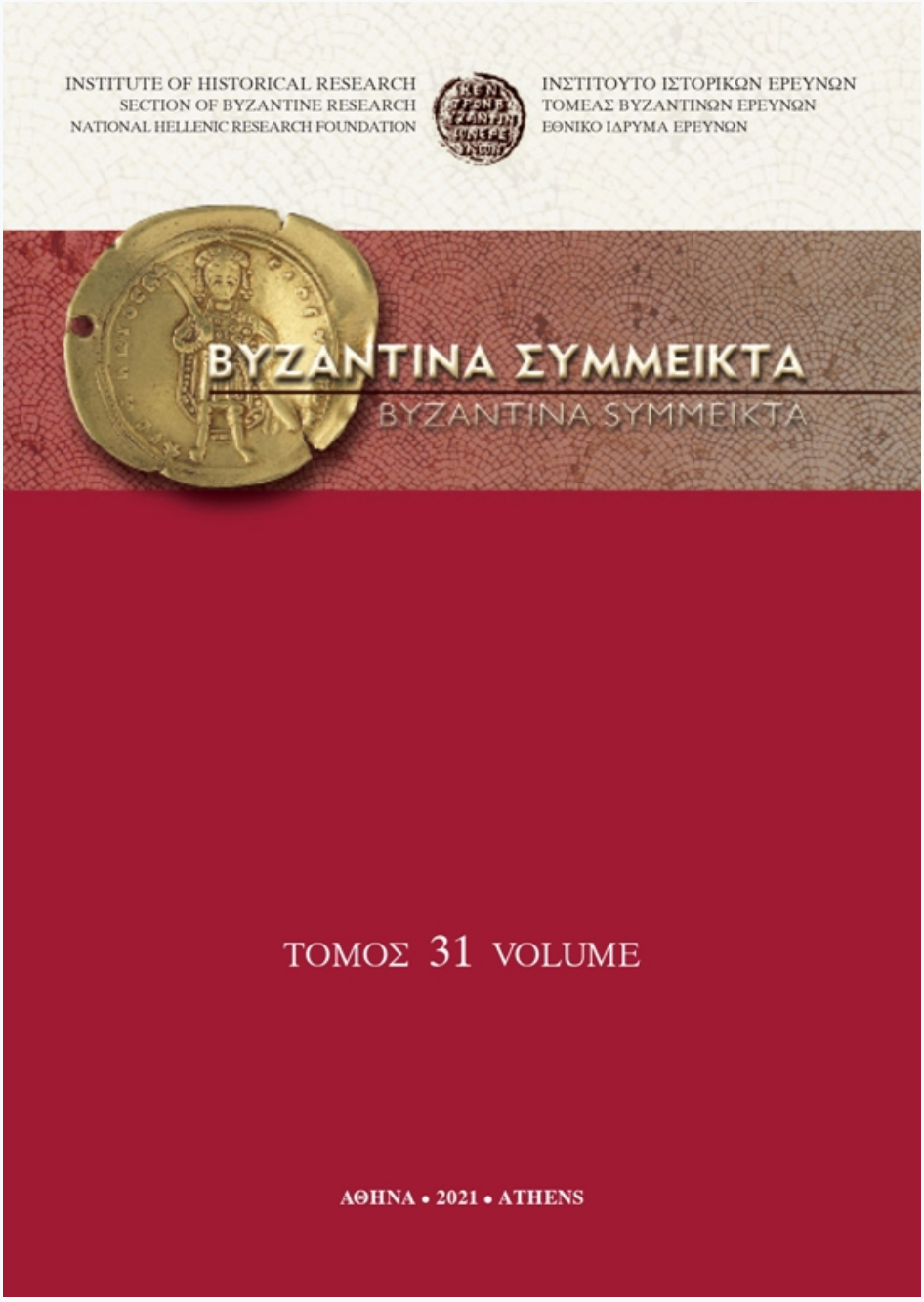
ePublishing
ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT
NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

Byzantina Symmeikta

Vol 31 (2021)

BYZANTINA SYMMEIKTA 31



https://epublishing.ekt.gr | e-Publisher: EKT | Downloaded at: 18/03/2026 19:40:36

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

BYZANTINA SYMMEIKTA

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

BYZANTINA SYMMEIKTA

VOLUME 31

ATHENS 2021

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

ΤΟΜΟΣ 31

ΑΘΗΝΑ 2021

Editorial Staff

Editors
Charalambos Gasparis, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Maria Gerolymatou, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Stylianos Lampakis, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens

Associate Editors
Sophia Kalopissi-Verti, University of Athens
George Kardaras, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Marina Koumanoudi, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Maria Leontsini, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Gerasimos Merianos, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Anastasia Yangaki, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens

Book Review Editors
Maria Gerolymatou, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Stylianos Lampakis, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens
Niki Tsironi, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens

Principal Contact
Kostis Smyrlis, Institute of Historical Research, Section of Byzantine Research, Athens

International Editorial Advisory Board
Jean-Claude Cheynet, University of Paris, Sorbonne-Paris IV
Evangelos Chrysos, University of Athens
Judith Herrin, King's College, London
Taxiarchis Kolias, University of Athens
Johannes Koder, University of Vienna
Ljubomir Maksimović, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade
Paolo Odorico, Ėcole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
Günter Prinzing, University of Mainz
Dieter Roderich Reinsch, Free University, Berlin
Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Εκδοτική Επιτροπή

Εκδοτική Επιτροπή
Χαράλαμπος Γάσπαρης, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Μαρία Γερολυμάτου, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Στυλιανός Λαμπάκης, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα

Υπεύθυνοι Ύλης
Αναστασία Γιαγκάκη, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Σοφία Καλοπίση-Βέρτη, Πανεπιστήμιο Αθηνών
Γεώργιος Καρδαράς, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Μαρίνα Κουμανούδη, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Μαρία Λεοντσίνη, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Γεράσιμος Μέριανος, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα

Υπεύθυνοι Βιβλιοκρισιών
Μαρία Γερολυμάτου, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Στυλιανός Λαμπάκης, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα
Νίκη Τσιρώνη, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα

Υπεύθυνος Επικοινωνίας
Κωστής Σμυρλής, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα

Διεθνές Επιστημονικό Συμβούλιο
Jean-Claude Cheynet, Πανεπιστήμιο Sorbonne-Paris IV
Ευάγγελος Χρυσός, Πανεπιστήμιο Αθηνών
Judith Herrin, King's College, Λονδίνο
Ταξιάρχης Κόλιας, Πανεπιστήμιο Αθηνών
Johannes Koder, Πανεπιστήμιο Βιέννης
Ljubomir Maksimović, Σερβική Ακαδημία Επιστημών και Τεχνών, Βελιγράδι
Paolo Odorico, Ėcole des Hautes Études en Sciences Sociales, Παρίσι
Günter Prinzing, Πανεπιστήμιο του Mainz
Dieter Roderich Reinsch, Ελεύθερο Πανεπιστήμιο, Βερολίνο
Alice-Mary Talbot, Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον, D.C.

Τα *Βυζαντινά Σύμμεικτα* είναι η περιοδική έκδοση του Ινστιτούτου Ιστορικών Ερευνών / Τομέας Βυζαντινών Ερευνών / ΕΙΕ και αποτελούν τη συνέχεια του περιοδικού *Σύμμεικτα*.
Η υποβολή εργασιών προς δημοσίευση γίνεται ηλεκτρονικά στον δικτυακό τόπο του περιοδικού: https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php.bz Οδηγίες προς συγγραφείς και άλλες πληροφορίες περιλαμβάνονται στον ίδιο δικτυακό τόπο.

Διευθυντής έκδοσης: Στυλιανος Λαμπακης
Εκδοτική Επιτροπή: Χαραλαμπος Γασπαρης
Μαρια Γερολυματου
Στυλιανος Λαμπακης

Ηλεκτρονική επεξεργασία-σελιδοποίηση: Δημητρα Ρεγκλη
Διάθεση: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα
Ηλεκτρονική Διεύθυνση: bookstore@eie.gr

© Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών
Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα

Byzantina Symmeikta is the periodical journal of the Institute of Historical Research / Section of Byzantine Research / NHRF and is the continuation of the journal *Symmeikta*.
Articles can be submitted electronically via the journal's website:
https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php.bz where guidelines and further information for authors are available.

Executive Editor: Stylianos Lampakis
Editors: Charalambos Gasparis
Maria Gerolymatou
Stylianos Lampakis

Word processing-layout: Dimitra Regli

Distribution: The National Hellenic Research Foundation
48, Vassileos Konstantinou, 116 35 Athens
e-mail: bookstore@eie.gr

© The National Hellenic Research Foundation
Institute of Historical Research
Vassileos Konstantinou 48, 116 35 Athens - GR

ISSN: 1792-0450

Περιεχομενα – Contents

Αρθρα / Articles

K. Chryssogelos, Several Remarks on Eustrations of Nicaea's *Dialogue*. 11-28

N. L. Kostourakis, Literary Representations of Descent and Social Mobility: the Case of the Lakapenoi. 29-50

Π. Ηλιοπουλος, Τα ζώα στον προσβλητικό λόγο των Βυζαντινών. 51-120

Γ. Τερεζακης, Οι οικονομικές διαστάσεις των δημογραφικών εξελίξεων στη Θεσσαλία του 15ου αιώνα. 121-138

F. Ivanovic, Il pensiero patristico bizantino dei secoli IV-VIII e l' ambiente. 139-152

J. M. Gilmer, The Battle of Kalavrye revisited. 153-175

C. G. Makrypoulias – T. G. Kolias – G. Kardaras, An overview of the armed conflicts in Late Byzantium. Theoretical Foundations & Current Research. 177-191

Α. Πετροπουλου, Ο συγγραφέας μέσα στη διήγηση. Η περίπτωση του Βίου της Θεοφανούς. 193-217

Γ. Δελιγιαννακης, Η υστερορωμαϊκή καταγωγή των εθίμων του *Κατακλυσμού* στην Κύπρο. Μια νέα υπόθεση εργασίας. 219-240

B. Caseau – C. Messis: Saint Syméon Stylite le Jeune et son héritage au XIe–XIIe s. 241-280

C. R. Lillington-Martin – M. E. Stewart, Turning Traitor: Shifting Loyalties in Procopius' Gothic Wars 281-305

Μ. Σ. Αναγνωστου, Βίοι Νεομαρτύρων στον κώδικα Ξενοφώντος 25. Πολιτιστικό και κοινωνικό πλαίσιο 307-352

Α. Μ. Κορδωσης, Το Μεσαιωνικό Αγγελόκαστρο της Κορινθίας. Κάστρο-οικισμός, αγροτική οικονομία 353-377

D. Vachaviolos, Church Union and Balance of Powers in Late Byzantium: The Testimony of Geiorgios Sphrantzes 379-400

A. Panagopoulou, Nomos and canon in Byzantium: the case of the confiscation of the holy vessels during the reign of Alexios I Comnenus 401-430

Βιβλιοκριτικα δοκιμια – Βιβλιοκρισιες – Βιβλιογραφικα σημειωματα / Review Articles – Book Reviews – Bibliographical Notes

K. Chryssogelos, A. Rhoby & N. Zaglas (eds.), *Middle and Late Byzantine Poetry: Texts and Contexts*, Turnhout 2018. 433-442

Α. Ε. Γκουτζιουκωστας: M. D. Lauxtermann – M. Whittow (eds.), *Byzantium in the Eleventh Century. Being in Between*, London & New York, 2017. 443-466

Z. Weiss: A. Friedman, *Art and Architecture of the Synagogue in Byzantine Palaestina*, Cambridge, 2019. 467-474

Χ. Αγγελιδη: M. Loukaki, *Les grâces à Athènes. Éloge d'un gouverneur byzantin par Nikolaos Kataphlôron*, Berlin – Boston 2019. 475-478

Β. Α. Φωσκολου: Menschen, *Bilder, Sprache, Dinge: Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen*, τ. I και II, Mainz 2018. 479-490

Ε. Χρυσαφη: N. Zorzi – A. Berger – L. Lazzarini (eds.), *I tondi di Venezia e Dumbarton Oaks. Arte e ideologia imperiale tra Bisanzio e Venezia*, Roma-Venezia 2019. 491-497

Γ. Καρδαρας: M. Stewart, *Masculinity, identity, and power politics in the age of Justinian: a study of Procopius*, Amsterdam, 2020. 498-502

Ł. Różycki: *Byzantine Military Rhetoric in the Ninth Century. A Translation of the Anonymi Byzantini Rhetorica Militaris*, London – New York 2021. 503-507
Φ. Β. Περρα: *M. Heslop, Medieval Greece: encounters between Latins, Greeks and others in the Dodecanese and the Mani*, London & New York 2021). 508-510
Δ. Παραδουλακης: Σ. Κακλαμάνης, *Ἡ κρητικὴ ποίηση στὰ χρόνια τῆς Ἀναγέννησης (14ος-17ος αἰ.)*, Τόμοι Β΄ & Γ΄, Ἀθήνα 2020. 511-517
Γ. Καραμανωλης: Β. Σύρος, *Μεσαιωνική Ισλαμική Πολιτική Σκέψη και Σύγχρονη Ηγεσία*, Πρόλογος Cary J. Nederman, Μετάφραση Νίκος Ταγκούλης, Αθήνα 2020. 518-520
Σ. Λαμπακης, *Constantin VII Porphyrogénète, Le Livre des Cérémonies*, sous la direction de G. Dagron (+) et B. Flusin; t. I-V, Paris 2020. 521-528
Η. Α. Γιαρενης: *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τοὺς Παλαιολόγειους Χρόνους: Σχέσεις Ανατολῆς καὶ Δύσεως καὶ ἀφετηρία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, ἐπιμέλεια ἐκδόσεως Γεωργία Ξανθάκη-Καραμάνου, [Ἀθήνα 2017. 529-533
Μ. Σ. Καπκιδη, Γ. Σ. Παπαδόπουλος (Επιμ.), *Αγγλοελληνικό Γλωσσάρι Βασικών Όρων της Βυζαντινής Μουσικολογίας*, Αθήνα 2020. 534-539
P. Edbury: A. G. C. Savvides, "*No rest for the wicked" [Isaiah 48:22 & 57:21]. On Isaac Ducas Comnenus' Cypriot "separatist" state (A.D.1184/5-1191): The last of the Cypriot revolts against Byzantium*, Athens, 2019. 540-541
Σ. Λαμπακης, A. Agelarakis, *Eastern Roman Mounted Archers and Extraordinary Medico-Surgical Interventions at Paliokastro in Thasos Island during the ProtoByzantine Period. The Historical and Medical History Records and the Archaeo-Anthropological Evidence, Summertown*, Oxford 2020. 542-544
Μ. Σ. Αναγνωστου: Δ. Μ. Γόνης – Πατάπιος μοναχός Καυσοκαλυβίτης, *Παπα-Ἰωνᾶ Καυσοκαλυβίτου († 1765). Νεομαρτυρολογικὴ Συλλογὴ* (Εἰσαγωγή-Κριτικὴ ἔκδοση τοῦ κειμένου), Θεσσαλονίκη 2020, 545-546
Μ. Τανταλος: Γ. Διαμαντόπουλος, *Το δίκαιο της μνηστείας και του γάμου στα Βασιλικά. Νομοκανονική θεώρηση*, Αθήνα 2013. 547-549
Σ. Λαμπακης: *Ἕλλην, Ρωμηός, Γραικός. Συλλογικοὶ προσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητες*. Ἐπιστημονικὴ ἐπιμέλεια: Ο. Κατσιαρδή-Hering, Α. Παπαδία-Λάλα, Κ. Νικολάου-Β. Καραμανωλάκης , Ἀθήνα 2018 550-553
Σ. Λαμπακης *The Reception of Byzantium in European culture since 1500*, edited by P. Marciniak and D. C. Smythe, London and New York 2016. 554-555
Σ. Λαμπακης: *Storytelling in Byzantium : narratological approaches to Byzantine texts and images* / edited by Charis Messis, Margaret Mullett & Ingela Nilsson, Uppsala 2018. 556-557

Βραχυγραφιες / Abbreviations

Konstantinos Chryssogelos

Several Remarks on Eustratios of Nicaea's *Dialogue*

HISTORICAL CONTEXT

In 1081 Alexios Komnenos was in desperate need of money in order to finance his campaign against the Normans. Struggling to meet his obligations, he finally decided to melt down church treasures. The emperor's action caused an outcry and generated a heated debate among the clergy and the court, which was not settled until the mid-1090s. The leader of the opposition was Leo, Metropolitan of Chalcedon, who was forced into exile in 1086, due to his constant efforts to call the emperor out on his policy in regard to church treasures. Around that time the same Leo wrote a treatise, now lost, which essentially turned the affair into a theological discussion about the veneration of icons. The dispute over the icons, in which prominent figures of the aristocracy and the Church, including the emperor's brother, Isaak Komnenos, were involved, was finally put to an end at a Synod that was held in late 1094, which forced Leo to recant and thus reconcile with Alexios[1].

* I wish to thank the anonymous reviewers for their comments and suggestions; also Dr. Maria Tomadaki for her assistance in my quest for secondary sources.

1. On the history of the dispute, see A. Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081-1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (1081-1095)* (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 6), Thessaloniki 1972, esp. 117-126 (the Synod of 1186 and Leo's exile); 120 (Leo's treatise on the worship of the icons); 151-177 (literature on the worship of the icons before the Synod of 1194); 179-193 (the Synod of 1194, which Glavinas dates to early 1195). Cf. A. Cameron, *Byzantine matters*, Princeton – Oxford 2014, 97-99; Eadem, *Arguing it out: Discussion in twelfth-century Byzantium*, Budapest – New York 2016, 15-16.

On the occasion of the Synod of 1094, Eustratios, Metropolitan of Nicaea[2], a former pupil of John Italos and by this time protegé of Alexios Komenos, as well as one of the most erudite theologians of his time and a skilful dialectician (so described by his future patroness, Anna Komnene, in her celebrated *Alexiad*[3]), composed two texts on the icons, which seem to be confuting the views of those who opposed the emperor's policy. The two texts in question are a dialogue (hereafter: *Dialogue*) and a treatise (hereafter: *Treatise*)[4], which are excellent examples of Eustratios' impressive prowess in theology and dialectic, a point to which we shall return[5]. Given that both texts deal with the theological aspect of the veneration and the worship of the icons, and therefore seem like direct responses to the views expressed by those who opposed Alexios between 1086 and 1094, especially Leo, modern scholarship tends to date them to the early 1090s, shortly before the Synod of 1094[6]. As regards Eustratios' preferences, he was clearly on the emperor's side. Within this context, the *Dialogue* in particular has been described as: "the equivalent of a modern dossier brought to support an unpopular government initiative"[7].

---

2. For a concise overview of the life and works of Eustratios of Nicaea, see M. Trizio, *Il neoplatonismo di Eustrazio di Nicea*, Bari 2016, 3-17. Cf. Cameron, *Arguing it out* (cited n. 1), 16-17.

3. D. R. Reinsch – A. Kambylis (eds.), *Annae Comnenae Alexias. Pars prior: Prolegomena et textus* [CFHB 40], Berlin – N. York 2001, 457, 28-29: *Εὐστράτιος ὁ τῆς Νικαίας πρόεδρος, ἀνὴρ τά τε θεῖα σοφὸς καὶ τὰ θύραθεν, αὐχῶν ἐπὶ ταῖς διαλέξεσι μᾶλλον ἢ οἱ περὶ τὴν Στοὰν καὶ Ἀκαδημίαν ἐνδιατρίβοντες*. On the relationship between Anna and Eustratios, see Trizio, *Il neoplatonismo* (cited n. 2), 22-72.

4. Edition: A. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, v. 1, Leipzig 1866, 127-151 (*Dialogue*), 151-160 (*Treatise*).

5. For an analysis of the theological views expressed in these two texts from the perspective of an art historian, see C. Barber, *Contesting the logic of painting. Art and understanding in eleventh-century Byzantium*, Leiden – Boston 2007, 99-130. Cf. Idem, Eustratios of Nicaea on the separation of art and theology, in: C. Barber – D. Jenkins (eds.), *Medieval Greek commentaries on the Nicomachean Ethics* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 101), Leiden – Boston 2009, 131-143, esp. 136-140.

6. See Cameron, *Byzantine matters* (cited n. 1), 98 and Barber, *Contesting the logic* (cited n. 5), 99.

7. Cameron, *Byzantine matters* (cited n. 1), 99.

PROSOPOGRAPHY OF THE DIALOGUE: BETWEEN FACT AND FICTION

Leaving the *Treatise* aside for the moment, we cannot help but notice the unconventional character of the *Dialogue*. Indeed, it is the sole text in dialogical form that pertains to the dispute over the icons during Alexios' reign. Moreover, the *mise-en-scène* is worth-noting, for although there are echoes of an unspecified Synod taking place, the overall setting is clearly fictitious and the discussants, called *Φιλαλήθης* and *Φιλοσυνήθης*, loosely based on Eustratios and Leo respectively, function in a rather symbolic than realistic way. The content of the *Dialogue* is also exceptional, for the accumulation of intertextual references deriving from Church Fathers and Ecumenical Councils (characteristic of basically all other primary sources that are associated with the dispute and present its theological aspect[8]), has here been replaced by sophisticated syllogisms and, as Barber has demonstrated, Aristotelian argumentation[9], a method that eventually results in a refined mixture of philosophy and theology. This remark does not intend to downplay the other sources as "simplistic" or "uninspired", for even they testify to the era's ambiguous fascination with debate and dialectic[10]. Nevertheless, the *Dialogue* does appear to approach its subject with a subtlety that these other sources lack.

The *σκέμμα*, that is the subject of the *Dialogue*, is the kind of veneration that is appropriate for the icons. *Φιλοσυνήθης* argues that the icon, as a physical object, is worthy of worship (*λατρευτικῶς ἡ προσκύνησις*),

8. See Barber, *Contesting the logic* (cited n. 5), 131-149. These include two letters of Leo, one to the Patriarch of Constantinople, Nikolaos Grammatikos [ed.: A. Lauriotis, Ἱστορικὸν ζήτημα ἐκκλησιαστικὸν ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 20 (1900), 405a-407a], and another to Nikolaos of Adrianopolis [ed.: Lauriotis, Ἱστορικὸν ζήτημα, *cit*., 414a-416a; 445b-447a; 455b-456b]; a letter of Basil of Euchaita to Isaak Komnenos (411b-413a); the *σημείωμα* of the Synod of 1094 (ed.: *PG* 127, 971-984). We should also add to these the now lost florilegium of Isaak Komnenos [see Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ* (cited n. 1), 174-177 and Barber, *Contesting the logic* (cited n. 5), 143].

9. Barber, *Contesting the logic* (cited n. 5), 113: "What Eustratios presents to us is a very strong sense of the continuing power of the logical, ultimately Aristotelian definition of the work of art".

10. See Cameron's remark on the "Sacred arsenals" of the 12th century (*Arguing it out* [cited n. 1], 55), which essentially follow trends that were set in the last decades of the previous century.

whereas *Φιλαλήθης* counter-argues that the icon is worthy solely of relative veneration (*σχετικῶς ἡ προσκύνησις*), for it functions as a "reference" to the prototype that it depicts (*ἀξιοπροσκύνητον διὰ τὸ πρωτότυπον, πρὸς ὃ ἀναφέρεται*)[11]. Rather unsurprisingly, the outcome is in favour of *Φιλαλήθης*, who is in any case the undisputed driving force during the whole discussion. Nonetheless, it should be noted that *Φιλοσυνήθης*, although eventually unable to refute his discussant's arguments, does not accept complete defeat. This last point leads us to the anthropological aspect of the *Dialogue*, which is equally important for our understanding (or at least exploration) of its poetics in full.

Despite the fact that we lack concrete evidence as regards the *Dialogue's* impact on the dispute over the icons, it is self-evident that the text supports Alexios and opposes Leo. In order to get this message across to the reader, Eustratios not only employs logical appeal, but also constructs a narrative that exposes the character of *Φιλοσυνήθης*. An outline of the *Dialogue*'s setting is useful here: *Φιλοσυνήθης* is paying a visit to *Φιλαλήθης*. He has come from the palace and informs the latter of the discussions that took place there, during which the "longtime primate of the Church and the Synod", until then a well-respected figure, was accused of heresy[12]. The whole text is essentially a discussion on the opinion expressed by the "primate of the Church" about the worship of the icons, which opinion is shared by *Φιλοσυνήθης*. However, it becomes apparent that the latter's views, which are based on feeble arguments anyway, are significantly influenced by his personal feelings towards the accused prelate. Indeed, his friendly predisposition towards the man is so strong that at the end of the debate he is forced to admit defeat but also argues that if the "primate of the Church" were present, the debate would have continued, for he would be able to refute the arguments of *Φιλαλήθης*[13].

So, *Φιλοσυνήθης* is depicted as a rather superficial and impulsive individual, whose opinion on such a complex issue as the veneration of the icons is based on misconceptions. Indeed, it is by and large the result

11. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 149-150.

12. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, 129: *ὅνπερ διὰ χρόνου πλείστου τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς Συνόδου πρωτεύοντα ἔσχομεν...*

13. See Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, 150-151.

of relying too much on the knowledge of other people, namely those he admires. But these are not his only personality traits, for in the middle of the dialogue he comes across as somewhat hot-tempered and curt, accusing his discussant of using sophisms and fallacies, to which *Φιλαλήθης* responds calmly, simply exhorting *Φιλοσυνήθης* to abandon his quarrelsome ways (*φίλεριν*) and focus on the topic in hand[14]. And yet, despite these anything but flattering qualities, *Φιλοσυνήθης* is not exposed as a clueless fool. To the contrary, Eustratios' attitude towards him is rather sympathetic, if just a little condescending, but nowhere do we get the impression that his intention is to humiliate Leo, who is the one hiding behind the veneer of *Φιλοσυνήθης*. Indeed, the interaction between the two discussants resembles more the relationship between a tutor (*Φιλαλήθης*) and his pupil (*Φιλοσυνήθης*)[15], than that between two equally well-educated literati, something that is also reflected in the long monologues of *Φιλαλήθης*, which outnumber far and away the brief interventions of *Φιλοσυνήθης*.

Eustratios' stance against *Φιλοσυνήθης*/Leo corresponds to Alexios' attitude against Leo in real life, whereas it is generally in agreement with the metropolitan's portrait as illustrated in Anna Komnene's *Alexiad*, several decades after the *Dialogue* was written. Truly, although Leo had been tenaciously critical of Alexios during the whole controversy, the emperor's tone from 1086 onwards was conciliatory, even during the metropolitan's exile[16]. For her part, Anna describes Leo as righteous, yet coarse and difficult to get along with[17]. As regards his views on the icons, she attributes them either to his rivalry (*ἔριν* – cf. Eustratios' *φίλεριν* in the previous paragraph) against the emperor or to his ignorance about theological matters[18]. In

14. See Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, 135.

15. Perhaps we could make a connection here with several dialogues written in Late Antiquity and the Early Byzantine period, where: "the instructional relationship between the speakers undermines a truly dialogic exchange" (A. Rigolio, *Christians in conversation: A guide to Late Antique dialogues in Greek and Syriac*, Oxford 2019, 24).

16. See Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ* (cited n. 1), 142.

17. See *Annae Comnenae Alexias* (cited n. 3), 145,17-19. Leo's quarrelsome personality is reflected palpably in the imperial *σημείωμα* of the Synod of 1086 as well [see Sakkelion, Documents inédits tirés de la bibliothèque de Patmos. I. Décret d'Alexis Comnène portant déposition de Léon, métropolitan de Chalcédoine, *BCH* 2 (1878), 102-128, 113-128].

18. See *Annae Comnenae Alexias* (cited n. 3), 145,38-40.

addition, Anna suggests that Leo's hostility was further fuelled by several "insidious people" (*χαιρεκάκοις ἀνδράσι πειθόμενος*)[19]. It is easy to see that Eustratios' *Φιλοσυνήθης*, with his well-meaning, yet unsophisticated and (somewhat) contentious manner, as well as his dependence on other people, is quite similar to Anna's Leo.

Let us return now to the unnamed "longtime primate of the Church and the Synod", who, although not present when the debate purports to take place, is an important component of the *Dialogue*, especially in order to understand what exactly the name *Φιλοσυνήθης* means. First, a brief prosopographical survey is required. We can be quite sure that the phrase "primate of the Church" denotes the patriarch of Constantinople. We cannot be certain whether the *κοιναὶ συζητήσεις* and the *ζήτησις δόγματος* that were being held in the palace, as *Φιλοσυνήθης* informs *Φιλαλήθης* at the beginning of the *Dialogue*[20], refer to actual events, for they could be fictitious elements whose function is to set the tone of the ensuing debate. However, it would not be far-fetched to argue that, to some extent, they echo the tumultuous Synod of 1086, which had forced Leo into exile[21]. Shortly afterwards, the Patriarch of Constantinople, Nikolaos Grammatikos, who presided at the Synod of 1086 (and that of 1094, as *συνεδριάζων* of the emperor[22]), refused to sign a *σημείωμα* against Leo. For his part, while in exile Leo sent a letter to Nikolaos, in which he elaborated on his views about the veneration and the worship of the icons[23].

All this shows that Leo and Nikolaos were on friendly terms during the controversy. Furthermore, we may tentatively surmise that the Patriarch was not completely hostile to Leo's views. As far as the *Dialogue* is concerned, it is safe to assume that, since *Φιλοσυνήθης* was based on Leo, the "primate of the Church and the Synod" was based on Nikolaos. There is only one problem with this identification: Nikolaos was never accused of heresy (*Φιλοσυνήθης* speaks explicitly about *κακοδοξίας ἔγκλημα*[24]) during the controversy over the icons, nor did he fall, as far as we know, into disfavour with the court

19. *Annae Comnenae Alexias* (cited n. 3), 145,42-43.

20. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 127 and 129 respectively.

21. Cf. Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ* (cited n. 1), 130.

22. *PG* 127, 976.

23. See Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ* (cited n. 1), 126-128.

24. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 130.

or the Church due to his relationship with Leo. The solution to this problem probably lies in the unique character of Eustratios' *Dialogue*, which blends freely true events with fictional elements. In this instance, it seems that Eustratios purposefully exaggerates the friendly relationship between Nikolaos and Leo, as well as Nikolaos' overall role during the controversy, in order to highlight the fact that Leo was not capable of forming his own theological arguments. In any case, Eustratios cleverly avoids mentioning any real names, in this way blurring the boundaries between reality and fiction.

As far as the perspective of *Φιλοσυνήθης* on Nikolaos Grammatikos is concerned, here is the right place to discard Glavinas's suggestion that the Patriarch had passed away when the *Dialogue* was written and therefore the text should be dated later than 1111[25]. Glavinas based this argument on a passage in the *Dialogue*, where *Φιλοσυνήθης* says that the "primate of the Church" is criticized for his views, *ὥσπερ ὀστράκου μεταπεσόντος*[26]. Although not stated explicitly, the scholar, who also identifies this primate with Nikolaos, has presumably misinterpreted the ancient expression as referring to the passing of a person, whereas it actually denotes a sudden change in status, in this case the prelate's abrupt fall from grace, as alleged in the *Dialogue*. At any rate, it would not make much sense for Eustratios to have written a work such as the *Dialogue* after the controversy over the icons had ended. The dating of the *Dialogue* shortly before 1094 could also justify the claim of *Φιλοσυνήθης* that he is coming from the palace (the Synod of 1094 was held in the palace of Blachernai) and also that the prelate has been "the primate of the Church" for "a very long time" (*διὰ χρόνου πλείστου*[27]); in 1094 Nikolaos had been Patriarch of Constantinople for ten years, a considerably longer period than the three-year tenure of his predecessor, Eustratios Garidas.

As regards the dating of the *Dialogue*, it is useful to remind ourselves of another hint that we have at our disposal, namely a reference to the *Treatise* in a *Logos* by Niketas of Serres[28], written within the frame of Eustratios'

25. See Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ* (cited n. 1), 197-198.

26. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 129.

27. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, as in previous note.

28. The logos of Niketas has been edited by P. Ioannou [Le sort des évêques hérétiques

condemnation as a heretic in 1117, due to his views on the relationship between the Divine and the Human Nature of Christ[29]. Eustratios had insinuated that the Natures were not equal, inasmuch as the former was worshipped by the latter. Niketas aptly points out that Eustratios had essentially made the same claim in his *Treatise*[30], which was written *πρὸ πολλοῦ*[31]. Barber translates this *πρὸ πολλοῦ* as "many times before"[32], but it would be more accurate to understand it as "long before". This would mean that, according to Niketas, the *Treatise* was composed "long before 1117". Eustratios' elaboration on the submission of the *πρόσλημμα* to the Divine Nature is to be found in the *Treatise* but not in the *Dialogue*, and thus we may assume, although with great caution, that the *Dialogue* precedes the *Treatise*. Therefore, although this *πρὸ πολλοῦ* is not very precise, it should be taken into consideration in future attempts to date the two texts.

ΦΙΛΟΣΥΝΗΘΗΣ: A "LOVER OF FRIENDSHIP"?

The relationship between *Φιλοσυνήθης* and the "primate of the Church" can help us decipher the true meaning of the former's name. First of all, it seems that Eustratios has constructed the name of the two discussants in the *Dialogue* by means of analogy. If *Φιλαλήθης* is the one who loves (*φιλεῖ*) *ἀλήθειαν*, then *Φιλοσυνήθης* must be the one who loves *συνήθειαν*. According to *LSJ*, the second definition of the noun *συνήθεια* is "habit, custom", which corresponds to its modern Greek usage. Based on these, the name of *Φιλοσυνήθης* has been translated as either "Lover of habit"

réconciliés: Un discours inédit de Nicétas de Serres contre Eustrate de Nicée, *Byz* 28 (1958), 1-30, 8-30], with some *lacunae*, and by J. Darrouzès (*Documents inédits d'Ecclésiologie byzantine*, Paris 1966, 276-305).

29. See Cameron, *Byzantine matters* (cited n. 1), 99-101. Cf. P. Ioannou, Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117), *REB* 10 (1952), 24-34, 24-27; Idem, Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117), *BZ* 47 (1954), 369-378, 369-374; Idem, Le sort des évêques (cited n. 28), 1-30, 1-7.

30. See Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 152-154.

31. Darrouzès, *Documents inédits* (cited n. 28), 302,26-27.

32. See Barber, *Contesting the logic* (cited n. 5), 129.

(Cameron)[33] or "Lover / Friend of custom" (Spingou)[34]. However, it is important to engage in a close reading of the text, in order to see the context in which *συνήθεια* appears each time.

The first time we come across the proper noun *συνήθεια* in the *Dialogue*, it is placed right next to *φιλία*. The passage starts with *Φιλοσυνήθης* informing his discussant that the "primate of the Church" is accused of impiety. *Φιλοσυνήθης* does not attempt to hide his feelings towards this person. On the contrary, he first confesses that he holds the man in high esteem and then admits that this unequivocal admiration prevents him from being objective. For his part, *Φιλαλήθης* warns him that *φιλία* and *συνήθεια* may well cloud one's judgement and thus distract one from the pursuit of truth[35]. *Φιλία* is easily understood as "friendship" or "friendly disposition"; the case of *συνήθεια* is not so simple. According to *LSJ*, the primary definition of this word is "habitual intercourse, acquaintance, intimacy", whilst the secondary is "habit, custom" (but vice versa in Montanari). Apparently, the primary definition contains the meaning of "habit", thus *συνήθεια* may refer to an intimate relationship that has resulted from a long-standing acquaintance. *Φιλοσυνήθης* himself lays emphasis on the aspect of time with regard to his friendly disposition towards the primate, whom he calls "a good man" (*ἀνὴρ χρηστός*)[36].

Nonetheless, although the relationship between *Φιλοσυνήθης* and the primate is defined both by "habit" and "friendship / friendly disposition", the response of *Φιλαλήθης* to his discussant's latest claim clearly stresses the aspect of "friendship"; for according to him, *Φιλοσυνήθης* is certainly allowed to "love" (*φιλεῖν*) the man, but it is "absurd" (*ἀτοπώτατον ἅμα καὶ ἀλογώτατον*) to prefer *φιλίαν* and *ἦθος* over God and God's truth[37]. Since the sole concern of *Φιλαλήθης* as regards the issue that the two men

33. See Cameron, *Arguing it out* (cited n. 1), 16.

34. F. Spingou, A Platonising dialogue from the twelfth century. The logos of Soterichos Panteugenos, in: A. Cameron & N. Gaul (eds.), *Dialogues and debates from late Antiquity to late Byzantium*, New York – Oxfordshire 2017, 123-136, 129.

35. See Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 129.

36. *Καὶ πῶς ἀρνησαίμην διάθεσιν διὰ πλείστου βεβαιωθεῖσάν μου τῇ ψυχῇ, καὶ χρονίαν ὑπόληψιν πρὸς ἄνδρα χρηστόν;* : Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 129.

37. See Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 129-130.

are about to discuss is the pursuit of truth, whereas the real problem of *Φιλοσυνήθης* is that he is unable to look past his relationship with or his feelings towards the primate, then we should consider reading the *Dialogue* as a clash of mindsets. That is why *Φιλαλήθης* insists on the notion of *φιλία* (and *φιλεῖν*), which he regards as the reason for *Φιλοσυνήθης* being blind to the truth. Moreover, *ἦθος*, a word that here clearly denotes "moral character", not habit[38], appears to be a direct reference to the characterization of the primate as *ἀνὴρ χρηστὸς* by *Φιλοσυνήθης*, with respect to the relationship between the two men.

The proper noun *συνήθεια* makes one final appearance towards the end of the *Dialogue*, in a passage that has been mentioned already, where *Φιλοσυνήθης* insists that if the primate were present, the debate would not have ended, for he would be able to overcome *Φιλαλήθης* with his arguments. The latter responds calmly that he knew from the start that it is extremely difficult for someone to ignore a longtime *συνήθεια*, which is why his discussant refuses to accept that the man he admires is inferior to another person[39]. As in the previous instance, *συνήθεια* here refers primarily to the relationship between the two men, with an emphasis on the feelings of *Φιλοσυνήθης* towards the primate – in fact, we never actually learn if these feelings are mutual. Given that *φιλία* (also *φιλεῖν*) and *συνήθεια* are employed interchangeably by *Φιλαλήθης*, we may assume that Eustratios considers their respective meaning close, which would not be the first time in Greek literature[40]. Let us also repeat that the notion of "habit" is relevant in this discussion, however the point *Φιλαλήθης* is really trying to make seems to be that one should be ready to sacrifice friendship (in the broad sense) for the sake of truth.

---

38. Although it should be stressed that a person's character is shaped by habit, as Aristotle famously argues in the *Nicomachean Ethics* (1103a): *ἡ ἠθικὴ [ἀρετὴ] ἐξ ἔθους περιγίνεται.*

39. See Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 150-151.

40. For *συνήθεια* and *φιλία*, see Aristotle's *De generatione animalium*, 753a: *γίγνεται συνήθεια καὶ φιλία, καθάπερ τοῖς τε ἀνθρώποις καὶ τῶν τετραπόδων ἐνίοις.* Moreover, *φίλος* and *συνήθης* appear rather frequently together. See, for instance, in Lucian, *Περὶ τοῦ μὴ ῥαδίως πιστεύειν διαβολῇ*, § 1: *ἐς τὰς οὐκ ἀληθεῖς κατὰ τῶν συνήθων καὶ φίλων διαβολάς* (ed. M. D. Macleod, *Luciani Opera*, v. 1, Oxford 1972, 126); and in Flavius Josephus: [*οἶνος*] *καὶ φίλων καὶ συνήθων ἐξαιρεῖ μνήμην* (*Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία*, Book 11, § 41, in *Flavii Iosephi opera*, v.3, ed. B. Niese, Berlin 1890).

If so, how should we translate the name of *Φιλοσυνήθης*? "Lover of friendship" is apt, provided that we keep in mind that "friendship" refers here more to an "accustomed friendly disposition due to longtime admiration", an interpretation which covers all the nouns and verbs used by the two discussants to describe the relationship in question (*φιλία-φιλέω*, *συνήθεια*, *ἦθος*, *ὑπολαμβάνομαι*). Alternatively, we may assume that the second component of *φιλοσυνήθης* is not *συνήθεια* but *συνήθης*, an adjective whose primary definition is, according to *LSJ*, "acquaintance", "well-acquainted or intimate with one" and, less frequently, "friend". In that case, the discussant's name would mean "He who loves his friend (more than truth itself)", which eventually brings us back to the more convenient "Lover of friendship".

It should be also noted that *φιλοσυνήθης* is not a neologism, for it already appears in Late Antiquity. The earliest author who uses it is Plutarch in his *Moralia*, in the essay *Πῶς ἄν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* (*How to tell a flatterer from a friend*)[41]. The word is interpreted in *LSJ* as "loving one's associates", and in Montanari as "fond of company, friendly, sociable". Barber surmises that Eustratios' use of the word is a reference to Plutarch and thus translates *Φιλοσυνήθης* as "Lover of one's associates"[42]. It is useful to correlate Barber's assumption with Trizio's remark that Eustratios was particularly fond of Plutarch, for the latter's name appears frequently in the former's commentary on Aristotle[43]. In addition, it should be noted that the word *φιλαλήθης* can also be found in Plutarch's *Moralia*, in the essay *Περὶ τοῦ ἀκούειν* (*On hearing*), where it is juxtaposed with *φιλόνεικος* and *δύσερις*[44] (contentious and quarrelsome) – and as we saw previously, on one occasion *Φιλαλήθης* characterizes the attitude of *Φιλοσυνήθης* as «*φίλεριν*».

As regards other primary sources, the word *φιλοσυνήθης* is rather common in the astrological treatise of Vettius Valens, where it could be

41. *Ἐν δὲ ταῖς κολακείαις ὁρᾶν χρὴ καὶ παραφυλάττειν… τὸν ἐρωτικὸν* [*καλούμενον*] *φιλοσυνήθη* (R. Klaerr – A. Philippon – J. Sirinelli (ed.), *Plutarche, Oeuvres morales,* tome 1-2e partie, Paris 1989, 100).

42. See Barber, *Contesting the logic* (cited n. 5), 101, n. 8.

43. See M. Trizio, Eleventh- to twelfth-century Byzantium, in: S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge – N. York 2014, 182-215, 200.

44. *Plutarche, Oeuvres morales* (cited n. 41), 41.

interpreted as "sociable", or even "popular"[45]. Apart from these two authors, *TLG* offers more results. Leaving aside those that are from Eustratios' *Dialogue*, we are left with only a few passages that are again associated with an individual's friendly disposition and the need (or will) to socialize with other people[46] – or human beings, when it refers to the social behaviour of animals[47]. Therefore, as far as the history of the word is concerned, "Lover of friendship" is preferable to "Lover / Friend of habit / custom".

AN EXERCISE IN "SELF-PERFORMANCE?"

We have seen how *Φιλοσυνήθης* can be understood as a moral quality, with regard to the *Dialogue's* "realistic" pretensions – its "plot", as we would say. Blinded by friendship, *Φιλοσυνήθης* is unable to see the truth. But "truth" is the sole concern of his discussant, the lonesome thinker who dislikes socializing and is uninformed about public affairs, preferring to stay at home, undistracted by everyday worries and thinking about ways to improve himself. The discussion is about a demanding theological topic and indeed the very last words of *Φιλαλήθης* constitute a "confession of faith" in the authority of the Apostles and the Fathers of the Church[48]. However, explicit intertextual references to ecclesiastical authority are completely absent from the *Dialogue*, with the exception of pseudo-Dionysios, whom

45. Vettius Valens refers to the influence of the planets on human character. *Φιλοσυνήθης* appears next to such words, as *εὐσυμβίωτος* [D. Pingree (ed.), *Vettii Valentis Antiocheni anthologiarum libri novem*, Leipzig 1986, 41,27; *LSJ*: "easy to live with"] and *πολύφιλος* (*op. cit.*, 39,22; *LSJ*: "having many friends, dear to many"), thus it has a similar meaning.

46. In the *Διδασκαλίαι* of Dorotheus of Gaza, for instance, we read: *φιλοσυνήθης ὢν καὶ ἀγαπῶν τοὺς ἑταίρους μου* [L. Regnault – J. de Préville (eds.), *Dorothée de Gaza, Oeuvres spirituelles* (SC 92), Paris 1963, § 10,105]. The use of *φιλοσυνήθης* in the *Life of Saint Loukas of Stiris* is similar, although at first it may give the impression it denotes "a fondness for a habitual lifestyle": *φιλοσυνήθης ψυχὴ καὶ τὰς μεταβάσεις ἐπιεικῶς δυσχεραίνουσα* [D. Sophianos (ed.), *Ὁ βίος τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη*, Athens 1989, § 66,5]. It actually refers to the saint's loving care towards the faithful, as related in previous chapters.

47. The dove, for instance, is described by John Chrysostom as (*ὄρνεον*) *φιλοσύνηθες* (*PG* 53, 234), which probably means "well-disposed towards humans".

48. *Ὅσα μὲν γὰρ τοῖς θεόπταις καὶ Ἀποστόλοις καὶ τοῖς θεοπνεύστοις Πατράσιν ἡμῖν παραδέδοται, ταῦθ' ὡς ἀναγκαῖα ἡγοῦμαι καὶ ἀπαραίτητα ... Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς εἴ ποτέ τι ἀγνοήσας ἐρῶ, καὶ φανῇ τοῦτο ἀπᾷδον τῶν ἀποστολικῶν καὶ πατρικῶν παραδόσεων, ἀφίσταμαι τούτου μὴ ἐνδοιάζων μηδέν, ὡς τὴν ἀλήθειαν καὶ ἑαυτοῦ προτιμῶν*: Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 151.

Φιλαλήθης mentions in a slight ironic way, in order to expose, as it seems, the unfamiliarity of *Φιλοσυνήθης* with this writer, in contrast to what the latter claims[49]. Moreover, the arguments of *Φιλαλήθης* during the debate make good use of dialectic, with syllogisms and source material that showcase Eustratios' familiarity with Aristotle[50]. All this suggests that Eustratios engaged consciously in a crossover between philosophy and theology, in the pursuit of theological "truth".

Based on the above, we may ask ourselves if there is more to the name of *Φιλοσυνήθης* than the mere characterization of a man's character, as someone who is too dependent on his friends for his own good. In other words, are there any deeper theological connotations in his name? With the aid of Lampe's *Patristic Greek Lexicon*[51], we come across several passages from Early Christian and Early Byzantine texts that relate *συνήθεια* with idolatry, pagan life and Judaic traditions, always in contrast to the Christian way of life, which of course is identified with the truth (*ἀλήθεια*)[52]. In other instances, early Church Fathers talk about the *πονηρὰ συνήθεια*, when referring to a non-Christian way of living[53], or about the *παλαιὰ* or *ἀρχαία συνήθεια*, in relation either to belief in the Greek gods or to Judaism[54].

---

49. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 134. It should be noted that Leo appeals at least twice to Dionysios' authority in two of his letters that are associated with the dispute (see Lauriotis, Ἱστορικὸν ζήτημα [cited n. 8], 405b – letter to the patriarch Nikolaos Grammatikos; 445b – letter to Nikolaos of Adrianopolis).

50. See note 9.

51. See Lampe, s. v., 1. In *LBG*, *συνήθεια* is registered as a financial term, which does not concern us here.

52. On the *συνήθεια* of idolatry and paganism as opposed to Christian truth, two passages from Clement of Alexandria's *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* (*Exhortation to the worshippers of the ancient Greek religion*) are relevant here: *ὡς μὲν οὖν τοὺς λίθους καὶ τὰ ξύλα, καὶ συνελόντι φάναι, τὴν ὕλην ἀγάλματα ἀνδρείκελα ἐποιήσατε, οἷς ἐπιμορφάζετε εὐσέβειαν, συκοφαντοῦντες τὴν ἀλήθειαν, ἤδη μὲν αὐτόθεν δῆλον* (*PG* 8, 136 A); and: *Φύγωμεν οὖν τὴν συνήθειαν, φύγωμεν, οἷον ἄκραν χαλεπήν, ἢ Χαρύβδεως ἀπειλήν, ἢ Σειρῆνας μυθικάς* (*op. cit.*, 237 B). On *συνήθεια* denoting Jewish traditions, we read in the *Constitutiones Apostolorum* (4th century): *Δι' ὧν καὶ παρακαλοῦμεν ὑμῖν ἐν Κυρίῳ, ἀπέχεσθαι παλαιᾶς συνηθείας καὶ δεσμῶν ματαίων* [F.X. Funk (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, v. 1, Paderborn 1905, 347, 8-9].

53. See, for instance, in John Chrysostom's *Περὶ μετανοίας* (*On repentance*) signifying sin: *ἔκκοψον ... συνήθειαν πονηράν* (*PG* 63, 833).

54. See note 52, and add to these John Chrysostom's *ἀρχαῖαι συνήθειαι* (*PG* 63, 691) and *παλαιὰ συνήθεια* (*op. cit.*, 520)

Although we have to be careful here, for *συνήθεια* had been used in past Christian literature in a positive way as well, signifying Christian Orthodox life and customs[55], our impression that in the *Dialogue* it acquires negative theological associations is reinforced by several points: First and foremost, by the emphatic urging of *Φιλαλήθης*: *συνήθειαν ἐν τῷ παρόντι ἀρνήσασθαι, τοῦ ἀληθοῦς δ' ἀντέχεσθαι*[56]. Second, by the very name of *Φιλαλήθης*, which had been employed in past ecclesiastical Greek literature as an attribute of such prominent figures of the Christian religion, as Matthew[57], but also of God himself[58]. Third, by Eustratios' correlation of Leo's views on the icons with paganism and Judaism in the *Treatise*[59], which reminds us of the association of *συνήθεια* with pre-Christian belief systems, as we saw in the previous paragraph. To these we may add the word *πρόληψις*, which is once more employed by *Φιλαλήθης* in order to describe the shortsightedness of *Φιλοσυνήθης*, this time as an antonym of *τἀληθές*. The noun here clearly means "predisposition" or "prejudice"[60] and can be found right next to *συνήθεια* in a passage from the fourth Homily of (pseudo-) Makarios of Egypt, where it is argued that Evil has become, *συνηθείᾳ καὶ προλήψει πολλῇ*, the nature of man[61].

Naturally, theology was both the means and the end of the whole controversy, and all related primary sources are interspersed with quotes deriving from Ecumenical Councils and Church Fathers. What distinguishes Eustratios' *Dialogue* is the almost complete lack of explicit intertextuality, which has already been mentioned, and its highly sophisticated style, which is already reflected in the author's unconventional choice of composing a

55. See Lampe, s.v., 3.

56. Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 129.

57. See Lampe, s.v.

58. See, for instance, *ὁ φιλαλήθης Θεὸς* in Olympiodorus the deacon's 6th century commentary on *Job*: U. Hagedorn (ed.), *Olympiodor Diakon von Alexandria. Kommentar zu Hiob* (Patristische Texte und Studien 24), Berlin 1984, 117,19.

59. *οὐδεὶς χριστιανῶν πρὸς αὐτὴν* [sc.: *ὁμολογίαν*], *εἰ μή που τὸν χριστιανὸν ψεύδεται ἑλληνίζων τῇ γνώμῃ καὶ πολυθεΐαν τιθέμενος*: Dimitrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη* (cited n. 4), 152. However, this statement could also be viewed as an ironic answer to Leo's exact same claim in his letter to Patriarch Nikolaos Grammatikos (see Lauriotis, Ἱστορικὸν ζήτημα [cited n. 8], 405b).

60. Cf. Lampe, s.v. 3 & 4.

61. *PG* 34, 477 D.

Platonizing dialogue. As far as argumentation is concerned, Eustratios' arsenal comprises the use of dialectic, syllogisms and Aristotelian logic (and perhaps also Neoplatonism?[62]), in order to tackle a theological matter. Moreover, as we have already seen, in the *Treatise* the author elaborates his own views on the relationship between the two Natures of Christ, which eventually led to his condemnation and abdication from his see more than twenty years later.

All this makes us wonder about Eustratios' intention in composing these two works. Were they really meant to assist Alexios during the last phase of the controversy over the icons, against Leo and any other opponent of the emperor's will? We have already seen that the *Dialogue* relates to real events, although in a singular, if not unique, way. Furthermore, the veneer of *Φιλαλήθης* highlights the way Eustratios wants to present himself, namely as a reclusive sage[63], who is interested only in his theology and philosophy, shunning everyday worries and ignoring important events taking place in the palace. By taking all this into consideration, I would suggest that the *Dialogue* and the *Treatise* were possibly meant to be received as statements of "self-performance" or "performance of one's self", rather than up-to-date essays against current problems. This could also explain, at least to some extent, the absence of any mention of Eustratios or these two works in the *σημείωμα* of the Synod of 1094[64], as well as Anna's silence about Eustratios' involvement in the controversy – and let us remember that she speaks very highly of him on another occasion.

62. Neoplatonic associations are possible, since we know, thanks to Trizio (Eleventh- to twelfth-century Byzantium [cited n. 43], and: Neoplatonic source material in Eustratios of Nicaea's commentary on Book VI of the Nicomachean Ethics, in: *Medieval Greek commentaries on the Nicomachean Ethics* [cited n. 5], 71-109), that Eustratios' comments on Aristotle were heavily influenced by Neoplatonism, especially by the writings of Proklos. Within this frame, it could be of some use to cite Iamblichus, a Neoplatonist, who, in his *Προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν* (*Exhortation to the study of philosophy*), defines *ἀμαθία* (ignorance), which he regards as the opposite of the study of philosophy, as *συνήθεια πονηρῶν λόγων* [H. Pistelli (ed.), *Iamblichi protrepticus ad fidem codicis Florentini*, Leipzig 1888, 99,24-25]. For *πονηρὰ συνήθεια*, see note 53.

63. Cf. Cameron, *Arguing it out* (cited n. 1), 16: "Lover of Truth ... is a veritable hermit".

64. According to Glavinas (*Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ* [cited n. 1], 196), this is another indication that the *Dialogue* was written at a later date. However, his assumption is also based on the misinterpretation of a passage in the *Dialogue*, as we have already shown.

If so, is it possible to specify the *Dialogue*'s intended audience? Trizio has perceptively pointed out that the readers of Eustratios' commentaries on Aristotle must have been "highly educated"[65] and I see no problem in picturing a similar set of recipients for the *Dialogue*. Eventually, the "audience" of this text would automatically become part of the "performative" procedure, thus sharing the experience of a Platonizing dialogue that mixes philosophy and theology in a highly sophisticated style. Given that one of the things Eustratios was accused of in 1117 was the use of Aristotelian logic in talking about Christ[66], and the *Dialogue* makes good use of Aristotle, another question arises on the shared ideology between Eustratios and his audience with regard to the text in question.

Kaldellis has argued that Eustratios was condemned as a heretic because he had been an "Outsider" for too long, meaning that he had regarded philosophy, not as "ancilla theologiae", but as an autonomous discipline[67]. For his part, Trizio maintains that such characterizations, as "Neoplatonist", "Christian" or "Christian Neoplatonic", are not applicable to a complex personality such as that of Eustratios[68]. Be that as it may, the *Dialogue* certainly surpasses all other primary sources that surround the controversy, and at the same time it urges us to assume that it was composed for the "initiated" few who would have been able to appreciate all its aspects in full. This means that a private gathering, and not the public space of the Synod or the court, would have been more appropriate for the "delivery" (whatever this word could mean: recitation, performance of some sort?[69]) of the *Dialogue*.

---

65. See Trizio, Eleventh- to twelfth-century Byzantium (cited n. 43), 200 and Idem, Neoplatonic source material (cited n. 62), 109.

66. Ioannou, Trois pièces inédites (cited n. 29), 34: *Ὅτι πανταχοῦ τῶν ἱερῶν καὶ θείων λογίων ὁ Χριστὸς συλλογίζεται ἀριστοτελικῶς*. For his part, Trizio, Il neoplatonismo (cited n. 2), 12 considers this accusation exaggerated and undue .

67. A. Kaldellis, Byzantine philosophy inside and out: Orthodoxy and dissidence in counterpoint, in: K. Ierodiakonou – B. Bydén (eds.), *The many faces of byzantine philosophy* (Papers and monographs from the Norwegian Institute at Athens 4.1), Athens 2012, 129-151, esp. 140-1.

68. See Trizio, Neoplatonic source material (cited n. 62), 109.

69. On public performances and recitations of dialogues written in Late Antiquity and Early Byzantium, see Rigolio, *Christians in conversation* (cited n. 15), 15.

CLOSING REMARKS

For all its merits and intriguing aspects, Eustratios' *Dialogue* is part of a bigger picture. It was composed within the framework of a debate, and judging by the flourishing of discussions and, by extension, the composition of a significant number of dialogues during the next century, it could be argued that, in a way, the whole controversy over the icons set the tone for future developments in the domain of theology. Certainly, when *Φιλοσυνήθης* accuses *Φιλαλήθης* of sophistry, or when the latter urges his discussant to leave *ἔρις* aside, we think primarily about Leo and his efforts to impeach the emperor during the last two decades of the 11th century. And yet, at the same time, we are somehow transferred to the reign of Manuel Komnenos, an era in which scholars pondered over the use of dialectic and the use of syllogisms, and thus challenged the boundaries between the theological and the secular – although frequently an ambiguous stance was involved; a time of lively debates, when someone could be easily accused of being *σοφιστικὸς* or *ἐριστικός*[70].

What distinguishes Eustratios from this evolution is his firm position with regard to dialectic and syllogistic reasoning. Indeed, the *Dialogue* constitutes an impressive example of an erudite scholar who believed that theology and philosophy could co-operate on equal terms. As regards characterization and self-representation, it is Eustratios' adversary who is described as *ἐριστικὸς* and probably comes across as *σοφιστικός*, whereas *Φιλαλήθης*, the alias of Eustratios, does not feel the need to explain himself for his extensive use of syllogisms. Even if we take into consideration that eventually he was condemned as a heretic and then forced to sign a confession of faith, all this does not make him necessarily an "Outsider" – and let us not forget that envy must have played an important part in his conviction[71]. Probably the best way to describe him would be as an intellectual characterized by his bold and creative way of thinking – which,

70. See Cameron, Arguing it out (cited n. 1), 50-51 & 74. Cf. K. Chryssogelos, Nikolaos Mouzalon's resignation from the patriarchal throne and Manuel Komnenos as the new Socrates, *Parekbolai* 10 (2020), 43-63, esp. 53-54.

71. Unsurprisingly, Eustratios was brought to trial a year before the seriously-ill emperor passed away. See Trizio, Il neoplatonismo (cited n. 2), 13 and Ioannou, Le sort des évêques (cited n. 28), 6-7.

to some extent, surely benefited from having powerful patrons, namely Alexios and, later, Anna. Ultimately, the notable character of the *Dialogue*, with its blending of reality, fiction, Aristotelianism and theology, testifies to its author's artistry.

Παρατηρησεις στον *Διαλογον* του Ευστρατιου Νικαιας

Αντικείμενο της μελέτης αποτελεί ο *Διάλογος* που συνέγραψε ο Ευστράτιος Νικαίας στο πλαίσιο της πολύχρονης διαμάχης που είχε ξεσπάσει τις τελευταίες δεκαετίες του 11ου αιώνα, εξαιτίας της απόφασης του Αλεξίου Α΄ να λιώσει εκκλησιαστικά κειμήλια, προκειμένου να χρηματοδοτήσει τις εκστρατείες του. Ύστερα από μία σύντομη εισαγωγή, όπου εκτίθεται το ιστορικό πλαίσιο που περιβάλλει τον *Διάλογον*, η μελέτη διαρθρώνεται σε τρεις βασικές ενότητες, όπου κατά σειρά μελετάται η σχέση των προσώπων του κειμένου με κάποια από τα ιστορικά πρόσωπα που συμμετείχαν στη διαμάχη, διερευνώνται οι πιθανές δηλώσεις και συνδηλώσεις των ονομασιών που έχουν δοθεί στους δύο συνομιλητές (*Φιλαλήθης* και *Φιλοσυνήθης* – με έμφαση στον δεύτερο) και προτείνεται μία νέα προσέγγιση ως προς τη συγγραφική πρόθεση του Ευστρατίου. Μαζί με τον *Διάλογον* συνεξετάζεται, όπου κρίνεται σκόπιμο, και η επίσης συναφής με τη διαμάχη *Συλλογιστικὴ ἀπόδειξις* του Ευστρατίου.

Nikolaos L. Kostourakis

Literary Representations of Descent and Social Mobility: the Case of the Lakapenoi*

The tenth century witnessed drastic developments in Byzantine history writing, as narrative historiography was gradually overshadowed by the new genre of historical biography. Its main novelty lies in ordering the material not in a linear timeline but around a certain individual, the history's protagonist, whose deeds are exalted[1]. Though far from certain, historical biography might have originated in the court milieu as Genesios and Theophanes Continuatus seem to have taken the earliest steps towards that direction[2]. This did not prevent the Asia Minor military aristocracy, which emerged as a dominant political group in the tenth century, from taking advantage of the same tool in order to consolidate and expand its influence[3].

* This article originates from a chapter of my M.A. thesis, *Οικογενειακές στρατηγικές και πολιτική στο Βυζάντιο τον Θ΄ αιώνα (802–913)*, written at the National and Kapodistrian University of Athens under the supervision of Associate Professor Katerina Nikolaou. I would like to thank the anonymous reviewers of the journal for their useful comments and suggestions.

1. A. Markopoulos, Byzantine history writing at the end of the first millennium, in: *Byzantium in the year 1000* [The Medieval Mediterranean, 45], ed. P. Magdalino, Leiden – Boston 2003, 183-197, esp. 184-186 and. n. 10 for further bibliography. See also A. Németh, *The Excerpta Constantiniana and the Byzantine Appropriation of the Past*, Cambridge 2018, 145-151.

2. A. Markopoulos, From narrative historiography to historical biography. New trends in Byzantine historical writing in the 10th-11th centuries, *BZ* 102 (2009), 697-715, here 699-703.

3. L. Andriollo, Aristocracy and Literary Production in the 10th Century, in: *The Author in Middle Byzantine Literature* [Byzantinisches Archiv, 28], ed. A. Pizzone, Boston – Berlin 2014, 119-138, here 130-131.

Conforming to Pseudo-Menander's advice, extolling the hero's noble descent became an integral part of his encomium[4]. Basil the Macedonian (867-886), whose humble birth was elaborately embellished by his son and grandson, offers the most thoroughly studied case of such a literary process[5] and, at the same time, a salient example of social mobility in Byzantium. Recent research has reasonably doubted traditional beliefs about the extent of social climbing since the rarity of family names and the relative silence of the sources on the prosopographical details of this period tend to give a misleading impression regarding the continuity of social élites[6].

Further evidence on these two intrinsically related issues, textual representation of descent and social mobility as a factual reality, can be found apparently by taking a closer look at the rise of the Lakapenos family. Romanos I (920-944) is usually considered to be of humble origin, the son of a soldier peasant[7]. However, some scholars have questioned this well-established view based on two facts: a) Theophylaktos Abastaktos, Romanos' father, received a *τόπος βασιλικὸς*[8] from Basil I in 871; b) there was an in-law relation with the future Domestic of the Schools Adralestos,

4. Markopoulos, History writing, 187.

5. See Gy. Moravcsik, Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I., *DOP* 15 (1961), 59-126 (repr. in: Idem, *Studia Byzantina*, Amsterdam 1967, 147-220), whose study remains classic. See also Ch. Settipani, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs: les princes caucasiens et l'empire du VIe au IXe siècle*, Paris 2006, 246-254.

6. Cl. Ludwig, Social Mobility in Byzantium? Family Ties in the Middle Byzantine Period, in: *Approaches to the Byzantine Family* [Birmingham Byzantine and Ottoman Studies, 14], ed. L. Brubaker – Sh. Tougher, Farnham 2013, 233-245, esp. 238; J. Haldon, Social Élites, Wealth and Power, in: *The Social History of Byzantium*, ed. J. F. Haldon, Oxford 2009, 168-211, esp. 179.

7. A. Kaldellis, *Romanland. Ethnicity and Empire in Byzantium*, Cambridge – Massachusetts – London 2019, 174; R. J. H. Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries AD 610-1071*, London 1966, 234; P. Charanis, The Armenians in the Byzantine Empire, *BSl* 22 (1961), 196-240, here 219 (repr. in: Idem, *Studies on the Demography of the Byzantine Empire*, London 1972, n. V); S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge 1929, 63; N. G. Garsoïan, The problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire, in: *Studies on the internal diaspora of the Byzantine Empire*, ed. H. Ahrweiler – A. E. Laiou, Washington 1998, 53-124, here 66; *ODB*, vol. 3, lemma Romanos I Lekapenos (A. Kazhdan).

8. On the term's disputed interpretation see below pp. 31-32.

contracted probably close to that date. According to this interpretation, the Lakapenoi either belonged to the Asia Minor élite before the imperial reward or rose to prominence because of it[9]. At the same time, the primary sources referring explicitly to the family's social background provide seemingly contradictory accounts. Two texts, Liutprand's *Antapodosis* and Constantine VII Porphyrogenitos' *De Administrando Imperio* [hereafter *DAI*], agree on the family's obscure background, the former presenting it in a rather positive way and the latter being the fiercest *ψόγος* against the Lakapenoi. The fourteenth-century *Life of Saint Euphrosyne the Younger* suggests an aristocratic origin, while Symeon Magister's narrative includes only the story introducing Theophylaktos Abastaktos without any specific remarks on the family's social status. Before examining the varying origin and intentions of these testimonies, we should like to address the actual status of the family until its rise to power in 919. Even though the evidence available is occasionally fragmentary or vague, an attempt to define the social origins of the Lakapenoi should take into account the careers of every known family member up to 919 and the in-law bond with Adralestos.

In 871 Theophylaktos Abastaktos saved Basil I from almost certain capture during a battle against the Paulicians. The emperor wished to reward the man who rescued him but could not find him at first. After many soldiers approached the emperor claiming to be his saviour, Basil finally met Theophylaktos, to whom he wanted to bestow a *τιμή*. However, Abastaktos refused the *τιμὴ* and asked for a *τόπος βασιλικός*[10]. The emperor fulfilled

9. *Reallexikon der Byzantinistik*, ed. P. Wirth, Amsterdam 1969, Vol. 1, 1-2; N. Leidholm, *Elite Byzantine Kinship, ca. 950-1204. Blood, Reputation and the Genos,* Leeds 2019, 139-140; É. Patlagean, *Un Moyen Âge grec. Byzance IXe-XVe siècle*, Paris 2007, 114. See below n. 15, 16 and 33.

10. *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon* [CFHB, 44/1], ed. St. Wahlgren, Berlin – New York 2006 [hereafter Symeon Magister, *Chronicon*], 262[42]-263[50]: *ἐν δὲ τῇ τοιαύτῃ φυγῇ τοῦ βασιλέως Θεοφύλακτος ὁ Ἀβάστακτος, ὁ πατὴρ Ῥωμανοῦ τοῦ μετὰ ταῦτα βασιλεύσαντος, διέσωσε τὸν βασιλέα παρὰ μικρὸν ὑπὸ τῶν Ἀγαρηνῶν κρατούμενον ὃν ἐπιζητήσας ὁ βασιλεὺς μετὰ ταῦτα καὶ εὑρὼν καὶ γνωρίσας (πολλοὶ γὰρ ἔλεγον τῷ βασιλεῖ, ὅτι ἐγώ εἰμι), ὁ δὲ τὴν τιμὴν ἀφεὶς τόπον βασιλικὸν ᾐτήσατο, οὗ καὶ τετύχηκεν.* Cf. *Georgius Monachus Continuatus*, *Knigy vremen'nyja i öbraznyja Geórgija mniha. Khronika Georgiya Amartola v drewnem slavyanorusskom perevode Tekst, issledovaniye i slovar*, ed. V. M. Istrin, St. Petersburg 1922 [hereafter *Georgius Monachus Continuatus*], 19[1-9].

his request and modern research appears to be divided regarding the nature of the reward. While it has been argued that it consisted of a place in the imperial guard or, more generally, imperial service[11], it is almost certain that Theophylaktos rejected the prospect of serving the emperor and preferred settling in an estate donated by him[12]. The fact that *τιμὴ* indicates titles or offices and *τόπος* is a word used to describe land in imperial documents[13] excludes the possibility of an alternative interpretation[14].

The next question to be raised involves defining the social status of Theophylaktos Abastaktos, before and after the incident of 871. The father of Romanos has been described as a noble patrician[15], while identification with a namesake general of the Armeniacs, active in 866–867, has been proposed[16]. Nonetheless, a detail included in the story mentioned above might imply that Abastaktos was not a distinguished officer before 871; the man who saved Basil was neither known to him nor prominent enough to be recognised easily, as his identity remained elusive for a certain period of time. One could also extract an *argumentum ex silentio*, as Symeon Magister would not have failed to mention his title or office if he had any. This narration, found in the

11. Runciman, *Romanus*, 63; *PmbZ*, n. 28180.

12. Kaldellis, *Romanland*, 175; H. Grégoire, Le Lieu de naissance de Romain Lécapène et de Digenis Acritas, *Byz.* 8 (1933), 572-574; *ODB*, vol. 2, lemma Lekapenos (A. Kazhdan).

13. N. Svoronos, *Les novelles des empereurs Macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, Athens 1994, 176[1-2]; N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Introduction, texte et commentaire* [CNRS], Paris 1972, 281.

14. It is quite plausible that the land ceded was situated in Lakape. See Grégoire, Le Lieu, 572-574; F. Hild – M. Restle, TIB 2, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)* [Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften], Vienna 1981, 85; V. Vlyssidou et al., *Η Μικρά Ασία των θεμάτων. Έρευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος–11ος αι.)* [IBE/EIE, Ερευνητική βιβλιοθήκη, 5], Athens 1998, 127, 273. See also n. 29.

15. Settipani, *Continuité des élites*, 210, 285.

16. M. W. Herlong, *Kinship and Social Mobility in Byzantium, 717-959*, Washington 1986 (Unpublished PhD thesis), 146, suggests at the same time an identification with the homonymous *πατρίκιος* mentioned in the *Miracles of the Pege Monastery*, who seems to have lived in the tenth century. See St. Efthymiadis, Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles. Entre hagiographie et patriographie, *REB* 64-65 (2006-2007), 283-309, here 293 and n. 35; *PmbZ*, n. 28204. See below n. 26.

pro-Lakapenid cycle of the Logothete, associates the father of the usurper Romanos with the founder of the Macedonian Dynasty, whom he served faithfully[17]. Nonetheless, the incident's obvious political connotations do not constitute sufficient grounds for doubt regarding its historical validity[18]. It seems that in a time when mere soldiers such as Phokas managed to rise to prominence thanks to imperial intervention[19], Abastaktos opted not to seize the opportunity. On the contrary, the acquisition of land estates, perhaps considerable, coupled with Basil's favour, might have conferred the family some local influence in Eastern Asia Minor, where Theophylaktos could have continued to serve as an officer. This episode, if not considered fictitious, probably indicates that his family neither joined the court élite, nor can be considered undistinguished henceforth, while its relation to the Asia Minor aristocracy is not illuminated.

According to epigraphic evidence, one more person bore the family name Abastaktos during this period[20]. Stephanos, *δρουγγάριος* in the Cibyrrhaeot theme, is known to have rebuilt the walls of Attaleia in 909/910. The inscription's acrostic reads ΑΥΑΣΤΑΚΤ and reveals his belonging to the family, which apparently had a significant presence in the Byzantine

17. On the political views of the Logothete see A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (850-1000)* [Research Series, 4], ed. Ch. Angelidi, Athens 2006, 162-167. St. Wahlgren (*The Chronicle of the Logothete. Translated with introduction, commentary and indices* [Translated Texts for Byzantinists, 7], Liverpool 2019, 197, n. 2), observes that this story falls into the broader pro-Lakapenid propaganda to be found in this part of Symeon's text.

18. According to a similar narration, Constantine the Armenian took care to prevent Basil's injury during a fight with a Bulgarian wrestler. See *Iosephi Genesii regum libri quattuor* [CFHB, 14], ed. A. Lesmüller-Werner – I. Thurn, Berlin – New York 1978, 78^{19-23}; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur* [CFHB, 42], ed. I. Ševčenko, Berlin 2011 [hereafter *Life of Basil*], 48^{24}-50^{30}.

19. J.-Cl. Cheynet, Les Phocas, Appendice in: G. Dagron – H. Mihaescu, *Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas*, Paris 1986, 319-361, here 320-322 (repr. in: Idem, *La société byzantine. L'apport des sceaux* [Bilans de recherche, 3], Paris 2008, n. 17).

20. An epigraph found in Crete referring to a certain Ioannes Abastaktos should be dated in the seventh or eighth century, meaning that any connection to the ninth-century family would be highly unlikely. See *PmbZ*, n. 2800; A. C. Bandy, *The Greek Christian Inscriptions of Crete* [Χριστιανικαὶ Ἐπιγραφαὶ τῆς Ἑλλάδος, 10], Athens 1970, n. 58, pp. 85-86.

administration by that time[21]. The future emperor's career in the navy is well-documented, since he appears in Greek sources as *στρατηγὸς Σάμου* in 910 and becomes *δρουγγάριος* of the imperial fleet under Alexander (912-913)[22]. However, the earliest mention of Romanos' *cursus honorum* comes from Liutprand of Cremona, according to whom he used to be a *πρωτοκάραβος* (i.e. commander of a vessel). Nevertheless, the remark on his family's naval tradition as *he* [Romanos] *came from one of those lowly families that took pay from the emperor for naval battles* seem to be more interesting[23]. It appears that this detail, which does not refer exclusively to Romanos, has not been related to Stephanos' career and illustrates Liutprand's sufficient knowledge regarding the family's activities.

A question that arises naturally after examining the careers of these three officers concerns the use of the names Abastaktos and Lakapenos in primary sources[24]. Alexander Kazhdan addressed the issue briefly and precisely by observing that the family name Lakapenos is ascribed to Romanos and his offspring for the first time in the late eleventh century by Skylitzes and that most texts describe him as Romanos *the Elder*. This evidence seems sufficient to support his argument that the name was given to the lineage *a posteriori*[25]. While his father, Theophylaktos, the *δρουγγάριος*

21. A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Stein nebst Addenda zu den Bänden 1 und 2 (Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung, hrsgg. von Wolfram Hörandner, Andreas Rhoby und Anneliese Paul, Band 3, Teil 1 und 2)* [Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 35], Vienna 2014, n. TR 24, pp. 556-559. See also L. Andriollo, *Constantinople et les provinces d'Asie Mineure, IXe-XIe siècle. Administration impériale, sociétés locales et rôle de l'aristocratie* [CNRS, Monographies 52], Louvain – Paris – Bristol 2016, 294; *PmbZ*, n. 27242.

22. Jenkins, *Imperial Centuries*, 234; *PmbZ*, n. 26833.

23. *Liudprandi Cremonensis Opera Omnia* [Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 156], ed. P. Chiesa, Turnhout 1998 [hereafter Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*], 77[384-387]: *Erat autem ex mediocribus ipsis qui navali pugna stipendia ab imperatore acceperant*. We follow the translation by P. Squatrini (transl.), *The Complete Works of Liudprand of Cremona* [Medieval Texts in Translation], Washington D.C. 2007, 120.

24. For a recent and comprehensive research on family names during the middle byzantine era see Andriollo, *Constantinople et les provinces*, 355-371.

25. A. Kazhdan, The Formation of Byzantine Family Names in the Ninth and Tenth Centuries, *BSl* 58 (1997), 90-109, here 90.

Stephanos, and another Theophylaktos, probably a contemporary of his[26], bore the name Abastaktos, Romanos is generally considered not to have used it[27], so the sources calling him Abastaktos simply attribute his father's name to him, as was customary. The earliest text describing him as Romanos Abastaktos is the rendition of the Logothete's chronicle, perhaps written in 963–969 and known as Redaction B[28]. Psellos' testimony, who also calls him Abastaktos in the middle of the eleventh century, might be of more interest. The *Short History* is the first text to associate the family with the village of Lakape[29] and, at the same time, notes that *the man* [Theophylaktos Abastaktos] *was, unquestionably, very strong of body, but disturbed of mind and dangerous when angry*[30]. This commentary, found in what seems to be a history textbook[31], could be considered a moralistic interpretation of the sobriquet Abastaktos (i.e. the Unbearable), providing a good reason to Romanos to dissociate himself from an adversely perceived family name. The suggestion that the name Lakapenos was used by the imperial branch of the family and became dynastic is based on the observation that only members of that line bear it[32]. Yet, textual analysis evinces that the

26. The *πατρίκιος* Theophylaktos, who is mentioned as Abastaktos in the *Miracles of the Pege Monastery* (*PmbZ*, n. 28204), could be identical to the *μάγιστρος* whose daughter married an Armenian prince (*PmbZ*, n. 28196) or the *πατρίκιος* who participated in the arrestment of Theodoros, Constantine VII's tutor (*PmbZ*, n. 28194). See *De sacris aedibus deque miraculis Deipare ad Fontem*, in: *AASS Novembris* III, 1910, 878-889, here 887.

27. É. Patlagean, Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie: système des noms et liens de parenté aux IXe-Xe siècles, in: *The Byzantine Aristocracy, IX to XIII Centuries*, ed. M. Angold, Oxford 1984, 23-43, here 30.

28. *Georgius Monachus Continuatus*, 48. St. Wahlgren, Symeon the Logothete and Theophanes Continuatus, *JÖB* 69 (2019), 323-333; A. Markopoulos, Le témoignage du Vaticanus gr. 163 pour la période entre 945-963, *Σύμμεικτα* 3 (1979), 83-119, here 88-89.

29. *Michaelis Pselli Historia Syntomos* [CFHB, 30], ed. and transl. W. J. Aerts, Berlin 1990 [hereafter Michael Psellos, *Short History*], 92^{65-66}. On the imperial monastery founded by Romanos in Lakape and attested in a novel of Nikephoros Phokas see J.-Cl. Cheynet, Le monastère impérial de Lekapè, in: *Ὁλοκότινον. Studies in Byzantine Numismatics and Sigillography in Memory of Petros Protonotarios*, Athens 2013, 173-178, here 177-178.

30. Michael Psellos, *Short History*, 88^{75-79}. We follow the editor's translation.

31. K. Snipes, A Newly Discovered History of the Roman Emperors by Michael Psellos, *JÖB* 32/3 (1982), 52-61, here 55-56.

32. J.-Cl. Cheynet, L'aristocratie byzantine (VIIIe - XIIIe siècle), *Journal des Savants*, no. 2 (2000), 281-322, here 287 (= repr. and English transl. in: Idem, *The Byzantine Aristocracy*

name was not created at the time of Romanos, since it appears only in later sources, which might have used it in order to distinguish the imperial family from lesser branches. In fact, the first reference to Lakape as the family's birthplace dates back to the eleventh century, some decades before the surname Lakapenos emerges.

As mentioned earlier, an in-law relation to the general Adralestos has been put forth as a crucial argument for the family's aristocratic status[33]. Our goal is to ascertain what this bond can reveal about the social origins of the Lakapenoi by displaying all the data available. Adralestos is introduced in historiographic sources as the first general to be appointed Domestic of the Schools by Romanos I. Apparently, he had died by 921, when Pothos Argyros assumed the post[34]. A hagiographic text, the *Life of St. Michael Maleinos*[35], reports in a detailed genealogy of the Saint's family that Adralestos the *στρατηλάτης Ἀνατολῆς ἁπάσης* was his maternal grandfather and that one of his grandmothers was a blood relative of Romanos[36]. The identification of this woman with the wife of Adralestos and not that of Eustathios, his paternal grandfather, is generally accepted[37]. Even though

---

and its Military Function, Aldershot 2006, n. I); Andriollo, *Constantinople et les provinces*, 358, n. 134.

33. *PmbZ*, n. 20343.

34. Symeon Magister, *Chronicon*, 315[109-113]; *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* [CSHB], ed. I. Bekker, Bonn 1838 [hereafter *Theophanes Continuatus*], 400[1-6].

35. S. Métivier [Michel Maléinos, un saint des Phocas?, *TM* 21/1 (2017) (=*Mélanges offerts à Jean-Claude Cheynet*), 451-458, esp. 455-457], suggests that the *Life of Michael Maleinos* did not serve the interests of the Phokades, as it is widely believed, but those of the Maleinoi. Their close ties to the Phokades apparently did not deter them from aligning to their in-law relative, Romanos Lakapenos, during his reign.

36. L. Petit (ed.) Vie et office de saint Michel Maléinos, suivis d'un traité ascétique de Basile Maléinos [hereafter *Life of Michael Maleinos*], *ROC* 7 (1902), 543-603, here 550[27]-551[1]: *τὸν πρὸς πατρὸς μὲν αὐτῷ πάππον, Εὐστάθιον ἐκεῖνον, τὸν ἐν πατρικίοις μέγα κτησάμενον ὄνομα καὶ ἐν στρατηγίαις περιφανῶς διαπρέψαντα, πρὸς δὲ μητρὸς αὖθις Ἀδράλεστον, τὸν τῇ αὐτῇ μὲν τῶν πατρικίων ἀξίᾳ τετιμημένον, στρατηλάτην δὲ τῆς Ἀνατολῆς ἁπάσης διὰ τὸ τῆς ἀνδρείας καὶ φρονήσεως ὑπερβάλλον γενόμενον*; *ἢ τίς ἠγνόησε τὴν ἐκ βασιλικοῦ αἵματος γεγενημένην μάμμην αὐτῷ; τῷ μεγίστῳ γὰρ βασιλεῖ Ῥωμανῷ διέφερε πρὸς συγγένειαν*. On the term *μάμμη*, which in a different context could denote mother, see *PmbZ*, n. 20343, as well as *LSJ*[9] and *LBG*, s.v.

37. *PmbZ*, n. 20343; V. N. Vlyssidou, *Αριστοκρατικές οικογένειες και εξουσία (9ος-*

Adralestos' long career, who appears to be active from the 870s up to 921, has led to the estimation that the Saint's grandfather and the Domestic of the Schools are not the same person[38], the identity is plausible[39]. In fact, the appointment of Adralestos as Domestic of the Schools by Romanos early in his reign strengthens the possibility that the two men were related, as the emperor conferred this post to his most trusted relatives[40]. Thus, it can be deduced that Theophylaktos Abastaktos married a close relative of his to Adralestos and Anastaso, the Saint's mother, was the couple's daughter. Adralestos is the first known member of an aristocratic family that would be close to the Phokas faction a century later[41]. Whether he was himself a scion of the rising Asia Minor aristocracy, which already comprised families such as the Doukai or the Argyroi, or a *homo novus* is impossible to tell as there is no evidence pertaining to it[42].

The marriage under question is suggested to denote that the Lakapenoi belonged to the Eastern Asia Minor local élite before 871, based on the following reasoning. According to his *Life*, Michael-Manuel was born in 894, after a long period of infertility for his parents[43]. If the Saint was born approximately 10 years after the union, and his mother, Anastaso[44],

---

10ος αι.): έρευνες πάνω στα διαδοχικά στάδια αντιμετώπισης της αρμενο-παφλαγονικής και της καππαδοκικής αριστοκρατίας, Thessaloniki 2001, 87 and n. 175; Patlagean, *Moyen Âge*, 115.

38. *PmbZ*, n. 20115.

39. Métivier, Michel Maléinos, 455-456 and n. 32.

40. J.-Cl. Cheynet, Les Maleïnoi, in: J.-Cl. Cheynet, *La société byzantine*, 511-524, here 512. Vlyssidou, *Οικογένειες*, 87-88, sees the appeasement of the Phokades as a possible incentive behind the appointment, as the general was related to them as well.

41. J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* [Byzantina Sorbonensia, 9], Paris 1990, 227-228.

42. The first mentioned member of a family is not necessarily the first to belong to the élite. See F. Winkelmann, *Quellenstudien zur herrschenden Klasse von Byzanz im 8. und 9. Jahrhundert*, Berlin 1987, 166; Cheynet, Aristocratie, 287.

43. See L. Petit, Vie et office de saint Michel Maléinos (as in n. 36), 543-603, here 587.

44. J.-Cl. Cheynet [La patricienne à ceinture: une femme de qualité, in: *Au cloître et dans le monde: femmes, hommes et sociétés (IXe–XVe siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, ed. P. Henriet – A.-M. Legras, Paris 2000, 179-187 (repr. in: Idem, *La société byzantine*, 163-173, here 165-166)] identifies Anastaso with the namesake *ζωστὴ πατρικία* mentioned in the Life of Basil the Younger. See *The Life of Saint Basil the*

got married at the age of 18 (ca. 884)[45], that would entail she was born ca. 866 and establish a dating for her parents' marriage in the early 860s[46]. Moreover, if Adralestos is considered a prominent officer during that time, it can be argued that his wife, Theophylaktos' relative, could not but belong to the same social milieu[47]. Yet, both the chronology of the marriage and Adralestos' social status appear to be tenuous. The birth of Saints after the prolonged infertility of their pious parents, who are usually redeemed by a miraculous intervention, is undoubtedly a hagiographic *τόπος*[48]. Furthermore, Eudokimos and Anastaso had at least two more children after the birth of Michael, something that can hardly imply any fertility issues[49]. Therefore, the calculation of a considerable gap between the marriage of Michael's parents and his birth, a necessary argument for a chronology before 871, should be abandoned. If Anastaso gave birth to her first child before the age of 22, a case that seems realistic, her parents could have been married slightly after 871. Nonetheless, this assumption by no means erases the possibility of an earlier marriage.

The re-examination of the question highlighted certain flaws in the suggestion that the family belonged to the Asia Minor aristocracy already in the 860s *because of the marriage*. Nonetheless, even if we consider that the Lakapenoi were undistinguished before 871, as argued above, the union's uncertain dating leaves two different interpretations open. On the one hand,

---

Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version. D. F. Sullivan, A.-M. Talbot, S. McGrath [Dumbarton Oaks Studies, 45], Washington 2014, 120[1-3].

45. On the legal age of marriage in Byzantium, which was 12 for women and 14 for men, see Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ πολιτισμός*, v. 4, Athens 1951, 76-78; K. Nikolaou, *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή. Κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα* [IBE/EIE, Μονογραφίες 6], Athens 2016, 85-86. See also Herlong, *Kinship*, 14-15.

46. These calculations made by A. E. Laiou (The General and the Saint: Michael Maleinos and Nikephoros Phokas, in: *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* [Byzantina Sorbonensia, 16], ed. M. Balard et al., Paris 1998, 399-412, here 403 and n. 23), refer to Eudokimos, but they seem to have been applied to Anastaso as well. See above n. 33. See also Herlong, *Kinship*, 163.

47. *PmbZ*, n. 20343.

48. Th. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* [Millennium Studien, 6], Berlin – New York 2005, 72-75.

49. *Life of Michael Maleinos*, 551[23]-552[3].

Adralestos might have been a common soldier who married a relative of his equally obscure comrade before 871, in an act that had no socio-political incentives or impact at that time. On the other hand, Adralestos could be either a rising officer or a member of the Asia Minor élite, who decided to forge a bond with a relatively wealthy officer, bestowed with imperial favour. Both cases are possible, but the latter seems to fit quite well with the particular social conditions of the third quarter of the ninth century. The proposal that the Domestic of the Schools Christophoros, who succeeded in capturing Tephriki in 872[50], was Romanos' father-in-law, thus proving the family's social distinction in the last third of the ninth century[51], shall not be discussed in detail as its doubtful nature has already been demonstrated[52].

The strategies employed by literary sources in representing social descent should primarily be correlated to the political loyalties and goals of the milieu they expressed[53], still in some cases they might betray what the actual origins of the people in question were. The *communis opinio* that Romanos was the son of an Armenian peasant is largely based on the testimonies of Constantine VII (945-959) and Liutprand of Cremona, as the Lombard Bishop refers to his humble birth on three different occasions in his *Antapodosis*[54]. There is good reason to believe that he composed this work during the reign of Constantine, based on both oral tradition

50. On the military operations against the Paulicians and their chronology see P. Lemerle, L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, *TM* 5 (1973), 1-144, here 96-103.

51. O. Kresten – A. Müller, *Legitimationsprinzip und kaiserlicher Urkundentitel in Byzanz in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts* [Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften], Vienna 1995, 49, n. 149 and pp. 84-85. See also Settipani, *Continuité des élites*, 280 and n. 1, who argues that Christophoros was at the same time son-in-law of Basil I and father-in-law to Romanos, thus proposing that the future emperor owed much to his tie with a granddaughter of Basil.

52. *PmbZ*, n. 21258.

53. Rhetorical manipulation could be used freely in order to sketch inaccurate social profiles since there were no legally defined classes in medieval Byzantium. See E. Ragia, Social Group Profiles in Byzantium: Some Considerations on Byzantine Perceptions about Social Class Distinctions, *ByzSym* 26 (2016), 309-372, esp. 365-367.

54. Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, 77[382-384]: *Imperante Leone, Constantini huius genitore, Ρομανος imperator iste, quamquam πτοχος, ab omnibus tamen χρησιμος habebatur*, 79[438-440], 85[591-593].

and written sources, which have not been preserved[55]. The *Antapodosis* depicts Romanos Lakapenos in a rather good light as his naval prowess is extolled, while a legend concerning his victorious confrontation with a lion is also detailed[56]. Seemingly, Romanos' only fault was his intention to disinherit the lawful heir, Constantine VII[57]. Under these conditions, it can be argued that Liutprand had a glorifying biography of Romanos at his disposal, perhaps commissioned by the eunuch Basil Nothos. The natural son of Romanos wished to defend his family's interests while respecting the dynastic legitimacy and hence decided to promote a narration favourable both to his father and the reigning emperor[58].

The *Life of St. Euphrosyne the Younger*, written in the fourteenth century by Nikephoros Kallistos Xanthopoulos[59], is the only source referring to an aristocratic birth of Romanos, as he is said to be *τό τε γένος οὐκ ἄσημος*[60].

---

55. A. M. Small, Constantinopolitan connections: Liudprand of Cremona and Byzantium, in: *From Constantinople to the frontier* [The Medieval Mediterranean, 106], ed. N. S. M. Matheou et al., Leiden – Boston 2016, 84-97, esp. 85-87. On the credibility of Liutprand's testimony see Kresten – Müller, *Legitimationsprinzip*, 7-8 and n. 13.

56. Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, 77[387]–79[425], 81[474-482]. G. Prinzing (Historiography, Epic and Textual Transmission of Imperial Values: Liudprand's Antapodosis and Digenes Akrites, in: *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, ed. T. Shawcross – I. Toth, Cambridge 2018, 336-350, here 346-348), makes an interesting connection between this narration and the epic of Digenes Akrites.

57. Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, 86[599-605].

58. Small, Liudprand of Cremona, 94; Prinzing, Liudprand's Antapodosis, 345-346. See also *ODB*, vol. 2, lemma Liutprand of Cremona (M. McCormick). On Basil's interest in history writing see J. M. Featherstone, Basileios Nothos as Compiler: the De Cerimoniis and Theophanes Continuatus, in: *Textual Transmission in Byzantium: between Textual Criticism and Quellenforschung*, ed. J. Signes Codoñer – I. Pérez Martín, Turnhout 2014, 353-372.

59. The work of Nikephoros, who composed seven more Lives, constitutes an example of the Palaeologan trend to rewrite Lives of Saints who lived in the past centuries. See St. Efthymiadis, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume 1: Periods and Places*, Farnham 2011, 176-179.

60. Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Vita Euphrosynae Iunioris (BHG 627)*, in: *AASS Novembris* III, 1910, 861-877 [hereafter *Life of Euphrosyne the Younger*], here 873: *Λέων δὲ ὁ σοφώτατος μετ' οὐ πολύ, τῶν τῆς ζωῆς ἐτῶν διαμετρηθέντων, τό τε κράτος καὶ τὴν ζωὴν ἀπειπὼν ἐξ ἀνθρώπων γίνεται· καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἀλέξανδρος ἐπιβαίνει τῶν σκήπτρων ἀλλὰ καὶ οὗτος ἐπὶ μησὶ δέκα πρὸς τοῖς τρισὶ τὴν βασιλείαν διῳκηκὼς ἐν τρυφαῖς καὶ ἀβρότητι, τοῦ βίου ἐξίσταται. Τοῦ δὲ παιδὸς τοῦ Λέοντος Κωνσταντίνου*

In all probability, Nikephoros composed this *Life* based on an unpreserved work of the tenth century. The existence of such a prototype seems likely, even though Euphrosyne herself might have been a fictive person, as a series of historical details, which could not have been invented by the author, are mentioned[61]. Among those, two are more intriguing as Romanos is said to a) become *δρουγγάριος* of the fleet under Leo VI (886-912), while it is generally accepted that this happened during Alexander's reign; b) rise to the throne directly after Alexander's death[62]. These obvious errors appear to have no historical importance, but crosschecking the evidence provided by Liutprand might prove otherwise.

κομιδῇ νέου ἀπολειφθέντος, ἐπειδὴ ἄνδρα παρεῖναι τῇ ἀρχῇ ἔδει ἱκανὸν τὰς ἡνίας τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας διαχειρίσοντα, πολλῶν τῇ βουλῇ πρὸς τοῦτο δὴ κρινομένων, ἐξ ἁπάντων δὴ Ῥωμανὸς τὰ πρωτεῖα λαμβάνει, τό τε γένος οὐκ ἄσημος ὤν, ὥσπερ ἔφημεν, τῷ τε μακρῷ γήρᾳ πολλὴν εἰληφὼς ἐμπειρίαν καὶ ταῖς συχναῖς στρατηγίαις δι' αἰδοῦς τῇ βουλῇ Ῥωμαίων καθεστηκώς. The phrase *οὐκ ἄσημος/ἀγενής* literally means "not undistinguished", yet parallels suggest that this litotes generally indicates aristocratic birth. See *Life of Athanasios Athonites*, Sancti Athanasii Athonitae vita prima auctore Athanasio Monacho (*BHG 187*), in: *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* [CCSG, 9], ed. J. Noret, Leuven 1982, 1-124, here 5^{5-6}; *Life of Macarios*, S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca (*BHG 1003*), *AnBoll* 16 (1897), 140-163, here 143^{16-25}.

61. I. Rochow, Die *Vita* der Euphrosyne der Jüngeren, das späteste Beispiel des Motivs der weiblichen Transvestitentums (Monachoparthenia) in der byzantinischen Hagiographie, in: *Mir Aleksandra Kazhdana, K 80-letiju co dnia rožденija*, ed. A. A. Chekalova, St. Petersburg 2003, 259-271, esp. 270-271. J. O. Rosenqvist, *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*, Berlin – New York 2007, 165, doubts the historicity of the *Vita*. See also P. Odorico, Les miroirs des princes à Byzance. Une lecture horizontale, in: "*L'éducation au gouvernement et à la vie*". *La tradition des* "*Règles de vie*" *de l'Antiquité au Moyen-Âge*, ed. P. Odorico, Paris 2009, 223-246, here 241-245, esp. n. 40.

62. Romanos is introduced as *δρουγγάριος* during the extensive coverage of Leo's contacts with the Saint, in a part of the Life that has been considered a *speculum principis*. See K. Bourdara, Le modèle du bon souverain à l'époque de Léon VI le Sage et la vie de Sainte Euphrosynè, in: *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, 109-117. *Life of Euphrosyne the Younger*, 873: *Ἦν δέ τις κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* [under the reign of Leo VI] *τῶν ἐν ἀξιώμασι διαπρεπόντων περιφανὴς ἀνήρ, δρουγγάριος τὸ ἀξίωμα, τοῦ πλοΐμου στόλου παντὸς ἐξηγούμενος, –μέγα δὲ τοῦτο παρὰ Ῥωμαίοις βούλεται εἶναι εἰς περηφάνειαν– Ῥωμανὸς ὄνομα τῷ ἀνδρί*. See above n. 22.

In fact, these two exact mistakes can be found in the *Antapodosis*[63], and this circumstance should not be considered coincidental. On the contrary, this observation might reveal an until now unnoticed relation between the two texts; both *Antapodosis* and the lost Life of St. Euphrosyne the Younger draw from a common pro-Lakapenid tradition, which had already taken shape in the middle of the tenth century. Despite that, the two traditions are not identical, as they do not agree on the social descent of the Lakapenoi. This is the only evidence available to support the argument, since there seems to be no further common ground between the two texts. Nonetheless, the question remains even if our assumption is incorrect: Why did two sources with convergent views choose to represent their hero's origins in contradictory ways? Starting with Liutprand's testimony, one should take notice of the fact that his source, or sources, is/are referring consistently to his humble birth, which is revealed emphatically on three separate occasions[64]. To understand the insistence – which has to be purposeful – in making of Romanos a peasant (*πτωχός*) who managed to claim the throne exclusively thanks to his virtues (*χρήσιμος*), we should look at the ways pro-Macedonian literature legitimised Basil's rise to power. The first reference to his fictitious descendance from the Arsacids is made in Basil's funeral oration, delivered by Leo VI in 888[65]. About ten years earlier, a different strategy was chosen to serve the same cause in a laudatory poem written perhaps by Photios: Basil's undistinguished birth is celebrated as he is paralleled to David, the shepherd who was anointed King[66]. It has been suggested convincingly that during Basil's lifetime accepting and legitimizing his humble origins by invoking

63. Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, $79^{425-429}$: *Unde factum est ut, tam pro caeteris quamque pro praeclaro praesenti hoc facinore, non multo post a Leone imperatore tanto donaretur honore, οπως παντα τὰ πλοια in manibus suis essent eiusque iussionibus oboedirent*, $53^{725-728}$: *Leone atque Alexandro imperatoribus augustis hominem exeuntibus, Romanos, ut latius dicturi sumus, cum Constantino, qui nunc usque superest, Leonis imperatoris filio, Constantinopolitanum regebat imperium*, 80^{445}-81^{473}. KRESTEN – MÜLLER, *Legitimationsprinzip*, 52-53, have illustrated that some of Liutprand's chronologies follow a coronation of Romanos in 913, and not 920.

64. See above n. 54.

65. A. VOGT – I. HAUSHERR (eds.), *Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage*, [*Orientalia Christiana*, 77], Rome 1932), 5-79, here 44^{23-30}.

66. A. MARKOPOULOS (ed.), An Anonymous Laudatory Poem in Honor of Basil I, *DOP* 46 (1992), 225-232, here 230^{70-88}.

the Bible was preferred to forging a legendary lineage because the truth was widely known[67]. Half a century later, his ancestry was further embellished by adding Constantine I and Alexander the Macedonian as his forebears[68].

Is this evidence enough to consider Basil's case as a model for the sources used by Liutprand and referring to Romanos? One of the three passages mentioning his undistinguished background notes that even though *never did he dream ... that he would hold the royal scepter*, he eventually became emperor because [The Lord] *lifts up the poor from the dunghill, so that he may sit with the princes and hold the throne of glory*[69]. The use of Hannah's Prayer to explain and justify Romanos' ascendance might be the only surviving fragment indicating that the emperor's milieu integrated elements from the pro-Macedonian Davidic tradition[70] into its pro-Lakapenid propaganda[71]. The two other references to Romanos' background complete the picture of a capable and benevolent ruler as he is characterised *χρήσιμος* in the former and *kind-hearted* in the latter[72]. Nonetheless, concluding that the rise of the Lakapenoi was due exclusively to Romanos' political prowess, as Liutprand's sources would wish their readers to believe, would be unperceptive. Given that the family had a noticeable and growing influence after 871, one could argue that the emperor's supporters at court found it awkward to exalt his lineage, as it was inferior to established aristocratic families, especially the Phokades[73]. Unfortunately, Liutprand's testimony is indirect and fragmentary as he preserves certain sources and traditions that are now lost, meaning that there can be no definite conclusions regarding their nature,

67. Markopoulos, History writing, 187.

68. *Life of Basil*, 18^{25-27}.

69. Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, $85^{591-597}$; 1 Sm 2: 7-8. See Squatrini, *Liudprand of Cremona*, 128.

70. See P. Magdalino, Observations on the Nea Ekklesia of Basil I, *JÖB* 37 (1987), 51-64, here 58 (repr. in: Idem, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot 2006, n. V).

71. Attributing the citing of Hannah's Prayer to Liutprand's own plume does not seem plausible, since the other two references to Romanos' humble origins are also accompanied by positive remarks.

72. Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, $77^{382-384}$, $79^{438-440}$.

73. On the rivalry between Romanos and the Domestic Leo Phokas, which ended with the latter's blinding, see Cheynet, Les Phocas, 296-297.

purposes, and literary strategies[74]. In spite of that, the assumptions made above try to deal with the evident contradiction that in a society where noble birth was openly praised[75] an unwavering pro-Lakapenid tradition, which included other fictive elements in its narration, opted to downplay rather than embellish Romanos' origins.

The *Life of St. Euphrosyne the Younger* appears to derive from a different milieu and to serve other goals as it represents the emperor's descent in a divergent manner. Rochow's suggestion that the original Life had been commissioned by the aristocratic family of Agelastos is plausible since the Saint was a member of it herself, her paternal uncle being described as an Agelastos[76]. The historical context seems to reinforce this possibility as Leo Agelastos, a *πρωτοσπαθάριος* active in the Peloponnese, was expelled by Bardas Platypodis, the *στρατηγὸς* of the theme. This event, related to the unrest in the region about 923–925[77], has been understood as a struggle between the pro-Lakapenid Bardas Platypodis and the pro-Macedonian Leo Agelastos[78]. Consequently, the family might have sought to strengthen its delicate position by commissioning a hagiographic text favourable to the reigning emperor[79]. This chronology cannot be certain since we are dealing with a text whose existence has been questioned. However, the arguments already made and the fact that the depiction of Romanos is overtly positive indicate that such a text actually existed and that it should be dated under his reign.

At this point, we should turn to some details that might provide further insight into the *Life* under discussion. Saint Euphrosyne prophesized and thus legitimised Romanos' rise to the throne during the reign of Leo VI, yet she warned him not to *think of something else* [i.e. conspire against Leo],

74. On this point see Prinzing, Liudprand's Antapodosis, 336-337.

75. See Cheynet, Aristocratie, 292-298.

76. Rochow, Euphrosyne, 270-271. See *Life of Euphrosyne the Younger*, 863.

77. See I. Anagnostakis, 'From Tempe to Sparta': Power and Contestation prior to the Latin Conquest of 1204, in: *Byzantium, 1180–1204: 'The Sad Quarter of a Century'?* [IBE/EIE, Διεθνή Συμπόσια, 22], ed. A. Simpson, Athens 2015, 135-157, here 138-141.

78. *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio* [CFHB, 1], ed. and transl. Gy. Moravcsik – R. J. H. Jenkins, Washington 1967[2] [hereafter *DAI*], 234[53-60]. See *PmbZ*, n. 24413.

79. Rochow, Euphrosyne, 270.

because you will regret it afterwards[80]. The same Saint contributed decisively to the birth of Constantine VII, Leo's longed-for son, while Romanos' conflict with his mother, Zoe Karbonopsina, is artfully concealed by placing his ascent right after Alexander's death[81]. These remarks show that the Agelastoi continued to respect the dynastic legitimacy while flattering the Lakapenids. In fact, Leo Agelastos reappears in literary sources as *στρατηγὸς* of the Armeniacs in 945/946, under Constantine VII[82]. Returning to the representation of the family's origins, one observes that the *Life's* writer pays particular attention to the importance of social distinction. The wealth of the Agelastoi is consistently exalted[83], while they are said to be of imperial stock (*βασίλειον γένος*)[84], thus being presented as one of the most influential families in the empire. This approach to the issue of social prominence leaves no alternative than to praise the Lakapenoi. The fact that in the text of Nikephoros Xanthopoulos the phrase *ὥσπερ ἔφημεν*[85] is used when referring to Romanos' birth, without any prior mention, may evince that the lost Life contained a more complete record of his ancestry.

The third source referring specifically to the background of Romanos is, unlike the two already examined, staunchly anti-Lakapenid. In *DAI*, a work that regardless of its authorship manifests Constantine VII's political views[86], the Porphyrogenitos unleashes a philippic against his father-in-law, who is described as *a common, illiterate fellow... nor was he of*

80. *Life of Euphrosyne the Younger*, 873.

81. *Life of Euphrosyne the Younger*, 870. See Rochow, Euphrosyne, 262-263.

82. *Theophanes Continuatus*, 443[18-21].

83. *Life of Euphrosyne the Younger*, 862: *πατέρες δὲ αὐτῇ ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, πλοῦτον μὲν πρῶτον ἄφθονον καὶ ἀκένωτον ἐπιεικῶς πλουτήσαντες, τὴν εὐσέβειαν, οὐκ ἔλαττον δέ τινος ἐνεγκάμενοι τῶν ἐν τῇ πατρίδι κἀν τῷ δευτέρῳ τούτῳ, ὅσος ἐν χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ τοῖς διαχρύσοις ἐσθήμασιν*, 863: *Ἀμέλει καὶ ὥς γε προσῆκον ἦν ταύτην ἐνσκευασάμενοι χρυσῷ τε πολλῷ καὶ ἀργύρῳ ταύτην ἐφοδιάσαντες διαπόντιον τῇ Κωνσταντίνου ἐγκαθιστῶσι καὶ τῇ τῶν Ἀγελάστων οἰκίᾳ φέροντες ἐκδιδόασι.*

84. *Life of Euphrosyne the Younger*, 866: *πατὴρ δὲ καὶ μήτηρ αὐτῆς καὶ ἡ κατὰ γένος ἅπασα περιφάνεια – εἰς βασίλειον γὰρ γένος τὴν τοῦ γένους βλάστην ἦν ἀναφέρουσα.*

85. See above n. 60.

86. Pr. Komatina, Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio and the Byzantine Historiography of the mid-10th Century, *ZRVI* 56 (2019), 39-68; I. Anagnostakis, Οὐκ εἴσιν ἐμὰ τὰ γράμματα. Ιστορία και ιστορίες στον Πορφυρογέννητο, *Σύμμεικτα* 13 (1999), 97-140; Németh, *Excerpta*, 34-35.

imperial and noble stock[87]. Apparently, Constantine offers insight into the alternative perception of humble origins during the tenth century by laying his emphasis on the negative aspects of social obscurity such as illiteracy or *arrogant and despotic* actions. The *ψόγος* of Romanos should be understood more in a dynastic and political context rather than as a personal grudge. Constantine launched a campaign to "restore" the Macedonian dynasty after the Lakapenid usurpation[88] and, at the same time, expressed an alternative approach on matters of external policy[89]. This testimony seems to be the least illuminating of the three, as its polemic character dictates strictly the textual means to be used when referring to the background of the Lakapenoi[90].

One is, at first, surprised by the fact that the *source par excellence* on Romanos' reign, the chronicle of Symeon Magister, makes no allusion to his social status[91]. A possible way to interpret its silence is by relating it to the characteristics of traditional annalistic chronography, as the particular interest in noble birth is among the literary novelties of the tenth century[92]. In fact, one of the most considerable differences between the chronicle and the sixth book of *Theophanes Continuatus*, which is largely based on it, is

87. *DAI*, 72[149-152]: *Ὁ κύριος Ῥωμανὸς, ὁ βασιλεύς, ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος ἄνθρωπος ἦν καὶ οὔτε τῶν ἄνωθεν ἐν βασιλείοις τεθραμμένος, οὔτε τῶν παρηκολουθηκότων ἐξ ἀρχῆς τοὺς Ῥωμαϊκοὺς ἐθισμούς, οὔτε ἀπὸ γένους βασιλείου καὶ εὐγενοῦς.* We follow Jenkins' translation.

88. P. Magdalino, Knowledge in Authority and Authorised History: the Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII, in: *Authority in Byzantium* [Centre for Hellenic Studies, Publications 14], ed. P. Armstrong, London – New York 2013, 187-209. See also Pr. Prasad, Splendour, Vigour and Legitimacy. The prefaces of the *Book of Cerimonies (De Cerimoniis)* and Byzantine imperial theory, in: *The Emperor in the Byzantine World: Papers from the Forty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. Sh. Tougher, London – New York 2019, 235-247.

89. T. K. Lounghis, *Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, De administrando imperio (Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν). Μία μέθοδος ανάγνωσης,* Athens 2018[2], 45-49.

90. See Herlong, *Kinship*, 147.

91. I. Chrestou, *Αυτοκρατορική εξουσία και πολιτική πρακτική. Ο ρόλος του παραδυναστεύοντος στη βυζαντινή διοίκηση (τέλη 8ου–αρχές 11ου αιώνα)*, Athens 2008, 209-210, observes that the pro-Lakapenid Symeon makes no attempt to embellish his hero's origins. See also Settipani, *Continuité des élites*, 280-281.

92. See Markopoulos, History writing, 187-190.

the addition in the latter of a series of genealogical details, praising families such as the Kourkouai or the Argyroi[93]. Before proceeding to the conclusions, we should like to make a short note on the family's ethnic background, as Anthony Kaldellis in his recent *Romanland* succeeded in dispelling the long-standing myth of its certain Armenian origin[94]. One could add to his argumentation the fact that not a single member of the family bears an Armenian name, such as Bardas[95].

The analysis made above suggests that the rise of the Lakapenoi to power should be understood as a gradual process rather than as a *parvenu*'s personal achievement. The only evidence pertaining to the family's social status before 871 derives from the incident involving Theophylaktos Abastaktos and Basil I since the lack of further information about the in-law bond with Adralestos renders it unusable in this respect. Romanos' father is introduced as a soldier who saved Basil during a battle, in a story that creates a bond between the Macedonians and the Lakapenoi. However, the pro-Lakapenid Symeon Magister does not refer to any title or office held by Theophylaktos and adds that he actually refused to receive one (*τὴν τιμὴν ἀφείς*). On the contrary, he was granted imperial lands by the emperor, who was indebted to him. Therefore, this incident seems to have conferred to an until then undistinguished family both economic influence and imperial favour. No other family members are recorded in the sources for the next forty years as two senior naval officers, Romanos and Stephanos Abastaktos, appear around 910. The prolonged silence of the sources does not allow us to monitor the family's socio-political activities during this period, yet assuming that it did not have any would be unsubstantial. What can be said is that the family had established its presence in the navy by the beginning of the tenth century, and thus belonged to the empire's bureaucratic élite.

The direct references of three sources to the origins of the Lakapenoi contribute to sketching their social profile before 919; however, what appears to be more interesting is understanding the textual reconstructions of descent in political context. At first, one notices two contradictions: a)

93. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature*, 166-167.

94. Kaldellis, *Romanland*, 174-176.

95. Kaldellis, *Romanland*, 181-183, uses this argument for the Emperors Maurice and Herakleios but not in the case of Romanos.

the sources favourable to the family, Liutprand of Cremona and the *Life of Euphrosyne the Younger*, do not agree on Romanos' background as the former calls him *πτωχὸς* and the latter *οὐκ ἄσημος*; b) Liutprand agrees with the openly hostile Constantine VII on his humble birth. Contextualising the two pro-Lakapenid texts is a rather demanding challenge, as neither constitutes a "direct" source, Liutprand reproducing lost Greek sources and traditions and the *Life of Euphrosyne* being a fourteenth-century work, perhaps abbreviating a tenth-century initial text. These two sources seem to derive from different political environments and to serve divergent agendas, even though they might share a common tradition based on the fact that they repeat two historical errors. The *Life of Euphrosyne* predominantly serves the interests of the Agelastoi, its possible commissioners, as they are shown to belong to the upper echelons of the aristocracy. At the same time, the pro-Macedonian family pronounces its respect to dynastic legitimacy and tries to reconcile with Romanos Lakapenos, the reigning emperor, by flattering him. In a text where the importance of social prominence is evident, Romanos' birth is described as aristocratic, thus reflecting the family's social ascendance after 871. Liutprand of Cremona, and his relatives before him, were active at court, and therefore, it is plausible to assume that the material reproduced in the *Antapodosis* was circulated in this particular milieu. Apparently, these traditions, which included even a confrontation of Romanos with a lion –a strong sign of their propagandistic character– preferred to depict their hero as a *homo novus*, who owed everything to his resourcefulness rather than as a scion of the élite. The odd thing is that, instead of magnifying, such an approach conceals the family's relative distinction after 871. To provide an explanation, we suggested looking towards two directions: a) pro-Macedonian literature had recently deployed a similar strategy in order to legitimise the ascension of the undistinguished Basil I, who is represented as the New David. Seemingly, the partisans of Romanos found a tested model, incorporating elements of the Davidic tradition into their narration as a passage of the *Antapodosis* implies; b) the rivalry with the most prominent aristocratic family, the Phokades, rendered the investment in noble descent unproductive as this was their area of advantage. In the third text, Constantine VII's *DAI*, a more "snobbish" approach towards undistinguished birth is put forth out of political calculation.

So, what can the case of the Lakapenoi tell about the reality and the perception of social mobility in ninth- and tenth-century Byzantium? An obscure family managed to gradually integrate into the Empire's ruling class, giving the chance to a potent naval officer to claim the throne half a century later. Thus, social climbing was possible, yet members of established families appear to be better equipped in the political arena than their *parvenus* forebears[96]. There seems to be no single or fixed attitude towards the phenomenon, as humble birth could be either accepted and praised or slandered, depending on the political conditions. Nonetheless, the very fact that low origins had "to be accepted"[97] brings to the surface a social reality where being born into the ruling class was most auspicious.

96. As Cheynet, Les Phocas, 290-291, notes the actual rise of the Phokades was due to Nikephoros Phokas the Elder and not his father.

97. See *Life of Basil*, 19^{43-50}.

Λογοτεχνικες Αναπαραστασεις της Καταγωγης και Κοινωνικη Κινητικοτητα. Η Περιπτωση των Λακαπηνων

Ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός παραδοσιακά θεωρείται ταπεινής καταγωγής. Ωστόσο, η δωρεά ενός *τόπου βασιλικοῦ* από τον Βασίλειο Α΄ στον πατέρα του, Θεοφύλακτο Αβάστακτο, και η εξ αγχιστείας συγγένεια με τον στρατηγό Αδράλεστο έχει οδηγήσει σε αναθεώρηση της επικρατούσας άποψης σχετικά με την κοινωνική καταγωγή των Λακαπηνών. Ταυτόχρονα, οι πηγές που αναφέρονται ρητά στο ζήτημα παραδίδουν αποκλίνουσες εκδοχές. Στο παρόν άρθρο εξετάζεται, αφενός, η κοινωνική θέση της οικογένειας μέσα από την δράση των μελών της και, αφετέρου, επιχειρείται ερμηνεία των στρατηγικών με τις οποίες οι πηγές αναπαριστούν την καταγωγή των Λακαπηνών, με ιδιαίτερη έμφαση στα πολιτικά κίνητρά τους και την πρόσληψη του φαινομένου της κοινωνικής κινητικότητας. Προτείνεται ότι η οικογένεια ήταν άσημη και πως η σταδιακή άνοδός της επέτρεψε στον Ρωμανό να σφετεριστεί τον θρόνο, καθώς και ότι δύο φιλολακαπηνικές πηγές, μολονότι ενδέχεται να αναπαράγουν κοινές παραδόσεις, διαφωνούν ως προς την καταγωγή του Ρωμανού λόγω της διαφορετικής προέλευσης και στόχευσής τους.

Παναγιωτης Ηλιοπουλος

Τα Ζωα στον Προσβλητικο Λογο των Βυζαντινων

Four legs good, two legs bad
G. Orwell, *Animal Farm*

Στο επίκεντρο της παρούσας μελέτης βρίσκονται οι αναφορές σε ζώα εντός των πλαισίων του προσβλητικού λόγου των Βυζαντινών. Ως προσβλητικός λόγος ορίζεται η εκφορά λόγου που σκοπό έχει να πλήξει τον αντίπαλο με τρόπο μειωτικό για την δημόσια εικόνα του, να τον ταπεινώσει ή και να τον εξοργίσει. Τα κίνητρα εκείνου που προσβάλλει μπορεί να είναι ποικίλα, ανάλογα με την επικοινωνιακή περίσταση. Τα μοτίβα που χρησιμοποιούνται στον προσβλητικό λόγο των Βυζαντινών συγγραφέων είναι ζήτημα ενδιαφέρον από πολλές πλευρές, το οποίο δεν έχει ακόμα μελετηθεί διεξοδικά[1]. Για τον προσβλητικό λόγο, όπως και σε άλλες περιπτώσεις, οι Βυζαντινοί συγγραφείς, αξιοποιώντας την προγενέστερή τους λογοτεχνική παράδοση, τη ρητορική θεωρία και τη χριστιανική διδασκαλία, υιοθέτησαν αυτούσια ή ανέπτυξαν

1. Το υλικό της παρούσας εργασίας συγκεντρώθηκε κατά την έρευνά μας σχετικά με τον προσβλητικό λόγο και τον ψόγο στα βυζαντινά κείμενα της Μέσης Περιόδου, στο πλαίσιο εκπόνησης Διδακτορικής Διατριβής (Πανεπιστήμιο Αθηνών, επιβλέπουσα καθηγήτρια: Μαρίνα Λουκάκη), στην οποία θα εξεταστεί ο προσβλητικός λόγος των Βυζαντινών πολύπλευρα και θα οριστούν οι βασικοί *τόποι* του. Ο όγκος του υλικού που συγκεντρώθηκε σχετικά με τα ζώα, κατέδειξε την ανάγκη για ξεχωριστή εργασία σχετικά με το επιμέρους αυτό ζήτημα του προσβλητικού λόγου των Βυζαντινών. Σύντομη μορφή της παρούσας εργασίας παρουσιάστηκε στην Γ΄ [Ι΄] Συνάντηση Ελλήνων Βυζαντινολόγων (Ιωάννινα 27 Νοεμβρίου – 1 Δεκεμβρίου 2019). Θα ήθελα να ευχαριστήσω την καθηγήτρια Μαρίνα Λουκάκη για την καθοδήγηση και τις συμβουλές της που υπήρξαν καταλυτικές για την ολοκλήρωση της εργασίας αυτής, όπως επίσης και τους ανώνυμους κριτές του περιοδικού για τις χρησιμότατες υποδείξεις τους.

συγκεκριμένα στερεότυπα, που εμφανίζονται στα βυζαντινά κείμενα ως επαναλαμβανόμενα μοτίβα, ως λογοτεχνικοί «τόποι». Στο πλαίσιο της ευρύτερης έρευνάς μας για τον προσβλητικό λόγο των Βυζαντινών, διαπιστώθηκε ότι ο χαρακτηρισμός και η ταύτιση του αντιπάλου με ζώα υπήρξε προσφιλής βυζαντινή πρακτική. Στην εργασία αυτή, στηριζόμενοι στη μελέτη κειμένων μόνο της μέσης βυζαντινής περιόδου, θα περιοριστούμε σε μια πρώτη προσέγγιση του θέματος και θα επιχειρήσουμε να διατυπώσουμε ορισμένα συμπεράσματα.

Α. ΓΙΑΤΙ ΤΑ ΖΩΑ;

Ο προσβλητικός λόγος, όπως και το χιούμορ, είναι κοινό χαρακτηριστικό μεταξύ των πολιτισμών. Στην λογοτεχνία, αλλά και στον δημόσιο λόγο χρωματίζουν υφολογικά τα κείμενα και ταυτόχρονα βοηθούν στην εναργή σκιαγράφηση των θέσεων του συγγραφέα / ομιλητή, και ενισχύουν την δύναμη των λόγων του. Τα χαρακτηριστικά του προσβλητικού λόγου διαφοροποιούνται και διαμορφώνονται ανάλογα με την στόχευση του πομπού· μια προσβολή μπορεί να είναι περιπαικτική, στα πλαίσια μιας λεκτικής αντιπαράθεσης μεταξύ φίλων, μπορεί όμως να είναι και μια αιχμηρή επίθεση, με σκοπό να πλήξει την δημόσια εικόνα κάποιου. Οι απαρχές του προσβλητικού λόγου στο πλαίσιο μίας στοχευμένης σύνθεσης ανάγονται στην Αρχαιότητα, συγκεκριμένα στην ιαμβική ποίηση και στην *ιαμβική ιδέα*[2], όπως αποκαλεί ο Αριστοτέλης την προσωπική επίθεση, σκοπός της οποίας ήταν ο προσωπικός διασυρμός[3]. Η εξέλιξη του προσβλητικού λόγου περνά μέσα από την Αρχαία και την Μέση Κωμωδία[4], ενώ παράλληλα, η γλώσσα της προσβολής τροχίζεται και στο

2. A. Rotstein, *The Idea of Iambos*, New York 2010, 104-108.

3. Αριστοτέλης, *Ποιητική*, 1449b 5-9 και Rotstein, *Iambos*, 88-97 για την σχέση της ιαμβικής ποίησης και του ψόγου.

4. Η αισχρολογία συγκεκριμένα, η οποία συχνά συνοδεύει τον προσβλητικό λόγο, φαίνεται να είναι απόρροια του λατρευτικού χαρακτήρα της κωμωδίας και να συνδέεται με τον αποτρεπτικό χαρακτήρα των αισχρών εκφράσεων. Για τον ορισμό της αισχρολογίας, ως την αναφορά σε μέλη του ανθρώπινου σώματος τα οποία συνιστούν ταμπού, βλ. J. Henderson, *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, New York / Oxford 1991, 2 και 48, 126-129, 131-133, 142, 147 για τη χρήση των ζώων ως τρόπο δήλωσης των γεννητικών οργάνων στο πλαίσιο της αισχρολογίας. Στο ίδιο βλ. 56 κ.εξ. για την αισχρολογία γενικότερα στην Αττική Κωμωδία· Rotstein, *Iambos*, 171-173. Για

πολιτικό γίγνεσθαι, μέσω της Ρητορικής. Ήδη από την αρχαιότητα, ένας από τους μηχανισμούς, που σταθερά αξιοποιήθηκε, προκειμένου να είναι επιτυχής μια προσωπική προσβολή, υπήρξε η συσχέτιση του αντιπάλου με κάποιο ζώο, γεγονός ευεξήγητο, αφού η ύπαρξη του ανθρώπου είναι στενά συνδεδεμένη με τα ζώα.

Η στενή επαφή των ανθρώπων με τα ζώα και η παρατήρηση της συμπεριφοράς τους, από πολύ νωρίς, οδήγησε σε αμφίδρομη μεταφορά χαρακτηριστικών μεταξύ τους. Ενδεικτικές εκφάνσεις του φαινομένου αποτελούν οι μεταμορφώσεις θεών και η μετενσάρκωση[5]. Πάντως, είναι ενδιαφέρον να επισημανθεί ότι οι αρχαίοι Έλληνες, αν και φαντάζονταν τους θεούς τους μεταμορφωμένους σε ζώα, αποφεύγουν να τους αποκαλέσουν με το όνομα του ζώου[6]· ένδειξη, ίσως, της προσβλητικής χροιάς που υποκρύπτεται στο όνομα του ζώου και η οποία δεν αρμόζει στη θεότητα;

Η πεποίθηση για την ύπαρξη κοινών χαρακτηριστικών μεταξύ ανθρώπων και ζώων αποτυπώνεται καθαρά στην ελληνική μυθολογία και τη λογοτεχνία, όταν κατά τη διάρκεια μιας θυσίας συμβαίνει να αντικαθίσταται ένας άνθρωπος από ένα ζώο[7]. Χωρίς τα κοινά χαρακτηριστικά μεταξύ τους, δεν θα είχε αξία αυτή η *quid pro quo* σχέση για τους μετέχοντες στην θρησκευτική τελετή[8]. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η θυσία της Ιφιγένειας, αλλά και η θυσία του Αβραάμ στην εβραϊκή και χριστιανική παράδοση. Ο χριστιανισμός, που

μια εισαγωγή στο ζήτημα αυτό βλ. Η. Σ. Σπυροπουλος, Φαινομενολογία, γενεσιουργία και λειτουργία της αισχρολογίας και αισχροπραξίας στην Αριστοφανική Κωμωδία, στο: Θ. Γ. Παππας – Α. Γ. Μαρκαντωνατος (επιμ.), *Αττική Κωμωδία. Πρόσωπα και Προσεγγίσεις*, Αθήνα 2011, 412-434.

5. Για την μεταμόρφωση και την μετενσωμάτωση στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή παράδοση βλ. I. S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought*, London / New York 2006, 78-92. Για τα ζώα στην ρωμαϊκή ζωή και την τέχνη βλ. J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman life and art,* New York 1973.

6. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage*, Stuttgart 2011, 105.

7. Το αίμα είναι κοινό χαρακτηριστικό μεταξύ ανθρώπων και ζώων και αποτέλεσε στοιχείο των θυσιαστήριων τελετών των Ελλήνων: Burkert, *Griechische Religion*, 98-100.

8. Burkert, *Griechische Religion*, 107, όπου χαρακτηριστικά αναφέρεται για τον άνθρωπο και τα προς θυσία ζώα ότι «το ένα καθρεφτίζεται μέσα στο άλλο».

έθεσε στο επίκεντρο της κοσμοθεωρίας του την έννοια της θυσίας, φέρνει στο προσκήνιο τη σχέση αυτή και προσδίδει επιπλέον ένταση σε αυτή την αναλογία[9]: Ο Υιός, ο αμνός του Θεού, *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, ο ιχθύς[10].

Από τις αρχές του προηγούμενου αιώνα, η θεωρία του τοτεμισμού επιχείρησε να ερμηνεύσει την τάση διαφόρων φυλών ανά τον κόσμο, να παίρνουν το όνομά τους από κάποιο ζώο, το οποίο θεωρούσαν ιερό. Μάλιστα, αυτή η ταύτιση με το ζώο λειτουργούσε ως ένα είδος κοινοτικής οργάνωσης και διαφοροποίησης των ατόμων της φυλής[11]. Η αναλογία με την λειτουργία του προσβλητικού λόγου είναι ενδιαφέρουσα, αφού και η προσβολή επιχειρεί μια οργάνωση του κόσμου, ένα διαχωρισμό μεταξύ *ἡμῶν* και του άλλου. Ο Levi-Strauss χαρακτηριστικά αναφέρει, πως ένα φυσικό είδος επιλέγεται ως τοτέμ για την μεταφορική του αξία και ως εκ τούτου ο τοτεμισμός είναι *ένα είδος μεταφορικής σκέψης*[12]. Η συμβολική αξία των ζώων είναι μία από τις διαστάσεις που αυτά λαμβάνουν στον ανθρώπινο νου και τη φαντασία. Πέρα, δηλαδή, από το υπαρκτό-βιολογικό ζώο, υπάρχει και το ζώο-σύμβολο που εμφανίζεται στη λογοτεχνία και την εικονοποιία κάθε πολιτισμού[13].

---

9. E. Kovaltchuk, Encaenia of St Sophia: Animal sacrifice in a Christian context, *Scrinium* 4.1 (2008), 191, η οποία επισημαίνει ότι το περιεχόμενο της θυσίας και η λειτουργία της αλλάζει: από θυσία προσφοράς γίνεται ευχαριστήρια θυσία, με έμφαση σε ένα χαρακτήρα ελεημοσύνης.

10. Είναι σαφές πως δεν πρέπει να παραγνωρίζει κανείς ότι κάποια χαρακτηριστικά που μεταφέρονται από τα ζώα στον άνθρωπο μπορεί να είναι θετικά. Για την περιπλοκότητα της σχέσης μεταξύ ανθρώπων – ζώων βλ. H. Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals*, χ.τ. 2010.

11. S. Freud, *Totem und Tabu,* Leipzig/Wien 1913, 98 [Ελληνική μετάφραση: Σ. Φροΰντ, *Ταμπού και Τοτέμ*, Αθήνα 2013, 138]

12. C. Levi-Strauss, *Œuvres*, έκδ. V. Debaene – F. Keck – M. Mauze – M. Rueff, Paris 2008, 533: " On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que 'bonnes à manger' mais parce que 'bonnes à penser' ". Ας σημειωθεί ότι ο Γάλλος μελετητής άσκησε κριτική στην θεωρία του τοτεμισμού, όπως αυτή είχε παρουσιαστεί από τους ανθρωπολόγους. Ο ίδιος έβλεπε τη χρήση των ζώων από τους ανθρώπους ως εφαρμογή αναλογικής συμβολικής σκέψης, έναν τρόπο να οργανώνουν τον κόσμο· A. Bleakley, *The Animalizing Imagination. Totemism, Textuality and Ecocriticism*, New York 2000, 135-142.

13. Bleakley, *Animalizing Imagination,* 38-41, ο οποίος διαιρεί τα είδη των ζώων

Κατά τους ανθρωπολόγους, οι προσβολές που εμπεριέχουν ζώα οφείλονται σε ταμπού[14] σχετικά με την κατανάλωσή τους[15]. Ενδιαφέρουσα, ωστόσο, είναι και η άποψη, πως η συσχέτιση του ανθρώπου με το ζώο είναι κατά κανόνα αρνητική και οι προσβολές αυτές βασίζονται κυρίως στην παρατήρηση[16]. Επιπλέον, όπως έχει σημειωθεί, μία προσβολή μπορεί να προσδίδει στον αντίπαλο ζωώδεις ιδιότητες και έχει τη δύναμη να τον υποβιβάσει στο επίπεδο του ζώου, συντελώντας έτσι στη μείωση της προσωπικότητας του[17].

Τα παραπάνω εύλογα μας φέρνουν στον νου τη βασική στόχευση μιας προσβολής που απευθύνεται δημόσια: μείωση του αντιπάλου, διαχωρισμός του από την έσω-ομάδα. Εκείνος που προσβάλλει δημιουργεί ένα πλαίσιο, στο οποίο εντάσσει τον εαυτό του και καλεί και το ακροατήριο να ενταχθεί εντός αυτού, αφήνοντας εκτός κοινότητας το προσβαλλόμενο πρόσωπο. Οπωσδήποτε, η χρήση των ζώων συνιστά ιδιαίτερα εύσχημο τρόπο παραγωγής ιδεολογίας, εντός των πλαισίων του προσβλητικού λόγου. Η παρομοίωση αντλεί τη δύναμη της από το γεγονός, πως οι αρνητικές ιδιότητες των ζώων ήταν κοινή γνώση για την

στην ανθρώπινη φαντασία σε τρία: το βιολογικό ζώο, το ζώο ως σύμβολο στο πλαίσιο ενός συστήματος σημείων (λ.χ. το ζώο στο πλαίσιο μίας μεταφοράς) και το ψυχολογικό ζώο (*biological, conceptual, psychological)·* Πρβλ. επίσης τη φιλοσοφική θεώρηση, για τη σχέση ανθρώπου-ζώου, του J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, έκδ. M.–L. Mallet, Paris 2006.

14. Για μια συνοπτική παρουσίαση των ταμπού και πώς αυτά βρίσκουν εφαρμογή στη γλωσσική έκφραση βλ. K. Allan – K. Burridge, *Forbidden Words: Taboo and the Censoring of Language,* Cambridge 2006, κυρίως 1-28 και 79-80 σχετικά με τις προσβολές που χρησιμοποιούν ζώα.

15. E. Leach, Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse, στο: *New Directions in the Study of Language*, E. H. Lenneberg (επιμ.), Cambridge 1964, κυρίως 29 κ.εξ.

16. J. Halverson, Animal Categories and Terms of Abuse, *Man* 11.4 (1976), 515. Η Gilhus, *Animals* (σημ. 5), 76 παρατηρεί ότι στη φυσιογνωμική της ύστερης αρχαιότητας αξιοποιούνταν κυρίως οι διαφορές μεταξύ ανθρώπων και ζώων, όπως γίνονταν αντιληπτές μέσα από την παρατήρηση. Στην πράξη βέβαια, αυτές οι διαφορές, χρησιμοποιούνται με σκοπό την προσβολή του αντιπάλου. Αυτό ενισχύει τη θέση ότι, κατά κανόνα, όταν κάποιος μπαίνει στον κόπο να εντοπίσει διαφορές μεταξύ του εαυτού του και κάποιου άλλου, το κάνει για να τον πλήξει.

17. T. Jay, *Why We Curse: A neuro-psycho-social theory of speech*, Amsterdam / Philadelphia 2000, 196-197.

κοινότητα και ως εκ τούτου δημιουργούσαν ένα γνωστό και ευσύνοπτο αξιακό σύστημα, που σε ένα βαθμό όλοι αποδέχονταν. Ο λύκος που επιτίθεται στο κοπάδι και προκαλεί ζημιά στην περιουσία, αλλά ίσως και με τις επιθέσεις σε ανθρώπους, οπωσδήποτε δημιουργεί αρνητικούς συνειρμούς, όταν ταυτίζεται με κάποιο άτομο[18]. Αυτή η συμβολική δύναμη των ζώων τα καθιστά εξαιρετικό εργαλείο για τον προσβλητικό λόγο, καθώς η προσβολή απαιτεί τη συμμετοχή τόσο του προσβάλλοντος όσο και του προσβαλλομένου –αλλά και του ακροατηρίου, αν πρόκειται για δημόσια αντιπαράθεση– σε ένα κοινό σύστημα αξιών[19].

Το θέμα της σχέσης ανθρώπου και ζώων, όπως είναι γνωστό, απασχόλησε τον Αριστοτέλη, ο οποίος απέδιδε στα ζώα στοιχεία του ανθρώπινου χαρακτήρα[20]. Η σκέψη του Αριστοτέλη επηρέασε βαθιά και σε αυτόν τον τομέα τους Βυζαντινούς. Ο αρχαίος φιλόσοφος εντοπίζει διαφορές μεταξύ ανθρώπων και ζώων, αλλά στις διαφορές αυτές υπονοείται και μια κοινότητα χαρακτηριστικών. Στα *Πολιτικά*[21] ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τους ανθρώπους από τα ζώα με βάση τη λογική ικανότητα, διακρίνει, δηλαδή, μεταξύ ελλόγου όντος και αλόγου[22]. Τα

18. Πρβλ. την αυτοεξύβριση του λύκου στο έργο *Διήγησις τετραπόδων ζώων*, στ. 816-823, έκδ. Η. Eideneier, *Μεσαιωνικές ιστορίες ζώων. Διήγησις των τετραπόδων ζώων και Πουλολόγος*, Ηράκλειο Κρήτης 2016, 215. Στο ίδιο βλ. στην Εισαγωγή, 22-24.

19. T. Conley, *Toward a Rhetoric of Insult*, Chicago 2010, 98· J. Haldon, Humour and the everyday in Byzantium, στο: G. Halsall (επιμ.), *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge 2002, 57· J. W. Knust, *Abandoned to Lust. Sexual Slander and Ancient Christianity*, New York 2006, 6, 28.

20. Αριστοτέλης, *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, 488b. 13-25. Πρβλ. και το χωρίο από άλλο έργο του Αριστοτέλη (*Περὶ ζῴων μορίων*, 645a, 26-28), όπου διαφαίνεται η σπουδαιότητα που απέδιδε ο φιλόσοφος στην μελέτη και συστηματική παρατήρηση των ζώων: *εἰ δέ τις τὴν περὶ τῶν ἄλλων ζῴων θεωρίαν ἄτιμον εἶναι νενόμικε, τὸν αὐτὸν τρόπον οἴεσθαι χρὴ καὶ περὶ αὐτοῦ.*

21. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a, 7-18: *διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν.*

22. D. Hawhee, *Rhetoric in tooth and claw: animals, language, sensation*, Chicago 2016,

ζώα παρατηρούν και αισθάνονται[23], αλλά οπωσδήποτε δεν κάνουν ηθικές διακρίσεις[24], τα συναισθήματά τους δεν υπόκεινται στον έλεγχο της λογικής και δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο εξέτασης από τα ίδια[25]. Από την άλλη μεριά, πάλι, ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική*[26] συμβουλεύει πως αν επιθυμεί κανείς να επαινέσει –άρα και να ψέξει– κάποιον άνθρωπο, θεό, πράγμα ή ζώο, μπορεί να μεταχειριστεί τα ίδια μέσα και τους ίδιους *τόπους*[27]. Αν τα ζώα μπορούν να καθίστανται αντικείμενα του ψόγου των ανθρώπων, τότε εύλογα μπορούν να χρησιμεύσουν και ως τρόπος έκφρασης μιας προσβολής, που απευθύνεται σε άνθρωπο. Τα ζώα, δηλαδή, επειδή είναι (έστω και δυνητικά) επίμεμπτα (βρώμικα, άγρια, τεμπέλικα, λαίμαργα κ.λπ.), φορτίζονται με αρνητικά χαρακτηριστικά, ταυτίζονται με αυτά και τελικά μπορούν να αναχθούν σε προσβολή. Η αριστοτελική θεωρία βλέπει, λοιπόν, τα ζώα ως όντα άλογα και σε αυτό διαφορετικά από τον άνθρωπο. Ταυτόχρονα, όμως, το ζώο για τον Αριστοτέλη –αλλά και τον Μένανδρο– μπορεί να έχει την ίδια μεταχείριση με έναν άνθρωπο στο πλαίσιο της ρητορικής[28].

---

13 όπου στηρίζεται στο D. Heller-Rozen, *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*, New York 2007, 91. Για τον *λόγο* ως ειδοποιό διαφορά μεταξύ ανθρώπων και ζώων από την αρχαιότητα βλ. Gilhus, *Animals* (σημ. 5), 37-63.

23. Hawhee, *Rhetoric*, 13-36.

24. Πρβλ. και τα όσα σχετικά αναφέρει ο Derrida, *L'animal* (σημ. 13), 18 κ. εξ. σχετικά με την γύμνια των ζώων και την απουσία του αισθήματος της ντροπής, εξαιτίας του ότι δεν έχουν γνώση του εαυτού τους.

25. Για τους αρχαίους Έλληνες φαίνεται πως τα συναισθήματα ήταν απότοκα της ερμηνείας λέξεων, πράξεων και προθέσεων των άλλων, D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006, xii.

26. Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1366a, 28-32: *ἐπεὶ δὲ συμβαίνει καὶ χωρὶς σπουδῆς καὶ μετὰ σπουδῆς ἐπαινεῖν πολλάκις οὐ μόνον ἄνθρωπον ἢ θεὸν ἀλλὰ καὶ ἄψυχα καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τὸ τυχόν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τούτων ληπτέον τὰς προτάσεις.*

27. Hawhee, *Rhetoric*, 22· Βλ. D. Davis, Creaturely Rhetorics, *Philosophy and Rhetoric* 44.1 (2011), 93, σημ. 4 όπου επισημαίνεται πως η απόδοση ανθρώπινων χαρακτηριστικών στα ζώα αποτελεί σφάλμα για τις επιστήμες που ασχολούνται με τη συμπεριφορά των ζώων. Ισχύει, δηλαδή, πως τα ζώα δεν είναι άνθρωποι. Εξίσου, όμως ισχύει και πως οι άνθρωποι είναι ζώα και άρα ένας βαθμός κοινών στοιχείων συμπεριφοράς είναι λογικό να υφίσταται.

28. Στο απόσπασμα από τη *Ρητορική*, εκτός από τα ζώα, αναφέρονται και τα άψυχα πράγματα. Αυτό σημαίνει ότι κατά τον Αριστοτέλη και αυτά παρουσίαζαν κοινά χαρακτηριστικά με τους ανθρώπους; Ίσως ναι σε ένα βαθμό, αλλά οπωσδήποτε

Ας επισημανθεί, όμως, και ένα άλλο χαρακτηριστικό, που βοηθά στην ρητορική αξιοποίηση των ζώων. Η ανεξέλεγκτη επιθυμία, η ενδοτικότητα στις παρορμήσεις είναι ένας *τόπος* του προσβλητικού λόγου τόσο στην αρχαιότητα όσο και στο Βυζάντιο. Παράλληλα, τα συναισθήματα αποτελούν το προνομιακό έδαφος πάνω στο οποίο αναπτύσσεται η ρητορική τέχνη. Αν, λοιπόν, τα ζώα είναι *ἄλογα*, αυτό δεν σημαίνει πως πρέπει να θεωρήσουμε πως δεν σχετίζονται με την ρητορική.

Κατά τον Kennedy, η ρητορική ταυτίζεται με την ενέργεια που ενυπάρχει στην επικοινωνία[29]. Αυτή η ρητορική ενέργεια δεν εντοπίζεται μόνο στον λόγο, αλλά και στη γλώσσα του σώματος, στις εκφράσεις του προσώπου, στις χειρονομίες. Υπό αυτή την έννοια η ρητορική δεν είναι μια αποκλειστικά ανθρώπινη υπόθεση, αφού τα ζώα αξιοποιούν τα μη γλωσσικά μέσα της ρητορικής[30]. Το γεγονός πως τα ζώα μετέχουν της ρητορικής τέχνης καθιστά την αξιοποίησή τους ακόμη πιο πρόσφορη, στο πλαίσιο μιας μεταφοράς, μιας παρομοίωσης, μιας αλληγορίας ή ενός μύθου. Τα συναισθήματα και οι παρορμήσεις (που εμπεριέχουν στον πυρήνα της σημασίας τους και την έννοια της ενέργειας), όπως εκφράζονται από τις κινήσεις και τους ήχους των ζώων, είναι το κύριο συνεκτικό στοιχείο, που επιτρέπει την ρητορική αξιοποίηση τους. Δηλαδή, από τη στιγμή που τα ζώα διαθέτουν ρητορική δυναμική, μπορούν να αξιοποιηθούν σε πολλαπλούς ρόλους. Τα ζώα εμφανίζονται, λοιπόν, ως

όχι όσον αφορά τον χαρακτήρα. Μάλλον, θα πρέπει να θεωρήσουμε πως η κοινότητα χαρακτηριστικών μεταξύ ανθρώπων–ζώων–άψυχων, έχει να κάνει κυρίως με μια ανθρωποκεντρική αντίληψη του κόσμου. Απότοκο αυτής της αντίληψης είναι η προσέγγιση του Αριστοτέλη, ο οποίος μελετώντας τα ζώα, προσπαθεί να εξαγάγει συμπεράσματα για τον άνθρωπο. Το ζώο –και τα άψυχα πράγματα– δεν ενδιαφέρουν καθαυτά, αλλά ως σημεία σύγκρισης και αντίθεσης με το κέντρο του ενδιαφέροντος, τον άνθρωπο. Πρβλ. και Μένανδρος Ρήτωρ, *Διαίρεσις τῶν Ἐπιδεικτικῶν*, έκδ. D. A. Russel – N. G. Wilson, *Menander rhetor*, Oxford 1981, 4. 8-19, όπου και εκεί αναφέρεται πως τα άλογα ζώα είναι δυνατόν να αποτελέσουν αντικείμενο της επιδεικτικής ρητορικής. Χαρακτηριστικό είναι και το έργο *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι* του Πλουτάρχου, όπου φαίνεται πως άνθρωποι και ζώα μοιράζονται κοινά χαρακτηριστικά, απλά σε διαφορετικό βαθμό· Gilhus, *Animals* (σημ. 5), 52.

29. G. A. Kennedy, A Hoot in the Dark, *Philosophy and Rhetoric*, 25.1 (1992), 2.

30. Kennedy, A Hoot in the Dark, 3-4· Davis, Creaturely Rhetorics, 89-92, όπου αναφέρεται στην «σωματικότητα» / corporality ως προϋπόθεση για ρητορική δυναμική ενός ζώου.

αντικείμενα της επιδεικτικής ρητορικής (εγκώμια και ψόγοι ζώων), ως τρόπος έκφρασης μίας προσβολής ή ενός εγκωμιαστικού λόγου, ως ήρωες μύθων και ως λογοτεχνικά «προσωπεία» ποιητών[31].

Βέβαια, τα συναισθήματα στην χριστιανική διδασκαλία –όπως θα δούμε και στη συνέχεια– αντιμετωπίζονται με καχυποψία, αν όχι εντελώς αρνητικά. Μάλιστα, παρομοιάζονται με ασθένεια[32]. Η πραγματεία του Ευάγριου από τον Πόντο, αλλά και στην συνέχεια τα έργα του Ιωάννη της Κλίμακος και του Μάξιμου του Ομολογητή θέτουν ως ιδανικό τον έλεγχο των συναισθημάτων, τα οποία αντιστοιχούν σε αμαρτίες που θα πρέπει ο άνθρωπος να ξεπεράσει στην πορεία προς τον Θεό[33].

Χριστιανοί συγγραφείς μεταχειρίζονται συμβολισμούς με ζώα, προκειμένου να μεταδώσουν το θεολογικό τους μήνυμα και στα έργα τους τα ζώα φορτίζονται κυρίως με αρνητικές συνδηλώσεις. Σε αυτό το χριστιανικό πλαίσιο, το ζώο ταυτίζεται με τα πάθη που αδυνατεί να ελέγξει. Η ρητορική δυναμική του ζώου περιορίζεται και ταυτίζεται με την αχαλίνωτη συμπεριφορά[34]. Τα ζώα, μάλιστα, στον ελληνορωμαϊκό

31. Βλ. υπ. 148 και 149.

32. M. Hinterberger, Emotions in Byzantium, στο: L. James (επιμ.), *A Companion to Byzantium*, Chichester/Malden, MA 2010, 127· Πρβλ. π.χ. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 104. 2-3, έκδ. B. Laourdas – L. G. Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* [στην συνέχεια οι παραπομπές θα γίνονται σε τόμο και σελίδα της έκδοσης αυτής], τ. I, Leipzig 1983, 144: *πάθος γὰρ ἔγωγε μάλιστα καλῶ πᾶν ὅπερ λυμαίνεται τοῖς κατὰ φύσιν.*

33. Hinterberger, Emotions in Byzantium, 128.

34. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε κάποια παραδείγματα από την Πατερική γραμματεία, όπου τα ζώα αξιοποιήθηκαν ως σύμβολα γενικότερα, αλλά σε κάποιες περιπτώσεις και ως προσβλητικοί χαρακτηρισμοί: Μέγας Βασίλειος, *Λόγοι εἰς τὴν Ἑξαήμερον,* έκδ. S. Giet, *Basile de Césarée. Homélies sur l'hexaéméron,* 2η έκδ., Paris 1968· ο Ιωάννης Χρυσόστομος στον λόγο του *Πρὸς Ἀντιοχεῖς (PG* 49, 100) παραλληλίζει τους αγίους με λιοντάρια, που όταν βρυχώνται τρομάζουν και διώχνουν, όχι τα άλλα ζώα, αλλά τους δαίμονες. Στο πλαίσιο του προσβλητικού λόγου, ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός μεταχειρίστηκε τα ζώα με συμβολικό τρόπο για να συνθέσει τις επιθέσεις του. Έτσι, ο Ιουλιανός εμφανίζεται ως δράκοντας (*Λόγος* 4, έκδ. J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5, Contre Julien* [SC 309], Paris 1983, 86,1.11), ως πονηρή αλεπού *(Λόγος* 4, 200,79.3), ως θηρίο (*Λόγος* 5, 338, 24.11 και *Απολογητικός,* έκδ. J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 1-3* [SC 247], Paris 1978, 202, 87.2). Στον Ιωάννη Χρυσόστομο ο Ιουλιανός εμφανίζεται σαν άγριος σκύλος (*Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Βαβύλαν, PG* 50, 530), ενώ οι Ιουδαίοι ως *χαλεπώτεροι λύκων* (*Κατὰ Ἰουδαίων λόγος* 4, *PG* 48, 871).

κόσμο χρησιμοποιήθηκαν συχνά και ως σύμβολα για τα αρνητικά πάθη των ανθρώπων[35]. Η πρακτική αυτή, όπως θα δούμε, εμφανίζεται συχνά στο έργο των Βυζαντινών συγγραφέων, καθώς οι επιρροές από την αρχαιότητα εμβαπτίστηκαν στην χριστιανική ρητορική και εικονοποιία, προκειμένου να ικανοποιήσουν τις ανάγκες των ομιλητών.

Β. ΤΡΟΠΟΙ ΣΥΣΧΕΤΙΣΗΣ ΑΝΘΡΩΠΩΝ–ΖΩΩΝ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΩΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ

Οι δραστηριότητες της καθημερινότητας έφερναν αναπόφευκτα τον Βυζαντινό άνθρωπο σε στενότατη επαφή με τα ζώα[36], όπως π.χ. στον αγροτικό τομέα[37], στις μετακινήσεις, στον πόλεμο[38], αλλά και στο κυνήγι, που ακόμη και ως μορφή ψυχαγωγίας ήταν ιδιαίτερα προσφιλής ενασχόληση[39]. Η προσωπική παρατήρηση και σχέση με τα ζώα δημιουργούσε ευκαιρίες για συσχετισμούς και αποτελούσε πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη μεταφορικής και συμβολικής σκέψης, η οποία στη συνέχεια εμβαπτιζόταν λογοτεχνικά στην ελληνορωμαϊκή και χριστιανική παράδοση.

Η συμβολική χρήση των ζώων εξυπηρέτησε, επίσης, τις ανάγκες της ρητορικής εκπαίδευσης. Έτσι, στα ρητορικά εγχειρίδια της ύστερης αρχαιότητας συναντά κανείς ψόγους κατά ζώων και εγκώμια, όπου

35. J. Trilling, The Soul of the Empire: Style and Meaning in the Mosaic Pavement of the Byzantine Imperial Palace in Constantinople, *DOP* 43 (1989), 65, υπ. 166.

36. Για τα ζώα στην βυζαντινή επικράτεια βλ. H. Kroll, *Tiere im byzantinischen Reich: Archäozoologische Forschungen im Überblick*, Mainz 2010.

37. H. Baron, An Approach to Byzantine Environmental History: Human-Animal Interactions, στο: H. Baron – F. Daim (επιμ.), *A Most Pleasant Scene and an Inexhaustible Resource: Steps Towards a Byzantine Environmental History*, Mainz 2017, 173-178· *ODB*, λ. *Animals*, τ. 1, 101-102 και λ. *Livestock*, τ. 2, 1242-1243.

38. *ODB*, λ. *Cavalry*, τ. 1, 393-394· G. T. Dennis, *Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy*, Philadelphia 1984, ix-x· Πρβλ. και το σχετικό κεφάλαιο από το *Στρατηγικὸν* του Μαυρικίου, II, *Περὶ καβαλλαρικῆς παρατάξεως*, έκδ. G. T. Dennis, *Das Strategikon des Mavrikios* [CFHB 17], Vienna 1981, 110-143· Για τον υποστηρικτικό ρόλο των ζώων στον πόλεμο, Λέων ς΄, *Τακτικά*, V. 41-43, έκδ. G. Dennis, *The Taktika of Leo VI* [CFHB 49], Washington D.C. 2010, 76.

39. Α. Κ. Σινακος, Το κυνήγι κατά τη μέση βυζαντινή εποχή (7ος-12ος αι.), στο: Η. Αναγνωστακης – Τ. Γ. Κολιας – Ε. Παπαδοπουλου (επιμ.), *Ζώα και περιβάλλον στο Βυζάντιο (7ος-12ος αι.)*, Αθήνα 2011, 71-86.

αποδίδονται στα ζώα ανθρώπινα χαρακτηριστικά· η παράδοση αυτή συνεχίστηκε και στους επόμενους, βυζαντινούς αιώνες[40].

Σχηματικά θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τις θεωρητικές αντιλήψεις των Βυζαντινών στην προσέγγιση των ζώων στις εξής γενικές κατηγορίες: 1. Διαφορές ανθρώπων-ζώων ή πώς τα ζώα είναι κατώτερα· 2. Ομοιότητες ανθρώπων-ζώων· 3. Διαφορές ανθρώπων-ζώων ή πώς τα ζώα μπορεί να υπερτερούν των ανθρώπων.

1. *Διαφορές ανθρώπων-ζώων ή πώς τα ζώα είναι κατώτερα*

Αντιπροσωπευτικά δείγματα της βυζαντινής σκέψης γύρω από το θέμα διαβάζουμε στα *Ἀμφιλόχια* του Φωτίου. Καταρχάς, ο λόγιος πατριάρχης επικεντρώνεται στις διαφορές μεταξύ ζώων και ανθρώπων. Τα ήθη τους, οι ορμές τους, η απουσία νόμων, η αγριότητα, η ακαθαρσία, αλλά και το γεγονός πως δεν έχουν δημιουργηθεί *κατ' εἰκόνα* Θεού τα ξεχωρίζει από τους ανθρώπους, που μπορούν να συστήνουν κοινωνίες, να χαρακτηρίζονται από φιλανθρωπία και ημερότητα[41]. Σε άλλη επιστολή

40. Βλ. Νικόλαος, *Προγυμνάσματα*, έκδ. C. Walz, *Rhetores Graeci*, τ. 1, Stuttgart 1832, 346-347 και 350-351, όπου βρίσκουμε ψόγο *λέοντος* και *ἐλάφου*. Η παράδοση αυτή, όσον αφορά τα *Προγυμνάσματα,* συνεχίζεται και τους επόμενους αιώνες. Βλ. Μιχαήλ Ψελλός, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν φθεῖρα*, έκδ. A. R. Littlewood *Michaelis Pselli Oratoria Minora*, Leipzig 1985, *Or.* 28, 102-106· Νικηφόρος Βασιλάκης, *Laudatio canis*, έκδ. A. Pignani, *Niceforo Basilace. Progimnasmi e monodie* [Byzantina et Neo-hellenica Neapolitana 10], Napoli 1983, 133-138. Για το θέμα της θέσης των ζώων στα εγχειρίδια ρητορικής: Hawhee, *Rhetoric* (σημ. 21), 80-112. Εγκωμιαστικά ποιήματα για την αράχνη και το μυρμήγκι μας παραδίδει και ο Χριστόφορος Μυτιληναίος στα ποιήματα 122 και 125 αντίστοιχα, έκδ. M. De Groote, *Christophori Mitylenaii Versuum Variorum Collectio Cryptensis* [CCSG 74], Turnhout 2012, 116-120 και 122. Για σχολιασμό των ποιημάτων και διορθώσεις στο κείμενο της έκδοσης, βλ. F. Bernard – C. Livanos, *The Poems of Christopher of Mytilene and John Mauropous* [Dumbarton Oaks Medieval Library], Cambridge – London 2018.

41. Φώτιος, *Ἀμφιλ.* 17.2-20, τ. IV, Leipzig 1986, 60-61: *Παρηλλαγμένον διὰ τοῦ παρόντος προστάγματος νομοθετεῖ τὸν τῶν θηρίων εἶναι τρόπον καὶ τὸν ἀνθρώπινον βίον· οἷς γὰρ ἡ τράπεζα κωλύεται μία καὶ ἡ αὐτὴ εἶναι, τούτοις καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἤθη τε καὶ δίαιτα καὶ ὁρμαὶ καὶ πράξεις κατὰ πολὺ διαφέρειν συνεισάγεται νόμος. ἁρπάζει τὸ θηρίον καὶ πλεονεκτεῖ καὶ πρὸς τὰς ὁρμάς ἐστι προπετέστατον καὶ νόμους οὐκ οἶδεν φιλανθρωπίας καὶ κοινωνίας καὶ ἡμερότητος· τούτων ἁπάντων καθαρὸν καὶ ἀπηλλαγμένον εἶναι προσήκει τὸν ἄνθρωπον. ὡσαύτως δὲ καὶ κατὰ τὰ ἄλλα τῶν παθῶν ἀκρατές ἐστι τὸ θηρίον καὶ ἀχαλίνωτον· οὐκοῦν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολιτεία δι' ἐγκρατείας*

από την ίδια συλλογή, που φέρει τον τίτλο *Τί δηλοῖ τὸ 'ἔστιν ἐλπὶς ὅτι ὁ κύων ὁ ζῶν, αὐτὸς ἀγαθός ἐστιν ὑπὲρ τὸν λέοντα τὸν τεθνηκότα'* (*Ἐκκλ.* 9, 4)[42], η ποιοτική διαβάθμιση και η τοποθέτηση του σκύλου και του λιονταριού σε ένα δίπολο, υποδηλώνει την απόδοση ηθικών ποιοτήτων σε ζώα, ώστε να συσχετιστούν με ανθρώπους. Το λιοντάρι, ο βασιλιάς των ζώων, έρχεται σε αντίθεση και υπερτερεί του ακάθαρτου σκύλου. Η υπεροχή του λιονταριού όμως ανατρέπεται, όταν συνεκτιμάται η παράμετρος ζωής / θανάτου που θέτει το βιβλικό χωρίο. Στην ίδια επιστολή ο Φώτιος σημειώνει πως οι Πατέρες της Εκκλησίας χαρακτήριζαν σκύλους τους «εθνικούς», ενώ ταυτίζει τον σκύλο με τον ακάθαρτο, αμαρτωλό άνθρωπο, καθώς ο σκύλος σχετίζεται με την ακαθαρσία και διαθέτει τις ιδιότητες των άλογων ζώων[43]. Θα πρέπει εδώ να παρατηρηθεί, πως ο

καὶ παιδαγωγίας ὁδεύουσα ταῦτα παράσχοι τῆς διαφορᾶς τὰ γνωρίσματα, καὶ τόν γε τούτοις ἀσήμαντόν τε καὶ ἀνεπίγνωστον τοῖς γνωρίσμασιν ὡς θηρίον καὶ θηριάλωτον καὶ τῆς ἡμέρου καὶ λογικῆς καταψευδόμενον φύσεως ἐκτραπήσεται. Εἰ δὲ καὶ πρὸς καθαριότητα παιδεύειν τε καὶ ἀνάγειν φαίη τις διὰ τῆς ἀποχῆς τῶν θηριαλώτων τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ διαπεπλασμένον φιλοτέχνημα καὶ βδελυρίας ἁπάσης παρασκευάζειν ἀμέτοχον, ὅση τε διαμολύνει τὴν γεῦσιν καὶ ὅση διὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων πρόεισιν (ἡ γὰρ ἐπὶ τῆς μιᾶς παραφυλακὴ καὶ συντήρησις καὶ τὰς ἄλλας ὁμοίως τῆς ἀκαθαρσίας καὶ βδελυρίας καθαρεύειν δι' ἐκείνης ἀσφαλίζεται), οὐδὲ τοῦτο ἂν εἴη τῆς πολιτικῆς προνοίας καὶ ἁγιοπρεποῦς ἀλλότριον καταστάσεως.

42. Φώτιος, *Ἀμφιλ.* 61. 4-8, τ. V, Leipzig 1986, 50: *καὶ γὰρ πᾶσίν ἐστιν ἐγνωσμένον ὡς οὐ μόνον ὁ κύων ὁ ζῶν τοῦ τεθνηκότος λέοντος ἀμείνων, ἀλλὰ καὶ πᾶν ᾧ μέτεστι ζωῆς ἴχνος τοῦ ταύτην ἀποβεβληκότος, κἂν λέων ᾖ, κἂν τῆς τῶν λεόντων φύσεως καὶ ῥώμης καθ' ὑπερβολὴν ἐκληρώσατο τὸ ὑπερέχον, πολλῷ κρείττονος λήξεως τὸ ζῶν τοῦ τεθνηκότος ἀξιοῦται.*

43. Φώτιος, *Ἀμφιλ.* 61.11-12, 26-27, 37-38, τ. V, 50-51*: Ἐμάθομεν τοίνυν παρὰ τῶν ἱερῶν λογίων κύνας μὲν τοὺς ἐξ ἐθνῶν καλουμένους* [...] *ὁ νομιζόμενος ἀκάθαρτος ἄνθρωπος ἅτε δὴ ταῖς ἁμαρτίαις ῥυπῶν καὶ τῆς διὰ τῶν ἀρετῶν ἀπεστερημένος καθαρότητος* [...] *κἂν κυνὸς αὐτὸν διεμόρφου πρότερον ἀναίδεια, κἂν πρὸς ἄλλο τι τῶν ἀλόγων διετυποῦτο ἰδίωμα.* Για την ακαθαρσία του σκύλου πρβλ. το *Παροιμ.* 26,11 (*ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον καὶ μισητὸς γένηται*), που επανέρχεται συχνά στα αγιολογικά κυρίως κείμενα, π.χ. στον *Βίο τοῦ ἁγίου Γεωργίου Χωζιβίτη*, στο: Ι. Πολεμης, *Ανθολόγιο Βυζαντινής Πεζογραφίας*, Αθήνα 2018, 274, 19.6-7 και *Βίος ἁγίου Στεφάνου τοῦ Νέου*, 47, έκδ. M.-F. Auzepy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Birmingham 1997, 148. 5-6. Για τις επιθέσεις κατά εθνικών, αλλόθρησκων και βαρβάρων με χαρακτηρισμούς ζώων βλ. πιο κάτω.

σκύλος από την αρχαιότητα αξιοποιήθηκε στον προσβλητικό λόγο[44] και μάλιστα η σχετική αναφορά εθεωρείτο ως εξαιρετικά δριμεία προσβολή[45].

Επιπρόσθετα, ο Φώτιος θεωρεί πως τα ζώα αποτελούν μέσο συνετισμού, πως ο Θεός τα δημιούργησε ως φόβητρο για τους ανθρώπους[46]. Η ιδέα πως τα ζώα εκφράζουν τη θεϊκή τιμωρία επανέρχεται στις *Ἐπιστολές* του Φωτίου, με αναφορά, μάλιστα, στην τιμωρία του Προμηθέα: οι θεοί όρισαν έναν αετό να του κατατρώει το ήπαρ[47]. Μέσα από αυτή την ανθρωποκεντρική αντίληψη, τα ζώα εμφανίζονται ως εργαλεία παιδευτικά, γίνονται αντιληπτά μόνο μέσα από την ανθρώπινη οπτική και θεωρούνται πρόσφορα για την εξαγωγή ενός ηθικού διδάγματος.

---

44. Π.χ. Ησίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 67-68· *Ἰλιάδα* Φ 394: *τίπτ' αὖτ' ὦ κυνάμυια θεοὺς ἔριδι ξυνελαύνεις*, που απευθύνει ο Άρης στην Αθηνά. Η Αθηνά χαρακτηρίζεται ως «σκυλόμυγα», γιατί *ὁ μὲν γὰρ κύων ἀναιδής· ἡ δὲ μυῖα θρασεῖα* (Ησύχιος, *Λεξικόν*, γράμμα κ, 4561, έκδ. K. Latte – I. C. Cunningham, *Hesychii Alexandrini Lexicon, τ. 2b (K – O)*, Berlin/Boston 2020. Ο σκύλος, πάντως, στις αρχαίες πηγές αντιμετωπίζεται με αμφιθυμία και δεν του αποδίδεται πάντα ένα σταθερό σύνολο χαρακτηριστικών: C. Franco, *Shameless: The Canine and the Feminine in Ancient Greece. With a new Preface and Appendix*, αγγλ. μτφρ. M. Fox, Oakland 2014, 52-53. Βλ. επίσης D. Steiner, Slander's bite: Nemean 7.102-5 and the Language of Invective, *JHS* 121 (2001), 156-157 για τον σκύλο στην ιαμβική ποίηση. Για τον σκύλο στο Βυζάντιο βλ. A. Rhoby, Hunde in Byzanz, στο: J. Drauschke – E. Kislinger – K. Kühtreiber – T. Kühtreiber – G. Scharrer-Liska – T. Vida (επιμ.), *Lebenswelten zwischen Archäologie und Geschichte. Festschrift für Falko Daim zu seinem 65. Geburstag*, Mainz 2018, 807-820.

45. M. Graver, Dog – Helen and Homeric Insult, *Classical Antiquity* 14.1 (1995), 53-54.

46. Φώτιος, *Ἀμφιλ.* 251.2-8, τ. VI.1, Leipzig 1987, 36-37: *Δεῖται τὰ παιδία καὶ μορμολυκείων καὶ ἱμάντων καὶ ῥάβδων, καὶ τοῖς μὲν αὐτὰ δεδιττόμεθα, τοῖς δὲ καὶ παιδεύομεν. καὶ ἡμᾶς τοίνυν προειδὼς ὁ θεὸς ὡς εἰς ῥαθυμίαν ἐκκλίνοντας, οἷον ἱμάντας τινὰς ἢ μορμολύκεια προκατεσκεύασεν ἡμῖν τὰ θηρία, ἵνα τούτοις ἡμᾶς δεδιττόμενος πρὸς ἑαυτὸν ἕλκῃ καὶ καλεῖν αὐτὸν εἰς συμμαχίαν παρασκευάζῃ. ἀλλ' ὥσπερ οἱ τέλειοι τῶν παιδικῶν δειμάτων καταφρονοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τῆς ἀρετῆς τρόφιμοι τὰς τῶν θηρίων οὐ δειμαίνουσι προσβολάς.* Ο Φώτιος φαίνεται να είναι επηρεασμένος από τον Θεοδώρητο Κύρου, *Quaestiones*, κεφ. 18, έκδ. N. Fernandez Marcos – A. Saenz-Badillos, *Theodoreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum,* Madrid 1979, 19.

47. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 83.2-8, τ. I, 123: *Κείρουσιν οἱ παλαιοὶ λόγοι Προμηθεῖ τὸ ἧπαρ, ἀετὸν ἐφιστῶντες τὸν κείροντα· καὶ ἡ αἰτία, ὅτι θεόθεν τὸ πῦρ ἐκκλέψας, φησίν, πόνων καὶ καμάτων ἀνθρώποις ἤνεγκεν αἴτιον· εἰ δέ σε εἶλον οἱ ποιηταὶ τοσαύτην κακῶν πυρὰν τῇ πατρίδι ἀνάψαντα, οὐκ ἀετῶν γένη καὶ ἰκτίνων καὶ ἱεράκων τοῖς σπλάγχνοις ἂν διεβόσκησαν, ἀλλὰ καὶ παρδάλεις καὶ λέοντας καὶ θηρία πάντα οὐκ ἂν τοῖς ἐγκάτοις ἐπαφιέντες ἀπέκαμον. σὺ δὲ σκόπει ὡς, εἰ καὶ τὸ ποιητῶν γένος ταῦτα σχηματίζειν ἐπιλέλοιπεν.*

Όσοι είναι τρόφιμοι της αρετής, γράφει ο Φώτιος, δεν έχουν λόγο να φοβούνται τα θηρία. Είναι δελεαστικό να συνδέσουμε αυτή την ιδέα με τον προσβλητικό λόγο γενικότερα. Όποιος είναι *άψογος*, θα παραμείνει στο απυρόβλητο. Οι αξιόμεμπτοι, ίσως, πρέπει να γευτούν την παιδευτική αξία του προσβλητικού λόγου, το *δάκος* του ψόγου.

Η ταύτιση του προσβλητικού λόγου με ένα άγριο ζώο, ή συνεκδοχικά με το δάγκωμα ενός ζώου, είναι μία ακόμη ιδέα, που περνά από την αρχαιότητα στο Βυζάντιο. Συγκεκριμένα, προέρχεται από τον Πίνδαρο, που παρομοιάζει τον ίδιο τον ψόγο με ζώο που δαγκώνει. Μάλιστα, παρουσιάζει τον πατέρα του ψόγου, τον Αρχίλοχο, συνεχώς να παχαίνει από τις κακίες που εκστομίζει[48]. Έτσι, ο Γεώργιος Πισίδης, στο ποίημά του *Ἑξαήμερον* αναφέρει, πως ο διάβολος μετατρέπει τους συκοφάντες σε φίδια με κοφτερά δόντια[49]. Η πινδαρική εικόνα του δαγκώματος του προσβλητικού λόγου απαντά και σε μεταγενέστερα του Πισίδη κείμενα. Για παράδειγμα, κατά τον Κεκαυμένο, ο προσβλητικός λόγος αποκτά υλική υπόσταση και γίνεται μια οχιά που δαγκώνει στην καρδιά, ειδικά όταν η προσβολή εκφραστεί δημόσια και πλήξει τον αντίπαλο[50]. Ενώ στην *Χρονική Διήγηση* του Νικήτα Χωνιάτη, η επίπληξη του Αλεξίου

48. Πίνδαρος, *Πυθιόνικος* 2. 52-56: *ἐμὲ δὲ χρεών / φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν./ εἶδον γὰρ ἑκὰς ἐὼν τὰ πόλλ᾽ ἐν ἀμαχανίᾳ/ψογερὸν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν πιαινόμενον* (Πρβλ. και *Πρὸς Γαλ.* 5.15 *εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπ᾽ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε*). Για σχολιασμό του ποιήματος βλ. C. G. Brown, Pindar on Archilochus and the Gluttony of Blame (Pyth. 2. 52-6), *JHS* 126 (2006), 36-46· Rotstein, *Iambos* (σημ. 2), 285-286· Steiner, Slander's bite, 157. Παρόμοια εικόνα, όπου το πάχος σχετίζεται με το ζώο (αυτή τη φορά για να επικριθεί η νωθρότητα) χρησιμοποιεί και ο Πλάτων, *Νόμοι*, 807a. 5-6: *ἀλλ᾽ ἐν τρόπῳ βοσκήματος ἕκαστον πιαινόμενον αὐτῶν δεῖ ζῆν*;.

49. Γεώργιος Πισίδης, *Ἑξαήμερον*, 773, έκδ. L. Tartaglia, *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino 1998, 358: *ὄφεις δὲ πικροὺς ἐκτελεῖ τοὺς βασκάνους.*

50. Κεκαυμένος, *Στρατηγικόν*, 35, έκδ. G. G. Litavrin, *Sovety i rasskazy Kekavmena*, Μόσχα 1972, 192. 5-6: *τότε σὺ ὥσπερ ὑπὸ ἐχίδνης δηχθεὶς τὴν καρδίαν εἰς πολλὰς ἡμέρας ἀλγήσῃς*. Πρβλ. στο ίδιο 56, 226. 7-8 όπου η επίπληξη παρομοιάζεται με ραβδί που πλήττει και συμμορφώνει τα παιδιά. Το δάγκωμα της προσβολής εμφανίζεται και στον *Βίου τοῦ ἁγίου Ἠλία Ἠλιουπόλεως*, όταν τα λόγια του αγίου πλήττουν τον άνθρωπο που επρόκειτο να τον οδηγήσει στο μαρτύριο, έκδ. Α. Παπαδοπουλος – Κεραμευς, *Συλλογὴ Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, Πετρούπολη 1907, 48.9-11: *Λέγει μειδιάσας ὁ ἅγιος· «Ἠδίκησάς με, τοῦ μισθοῦ ἀποστερήσας με· θέλεις πάλιν ἀδικῆσαί με»; Ἐδάχθη ὁ ἀποστάτης ἐπὶ τούτῳ.*

Δούκα Μούρτζουφλου προς τους συγγενείς του, ο ίδιος δηλαδή ο λόγος της προσβολής, παρομοιάζεται με ωμό χταπόδι, με το φυτό ελλέβορος και με αίμα ταύρου, για να δειχθεί έτσι πόσο δριμύς ήταν και σε τί βαθμό δημιουργούσε αποστροφή στους αποδέκτες του. Η βαριά φωνή του Αλεξίου Δούκα έκανε μάλιστα την επίδραση της επίπληξής του ακόμη μεγαλύτερη[51]. Σε αυτή την περίπτωση, βέβαια, ο ψόγος και η προσβολή δεν εμφανίζονται σαν ζώο που δαγκώνει, αλλά σαν επικίνδυνο έδεσμα[52].

Εκτός από τον Φώτιο, ένας άλλος λόγιος, ο Θεόδωρος Δαφνοπάτης, εντοπίζει τη διαφορά μεταξύ ανθρώπων και ζώων στο γεγονός πως ο άνθρωπος διαθέτει φρόνηση και σύνεση. Παραδόξως, αμέσως μετά, παρομοιάζει τον φρόνιμο και συνετό άνθρωπο με ένα ζώο, τη μέλισσα, που είναι σοφή και ξέρει να επιλέγει τα χρήσιμα και να απορρίπτει όσα πρέπει[53]. Η μέλισσα από την αρχαιότητα εμφανίζεται ως θετικό σύμβολο,

---

51. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, έκδ. J. A. Van Dieten, *Nicetae Choniatae Historia* [CFHB 11.1], Berlin / New York 1975, 566. 39-43: *τὴν τοῦ Δούκα τοίνυν ἐπίπληξιν καὶ ἐμβρίμησιν (ἦν γὰρ καὶ φύσει κοῖλος καὶ βαρὺς τὴν φωνὴν καὶ τὸν φάρυγγα βραγχιῶν) ὅσα καὶ γεῦσιν πολύποδος ὠμοῦ ἢ ἐλλεβόρου τράπεζαν εἴτε μὴν ταυρείου αἵματος κέρασμα ἐκτρεπόμενοι τὴν τούτου καταστροφὴν ἐπιστροφὴν ᾤοντο θεϊκήν.*

52. Για το ωμό χταπόδι πρβλ. Λουκιανός, *Βίων πρᾶσις,* 10, έκδ. M. D. Macleod, *Luciani Opera*, τ. 2, Oxford 1974, 32.16: *πολύποδα ὠμὸν ἢ σηπίαν φαγὼν ἀπόθανε*, αλλά και Πλούταρχος, *Πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτερον*, 956, B6-10: *καὶ Διογένης δ' ὁ κύων ἥκιστα προσεχρῆτο πυρί, ὥστε καὶ πολύποδα καταπιὼν ὠμὸν 'οὕτως ὑπὲρ ὑμῶν' εἶπεν 'ὦ ἄνδρες, παραβάλλομαι'· χωρὶς δ' ὕδατος οὔτε καλόν τις ἐνόμισε ζῆν οὔτε δυνατόν.* Για το αίμα ταύρου βλ. Αριστοφάνης, *Ἱππεῖς*, 83-84: *βέλτιστον ἡμῖν αἷμα ταύρειον πιεῖν·/ ὁ Θεμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἱρετώτερος·* *Σούδα*, γράμμα θήτα 124, έκδ. A. Adler, *Suidae Lexicon*, I – V, Leipzig, 1928–1935: *Θεμιστοκλῆς.... ταύρειον αἷμα πιὼν ἀπώλετο·* Τζέτζης, *Χιλιάδες*, IV 745, έκδ. P. L. M. Leone, *Ioannis Tzetzae Historiae*, Galatina 2007², 150: *Θεμιστοκλῆς τὸ ταύρειον αἷμα πιὼν πρὸ τούτου.* Ο ελλέβορος είναι φυτό δηλητηριώδες γνωστό στους αρχαίους για την επικινδυνότητά του (Ιπποκράτης, *Ἀφορισμοί*, έκδ. É. Littre, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, τ. 4, Paris 1844 (ανατ. Amsterdam 1962), 532, 5.1: *Σπασμὸς ἐξ ἐλλεβόρου, θανάσιμον*), αλλά και για τις θεραπευτικές του ιδιότητες. Στα *Γεωπονικά*, Βιβλίο 14, κεφ. 24 (έκδ. H. Beckh, *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici de re rustica eclogae*), Leipzig 1895, 429. 7-11, αναφέρεται πως μπορεί κανείς να δηλητηριαστεί αν φάει ορτύκια που έχουν τραφεί με ελλέβορο, εκτός και αν ψήσει το κρέας με κέγχρο.

53. Δαφνοπάτης, *Ἐπιστ.* 4.2-8, έκδ. J. Darrouzes – L. G. Westerink, *Théodore Daphnopatès. Correspondance*, Paris 1978, 51-53: *Ὁ ἀληθὴς καὶ τέλειος ἄνθρωπος ἐν τούτῳ τῶν λοιπῶν διαφέρει ζῴων, ἐν τῷ μετὰ φρονήσεως καὶ τῆς πρεπούσης συνέσεως καλῶς τὰ ἐν τῷ βίῳ μετέρχεσθαι πράγματα. Ὥσπερ γὰρ ἡ σοφὴ καὶ φιλεργὸς μέλισσα, ἐν ἄνθεσι*

όπως χαρακτηριστικά φαίνεται και στον ψόγο που συνθέτει ο Σιμωνίδης κατά των γυναικών[54]. Στα θαύματα του αγίου Ευγενίου, ο Ιωάννης Ξιφιλίνος αντιδιαστέλλει τα ζώα προς τους ανθρώπους και, αξιοποιώντας την αριστοτελική θεωρία, λέει πως η βασική τους διαφορά είναι η λογική και η ομιλία[55]. Ομοίως και ο Θεοφύλακτος Αχρίδος, στο *Μαρτύριο* των δεκαπέντε μαρτύρων της Τιβεριούπολης, με επιδράσεις και από την Πατερική γραμματεία, παρουσιάζει τους αγίους να δηλώνουν πως οι άνθρωποι, πριν την έλευση του Χριστού, είχαν οδηγηθεί στον *ἄλογον βίον*, που είναι γεμάτος αδυναμίες, και ζούσαν όπως ακριβώς ζουν τα ζώα[56].

παντοίοις περιϊπταμένη, τὰ μὲν ἀπόβλητα τῶν ἀνθέων ἀποβάλλεται, τὰ δὲ χρήσιμα καὶ κάλλιστα πρὸς ἐργασίαν συλλέγει τοῦ μέλιτος, οὕτω δὴ καὶ ὁ ἀληθὴς καὶ φρόνιμος ἄνθρωπος, πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ περισκοπῶν πράγματα διὰ τῆς οἰκείας φρονήσεως, τὰ μὲν ἀσύμφορα καὶ ἀνάρμοστα οὐ προσίεται, τὰ δὲ συμφέροντα καὶ σωτήρια προσλαμβάνει. Πρβλ. Ευστάθιος, *Ἅλωση Θεσσαλονίκης*, έκδ. S. Kyriakidis, *Eustazio di Tessalonica. La espugnazione di Tessalonica*, Palermo 1961, 14.25-30.

54. Στο επίγραμμα του Σιμωνίδη οι γυναίκες παρομοιάζονται με χοίρο, αλεπού, σκύλο, γάιδαρο, γάτα, άλογο, πίθηκο και μέλισσα. Μόνο στις γυναίκες της τελευταίας κατηγορίας δεν πρέπει ο ψόγος, λέει ο ποιητής. Πρόκειται για το μεγαλύτερο απόσπασμα ιαμβικής ποίησης που έχει διασωθεί και είναι ίσως ενδεικτικό παράδειγμα έργου που παρουσιάστηκε δημόσια ή σε συμποτικό περιβάλλον, βλ. R. Osborne, The use of abuse: Simonides 7, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 47 (2001), 47-64 για σχολιασμό του ποιήματος και συγκεκριμένα 53-55 για τον συμποτικό χαρακτήρα του· Rotstein, *Iambos* (σημ. 2), 266 και 277. Το ποίημα στην έκδ. M. L. West, *Iambi and Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, τ. 2, Oxford 1972, Sem. *Fragm.* 7, 101-106.

55. Ξιφιλίνος, *Θαύματα ἁγίου Εὐγενίου,* 266-267, έκδ. J. O. Rosenqvist, *The hagiographic dossier of St. Eugenios of Trebizond in codex Athous Dionysiou 154* [Studia Byzantina Upsaliensia 5], Uppsala 1996, 184· Βλ. επιστολή του Μιχαήλ Ψελλού προς τον Ιασίτη, όπου αναρωτιέται γιατί μόνο οι ίπποι καλούνται *ἄλογα* (μη λογικά ζώα) και όχι όλα τα ζώα, *Ἐπιστ.* 95, έκδ. S. Papaioannou, *Michael Psellus, Epistulae*, τ. 1, Berlin/Boston 2019, 203-208. Πραγμάτευση της εν λόγω επιστολής και μετάφραση μεγάλου μέρους της από τον F. Bernard, Exchanging Logoi for Aloga: Cultural Capital and Material Capital in a Letter of Michael Psellos, *BMGS* 35.2 (2011), 134-148.

56. *Θεοφύλακτος Ἀχρίδος, Μαρτύριο τῶν δεκαπέντε μαρτύρων τῆς Τιβεριούπολης,* έκδ. Ε.-Σ. Κιαππου [Κείμενα Βυζαντινής Λογοτεχνίας 8], Αθήνα 2015, 124. 7-10: *Εἶτα, ἐπειδὴ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἑώρα, ἣν αὐτὸς τῷ ἀγαθῷ θελήματι συνεστήσατο, τοῖς πάθεσι τῆς ἀτιμίας ἐκδιδομένην καὶ τοῖς κτήνεσιν ὁμοιωθεῖσαν κατά γε τὴν ἄλογον ζωήν·* Πρβλ. Γρηγόριος Νύσσης, *Ὁμιλία* 8, έκδ. P. J. Alexander, *Gregorii Nysseni opera*, τ. 5, Leiden 1962, 419.1-2 για την σύνδεση *ἀλόγου ζωῆς* και αισθήσεων: *πολλὴ δέ ἐστι τῇ αἰσθητικῇ δυνάμει πρὸς τὴν ἄλογον ζωὴν ἡ οἰκείωσις*, αλλά και Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Ὕμνος*, 26.

Η απομάκρυνση από τα ανθρώπινα και η συσχέτιση με τα ζώα είναι πάντα επίμεμπτη, καθώς, όταν ο ανθρώπινος βίος συνδέεται με τον ζωώδη, καθίσταται υποδεέστερος του προσήκοντος εκπολιτισμένου (εκχριστιανισμένου) βίου και ως εκ τούτου η ταύτιση του αντιπάλου με τα ζώα, μπορεί να τον καταστήσει αξιόμεμπτο. Ο Μέγας Αθανάσιος για να δείξει πόσο υποδεέστερη ήταν η πίστη των ειδωλολατρών, αναφέρει πως είχαν υποβιβάσει το θείο στοιχείο στο επίπεδο των άψυχων πραγμάτων, ακόμη και των άλογων ζώων[57]. Ο Μάξιμος ο Ομολογητής γράφει ότι, μετά την πτώση από τον παράδεισο, αναπτύχθηκε στους ανθρώπους το άλογο μέρος της φύσης τους, δηλαδή τα πάθη, και τότε εμφανίστηκε η ομοιότητα των ανθρώπων με τα ζώα[58]. Επίσης, σημειώνει ότι η απομάκρυνση από τον Θεό και η παράδοση στις υλικές απολαύσεις καθιστούν τον άνθρωπο άγριο θηρίο, που συγκρούεται με τους άλλους ανθρώπους[59]. Τα ζώα, δηλαδή, συμβολίζουν την πτώση από το πνευματικό στο βιολογικό επίπεδο[60]. Την ίδια ιδέα, με έντονα σαρκαστική διάθεση διατυπώνει τον

6-7, έκδ. A. Kambylis, *Symeon Neos Theologos, Hymnen* [Supplementa Byzantina 3], Berlin/New York 1976, 232: τὸ *δ' ἐν νεκροῖς τὴν ἄλογον ζωὴν ζῆν ὡς τὰ κτήνη / τῶν μὴ εἰδότων σε θεὸν ὅμοιον ὄντως πέλει.*

57. Μέγας Αθανάσιος, *Κατὰ Ἑλλήνων*, έκδ. R. W. Thomson, *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford 1971, 22.10-24.17: *ὡς δὲ οἱ τέλεον πεσόντες περὶ τὴν γῆν ἰλυσπῶνται δίκην τῶν ἐν τῇ χέρσῳ κοχλιῶν· οὕτως οἱ ἀσεβέστατοι τῶν ἀνθρώπων* [...] *ἔτι δὲ καὶ χείρονα βουλευόμενοι καὶ λογιζόμενοι, ἤδη καὶ εἰς λίθους, καὶ ξύλα καὶ ἑρπετά, ἔνυδρά τε καὶ χερσαῖα, καὶ εἰς τὰ τῶν ἀλόγων ἀνήμερα ζῶα, τὴν θείαν καὶ ὑπερκόσμιον τοῦ Θεοῦ προσηγορίαν μετήνεγκαν.* Ο Αθανάσιος (Thomson, *Athanasius*, 23, υπ. 2) αποκαλεί κοχλιούς, δηλαδή σαλιγκάρια, τους ειδωλολάτρες, αντλώντας την μειωτική αυτή παρομοίωση ίσως από τον Πλάτωνα, *Τίμαιος* 92a, όπου επισημαίνεται πως τα ζώα που έρπουν (*ἰλυσπώμενα*) και δεν διαθέτουν πόδια είναι τα πλέον ανόητα.

58. Μάξιμος Ομολογητής, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 1.8-13, έκδ. C. Laga – C. Steel, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium,* I [CCSG 7], Turnhout 1980, 47: *διὰ τὴν τῆς τελειότητος ἔκπτωσιν ἐπεισήχθη ταῦτα, τῷ ἀλογωτέρῳ μέρει προσφυέντα τῆς φύσεως· δι' ὧν, ἀντὶ τῆς θείας καὶ μακαρίας εἰκόνος, εὐθὺς ἅμα τῇ παραβάσει διαφανὴς καὶ ἐπίδηλος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ γέγονεν ἡ τῶν ἀλόγων ζῴων ὁμοίωσις.*

59. Μάξιμος Ομολογητής, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, 2, 52. 4-6, έκδ. A. Ceresa-Gastaldo, *Massimo confessore. Capitoli sulla carità,* Roma 1963: *Τούτου δὲ ἀναχωρῶν καὶ τοῖς ὑλικοῖς προσχωρῶν, ἢ κτηνώδης γίνεται φιλήδονος γεγονὼς ἢ θηριώδης, διὰ ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις μαχόμενος.*

60. M. Constas, *St. Maximus the Confessor, On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*, Washington, D.C. 2018, 95, υπ. 3.

12ο αιώνα ο Ιωάννης Τζέτζης, όταν υποβιβάζει τους αντιπάλους του σε κατώτερο επίπεδο, στο επίπεδο του ζώου, λέγοντας πως, αν και εκείνοι δεν έχουν ούτε ένα πανί να σκουπιστούν και χρησιμοποιούν, σαν τα σκυλιά, την ψίχα του ψωμιού, η μοίρα τους έκανε ... ανθρώπους, τη στιγμή που ο ίδιος στερείται ακόμα και τα αναγκαία[61]. Ακόμη και η επαγγελματική δραστηριότητα κάποιου, αν σχετιζόταν με τα ζώα, μπορούσε να αποκτήσει προσβλητική χροιά. Ο Λέων, μητροπολίτης Συνάδων, σε μια επιστολή του, με χιουμοριστικό τόνο, στρέφεται κατά των κατοίκων των Πυλών, οι οποίοι εμπορεύονται ζώα και μάλλον νιώθουν μεγάλη οικειότητα με αυτά, ενώ αποστρέφονται τους ανθρώπους και τους θεωρούν μιαρά πλάσματα[62]. Με σαφώς λιγότερο χιουμοριστική πρόθεση, αλλά μεταχειριζόμενος τον ίδιο προσβλητικό μηχανισμό, ο Θεοφάνης είχε χαρακτηρίσει μειωτικά τον Νικηφόρο ως χοιροβοσκό, στον οποίο ο Θεός επέτρεψε να ανατρέψει την αυτοκράτειρα Ειρήνη[63].

2. *Οι ομοιότητες ανθρώπων–ζώων*

Οι Βυζαντινοί αναγνώριζαν, πάντως, πως τα ζώα παρουσίαζαν ομοιότητες και κοινά συναισθήματα με τους ανθρώπους. Στους *Νόμους*, που αποδίδονται στον άγιο Γρεγέντιο, υπάρχει ρητή ταύτιση των ζώων

61. Τζέτζης, *Ἐπιστ.* 5, έκδ. P. L. M. Leone, *Ioannis Tzetzae Epistulae*, Leipzig 1972, 8. 16-20: '*τὴν ἄδικον εἱμαρμένην', ἥτις πολλοὺς μὲν μηδὲ χειρόμακτρον ἔχοντας, τροφὴν δὲ μαγδαλιὰν ποιουμένους καθάπερ οἱ κύνες, ἐν ἀνθρώπων τετίμηκεν ἀριθμῷ, ἡμᾶς δὲ ἐξ ἀγαθοῦ κατηγμένους τοῦ γένους καὶ οἷοι τυγχάνομεν ὄντας ἄχρι καὶ τῶν τοιούτων βασκαίνουσαν. Μαγδαλιά* και *ἀπομαγδαλιά* ήταν και το απόπλυμα λιπαρών φαγητών και τα υπολείμματα ψωμιών που δίνονταν στα σκυλιά και στους χοίρους, Τζέτζης, *Χιλιάδες* (σημ. 52), V 551 και XIII, 270-272, σσ. 183 και 512 αντιστοίχως. Βλ. και την παροιμιώδη φράση που παραδίδει ο Ευστάθιος, *Σχόλια στην Οδύσσεια*, έκδ. G. Stallbaum, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, τ. 1, Leipzig 1825 (ανατ. Hildesheim 1970), 732.1-3: *κύων ζῶν ἀπὸ μαγδαλιᾶς.*

62. Λέων Συνάδων, *Ἐπιστ.* 54. 34-36, έκδ. M. P. Vinson, *The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus* [CFHB 23], Washington, D.C. 1985, 86: *ἐπέχειν δ' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ μὴ προσδέχεσθαι ὡς ἀποτρόπαιά τινα καὶ μύση μιαρά τε καὶ ἐναγῆ καὶ ἀφυβρίσματα.*

63. Θεοφάνης, *Χρονογραφία*, έκδ. C. De Boor, *Theophanis Chronographia*, τ. 1, Leipzig 1883 (ανατ. Hildesheim 1963), 476. 27-30: *καὶ οἱ μὲν εὐλαβείᾳ καὶ λόγῳ συζῶντες τὴν θείαν κρίσιν ἐθαύμαζον, ὅπως συνεχώρησεν ὑπὲρ τῆς ὀρθῆς πίστεως μαρτυρικῶς ἀθλήσασαν ὑπὸ συβώτου ἐκβληθῆναι.*

με τους ανθρώπους, λέγοντας πως αν και τα ζώα δεν μιλούν, πονάνε και αξίζουν τον οίκτο των ανθρώπων[64]. Σε ένα πραγματικά εντυπωσιακό χωρίο από την ιστορική αφήγηση του Νικήτα Χωνιάτη, ο ιστοριογράφος με εξαιρετική ευαισθησία και περιγραφική δύναμη παραλληλίζει τα συναισθήματα που βιώνουν οι άνθρωποι από μια απώλεια, με τα συναισθήματα των ζώων, όταν αυτά βλέπουν κάποιο άλλο ζώο να πέφτει στα χέρια κυνηγών[65].

Εξαιρετικά ενδιαφέρον χωρίο, ενδεικτικό για τη σχέση ανθρώπων–ζώων στην σκέψη των Βυζαντινών, είναι και το ακόλουθο απόσπασμα από τον *Βίο* του αγίου Ευθυμίου. Ο αντίπαλος του αγίου, ο πατριάρχης Νικόλαος, εξαιτίας *τοῦ πολλοῦ χολοῦ καὶ τῆς μήνιδος,* διατάζει να πνιγεί το γαϊδουράκι που χρησιμοποιούσε ο άγιος. Οι οπαδοί του, όμως, τον συμβούλεψαν πως αυτή η πράξη είναι μικροπρεπής και αξιόμεμπτη (*ἀνάξιον τὸ τοιοῦτον εἶναι προσειπόντων καὶ «μομφήν σοι οὐ τὴν τυχοῦσαν ἐπιφέρον»*). Ο εξαγριωμένος πατριάρχης τελικά διατάζει («*ὦ τῆς ἀνοίας καὶ τῆς ὀργίλου πωρώσεως*») έναν ιδιότυπο βασανισμό του ζώου, προκειμένου να εξευτελίσει τον Ευθύμιο. Το ζώο θα περιφέρεται στην πόλη μέχρι να πεθάνει από την πείνα και την δίψα. Όποιος του έδινε

64. Ψευδο-Γρεγέντιος Ταφάρ, *Νόμοι*, 254-257, έκδ. A. Berger, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* [Millennium Studien 7], Berlin/New York 2006, 428.

65. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 578.57-579.69: *ἢ καὶ οὕτως εἰπεῖν, ἑνούμεθά σοι διῃρημένως καὶ συμπλεκόμεθά σοι κεχωρισμένως κατὰ τοὺς ψυχῇ συναπτομένους καὶ διισταμένους σώματι καὶ προσπάσχομεν ἀτεχνῶς ὃ καὶ ἔνια τῶν ζώων πρὸς τὰ παγιδευόμενα ἐκ σφῶν ὑπὸ θηρευτῶν καὶ ἐγκλειόμενα διαφανέσιν ὑελίνοις ἄγγεσιν. ἐκεῖνά τε γὰρ τῷ τοῦ σκεύους εἰλικρινεῖ καὶ στιλπνῷ τὴν τοῦ συννόμου ζώου θέαν ἐνοπτριζόμενα συμμῖξαι καὶ ἐν χρῷ γενέσθαι ὅλως ἀδυνατεῖ καὶ διὰ τοῦτο μάτην περὶ τὸ ἄγγος ἀδημονοῦντα στρέφεται, τῷ ἐξηλλαγμένῳ τῆς ὄψεως ὡς ἀπεναντίῳ τῆς πρώην ἕξεως ἐκθαμβούμενα· καὶ ἡμεῖς ἐπ' ἴσης σοι τὰς μὲν ὄψεις προσβάλλειν καὶ ἐγγύτερον ἰέναι ἔχομεν, τοῦ δὲ περιχυθῆναί σοι γνησίως καὶ προσπλακῆναι θαρραλέως ὡς πρότερον παντάπασιν ἐστερήμεθα, ὅσα καὶ σώματι στερεῷ καὶ πολλῷ στεγανωτέρῳ ὑέλου τῷ βαρβαρικῷ συντάγματι διειργόμενοι.* Για την χρήση των ζώων στον Χωνιάτη βλ. A. Kazhdan – S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge 1984, 267-268· A. Littlewood, Vegetal and Animal Imagery in the History of Niketas Choniates, στο: M. Grünbart (επιμ.), *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, Berlin/New York 2007, 223-258.

τροφή ή νερό κινδύνευε ακόμη και με εξορία[66]. Το γαϊδουράκι λειτουργεί εδώ ως μέσο ταπείνωσης, αλλά και ως θυσιαστήρια προσφορά αντί του αγίου. Η σχέση *quid pro quo* που συναντάμε στη θυσία της Ιφιγένειας και στη θυσία του Αβραάμ επανέρχεται. Το ζώο παίρνει τη θέση του Ευθυμίου και σε αυτό διοχετεύεται η οργή του Νικολάου. Το γεγονός αυτό κάνει όσους είναι γύρω του να θεωρούν την πράξη μικροπρεπή[67].

3. *Διαφορές ανθρώπων ζώων ή πώς τα ζώα μπορεί να υπερτερούν των ανθρώπων*

Τα ζώα, ωστόσο, κάποιες φορές, εμφανίζονται να υπερτερούν των ανθρώπων. Αυτό απηχεί την άποψη πως τα ζώα είναι πλάσματα που έχουν ανεπτυγμένο το μέρος των αισθήσεων. Η μη συμμετοχή τους στον λόγο δεν τα καθιστά, δηλαδή, παράλογα, αλλά τους προσδίδει μία άλλη ποιότητα και μία ικανότητα κατανόησης διαφορετική[68]. Ρητορικά, το σχήμα «ακόμη και τα άγρια ζώα...» αξιοποιήθηκε συχνά από τους Βυζαντινούς συγγραφείς, με σκοπό, μέσα από τη σύγκριση με τα ζώα, που εκ προοιμίου θεωρούνται υποδεέστερα, να τονιστεί η ποταπότητα ή η ανεπάρκεια του αποδέκτη του προσβλητικού λόγου. Έτσι, ο Ρωμανός ο Μελωδός στον ύμνο που αφιερώνει στον Νώε, λέει πως τα ζώα πείστηκαν από τον Νώε, αν και άλογα όντα, ενώ οι άνθρωποι δεν μπορούν να αποβάλουν την *πονηρίαν*[69]. Ο Φώτιος σε επιστολή του αναφέρει, πως ακόμη και οι βάρβαροι, αλλά και κάποια άγρια ζώα, γνωρίζουν να μην υπερβαίνουν το μέτρο και να σέβονται εκείνους που βρίσκονται σε

66. Όλο το επεισόδιο: *Βίος ἁγίου Εὐθυμίου*, έκδ. P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii patriarchae Constantinopolitani* [Bibliothèque de Byzantion 3], Brussels 1970, 125. 4-22.

67. Στην σύγχρονη κουλτούρα πρβλ. την εντυπωσιακή ομοιότητα της σκηνής από τον βίο του Ευθυμίου, με την ταινία του Robert Bresson, *Au Hasard Balthazar* (1966), όπου η πορεία του γαϊδουριού της ταινίας λειτουργεί ως αλληγορία για την ζωή του Χριστού.

68. Βλ. υπ. 23.

69. Ρωμανός Μελωδός, *Ὕμνος* II, 7. 6-11, έκδ. J. Grosdidier De Matons, *Romanos le Mélode. Hymnes*, τ. 1 [SC 99], Paris 1964, 112: *Τὰ κτήνη πτοοῦνται, καὶ οἱ βροτοὶ ὡς κτηνώδεις / οὐκ ἀπωθοῦντο τὴν πονηρίαν, ἀλλὰ ἡγοῦντο ὡς φάσμα βλέπειν· / πρὸς τούτους δὲ ἐφθέγγετο Νῶε ὁ τρισμακάριος· / «Τοῖς λόγοις μου οὐ πείθεσθε· πείσει ὑμᾶς τὰ ἄλογα / νυνὶ ἅπερ βλέπετε, ὅτι λύκοι καὶ ἀμνοὶ ἵστανται ὁμαδόν, / ἑρπετὰ μετὰ πτηνῶν, καὶ οὐ κράζετε».*

δεινή θέση[70]. Σε άλλη του επιστολή, ο λόγιος πατριάρχης, ψέγοντας τον αποδέκτη, αναφέρει, πως το μίσος προς εκείνον που σε αγαπά είναι κάτι που δεν εκδηλώνεται ούτε στα άγρια θηρία[71]. Τέλος, σε ένα ανώνυμο ποίημα για την αγία Βαρβάρα, ο πατέρας της αγίας θανατώνει το ίδιο του το παιδί, προβαίνοντας έτσι σε μια πράξη που ούτε ένα θηρίο θα διέπραττε[72].

* * *

Ο Ευάγριος από τον Πόντο, τον 4ο αιώνα, κατέγραψε τη φύση των διαφόρων κακιών (*λογισμῶν*) και τις περιέγραψε. Οι *λογισμοί* του Ευαγρίου αποτελούν συχνότατα πηγή έμπνευσης του προσβλητικού λόγου των Βυζαντινών. Εξάλλου, πρόκειται για γνωστούς «τόπους» από την αρχαιότητα, οι οποίοι, ωστόσο, εμβαπτίστηκαν και στην χριστιανική παράδοση. Οι *λογισμοί* ή αλλιώς τα πνεύματα της κακίας κατά τον Ευάγριο είναι: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, οργή, ἀκηδία, κενοδοξία, φθόνος και υπερηφάνεια[73]. Δύο αιώνες μετά τον Ευάγριο, ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος καταγράφει μια εκτενέστερη λίστα αμαρτωλών παθών: οργή, μνησικακία, καταλαλιά, πολυλογία, ψεύδος, ακηδία, γαστριμαργία, ανηθικότητα, φιλαργυρία, αναισθησία, ύπνος, δειλία, κενοδοξία, υπερηφάνεια, βλασφημία, πονηρία[74].

Συχνά αυτά τα ανθρώπινα πάθη συσχετίστηκαν με κάποιο ζώο, προκειμένου να σκιαγραφηθεί με μελανά χρώματα ένα πρόσωπο και να

70. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 115. 4-6, τ. I, 153*: οἶδεν καὶ τὸ βάρβαρον μὴ ὑπερβαίνειν νόμους κολάσεων· καὶ πολλὰ δέ φασιν τῶν θηρίων ὥσπερ εὐλαβεῖσθαι καὶ ὑποστέλλεσθαι πρὸς τοὺς ἐν συμφοραῖς ἐσχάταις κειμένους καὶ τὸ θηριῶδες οὐκ ἐπιδείκνυσθαι.*

71. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 120. 2-4, τ. I, 160: *τὸ δὲ μισεῖν καὶ τοὺς ἀγαπῶντας οὐδὲ θηρίων, οἶμαι.*

72. *Ανώνυμα ποιήματα του Vaticanus gr. 743*, *Ποίημα* 5. 1-4, έκδ. N. Zagklas, Astrology, piety and poverty: seven anonymous poems in Vaticanus gr. 743, *BZ* 109.2 (2016), 908: *Ἅ μερόπων δειλὸν γένος· ἄγριον ἠδ' ἀθέμιστον / θηρίον ἠδέσατο βρῶξεν δ' ἑὰ οὔποτε τέκνα. / Οἱ δὲ τεκνοραῖσται· Πατρὸς ἐν χερσὶ φάσγανον ἄθρει. / Βαρβάραν ὃς δ' ἐφύτευσε· κτείνει Βαρβάραν οὗτος.*

73. Ευάγριος, *Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας*, *PG* 79, 1140-1144 και *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, στο ίδιο, 1145-1164. Στην έκδοση του Migne δεν υπάρχει η προσθήκη της υπερηφάνειας. Το χωρίο εκδόθηκε ξεχωριστά από τον J. Muyldermans, Evagriana de la Vaticane, *Le Museon* 54 (1941), 5.

74. Ιωάννης της Κλίμακος, *PG* 88, 828-984.

τονιστούν τα αρνητικά χαρακτηριστικά του. Στα αγιολογικά κείμενα, συνήθως οι δαίμονες σχετίζονται με μια αμαρτία, η οποία ταυτόχρονα αποτελεί και *τόπο* του προσβλητικού λόγου[75]. Δεν προκαλεί, λοιπόν, έκπληξη ότι οι δαιμονισμένοι και οι ίδιοι οι δαίμονες σχετίζονται με τα ζώα και τη ζωώδη συμπεριφορά. Ο Ευάγριος, επίσης, παρομοιάζει τους δαίμονες, τους φορείς, δηλαδή, αυτών των αμαρτημάτων, με άγρια και άλογα ζώα[76].

Ένα ζώο που συχνά στα βυζαντινά κείμενα σχετίστηκε με τον διάβολο είναι το φίδι[77]. Στη χριστιανική παράδοση, το φίδι εμφανίζεται ως το κατεξοχήν σύμβολο του διαβόλου. Ωστόσο, δεν είναι το μοναδικό ζώο που συνδέθηκε με τον διάβολο και τους δαίμονες. Για παράδειγμα, στον *Βίο* του αγίου Σάββα, ο διάβολος εμφανίζεται στον άγιο με τη μορφή λιονταριού[78], ενώ στον *Βίο* του Ανδρέα Σαλού, ο διάβολος παίρνει τη μορφή ποντικού, φιδιού, οχιάς και βγάζει ήχους γάτας, σκύλου ή γουρουνιού[79]. Σε άλλη περίπτωση ο δαιμονικός εχθρός έρχεται εναντίον

---

75. C. Mango, Diabolus Byzantinus, *DOP* 46 [*Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*] (1992), 220.

76. Ευάγριος, *Περὶ λογισμῶν*, έκδ. A. Guillaumont – C. Guillaumont – P. Gehin, *Évagre le Pontique. Sur les pensées* [SC 438], Paris 1998, 214, 18. 1-3: *Τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων οἱ μὲν τὸν ἄνθρωπον ὡς ἄνθρωπον ἐκπειράζουσιν, οἱ δὲ τὸν ἄνθρωπον ὡς ζῷον ἄλογον ἐκταράσσουσι.* Πρβλ. για την αγριότητα και Ευάγριος, *Περὶ προσευχῆς*, *PG* 79, 1165-1200, 1168: *Πρότερον περὶ λήψεως δακρύων προσεύχου, ἵνα διὰ τοῦ πένθους μαλάξῃς τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τῇ ψυχῇ σου ἀγριότητα·* και παρακάτω, 1188: *Ἐὰν προσευχῆς ἐπιμελῇ, ἑτοιμάζου πρὸς ἐπαγωγὰς δαιμόνων, καὶ καρτερῶς τὰς παρ' αὐτῶν μάστιγας ὑπόμενε· ὡς γὰρ θῆρες ἄγριοι ἐπελεύσονταί σοι, καὶ πᾶν σου κακώσουσι τὸ σῶμα.* Παρομοίως και στον *Βίο τοῦ Ἀνδρέα Σαλοῦ*, 2564-2566 έκδ. L. Ryden, *The Life of St. Andrew the Fool,* τ. 2 [Studia Byzantina Upsaliensia 4.2], Uppsala 1995, 178: *Ἐθεωροῦντο οὖν οἱ ἀλιτήριοι οἱ μέν ὡς θηρία μετασχηματισθέντες, ἄλλοι ὡς δράκοντες καὶ λύκοι καὶ σκορπίοι.*

77. Το φίδι πάντως παρουσιάζει αμφισημία, αφού κάποιες φορές έχει θετικό συμβολισμό. *Γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις* αναφέρει το *Κατὰ Ματθαῖον* ευαγγέλιο (10, 16). Ενώ, όταν ο Ψελλός λαμβάνει ως δώρο από τον πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλλάριο έναν εδώδιμο *θαλάσσιον ὄφιν*, ο νους του φυσικά πάει στο προπατορικό αμάρτημα, αλλά υπερισχύει τελικά ο γαστριμαργικός Ψελλός, που βλέπει το δώρο ως λειχουδιά, Μιχαήλ Ψελλός, *Ἐπιστ.* 105 (σημ.55), 226-228.

78. Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος ἁγίου Σάββα*, έκδ. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* [TU, 49.2], Leipzig 1939, 96. 1-3: *ἄλλοτε πάλιν φαίνεται αὐτῷ ὁ σατανᾶς ἐν ὁμοιώματι λέοντος φοβερωτάτου ἐπερχομένου καὶ βλοσυρὸν ἀπειλοῦντος.*

79. *Βίος Ἀνδρέα Σαλοῦ*, 3491-3494, 238: *Ἐθεώρει γὰρ ὁ δίκαιος τὸν σατανᾶν ὥσπερ*

του αγίου άλλοτε με τη μορφή φιδιού και άλλοτε λύκου[80]. Σύμφωνα με τον βιογράφο του, ο άγιος Ιωαννίκιος ήρθε αντιμέτωπος με πολλά ζώα, τα οποία επιτελούσαν το έργο του διαβόλου[81]. Ίσως η αναχώρηση του αγίου από τα εγκόσμια στέρησε από τον βιογράφο την δυνατότητα, να θέσει τον άγιο αντιμέτωπο με άλλου είδους αντιπάλους. Εξάλλου, το γεγονός πως δεν συμμετείχε στη διαμάχη της Εικονομαχίας οδήγησε και τον Θεόδωρο Στουδίτη να τον κατηγορήσει στην ουσία ως φυγόμαχο[82]. Στον *Βίο* του αγίου Βασιλείου του Νέου, οάγιος "βλέπει" με τους *ἔνδοθεν ὀφθαλμοὺς* τον ίδιο τον Σατανά με τη μορφή πιθήκου να κάθεται στους ώμους μια αμαρτωλής μοναχής[83]. Σε άλλες περιπτώσεις, όπως στον *Βίο* του αγίου Σάββα του Νέου, εμφανίζεται ένας δαιμονισμένος, που φέρεται να γαβγίζει σαν σκύλος και να αφρίζει σαν γουρούνι[84].

μῦν, ποτὲ δὲ ὡς ὄφιν ἢ ὡς ἔχιδναν εἰσιόντα και ἐξιόντα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ κράζοντα διὰ τῶν ὀργάνων τοῦ ἐλεεινοῦ, ποτὲ μὲν ὡς κάτα, ποτὲ δὲ ὡς κύων ἢ ὡς χοῖρος.

80. Ιγνάτιος Διάκονος, *Βίος Γρηγορίου Δεκαπολίτη*, 40-41, έκδ. G. Makris, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites* [ByzArch 17], Stuttgart / Leipzig 1997, 104: *Ἄλλοτε δ' αὖ πάλιν εἰς ὄφιν ὁ ἐχθρὸς μετεβάλλετο καὶ τῷ ψαθίῳ τοῦ ἁγίου ἀναιδῶς ὑπεδύετο. Καὶ ἄλλοτε εἰς λύκον ἀγριαίνοντα μετετάττετο.*

81. Βλ. για παράδειγμα *Βίος ἁγίου Ἰωαννικίου παρὰ Πέτρου μοναχοῦ*, 40-41 (φίδια) και 56 (κάμπιες), έκδ. Ι. Πολεμης – Ε. Mineba, *Βυζαντινά Υμνογραφικά και Αγιολογικά Κείμενα*, Αθήνα 2016, 394-396 και 417-418.

82. Θεόδωρος Στουδίτης, *Κατήχησις* 38. 45-50, έκδ. Ε. Auvray, *Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis*, Paris 1891, 141: *Ἐχέτω οὖν ὁ πατὴρ Ἰωαννίκιος σὺν τοῖς ὁμοταγέσι τὴν ἐρημίαν καὶ τὴν ὀρεινήν· σὺ στέργε τὴν ὑποταγὴν καὶ τὴν ξενίαν· ἐκεῖνος ἐν τῷ νῦν καιρῷ οὐ δεδίωκται, σὺ δὲ δεδιωγμένος ἕνεκεν δικαιοσύνης· ἐκεῖνος οὐ πεφυλάκισται, σὺ δὲ ἐφυλακίσθης διὰ Κύριον· ἐκεῖνος οὐ τέτυπται, σὺ δὲ ἐτύφθης διὰ Χριστόν. Πόσῳ ταῦτα ἐκείνων βελτιώτερα!* Πρβλ. και τον *Βίο τοῦ ἁγίου Ιωαννικίου*, 57.26-29, 419, όπου ο αφηγητής επιτίθεται στους Στουδίτες μοναχούς λέγοντας πως έχουν δηλητηριώδη γλώσσα και πως γαβγίζουν κατά του αγίου.

83. *Βίος ἁγίου Βασιλείου τοῦ Νέου* I, 37. 15-17, έκδ. S. McGrath – D. F. Sullivan – A.-M. M. Talbot, *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version* [DOS 45], Washington, D.C. 2014, 144: *Ἐγὼ γὰρ ὁρῶ τὸν Σατανᾶν καθήμενον ἐπὶ τῶν ὤμων αὐτῆς ὡς μικροφυῆ πιθηκίσκον, πάχει λιπαρὸν ἀπὸ τῆς σπατάλης τῶν πονηρῶν ἔργων αὐτῆς.*

84. Ορεστης, *Βίος ἁγίου Σάββα τοῦ Νέου*, έκδ. I. Cozza-Luzi, *Historia et Laudes ss. Sabae et Macarii Juniorum e Sicilia*, Roma 1893, 32: *Οὗ μέσον ἀνήρ τις ἀκαθάρτῳ δαίμονι κάτοχος ἦν, σιδηραῖς δεδεσμημένος ἁλύσεσιν· ὃς παρευθὺ κυνὸς ἀναλαβὼν ὑλακὴν, ἀκόσμως ἄγαν ἐβόα· καὶ τοὺς ὀδόντας δεινότατα τετριγὼς ἀφρὸν ὡς σῦς προΐει*

Συχνά στο έργο του Ευαγρίου το ίδιο το αμάρτημα παρομοιάζεται με ένα ζώο[85]. Η ταύτιση των ανθρώπινων παθών με ζώα είναι μια πρακτική που, όπως αναφέραμε, ανάγεται στην ελληνορωμαϊκή σκέψη. Επιπλέον, ο Ευάγριος θεωρεί πως οι δαίμονες είναι αυτοί που παρασύρουν τον άνθρωπο στην άλογη ζωή[86], η οποία σχετίζεται βέβαια με τα ζώα. Παρόμοια, ο Θεόδωρος Στουδίτης γράφει πως μέσα στους ανθρώπους ενυπάρχουν πολλά άγρια θηρία, *πνεύματα πονηρίας*[87]. Ο Φώτιος, μάλιστα, σημειώνει πως ο φθόνος είναι *πολυμήχανον* και *πάντολμον* θηρίο[88]. Χαρακτηριστική είναι και η ερμηνεία του Δαφνοπάτη σε ένα όνειρο του αυτοκράτορα Ρωμανού Β΄, όπου τα νεκρά ζώα του ονείρου ταυτίζονται από τον συγγραφέα με τα άλογα πάθη των ανθρώπων[89].

Αλλά και οι ίδιοι οι αμαρτωλοί σε αγιολογικά κείμενα εμφανίζονται ως ζώα. Π.χ. τόσο στον *Βίο* του Ανδρέα Σαλού όσο και στον *Βίο* του

τοῦ στόματος. Βλ. και *Βίος ἁγίων Δαυίδ, Συμεών, Γεωργίου*, έκδ. J. van den Gheyn, Acta Graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo, *AnBoll* 18 (1899), 229. 19-20· A. M. Talbot (επιμ.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation* [Byzantine Saints' Lives in Translation 2], Washington, D.C. 1998, 183, υπ. 211. Ωστόσο, πρβλ. Β. Βλυσιδου, Ο χοίρος ως σύμβολο ευδαιμονίας του βυζαντινού ανθρώπου, στο: *Ζώα και περιβάλλον στο Βυζάντιο* (σημ. 39), Αθήνα 2011, 39-50, για την σπουδαιότητα του χοίρου για τον βυζαντινό άνθρωπο, αλλά και για την λειτουργία του ως συμβόλου κριτικής. Επίσης, τις παρατηρήσεις του Eideneier, *Διήγησις τετραπόδων* (σημ. 18), 17, όπου ο χοίρος δικαιώνεται στο κείμενο αυτό, αν και ακάθαρτο ζώο, λόγω της χρησιμότητάς του για τον άνθρωπο· *ODB*, λ. *Swine*, τ. 3, 1979–1980.

85. Λ.χ. ο θυμός εμφανίζεται ως η μητέρα των άγριων θηρίων και η κενοδοξία ως ένα θηρίο με πολλά δόντια (Ευάγριος, *Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας* (σημ. 73), 1144.11 και 1144.37).

86. Ευάγριος, *Γνωμικά*, 30, *Gnomica*, τ. 1, έκδ. A. Elter, Bonn 1892· Ιωάννης Δαμασκηνός, *Εἰς τὰ ἱερὰ παράλληλα*, *PG* 95, 1217: *Ζωῆς ἀλόγου δαίμων ἡγεμών.*

87. Θεόδωρος Στουδίτης, *Κατήχησις* (σημ. 82), 117. 11-16, 403: *Ὅτι καὶ ἐν ἡμῖν θῆρες πολλοὶ καὶ θῆρες ἄγριοι, τὰ πνεύματά φημι τῆς πονηρίας. Θηρίον πονηρὸν ὁ θυμός· θηρίον πονηρὸν ἡ ἐπιθυμία, θηρίον πονηρὸν ἡ βασκανία, θηρίον πονηρὸν ἡ κενοδοξία καὶ ὅσα ἄλλα τῆς κακίας πάθη, ἅπερ οὐ νύκτωρ, ἀλλὰ καὶ μεθ' ἡμέραν παρρησιάζεται, καὶ ἐφορμᾷ λαβεῖν κατάβρωμα ψυχήν.*

88. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 1.836-837, τ. I, 28.

89. Δαφνοπάτης, *Ἐπιστ.* 16. 40-44 (σημ. 53), 161: *Τηνικαῦτα γὰρ καὶ ὁ ναός, ὅστις ἐσμὲν ἡμεῖς, καὶ ἀχλυοῦται καὶ ζοφοῦται τῇ τῶν σωματικῶν σκοτομήνῃ παθῶν, οἵ τε θησαυροὶ τῶν ἀρετῶν εἰς τὸ μὴ ὂν περιΐστανται, καὶ διὰ τοῦτο τὰ θνησιμαῖα εἴτουν θανάτου πρόξενα τῶν ἀλόγων παθῶν δίκην ζῴων τὸν ἐν ἡμῖν καταβόσκονται ἄνθρωπον.*

Βασιλείου του Νέου, οι αμαρτωλοί μέσα από οράματα παρουσιάζονται με ζωώδη μορφή και με αυτό τον τρόπο εναρμονίζεται η εσωτερική, αμαρτωλή και ζωώδης φύση τους, με μια εξωτερική μορφή που την αντικατοπτρίζει[90]. Οπτικοποιείται, δηλαδή, η αληθινή ουσία της φύσης τους. Παρόμοια και ο Πισίδης στο ποίημα του *Ἑξαήμερον,* παρουσιάζει τον διάβολο να οδηγεί τους ανθρώπους σε μια ζωώδη κατάσταση, εξισώνοντας στην ουσία τα ανθρώπινα πάθη με ζώα και κάνοντας τους αμαρτωλούς να παίρνουν τη μορφή ζώου[91].

Γ. *ΤΟΠΟΙ* ΤΟΥ ΠΡΟΣΒΛΗΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ Η ΧΡΗΣΗ ΖΩΩΝ

Στην ενότητα αυτή εξετάζουμε την χρήση των ζώων στο πλαίσιο του προσβλητικού λόγου, όπως αυτή εντοπίζεται σε συγκεκριμένα χωρία στα βυζαντινά κείμενα. Τα χωρία ταξινομούνται σε κατηγορίες, ανάλογα με τον *τόπο* του προσβλητικού λόγου που μεταχειρίζεται κάθε φορά ο προσβάλλων. Ο *τόπος* δεν ταυτίζεται πάντα με την αιτία που προκαλεί την επίθεση, αλλά είναι κυρίως εκείνο το χαρακτηριστικό, η συνήθεια, η πράξη ή η ιδιότητα του αντιπάλου, που αξιοποιεί εκείνος που προσβάλλει, προκειμένου να πλήξει την αξιοπιστία, το κύρος και γενικότερα τη δημόσια εικόνα του αντιπάλου. Εξυπακούεται, πως η αλήθεια δεν είναι το βασικό ζητούμενο του προσβάλλοντος, όταν εκτοξεύει μια προσβολή.

Έτσι, τα υποκεφάλαια 1-12 περιλαμβάνουν εκφράσεις προσβλητικού λόγου με ζώα, που εμπίπτουν σε *τόπους* που συχνά μεταχειρίζεται ο προσβλητικός λόγος των Βυζαντινών εν γένει. Το υποκεφάλαιο 13 παρουσιάζει χωρία όπου ο προσβάλλων, παράλληλα με τη χρήση ζώων, αξιοποιεί έναν ακόμα μηχανισμό του προσβλητικού λόγου, δηλαδή έναν ακόμα τρόπο έκφρασης του, τα παρωνύμια. Στο υποκεφάλαιο 14 εξετάζεται ο προσβλητικός λόγος που απευθύνεται στο πλήθος, όταν αυτό αντιμετωπίζεται ως μάζα ατόμων, που διαθέτει ζωώδη χαρακτηριστικά.

---

90. *Βίος Ἀνδρέα Σαλοῦ* (σημ. 76), 2348-2380, 166· *Βίος Βασιλείου τοῦ Νέου* IV, 6 (σημ. 83), 362 κ.εξ.

91. Γεώργιος Πισίδης, *Ἑξαήμερον* (σημ. 49), 767-773, 356-358*: εἰς τὴν παρὰ φύσιν τῶν παθῶν κτηνωδίαν, / καὶ πτηνὰ μὲν δείκνυσι τὰς κούφας φρένας, / σύας δὲ πόρνους, καὶ λύκους τοὺς ἅρπαγας, / σφῆκας δὲ πλήκτας, θυμικοὺς δὲ παρδάλεις, / ποιεῖ δὲ τοὺς εἴρωνας ἀθλίους κύνας, / σαίνειν δοκοῦντας καὶ δακεῖν ἠπειγμένους, / ὄφεις δὲ πικροὺς ἐκτελεῖ τοὺς βασκάνους.* Βλ. σχετικά και Trilling, The Soul of the Empire (σημ. 35), 64.

Εν συνεχεία, στο υποκεφάλαιο 15 εξετάζονται δύο μεμονωμένα παραδείγματα: ένα ποίημα του Μιχαήλ Ψελλού, αλλά και ένα χωρίο από νομικό κείμενο του 11ου αιώνα. Το ποίημα του Ψελλού αξίζει ιδιαίτερης προσοχής, εξαιτίας του πλούσιου υλικού που προσφέρει, όσον αφορά το θέμα της παρούσας εργασίας. Το δεύτερο παράδειγμα μας προσφέρει ένα ζωντανό διάλογο, μέσα από την βυζαντινή καθημερινότητα. Ο διάλογος που παραδίδεται στο κείμενο, ίσως να είναι σύνθεση μίας πιθανής προφορικής συνδιαλλαγής ή η διαμεσολάβηση του συγγραφέα να αλλοιώνει εν μέρει την απόλυτη αξία του ως τεκμήριο καθημερινού λόγου. Δεν παύει να είναι, ωστόσο, ό,τι πλησιέστερο διαθέτουμε σε καθημερινό, πεζό, προφορικό λόγο, που εμπεριέχει προσβολή με χρήση ζώων. Στο υποκεφάλαιο 16 η εστίαση του ενδιαφέροντός μας αλλάζει: τα ζώα εξετάζονται μεν εντός των πλαισίων της προσβολής, αλλά σημειώνεται ο ρόλος τους στις προσβλητικές πράξεις και όχι στον προσβλητικό λόγο.

1. *Οργή*

Στα κείμενα η οργή συχνά συσχετίζεται με τα ζώα ως παρέκκλιση από τη λογική, ως παραφορά. Ο οργίλος δεν διατηρεί τη λογική του συγκρότηση και πλησιάζει την ζωώδη φύση[92], ενώ ο θυμός ξυπνά μέσα στον οργίλο σαν άγριο θηρίο[93]. Στον *Βίο* του Βασιλείου του Νέου, οι οργίλοι θεωρούνται φθονεροί και συκοφάντες[94] και χαρακτηρίζονται ως σκυλιά, με δέρμα

92. *Μαρτύριο ἁγίων Εὐτροπίου, Κλεονίκου καὶ Βασιλίσκου*, έκδ. H. Delehaye, *Les legendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 213.5: *θηρίου ἀγριώτερος εἶ καὶ παντὸς ἀλόγου ἀλογώτερος.*

93. Θεοφύλακτος Αχρίδος, *Μαρτύριο* (σημ. 56), 128. 16-18: *τὸ τοῦ θυμοῦ θηρίον Οὐάλεντι καὶ Φιλίππῳ προσερεθίζεται.*

94. Ο προσβλητικός λόγος συχνά σχετίζεται με το συναίσθημα του φθόνου και αμέσως μετά με το συναίσθημα της οργής. Ο Konstan (*Emotions* [σημ. 25], 113) επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης θεωρούσε τον φθόνο ως το χειρότερο συναίσθημα. Βλ και M. Hinterberger, *Phthonos. Mißgunst, Neid und Eifersucht in der byzantinischen Literatur,* Wiesbaden 2013, κυρίως 101-182. Πρβλ. και το έργο του Πλουτάρχου, *Περὶ φθόνου καὶ μίσους*, όπου παρουσιάζονται οι ομοιότητες και οι διαφορές μεταξύ των δύο συναισθημάτων και επισημαίνεται πως ο φθόνος γεννιέται από την καλή τύχη κάποιου: ένα μοτίβο που συχνά συναντάμε στα βυζαντινά κείμενα. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, όπου ο φθόνος για την καλή τύχη του άλλου παρακινεί κάποιον να διαβάλει τον αντίπαλό του, εντοπίζουμε σε ένα ανώνυμο ποίημα του κώδικα *Vat. gr. 743, Ποίημα* 2. 10-11 (σημ. 72), 901, όπου ο φθόνος κάνει τον γείτονα κάποιου να τρίζει τα δόντια του και να βρυχάται,

σκαντζόχοιρου και θηριώδεις[95]. Ο Χριστόφορος Μυτιληναίος παρομοιάζει τον αποδέκτη ενός ποιήματός του ως μανιασμένο αγριόχοιρο, που βγάζει φωτιά από τα μάτια και το στόμα[96]. Ο αδελφός του Νικηφόρου Βρυέννιου, ο Ιωάννης, στην αφήγηση του Ατταλειάτη, εμφανίζεται μανιασμένος, να γκαρίζει σαν γάιδαρος μπροστά σε ανθρώπους *λογικούς*[97]. Η οργή του Ανδρόνικου Κομνηνού και η βιαιότητα του χαρακτήρα του οδηγούν τους κατοίκους της Νίκαιας και τον Νικήτα Χωνιάτη να τον αποκαλέσουν, μεταξύ άλλων, αιμοδιψή σκύλο[98]. Σε άλλο σημείο του έργου του, ο Χωνιάτης, για να περιγράψει τον θυμό του πρωτοσέβαστου Αλεξίου, τον παρομοιάζει ως φίδι, που έχει διογκωθεί, αφού έφαγε[99]. Παρατηρούμε

τον μετατρέπει δηλαδή σε άγριο ζώο που θα επιδιώξει να βλάψει τον γείτονά του: *Γείτων δ' ἀκούων καὶ φθόνου πολλοῦ γέμων, / ἔτριζε τοὺς ὀδόντας, ἔβρυχεν μέγα.*

95. *Βίος Βασιλείου τοῦ Νέου* V. 63. 10-17 (σημ. 83), 536: *ὡς κύνες προβαλλόμενοι καθάπερ μαχαίρας ὀξείας, καὶ ὡς πῦρ μαλθακὸν ἐξήπτοντο οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν, ὑπεδέδοντο δὲ καὶ τοὺς πόδας ἀκανθοφυέσιν ὑποδήμασιν οἱονεὶ ἐκ δέρματος ἀκανθοχοίρων σκολόπων μεστοῖς.* [...] *οἱ φθονεροὶ καὶ κατάλαλοι, οἱ φιλολοίδοροι καὶ φλύαροι, οἱ συκοφάνται καὶ μανικοί, οἱ θηριώδεις τὸν τρόπον καὶ ἄσπλαγχνοι.*

96. Μυτιληναίος, *Ποίημα* 36. 26-27 (σημ. 40), 31: *χολᾷς, γινώσκω, καὶ μέμηνας ἀσχέτως / καὶ κάπρος οἷα πῦρ ὁρᾷς καὶ πῦρ πνέεις.*

97. Μιχαήλ Ατταλειάτης, *Ἱστορία*, έκδ. Ε. Th. Tsolakis, *Michaelis Attaliatae Historia* [CFHB 50], Αθήνα 2011, 193. 22-194. 2: *Ὡς δὲ τὸν ἀέρα πλήττων μόνον ἐδείκνυτο καὶ ὄνος ἦν πρὸς λογικοὺς καὶ λογισμῷ κρείττονι κατεστρατηγημένους ὀγκώμενος, ὀργῇ καὶ θυμῷ τὴν ψυχὴν ἐκκαυθεὶς καὶ βακχικόν τι καὶ σειληνιακὸν πεφρονηκώς, πῦρ ἐνῆκε ταῖς παρακειμέναις οἰκίαις ἀπὸ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος μέχρι τῶν ἀναπλεομένων μερῶν τοῦ Στενοῦ.*

98. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 283. 13-17: *Οὐκ ἀπὸ τῶν τειχῶν δὲ μόνον φαινόμενοι ἔργα γενναῖα ἐπεδείκνυντο καὶ Ἀνδρόνικον σκώμμασιν ἔπλυνον, μακελλάριον αὐτὸν ἀποκαλοῦντες καὶ κύνα φιλαίματον καὶ σαπρόγηρων καὶ κακὸν ἀθάνατον καὶ ἀνθρώπων Ἐριννὺν καὶ φιλογύνην καὶ Πρίηπον Τιθωνοῦ τε καὶ Κρόνου πολυετέστερον καὶ εἴ τι αἴσχιστον ἄλλο πρᾶγμα καὶ ὄνομα.* Παρακάτω ο Χωνιάτης ασπάζεται αυτόν τον χαρακτηρισμό, αντλώντας από τους *Ψαλμούς* του Δαυίδ (58, 7), χαρακτηρίζοντας τον επιπροσθέτως και αρκούδα 283. 23-24: *Λιμώττων δὲ ὡς κύων, Δαυιτικῶς εἰπεῖν ἐκ τοῦ μὴ ἔχειν τὸν καταθοινηθησόμενον περιεκύκλου τὴν πόλιν καὶ ὡς ἠπορημένη ἄρκτος ἐπιπορευόμενος* [...]. Επίσης, βλ. και 292. 69-71.

99. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 229. 67-70*: Ὁ δὲ πρωτοσεβαστὸς Ἀλέξιος ἐκπάγλως ἐμαίνετο, τῷ ἰδίῳ πίσυνος κράτει καὶ τῇ παραδυναστείᾳ τῆς δεσποίνης καταχρώμενος, ὥσπερ καὶ ὁ πολλὰ πολλάκις ἐδηδοκὼς φάρμακα δράκων καὶ γενόμενος δυσαντίβλεπτος.* Πρβλ. *Ἰλιάδα,* Χ 93-94: *ὡς δὲ δράκων ἐπὶ χειῇ ὀρέστερος ἄνδρα μένησι/ βεβρωκὼς κακὰ φάρμακ', ἔδυ δέ τέ μιν χόλος αἰνός.*

την εικόνα της διόγκωσης εξαιτίας του θυμού[100], που συνέθεσε και ο Πίνδαρος για τον Αρχίλοχο[101], να επανέρχεται στον Χωνιάτη.

2. *Βιαιότητα*

Παράλληλα με την οργή, η βιαιότητα ή αγριότητα είναι κατηγορίες που απευθύνονταν προσβλητικά σε ένα πρόσωπο. Ο Προκόπιος συσχετίζει τη συμπεριφορά της Θεοδώρας με αυτή του σκορπιού (*σκορπιαίνεσθαι*), για να δείξει την αγριότητα με την οποία η Θεοδώρα επετίθετο στις άλλες γυναίκες του ιπποδρόμου[102]. Τον σκορπιό αξιοποιεί και ο Χοιροσφάκτης, για να δείξει την αγριότητα των φρουρών του, όσο βρισκόταν εξόριστος[103]. Ο βίαιος Κωνσταντίνος Ε΄ χαρακτηρίζεται από τον Θεοφάνη ως ένα παράλογο, αιμοβόρο και αγριότατο θηρίο[104]. Οι οπαδοί του εικονομάχου αυτοκράτορα εμφανίζονται από τον Ιγνάτιο Διάκονο ως σμήνος μελισσών και άγριοι σαν λιοντάρια[105]. Σε άλλο σημείο της *Χρονογραφίας*, ο Θεοφάνης χαρακτηρίζει ως άγριο θηρίο τον θησαυροφύλακα του Ιουστινιανού Β΄, διότι ήταν ανηλεής και αιμοβόρος και έφτασε στο

100. Πρβλ. *Λεξικό Τριανταφυλλίδη,* όπου λημματογραφούνται νεοελληνικές εκφράσεις που αξιοποιούν μεταφορικά την εικόνα της πλήρωσης για να δηλωθεί δυσαρέσκεια ή θυμός: σκάω: [...] *2α. αισθάνομαι υπερβολική δυσφορία, ψυχική ή οργανική, από κτ. που με πιέζει, με πνίγει ή απλώς με κουράζει: Μη σκας, όλα θα πάνε καλά! Έσκασε από τη ζήλια του. Μ᾽ έσκασες πια! Είμαι σκασμένος, πολύ στενοχωρημένος. ΦΡ ˜ από το κακό* μου.*

101. Για το απόσπασμα βλ. υπ. 48.

102. Προκόπιος, *Ἀνέκδοτα*, 9, έκδ. J. Haury – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia*, τ. 3, Leipzig 1963, 61. 3-5: *ἐς μέντοι τὰς συνθεατρίας ἀγριώτατα εἰώθει ἐς ἀεὶ σκορπιαίνεσθαι· βασκανίᾳ γὰρ πολλῇ εἴχετο.*

103. Χοιροσφάκτης, *Ἐπιστ.* 21. 55-56, έκδ. G. Kolias, *Léon Choerosphactès, magistre, proconsul et patrice; biographie - correspondance (texte et traduction)* [Texte und Forschungen zur byzantinisch- neugriechischen Philologie 31], Athen 1939, 103: *ἦσαν θηριοτροφοῦντες ὀργήν, οἱ δὲ κεκαρωμένοι θυμῷ· καὶ οἱ μὲν ὥσπερ σκορπίους ἀκρατισάμενοι.*

104. Θεοφάνης, *Χρονογραφία* (σημ. 63), 413. 18-19: *αὐτὸς γὰρ ὁ πανώλης καὶ ἐμβρόντητος αἱμοβόρος τε καὶ ἀγριώτατος θήρ.*

105. *Βίος πατριάρχου Ταρασίου*, 26. 5-7, έκδ. S. Efthymiadis, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 4], Aldershot 1998, 100: *ἰδού τι σμῆνος σφηκῶν, ἀνδρῶν φημι θυμολεόντων καὶ τῆς Κωνσταντίνου στρατολογίας καὶ λέσχης.*

σημείο να μαστιγώσει την Αυγούστα Αναστασία[106]. Στην βιαιότητα του Φωκά και του Κωνσταντίνου Ε΄ αναφέρεται και ο Μανασσής[107]. Έτσι, ο Φωκάς χαρακτηρίζεται ως άγριο θηρίο[108], ενώ ο Κωνσταντίνος ως γέννημα έχιδνας, αιμοπότης λύκος, βορβοροφάγος χοίρος, σκορπιός και σκύλος[109]. Στον *Βίο* της αγίας Ματρώνας, η αγία αναφέρει πως τα άγρια θηρία ίσως την σεβαστούν, αν όμως πέσει στα χέρια του συζύγου της, τότε αυτός θα της φερθεί χειρότερα από δαίμονες ή θηρίο[110]. Οι μοναχοί, τέλος, που επιτίθενται στον άγιο Συμεών τον νέο Θεολόγο χαρακτηρίζονται από τον αφηγητή ως θηρία, ως σκύλοι που γαβγίζουν και ως άγρια πρόβατα, για να δειχθεί η μανία τους και η απομάκρυνσή τους από τον άγιο ποιμένα[111].

Εμβληματικό πάντως ζώο για την βιαιότητα του υπήρξε για τους Βυζαντινούς ο αγριόχοιρος, ο οποίος συσχετίστηκε συχνά με τους εχθρούς του Βυζαντίου. Όπως ο κάπρος εισβάλλει στα χωράφια και τα καταστρέφει, έτσι οι βάρβαροι εισβολείς προκαλούν καταστροφές στην χριστιανική αυτοκρατορία και η παρουσία τους θεωρείται μιαρή[112].

---

106. Θεοφάνης, *Χρονογραφία* (σημ. 63), 367. 15-21: *καὶ ἐπέστησεν ἐπείκτην Στέφανον τὸν Πέρσην, σακελλάριον αὐτοῦ καὶ πρωτοευνοῦχον, κύριον καὶ ἐξουσιαστήν, λίαν ὄντα αἱμοβόρον καὶ ἀπηνῆ· ὅστις ἀνηλεῶς τοὺς μὲν ὅπερας αἰκίζειν οὐκ ἠρκεῖτο, ἀλλὰ καὶ λιθοβολεῖν αὐτούς τε καὶ τοὺς τούτων ἐπιστάτας. τοῦ δὲ βασιλέως ἀποδημήσαντος, κατετόλμησεν ὁ ἄγριος θὴρ ἐκεῖνος καὶ τὴν αὐτοῦ μητέρα Ἀναστασίαν τὴν αὐγούσταν παιδικῶς δι' ἀβηνῶν μαστιγῶσαι.*

107. Για τους χαρακτηρισμούς του Μανασσή και τη γλώσσα που χρησιμοποιεί κατά προσώπων με παρεκκλίνουσα συμπεριφορά στο έργο του *Σύνοψις Χρονική*, βλ. I. Taxidis, Ekphraseis of persons with deviational behaviour in Constantine Manasses' *Synopsis Chronike*, *Βυζαντινά* 35 (2017), 145-159.

108. *Σύνοψις Χρονική*, 3561, 3587, έκδ. O. Lampsides, *Constantini Manassis Breviarium Chronicum* [CFHB 36.1], Αθήνα 1996, 194-195: *τὸν θῆρα τὸν πικρόθυμον* και *θῆρα τὸν ὠμόθυμον*.

109. *Σύνοψις Χρονική*, 4251-52· 4254· 4258· 4273, 231-232.

110. *Βίος ἁγίας Ματρώνας*, 14, έκδ. H. Delehaye, *AASS Novembris* 3, Brussels 1910, 798.

111. *Βίος Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου*, 38. 12-15, 39. 2-3, 41. 19, έκδ. I. Hausherr, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos* [OC XII/45], Roma 1928, 50, 52, 54: *κραυγαῖς ἀσήμοις καὶ ὁρμήματι φονικῷ κινηθέντες* [...] *ὥστε συλλαβεῖν καὶ ὡσεὶ θῆρες διασπαράξαι αὐτόν* [...] *καὶ βλασφημίαις κυνῶν ὑλακτούντων μανίαν καὶ ἀναίδειαν ἐπεδείξαντο* [...] *πρὸ βραχέος ἀγριωθεῖσι προβάτοις*.

112. Η. Αναγνωστακης, Ο φράκτης, ο αγριόχοιρος και η άρκτος, στο: *Ζώα και περιβάλλον στο Βυζάντιο* (σημ. 39), 210 κ.εξ. Για την αξιοποίηση των ζώων στον

3. *Γαστριμαργία, σωματικό πάχος και μέθη*

Η γαστριμαργία και το σωματικό πάχος μαζί με την μέθη αποτελούν *τόπους* του προσβλητικού λόγου ήδη από την αρχαιότητα. Η μέθη συνδέεται συχνότατα με ζωώδη χαρακτηριστικά: οι σύντροφοι του Οδυσσέα μετατρέπονται σε ζώα και φέρονται ως ζώα, αφού πιούν από το μαγικό ποτό της Κίρκης[113]. Ο Σωκράτης θεωρεί ζωώδη την γαστριμαργία και την φιλοποσία και μάλιστα, κατά την άποψή του, η μαγειρική και η ρητορική αποτελούν δύο μορφές κολακείας[114]. Για τη χριστιανική παράδοση, επίσης, η γαστριμαργία και η μέθη είναι αμαρτήματα. Αυτοί οι *τόποι* του προσβλητικού λόγου συνδέονται με άλλους, αφού θεωρείται πως κοινή πηγή τους είναι η αδυναμία του ατόμου να συγκρατήσει τα πάθη του και τις ορμές του και ως εκ τούτου εκπίπτει το επίπεδο του ζώου[115]. Συχνά, λοιπόν, τα ζώα χρησιμοποιήθηκαν από τους Βυζαντινούς για την έκφραση και αυτών των *τόπων*. Τον 7ο αιώνα ο Πισίδης συνθέτει, μάλλον κατά παραγγελία του πατριάρχη Σέργιου[116], ένα ποίημα, με το οποίο επιτίθεται σε κάποιον Αλύπιο. Ο ποιητής επικεντρώνεται στον όγκο του Αλυπίου, ο οποίος παρομοιάζεται με μια άμορφη μάζα κρέατος.

προσβλητικό λόγο κατά των εξωτερικών εχθρών βλ. πιο κάτω. Πρβλ. και τη βουλγαρική πηγή *Razumnik – Ukaz* (12ος-14ος αι.), πιθανόν Βυζαντινής προέλευσης, όπου οι διάφοροι λαοί παρομοιάζονται με ζώα (λ.χ. οι Τούρκοι ως φίδια, οι Σαρακηνοί ως αγριόχοιροι, οι Έλληνες ως αλεπούδες κ.λπ.). Το κείμενο στο A. Miltenova (έκδ.), Razumnik-Ukaz. Tekstologichno prouchvane. Izdanie na teksta, *Palaeobulgarica / Starobalgaristika* 4 (1986), 20-44· Μετάφραση του αποσπάσματος: K. Petkov, *The Voices of Medieval Bulgaria, Seventh–Fifteenth Century: The Records of a Bygone Culture*, Leiden/Boston 2008, 534.

113. Gilhus, *Animals* (σημ. 5), 52.

114. Πλάτων, *Φαίδων*, 81e5-82a1· N. Worman, *Abusive mouths in classical Athens*, Cambridge 2008, 179.

115. M. Humphries, The lexicon of abuse: drunkenness and political illegitimacy in the late Roman world, στο *Humour, History and Politics* (σημ.19), 76-77 για την έλλειψη αυτοσυγκράτησης ως πηγή ψόγου, σχετικά με τη λαιμαργία και τη μέθη. Για το ίδιο θέμα τον 12ο αιώνα στο Βυζάντιο βλ. T. Labuk, Aristophanes in the Service of Nicetas Choniates – Gluttony, Drunkenness and Politics in the *Χρονικὴ διήγησις*, *JÖB* 66 (2016), 127-151 και L. Garland, The Rhetoric of Gluttony and Hunger in twelfth – century Byzantium, στο W. Mayer – S. Trzicionka (επιμ.), *Feast, Fast and Famine: Food and Drink in Byzantium* [ByzAus 15], Brisbane 2005, 43-55.

116. Γεώργιος Πισίδης, *Εἰς Ἀλύπιον* (έκδ. Tartaglia, *Carmi* [σημ. 49]), 10, 458· Βλ. στο ίδιο 459, υπ. 2.

Όπως έχει παρατηρηθεί, ο βυζαντινός προσβλητικός λόγος συχνά επικεντρωνόταν σε ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό του αντιπάλου[117]. Ο Αλύπιος κρίνεται για την σωματική του κατάσταση και κατ᾽ επέκταση για την λαιμαργία του. Η εικόνα που σκιαγραφεί ο Πισίδης είναι ζωώδης και ρητώς αναφέρει πως η κοιλιά του Αλύπιου μοιάζει με αυτή του βατράχου[118], και σε άλλο σημείο παρομοιάζεται με σκαθάρι[119]. Οι *κάνθαροι* αποτελούν λογοτεχνικό τόπο που οι ρίζες του ανάγονται στην αρχαιότητα[120]. Το σκαθάρι, μεταξύ άλλων ζώων, το συναντάμε και στο ποίημα του Κωνσταντίνου Ροδίου κατά του Θεοδώρου Παφλαγόνος[121], αλλά και σε μία απάντηση του Ιωάννη Γεωμέτρη, στη διαμάχη του με τον Στυλιανό[122]. Στον *Βίο* των αγίων Δαυίδ, Συμεών και Γεωργίου, ο Μιχαήλ Β΄ εμφανίζεται να διαθέτει κτηνώδη όρεξη, παρά το ανθρώπινο σώμα του[123].

Η αύξηση του μεγέθους ως ζωώδες χαρακτηριστικό, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι μια εικόνα που από την αρχαιότητα περνάει στον προσβλητικό λόγο των βυζαντινών συγγραφέων. Ο Ψελλός αξιοποιεί την εικόνα αυτή, προκειμένου να ασκήσει πολιτική κριτική και να

---

117. M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts,* τ. 1, Wien 2019, 137.

118. Γεώργιος Πισίδης, *Εἰς Ἀλύπιον*, 66-68, 462: *ὦ πλάσμα γαστρὸς συμφυὲς τοῖς βατράχοις· / ὡς εἴθε κραυγὴν μᾶλλον εἶχες βατράχου, / ἢ γαστρὸς ἐκφύσημα δυσφορουμένης·*

119. Γεώργιος Πισίδης, *Εἰς Ἀλύπιον*, 79-83, 462: *πάντων προεκθέουσα καὶ προκειμένη, / τυραννικῶς κρατοῦσα, μὴ κρατουμένη· /σφαιροῖς γὰρ αὐτήν, εἶτα δεικνύεις κύβον, / ἢ στρόμβον ἀργόν, ἢ κύλινδρον κανθάρου, /ἢ χοιρακάνθου πυκνοκέντητον δέρας.*

120. E. Van Opstall (έκδ.), The pleasure of mudslinging: an invective dialogue in verse from 10th century Byzantium, *BZ* 108.2 (2015), 780.

121. Κωνσταντίνος Ρόδιος, *Πρὸς Θεόδωρον Εὐνοῦχον Παφλαγόνα,* 34, έκδ. P. Matranga, *Anecdota Graeca*, Roma 1850, 626.

122. Στο ποίημα που εκδίδει η Van Opstall Pleasure, 775.11-12: *Καὶ κάνθαροι πλάττουσι δῆθεν ὡς πόλους, / ἀλλ᾽ ἔστιν αὐτοῖς κόπρος ἔργον, οὐ πόλος.* Ο συγκεκριμένος Στυλιανός πιθανόν να είναι «λογοτεχνικό» πρόσωπο: E. Van Opstall – M. Tomadaki, John Geometres: a Poet around the year 1000, στο: W. Hörandner – A. Rhoby – N. Zaglas, (επιμ.), *A Companion to Byzantine Poetry*, Leiden / Boston 2019, 203-204.

123. *Βίος ἁγίων Δαυίδ, Συμεὼν καὶ Γεωργίου* (σημ. 84), 230. 18-20*: ἀνὴρ δὲ τὰ πάντα γαστρὶ καὶ ἡδονῇ χαριζόμενος καὶ σχεδὸν ἐν ἀνθρωπείῳ σώματι κτηνώδη ἀναστροφὴν καὶ δίαιταν ἐπιδειξάμενος.*

περιγράψει τη διαφθορά στα χρόνια του Κωνσταντίνου Η΄. Συνθέτει, λοιπόν, μια εικόνα που θυμίζει την αύξηση του μεγέθους που είδαμε στον Πισίδη, αλλά προηγουμένως και στον Πίνδαρο, χωρίς ωστόσο να αναφέρεται ρητά σε ζωώδεις ιδιότητες[124]. Αμέσως μετά όμως μιλάει για την αποθηρίωση του σώματος της πολιτείας και την μετατροπή των υπηκόων του κράτους σε τέρατα (εκατόγχειρες)[125].

Τέλος, στο ποίημα του Ψελλού, για έναν κρασοπατέρα, τον μοναχό Ιάκωβο, υπάρχουν τρεις χαρακτηρισμοί σχετικοί με ζώα. Ο Ιάκωβος, λοιπόν, χαρακτηρίζεται ως *διψάς*, ένα φίδι που όποιον δαγκώνει τον κάνει ακόρεστο, προκαλώντας του δίψα (στχ. 13), ως βόδι που πίνει κρασί χωρίς να παίρνει ανάσα (στχ. 140-141)[126] και τέλος, μαθαίνουμε πως όσο πίνει ο Ιάκωβος έχει βλέμμα ταύρου (στχ. 146)[127]. Η ζωώδης φύση συνδέεται και εδώ με την άκρατη κατανάλωση, την χωρίς φραγμό επιθυμία. Η μορφή του ποιήματος –παρωδία εκκλησιαστικού κανόνα– παραπέμπει στο είδος της υμνογραφίας, όμως η περιγραφή του ζωώδους χαρακτήρα του Ιακώβου θυμίζει διονυσιακή σάτιρα, στις απαρχές της οποίας η παρουσία του ζώου υπήρξε έντονη[128].

---

124. Μιχαήλ Ψελλός, *Χρονογραφία*, VII, 53. 1-4, έκδ. D. R. Reinsch, *Michaelis Pselli, Chronographia* [Millennium – Studien 51], Berlin / Boston 2014, 232: *Οὗτος μὲν δὴ πρῶτος τὸ σῶμα τῆς πολιτείας κακοῦν τὲ καὶ ἐξογκοῦν ἤρξατο, τὰ μὲν ἐνίους τῶν ὑπηκόων χρήμασι καταπιάνας πολλοῖς τὰ δὲ ἀξιώμασι διογκώσας καὶ ὕπουλον αὐτοῖς καὶ διεφθαρμένην τὴν ζωὴν καταστήσας.*

125. Ψελλός, *Χρονογραφία*, VII, 55.14, 234.

126. Αυτή η εικόνα επανέρχεται και στον Χωνιάτη, όταν περιγράφει την αδηφαγία και την υπέρμετρη οινοποσία του Ιωάννη Καματηρού, χαρακτηρίζοντας τον ως βόδι που πίνει χωρίς ανάσα και ως πουλί που ορμά στο φαγητό, Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 114.25-23 και 114.30-115.1: *ὁ δὲ κύψας ὡς βοῦς τὸ ἄγγος ἐκένωσεν* [...] *ὅλας οὖν ἀρούρας κατεδαπάνα καὶ θωὸς ἀκριβέστερον ἐπεξήρχετο.*

127. Μιχαήλ Ψελλός, *Ποίημα 22,* έκδ. L. G. Westerink, *Michaelis Pselli Poemata*, Stuttgart/Leipzig 1992, 270-276.

128. Για σχολιασμό του ποιήματος βλ. Η. Αναγνωστακης, *Οἶνος ὁ Βυζαντινός. Ἡ ἄμπελος καὶ ὁ οἶνος στὴ βυζαντινὴ ποίηση καὶ ὑμνογραφία,* στο: *Ὁ Οἶνος στὴν ποίηση,* τ. 2β, Αθήνα 1995, 41 και P. Roilos, *Amphoteroglossia: A Poetics of the Twelfth-Century Medieval Greek Novel*, Washington, D.C. 2005, 250. Για τους κρασοπατέρες, όπως ο Ιάκωβος, βλ. Η. Αναγνωστακης, *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός. Το παράδειγμα της Βιθυνίας*, Αθήνα 2008, 67-75.

4. *Φιλαργυρία*

Ο Ιωάννης Λυδός παραδίδει ένα άσμα των δήμων του ιπποδρόμου, το οποίο στρεφόταν κατά του αυτοκράτορα Αναστασίου λόγω της φιλοχρηματίας του, απηχώντας αρχαίους συγγραφείς όπως τον Όμηρο, που αναφέρει την *ὀλοήν Χάρυβδιν* (μ 113), και προσθέτοντας ότι οι κάτοικοι της Ευρώπης από την αρχαία εποχή διαβάλλονται για την φιλαργυρία τους[129]. Ο Αναστάσιος, λοιπόν, περιγράφεται με μελανά χρώματα, και παρομοιάζεται με τα μυθικά τέρατα, την Σκύλλα και την Χάρυβδη, γιατί και αυτός κατασπαράσσει τα πάντα στο πέρασμά του[130]. Συνδέεται στην περίπτωση αυτή η ζωώδης φύση και λαιμαργία με τον *τόπο* της φιλαργυρίας. Στο ίδιο έργο, κάποιος αξιωματούχος Καππαδόκης, συνονόματος του διαβόητου Ιωάννη που συχνά γίνεται δέκτης των επιθέσεων του Λυδού, περιγράφεται ως *Κέρβερος καρχαρόδους*, που *ἀπεμασήσατο* ολόκληρη την πόλη της Φιλαδέλφειας, την οποία ερήμωσε τόσο από χρήματα όσο και από ανθρώπους[131]. Μάλιστα, ο εν λόγω Καππαδόκης είχε επισκεφθεί την Φιλαδέλφεια με ένα στίφος από άγρια θηρία, δηλαδή μαζί με συμπατριώτες του Καππαδόκες[132]. Ο Λεύκιππος («λογοτεχνικός»

---

129. Ιωάννης Λυδός, *Περὶ πολιτικῶν ἀρχῶν*, έκδ. A. C. Bandy, *Ioannes Lydus. On powers or the magistracies of the Roman state*, Philadelphia 1983, 206. 1-4: *διαβάλλονται γὰρ πρὸς τῶν ἀρχαίων οἱ τὴν Εὐρώπην οἰκοῦντες σχεδὸν ἅπαντες ἐπὶ φιλαργυρίᾳ, ἅμα κερδαίνοντες ἅμα δαπανῶντες τὰ περιγινόμενα αὐτοῖς, οἱ δ' Ἠπειρῶται μάλιστα, Σύρων ὄντες ἄποικοι.* Πρβλ. Μιχαήλ Χωνιάτης, *Λόγος* 14, έκδ. Σ. Π. Λαμπρος, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, τ. 1, Αθήνα 1879, 226.3

130. *Περὶ πολιτικῶν ἀρχῶν*, 204. 15-28: *καὶ πολὺς ἦν λόγος ἀπληστίας κατηγορῶν τοῦ Ἀναστασίου, ὡς καὶ ἐλεγείας τινὰς ἐπὶ τοῦ ἱπποδρομίου ἀνατεθῆναι πρὸς τοῦ δήμου κατ' αὐτοῦ, εἰκόνος αὐτῷ σιδηρᾶς ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου ἀνατεθείσης. οἱ δὲ στίχοι τοῦ λεγομένου παρὰ μὲν Ῥωμαίοις φαμώσου, καθ' ἡμᾶς δὲ βλασφημίας, ὧδε· 'Εἰκόνα σοι, βασιλεῦ κοσμοφθόρε, τήνδε σιδήρου / στήσαμεν, ὡς χαλκῆς οὖσαν ἀτιμοτέραν, / ἀντὶ φόνου πενίης τ' ὀλοῆς, λιμοῦ τε καὶ ὀργῆς, / ἣ πάντα φθείρει σῇ φιλοχρημοσύνῃ. / γείτονα δὲ Σκύλλης ὀλοὴν ἀνέθεντο Χάρυβδιν, / ἄγριον ὠμηστὴν τοῦτον Ἀναστάσιον. / δείδιθι καὶ σύ, Σκύλλα, τεαῖς φρεσί, μή σε καὶ αὐτὴν / βρώξῃ, χαλκείην δαίμονα κερματίσας'.*

131. *Περὶ πολιτικῶν ἀρχῶν*, 222. 29-30: *οὗτος ὁ Κέρβερος ὁ καρχαρόδους κοινὸς μὲν ἐτύγχανεν ἁπάντων ὄλεθρος, τὴν δ' ἐμὴν Φιλαδέλφειαν οὕτως εἰς λεπτὸν ἀπεμασήσατο, ὡς μετ' αὐτὸν ἔρημον οὐ χρημάτων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων γενομένην.*

132. *Περὶ πολιτικῶν ἀρχῶν*, 224. 5-6: *στῖφος θηρίων καὶ Καππαδοκῶν στρατὸν ἐπαγόμενος ἐνσκήπτει τῇ χώρᾳ.* Γενικά η κακή φήμη ακολουθούσε τους Καππαδόκες από την αρχαιότητα. Πρβλ. τα επιγράμματα 237-238 του Δημόδοκου (6ος π.Χ.) και

επιστολογράφος από τις επιστολές του Θεοφύλακτου Σιμοκάττη) φέρεται να ήταν σφόδρα φιλοχρήματος και γι' αυτό χαρακτηρίζεται *θηρίον*[133]. Στον Σιμοκάττη συναντάμε, επίσης, κάποιον πλεονέκτη *καὶ τῶν λύκων ἀναιδέστερον*, αφού οι λύκοι τουλάχιστον, μόλις ικανοποιήσουν την πείνα τους, επιδεικνύουν εγκράτεια. Η φιλοχρηματία του εν λόγω προσώπου επίσης παρομοιάζεται με την ακόρεστη όρεξη του μέθυσου[134]. Ο Φώτιος χαρακτηρίζει κάποιον αξιωματούχο ως ακόρεστο, που με ανοιχτό το στόμα καταπίνει ανθρώπους και περιουσίες[135]. Για να γίνει πιο καυστικός ο Φώτιος, παρομοιάζει τον αξιωματούχο με ένα ψάρι, τον κέφαλο, που ζει σε ελώδη νερά[136], αλλά διαθέτει αυτοέλεγχο, ώστε ούτε σε νεκρά ζώα επιτίθεται, ούτε σε άλλους κεφάλους, σε αντίθεση με τον αποδέκτη της επιστολής, που δεν μπορεί να επιδείξει αυτοσυγκράτηση[137]. Σε άλλη περίπτωση, ο αποδέκτης ποιήματος του Χριστόφορου Μυτιληναίου, κατηγορείται πως μένει με το στόμα ανοικτό όταν αντικρίζει χρήματα, όπως ακριβώς η γάτα όταν βλέπει λίπος[138]. Και πάλι, δηλαδή, παρατηρούμε, πως η φιλαργυρία συνδέεται με την έλλειψη αυτοσυγκράτησης και με την αδηφάγο διάθεση. Αυτή τη διάθεση επιθυμεί

ιδίως εκείνο που ο Καππαδόκης αποδεικνύεται πιο δηλητηριώδης και από *έχιδνα κακή*, *Παλατινὴ Ἀνθολογία* XI 237, έκδ. H. Beckby, *Anthologia Graeca*, τ. 3, 2η έκδ., München 1968, 660, και στο *Iambi and Elegi Graeci*, τ. 2 (σημ. 54), Dem. 4, 57: *Καππαδόκην ποτ' ἔχιδνα κακὴ δάκεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ / κάτθανε γευσαμένη αἵματος ἰοβόλου.*

133. Σιμοκάττης, *Ἐπιστ.* 17. 3, έκδ. G. Zanetto, *Theophylacti Simocatae Epistulae*, Leipzig 1985, 10.

134. Σιμοκάττης, *Ἐπιστ.* 52. 2-11, 29: *Ὅταν οἱ λύκοι μεγάλης περιτύχωσι θήρας καὶ τῷ κόρῳ φιλοσοφήσωσιν ὥσπερ ἐγκράτειαν ἀσκοῦντες, ἀρνῶν ἔχουσι τὸ ἦθος, καὶ τὸ ἄγριον πρὸς τὸ φιλάνθρωπον μεταβάλλουσι, καὶ θαυμαστήν τινα δικαιοσύνην ὁ κόρος ἐκδιδάσκει τοὺς λύκους·* [...] *ἀλλὰ σὺ καὶ τῶν λύκων τὸν τρόπον ἀναιδέστερον κέκτησαι, καὶ μᾶλλον πλεονεκτικώτερον τὸ ἀκόλαστον ἔχεις, ὅταν ὁ χρυσὸς ὑπεραναβλύσῃ τῶν σῶν θησαυρῶν, ὥσπερ οἱ μέθυσοι. διψῶσι γὰρ ὅταν κορεσθῶσι τοῦ οἴνου, καὶ σοφίζονται τῇ μέθῃ μέθης ἐπίτασιν.*

135. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 278. 26-28, τ. II, Leipzig 1984, 230.

136. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 278. 2, τ. II, 229.

137. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 278. 15-18, τ. II, 230: *αὐτὸς σωφρονεῖ, καὶ λιμοῦ καὶ γαστρὸς καὶ τοῦ κινοῦντος τὴν ὄρεξιν ἔξωθεν ἐπικρατεστέραν τὴν ἔμφυτον φιλοσοφίαν ἐπιδείκνυσιν. διὸ ἂν μὲν ἔτι ζῇ τὸ προκείμενον, οὐ φθείρειν τὸ ὁμόφυλον ἀνεχόμενος.*

138. Μυτιληναίος, *Ποίημα* 134.1 (σημ. 40), 127: *Πρὸς μνᾶς κεχηνὼς ὡς γαλῆ τις πρὸς στέαρ.*

να αποτυπώσει και η Άννα Κομνηνή, αξιοποιώντας δύο ζώα τα οποία προκαλούν καταστροφές, την κάμπια και την ακρίδα, προκειμένου να χαρακτηρίσει τον Ροβέρτο και τον Βοημούνδο αντιστοίχως, αφού –όπως αναφέρει– ό,τι άφηνε ο ένας, το κατασπάραζε ο άλλος[139]. Τέλος, αξίζει να γίνει μνεία σε ένα επεισόδιο που μας παραδίδει ο Ιωάννης Κίνναμος, αν και η προσβολή με χρήση ζώων σε αυτό είναι συγκαλυμμένη. Ο Ρενάλδος, δούκας της Αντιόχειας, επιθυμούσε να λάβει χρήματα από τον Λατίνο επίσκοπο της πόλης. Όταν ο τελευταίος αρνήθηκε, ο δούκας διέταξε να βασανιστεί ο επίσκοπος και έπειτα να αλειφθούν οι πληγές του με μέλι, αφήνοντάς τον στον ήλιο. Σφήκες, μέλισσες, μύγες *καὶ τἆλλα τῶν αἱμοβόρων ζωυφίων* απομυζούσαν το αίμα του επισκόπου, που αναγκάστηκε τελικά να παραχωρήσει τον πλούτο του στον Ρενάλδο[140]. Αν και ο δούκας δεν χαρακτηρίζεται προσβλητικά ως ζώο, είναι γεγονός πως ταυτίζεται με τα αιμοβόρα ζωύφια, αφού είναι αυτός που ουσιαστικά απομυζεί τον πλούτο του επισκόπου.

5. *Λαγνεία*

Η λαγνεία και η ακόρεστη σεξουαλική επιθυμία είναι ένας ακόμη *τόπος* του προσβλητικού λόγου που ανάγεται στην αρχαιότητα και ενισχύθηκε από τη χριστιανική θεολογία μέσα από έργα, όπως αυτό του Ευάγριου. Η σεξουαλική επιθυμία από πολύ νωρίς έβρισκε την λογοτεχνική της έκφραση με τη βοήθεια των ζώων, γι' αυτό και ο Πλάτωνας παρομοίαζε το ερωτικό πάθος ενός εραστή για ένα αγόρι με την πείνα του λύκου[141]. Από τη βυζαντινή περίοδο χαρακτηριστικό είναι το σκωπτικό άσμα, που συνετέθη τον 6ο αιώνα, για τον αυτοκράτορα Μαυρίκιο, το οποίο απηχεί τη σκληρότητα του τελευταίου και εκφράζει την αγανάκτηση για

139. Άννα Κομνηνή, *Ἀλεξιὰς* I, 14.4, εκδ. D. R. Reinsch – A. Kambylis, *Annae Comnenae Alexias* [CFHB 40.1], Berlin 2001, 48. 43-45: *βρούχους ἄντικρυς καὶ ἀκρίδας εἶπεν ἄν τις αὐτούς, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν· τὰ γὰρ κατάλοιπα Ῥομπέρτου ὁ τούτου υἱὸς Βαϊμοῦντος προσεπενείματο καὶ κατέφαγεν.*

140. Κίνναμος, *Ἐπιτομή,* IV, έκδ. A. Meineke, *Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum* [CSHB], Bonn 1836, 181.15-182.3.

141. Πλάτων, *Φαῖδρος*, 241d1: *ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὧς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.* Knust, *Abandoned to Lust* (σημ. 19), 47 και Konstan, *Emotions* (σημ. 25), 58 για την έλλειψη αυτοσυγκράτησης ως πηγή σεξουαλικού ψόγου και ως ένδειξη εκθήλυνσης του ατόμου.

την βιαιότητα της εξουσίας του[142]. Ο Μαυρίκιος πρώτα παρομοιάζεται με κόκορα που διαθέτει ακόρεστη σεξουαλική επιθυμία –νύξη ίσως για τα πολλά τέκνα του αυτοκράτορα[143], ενώ στη συνέχεια όσοι εύχονται στον θεό να τον θανατώσει (*δὸς αὐτῷ κατὰ κρανίου*), θα θυσιάσουν ένα βόδι ως ευχαριστία, προφανώς συσχετίζοντας τον αποκεφαλισμό του Μαυρικίου με την σφαγή του βοδιού[144].

Πολλά παραδείγματα εντοπίζονται και στην αγιολογική γραμματεία. Ο άγιος Βασίλειος ο Νέος χαρακτηρίζει ως γαϊδάρους και μουλάρια τους πόρνους και τους μοιχούς, αλλά και άλλες κατηγορίες αμαρτωλών[145]. Στον *Βίο* του αγίου Ιωαννικίου διαβάζουμε για την περίπτωση κάποιας γυναίκας, που έχοντας καταληφθεί από το πνεύμα της πορνείας, παρομοιάζεται με αγριογούρουνο και εξαιτίας της ερωτικής της επιθυμίας αναπαράγει ήχους ζώων, όπως ο σκύλος, ο ταύρος, ο γάιδαρος και το φίδι[146]. Παρομοίως, σε άλλο αγιολογικό κείμενο, ο δαίμονας με μορφή

142. H. G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, 26 [=H. G. Beck, *Ιστορία της Βυζαντινής Δημώδους Λογοτεχνίας*, μτφρ. N. Eideneier, Αθήνα 1999, 65].

143. Lauxtermann, *Poetry* (σημ.117), 130-131 για σχολιασμό του ποιήματος.

144. Για τους ιστοριογράφους που παραδίδουν το στιχούργημα και για το κείμενό του βλ. –α. P. Maas, Metrische Akklamationen der Byzantiner, *BZ* 21 (1912), 34. –β. Ν. Γ. Πολίτης, Δημώδη βυζαντινὰ ἄσματα, *Λαογραφία* 3 (1911-12), 632 [=Του Ιδ., *Λαογραφικὰ Σύμμεικτα* Δ΄, Αθήνα 1980-85, 198-199] –γ. M. J. Jeffreys, The Nature and Origins of the Political Verse, *DOP* 28 (1974), 188, υπ. 242 –δ. πιο πρόσφατα G. Horrocks, *Greek: A History of the Language and its Speakers*, 2η έκδ., Chichester 2010, 328-329. Εδώ το κείμενο όπως το εκδίδει ο Maas: *Εὕρηκε τὴν δάμαλιν ἁπαλὴν καὶ τρυφεράν, / καὶ ὡς τὸ καινὸν ἀλεκτόριν ταύτῃ πεπήδηκε, / καὶ ἐποίησε παιδία ὡς τὰ ξυλοκούκουδα· / καὶ οὐδεὶς τολμᾷ λαλῆσαι, ἀλλ᾽ ὅλους ἐφίμωσεν· / ἅγιε μου ἅγιε, φοβερὲ καὶ δυνατέ, / δὸς αὐτῷ κατὰ κρανίου, ἵνα μὴ ὑπεραίρηται, / κἀγώ σοι τὸν μέγαν βοῦν προσαγάγω εἰς εὐχήν.*

145. *Βίος Βασιλείου τοῦ Νέου* I, 13.6-8 (σημ.83), 88: *Πολλοὺς οὖν πόρνους, μοιχούς, μαλακούς, ἐπιόρκους, φαρμάκους, ἀδίκους καὶ πλεονέκτας τῷ ἐλεγκτικῷ αὐτοῦ καὶ θείῳ λόγῳ σώφρονας ἀπετέλει, ὄνους αὐτοὺς ἀποκαλῶν καὶ ἡμιόνους.*

146. *Βίος Ἰωαννικίου* (σημ.81), 27.5-7· 13-15, 381-382: *καθάπερ ὗς ἄγριος, ἐν ταῖς ἐρημίαις περιπλανωμένη ηὐλίζετο· καὶ ἦν ἰδεῖν θαῦμα ἐξαίσιον λογικὴν φύσιν τὰ τῶν ἀλόγων ἔργα διαπραττομένην* [...] *Ποτὲ μὲν γὰρ ὑλακτοῦσα, ὡς κύων ἀνέκραζεν, ποτὲ δὲ ὡς ταῦρος ἐμυκᾶτο, καὶ πῇ μὲν ὠγκεῖτο ὡς ὄνος, πῇ δὲ ὡς ὄφις βιαίοις συριγμοῖς ἀπήχει·* Για το επεισόδιο βλ. A. Kazhdan, Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries, *DOP* 44 (1990), 141. Δαίμονες που αναπαράγουν θορύβους ζώων συναντάμε και στον *Βίο τοῦ ἁγίου Σάββα* (σημ.78), 110. 22-25.

φιδιού τυλίγεται γύρω από μια όμορφη γυναίκα και την οδηγεί σε βακχική μανία, κάνοντάς την να ουρλιάζει σαν σκύλος[147]. Σε αυτά τα επεισόδια, βέβαια, δεν εντοπίζεται προσβλητικός λόγος με τη χρήση κάποιου ζώου εναντίον προσώπου. Η συσχέτιση, όμως, ενός *τόπου* του προσβλητικού λόγου με ζωώδεις ιδιότητες είναι προφανής.

6. *Καταλαλιά, συκοφαντία, λοιδορία*

Η εκτόξευση προσβολών μπορεί να ήταν προσφιλής στους Βυζαντινούς, όμως ήταν γνωστό από την αρχαιότητα πως αυτό δεν ήταν πάντοτε ακίνδυνο. Συχνά αυτός που εκφέρει τον προσβλητικό λόγο μπορεί να ταυτιστεί από το ακροατήριο με τις αξίες και τις ποιότητες που αποδίδει στον αντίπαλό του. Για τον λόγο αυτόν οι ιαμβογράφοι χρησιμοποιούσαν συχνά ένα λογοτεχνικό «προσωπείο»[148], ενώ οι αρχαίοι θεωρητικοί συνιστούσαν μετριοπάθεια και ο Αριστοτέλης είχε προτείνει ο ρήτορας να ομιλεί διά στόματος κάποιου άλλου, όταν επρόκειτο να επιχειρήσει σφοδρή επίθεση εναντίον ενός αντιπάλου[149]. Η συμβουλή των αρχαίων

147. Μιχαήλ Ψελλός, *Βίος ἁγίου Αὐξεντίου*, 1.749-752, έκδ. E. A. Fisher, *Michaelis Pselli orationes hagiographicae*, Stuttgart 1994, 40: *καὶ ὅφεως ὑπεδύετο θέαν καὶ τῷ σώματι τῆς παραφόρου περιεπλέκετο· ἡ δὲ ταραττομένη τῷ πράγματι, εὐθὺς ἀνεσοβεῖτό τε καὶ ἀνεβακχεύετο καὶ λαλῆσαί τι προθυμουμένη, ὑλακὴν μόνην ἠφίει κυνός.*

148. Βλ. την περίπτωση του Καλλίμαχου, όπου κρυπτόμενος πίσω από το «προσωπείο» του Ιππώνακτα «απελευθερώνεται από την ευθύνη του ψόγου», M. Fantuzzi – R. Hunter, *Ο Ελικώνας και το Μουσείο: Η ελληνιστική ποίηση από την εποχή του Αλεξάνδρου έως την εποχή του Αυγούστου*, μτφρ. Δ. Κουκουζικα – Μ. Νουσια, Αθήνα 2005 [M. Fantuzzi – R. Hunter, *Muse e modelli: La poesia ellenistica da Alexandro Magno ad Augusto*, Roma/Bari 2002], 32 κ.εξ. Ο Αρχίλοχος, επιπρόσθετα, κάνει χρήση των μύθων με ζώα, προκειμένου να επιτεθεί στον αντίπαλο του, τον Λυκάμβη, ενώ παρομοιάζει και τον εαυτό του με αλεπού. Προσβάλλων και προσβαλλόμενος φορούν το προσωπείο του ζώου: Arch. Fragm. 174, 181, 185, 187, έκδ. M. L. West, *Iambi and Elegi Graeci* [σημ. 54], τ. 1, Oxford 1971, 66, 69, 71-72· C. A. Zafiropoulos, *Ethics in Aesop's Fables: The Augustana Collection*, Leiden/Boston/Köln 2001, 14-15 και υπ. 45 για βιβλιογραφία σχετικά με τον μύθο στον Αρχίλοχο.

149. Αριστοτέλης, *Ῥητορική*, 3.17.16: *περὶ μὲν οὖν πίστεων ταῦτα. εἰς δὲ τὸ ἦθος, ἐπειδὴ ἔνια περὶ αὑτοῦ λέγειν ἢ ἐπίφθονον ἢ μακρολογίαν ἢ ἀντιλογίαν ἔχει, καὶ περὶ ἄλλου ἢ λοιδορίαν ἢ ἀγροικίαν, ἕτερον χρὴ λέγοντα ποιεῖν, ὅπερ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ καὶ ἐν τῇ Ἀντιδόσει, καὶ ὡς Ἀρχίλοχος ψέγει: ποιεῖ γὰρ τὸν πατέρα λέγοντα περὶ τῆς θυγατρὸς ἐν τῷ ἰάμβῳ χρημάτων δ' ἄελπτον οὐθέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον, καὶ*

ρητόρων ενισχύεται και από τη χριστιανική διδασκαλία, κατά την οποία οι λοίδοροι και οι συκοφάντες δεν θα κληρονομήσουν την βασιλεία των ουρανών[150]. Επιπρόσθετα, ο Ιωάννης της Κλίμακος θεωρεί την *καταλαλιά* ως ένα από τα πάθη που οφείλει να ξεπεράσει ο χριστιανός και προτρέπει μάλιστα να μην επικρίνεται ευθέως το αξιόμεμπτο πρόσωπο, αλλά ο προσβάλλων να κατηγορεί τον αντίστοιχο δαίμονα ως υπαίτιο του παραπτώματος του αντιπάλου[151]. Έτσι, διαθέτουμε μια σειρά από χωρία, όπου κάποιο πρόσωπο ψέγεται, ακριβώς επειδή είναι λοίδορος, συκοφάντης ή προσβλητικός. Τα ζώα αξιοποιούνται και σε αυτή την περίπτωση δημιουργικά από τους Βυζαντινούς συγγραφείς.

Ο Χοιροσφάκτης στις επιστολές του προς τον αυτοκράτορα Λέοντα Σ΄ συχνά αποκαλεί, μεταξύ άλλων εντυπωσιακών ύβρεων, τους κατηγόρους του ως ζώα[152]: *χοῖροι, κέμφοι, δίποδα πρόβατα, βοσκηματώδη ἀνδράρια, βληχήματα*[153]. Ο Κεκαυμένος συστήνει ποτέ να μην φανερώσεις το λάθος κάποιου δημόσια, γιατί όλοι θα σε θεωρούν φίδι[154], ενώ και ο Βρυέννιος αναφέρεται σε κάποιον συκοφάντη ως φίδι, που τη γλώσσα του την ακόνισε ο διάβολος[155]. Σε άλλες περιπτώσεις ο σκορπιός, ως

τὸν Χάρωνα τὸν τέκτονα ἐν τῷ ἰάμβῳ οὗ ἀρχὴ «οὔ μοι τὰ Γύγεω», καὶ ὡς Σοφοκλῆς τὸν Αἵμονα ὑπὲρ τῆς Ἀντιγόνης πρὸς τὸν πατέρα ὡς λεγόντων ἑτέρων.

150. *Κορ.* Α΄, 6. 9-10: *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν;* [...] *οὐ λοίδοροι,* [...]· *Ψαλμ.* 100, 5: *τὸν καταλαλοῦντα λάθρᾳ τὸν πλησίον αὐτοῦ, τοῦτον ἐξεδίωκον· Κατὰ Ματθαῖον* 7, 1: *Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· Α΄ Πετρ.* 3, 9 *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας.*

151. Ιωάννης της Κλίμακος (σημ. 74) Ι΄, 845: *Εἴ τις καταλαλιᾶς πνεῦμα νικῆσαι βούλεται, μὴ τῷ πταίοντι, ἀλλὰ τῷ ὑποβάλλοντι δαίμονι τὴν μέμψιν ἐπιγραφέτω.*

152. Χοιροσφάκτης, *Έπιστ.* 24. 3-4 (σημ. 103), 117: *Μέχρι τίνος, ὦ δέσποτα, χοίρων οὐκ ἀνθρώπων ὀμήγυριν, τὴν τῶν κατηγόρων φημὶ ψευδῆ πανήγυριν, ἀκούσῃ·Έπιστ.* 24. 32, 119: *τὰ λιβυκὰ θηρία·Έπιστ.* 25. 26, 121: *τὰ προβατώδη καὶ βοσκηματώδη ἀνδράρια· Έπιστ.* 25. 30-31, 123: *οἱ κέμφοι, τὰ δίποδα πρόβατα, τὰ βληχήματα, τὰ βοσκήματα.*

153. Ο κέμφος (ή κέπφος) είναι είδος πουλιού, που αναφέρεται μεταφορικά και από τον Αριστοφάνη, *Εἰρήνη*, στ. 1067, και *Πλοῦτος* 912, ενώ και τα *βληχήματα* (= *φωναὶ προβάτων*) φαίνεται να απηχούν τον Αριστοφάνη, *Πλοῦτος*, 293, 297.

154. Κεκαυμένος, *Στρατηγικόν* (σημ. 50), 4, 126. 18-19: *εἰ δὲ δημοσιεύσεις αὐτό, ἔκτοτε πάντες φεύξονται ἀπὸ σοῦ ὡς ἀπὸ ὄφεως.*

155. Βρυέννιος, *Ὕλη Ἱστορίας* Α΄, 22. 15-18, έκδ. P. Gautier, *Nicephori Bryennii Historiarum Libri Quattuor* (CFHB 9), Brussels 1975, 84: *Ἄνδρα τινὰ θρασύστομον εὑρηκὼς καὶ ἠκονηκὼς τὴν γλῶτταν αὐτοῦ ὡσεὶ ὄφεως κατὰ τῆς γενναίας τούτων μητρὸς καθοπλίζει· συκοφαντίαν συρράψας τινὰ ψεύδους ἔκγονον καὶ γράμματα συμπλασάμενος* [...].

δηλητηριώδες ζώο, σχετίζεται με τον συκοφάντη[156]. Στον *Βίο* του αγίου Θεοκλήτου οι νέοι που χλευάζουν τον άγιο χαρακτηρίζονται ως γελοίοι και καταγέλαστοι, που δεν μπορούν να πλήξουν τον άγιο, όπως ένα κουνούπι δεν μπορεί να ανησυχήσει έναν ελέφαντα[157].

7. *Δειλία*

Η δειλία είναι ένας ακόμη κοινός *τόπος* του προσβλητικού λόγου των Βυζαντινών, που εκφράστηκε με τη χρήση ζώων. Ένα ζώο που συχνά συνδέεται με τη δειλία στα βυζαντινά κείμενα είναι ο λαγός[158]. Ο Σιμοκάττης, στην *Ιστορία* του, αναφέρει πως η δειλία του στρατηγού Κάστου μεταδόθηκε στους στρατιώτες, που έμοιαζαν με λαγούς και με ελάφια, τρέχοντας άτακτα για να ξεφύγουν[159]. Ο Ατταλειάτης σημειώνει, πως ο Πετσενέγκος ηγεμόνας Σελτέ ηττημένος τρέχει να κρυφτεί στο

156. Μαυρόπους, *Ἐπίγρ.* 53. 1-4, έκδ. P. De Lagarde, *Joannis Euchaitorum Metropolitae quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt*, Göttingen 1882 (ανατ. 1979), 28: *Ἄνθρωπε, ὁῖψον ἃ κρατεῖς τε καὶ βλέπεις· / δεινὸς γὰρ αὐτοῖς ἐγκάθηται σκορπίος, / ἰοῦ φέρων ὄλεθρον ἀνθρωποκτόνου. / τὸ κέντρον ἧρε· μή σε πλήξῃ καιρίαν.* Σχολιασμός των ποιημάτων και διορθώσεις στο κείμενο της έκδοσης από τους F. Bernard – C. Livanos, (σημ. 40).

157. *Βίος ἁγίου Θεοκλήτου*, 11. 39-41, έκδ. Πολεμης – Mineba, (σημ. 81), 516: *τῶν γελοίων ἐκείνων, μᾶλλον δὲ καταγελάστων νέων καὶ τῆς ἀναισχύντου μωκίας καὶ χλεύης τοσαῦτα φροντίζων ἦν, ὅσα καὶ κώνωπος Ἰνδικός φασιν ἐλέφας.*

158. Οππιανός, *Κυνηγετικά Α΄*, 165, έκδ. A. W. Mair, *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, Cambridge 1928 (ανατ. 1963), 18: *δειμαλέος πτώξ·* Μανασσής, *Ἠθικὸν ποίημα*, έκδ. E. Miller, Poème moral de Constantin Manassès, *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* 9 (1875), 34.73: *πτὼξ ὢν περίφοβος, δειλός·* Ησύχιος, *Λεξικόν*, γράμμα π, 4183, έκδ. P.A. Hansen, *Hesychii Alexandrini Lexicon τ. 3 (Π–Σ)*, Berlin/New York 2005*: πτάξ· πτάκις. πτώξ. δειλός·* 4265 *πτώξ· λαγωός. ἀπὸ τοῦ κατεπτηχέναι. ἢ ταπεινόν·* Ευστάθιος, *Σχόλια στην Ιλιάδα*, έκδ. M. Van Der Valk, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, τ. 2, Leiden 1976, 165.10-12: *Καὶ ὅρα ὅτι οὐ λέγει πτήσσειν ἀλλὰ πτώσσειν, ἐξ οὗ καὶ τὸ πτωσκάζειν καὶ πτώξ λαγῳός.*

159. Σιμοκάττης, *Ἱστορία*, II, 12 έκδ. C. De Boor, *Theophylacti Simocattae historiae*, Leipzig 1887 (ανατ. 1972), 93. 25-28: *περισχίζεται δὲ παραυτίκα τὸ σύνταγμα, καὶ ἄλλος ἄλλῃ, ὡς εἶχε δειλίας, ἐτράπετο, καὶ οἷα πτῶκές τινες ἢ νεβροὶ κυνηγέτου ἐπιβουλὰς παρωθούμενοι πρὸς τὰ τέμπη παρεκρύπτοντο.* Η συσχέτιση του ελαφιού με τη δειλία γίνεται και από τον Αριστοτέλη, *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, 488b. 15.

δάσος σαν λαγός[160], ενώ ο Κεκαυμένος αποδίδει καρδιά λαγού στους Βούλγαρους, μεταξύ άλλων χαρακτηρισμών[161].

Στον *Βίο* του πατριάρχη Νικηφόρου ο ίδιος ο άγιος παρομοιάζεται με λιοντάρι, αλλά οι αντίπαλοι του αναφέρονται ως τσακάλια και αλεπούδες λόγω της δειλίας τους[162]. Σε άλλη περίπτωση διαβάζουμε πως ο Λέων Ε΄ κατηγορεί ως δειλό τον Μιχαήλ Α΄, λέγοντας πως ένα ελάφι ηγείται των λεόντων, στοχοποιώντας έτσι και τις ηγετικές ικανότητες του αυτοκράτορα[163]. Ο Δαυίδ Κομνηνός κατά την άτακτη φυγή του από τη Θεσσαλονίκη σχεδόν πέταξε από τα τείχη της πόλης, όχι όμως σαν αετός που είναι μεγαλοπρεπές ζώο, αλλά σαν πουλερικό[164], ενώ ο Χωνιάτης μεταχειρίζεται το ελάφι, για να του αποδώσει την κατηγορία της δειλίας[165].

160. Ατταλειάτης, *Ἱστορία* (σημ. 97), 53.30: *φυγὰς ᾤχετο βαθείᾳ τινὶ ὕλῃ ὥσπερ τις πτῶξ*. Ως λαγός που τρέχει να κρυφτεί στο δάσος χαρακτηρίζεται και ο Νικηφόρος Βρυέννιος: Ατταλειάτης, *Ἱστορία*, 202. 4-5: *οὐδὲν γενναῖον ἐπιδειξάμενος, ἀλλ' ὥσπερ τις πτὼξ ἐν ὕλῃ*. Για το χωρίο βλ. L. R. Cresci, Cadenze narrative e interpretazione critica nell'opera storica di Michele Attaliate, *REB* 49 (1991), 201.

161. Κεκαυμένος, *Στρατηγικόν* (σημ. 50), 75, 270. 5-7: *εἰσὶ καὶ δειλοὶ πάνυ λαγωῶν ἔχοντες καρδίαν, θράσος δὲ ἔχοντες καὶ τοῦτο ἀπὸ δειλίας*.

162. Ιγνάτιος Διάκονος, *Βίος Νικηφόρου*, έκδ. C. De Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig 1880, 214. 27-31: *ἅτε γὰρ θῶες καὶ κερδάλαι καὶ εἴ τι ζῷον ἐπὶ δειλίᾳ περίβλεπτον τὰ τῶν λεόντων οὐχ ὑφίσταται προσβλέπειν σκιρτήματα, ἀγαπᾷ δὲ λίαν μηδὲ τῆς πόρρωθεν αὐτῶν ἐρευγῆς ἐπαισθέσθαι τὸ σύνολον, ἥκιστα συντελούσης εἰς θάρσος καὶ γενναιότητα*. Βλ. στο ίδιο και 212. 13-17.

163. *Συνεχιστές Θεοφάνη*, Α΄, 6.49-51, έκδ. J. M. Featherstone – J. Signes-Codoñer, *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Libri I-IV* [CFHB 53], Berlin/Boston 2015, 26: *βλάσφημά τινα ῥιπτεῖν κατὰ τοῦ βασιλέως ἠνάγκαζε, καὶ μὴ ἂν ἔλαφον, ἐκεῖνο δὴ τοῦ μύθου, ἡγεῖσθαι λεόντων καλὸν ἔλεγεν εἶναι*.

164. Ευστάθιος, *Ἅλωση Θεσσαλονίκης* (σημ. 53), 10. 29-31: *τοῦτο καὶ μόνον ἀνδρισάμενος, ὅτι μὴ διὰ σαργάνης ἐχαλάσθη σχολαίτερον, ἀλλὰ μικροῦ κατεπετάσθη, ὡσεὶ καὶ βοσκηματῶδες πτηνὸν ἐπὶ νομήν· οὐ γὰρ δήπου ὡσεὶ καί τι ἀετῶδες ἐπὶ ἄγραν εὐγενῆ*. Ο Ευστάθιος επιχειρεί να αντιπαραβάλει την φυγή του Δαυίδ από την Θεσσαλονίκη με την φυγή του αποστόλου Παύλου από τη Δαμασκό, βλ. J. R. M. Jones, *Eustathius of Thessaloniki. The Capture of Thessaloniki* [ByzAustr 8], Canberra 1988, 166.

165. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 298. 16-17: *ὁ καὶ γυναικῶν θηλύτερος καὶ τῶν ἐλάφων δειλότερος*.

8. *Δολιότητα, πονηριά*

Συμβολικά χρησιμοποιούνται τα ζώα, για να δειχθεί η πονηριά και η δολιότητα ενός προσώπου. Ο Προκόπιος χαρακτηρίζει την Αντωνίνα πονηρή σαν σκορπιό, γιατί ήξερε να κρύβει την οργή της, περιμένοντας την κατάλληλη ευκαιρία[166]. Ο αχάριστος φίλος είναι κάποιος που έχει ανθρώπινη μορφή, αλλά μέσα του κρύβει ένα φίδι, γράφει ο Φώτιος, μεμφόμενος τον σπαθάριο Ιωάννη[167]. Όπως έχουμε αναφέρει, ο προσβλητικός λόγος στο έργο του Κεκαυμένου αποκτά μεταφορικά μια διάσταση υλική, νοείται ως κάτι το απτό. Όσον αφορά την πονηριά, λοιπόν, και πιο συγκεκριμένα τον πονηρό φίλο, ο Κεκαυμένος αναφέρει πως πρόκειται για ένα φίδι. Το φίδι βγάζει από το στόμα του δηλητήριο, ενώ ο πονηρός φίλος παραπλανητικά και επίβουλα λόγια[168]. Παρομοίως και ο Ψελλός παρομοιάζει με φίδι που κινείται στο σκοτάδι έναν *λοίδορον ῥίψαντα χάρτην*, κάποιον δηλαδή που τον συκοφάντησε με ένα ανώνυμο κείμενο[169]. Και ο Νικήτας Χωνιάτης, για να δηλώσει τη διπροσωπία του Ιωάννη Καματηρού, τον παρομοιάζει με φίδι, που διαθέτει διχαλωτή γλώσσα και συκοφαντεί με δολιότητα[170]. Στο ίδιο έργο, πάντως, η

166. Προκόπιος, *Ἀνέκδοτα,* 1 (σημ. 102), 10. 4-5: *ἦν γὰρ σκορπιώδης τε καὶ ὀργὴν σκοτεινή.* Ο Προκόπιος, όπως είδαμε, σε άλλο σημείο της αφήγησής του συσχετίζει και τη Θεοδώρα με τον σκορπιό, αλλά η σύνδεση εκεί αφορά στην αγριότητα της αυτοκράτειρας.

167. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 80. 2-4, τ. Ι, 121: *Οὐκ ἐλύπησας ὅτι ἠπάτησας, καὶ συχνὸς ὁ χρόνος ἐξ οὗ τὸν ὄφιν ὑπ' ἀνθρώπου μορφῇ κατεῖχες κρυπτόμενον, ἀλλ' ὅτι κακὸς ἐφάνης καὶ φίλων ἐχθρός, καιροῖς δουλεύων καὶ ἀπάτῃ ἐπερειδόμενος.*

168. Κεκαυμένος, *Στρατηγικόν* (σημ. 50), 65, 242. 10-12: *ὄφιν ἔχειν φίλον καὶ πονηρὸν ἄνθρωπον ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν· ἐκ στόματος γὰρ ἀμφοτέρων ἐξέρχεται ἰὸς θανατηφόρος.* Το φίδι συμβολίζει τον εχθρό σύμφωνα με το *Ὀνειροκριτικό* του Αχμέτ, 281. 1-3, έκδ. F. Drexl, *Achmetis Oneirocriticon*, Leipzig 1925, 228.

169. Μιχαήλ Ψελλός, *Or.* 7. 19-22 (σημ. 40), 22: *καὶ ὁ μὲν ὄφις προσερπύσας εἶτα δακὼν αὖθις ὑπείσεισι τὴν χειάν, σὺ δὲ οὐδὲ τοσοῦτον τοῦ φωλεοῦ προελήλυθας οὐδ' ὄπισθεν βαλὼν ἀπελήλυθας, ἀλλ' ὑπὸ σκότῳ που κατὰ τῆς σκιᾶς ἡμῶν ψηφισάμενος.* Για το εν λόγω έργο βλ. S. Papaioannou, *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge 2013, 140-144.

170. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 111. 43-112. 49: *καὶ δεινὸς ὢν καττῦσαι δόλους καὶ δικρόαν εὐτυχῶν γλῶτταν, ὁποίαν ὄφις ὁ ψίθυρος καὶ ἀρχέκακος, φιλίᾳ ὑποκλέπτει τὸν ἄνδρα καλῷ πράγματι συσκιάζων ἄτοπα διαβούλια καὶ δηλητηρίου σκύφον περιχειλῆ ἀγάπης μέλιτι περιχρίων. ἀμέλει τοι καὶ ἄλλα λέγων καὶ διανοούμενος ἕτερα καὶ χείλεσι μὲν τιμῶν τῇ δὲ καρδίᾳ πόρρω πλαζόμενος ἐλελήθει τὸν*

διγλωσσία και η υποκρισία του Βονιφάτιου οδηγούν τον Χωνιάτη να τον χαρακτηρίσει νυφίτσα[171].

Εκτός από το φίδι και τη νυφίτσα, ένα άλλο ζώο που συχνά συνδέθηκε με την πονηριά είναι η αλεπού[172]. Κάποια πόρνη, στον *Βίο* του Ανδρέα Σαλού, αποκαλείται αλεπού, γιατί προσπαθεί να σαγηνέψει έναν νέο, ο οποίος παρομοιάζεται μάλιστα με όρνιθα, κατεξοχήν θήραμα της αλεπούς[173]. Στον *Βίο* του Στεφάνου του Νέου, όταν ο Λέων Γ΄ αναλαμβάνει την εξουσία, μεταξύ άλλων χαρακτηρισμών, ο αφηγητής τον παρουσιάζει σαν να είναι μεταμφιεσμένος σε αλεπού[174]. Σε άλλο έργο, ο έπαρχος Λυσίας που διώκει τον άγιο Ευγένιο παρομοιάζεται με αλεπού, που κρύβει την

κατὰ τοῦτο μόνον ἀρχαῖον καὶ ἁπλοϊκὸν Στυππειώτην. Βλ. στο ίδιο και την περιγραφή του πρωτοσέβαστου Αλεξίου, 242. 17-18: *ὁ σκολιὸς ὄφις τῶν ἑλίξεων ἀποστὰς καὶ τὸν ἰὸν αὖθις κατεσπακώς, ὃν ἐμημεκέναι κατὰ τοῦ ἁγίου προητοιμάκει.*

171. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 600. 52-54: *τὸ τοῦ τρόπου σκαιῶδές τε καὶ στρεβλόχειλον ἐπικρυψάμενος. πλὴν οὐκ ἐπὶ πολὺ τοῖς δεδογμένοις ἐμμείνας, τῇ δὲ γαλῇ παρομοιωθείς.*

172. Η αλεπού, ως σύμβολο πονηριάς εμφανίζεται και σε χωρία από το αρχαίο δράμα, όπως στον *Αἴαντα* του Σοφοκλή, 103: *Ἢ τοὐπίτριπτον κίναδος ἐξήρου μ' ὅπου,* αλλά και στους *Ὄρνιθες* του Αριστοφάνη, 429-430: *Πυκνότατον κίναδος, / σόφισμα, κύρμα, τρῖμμα, παιπάλημ' ὅλον.* Ο Αριστοτέλης, *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, 488b. 20-21 επίσης συσχετίζει την αλεπού με την πονηριά: *Καὶ τὰ μὲν πανοῦργα καὶ κακοῦργα, οἷον ἀλώπηξ.* Επιπλέον, στον Δημοσθένη, *Περὶ τοῦ Στεφάνου*, 242, ο συκοφάντης παρομοιάζεται με αλεπού, καθώς επίσης και με αρουραίο και πίθηκο: *πονηρόν, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πονηρὸν ὁ συκοφάντης ἀεὶ καὶ πανταχόθεν βάσκανον καὶ φιλαίτιον· τοῦτο δὲ καὶ φύσει κίναδος τἀνθρώπιόν ἐστιν, οὐδὲν ἐξ ἀρχῆς ὑγιὲς πεποιηκὸς οὐδ' ἐλεύθερον, αὐτοτραγικὸς πίθηκος, ἀρουραῖος Οἰνόμαος, παράσημος ῥήτωρ. τί γὰρ ἡ σὴ δεινότης εἰς ὄνησιν ἥκει τῇ πατρίδι.* Παρομοίως και στον Ανδοκίδη, *Περὶ τῶν μυστηρίων*, 99.1, έκδ. G. Dalmeyda, *Andocide. Discours*, Paris 1930 (ανατ. 1966): *πότερον, ὦ συκοφάντα καὶ ἐπίτριπτον κίναδος.* Για την λέξη κίναδος που σημαίνει αλεπού βλ. και Φώτιος, *Λεξικόν*, γράμμα κ, 726, έκδ. C. Theodoridis, *Photii patriarchae lexicon, τ. 2 (E–M)*, Berlin–New York 1998: *κίναδος· θηρίον. Δημοσθένης ἐν τῷ †κατὰ† Κτησιφῶντος ἰδίως δὲ Σικελιώτας φασὶ τὴν ἀλώπεκα κινάδιον καλεῖν.* Βέβαια, όταν ο Δημοσθένης αποκαλεί *κίναδο* τον Αισχύνη, ίσως αξιοποιεί την ηχητική συγγένεια των λέξεων *κίναδος – κίναιδος*, βλ. D. Kamen, Kina[i]dos: A Pun in Demosthenes' On the Crown?, *CQ* 64(1) 2014, 405-408.

173. *Βίος Ἀνδρέα Σαλοῦ* (σημ. 76), 2211-2213, 158: *Βλέπε τὴν ἀλώπεκα τὴν ἀναίσχυντον πῶς διαθρύπτεται, δολίως πειρωμένη ὄρνιν λαβεῖν, τοῦ θηρεῦσαι νεανίσκου τινὸς ψυχήν.*

174. *Βίος Στεφάνου τοῦ Νέου* (σημ. 43), 9, 98. 20-21: *Ἀλώπεκος δὲ χρῶμα ἀναλαβὼν καὶ ὑπούλως πως τὰ πρῶτα διεξελθών.*

πραγματική της φύση[175]. Η αλεπού ως σύμβολο κεκαλυμμένης πονηριάς εμφανίζεται και σε λόγο του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης, προκειμένου να καταφερθεί κατά των Λατίνων της 2ης Σταυροφορίας[176]. Τέλος, τον 12ο αιώνα ο Μιχαήλ Ιταλικός, σε έναν βασιλικό λόγο προς τον αυτοκράτορα Ιωάννη Κομνηνό, απηχεί τον Δημοσθένη και αναφέρεται και αυτός στην πονηριά της αλεπούς[177].

Η λεοπάρδαλη λογιζόταν μεταξύ των δολιότερων και αγριότερων ζώων από την αρχαιότητα[178]. Έτσι, όταν ο εικονομάχος μοναχός Συμβάτιος χαρακτηρίζει την αυτοκράτειρα Ειρήνη ως *παρδώ*[179], ίσως ο χαρακτηρισμός να έχει να κάνει και με το όνομα του πατέρα της[180], είναι όμως πολύ πιθανό πως αξιοποιείται παράλληλα και η κοινή επικρατούσα άποψη για το εν λόγω ζώο. Εξάλλου, από την αφήγηση του Σκυλίτζη γίνεται φανερό, πως

175. Ξιφιλίνος, *Μαρτύριο ἁγίου Εὐγενίου*, έκδ. Ο. Λαμψιδης, *Ἅγιος Εὐγένιος ὁ πολιοῦχος τῆς Τραπεζοῦντος*, Αθήνα 1984, 104-106: *ὁ δὲ μιαρὸς δοὺξ ἡμέρας ὑπαυγαζούσης ἐπὶ μετεώρου καθίσας τοῦ βήματος παραστῆναι αὐτῷ τοὺς ἁγίους ἐκέλευσε καὶ τὴν ἀλωπεκῆν ὑποδὺς καὶ πλασάμενος ἡμερότητα.*

176. Ευστάθιος, *Λόγος* 16, έκδ. P. Wirth, *Eustathii Thessalonicensis opera minora (magnam partem inedita)* [CFHB 32], Berlin 1999, 273.18-19: *τῷ μὲν ὑπούλῳ χρωννύμενοι πρὸς ἀλώπεκας.*

177. Μιχαήλ Ιταλικός, *Λόγος* 43, έκδ. P. Gautier, *Michel Italikos. Lettres et Discours* [AOC 14] Paris 1972, 268.15-16: *πονηρὸν μὲν γάρ, θεσπεσιώτατε, πονηρὸν ὁ συκοφάντης ἀεὶ καὶ βάσκανος.* Για το σχετικό απόσπασμα από τον Δημοσθένη βλ. υπ. 172.

178. Ψευδο - Αριστοτέλης, *Φυσιογνωμικά*, 810a. 7-8: *τὰ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν μικρὸν καὶ ἐπίκλοπον καὶ ὅλως εἰπεῖν δολερόν* Αιλιανός, *Περὶ ζῴων ἰδιότητος*, 5.54, έκδ. M. Garcia Valdes – L. A. Llera Fueyo – L. Rodriguez-Noriega Guillen, *Claudius Aelianus de natura animalium*, Berlin 2009, 127. 24-25: *ἦν δὲ ἄρα ἡ πάρδαλις καὶ τοῦ πιθήκου δολερώτερον* Βαβρίας, *Μυθίαμβοι,* 95.18, έκδ. E. Perry, *Babrius and Phaedrus*, Cambridge 1965, 116: *πάρδαλις δὲ θυμώδη* Αχμέτ, *Ὀνειροκριτικόν* (σημ.168), 221.24: *Ὁ πάρδος εἰς ἐχθρὸν ἀδιάλλακτον κρίνεται.* Πρβλ. και στους στίχους από τον Αριστοφάνη, *Λυσιστράτη,* 1014-1015: *οὐδέν ἐστι θηρίον γυναικὸς ἀμαχώτερον, / οὐδὲ πῦρ, οὐδ᾽ ὧδ᾽ ἀναιδὴς οὐδεμία πόρδαλις.*

179. Σκυλίτζης, *Σύνοψις Ἱστοριῶν*, έκδ. J. Thurn, *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum* [CFHB 5], Berlin 1973, 14.68-69: *παρδὼ καὶ θυάδα τὴν Εἰρήνην* [...] *κατωνόμαζεν.*

180. J. Wortley, *John Skylitzes: A Synopsis of Byzantine History, 811–1057*, Cambridge 2010, 17, υπ. 8.

για τον Συμβάτιο ο κύριος λόγος της επίθεσής του είναι η αυξημένη επιρροή της Ειρήνης πάνω στον αυτοκράτορα Λέοντα Ε΄[181].

Συχνά, για τονιστεί η δολιότητα και η κακία ενός προσώπου, αξιοποιήθηκαν από τους Βυζαντινούς ζώα που διέθεταν μικτή φύση[182], ελίσσονταν ή είχαν ιδιότητες που τους επέτρεπαν να αλλάζουν την εξωτερική τους εμφάνιση. Για τους Βυζαντινούς, οτιδήποτε διαθέτει διπλή φύση είναι ύποπτο. Έτσι, τα άτομα που συσχετίζονταν με τέτοια ζώα θεωρούνταν δόλια, αφερέγγυα και μιαρά. Ένα τέτοιο ζώο ήταν ο χαμαιλέοντας[183]. Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις, που ο χαρακτηρισμός αυτός αποδόθηκε στον Λέοντα Ε΄ από την εικονόφιλη γραμματεία[184]. Τον χαμαιλέοντα αξιοποιεί και ο Νικηφόρος Βασιλάκης στο έργο του *Κατὰ Βαγώα*[185]. Ο Λέων Ε΄ χαρακτηρίζεται από τον Γενέσιο ανήμερο θηρίο, *ἑτερογενές*, λόγω της καταγωγής των γονέων του[186]. Ο Ζωναράς

181. Σκυλίτζης, *Σύνοψις Ἱστοριῶν*, 14. 66-68: *ἀνάξιον εἶναι λέγων καὶ τὸν βασιλέα τῆς ἁλουργίδος, ὡς εἰδώλοις προστετηκότα καὶ τοῖς λόγοις ἑπόμενον Εἰρήνης τῆς βασιλίδος καὶ Ταρασίου τοῦ πατριάρχου.*

182. N. Koutrakou, «Animal Farm» in Byzantium? The Terminology of Animal Imagery in Middle Byzantine Politics and the Eight "Deadly Sins", στο: *Ζώα και περιβάλλον στο Βυζάντιο* (σημ.39), 330. Βλ. και *LSJ*, λ. *ποικίλος*.

183. Η χρήση του χαμαιλέοντα απηχεί τον Πλούταρχο και ειδικότερα τον χαρακτηρισμό του για τον Αλκιβιάδη, Πλούταρχος, *Ἀλκιβιάδης*, 23, 5.1· S. Verdegem, Plutarch's *Life of Alcibiades: Story, Text and Moralism*, Louvain 2010, 274-275 και ειδικά υπ.25. Ο Πλούταρχος στο *Πότερα τῶν ζῴων φρονιμώτερα*, 978, E9 αναφέρει, επίσης, ως βασικό χαρακτηριστικό του χαμαιλέοντα την δειλία, αλλά στις βυζαντινές πηγές δεν συναντάται κάτι τέτοιο, καθώς το βασικό του χαρακτηριστικό θεωρείται η ικανότητά να αλλάζει την μορφή του.

184. *Βίος Νικηφόρου* (σημ. 162), 162. 23-24: *Λέοντα τὸν τῇ ποικιλίᾳ τῆς ἀσεβείας φανέντα πολυειδῆ χαμαιλέοντα.* Βλ. για τον Λέοντα τον Ε΄ και *Scriptor Incertus*, έκδ. F. Iadevaia, Messina 1987, 49.11, 66. 441-442, 67.487.

185. Νικηφόρος Βασιλάκης, *Κατὰ Βαγώα*, έκδ. A. Garzya, *Nicephori Basilacae Orationes et Epistolae*, Leipzig 1984, 101. 34-102.1: *τοσοῦτον τὸ δολερὸν καὶ πολύτροπον. ὑπὲρ τὸν χαμαιλέοντα δεινὸς ἐναλλάττεσθα.*

186. Γενέσιος, *Περὶ Βασιλειῶν*, 1.24, έκδ. A. Lesmüller-Werner – J. Thurn, *Iosephi Genesii regum libri quattuor* [CFHB 14], Berlin/New York 1978, 21. 39-43: *Ἦν δὲ τῷ γένει κατὰ συζυγίαν ἐξ Ἀσσυρίων καὶ Ἀρμενίων ἀναφυείς, τῶν ἰδίων γεννητόρων ἐπεξαναστάντων αὐτούς τε μιαιφονησαμένων καὶ πρὸς τοῖς τῶν Ἀρμενίων χωρίοις κατὰ φυγαδείαν ἐνσκηνωσάντων, κἀκεῖσε τὸν ἀνήμερον θῆρα τεκεῖν· ἐξ ὧν ἑτερογενές τι τεράστιον κεχρημάτικεν.*

παρομοιάζει τον Κωνσταντίνο Ε΄ με Λιβυκό θηρίο[187], δηλαδή ως *ετερογενή μίξη*, προκειμένου να υπογραμμίσει πως ήταν *ποικίλος ... τὴν κακίαν*[188]. Ο Ανδρόνικος Κομνηνός χαρακτηρίζεται ως χαμαιλέων και πολύποδας[189] (χταπόδι) από τον Ευστάθιο, που τον σκιαγραφεί με εντυπωσιακό τρόπο, ως κάποιον που αλλάζει συνέχεια μορφή, ως έναν άνδρα *πολύτροπον* και *πολυπόριστον*, που μοιάζει με σφαίρα εξαιτίας της *ποικιλίας τῶν ἠθῶν* του[190]. Πολύποδας που αλλάζει συνεχώς μορφή χαρακτηρίζεται και ο διαβόητος Βοημούνδος από την Άννα Κομνηνή[191].

187. Διογενιανός, *Παροιμίαι Δημώδεις*, έκδ. E. Leutsch – F. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, τ. 1, Gottingen 1839 [ἀνατ. Hildesheim 1963], 271. 10-13: *Λιβυκὸν θηρίον: ἐπὶ τῶν ποικίλων καὶ πολυειδῶν τοῖς τρόποις. Πολυθήρου γὰρ οὔσης τῆς Λιβύης καὶ πολλῶν ζώων συνιόντων καὶ ἀλλήλοις ἐπιβαινόντων, ἐξηλλαγμένα ἀποτελεῖ καὶ σύμμικτα ζῶα·* Βλ. και *Σούδα*, γράμμα λ (σημ. 52), 494. Η ερμηνεία της φράσης, όπως δίνεται στη *Σούδα*, μεταφέρθηκε και από τον Ψελλό σε έμμετρη μορφή, σε ένα ποίημα κατά κάποιου δοκησίσοφου μοναχού, Μιχαήλ Ψελλός, *Ποίημα* 67 (σημ. 127), 267-278.

188. Ζωναράς, *Ἐπιτομή*, έκδ. T. Büttner-Wobst, *Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum Libri xiii – xviii*, τόμ. 3 [CSHB], Bonn 1897, 265. 1-6: *καὶ ποικίλος ὢν τὴν κακίαν καὶ οὐ μονοειδής. οὐ γὰρ χριστιανός, οὐχ Ἕλλην, οὐκ Ἰουδαῖος ἐτύγχανεν ὤν, ἀλλ' ἀσεβείας τις κυκεὼν καὶ οἷα τὰ Λιβυκὰ θηρία ἱστόρηται φύεσθαι ἐκ μίξεως ἑτερογενῶν, πολυειδῆ καὶ σύμμικτα τὴν ἰδέαν καὶ τὴν θηριωδίαν γεννώμενα· διὰ ταῦτα πρὸς πάντων μεμίσητο.* Παρόμοια κατηγορία απευθύνει και ο άγιος Ευτρόπιος ενώπιον του αυτοκράτορα Μαξιμιανού, *Μαρτύριο ἁγίων Εὐτροπίου, Κλεονίκου καὶ Βασιλίσκου* (σημ. 92), 205. 12-13. Για την *πολυμορφία* αυτή του Κωνσταντίνου Ε΄ βλ. και *Βίος Στεφάνου τοῦ Νέου* (σημ.43), 65, 166.28.

189. *Σούδα*, γράμμα π (σημ. 52), 1997: *Πολύποδος ὁμοιότης: πρὸς τοὺς ἐξομοιοῦντάς τισιν ἑαυτούς.*

190. Ευστάθιος, *Ἅλωση Θεσσαλονίκης* (σημ. 53), 14.31-16.11: *ὁ Ἀνδρόνικος, παντοδαπὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος καὶ παμποίκιλος, καὶ τοῦτο οὐ χαμαιλέοντος δίκην εἴτε πολύποδος, Πρωτέως δὲ μᾶλλον, καὶ μάλιστα κατὰ Ἔμπουσαν, ᾗ φρικτὰ ἐφάνταζεν. Ὁ δ' αὐτὸς καὶ κατὰ εὐρίπους πολύστροφος ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχέγονον ἀνείδεον ὕλην ἅπασιν ὑποτέθειτο εἴδεσι πολυειδῶς, ὧν τὰ μὲν ἐπαινοῖτο, τὰ δ' οὐκ ἄν. Ἔστι δ' ἐπ' αὐτοῦ προσαρμόσαι καὶ τὸ εἶναι μέν τινα παρ' αὐτῷ οἶκτον, εἶναι δὲ καὶ θυμὸν μέγαν. Ἔστι δὲ συμβιβάσαι καὶ τὸ «ἦν ὁμοῦ ἐν αὐτῷ χρήματα πάντα», καὶ ὡς πολυμιγέων ἕνωσις ἦν τις καὶ παρ' αὐτῷ καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνασις, οὐ μὴν ὅθεν συγκροτεῖται ἁρμονίας ἀρετή, ἀλλὰ κακία συγχύσεως. Πολύτροπον γάρ τι χρῆμα ὁ ἀνὴρ καὶ πολυπόριστον τοῖς ἐφ' ἑκάτερα γράφειν δεινοῖς. Ἐναχθείη δ' ἄν τις καὶ σφαίρῳ αὐτὸν παρεικάσαι, οὐ τῷ μεταλαμβανομένῳ πρὸς γένεσιν κατὰ παλαιὰν τερατείαν, ἀλλὰ πρὸς ποικιλίαν ἠθῶν.*

191. Αννα Κομνηνή, *Ἀλεξιὰς* X,11. 6 (σημ. 139), 319. 88-89: *ἐδείκνυ καθάπέρ τις*

Με παρόμοιο τρόπο παρουσιάζεται και ο καιροσκόπος ήρωας της διήγησης του Χωνιάτη, ο πρωτοσέβαστος Αλέξιος, που εμφανίζεται να έχει γαντζωθεί στα διαμερίσματα του παλατιού σαν χταπόδι[192]. Ο Χωνιάτης πάλι επιλέγει να δείξει την δολιότητα και τον καιροσκοπισμό και του Ανδρόνικου Κομνηνού, παρομοιάζοντάς τον με σκύλο, που υποχωρεί και απλώς γαβγίζει, όταν βλέπει κάποιον να κρατά μια πέτρα, ενώ επιτίθεται αμέσως, όταν ο αντίπαλός του αφήσει την πέτρα από τα χέρια του[193]. Η υποτακτική φύση του σκύλου και το γεγονός πως είναι ένα ζώο εξημερωμένο από τον άνθρωπο χρησιμεύουν, για να δειχθεί το μέγεθος της προδοσίας και του θράσους του, όταν τολμήσει να επιτεθεί σε αυτόν, που μέχρι πρότινος φοβόταν και υπάκουε. Η διττή φύση του χαρακτήρα του Ανδρόνικου Κομνηνού φαίνεται και μέσα από ένα άλλο χωρίο στην *Χρονική Διήγηση*. Εκεί ο αυτοκράτορας παρομοιάζεται με τα διφυή ζώα[194] και μάλιστα ο Χωνιάτης παραθέτει και κάποιους ιαμβικούς στίχους που είχαν γραφτεί για τον Ανδρόνικο[195]. Σε αυτούς τους στίχους παρομοιάζεται με χαμαιλέοντα[196].

πολύπους μετασχηματιζόμενος ἐν βραχεῖ. φύσει μὲν γὰρ ἦν ὁ ἀνὴρ πονηρὸς καὶ ὀξὺς πρὸς τὰ συμπίπτοντα.

192. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 233. 50-53: *ὁ γὰρ ἀνὴρ οὗτος τοῖς ἀνακτορικοῖς θαλάμοις ὡς πολύπους ταῖς πέτραις καθάπαξ ἐμφὺς καὶ τὰς κοτυληδόνας κύκλῳ διαφεὶς οὐδ' ὅλως μεταβαίνειν ἐκεῖθεν ἠβούλετο.* Στην αρχαία ελληνική γραμματεία το χταπόδι χρησιμοποιούνταν συχνά για να καταδειχθεί κάποιος που απέκρυπτε τον πραγματικό του εαυτό, προκειμένου να πετύχει το στόχο του, όπως και το χταπόδι κρύβεται προκειμένου να πιάσει τη λεία του. Βλ. A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, τ. 1, Cambridge 1917, 220-221, όπου γίνεται επισκόπηση των χωρίων από την αρχαία ελληνική γραμματεία σχετικά με τον πολύποδα. Χαρακτηριστικός είναι ο στίχος που μας σώζεται στους *Δήμους* του Ευπόλιδος, fr. 117, έκδ. R. Kassel – C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, τ. 5, Berlin / New York 1986, 364: *Ἀνὴρ πολίτης πουλύπους ἐς τοὺς τρόπους*, σχετικά με κάποιον καιροσκόπο πολιτικό, E. Zagari, *Myth-making in Aristophanes: Innovation and evolution in Attic comedy*, Reading 2018, 82.

193. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 292. 69-71: *δρῶν, ὃ καὶ κύνες πολλάκις ποιεῖν εἰώθασι· τοῦ γὰρ βάλλοντος ἀφιστάμενοι τοῦτον μὲν ἀμύνουσιν ὑλακαῖς, τῷ δ' ἀφεθέντι λίθῳ τοὺς ὀδόντας ἐγχρίπτουσιν.*

194. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 353. 31-33: *κατὰ τὰ διφυῆ ἀναπλαττόμενα μορφώματα θηριωδίας μετέχων καὶ βροτείῳ εἴδει ἐκέκαστο.*

195. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 353.37-354.40.

196. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 353. 39: *στικτός, πολιός, ποικίλος χαμαιλέων.*

9. *Ανοησία, οκνηρία, μόρφωση*

Συχνά ένα πρόσωπο γίνεται αντικείμενο ψόγου και προσβολής, λόγω της ανοησίας ή και της πνευματικής ανεπάρκειάς του. Ο Προκόπιος, π.χ., για να τονίσει αυτού του είδους τα χαρακτηριστικά στον Ιουστινιανό, τον παρομοιάζει με γάιδαρο, έτοιμο να ακολουθήσει όποιον τον τραβά από το χαλινάρι[197]. Πίσω από την κατηγορία μπορούμε να διακρίνουμε μια άλλη μομφή, που διατρέχει ολόκληρη την *Ἀπόκρυφη Ἱστορία* και αφορά τον Ιουστινιανό και τον Βελισάριο: και οι δύο ισχυροί άνδρες παρουσιάζονται άβουλοι, αδύναμοι, με ανύπαρκτο ανδρισμό[198], αφού τα ηνία της αυτοκρατορίας φαίνεται να τα έχουν αναλάβει οι γυναίκες τους. Στον *Βίο* της αγίας Θωμαΐδος, ο αφηγητής αποκαλεί τον σύζυγο της άλογο θηρίο, εξαιτίας της έλλειψης πνευματικότητας που τον διακρίνει και της προσκόλλησής του αποκλειστικά στα εγκόσμια[199]. Παραδόξως, ο χαρακτηρισμός αυτός δεν του αποδίδεται για την εξαιρετική βιαιότητα με την οποία χτυπά την γυναίκα του.

Συγγενείς τόποι με την πνευματική ανεπάρκεια είναι η οκνηρία και η ελλιπής παιδεία κάποιου, που επίσης εκφράστηκαν με τη χρήση ζώων από τους Βυζαντινούς. Σε μία από τις επιστολές που συνέθεσε ο Θεοφύλακτος Σιμοκάττης, ο αποστολέας αρχίζει επαινώντας τον ελέφαντα ως *φιλομαθέστατον ζῷον*[200], για να συνεχίσει λέγοντας για τον αποδέκτη της επιστολής, τον Νικία, ότι *τῶν ἀλόγων ζώων ἔχοντος τὸν λογισμὸν ἀλογώτερον*, επειδή σπατάλησε τη ζωή του στις παλαίστρες

197. Προκόπιος, *Ἀνέκδοτα*, 8 (σημ. 102), 51. 2-4: *ἠλίθιός τε γὰρ ὑπερφυῶς ἦν καὶ νωθεῖ ὄνῳ ἐμφερὴς μάλιστα καὶ οἷος τῷ τὸν χαλινὸν ἕλκοντι ἕπεσθαι, συχνὰ οἱ σειομένων τῶν ὤτων.* Βλ. και Σούδα, γράμμα η (σημ. 52), 223.

198. Προκόπιος, *Ἀνέκδοτα*, 4, 27. 21-22 και 28.9: *γενναῖον μὲν οὐδὲν ἐννοῶν, οὐδὲ ὅτι ἀνὴρ ἐγεγόνει ἐν μνήμῃ ἔχων* [...] *ἅπαν αὐτὸν τὸ ἀρρενωπὸν ἀπελελοίπει.*

199. *Βίος ἁγίας Θωμαΐδος*, έκδ. H. Delehaye, *AASS Novembris* 4, Brussels 1925, 236.8: *ἀνὴρ φρονῶν οὐ καλῶς, ἀνὴρ μὴ ποθῶν τὸν Χριστὸν ἀλλὰ τὸν κόσμον φιλῶν καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ στοιχῶν, παντάπασιν ἀνέραστος ὢν τοῦ καλοῦ καὶ συνόλως εἰπεῖν μὴ δεχόμενος τὰ τοῦ πνεύματος ὡς ψυχικός τις ἄνθρωπος, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν κοσμικὸς ἀνὴρ ἀλόγοις παρόμοιος κτήνεσι.*

200. Σιμοκάττης, *Ἐπιστ.* 13. 1 (σημ. 133), 8. Αιλιανός, *Περὶ ζῴων ἰδιότητος* (σημ. 178), 430.15: *καὶ πῶς φιλόσοφον ἐλέφας.* Βλ. και πιο πάνω σελ. 89 και σημ. 157, το παράδειγμα από τον *Βίο τοῦ ἁγίου Θεοκλήτου.*

και δεν στάθηκε άξιος του πατέρα του[201]. Η σύγκριση με τον φιλομαθή ελέφαντα χρησιμεύει για να υπογραμμιστεί η απαιδευσία του Νικία. Σε άλλη επιστολή του ίδιου συγγραφέα, ο μύθος για το μερμήγκι και το τζιτζίκι χρησιμεύει, για να παρακινηθεί ο οκνηρός Λυσίστρατος, ο αποδέκτης της επιστολής[202]. Η ήπια επίπληξη του προσβάλλοντος αξιοποιεί τον γνωστό μύθου του Αισώπου[203].

10. *Κακοί τρόποι συμπεριφοράς*

Οι κακοί τρόποι συμπεριφοράς και η αγένεια είναι ένας ακόμη *τόπος* του προσβλητικού λόγου, ο οποίος αξιοποιείται ιδιαίτερα τον 11ο και 12ο αιώνα. Χαρακτηριστική είναι η εικόνα που σκιαγραφεί ο Μιχαήλ Ψελλός για έναν ιερέα με απρεπή συμπεριφορά στο τραπέζι: ενοχλεί τους συνδαιτυμόνες του, ρίχνει κάτω τα σκεύη, βάζει τα χέρια του μέσα στη χύτρα με το φαγητό συμπεριφερόμενος σαν σκύλος[204]. Σε μια προσβλητική και περισσότερο σωματική πράξη φαίνεται πως επιδίδονται γύρω από το τραπέζι οι Νορμανδοί, κατά την άλωση της Θεσσαλονίκης, και ο Νικήτας Χωνιάτης για την πράξη τους αυτή, ταιριαστά τους χαρακτηρίζει ως κουνάβια[205].

---

201. Σιμοκάττης, *Έπιστ.* 13. 1-13 (σημ. 133), 8.

202. Σιμοκάττης, *Έπιστ.* 61. 18-22 (σημ. 133), 34: *Ἁρμόττει σοι ὁ μῦθος, Λυσίστρατε· ἀργὸς γὰρ ὢν ἀθλιώτερος εἶ τοῦ πυρέσσοντος, ἐσθίων μάτην διπλάσια. ἄπαγε δῆτα τῆς ἀργίας, ὦ βέλτιστε· τὰ τῆς φύσεως γὰρ δῶρα κατήσχυνας, τηλικαύτην ῥώμην καὶ εὐρωστίαν τοῦ σώματος ἀκόσμητον παρεῶν, ἐπιστήμην πόνων ἀσκεῖν μὴ βουλόμενος.* Ο μύθος παρατίθεται στους στίχους 61. 2-17 από τον Σιμοκάττη.

203. *Μύθοι Αἰσώπου*, 114 (1b), έκδ. A. Hausrath – H. Hunger, *Corpus Fabularum Aesopicarum*, τ. 1.1 2η έκδ., Leipzig 1970, 139-140.

204. Μιχαήλ Ψελλός, *Or.* 16. 72-76 (σημ. 40), 61: *νῦν μὲν διασείων τοῖς συνδείπνοις τὴν τράπεζαν ἐξεπίτηδες καὶ ἀνατρέπων τοὺς πινακίσκους καὶ τὰ τρυβλία, νῦν δὲ ἄμφω τὼ χέρε βάλλων κατὰ τῆς χύτρας καὶ ὁμοῦ τήν τε λοπάδα καὶ τὸ τάγηνον ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις διασπαράττων καὶ ἀπογευόμενος κυνηδόν.*

205. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 305. 25-29: *οἱ δ' ἀναιδείας πληρέστατοι καὶ γελοιασταὶ καὶ τὸ θεῖον δεδιότες μηδ' ὁπωσοῦν κατακύπτοντες ἐς ἱκανὸν καὶ τὰς πυγὰς καὶ ὅσα περιστέλλουσιν ἄνθρωποι τῇ ἀνελκύσει τῶν ἐσθήτων ἀπογυμνοῦντες τὸν πρωκτὸν ἐς αὐτοὺς ἔτρεπον καὶ τῶν σιτίων γινόμενοι ἔγγιστα ἀπέπερδον δριμύτερον γαλῆς οἱ ἀβέλτεροι.* Ένα αντίστοιχο περιστατικό αναφέρεται και στην αφήγηση του *Βίου Βασιλείου*, 23.20, έκδ. I. Ševcenko, *Chronographiae quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Liber quo Vita Basilii Imperatoris Amplectitur*

11. *Εχθροί: βάρβαροι και αιρετικοί*

Τα ζώα χρησιμοποιήθηκαν, επίσης, στον προσβλητικό λόγο εναντίον αλλοεθνών, *βαρβάρων*, αλλά και αλλόθρησκων ή αιρετικών, ώστε να υπογραμμιστεί η απόσταση που υφίσταται με όποιον εμπίπτει σε μία από αυτές τις κατηγορίες. Την οπτική αυτή καθιστά ξεκάθαρη, όσον αφορά τους βαρβάρους, το ακόλουθο περιστατικό από τον *Βίο* του αγίου Δανιήλ Σκήτης. Ο άγιος –υπεύθυνος για τον φόνο ενός ανθρώπου– διαβεβαιώνεται τόσο από τον Αρχιεπίσκοπο Αλεξανδρείας Τιμόθεο, όσο και από τον πάπα της Ρώμης, πως ο βάρβαρος που σκότωσε με την πέτρα δεν ήταν άνθρωπος, αλλά ένα θηρίο άγριο[206]. Σε αυτό το χωρίο, όπου επιχειρείται η ηθική δικαίωση ενός φόνου, επιδρά άλλος ένας διαχωρισμός· εκτός από το γεγονός πως ο νεκρός ήταν ένα ... *θηρίον*, ήταν, επίσης, βάρβαρος. Αυτός ήταν ένας πολύ βασικός διαχωρισμός στην αρχαιότητα, τουλάχιστον ρητορικά. Ο βάρβαρος είναι μια ακραία μορφή απομάκρυνσης από τη νόρμα, είναι ο απόλυτος άλλος και έργο του προσβλητικού λόγου είναι να διαχωρίσει τον ψεγόμενο/*Άλλο* από τους *ἡμετέρους*. Η ρητορική, διαχωρίζοντας την έσω-ομάδα από τον *Άλλο*[207], παράγει ιδεολογία. Εδώ, ο διαχωρισμός γίνεται ακόμα πιο σαφής, για να απαλλαγεί ο άγιος από τις ενοχές: ο νεκρός δεν είναι μόνο βάρβαρος,

---

[CFHB 42], Berlin/Boston 2011, 88 μόνο που εκεί ο ήχος της απεχθούς πράξης συσχετίζεται με το γαϊδούρι (*ὀνώδη ψόφον*).

206. *Βίος ἁγίου Δανὴλ Σκήτης*, έκδ. B. Dahlman, *Saint Daniel of Sketis: A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation and Commentary* [Studia Byzantina Upsaliensia 10], Uppsala 2007, I, 114. 17: *ἀλλ᾽ ὅμως φόνον οὐκ ἐποίησας, θηρίον γὰρ ἀπέκτεινας*. Πρβλ. ένα παρόμοιο περιστατικό από τον *Βίο τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου* (σημ. 111), όπου ένας επίσκοπος χτυπά και δολοφονεί ένα αγόρι (ανιψιό του), επειδή του σέρβιρε κρασί χλιαρό. Μετανοημένος ο επίσκοπος οδύρεται και οι μοναχοί λυπούνται, όπως ρητά λέει ο αφηγητής, περισσότερο για τον ίδιο παρά για το νεκρό αγόρι (53. 1-3, 70). Τελικά, ο επίσκοπος ταξιδεύει στη Ρώμη, όπου εξομολογείται στον πάπα και παίρνει και αυτός συγχώρεση (53. 15-22, 70). Είναι σαφές, πως για την ομάδα των μοναχών, ο *ημέτερος* ήταν ο επίσκοπος. Προς αυτόν ρέπει η συμπάθεια και ο οίκτος τους. Το παιδί δεν συγκεντρώνει φυσικά τα βέλη του προσβλητικού τους λόγου, αλλά αυτό αρκεί, για να μην μας κάνει να σκεφτούμε, πως παιδί και βάρβαρος είναι δύο ξένοι, δύο ετερότητες μέσα την βυζαντινή κοινωνία.

207. G. Halsall, Funny Foreigners: laughing with the barbarians in late antiquity, στο: *Humour, History and Politics* (σημ. 19), 93.

αλλά και θηρίο[208]. Ο Φώτιος σε μία από τις *Ομιλίες* του αναφέρεται στο έθνος των Ρως που επιτέθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 860. Οι Ρως εμφανίζονται ως άγριοι χοίροι που καταστρέφουν τα πάντα στο πέρασμά τους[209]. Επιπλέον, για να υπογραμμιστεί το αλλότριο της φύσης τους, ο Φώτιος αναφέρει πως η αγριότητά τους δεν γνώριζε έλεος, γιατί η φύση τους είχε εκπέσει στο επίπεδο του ζώου[210].

Ο Δαφνοπάτης, σε επιστολή του προς τον Ρωμανό Β΄, που αγαπούσε το κυνήγι[211], παρομοιάζει με τράγους, λαγούς και πέρδικες τους βάρβαρους που κατατρόπωσε ο αυτοκράτορας, αποδίδοντας στο κάθε ζώο –και κατ᾽ επέκταση στους βάρβαρους– ιδιότητες όπως η αγριότητα, η αλαζονεία, δειλία και η πονηριά[212]. Στο *Μαρτύριο* του αγίου Νικολάου του Νέου οι Άβαροι χαρακτηρίζονται ως άγρια θηρία και αιμοδιψείς

208. Εύστοχα ο Halsall, Funny Foreigners, για να περιγράψει την εικόνα του βαρβάρου διαλεκτικά ως ετερότητα αναφέρεται στην διάσημη φράση του Levi-Strauss (*bonnes à penser),* σχετικά με τη συμβολική δύναμη των ζώων *(*βλ. υπ. 12). Οι διχοτομήσεις αυτού του είδους, που ορίζουν δύο διακριτούς και αντίθετους πόλους, χωρίς ενδιάμεση κατάσταση να είναι δυνατή, ήταν κοινές από την αρχαιότητα, π.χ. ελεύθερος – δούλος, Έλληνας – βάρβαρος, άνθρωπος – ζώο: Gilhus, *Animals* (σημ. 5), 39-40.

209. Φώτιος, *Ὁμιλία* 4, έκδ. Β. Laourdas, *Φωτίου Ὁμιλίαι,* [*Ἑλληνικά,* Παράρτημα 12], Θεσσαλονίκη 1966, 42. 15-16: *ὡς μονιὸς ἄγριος οἱονεὶ χόρτον ἢ καλάμην ἢ λήϊον κατενεμήσατο τοὺς ἐνοικοῦντας ἐν τῇ γῇ.*

210. Φώτιος, *Ὁμιλία* 4, 42. 19-21: *ὑπ᾽ οὐδενὸς τῶν ὅσα δυσωπεῖν εἴωθεν ἀνθρώπους, κἂν εἰς θηρίων ἐκδράμῃ φύσιν μαλασσόμενον.*

211. Λέων Διάκονος, 2.10, *Ἱστορία*, έκδ. C. B. Hase, *Leonis diaconi Caloënsis historiae libri decem* [CSHB], Bonn 1828, 30. 19-23.

212. Δαφνοπάτης, *Ἐπιστ.* 14. 38-49 (σημ. 53), 151-153: *Οἳ πρῶτα μὲν οἷά τινες ἀγριώτατοι τράγοι τῷ τοῦ φρονήματος ἀλαζονικῷ κεράτων δίκην ὑψηλοτάτων πρὸς ἀπῳκισμένους κρημνοὺς ἐμφιλοχωροῦντες καὶ κατασκηνούμενοι, τῷ τε ἀπηγριωμένῳ καὶ ἀνοικείῳ τοῦ ἤθους καὶ τοῦ σεβάσματος τὸ ἀθήρατοι εἶναι πείθουσι τοὺς πολλούς· ἔπειτα δὲ τῆς κατ᾽ αὐτῶν ἐπιθέσεώς σου αἰσθόμενοι, δίκην λα[γω]ῶν δειλῷ καὶ ἐν τ[ῇ] δ[ια]φ[υ]γῇ τὴν σωτηρίαν ἐ[γχε]ιρίζοντες δυσί τ[ισι] περιπίπτουσι δυστυχήμασι, τό τε τὸ οἰκεῖον ἀδρ[α]νὲς καὶ ἔκλυτον καθιστῶντες γνώριμον* [...] *Πλὴν εἰ καὶ τὸ τῆς περιφανείας κέρας εἰς ὕψος ἐπαίρουσιν, καὶ δίκην λαγωῶν τῇ δειλίᾳ καὶ ἀνανδρίᾳ σύνεισι, <καὶ> τὸ κατὰ τὸν πέρδικα δολερὸν ἐπισπώμενοι καὶ τὸ εὐμήχανον τ[ῆς] πρὸς σωτηρίαν φυγῆς εἰκονίζοντες ὑπὸ χηραμοὺς καὶ φάραγγας ἐναποκρύπτεσθαι πειρῶνται.*

σκύλοι, που αγνοούν την ανθρώπινη φύση[213], ενώ στον *Τιμαρίωνα* οι Σκύθες θεωρούνται εξίσου δυσάρεστοι με τα άγρια σκυλιά[214].

Χαρακτηριστική είναι και η αφήγηση του Καμινιάτη για την άλωση της Θεσσαλονίκης. Ο αφηγητής, σχεδόν σε κάθε αναφορά του στους βαρβάρους εκπορθητές της πόλης, μνημονεύει τον ζωώδη χαρακτήρα τους. Οι αναφορές αυτές, πολλές φορές, αφορούν την αγριότητα τους, αλλά ο στόχος του Καμινιάτη είναι να διακρίνει με τρόπο εμφατικό τους επιτιθέμενους από τους κατοίκους της πόλης. Το μέλημα του Καμινιάτη είναι να θέσει μία διαχωριστική γραμμή ανάμεσα τους. Έτσι, οι βάρβαροι τρίζουν τα δόντια τους σαν αγριόχοιροι[215], γυρνούν μέσα στην πόλη σαν μανιασμένοι ταύροι[216], επιδεικνύουν την ασυγκράτητη και θηριώδη όρεξή τους[217], γαβγίζουν σαν σκυλιά[218], ρίχνονται σαν λύκοι στα θύματά τους[219]. Παράλληλα, οι κάτοικοι της πόλης παρουσιάζονται ως πρόβατα[220]. Ο διαχωρισμός επιτείνεται, αφενός από την ανικανότητά των βαρβάρων να κατανοήσουν τη γλώσσα του αφηγητή, αφού αντιλαμβάνονται μόνο το ύφος και τον τρόπο της ομιλίας του (όπως ένας σκύλος θα μπορούσαμε να σκεφτούμε) και αφετέρου από ενδεικτικές φράσεις όπως: *βάρβαρος*

---

213. *Μαρτύριο ἁγίου Νικολάου τοῦ Νέου*, 3. 3-7, έκδ. Πολεμης – Mineba (σημ. 81), 446: *οἱ αἱμοβόροι Ἀββάρεις, οἱ χείρους θηρίων, οἱ τὴν κοινὴν ἀγνοοῦντες φύσιν, οἱ ἄγριοι κύνες* [...] *τῶν αἱμοβόρων τούτων θηρῶν.*

214. *Τιμαρίων*, 58, έκδ. R. Romano, *Pseudo-Luciano, Timarione* [Byzantina et Neohellenica Neapolitana 2], Napoli 1974, 51: *καὶ ὥσπερ ὑπὸ κυνῶν ἢ Σκυθῶν διωκόμενος.*

215. Καμινιάτης, *Εἰς τὴν ἅλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης*, έκδ. G. Böhlig, *Ioannis Caminiatae de expugnatione Thessalonicae* [CFHB 4], Berlin 1973, 28. 78-79: *πρὸς μανικώτερον ἐξαφθέντες καὶ αὐτοὶ δίκην συῶν ἀγρίων τοὺς ὀδόντας παρέθηγον* 40. 52-53: *τῇ παραθήξει τῶν ὀδόντων συῶν δίκην τὸ μανικὸν ἐνδεικνύμενοι.* Η αγριότητα των εκπορθητών της Θεσσαλονίκης και παρομοίωση τους για τον λόγο αυτόν με αγριόχοιρο δεν πρέπει να μας κάνει εντύπωση, βλ. σ. 79 και σημ. 112 παραπάνω.

216. Καμινιάτης, 31.25-32.26: *τοὺς βαρβάρους ἐξαλλομένους καθάπερ τινὰς ἐξοιστρημένους ταύρους.*

217. Καμινιάτης, 36. 7-8: *τὴν θηριώδη καὶ ἀδάμαστον ἐκείνην ὄρεξιν.*

218. Καμινιάτης, 48. 58: *ὡσεί τις ὑλακτικὸς κύων μεμηνὼς κατηκολούθει.*

219. Καμινιάτης, 45. 47-49*: οἳ δὴ τὸ τάχος καθάπερ ἀτίθασοι λύκοι θήρας ἐπιτυχόντες, οὕτως ἠπειγμένως καὶ ἀνηλεῶς τοὺς ἀθλίους κατέτεμον.*

220. Καμινιάτης, 34. 27-28: *ὥσπερ ἂν εἰς σφαγὴν συγκλεισθέντων προβάτων* 36.80-81: *συνελήφθησαν δὲ μᾶλλον καθάπερ ἀνεπίσκοπα πρόβατα.*

ὧν[221], *τοῦτο γὰρ βαρβάρων ἔθος*[222], *ὡς ἔθος ἐστὶ τοῖς βαρβάροις*[223].

Όσον αφορά του αιρετικούς, αυτοί στον *Βίο* του αγίου Ιωάννη του Ελεήμονος εμφανίζονται ως άγρια θηρία έτοιμα να καταπιούν χωριά, εκκλησίες και μοναστήρια[224], ενώ ο Φώτιος παρομοιάζει τους «εθνικούς» με κόρακες[225] και τη δυτική εκκλησία –*τῆς γὰρ ἑσπερίου μοίρας ὑπῆρχον γεννήματα*– ως άγριους χοίρους[226]. Ο εικονομάχος μοναχός Συμβάτιος, εμφανίζεται ως φίδι που εκχέει δηλητήριο στα αυτιά του Λέοντα Ε΄, επηρεάζοντας την στάση του αυτοκράτορα απέναντι στις εικόνες[227]. Ο Νικηφόρος Ουρανός, σε μία επιστολή του, αναφέρει πως ο Χριστιανός διαφέρει από τον Έλληνα (ειδωλολάτρη), όσο και οι άνθρωποι από τα άλογα και άγρια ζώα[228]. Τέλος ο Ευστάθιος, όπως έχει παρατηρηθεί, συχνά παρομοιάζει τους Μουσουλμάνους με θηρία[229]. Συγκεκριμένα, αντλώντας

221. Καμινιάτης, 42.20.

222. Καμινιάτης, 43.77.

223. Καμινιάτης, 45. 41-42.

224. Λεόντιος, *Βίος ἁγίου Ἰωάννη Ἐλεήμονος*, 23.7-12, έκδ. A.-J. Festugiere – L. Rydén, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974, 383: *μετὰ τῶν Σεβηριομανιτῶν καὶ λοιπῶν τῶν περὶ τὴν χώραν τυγχανόντων ἀκαθάρτων αἱρετικῶν συγκρούσαντες, πολλὰς μὲν κώμας, πλείστας δὲ ἐκκλησίας, ὡσαύτως καὶ μοναστήρια ἐκ τῶν στομάτων τῶν τοιούτων θηρίων δίκην προβάτων ὡς καλοὶ ποιμένες ἀπέσπασαν.*

225. Φώτιος, *Ἀμφιλ.* 329. 10-12 , τ. VI. 1, 138: *Οὐδὲν δ' ἀπεικὸς ἐννοεῖν ὅτι καὶ τύπον ἔφερεν ὁ κόραξ τῶν ἐθνῶν, ἃ τῶν ἀκαθάρτων καὶ ἐβδελυγμένων εἶναι δοκοῦντα, τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ χάριτι ἐξυπηρετούμενα προστεθήσεται.*

226. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 2. 61-63, τ. I. 42: *ὥσπερ ἄγριος μονιὸς ἐμπηδήσαντες, τὸν ἀμπελῶνα κυρίου τὸν ἠγαπημένον καὶ νεόφυτον καὶ ποσὶν καὶ ὀδοῦσιν.*

227. *Συνεχιστές Θεοφάνη*, Α΄, 15. 5-8 (σημ. 163), 42: *οὐ γὰρ ἄνθρωπον τοῦτον καλέσαιμι τὸν πάντα συγχέαντα καὶ ταράξαντα καὶ κατὰ τὸν παλαιὸν ὄφιν τὸν ἰὸν τοῖς τοῦ ταλαιπώρου Λέοντος ὠσὶν ἐγχέαντα, ἀνεπίστατον κεκτημένου ὅλον τὸν νοῦν.*

228. Νικηφόρος Ουρανός, *Ἐπιστ.* 35. 15-19, έκδ. J. Darrouzes, *Épistoliers byzantins du Xe siècle* [AOC 6], Paris 1960, 234-235: *Ὅρα δὲ καὶ ὅσα σε πρὸ τῶν ἄλλων ἥμερον ποιεῖ καὶ φιλάνθρωπον. Πρῶτον μὲν χριστιανὸς εἶ· δεῖ δὲ τοσοῦτον τῶν ἑλλήνων τὸν χριστιανὸν διαφέρειν, ὅσα γε πρὸς ἀρετῆς λόγον, ὅσον καὶ αὐτοὺς τοὺς ἕλληνας τῶν βαρβάρων, ἢ μᾶλλον καὶ πάντας ἀνθρώπους τῶν ἀλόγων ζώων τε καὶ ἀγρίων.* Πρβλ. Gilhus, *Animals* (σημ. 5), 58-59, σχετικά με την απάντηση του Ωριγένη στον Κέλσο, που εν πολλοίς έχει το ίδιο περιεχόμενο με το απόσπασμα αυτό.

229. A. F. Stone, *Eustathios of Thessaloniki, Secular Orations 1167/8 to 1179*, Leiden 2013, 85, υπ. 371.

και από τις *Πράξεις τῶν Ἀποστόλων* (20,29) τους χαρακτηρίζει ως λύκους, που επιτίθενται στο ποίμνιο, δηλαδή τους Βυζαντινούς[230].

Ένα ζώο που χρησιμοποιείται συχνά στον προσβλητικό λόγο από τους Βυζαντινούς συγγραφείς, ιδιαίτερα των αγιολογικών κειμένων, είναι το λιοντάρι. Αν και όπως έχει παρατηρηθεί το ζώο αυτό έχει και θετικές συνδηλώσεις[231], υπάρχουν αρκετά παραδείγματα που το λιοντάρι συμβολίζει την βιαιότητα και την σκληρότητα. Στις Γραφές διαβάζουμε: (Α΄ *Πέτρ.* 5,8) *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίῃ*, αλλά και (*Ἑβρ.* 11,33) *οἳ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας, εἰργάσαντο δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν, ἔφραξαν στόματα λεόντων*[232]. Το λιοντάρι χρησιμοποιήθηκε ιδιαίτερα από τους συγγραφείς αγιολογικών κειμένων κατά την περίοδο της εικονομαχίας, όπου οι βασιλείς Λέων Γ΄ και Λέων Ε΄ παρομοιάζονταν με λιοντάρια: *λεοντοειδῶς βρύξας ὁ ἀνήμερος θὴρ καὶ λεοντώνυμος*[233], *τὸν ἀγνώμονα Λέοντα ἐπωρυόμενον ἤσθετο καὶ κατὰ τῆς ἀρχῆς λεόντειον βρέμοντα*[234], *τοῦ Λέοντος ἐκείνου τοῦ θηριωνύμου*[235], *μέγα στενάξας καὶ λεοντιαῖον βρύξας*[236], *βρύξας ὡς λέων φερωνύμως*[237]. Το λιοντάρι ως βασιλιάς των

230. Ευστάθιος, *Λόγος* 13 (σημ. 176), 207.75-77: *εἶπεν ἄν τις λύκους ἐκείνους πάλαι ποτέ, καθά τινι ποίμνῃ, τῇ Ῥωμαϊκῇ ἐπεισπηδῶντας κληρονομίᾳ καὶ τοῖς τῶν Χριστιανῶν αἵμασι χαίροντας* Stone, *Secular Orations*, 85, υπ. 372.

231. Καλλίνικος, *Βίος ἁγίου Ὑπατίου*, 45.5, έκδ. G. J. M. Bartelink, *Callinicos, Vie d'Hypatios* [SC 177], Paris 1971, 270 για το λιοντάρι ως θετικό σύμβολο με αναφορά στο ευαγγελικό χωρίο *Κατὰ Ματθαῖον* 17, 16-18· Νικητας Χωνιατης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 90. 18-19· 115. 18-19· 159. 19-20.

232. Βλ. B.A. Strawn, *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Fribourg / Göttingen 2005, για τη συμβολική και μεταφορική χρήση του λιονταριού στη Βίβλο.

233. *Βίος Στεφάνου τοῦ Νέου* (σημ. 43), 9, 98.26· Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐπιστολὴ πρὸς Θεόφιλον*, *PG* 95, 360.

234. Ιγνάτιος Διάκονος, *Βίος Νικηφόρου* (σημ. 162), 163. 17-18.

235. Γρηγορίου του Κληρικού, *Βίος ἁγίας Θεοδώρας*, 17.1, έκδ. Σ. Α. Πασχαλιδης, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας: εἰσαγωγή, κριτικὸ κείμενο, μετάφραση, σχόλια* [Κέντρον Ἁγιολογικῶν Μελετῶν 1], Θεσσαλονίκη 1991, 100.

236. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου*, 18, έκδ. M. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos* [Belfast Byzantine texts and translations 1], Belfast 1991, 78. 23-24.

237. *Βίος Στεφάνου τοῦ Νέου*, 10, 100.6· Παρόμοια και 119.9· 124.21.

ζώων[238] ταυτιζόταν με τον αυτοκράτορα[239] και με αυτές τις αναφορές οι εικονόφιλοι, ίσως, προσπάθησαν να αφαιρέσουν από το σύμβολο του λιονταριού τις θετικές συνδηλώσεις, προκειμένου να μην ταυτίζονται οι εικονομάχοι αυτοκράτορες με τον βασιλιά των ζώων και να μην αντλούν ως εκ τούτου μια συμβολική νομιμοποίηση της εξουσίας τους[240]: *Οὐ γὰρ ἐστὶν ἄξιος τῇ τοῦ λέοντος τιμᾶσθαι προσηγορίᾳ*, αναφέρεται στον *Βίο* του αγίου Ιωάννη Ψυχαΐτη[241]. Ωστόσο, όπως έχει υποδείξει η Cunningham, η σύνδεση του κακού ηγεμόνα με ένα θηρίο αντλεί από την εβραϊκή και χριστιανική αποκαλυπτική λογοτεχνία και η ιδέα αυτή αξιοποιήθηκε από τους χριστιανούς συγγραφείς, για να περιγράψουν τους παγανιστές διώκτες των Χριστιανών σε προγενέστερες της εικονομαχίας ιστορικές περιόδους[242].

Επιπλέον, ακόμη και την περίοδο της εικονομαχίας, η προσηγορία *λέων* δεν απέκτησε απόλυτα αρνητικό περιεχόμενο και οι βυζαντινοί συγγραφείς συνεχίζουν να συσχετίζουν το μεγαλοπρεπές και δυνατό ζώο με πρόσωπα προς τα οποία σίγουρα διάκεινται θετικά. Ενδεικτικά, αναφέρουμε τον Θεόδωρο Στουδίτη, ο οποίος σε μια επιστολή του προς τον πάπα Λέοντα Γ΄, τον καλεί να βρυχηθεί σαν λιοντάρι κατά των κακόδοξων[243]. Επίσης, στον *Βίο* του Λέοντος Κατάνης, ο συγγραφέας

238. *Διήγησις τετραπόδων* (σημ. 18), 17-18, 171: *ἐκάθισεν ὁ βασιλεὺς πάντων τῶν τετραπόδων/λέων ὁ ἀγριόφθαλμος.*

239. *ODB*, λ. *Lions*, τόμ. 2, 1231-1232· Αχμέτ, *Ὀνειροκριτικόν* (σημ. 168), 267.3, 218: *Ὁ λέων εἰς πρόσωπον βασιλέως κρίνεται.*

240. Koutrakou, "Animal Farm" (σημ. 182), 353-354. Την περίοδο πριν την εικονομαχία έχουμε, επίσης, χρήση του λιονταριού σε αγιολογικά κείμενα (π.χ. Μαρτύριο *ἁγίου Θεοδώρου Τήρωνος,* 4, έκδ. H. Delehaye (σημ. 92), 130.13· *Μαρτύριο ἁγίου Δομετίου,* 21, έκδ. J. Van Den Gheyn, Acta Graeca S. Dometii Martyris, *AnBoll* 19 (1900), 315.7-10, αλλά η τάση ήταν να χρησιμοποιείται πιο γενικά ο όρος θηρίο ή συνεκδοχικά ο βρυχηθμός και το τρίξιμο των οδοντών [π.χ. Λεόντιος, *Βίος ἁγίου Ἰωάννη Ἐλεήμονος* (σημ. 224), 385,26. 16-17: *μαινομένων καὶ βρυχόντων τοὺς ὀδόντας κατ᾽ αὐτοῦ*, και *Βίος ἁγίου Θεοδώρου Συκεῶν*, 142. 16-17, έκδ. A.-J. Festugiere, *Vie de Théodore de Sykeôn*, τ. 1 (SubsHag 48), Brussels 1970, 112: *θηριόστροπον τοῦ ἀνδρὸς ὠμότητα*].

241. Koutrakou, "Animal Farm", 345 η αναφορά.

242. *Βίος Μιχαήλ Συγκέλλου*, βλ. την σχετική παρατήρηση της Cunningham, 145, υπ. 73.

243. Θεόδωρος Στουδίτης, *Ἐπιστ.* 33. 59-60, έκδ. G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*, τ. 1, [CFHB 31.1], Berlin/New York 1992, 93: *οὕτω καὐτός, τολμῶ λέγειν,*

αποκαλεί τον άγιο λιοντάρι που θα βρυχηθεί και θα διώξει τους αιρετικούς[244]. Αλλά και αμέσως μετά το πέρας της εικονομαχίας, ο Φώτιος αναφερόμενος στον πάπα Λέοντα Β΄ τον περιγράφει με θετικό τρόπο, ως εφάμιλλο του ονόματός του[245], ενώ στα τέλη του 10ου αιώνα, ο μητροπολίτης Συνάδων Λέων, επιτιθέμενος στον Αρσένιο, δεν διστάζει να παρομοιάσει τον εαυτό του με λιοντάρι[246].

Το γεγονός πως το λιοντάρι στη χριστιανική παράδοση χρησιμοποιείται με θετικό συμβολισμό, ενώ ταυτόχρονα γίνεται και σύμβολο της οργής και της θηριώδους μανίας, μας παραπέμπει άμεσα σε ένα ακόμα χαρακτηριστικό του προσβλητικού λόγου, την διαλεκτική του δύναμη[247]. Το χαρακτηριστικό αυτό βρίσκεται στον ρητορικό πυρήνα

φερωνύμως βρύξον θείως, μᾶλλον δὲ βρόντησον κατὰ τῆς παρούσης κακοδοξίας τὰ εἰκότα.

244. *Βίος τοῦ Λέοντος Κατάνης*, 39.1-5, έκδ. A. G. Alexakis, *The Greek Life of St. Leo bishop of Catania (BHG 981b)*, [SubsHag 91], Brussels 2011, 188: *Ἀλλ' ὦ τῶν οὐρανίων ἐραστὰ καὶ κληρονόμε Λέον, ὁ λέων ὡς ἀληθῶς πεφηνὼς καὶ πεποιθὼς ὡς λέων* [...] *τῶν αἱρετιζόντων τὸ στῖφος ὡς ἀλώπεκας ὑπούλους βασιλικῷ τῷ βρυχήματι καταπλήττων καὶ ἀπελαύνων.* Πρβλ. και το σχετικό χωρίο από τον *Πρὸς Ἀντιοχεῖς* λόγο του Ιωάννη του Χρυσοστόμου, υπ. 34 παραπάνω.

245. Φώτιος, *Ἐπιστ.* 291. 75-76, τ. III, Leipzig 1985, 141: *ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ μεταγενέστερος Λέων, ὁ τὴν πίστιν ὥσπερ τὴν κλῆσιν ἐφάμιλλος.*

246. Λέων Συνάδων, *Ἐπιστ.* 17. 3-5 (σημ. 62), 28: *σὺ τὸν ἵππον, ὅ φασιν, εἰς πεδίον, σὺ τὸν λέοντα νύσσεις καθεύδοντα, δεῖλος καὶ ἄκικυς καὶ παιδίον μᾶλλον ἢ ἀνὴρ ὤν; Οὐ σὺ μὲν Ἀρσένιος, Λέων δ' ἐγώ.*

247. Αξίζει να θυμηθούμε, σχετικά με την εικόνα του λιονταριού στα αγιολογικά κείμενα και ένα παράδειγμα από τον 6ο αιώνα και τον *Βίο τοῦ ἁγίου Γερασίμου,* από τον Κύριλλο Σκυθοπολίτη, έκδ. Α. Παπαδοπουλος – Κεραμευς, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, τ. 4, Πετρούπολη 1897 (ανατ. Βρυξέλλες 1963). Εκεί ο άγιος θεραπεύει ένα λιοντάρι και το ζώο ακολουθεί τον άγιο, σαν μαθητής του (181.6-8). Στην συνέχεια, όταν ο άγιος πεθαίνει, το λιοντάρι, θυμίζοντας το σκύλο του Οδυσσέα, τον Άργο, δεν ήθελε να φάει και να πιει, έκλαιγε και οδυρόταν, μέχρι που το οδήγησαν στο τάφο του αγίου όπου με δραματικό τρόπο το λιοντάρι αυτοκτόνησε (182.17-183.23). Στον εν λόγω *Βίο* είναι εντυπωσιακός ο ανθρωπομορφισμός του λιονταριού, που χρησιμοποιείται, για να δηλωθεί η αξία της υποταγής και της υπακοής στον μοναχικό βίο (184.1-3) Για την βαρύτητα του λιονταριού ως συμβόλου θα αρκούσε απλά να σκεφτούμε, πως αν αντί για λιοντάρι, ο συγγραφέας είχε επιλέξει κάποιο άλλο ζώο, το αποτέλεσμα ίσως ήταν κωμικό. Βλ. επίσης *Βίος ἁγίου Γεωργίου Χωζιβίτη (*σημ. 43*)*, 260, 10. 8-23· Κύριλλος Σκυθοπολίτης, *Βίος ἁγίου Σάββα* (σημ. 78), 107. 11-16 και 119. 25-28· *Βίος Βασιλείου τοῦ Νέου* I, 8.1-10 (σημ.83), 80, όπου ένα άγριο λιοντάρι μετατρέπεται σε πρόβατο μόλις βλέπει τον άγιο,

του προσβλητικού λόγου. Οι σοφιστές της αρχαιότητας διατείνονταν πως μπορούσαν *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* (Πρωταγόρας), εισάγοντας έτσι έναν ηθικό σχετικισμό, ενώ ο συγγραφέας της *Ῥητορικῆς πρὸς Ἀλέξανδρον* σημειώνει πως ο ψόγος είναι *τῶν μὲν ἐνδόξων ταπείνωσις, τῶν δὲ ἀδόξων αὔξησις*[248]. Αυτή η *αμφοτερογλωσσία* ήταν βέβαια γνωστή στους Βυζαντινούς συγγραφείς[249].

Τέλος, συχνά ένας συγγραφέας, προκειμένου να επιτεθεί κατά κάποιου ιερωμένου που δεν επιτελεί ευλαβώς τα καθήκοντά του, τον παρομοίαζε με λύκο (αντί για ποιμένα), που δεν φροντίζει ή θέτει σε κίνδυνο το ποίμνιο του. Ο χαρακτηρισμός αντλεί από τη χριστιανική, βέβαια, παράδοση και αυτό τον κάνει καταλληλότερο για να αποδοθεί σε κάποιον ιερωμένο[250]. Ο Ιωάννης Μόσχος χρησιμοποιεί ακριβώς αυτό το σχήμα σε μία από τις ιστορίες του *Λειμωναρίου*,[251]. Η προσβολή αυτή αξιοποιήθηκε κατά την περίοδο της εικονομαχίας, από τον πατριάρχη Νικηφόρο[252], ενώ και στον *Βίο* του πατριάρχη Ιγνατίου ο επίσκοπος

αλλά και 300, 17. 10-11 όπου ένας ίππος *ὥσπερ τις λογικός, ὑπέκλινε την κεφαλὴν τῷ ὁσίῳ·* Οι άγιοι, λοιπόν, συχνά εξημερώνουν ζώα, αλλά και ανθρώπους που επιδεικνύουν συμπεριφορά αντίστοιχη, όπως στον *Βίο τῶν ἁγίων Δαυίδ, Συμεών, Γεωργίου* (σημ. 84), 228. 26-27 όπου ο άγιος μετατρέπει τον απεσταλμένο του αυτοκράτορα από άγριο και αλαζονικό λύκο σε αρνάκι, *θέαμα ξένον καὶ παράδοξον· ἐν μιᾷ γὰρ καιροῦ ῥοπῇ, ὁ λύκος ἐγένετο πρόβατον, τιθασσεύεται δὲ ὡς ὁ Παῦλος.*

248. *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, 3. 1, έκδ. M. Fuhrmann, *Anaximenis ars rhetorica*, Berlin / New York 2000, 21. 16-17.

249. Roilos, *Amphoteroglossia* (σημ. 127), 29-30, με αναφορά στον Τζέτζη, *Χιλιάδες* (σημ. 52), VII, 299-301, 261.

250. Ιγνάτιος Διάκονος, *Βίος Νικηφόρου* (σημ. 162), 194. 9-10 και 27-30*: ταῦτα οἱ ἀντὶ ποιμένων λύκοι τῷ ἀρχιποίμενι τὰ παλίμφημα παραφθεγξάμενοι* [...] *εἰ δέ γε λύκοι βαρεῖς τὴν ποίμνην ταράξαι προθέμενοι προβάτων δορὰν ὑποκρίνονται καὶ κατὰ τοῦ ποιμένος ὑβρίζουσι, τίς αὐτοῖς καὶ μόνον εἰς θέαν ἐλθεῖν κατανεύσειεν·* Στο ίδιο, 206. 12-14: *ποιμένας τῶν ἐκκλησιῶν ἐξωθουμένους καὶ λύκους πιστευομένους τὸ ποίμνιον·* *Βίος Βασιλείου τοῦ Νέου* I, 19.19· 19. 24-25 (σημ. 83), 102-103: *Ὁ δὲ λαβὼν μάχαιραν κατέσφαξε τὰ πρόβατα* [...] *κρεῖττον ἦν καὶ τῷ ἀθλίῳ Νικολάῳ εἰς φυγὴν τραπῆναι μᾶλλον καὶ μὴ αὐτὸν λύκον γενέσθαι καὶ καταφαγεῖν τὸ ποίμνιον.*

251. Ιωάννης Μόσχος, *Λειμωνάριον*, *PG* 87.3, 2897: *εἰς οὐδὲν θέμενος καὶ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν ὁ δείλαιος, εὑρέθη ἀντὶ ποιμένος λύκος ἄγριος.*

252. Koutrakou, “Animal Farm” (σημ. 182), 330.

Γρηγόριος Ασβεστάς αποκαλεί τον Ιγνάτιο λύκο αντί ποιμένα και μάλιστα ενώπιον άλλων ιερωμένων[253].

12. *Εξωτερική εμφάνιση*

Δεν είναι σπάνιες οι φορές που οι προσβλητικοί χαρακτηρισμοί επικεντρώνονται στην εξωτερική εμφάνιση του αντιπάλου. Ήδη έχουμε αναφερθεί στην περίπτωση του Αλυπίου, όπου πέρα από τη λαιμαργία του, γελοιοποιείται για την εμφάνιση του και συγκεκριμένα για το πάχος του. Έναν αιώνα πριν τον Πισίδη, ο Ιουλιανός Αντικήνσωρ συνθέτει ένα επίγραμμα, επιτιθέμενος στην εμφάνιση κάποιου ανώνυμου (φανταστικού;) αποδέκτη, λέγοντας του πως μοιάζει με στρουθοκάμηλο[254]. Ο χαρακτηρισμός κάποιου ως χαμαιλέοντα, όπως είδαμε, σχετίζεται κυρίως με την δολιότητά του και την ικανότητά του να ελίσσεται. Όμως, ο Ψευδο-Συμεών αναφέρεται στον Λέοντα Ε΄ με αυτό τον χαρακτηρισμό λόγω του ύψους του[255], αξιοποιώντας την ετυμολογία του ονόματος του ζώου (χαμαιλέων < *χαμαί + λέων*).

13. *Ονόματα και προσβλητικά παρωνύμια με ζώα*

Το όνομα κάποιου μπορούσε να γίνει αφορμή για προσωπική επίθεση, ενώ πολλές φορές τα αρνητικά χαρακτηριστικά ενός προσώπου ήταν δυνατόν να εκφραστούν μέσω ενός προσβλητικού παρωνυμίου, ακόμα και αν αυτό αρχικά δεν ήταν προσβλητικό, αλλά απλώς περιγραφικό[256]. Ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης κατακρίνει την τάση αυτή των Βυζαντινών, διότι θεωρεί

253. Νικήτας Δαυίδ, *Βίος πατριάρχη Ἰγνατίου*, 23, έκδ. A. Smithies, *Nicetas David, The Life of Patriarch Ignatius* [DOT 13 = CFHB 51], Washington, D.C. 2013, 38. 1-3: *πάσης ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ἐσχάτως διελοιδορεῖτο τὸν ἀναίτιον καὶ λύκον ἀντὶ ποιμένος ἐπεισιέναι τῇ ἐκκλησίᾳ μανιωδῶς διϊσχυρίζετο.*

254. *Παλατινὴ Ἀνθολογία* (σημ. 132), XI 367, 726: *Ὄψιν ἔχεις στρουθῷ πανομοίιον. ἦ ῥά σε Κίρκη/ ἐς πτηνὴν μετέθηκε φύσιν κυκεῶνα πιόντα.*

255. Ψευδο-Συμεών, *Χρονογραφία*, έκδ. I. Bekker, *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* [CSHB], Bonn 1838, 603.3-4: *ἦν δὲ τὴν ἡλικίαν κοντός (διὸ καὶ Χαμαιλέων προσηγόρευται).*

256. Για μια πραγμάτευση των βυζαντινών παρωνυμίων βλ. Φ. Κουκουλες, Βυζαντινά τινὰ παρωνύμια, *ΕΕΦΣΠΑ* 4 (1953-1954), 60-98 και κυρίως 78-84. Για τα ρωμαϊκά ονόματα βλ. όσα καταγράφει ο Ιωάννης Λυδός, *Περὶ πολιτικῶν ἀρχῶν* (σημ. 129), 34.25 – 38. 18 και 46. 18-21.

ότι παρακινούνται από τον φθόνο[257]. Ως ενδεικτικά παραδείγματα, αναφέρουμε τον αποδέκτη μίας από τις ερωτικές επιστολές που συνέθεσε τον 6ο αιώνα ο Αρισταίνετος, του οποίου το όνομα ήταν Λύκων. Η αποστολέας τον παρομοιάζει με λύκο, έτοιμο να γεμίσει το στόμα του, μάταια όμως αφού η ίδια δεν πρόκειται να ενδώσει στην ερωτική του προσέγγιση[258]. Ο Θεοφάνης και στη συνέχεια ο Γεώργιος Μοναχός περιγράφουν τους Λυκάονες της Μικράς Ασίας ως λυκανθρώπους, λόγω της υποστήριξης που είχαν παράσχει στον αυτοκράτορα Νικηφόρο[259]. Η λυκανθρωπία εθεωρείτο ασθένεια, ένα είδος μελαγχολίας, που έκανε τους ασθενείς να φέρονται ως λύκοι, να συχνάζουν στα κοιμητήρια και να έχουν ωχρό δέρμα μεταξύ άλλων συμπτωμάτων[260]. Την ασθένεια καταγράφει και ο Ψελλός σε ποίημα του και της αποδίδει το χαρακτηριστικό της *μισανθρωπίας*[261].

Το όνομα του Λέοντος Χοιροσφάκτη, όπως θα περίμενε κανείς, έδωσε στους αντιπάλους του τη δυνατότητα να προσθέσουν μια ακόμη ύβρη στον εκτενή κατάλογο όλων όσων του καταμαρτυρούσαν. Ο Κωνσταντίνος

257. Ευστάθιος, *Προοίμιον εἰς τὸν ἰαμβικὸν κανόνα*, έκδ. P. Cesaretti – S. Ronchey, *Eustathii Thessalonicensis exegesis in canonem iambicum pentecostalem* [Supplementa Byzantina 10], Berlin/ München/Boston 2014, 13. 127-140.

258. Αρισταίνετος, *Έπιστ.* II, 20. 35-37, έκδ. O. Mazal, *Aristaeneti Epistularum Libri ii*, Stuttgart 1971, 98: *λύκος οὖν χανών, ὦ Λύκων, ἄπιθι διὰ κενῆς, καὶ μηκέτι κάλει θηρία τὰς φυλαττομένας αὐτοῖς περιπεσεῖν τοῖς θηρίοις*. Πρβλ. και το σχετικό χωρίο από τον *Φαῖδρο* του Πλάτωνα, υπ. 141 παραπάνω.

259. Θεοφάνης, *Χρονογραφία* (σημ. 63), 480.16: *Λυκάονάς τινας, ἢ λυκανθρώπους*· Γεώργιος Μοναχός, *Χρονικόν*, έκδ. C. De Boor, corr. cur. P. Wirth, *Georgii monachi chronicon*, τ. 2, Stuttgart 1978, 772. 19-20· Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, *De Insidiis*, *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, τ. 3: *excerpta de insidiis*, έκδ C. De Boor, Berlin 1905, 188. 12-13.

260. Μεταξύ άλλων την ασθένεια καταγράφουν: Οριβάσιος, *Σύνοψις πρὸς Εὐστάθιον*, έκδ. J. Raeder, *Oribasii synopsis ad Eustathium et libri ad Eunapium*, Leipzig/ Berlin 1926 (ανατ. 1964), 250. 10-27· Αέτιος, *Βιβλία Ἰατρικά*, έκδ. A. Olivieri, *Aëtii Amideni libri medicinales v-viii*, Berlin 1950, 151.21-152.12· Παύλος Αιγινίτης, *Ἐπιτομαὶ ἰατρικαί*, έκδ. J. L. Heiberg, *Paulus Aegineta*, τ. 1, Leipzig/Berlin 1921, 159.16-160.8. Βλ. και την καταγραφή στη *Σούδα*, γράμμα μ (σημ. 52), 205, όπου ένας ιατρός στα χρόνια του Μάρκου Αντώνιου φαίνεται να έγραψε περί λυκανθρωπίας.

261. Ψελλός, *Ποίημα* 9. 839-842 (σημ. 127), 217: *Μελάγχολόν τι πρᾶγμα λυκανθρωπία·/ ἔστι γὰρ αὐτόχρημα μισανθρωπία, / καὶ γνωριεῖς ἄνθρωπον εἰσπεπτωκότα/ ὁρῶν περιτρέχοντα νυκτὸς τοὺς τάφους, / ὠχρόν, κατηφῆ, ξηρόν, ἠμελημένον.*

Ρόδιος τον αποκαλεί, λοιπόν, σφαγέα γουρουνιών, εξαιτίας των *καλῶν σπουδασμάτων* του[262]. Έτσι, και ο Αρέθας Καισαρείας δηλώνει στον Χοιροσφάκτη, πως στέκεται στο ύψος του ονόματος του, μοιάζοντας με χοίρο, που θεωρείται ακάθαρτο ζώο και στη χριστιανική παράδοση σχετίζεται επίσης με τους δαίμονες[263]. Επιπλέον, στο ίδιο απόσπασμα τονίζεται ότι ο Χοιροσφάκτης, εκτός των άλλων, είναι πρώτος μεταξύ των χοίρων: εδώ, αξιοποιείται και άλλος τόπος του προσβλητικού λόγου, ο συγχρωτισμός και η επαφή με άτομα αξιόμεμπτα. Στο ίδιο έργο ο Αρέθας παρομοιάζει τον Χοιροσφάκτη με σκαθάρι. Η προσβολή σκοπεύει να μειώσει τον αντίπαλο, και για να επιτευχθεί αυτό, τον συγκρίνει με τον Γρηγόριο Ναζιανζηνό, τον οποίο παρομοιάζει με ένα μεγαλοπρεπές ζώο, τον αετό[264]. Ταυτόχρονα, αξιοποιείται ένας ακόμα κλασικός τόπος του προσβλητικού λόγου, η ρητορική ανεπάρκεια[265]. Αμέσως μετά ο Χοιροσφάκτης παρομοιάζεται με γάιδαρο, για να τονιστεί η χαμηλή πνευματική του ικανότητα[266].

---

262. Κωνσταντίνος Ρόδιος, *Πρὸς τὸν Χοιροσφάκτην Λέοντα* (σημ. 121), 1-2, 624-625: *Ἀλλ᾽ ὡς μακελλεὺς καὶ σφαγεὺς χοίρων πέλων / κλήσεις ἄκουε σῶν καλῶν σπουδασμάτων.* Βλ. και το ποίημα του Κωνσταντίνου Ροδίου, *Πρὸς Θεόδωρον Εὐνοῦχον Παφλαγόνα* (σημ. 121), 28-41, 626, όπου τον αποκαλεί μεταξύ άλλων χαρακτηρισμών «*βυρσοδεψοπαφλαγόν*» και «*χοιροπαφλαγόν*» προσδίδοντάς του χοιρώδη και βρωμερή φύση γενικότερα, με ποικίλες προσβολές.

263. Αρέθας, *Χοιροσφάκτης ἢ Μισογόης*, έκδ. L.G. Westerink, *Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta Minora*, τόμ. 1, Leipzig 1968, 205. 18-20 *οὕτω γὰρ ἂν καὶ τὸ ἐπώνυμον ὑμῶν ἐπαληθεύοι ὁ Χοιροσφάκτης, τοῖς χοιριδίοις ἐναριστεύων καὶ συμφθειρόμενος.*

264. Ο αετός είναι ζώο με θετικό συμβολισμό, βλ. π.χ. και *Συνεχιστές Θεοφάνη*, Δ΄, 6.22 (σημ.163), 220 και το απόσπασμα στην υπ. 164 παραπάνω.

265. Αρέθας, *Χοιροσφάκτης ἢ Μισογόης*, 206. 20-22: *οὐδὲ τοῦ θείου τὸν λόγον Γρηγορίου, ᾧ δῆθεν ἀμφήριστος φῦναι ἀποθρασυνάμενος τῷ χαρακτῆρι τοῦ στόματος ἀετῷ κάνθαρος ἀναφαίνῃ.*

266. Αρέθας, *Χοιροσφάκτης ἢ Μισογόης*, 206. 25-26: *τὸ μὲν ἀκοῦσαι καὶ ὄνῳ λύρας εἰς πρᾶγμα οὐδέν.* Ο Αρέθας αξιοποιεί γνωστή στους Βυζαντινούς παροιμία, η οποία φαίνεται να προέρχεται από ένα έργο του κωμωδιογράφου Μενάνδρου, Φώτιος, *Λεξικόν*, γράμμα ο, 337, έκδ. C. Theodoridis, *Photii patriarchae lexicon, τ. 3 (Ν–Φ)*, Berlin–New York, 2013: *Ὄνος λύρας: Μένανδρος Ψοφοδεεῖ· ἡ δ᾽ ὅλη παροιμία· Ὄνος λύρας ἤκουε καὶ σάλπιγγος ὦς· λέγεται δὲ ἐπὶ τῶν μὴ συγκατατιθεμένων μὴ δὲ ἐπαινούντων·* Διογενιανός, *Παροιμίαι Δημώδεις* (σημ.187), 291.8: *Ὄνος λύρας ἀκούων: ἐπὶ τῶν ἀπαιδεύτων.* Βλ. και στον *Βίο τοῦ ἁγίου Μελετίου* από τον Θεόδωρο Πρόδρομο, *Οἱ Βίοι τοῦ ἁγίου Μελετίου τοῦ Νέου*, έκδ. Ι. Πολεμης [Κείμενα Βυζαντινής Λογοτεχνίας 9], Αθήνα 2018: 151-252,

Ο Χριστόφορος Μυτιληναίος κατηγορεί έναν μοναχό που λέγεται Μουρζούλ (*μουρζοῦλιν* είναι είδος ψαριού, βλ. *LBG*), πως τηρεί σιγήν ιχθύος, όπως ταιριάζει στο όνομα του. Ο ποιητής εδώ αξιοποιεί ένα συχνό επιστολογραφικό μοτίβο, όπου ο αποδέκτης της επιστολής δέχεται την επίπληξη του αποστολέα, επειδή δεν απάντησε εγκαίρως στον αλληλογράφο του[267]. Σε άλλη περίπτωση ο Χριστόφορος λοιδορεί κάποιον ονόματι Μόσχο, λέγοντας του πως τώρα μπορεί να λέγεται ταύρος, καθώς απέκτησε κέρατα[268].

Όσον αφορά την αξιοποίηση ζώων σε προσβλητικά παρωνύμια, ο Γενέσιος αναφέρεται σε κάποιον Βοϊδίτζη του οποίου η προδοσία οδήγησε στην πτώση του Αμορίου[269]. Χοίρος μαθαίνουμε πως αποκαλούνταν ο πατρίκιος Ιμέριος, λόγω της αγριότητας του προσώπου του, ίσως όμως και λόγω του χοιρώδους βίου που διήγε[270]. Ο χοίρος, σύμφωνα με τους αρχαίους λεξικογράφους, λέγεται και γρύλλος[271]. Γρύλλος, λοιπόν, αποκαλούταν ο αυλικός που ο Μιχαήλ Γ΄ ο Μέθυσος

228.31· Ιωάννης Δαμασκηνός, *Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, 32. 11-12, H. Mattingly and G. R. Woodward (έκδ.), [*St. John Damascene*]. *Barlaam and Joasaph*, Cambridge, Mass. 1914 (ανατ. 1983), 330· Αρισταίνετος, *Έπιστ.* I, 17.18. Πρβλ. Πλούταρχος, *Πρὸς Κωλώτην*, 1122, B6-7 όπου απευθύνεται η ίδια παροιμία ως προσβολή στον φιλόσοφο Κωλώτη, του οποίου το όνομα –παρεμπιπτόντως– σημαίνει είδος σαύρας (*LSJ*, λ. *κωλώτης = ἀσκαλαβώτης*).

267. Χριστόφορος Μυτιληναίος, *Ποίημα* 4. 1-3 (σημ. 40), 5-6: *Σιγᾶς, πάτερ βέλτιστε, μηδέν μοι γράφων; / εὖ δρᾶς, σιώπα· καὶ γὰρ ἐξ ἐπωνύμου/ ἄφωνος ἰχθῦς καὶ δοκεῖς καὶ τυγχάνεις.*

268. Χριστόφορος Μυτιληναίος, *Ποίημα* 31. 1-2, 28: *Πάλαι σὺ μόσχος, Μόσχε, μικρὸς ὢν ἔτι,/ φύσας δὲ νῦν κέρατα, ταῦρος εἶ μέγας.* Βλ. πιο κάτω (σσ. 114-115) σχετικά με τα κέρατα στον προσβλητικό λόγο.

269. Γενέσιος, (σημ.186), 3.11, 45.70-71: *βοὸς ὑποκοριζόντως ὄνομα κατ᾽ ἀλογιστίαν προσεκέκλητο· Συνεχιστές Θεοφάνη*, Γ΄, 34. 9-10 (σημ. 163), 186.

270. *Συνεχιστές Θεοφάνη*, Δ΄, 21. 8-10, 246: *Ἰμέριος οὗτος ἐκαλεῖτο ὁ Χοῖρος, διὰ τὴν τοῦ προσώπου οὕτω κατονομαζόμενος ἀγριότητα· Βίος Βασιλείου* (σημ. 205), 27. 18-20, 104: *διὰ δὲ τὸ χοιρῶδες τοῦ βίου μᾶλλον καὶ ῥυπαρὸν ἄξιος ἦν τῆς τοιαύτης προσρήσεως.*

271. Ησύχιος, *Λεξικόν*, γράμμα γ, 946, έκδ. K. Latte – I. C. Cunningham, *Hesychii Alexandrini Lexicon, τ. 1 (Α–Δ)*, Berlin/Boston 2018· *Σούδα*, γράμμα γ (σημ. 52), 463. Βλ. και όσα αναφέρει σχετικά με την ετυμολογία του ονόματος ο Ευστάθιος, *Σχόλια στην Οδύσσεια* (σημ. 61), 379.25-26: *χοίρειος δὲ φωνὴ καὶ ὁ γρυλλισμός. ὅθεν καὶ ὁ Πλούταρχος Γρύλλον ἔπλασέ τινα τῶν τοῦ Ὀδυσσέως ἑταίρων διαλεγόμενον τῷ Ὀδυσσεῖ.*

είχε ορίσει ως πατριάρχη χάριν ενός βλάσφημου αστεϊσμού[272]. Το όνομα μας παραπέμπει στο γουρούνι – ήρωα από τον σχετικό διάλογο του Πλουτάρχου, στον οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί[273]. Στον *Βίο* του αγίου Λαζάρου Γαλησιώτη, κάποιος Γεώργιος έχει το παρωνύμιο *Κύων*, το οποίο, όπως αποδείχτηκε, ήταν ενδεικτικό της ποιότητας του[274]. Μάλιστα, παρά τις προειδοποιήσεις του αγίου, εκείνος *τῆς πονηρίας οὐκ ἔληγεν*[275], μέχρι που ήρθε η δίκαιη τιμωρία του[276]. Ένα παρωνύμιο μας παραδίδει και ο Χριστόφορος Μυτιληναίος, αφιερώνοντας ένα ποίημα του σε κάποιον *Βασίλειον, τὸν λεγόμενον Χοιρινόν*[277]. Στον Νικήτα Χωνιάτη συναντάμε το παρωνύμιο *Λαγός*, το οποίο φυσικά συνδέεται με τη δειλία, όπως έχουμε αναφέρει[278].

14. *Κατά του πλήθους*

Συχνά οι Βυζαντινοί συγγραφείς μιλούν απαξιωτικά για το άστατο πλήθος των πόλεων ή του στρατοπέδου. Ο Ψελλός στη *Χρονογραφία* χαρακτηρίζει τα άτομα που απαρτίζουν το πλήθος που επιτίθεται στον Μιχαήλ Ε΄ και στον θείο του Κωνσταντίνο, ως άγρια θηρία[279]. Σε

272. *Συνεχιστές Θεοφάνη*, Δ΄, 38.7 (σημ. 163), 284.

273. Υπ. 28 της παρούσας. Βλ. και υπ. 271 για την παραπομπή του Ευσταθίου στον Πλούταρχο.

274. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, κεφ. 104, έκδ. H. Delehaye, *AASS Novembris* 3, Brussels 1910, 540, στλ. 1-2: *Γεώργιος ὁ αὐλητής, ὁ καὶ Κύων ἐπιλεγόμενος, ἅμα τῷ προρρηθέντι Ἰωάννῃ πρὸς τὸν πατέρα ἀνελθών, ὡς αὐτὸς ἐκεῖνος μετὰ τὸ κατελθεῖν ἐκεῖθεν μετὰ θαύματος ἔλεγε, πάντα τοῦ πατρὸς ἀκήκοεν ἐξειπόντος τὰ αὐτῷ εἰργασμένα ἄτοπα.*

275. *Βίος Λαζάρου Γαλησιώτη*, κεφ. 104, 540, στλ. 2.

276. Για να ολοκληρωθεί η εικόνα του Γεωργίου, ο αφηγητής προσθέτει και την πληροφορία πως επρόκειτο για έναν αυλητή. Μια προσθήκη όχι αθώα, αφού η μουσική, τα μουσικά όργανα και οι διασκεδάσεις είναι αξιόμεμπτα, ειδικά στην αγιολογική γραμματεία.

277. Χριστόφορος Μυτιληναίος, *Ποίημα* 84 (σημ. 40), 78.

278. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ. 51), 525. 85-86, και 525. 93-94: *Ἰωάννης γάρ τις, Λαγὼς τὸ ἐπώνυμον* [...] *τὸν πιστὸν ὑπηρέτην ὁ θεῷ τὸ πᾶν ἄπιστος ἐν τοῖς ἀτολμήτοις σχηματιζόμενος.*

279. Μιχαήλ Ψελλός, *Χρονογραφία* (σημ. 124), V, 41. 1-3, 101· V, 45. 3-4, 103: *Τὸ μὲν οὖν εἰσεληλυθὸς πλῆθος, κύκλωσε περιστάντες τὼ ἄνδρε ὥσπερ δή τινες θῆρες καταδαίσασθαι τούτους ἐβούλοντο* [...] *ὡς θῆρας αὐτοὺς τῶν ἱερῶν ἀπελαύνοντες.*

άλλη περίπτωση το πλήθος φέρεται να κινείται ως αγέλη ζώων, καθώς χαρακτηρίζεται από αταξία[280]. Ο Νικήτας Χωνιάτης χρησιμοποιεί καυστικό λόγο κατά των πολιτών της Κωνσταντινούπολης, χαρακτηρίζοντας τους ανόητους, ως σμήνος μελισσών, που ξεχύθηκε στο δρόμο επευφημώντας την ανάρρηση του Ανδρόνικου Κομνηνού[281]. Ο Χωνιάτης, επίσης, φαίνεται να αντλεί κάποια ευχαρίστηση από τον τρόπο που γελοιοποιεί το πλήθος ο Ανδρόνικος Κομνηνός. Όπως αναφέρει, ο αυτοκράτορας θεωρούσε τον λαό της Κωνσταντινούπολης συλλήβδην ηλίθιο, ως μάζα που άγεται και φέρεται. Έτσι, ο Ανδρόνικος κρέμασε από τις αψίδες της αγοράς τα κέρατα ενός ελαφιού που κυνήγησε, ώστε να διασύρει, όπως ερμηνεύει ο Χωνιάτης την πράξη, τους πολίτες, με μια εντυπωσιακή υπόμνηση της απιστίας των γυναικών τους[282]. Ο παράδοξος τρόπος που ο Χωνιάτης ερμηνεύει το εν λόγω περιστατικό –που θα μπορούσε να είναι απλά μια πράξη εντυπωσιασμού και επίδειξης ρώμης εκ μέρους του Ανδρόνικου– υποδεικνύει την εκτίμηση που έτρεφε και ο ίδιος ο ιστορικός προς τις μάζες.

---

280. Ατταλειάτης, *Ἱστορία* (σημ. 97), 190. 21-22: *καὶ ἦν τὸ πλῆθος ἀγεληδὸν διακεχυμένον εἰς τὸ πεδίον*. Παρόμοιο χαρακτηρισμό του πλήθους έχουμε και στα εξής έργα: Νικήτας Δαυίδ, *Βίος πατριάρχου Ἰγνατίου* (σημ.253), 31, 48.1 και Πατριάρχης Νικηφόρος, *Ἱστορία Σύντομος*, 83.6, έκδ. C. A. Mango, *Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History: Text, Translation and Commentary* [CFHB 13], *Washington, D.C. 1990*, 156.

281. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις* (σημ.51), 270.24-26: *Διαδοθέντος δὲ τοῦ καλοῦ τοῦδε πράγματος τοῖς ἐν τῇ πόλει καὶ ἀβελτέροις (οὕτω γὰρ χρεὼν τὸν Κωνσταντινουπολίτην δῆμον καλεῖν) ὡς μελισσῶν σμήνη σίμβλων ἀπαναστάντα τὰ πλήθη συνείλεκτο*. Σε άλλο σημείο της αφήγησης το πλήθος της πόλης παρομοιάζεται με μυρμήγκια (448. 19-21). Και τα δύο έντομα έχουν ως κοινό στοιχείο την μαζική μορφή των κοινοτήτων τους, άρα για τον Χωνιάτη από το πλήθος απουσιάζει η ατομικότητα ως στοιχείο ιδιαίτερης ταυτότητας, που θα διαχωρίσει το άτομο και θα το κάνει να ξεχωρίσει.

282. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 322.53-323.59: *Προϊὼν δὲ οὕτω κατετρύφα τῆς τῶν Κωνσταντινουπολιτῶν εὐηθείας καὶ ὡς ἀπὸ ῥινὸς ἑλκομένους ἐχλεύαζε καὶ πρὸς πᾶσαν τῶν κρατούντων θεραπείαν τε καὶ θωπείαν ἑτοίμως ἔχοντας ἐκωμῴδει, ὥστε καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ θηρωμένων ἐλάφων τὰ κέρατα, ὁπόσα εἰς ὕψος ἦρτο καὶ εἶχόν τι θαύματος, ταῖς κατὰ τὴν ἀγορὰν ἀψῖσιν ἀνήρτα, τῷ μὲν δοκεῖν εἰς ἔνδειξιν τοῦ μεγέθους τῶν παρ' αὐτοῦ ἁλισκομένων ἀγρίων, τῷ δὲ ὄντι διαμωκώμενος τὸ πολίτευμα καὶ διασύρων εἰς ἀκρασίαν τῶν γαμετῶν*.

15. *Δύο παραδείγματα με ιδιαίτερο ενδιαφέρον*

α. Μια περίπτωση που αξίζει να σχολιαστεί ξεχωριστά είναι το *Κατὰ Σαββαΐτην* ποίημα του Μιχαήλ Ψελλού. Στο ποίημα αυτό συναντά κανείς συγκεντρωμένους πολλούς από τους *τόπους* και τα μέσα του προσβλητικού λόγου. Πρόκειται για έναν ποταμό ύβρεων και προσβολών. Στους 322 στίχους του ποιήματος ο Ψελλός, επιτιθέμενος στον αντίπαλό του, αναφέρεται σε πολλά και διάφορα ζώα:

1 Πρὸς τὸν σατάν σε, τὴν **ἔχιδναν** τοῦ βίου
18 ἀδδηφάγος **βοῦς**
26 ἀλλ᾽ὡς ἀναιδὴς καὶ κατάπτυστος **κύων**
87 ὦ βορβόρου πλήθουσα **χοιρώδης** φύσις
116 **κηφὴν** ἀεργὲ καὶ βαρυβρέμων **ὄνε**
125 **δράκον** δαφοινὲ ῥηγνύων βλασφημίας
127 δύσοδμε **κύων**, τὴν πονηρίαν **ὄφι**
177 ὦ φαρμακὶς **δράκαινα**, πικρὸν **θηρίον**,
178 **μύραινα** (=σμέρνα,χέλι) δεινὴ καὶ **τρυγὼν** θαλασσίᾳ,
179 **ταύρειον** αἷμα, πηγνύον, διολλύον, *(= πηκτό και καταστροφικό)*
180 ἰοῦ γέμων **θὴρ** καὶ δόλου καὶ πικρίας·
181 ὦ **κανθαρίς**, **βδέλλιον**[283] ἢ **χαμαιλέον**
254 ὁ πρὸ τρίτης **βοῦς** ἄγγελος νῦν ἀθρόον;
283 ἤνεγκα καὶ δάκνοντα πολλάκις **κύνα**
301 ῥῖψον **κύον**, τάχιστα τὴν ἐπωμίδα
302 τί κοινόν, εἰπέ, τῷ **λύκῳ** καὶ **κωδίῳ**[284];

Τα ζώα αποτελούν παρομοιώσεις του Σαββαΐτη και σε αρκετές περιπτώσεις, για να ενισχυθεί η εντύπωση που προκαλεί η προσβολή, ο Ψελλός προσθέτει στο ζώο και αρνητικούς επιθετικούς προσδιορισμούς. Έτσι, μεταξύ των άλλων προσβολών που απευθύνει ο Ψελλός στον αντίπαλό Σαββαΐτη, του προσάπτει και μια συνολικά ζωώδη φύση, η οποία περιλαμβάνει όλα τα αρνητικά χαρακτηριστικά που εντοπίζονται στη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα ενός ζώου.

283. Με βδέλλα παρομοιάζεται και ένας πρίγκηπας στην *Παλατινὴ Ἀνθολογία* (σημ. 132), XI 359.10, 722.

284. Μιχαήλ Ψελλός, *Ποίημα* 21 (σημ. 127), 258-269.

Βέβαια, ο Ψελλός, όσον αφορά στην επιλογή των ζώων, αξιοποιεί την προγενέστερη παράδοση. Ο σκύλος, π.χ., είναι μια κοινή προσβολή που προέρχεται από την αρχαία ομηρική παράδοση. Η οχιά και ο λύκος που φοράει προβιά αντλεί από την χριστιανική. Το *ταύρειον αἷμα* απηχεί τον Αριστοφάνη[285]. Αξίζει ωστόσο να επισημάνουμε πως τα ζώα χρησιμοποιούνται για να προσάψουν στον αντίπαλο ένα χαρακτηριστικό, είτε σωματικό-εξωτερικό (*δύσοδμε κύων, βαρυβρέμων ὄνε*) είτε ψυχικό-πνευματικό- εσωτερικό (*ἀναιδὴς καὶ κατάπτυστος κύων, τὴν πονηρίαν ὄφι*)[286].

β. Ένα χωρίο από το νομικό έργο του Ευσταθίου του Ρωμαίου, τον 11ο αιώνα, αποτελεί μία εξίσου ενδιαφέρουσα περίπτωση, που αξίζει να προσεχθεί. Στο κεφάλαιο που πραγματεύεται τις ύβρεις, ο Ευστάθιος παραθέτει ένα παράδειγμα, που ίσως απηχεί μια ρεαλιστική αποτύπωση προσβλητικού λόγου στην καθημερινή ζωή. Στον ιππόδρομο, κάποιος χαμηλόβαθμος αξιωματούχος προσβάλλει έναν πρωτοσπαθάριο ονόματι Λέων. Ο πρωτοσπαθάριος επιστρέφει την προσβολή, αποκαλώντας τον *κερατὰν κούρβας υἱόν*[287]. Ο χαμηλόβαθμος αξιωματούχος τότε παρομοιάζει τον πρωτοσπαθάριο με λέοντα, με άγριο ζώο που αφανίζει τον κόσμο. Η προσβολή αυτή πρέπει να θεωρήθηκε ιδιαίτερα σοβαρή, αφού προκάλεσε την άμεση αντίδραση του θιγμένου, ο οποίος από τη λεκτική βία πέρασε στη σωματική βία: ο πρωτοσπαθάριος χτύπησε και τράβηξε από τα μαλλιά τον χαμηλόβαθμο αξιωματούχο[288]. Η αντίδραση του αποδέκτη του προσβλητικού λόγου είναι σαφής δείκτης για την ύπαρξη προσβλητικής

285. Βλ. σ. 65, υπ. 52.

286. Για την γλώσσα και το ύφος του Ψελλού στα δύο σατιρικά ποιήματά του, κατά του Σαββαΐτη και κατά του Ιακώβου, βλ. F. Conca, La lingua e lo stile dei carmi satirici di Psello, *Eikasmos* 12 (2001), 187-196.

287. Την προσβλητική αυτή φράση παραδίδει και ο Τζέτζης, *Σχόλια στις Χιλιάδες*, VIII 577, XII 140, XII 226, XII 332, XII 603, έκδ. Leone [σημ. 52], 560, 565, 566. Η κούρβα κυριολεκτικά είναι η σέλα (βλ. *LBG*). Όμως, μεταφορικά σημαίνει πόρνη.

288. Ευστάθιος Ρωμαίος, *Πεῖρα*, 61, 6. 1-7, έκδ. P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, τ. 1, Αθήνα 1931 (ανατ. Aalen 1962.): *Ὅτι ἐν τῷ ἱπποδρομίῳ ἱστάμενός τις κανδιδάτης λόγους ὑβριστικοὺς μέν, οὐ τραχεῖς δέ, οἷον· «ἐξαλειπτὰ ὅς που ἠφάνισας τὸν κόσμον», ἐῤῥίπτει κατὰ τοῦ πρωτοσπαθαρίου Λέοντος καὶ πρωτονοταρίου τοῦ γενικοῦ. ὁ δὲ ὕβρισε τὸν κανδιδάτην· «κερατὰν κούρβας υἱόν», ὁ δὲ ἀνθυπέφερε· «ὁ λέων ἦσαι», καὶ ὠργίσθη ὁ πρωτοσπαθάριος καὶ ἔτυψε τὸν κανδιδάτην καὶ ἐμάδισεν.*

πρόθεσης εκ μέρους του προσβάλλοντος, αλλά και της επίδρασης που είχε η προσβολή που του απευθύνθηκε[289].

16. *Ζώα σε προσβλητικές πράξεις*

Τα ζώα ήταν δυνατόν να χρησιμοποιηθούν ως μέσο προσβολής, όχι μόνο στο λόγο αλλά και σε προσβλητικές πράξεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η περίπτωση της διαπόμπευσης, όπου το θύμα καθισμένο πάνω σε ένα ζώο, συνήθως γάιδαρο, περιφερόταν στην πόλη. Ο γάιδαρος είναι ζώο ταπεινό και με την επιλογή του ενισχυόταν ο εξευτελισμός[290]. Ωστόσο, ενίοτε ανέβαζαν το θύμα σε καμήλα, που είναι ψηλότερο ζώο και δίνει έτσι τη δυνατότητα το θύμα να είναι ορατό από μεγαλύτερη απόσταση και από μεγαλύτερο πλήθος[291].

Ο Ιωάννης Γεωμέτρης συνθέτει ένα ποίημα σε ιαμβικό μέτρο περιγράφοντας μια τέτοια διαπόμπευση, αποκαλώντας το θύμα *τοῦ τράγου παιδίον*, γιατί ο πατέρας του ήταν ένας τράγος *κερασφόρος*, δηλαδή κερατάς[292]. Ίσως οι στχ. 7-8 να υποδηλώνουν πως στη σκηνή της διαπόμπευσης υπήρχε ένας τράγος δίπλα σε εκείνον που διαπομπευόταν (*εἴπερ θέλοις, καὶ τοῦτον εὕροις ἐγγύθεν, / σὲ τὸν φύσαντα φημί τὸν κερασφόρον*[293]). Αξίζει σε αυτό το σημείο να γίνει μία παρέκβαση, σχετικά με την προσβολή του *κερασφόρου*/κερατά, που εμφανίζεται και εδώ, όπως και σε αποσπάσματα στα οποία έχουμε ήδη αναφερθεί[294]. Η Τωμαδάκη ερμηνεύει σε αυτή τη περίπτωση το *κερασφόρος* ως μία προσβολή προς κάποιον υποκριτή *δραματουργό* (στχ. 1), κάποιον που

289. Πρβλ. Konstan, *Emotions* (σημ. 25), 55-56, όπου αναφέρεται πως θυμώνουμε με άτομα που είναι ισάξια ή κατώτερά μας, όταν υπάρχει το περιθώριο εκδίκησης. Conley, *Rhetoric of Insult* (σημ. 19), 100-101.

290. Φ. Κουκουλες, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός*, τ. 3, Αθήνα 1949, 196-197· *ODB*, λ. *Infamy*, τόμ. 2, 993.

291. *ODB*, λ. *Camels*, τόμ. 1, 368.

292. Ιωάννης Γεωμέτρης, έκδ. Μ. Τωμαδακη, *Ιωάννης Γεωμέτρης Ιαμβικά Ποιήματα. Κριτική έκδοση, μετάφραση και σχόλια*, Θεσσαλονίκη 2014, 262.

293. Ιωάννης Γεωμέτρης, *Ποίημα* 4.1-14, έκδ. Τωμαδακη, 50· Σχολιασμός του ποιήματος και συσχέτιση του με την σκηνή διαπόμπευσης του Ανεμά στην Αλεξιάδα στον Lauxtermann, *Poetry* (σημ. 117), 129-130.

294. Βλ. σ. 109, 111 και 113 της παρούσας εργασίας.

του αρέσκεται να διεκτραγωδεί τα παθήματά του πλάθοντας γεγονότα[295]. Πάντως στα βυζαντινά χρόνια, αλλά και νωρίτερα, η λέξη κερατάς υπήρξε χαρακτηρισμός προσβλητικός και μειωτικός, που απευθύνεται προς έναν άνδρα. Στον πυρήνα της λέξης φαίνεται να υπάρχει η έννοια της εξαπάτησης, της πλάνης. Ακόμα και στην ερμηνεία της Τωμαδάκη που προαναφέραμε, ο *κερασφόρος* δραματουργός είναι κάποιος που εξαπατά, αλλά ταυτόχρονα γελοιοποιείται από τον Γεωμέτρη μέσα από το επίγραμμα. Σχετικά με την προσβολή αυτή στους βυζαντινούς και τη συσχέτιση του απατημένου συζύγου με τα κέρατα ενός ζώου υπήρξαν κατά το παρελθόν ποικίλες προσεγγίσεις[296]. Με το ζήτημα είχε ασχοληθεί και ο Μιχαήλ Ψελλός, ο οποίος απέδωσε τη συσχέτιση του απατημένου συζύγου με τα κέρατα στο γεγονός πως τα κερασφόρα ζώα δεν φαίνεται να είναι ζηλότυπα απέναντι στο ταίρι τους[297]. Ως προσβλητικός τόπος, ο χαρακτηρισμός κάποιου ως κερατά εμπεριέχει ένα κομβικής σημασίας στοιχείο για τον προσβλητικό λόγο: την απώλεια ελέγχου. Το ψεγόμενο πρόσωπο, ο απατημένος σύζυγος, έχει απωλέσει τον έλεγχο επί του σώματος της γυναίκας του, το οποίο σώμα –στη μεσαιωνική κοινωνία– θα έπρεπε να εξουσιάζει, για να διαφυλάξει την τιμή του[298].

Προσθέτοντας μία ακόμη προσβλητική πράξη η οποία σχετίζεται με κάποιο ζώο στρεφόμαστε στον *Βίο* του αγίου Λέοντος Κατάνης, όπου ο μάγος Ηλιόδωρος μιμείται έναν γάιδαρο την ώρα της θείας λειτουργίας, προκειμένου να χλευάσει το μυστήριο. Το ποίμνιο γελά με τη συμπεριφορά του, αλλά αγανακτεί με τα βλάσφημα λόγια του[299].

---

295. Τωμαδακη, *Ιαμβικά Ποιήματα*, 262-263.

296. Φ. Κουκουλες, τ. 3, 305-307.

297. Μιχαήλ Ψελλός, *Πόθεν τὸ τοῦ κερατᾶ ὄνομα*, έκδ. Κ. Ν. Σαθας, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, τ. 5, Βενετία 1876, 526-527.

298. Knust, *Abandoned to Lust* (σημ. 19), 39.

299. *Βίος Λέοντος Κατάνης* (σημ. 244), 33. 4-10, 180: *Εἰσελθὼν οὖν εἰς τὸν θεῖον ναὸν ἤρξατο τὰ τῶν ἡμιόνων μιμεῖσθαι λακτίσματα, σκιρτῶν ἀτάκτως καὶ κατὰ πάντων παικτικῶς ἐφαλλόμενος καὶ ποτὲ μὲν εἰς γέλωτα κινῶν, ποτὲ δὲ φλυαρίαις καὶ βλασφημίαις αἰσχρῶν ῥημάτων εἰς ἀγανάκτησιν ἐνάγων τοὺς συνεληλυθότας. Ὡς δὲ τὰ τῆς θείας ἱερουργίας ἔτι ἐτελεῖτο μυστήρια, λέγει πρὸς τοὺς παρόντας ὁ ἄθλιος* [...]· Για μια πιθανή σύνδεση της συμπεριφοράς του Ηλιόδωρου με μεσαιωνικές παγανιστικές γιορτές βλ. στο ίδιο, 255-256 το σχόλιο του Α. Αλεξακη.

Από την αρχαιότητα γνωρίζουμε, πως ήταν ατιμωτικό το σώμα κάποιου νεκρού να αφήνεται βορά στα άγρια θηρία. Ο Θεοφάνης περιγράφει πως στα χρόνια του Ιουλιανού του Παραβάτη, οι ειδωλολάτρες της Αλεξάνδρειας σκότωσαν τον επίσκοπο Γεώργιο και διαπόμπευσαν το σώμα του πάνω σε μια καμήλα. Ωστόσο, η προσβολή επιτείνεται, καθώς ανακάτεψαν το λείψανό του με οστά νεκρών ζώων, πριν το κάψουν και το σκορπίσουν[300]. Η συσχέτιση με το ζώο μπορεί να θεωρηθεί μιαρή ακόμη και μετά θάνατον. Στους *Βίους* των αγίων συναντάμε, επίσης, αυτή την προσβλητική πράξη, όπως λ.χ. συμβαίνει στο *Μαρτύριο* του αγίου Ευγενίου, όπου το σώμα του αγίου αφήνεται βορά στα σκυλιά και στα όρνεα για να ατιμασθεί[301]. Τέλος, ο Θεόδωρος Στουδίτης απορεί, πώς οι εικονομάχοι δεν ντρέπονται *συντάσσειν καὶ συνατιμάζειν* τις εικόνες με τα θηρία, επιτιθέμενος έτσι σε ένα από τα επιχειρήματα των εικονομάχων[302].

* * *

Εν συνόψει, από όσα αναφέρθηκαν αναλυτικά παραπάνω γίνεται φανερό, ότι η παρουσία των ζώων στον προσβλητικό λόγο των Βυζαντινών είναι κοινός τόπος, με μεγάλη διάδοση, ο οποίος απαντά σε πολλά κείμενα ποικίλων λογοτεχνικών ειδών. Οι Βυζαντινοί συγγραφείς,

---

300. Θεοφάνης, *Χρονογραφία* (σημ. 63), 47. 16-20: *τότε οἱ κατὰ τὴν ἀνατολὴν Ἕλληνες ἐπαρθέντες εὐθέως ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Γεώργιον τὸν ἐπίσκοπον σύροντες ἀνεῖλον, καὶ τὸ λείψανον αὐτοῦ ἀθέως ἐνυβρίζοντες καὶ καμήλῳ ἐπιθέντες ἐπόμπευον διὰ τῆς πόλεως, καὶ μετὰ νεκρῶν ἀλόγων ὀστέων μίξαντες αὐτοῦ τὸ λείψανον κατέκαυσαν καὶ διεσκόρπισαν.* Πρβλ. και Ευστάθιος, *Ἅλωση Θεσσαλονίκης* (σημ. 53), 8. 16-17. Σε άλλη περίπτωση αντί για οστά νεκρών ζώων συναντάμε οστά εγκληματιών, Θεοφάνης, *Χρονογραφία* (σημ. 63), 420. 18-22, 437. 4-5 και 442. 10-12. Θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί πως τα ζώα και οι εγκληματίες βρίσκονται στο ίδιο σκαλοπάτι της ηθικής κλίμακας.

301. Ξιφιλίνος, *Μαρτύριο ἁγίου Εὐγενίου* (σημ. 175), 633-634, 651-652: *τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεθῆναι προστάττομεν καὶ κυσὶ προσριφῆναι καὶ ὄρνισιν εἰς βοράν* [...] *Τὸ δὲ σῶμα τούτου τὸ ἅγιον ἔρριπτο μὲν κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ δουκὸς οὕτως ἀτίμως καὶ ἀμελῶς.*

302. Θεόδωρος Στουδίτης, *Κατήχησις* 15. 20-26 (σημ. 82), 54: «*Οὐδὲ δεῖν αὐτὴν προσκυνεῖσθαι, ὅτι μηδὲ ἵππου, ἢ βοὸς, ἢ κυνὸς, ἢ λέοντος, ἢ παρδάλεως, ἢ ὄφεως, ἢ πετεινοῦ,ἢ ἰχθύος εἰκὼν προσκεκύνηται». Ἐφ' οἷς τίς ἔχων αἴσθησιν οὐ στενάξῃ; τίς δὲ οὐ καταγάγῃ δάκρυα; ὅτι τὴν εἰκόνα Χριστοῦ, ἣν αἰδοῦνται μὲν ἄγγελοι, φρίσσουσι δὲ δαίμονες, οὐκ ἐρυθριῶσι θηρίοις τε καὶ τετραπόδοις, ἑρπετοῖς τε καὶ πετεινοῖς καὶ ἐναλίοις συντάσσειν καὶ συνατιμάζειν.*

για να συνθέσουν αυτές τις προσβολές, εμπνέονται τόσο από την αρχαιοελληνική όσο και από την χριστιανική παράδοση, αλλά και από την εμπειρία της παρατήρησης και της καθημερινής συμβίωσης με τα ζώα. Εν τέλει, πρόκειται για έναν τρόπο έκφρασης που αντλεί από πολλαπλές πηγές και ταυτόχρονα έχει τις ρίζες του βαθιά στην ανθρώπινη ιστορία και εμπειρία.

Διαπιστώνουμε επίσης, ότι η χρήση των ζώων δεν έχει απαραίτητα μια συγκεκριμένη και αποκλειστική στόχευση, να αποδώσει δηλαδή, ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό στον αποδέκτη, αλλά στοχεύει να του προσάψει γενικότερα μια ζωώδη φύση. Σε κάποιες πάντως περιπτώσεις η παρομοίωση με το ζώο δεν αφορμάται από τον χαρακτήρα του αποδέκτη του προσβλητικού λόγου, αλλά από την εξωτερική του εμφάνιση. Επισημάνθηκε ότι κλασικοί *τόποι* του προσβλητικού λόγου, αλλά και τα θανάσιμα αμαρτήματα της χριστιανικής παράδοσης ως τόποι εφόρμησης προσβλητικού λόγου, μπορούν να εκφραστούν με ύβρεις ζώων. Αυτό συμβαίνει κυρίως διότι γίνονταν αντιληπτοί ως το αποτέλεσμα της έλλειψης αυτοελέγχου. Ο αυτοέλεγχος είναι μια λογική διεργασία, αφού κάποιος για τον ασκήσει, πρέπει να έχει πειστεί πως πρέπει ή οφείλει να το κάνει, στα πλαίσια ενός συστήματος αξιών. Τα ζώα, στερούμενα λογικής, στερούνται και αυτοελέγχου. Έτσι, συνδέονται εύκολα με αυτούς τους *τόπους*. Όλοι οι *τόποι* του προσβλητικού λόγου, που σημειώθηκαν πιο πάνω, είναι χαρακτηριστικά που δηλώνουν πως κάποιος έχει εκπέσει στο επίπεδο του ζώου, πως βρίσκεται εκτός εαυτού ή ακόμη χειρότερα πως δεν εκπληρώνει το κυρίαρχο κοινωνικό πρότυπο, όπως θα όφειλε. Ακόμα και στην περίπτωση του απατημένου συζύγου, η απώλεια του ελέγχου πάνω σε ένα άλλο πρόσωπο (στη σύζυγο) συμβολοποιείται στο προσβλητικό λόγο με τα κέρατα ενός ζώου.

Η συσχέτιση με τη ζωώδη φύση, είτε πρόκειται για ένα επάγγελμα είτε πρόκειται για τα κέρατα που υποτίθεται πως κοσμούν το κεφάλι του απατημένου συζύγου, είναι οπωσδήποτε αρνητικό χαρακτηριστικό και αξιοποιείται με μεγάλη ευχέρεια από τον προσβλητικό λόγο.

Ο προσβλητικός λόγος είναι στενά συνδεδεμένος με τη ζωώδη φύση από την αρχαιότητα ακόμη. Το πλήγμα της προσβολής εμφανίζεται ως δάγκωμα ζώου και εκείνος που προσβάλλει, είτε πρόκειται για συκοφαντία είτε για απλή προσβολή, εμφανίζεται ως φίδι που δαγκώνει. Τα ζώα, όμως, δεν συμβολίζουν πάντα το ίδιο πράγμα. Το ίδιο ζώο

μπορεί να αξιοποιηθεί για τη σύνθεση προσβολών, που εμπίπτουν σε διαφορετικούς τόπους του προσβλητικού λόγου. Μάλιστα, ένα ζώο, όπως το λιοντάρι, μπορεί άλλοτε να αποτελεί θετικό σύμβολο και άλλοτε να αξιοποιείται ως προσβολή. Παρατηρείται, δηλαδή, μια διαλεκτική δυναμική στα ζώα ως σύμβολα. Ωστόσο, κάποια ζώα εμφανίζονται σταθερά σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα, γεγονός που επιτρέπει μια περαιτέρω κατηγοριοποίησή τους. Ο λύκος, π.χ., δεν χρησιμοποιείται ποτέ με θετικό τρόπο, για να χαρακτηριστεί ένα πρόσωπο. Η αλεπού, επίσης, είναι το κατεξοχήν σύμβολο της πονηριάς. Ο λαγός και το ελάφι είναι τα δύο ζώα που σχετίζονται περισσότερο με τη δειλία. Ο χοίρος είναι ένα ακάθαρτο ζώο, που συχνά σχετίζεται με τους δαίμονες, ιδίως οι ήχοι που παράγει. Το φίδι και γενικότερα τα ερπετά συνήθως στα βυζαντινά κείμενα αξιοποιούνται ως αρνητικοί χαρακτηρισμοί και συσχετίζονται με τον διάβολο, τους συκοφάντες, τους δόλιους. Σταθερά αρνητικό χαρακτήρα έχει και ο σκορπιός. Ο χαμαιλέων, επίσης χρησιμοποιείται με συνέπεια ως αρνητικός χαρακτηρισμός, κυρίως για δειχθεί η διπροσωπία και ο καιροσκοπισμός κάποιου, αλλά σε μία περίπτωση και το μικρό του ύψος. Επιπλέον, το χταπόδι χρησιμοποιείται για επιθέσεις εναντίον καιροσκόπων και ατόμων που προσαρμόζονται σε κάθε συνθήκη και ως εκ τούτου θεωρούνται πρόσωπα ανήθικα. Από την άλλη, ο ελέφαντας είναι ένα ζώο με ξεκάθαρα θετικό χαρακτήρα. Παρομοίως και ο αετός. Τα υπόλοιπα πτηνά, όμως, συνήθως αξιοποιούνται ως προσβολές στα πλαίσια του προσβλητικού λόγου.

Animals in Byzantine Abusive Speech

Abusive speech aims at the reprehension and humiliation of the target/receiver. A desired outcome is also to dissasociate the person of interest by portraying it as an ostracized outcast from the dominant social norms. For this purpose, abusive speech uses various commonplaces (τόποι). Byzantine authors utilize extensively both the Ancient Greek as well as the Christian tradition as sources for these commonplaces. In addition, they utilize the literary tradition and the common knowledge about animals in order to compose an attack against an adversary. Animals appear very frequently in Byzantine abusive speech, as it is indicated by numerous examples presented in this paper.

Γεωργιος Τερεζακης

Οι Οικονομικες Διαστασεις των Δημογραφικων Εξελιξεων στη Θεσσαλια του 15ου Αιωνα*

Βασικό ζητούμενο της παρούσας μελέτης είναι η έρευνα των κοινωνικών, οικονομικών και δημογραφικών τάσεων στον χώρο της Θεσσαλίας τον 15ο αιώνα με γνώμονα την κατανομή του πληθυσμού και τις κυρίαρχες παραγωγικές δραστηριότητές του, όπως αποτυπώνονται από τα διαθέσιμα στοιχεία της πρώιμης οθωμανικής περιόδου, τα οποία είναι και τα μοναδικά που προσφέρουν ποσοτικά δεδομένα για την περιοχή κατά την υπό εξέταση περίοδο. Η μελέτη της κατανομής του πληθυσμού στον χώρο και η διαμονή σε επιμέρους περιοχές μπορεί να αποδοθεί σε οικονομικούς και ευρύτερα ιστορικούς παράγοντες που προφανώς επέδρασαν στην παρουσία διαφοροποιημένων ανθρώπινων συνόλων, όπως αποτυπώνεται από τη διάκριση χριστιανών και μουσουλμάνων στα μέσα του 15ου αιώνα.

Πρέπει να επισημανθεί ότι οι κυρίαρχες παραγωγικές δραστηριότητες του πληθυσμού σε μεγάλο βαθμό καθορίζονται από τα χαρακτηριστικά του φυσικού περιβάλλοντος, δεδομένο που αποτυπώνεται από τις αγροτικές και κτηνοτροφικές δραστηριότητες των κατοίκων του θεσσαλικού χώρου, απ' όπου, όπως προαναφέρθηκε, υπάρχει επαρκής αρχειακή τεκμηρίωση της πρώιμης οθωμανικής περιόδου. Αν και η παρούσα μελέτη δεν εστιάζει στο διάστημα της προγενέστερης υστεροβυζαντινής περιόδου, θα πρέπει να επισημανθεί ότι για τον χώρο της Θεσσαλίας δεν σώζεται η πιο

* Οφείλονται ευχαριστίες στους ανώνυμους κριτές του περιοδικού για τις χρησιμότατες υποδείξεις τους.

σημαντική ίσως πηγή για την ύστερη βυζαντινή περίοδο, τα πρακτικά, δηλαδή οι απογραφές των περιουσιακών στοιχείων λαϊκών και εκκλησιαστικών γαιοκτημόνων, που περιλαμβάνουν λεπτομερή καταγραφή των παροίκων και της περιουσίας τους· ωστόσο η πληθώρα των μαρτυριών των αφηγηματικών πηγών και άλλου τύπου εγγράφων προσφέρουν πληροφορίες, έστω και αποσπασματικού χαρακτήρα, που μπορούν να διαφωτίσουν προγενέστερες καταστάσεις. Η πιο σημαντική, ίσως, ομάδα πηγών για τον θεσσαλικό χώρο τον 13ο και 14ο αιώνα είναι τα έγγραφα των Βυζαντινών και Σέρβων ηγεμόνων υπέρ των τοπικών μονών, που αποκαλύπτουν δεδομένα για την πληθυσμιακή σύνθεση και τις τοπικές παραγωγικές δραστηριότητες. Συγκεκριμένα, τα έγγραφα αφορούν τις μονές της Ολυμπιώτισσας[1], της Πόρτα-Παναγιάς[2], της Λυκουσάδας[3], του Αγ. Γεωργίου Ζαβλαντίων[4], της Μακρινίτισσας[5],

1. Ε. Σκουβαρας, *Ὀλυμπιώτισσα*, Αθήνα 1967, 79-81, 493-500.

2. Δ. Σοφιανος, Τὸ χρυσόβουλλο τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρονίκου Γ΄ Παλαιολόγου (1336) ὑπέρ τῆς μονῆς τῆς Θεοτόκου τῶν Μεγάλων Πυλῶν (Πόρτα-Παναγιᾶς), *Τρικαλινά* 9 (1989), 7-27· Του Ιδιου, Τὸ «Ὁρκωμοτικόν Γράμμα» (Ἰούνιος 1342) τοῦ Μιχαὴλ Γαβριηλόπουλου πρὸς τοὺς Φαναριῶτες τῆς Καρδίτσας, *Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου για την Καρδίτσα και την περιοχή της*, Καρδίτσα 1996, 29-46· L. Heuzey, Jugement Synodal en faveur du couvent de la Panaghia des Grandes-Portes, *REG* XXXII (1919), 302-317/ Δ. Σοφιανος, Τὸ συνοδικὸ γράμμα (1389, Νοέμ.) τοῦ μητροπολίτη Λαρίσης Νείλου ὑπὲρ τῆς μονῆς τῆς Θεοτόκου τῶν Μεγάλων Πυλῶν (Πόρτα-Παναγιᾶς), *Τρικαλινά* 10 (1990), 7-31· Φ. Δημητρακοπουλος, Τὸ σιγίλλιο τοῦ πατριάρχη Ἀντωνίου Δ΄ (1393) γιὰ τὴ μονὴ τοῦ Σωτῆρος τῶν Μεγάλων Πυλῶν, *Δίπτυχα* 2 (1980–1981), 98-118.

3. MM V 253-256, 260-261· A. Soloviev – V. Mosin, *Grcke povelje srpskich vladara*, Βελιγράδι 1936, 152-161· A. Carile – G. Cavallo, L'inedito crisobollo di Andronico III Paleologo per il monastero di Licusada, *Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali*, LXIII (1974-75), 81-126· N. Bees, Fragments d'un chrysobulle du couvent de Lycousada, *Mélanges Offerts à Octave et Melpo Merlier* 3, Αθήνα 1957, 479-486· Σ. Λαμπρος, Νείλου Κωνσταντινουπόλεως Σιγίλλιον περὶ τῆς μονῆς Λυκουσάδος, *ΝΕ* 6 (1909), 174-178· Δ. Σοφιανος, Τὰ ὑπὲρ τῆς Μονῆς τῆς Παναγίας τῆς Λυκουσάδας τοῦ Φαναρίου Καρδίτσας παλαιὰ βυζαντινὰ (ΙΓ΄ καὶ ΙΔ΄ αἰ.) ἔγγραφα (χρυσόβουλλα κ.ἄ.). Διπλωματικὴ ἔκδοση, *ΕΕΒΣ* 52 (2004-2006), 479-528· Του Ιδιου, Ὁρκωμοτικὸν Γράμμα, 40-41.

4. Soloviev – Mosin, *Srpskich vladara*, 162-167, 216-229, 226, 250-257· N. Βεης, Σερβικὰ καὶ Βυζαντιακὰ Γράμματα Μετεώρου, *Βυζαντὶς* 2 (1910/11), 55-58, 62-84.

5. MM IV 330-332, 342-344, 384-385, 385-386, 386-387, 387-388, 388-389, 389, 345-349, 349-352, 357-361, 376-379, 390, 420-421, 426-430.

της Νέας Πέτρας[6], καθώς και τις μονές των Μετεώρων[7]. Τα παραπάνω έγγραφα δίνουν μια εικόνα για τις παραχωρήσεις και την ανανέωση προνομίων και παρέχουν πληροφορίες για τη διαμόρφωση του τοπικού οικονομικού συστήματος με την απαρίθμηση των περιουσιακών των μονών τόσο στα κυριότερα αστικά κέντρα της Θεσσαλίας όσο και στην ύπαιθρο. Μεταξύ του 12ου και του 14ου αιώνα, μείζονος σημασίας είναι η απαρίθμηση των φοροαπαλλαγών για συγκεκριμένες κατηγορίες προϊόντων, ως εκ τούτου, αποκαλύπτεται η εμπλοκή των κατοίκων σε επιμέρους τομείς του πρωτογενούς και δευτερογενούς τομέα της οικονομίας. Οι καλλιέργειες δημητριακών και αμπελιών κυριαρχούν, ενώ υπάρχουν και συμπληρωματικές δραστηριότητες, όπως αποτυπώνεται από τις καλλιέργειες οπωροκηπευτικών και ειδών που εξυπηρετούσαν την υφαντουργία (μεταξοσκώληκες), τη μελισσοκομία και την περιορισμένη κτηνοτροφική δραστηριότητα, με την εκτροφή αιγοπροβάτων, χοίρων και βοοειδών[8].

Δυστυχώς, η φύση των πηγών δεν επιτρέπει την άμεση σύγκριση της φορολογίας της αγροτικής οικονομίας της ύστερης βυζαντινής και της πρώιμης οθωμανικής περιόδου. Τα διαθέσιμα έγγραφα, ιδίως εκείνα που κατοχυρώνουν τα προνόμια των τοπικών μονών, θίγουν το ζήτημα της φορολογικής πολιτικής μόνο στο πλαίσιο των φοροαπαλλαγών, χωρίς καθόλου να μνημονεύουν τα ποσά που μέχρι πρότινος ήταν υποχρεωμένα να καταβάλλουν τα μοναστικά καθιδρύματα στο δημόσιο ταμείο. Η εικόνα αυτή ανατρέπεται από τα δεδομένα που προκύπτουν από το οθωμανικό φορολογικό κατάστιχο του έτους 859 της Εγίρας (22/12/1454 - 10/12/1455),

6. MM IV 333-336, 363-366, 366-369, 371-376, 391-393, 393-396, 396-399, 399-402, 402-404, 404-407, 407-409, 410- 411, 414-415, 415-416, 417-418, 422-423, 423-424, 424-426.

7. Βεης, Γράμματα 5-100· Του Ιδιου, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Μονῶν τῶν Μετεώρων, *Βυζαντὶς* Α΄ (β΄-γ΄, 1909), 101-332· Δ. Σοφιανος, Ἑξακόσια χρόνια ὀργανωμένης μοναστικῆς παρουσίας στὰ Μετέωρα. Ἱστορικὴ τεκμηρίωση, *Τρικαλινά* 11 (1991) [= *Πρακτικά 2ου Συμποσίου Τρικαλινών Σπουδών (Τρίκαλα, 9-11 Νοεμβρίου 1990)*], 101-134. Του Ιδιου, Acta Stagorum. Τὰ ὑπὲρ τῆς θεσσαλικῆς ἐπισκοπῆς Σταγῶν παλαιὰ βυζαντινὰ ἔγγραφα (τῶν ἐτῶν 1163, 1336 καὶ 1393). Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς ἐπισκοπῆς, *Τρικαλινά* 13 (1993), 7-66.

8. Βλ. αναλυτικά: Γ. Τερεζακης, *Η θεσσαλική κοινωνία, 12ος-15ος αιώνας. Ιστορικές παράμετροι της σύνθεσης και κατανομής του πληθυσμού* (διδακτορική διατριβή), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 2013 [https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/36845].

που διατηρείται στη συλλογή Maliyeden Müddever των Başbakanlık Arşivleri της Κωνσταντινούπολης με ταξινομικό αριθμό 10 (στο εξής θα δηλώνεται ως BBA/MM 10)[9]. Πρόκειται για κρατικό έγγραφο που αποτυπώνει τα δεδομένα της φορολογικής απογραφής, φορολογούμενων προσώπων και εισοδημάτων, που διενεργήθηκε τότε. Ανήκει ειδικότερα στα «αναλυτικά» οθωμανικά κατάστιχα» (mufassal) και σώζεται σε αποσπασματική μορφή. Στην αρχική μορφή του περιελάμβανε ολόκληρο το σαντζάκι των Τρικάλων (Θεσσαλία - Στερεά Ελλάδα). Στη μορφή που σώζεται εμπεριέχει λίγο πολύ στο σύνολό τους τις πόλεις και περιφέρειες της Λάρισας, των Τρικάλων, του Φαναρίου, των Αγράφων, και πέραν του θεσσαλικού χώρου, τις περιοχές Δεσκάτης, Μετσόβου, χωριά της Πιερίας, Ραδοβιζίου (στα Τζουμέρκα), Καρπενησίου και ορεινής Ναυπακτίας (Κράβαρα). Η συγκεκριμένη πηγή μας προσφέρει πλήρη εικόνα των περιοχών που περιλαμβάνει από πλευράς τοπογραφίας, οικονομίας και πληθυσμού, όπως αυτός αντιπροσωπεύεται από τις φορολογικές μονάδες. Η καταγραφή των φορολογητέων προϊόντων και το αντίστοιχο φορολογικό εισόδημα δίνει τα οικονομικά μεγέθη ανά οικισμό. Επιπλέον, λόγω και της εγγύτητας του καταστίχου BBA/MM 10 στον χρόνο της οθωμανικής κατάκτησης, εύλογη είναι η υπόθεση ότι κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο δεν επικρατούσαν πολύ διαφορετικές συνθήκες[10].

Σε αντίθεση με τη γενική εικόνα που παρέχουν οι πηγές της ύστερης βυζαντινής περιόδου, το κατάστιχο BBA/MM 10 παρέχει αναλυτική παρουσίαση των παραγωγικών δραστηριοτήτων της θεσσαλικής υπαίθρου το έτος 1454/ 1455, με την καταγραφή των φορολογητέων προϊόντων και το αντίστοιχο φορολογικό εισόδημα επί της συνολικής φορολογικής επιβάρυνσης κάθε οικισμού.

9. Βλ. M. Delilbaşı – M. Arikan, *Hicrî 859 Tarihli sûret-i Defter-i Sancak-i Tirhala*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2001 [στην συνέχεια: Delilbaşı – Arikan, *Defter*]..

10. Για την συμβολή των οθωμανικών αρχείων στην μελέτη παρομοίων θεμάτων βλ. N. Beldiceanu, Les sources ottomanes au service des etudes byzantines. Baština et díme à Trébizonde, στο: L. Roemer – I. Noth (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, 1-11, κυρίως 10.

Κατηγορία φόρων		Ανατολική Θεσσαλίας		Δυτική Θεσσαλία	
	Ειδικότερα	Ποσό (σε άσπρα)	% επί συνόλου	Ποσό (σε άσπρα)	% επί συνόλου
Αγροτικές δραστηριότητες – προϊόντα					
	Σιτάρι	34132	27.64	140112	17.76
	Άλλα δημητριακά	16900	13.68	58717	7.44
	Κηπευτικά	1078	0.87	4369	0.55
	Ξηροί καρποί	108	0.08	4659	0.59
	Όσπρια	32	0.02	760	0.09
	Φρούτα	214	0.17	1755	0.22
	Σουσάμι	–	–	890	0.11
	Λίνος – Κάνναβις	1942	1.57	13263	1.68
	Κουκούλι	15	0.01	640	0.08
	Βαμβάκι	828	0.67	2034	0.25
	Αμπέλια	4239	3.43	62652	7.94
	Μύλοι	695	0.56	3676	0.46
	Αιγοπρόβατα	9671	7.83	62138	7.87
	Χοίροι	2668	2.16	17100	2.16
	Μελισσοκομία	2945	2.38	8471	1.07
	Ρυζοκαλλιέργεια	-	-	8300	1.05
	Αλιεία/ ιχθυοτροφεία	1000	0.8	40	0.005
Πρόστιμα – άλλοι φόροι*					
		10836	8.77	45334	5.74
Τελωνειακοί φόροι					
	Πανηγύρια	-	-	142	0.01
Προσωπικοί φόροι					
	Ispence	27348	22.14	344439	43.66
	Raiyyet Kullugu	8827	7.14	5.154	0.65
	Cizye	-	-	4100	0.51
Σύνολο		123478	100	788745	100

* Πρόκειται για φόρους που δεν συνδέονται με τις παραγωγικές δραστηριότητες του πρωτογενούς τομέα, όπως τα πρόστιμα γενικής φύσεως και τα δικαιώματα γάμου.

Από πλευράς οικονομικών δραστηριοτήτων, προκύπτει ότι η οικονομία των οικισμών, στα μέσα του 15ου αιώνα, είναι κατεξοχήν αγροτική, αποκαλύπτοντας τη βαρύνουσα σημασία των δημητριακών και της αμπελοκαλλιέργειας και, δευτερευόντως, της κτηνοτροφίας. Οι υπόλοιπες αναφορές αποκαλύπτουν μια σειρά από συμπληρωματικές δραστηριότητες της τοπικής οικονομίας, όπως προκύπτει από την καλλιέργεια οπωροκηπευτικών, οσπρίων, τη μελισσοκομία και τη μεταξουργία. Η κυρίαρχη θέση της παραγωγής δημητριακών εξηγείται εύκολα λόγω της θέσης των οικισμών σε πεδινές περιοχές ή με μέτωπο σε αυτές, και επιβεβαιώνει τη συνέχεια σε σχέση με τα δεδομένα της ύστερης βυζαντινής περιόδου. Το γεγονός αυτό θέτει και τις επιπτώσεις από τη διαμόρφωση του φυσικού περιβάλλοντος και το γεγονός ότι η τοπική οικονομία ήταν προσαρμοσμένη στα χαρακτηριστικά της γεωγραφίας[11].

Η συγκεντρωτική εικόνα των οικονομικών δεδομένων αναδεικνύει το στοιχείο της συνέχειας όσον αφορά στις κυρίαρχες παραγωγικές δραστηριότητες, χωρίς, ωστόσο, να εκλείπουν και οι νεωτερισμοί που ασφαλώς σχετίζονται με την έλευση των Οθωμανών και την ενσωμάτωση του θεσσαλικού χώρου στο νέο κοινωνικο-πολιτικό σύστημα. Η εισαγωγή του ρυζιού, ενός προϊόντος που δεν μνημονεύεται στις πηγές της υστεροβυζαντινής περιόδου, μάλλον συνιστά επακόλουθο της οθωμανικής κατάκτησης και της εγκατάστασης μουσουλμανικού πληθυσμού στην περιοχή[12]. Έχουν προταθεί δύο αίτια ως προς την εισαγωγή της ορυζοκαλλιέργειας στα Βαλκάνια της πρώιμης οθωμανικής περιόδου: α) ως απότοκο κρατικών πολιτικών, με στόχο τον εφοδιασμό του στρατού και του παλατιού, β) ως αποτέλεσμα της ζήτησης από την πλευρά του μουσουλμανικού πληθυσμού, ιδίως των πόλεων, οπότε αυτός είναι ο λόγος που εντοπίζονται ορυζοκαλλιέργειες κοντά σε κάθε πόλη με ισχυρό μουσουλμανικό στοιχείο[13]. Η παρουσία μουσουλμανικών κοινοτήτων

11. Βλ. Φ. Κοτζαγεωργης, *Πρώιμη Οθωμανική Πόλη*, Αθήνα 2019, 171-172, 189-192· Γ. Στουρναρας, Η αγροτική οικονομία και οι παραγωγικές δραστηριότητες στη Δυτική Θεσσαλία κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο: Οι πεδινοί οικισμοί των Τρικάλων, *Τρικαλινά* 35 (2015), 113-126.

12. Βλ. σχετικά H. Inalcik, Rice Cultivation and the çeltükçi-re'âyâ System in the Ottoman Empire, *Turcica* 14 (1982), 69-141.

13. Βλ. Κ. Μουστακας, Όψεις της μετάβασης στο οικονομικό και στο δημογραφικό πεδίο, στο: Τ. Κιουσοπουλου (επιμ.), *Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης και η μετάβαση*

στα Τρίκαλα και στο Φανάρι, με τη συνακόλουθη κατανάλωση ρυζιού, –γεγονός απότοκο των επιρροών της ισλαμικής θρησκείας–, συνετέλεσε στην τοπική παραγωγή του προϊόντος. Τα Τρίκαλα, ως πρωτεύουσα του ομώνυμου σαντζακιού, αριθμούσαν 251 οικογένειες Μουσουλμάνων και εννέα χήρες (47.7%), και 212 χριστιανικές οικογένειες και 73 χήρες (52.29%), συνολικά 545 φορολογικές μονάδες[14]. Ο χριστιανικός πληθυσμός της πόλης εκτιμάται σε περίπου 1.000 άτομα (40%) και ο μουσουλμανικός σε 1500 (60%), με συνολική εκτίμηση του πληθυσμού της πόλης τις 2.500. Το Φανάρι αριθμούσε 151 νοικοκυριά μουσουλμάνων (146 πλήρη νοικοκυριά και 5 χήρες) και 417 χριστιανικά νοικοκυριά (321 πλήρη νοικοκυριά και 96 χήρες)[15]. Ο συνολικός πληθυσμός υπολογίζεται γύρω στα 2.300 – 2.400 άτομα, με το μουσουλμανικό στοιχείο να αντιστοιχεί στο 37.5%, ποσοστό μειοψηφικό σε σχέση με τον χριστιανικό πληθυσμό, σε υπολογίσιμα μεγέθη και ποσοστά όμως.

Τα δεδομένα του καταστίχου BBA/MM 10 δεν δίνουν την εικόνα ευρείας διάδοσης της νέας καλλιέργειας, αλλά αναδεικνύουν το γεγονός ότι επρόκειτο για δραστηριότητα επικεντρωμένη σε περιορισμένο γεωγραφικό χώρο, αφού η μοναδική αναφορά προέρχεται από τον οικισμό Ριζαρειό/ Ριζαριό: προφανώς επρόκειτο για συγκροτημένο οικισμό ορυζοκαλλιεργητών στην περιφέρεια της πόλης των Τρικάλων και η παραγωγική τους δραστηριότητα θα στόχευε στην κάλυψη των διατροφικών αναγκών των μουσουλμάνων κατοίκων της περιοχής. Η

από τους μεσαιωνικούς στους νεώτερους χρόνους, Πανεπιστ. εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2005, 93.

14. Delilbaşı – Arikan, Defter, 1-7· Βλ. Επίσης N. Beldiceanu – P. S. Nasturel, La Thessalie entre 1454/55 et 1506, *Byz* LIII (1983), 120· Γ. Στουρναρας, Θεσσαλικές πόλεις κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο. Τα Τρίκαλα (Tirhala) και η Λάρισα (Yenişehir) μέσα από τις αρχειακές πηγές, στο: Δ. Δρακουλης – Γ. Τσοτσος (εκδ.), *Ιστορική, κοινωνική και πολεοδομική ανάλυση του χώρου. Αφιέρωμα στον καθηγητή Ευάγγελο Π. Δημητριάδη*, Θεσσαλονίκη 2014, 269-285· L. Kayapinar, Οι κάτοικοι και οι συνοικίες της Λάρισας και των Τρικάλων κατά την περίοδο 1454/55-1602, (μετάφραση: Στ. Γιολτζογλου), *Θεσσαλικό Ημερολόγιο* 68 (2015), 289-308 και 69 (2016), 309-328· L. Kayapinar - Κ. Σπανος, Ιστορικά στοιχεία για τη Βατσουνιά του Μουζακίου (1454/55-1912), *Θεσσαλικό Ημερολόγιο* 67 (2015), 113-128· L. Kayapinar – Κ. Σπανος, Ιστορικά στοιχεία για την Παραπράσταινα (Προάστιο) της Καρδίτσας (1454/55-1613/14), *Θεσσαλικό Ημερολόγιο* 72 (2017), 113-121· Κοτζαγεωργης, *Οθωμανική Πόλη* 164.

15. Delilbaşı – Arikan, *Defter*, 184-86.

φορολογητέα ύλη από το Ριζαρειό/ Ριζαριό αποκαλύπτει ότι η επιβάρυνση για την παραγωγή ρυζιού αντιστοιχεί σε 8.300 άσπρα που έπρεπε να καταβληθούν από τους κατοίκους του οικισμού, οι οποίοι στο σύνολό τους ήταν μουσουλμάνοι (41 νοικοκυριά και 4 χήρες)[16]. Σε αυτή την περίπτωση, η εισαγωγή της καλλιέργειας προφανώς σχετίζεται με την εγκατάσταση των μουσουλμάνων στα πλησιόχωρα Τρίκαλα και τη συνακόλουθη ζήτηση του προϊόντος από τους μουσουλμάνους κατοίκους της πόλης. Αυτό σημαίνει ότι η τοπική παραγωγή προσπάθησε να προσαρμοστεί στις νέες ανάγκες της αγοράς, όπως αυτές διαμορφώθηκαν μετά την έλευση των επήλυδων μουσουλμάνων, άρα μπορούμε να διαπιστώσουμε τη σχέση εξάρτησης ανάμεσα στις παραγωγικές δραστηριότητες των κατοίκων και τις δημογραφικές εξελίξεις μετά την οθωμανική κατάκτηση της περιοχής.

Η λεπτομερής καταγραφή των χριστιανικών και μουσουλμανικών οικισμών στο κατάστιχο BBA/MM 10 προσφέρει ακριβή δεδομένα για το οικιστικό πλέγμα της Θεσσαλίας, ενώ ο χρόνος κατάρτισής του - πολύ κοντά στην οθωμανική κατάκτηση του θεσσαλικού χώρου - συνηγορεί ότι οι χριστιανικοί οικισμοί που καταγράφονται σε αυτό, και δεν μνημονεύονται κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο, προϋπήρχαν. Στη Δυτική Θεσσαλία καταγράφονται συνολικά 344 οικισμοί, εκ των οποίων οι 304 είναι χριστιανικοί, ενώ στην Ανατολική Θεσσαλία από ένα σύνολο 86 οικισμών, μόλις οι 27 είναι χριστιανικοί, ενώ θα πρέπει να επισημανθεί ότι στον ίδιο χώρο από τα συνολικά 39 βυζαντινά χωριά εξακολουθούν να υφίστανται μόλις τα 9 στα μέσα του 15ου αιώνα. Οι εκτεταμένες επιπτώσεις της δημογραφικής κρίσης των μέσων του 14ου αιώνα επιβεβαιώνονται από τα αποσπασματικά προσωπογραφικά και ανθρωπωνυμικά δεδομένα του χριστιανικού πληθυσμού του θεσσαλικού χώρου στα μέσα του 15ου αιώνα, απ' όπου προκύπτει ότι ένα μέρος των Χριστιανών κατοίκων της Λάρισας προερχόταν από μετανάστευση (4 κάτοικοι φέρουν το προσωνύμιο Πετριώτης και ένας αναφέρεται ως Αρβανίτης)[17], ενώ μεταξύ των Χριστιανών κατοίκων των Τρικάλων

16. Delilbaşı – Arikan, *Defter*, 8-9.

17. Delilbaşı – Arikan, *Defter*, 27-31. Τα ονόματα των Χριστιανών κατοίκων της Λάρισας δεν είχαν συμπεριληφθεί στην έκδοση του καταστίχου από τους M. Delilbaşı και M. Arıkan. Τα μετέγραψε από το πρωτότυπο και τα έθεσε στη διάθεσή μου ο Κ. Μουστάκας, τον οποίον και ευχαριστώ στο σημείο αυτό.

καταγράφεται και μια συνοικία των Αρβανιτών καθώς και 35 πρόσωπα με το χαρακτηρισμό Αρβανίτης στις άλλες χριστιανικές συνοικίες[18]. Δεν είναι τυχαίο ότι στα μέσα του 15ου αιώνα, στο κατάστιχο BBA/ MM 10, δεν αναφέρονται οι οικισμοί Βούναινα, Λυκοστόμιο, Ραδοβίσδι και Χάρμαινα, που κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο απαντούν ως επισκοπικές έδρες[19], γεγονός που μπορεί να αποδοθεί στις εξελίξεις της προγενέστερης περιόδου. Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η περιορισμένη ύπαρξη οικισμών της υστεροβυζαντινής περιόδου, που να διατηρούνται μέχρι και τα μέσα του 15ου αιώνα, πιθανότατα μπορεί να αποδοθεί στη γενικότερη κρίση που διήλθε η περιοχή τον 14ο αιώνα[20].

Οικισμοί			% επί του συνόλου	
12ος-15ος αι.				
	Ανατολική Θεσσαλία	Δυτική Θεσσαλία	Ανατολική Θεσσαλία	Δυτική Θεσσαλία
Σύνολο	39	86	100 %	100 %
Οικισμοί που επιβίωσαν το 1454/55	9	60	23.07 %	69.70 %
1454/55				
	Ανατολική Θεσσαλία	Δυτική Θεσσαλία	Ανατολική Θεσσαλία	Δυτική Θεσσαλία
Χριστιανικοί	27	304	31.39 %	88.37 %
Μουσουλμανικοί	37	15	41.57 %	4.36 %
Σύνολο	86	344	100 %	100 %

Τα δεδομένα του πίνακα προήλθαν από την εξέταση των εγγράφων και των αφηγηματικών πηγών της υστεροβυζαντινής περιόδου σε αντιπαραβολή με τα στοιχεία του οθωμανικού καταστίχου BBA/MM 10.

18. Delilbaşı – Arikan, *Defter*, 1-7.

19. J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, 279, 327, 339, 358, 363, 371. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι το Ραδοβίσδι, αν και εξακολουθεί να αναφέρεται ως επισκοπική έδρα κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο [βλ. σχετικά J. Koder – F. Hild, *Hellas und Thessalia* (TIB 1), Wien 1976, 249-250], πουθενά δεν αναφέρεται στο κατάστιχο BBA/ MM 10.

20. Για το ξέσπασμα επιδημιών κατά τη μεσαιωνική περίοδο βλ. Κ. Κωστης, *Στον Καιρό της Πανώλης*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης – Ηράκλειο 1995, ιδιαίτερα τις σελ. 203-204, 207.

Ως προς την κατανομή χριστιανών και μουσουλμάνων και την ευρύτερη διασπορά των κατοίκων στην Ανατολική και τη Δυτική Θεσσαλία αποτυπώνεται η εξής εικόνα:

Νοικοκυριά			% επί του συνόλου	
1454/55				
	Ανατολική Θεσσαλία	Δυτική Θεσσαλία	Ανατολική Θεσσαλία	Δυτική Θεσσαλία
Χριστιανικά	1393	16941	67.55 %	96.94 %
Μουσουλμανικά	669	533	32.44 %	3 %
Σύνολο	2062	17474	100 %	100 %

Η παράθεση των πληθυσμιακών δεδομένων, σε συνδυασμό με τον συνολικό αριθμό και τη διασπορά των χριστιανικών και μουσουλμανικών οικισμών, αποτυπώνουν τις δυσμενείς επιπτώσεις του ξεσπάσματος του «μαύρου θανάτου» στη Θεσσαλία στα μέσα του 14ου αιώνα, με αποτέλεσμα μέχρι τα μέσα του 15ου αιώνα το δημογραφικό κενό να καλυφθεί με την εκτεταμένη εγκατάσταση μουσουλμάνων κυρίως στις πεδινές περιοχές της Ανατολικής Θεσσαλίας. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να γίνει μνεία σε μια ιδιαίτερη κατηγορία φόρων που αφορούσαν συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες, τους Γιουρούκους και τους Τατάρους, που προέρχονταν από τη Μ. Ασία και ήταν μουσουλμάνοι νομαδικών καταβολών[21]. Οι συγκεκριμένες επιβαρύνσεις ήταν ιδιαίτερα

21. Αληφακλάρ/ Καλαμάκι, Αλίτσι/ Κοκκίνες, Αμαρλάρ/ Κοιλάδα, Γκότς Μπασάν/ Νέα Λέυκη, Καπίτσα/ Κάπιστα/ Σωτηρίτσα, Κάτω Σιατερλί/ Δένδρα, Μεσορράχη, Οσμάν Τσιφλίκι/ Δασοχώρι, Πλατύκαμπος, Σακαλάρ/ Μέλισσα, Σαραχάτ/ Λοφίσκος, Σάρκολο/ Αναγέννηση, Σαρχανλάρ/ Μόδεστος, Σουλεμέζ/ Καλό Νερό, Τατάρ/ Φάλαννα, Τέρναβος, Τσαϊρλί/ Βρυότοπος, Τσουλάρ/ Μελία, Χατζή Μουσταφά/ Ρεύμα, Karye-i Şeyhvirani, Mezra' A-i Âşik Sekid, Mezra' A-i Buguldayik, Mezra' A-i Çoban Kuyusu, Mezra' A-i Ödüller. Στα συγκεκριμένα χωριά έχουν εγκατασταθεί ομάδες μουσουλμάνων Γιουρούκων-Τατάρων, γεγονός που προκύπτει από το ότι στους εν λόγω οικισμούς καταγράφονται φόροι, οι οποίοι είναι προσδιοριστικοί της καταγωγής αυτών των πληθυσμιακών ομάδων.

χαμηλές (çift tatar, çift yörük και çift tatar Kullugu), επιβεβαιώνοντας την εφαρμογή μιας πολιτικής κινήτρων από την κεντρική εξουσία που διευκόλυναν την εγκατάσταση νέων πληθυσμιακών ομάδων. Η περίπτωση αυτή αναδεικνύει την παρέμβαση του πολιτικού παράγοντα στις τοπικές δημογραφικές εξελίξεις, με την ταυτόχρονη εμπλοκή και οικονομικών παραμέτρων, αφού η επιβολή ήπιων φορολογικών συντελεστών προφανώς θα σχετιζόταν με την προσπάθεια των αρχών να προσελκύσουν πληθυσμό, προκειμένου να αποδοθούν οι εύφορες πεδιάδες της Ανατολικής Θεσσαλίας σε καθεστώς εντατικής εκμετάλλευσης. Εξάλλου, η παραγωγική ικανότητα του χώρου της Ανατολικής Θεσσαλίας αναδεικνύεται από τη φορολογική επιβάρυνση των δημητριακών. Από τη συγκεντρωτική παράθεση των δεδομένων προκύπτει ότι στην Ανατολική Θεσσαλία η κατά μέσο όρο φορολογική επιβάρυνση αντιστοιχεί σε 17.22 άσπρα ανά χριστιανικό νοικοκυριό και 40.35 άσπρα ανά μουσουλμανικό, ενώ στη δυτική Θεσσαλία προκύπτει η συνολική επιβάρυνση των 11.5 και 24.5 άσπρων σε χριστιανούς και μουσουλμάνους αντίστοιχα. Η μεγαλύτερη φορολογική επιβάρυνση σε Χριστιανούς και μουσουλμάνους στην ανατολική σε σχέση με την υπόλοιπη Θεσσαλία αποτελεί ένδειξη μεγαλύτερης παραγωγικότητας, γεγονός που φαίνεται να επιβεβαιώνει τη θέση του P. Magdalino για την παραγωγική ικανότητα του συγκεκριμένου χώρου[22]. Ένα δεύτερο ζήτημα αφορά στη σταθερά μεγαλύτερη φορολόγηση των Μουσουλμάνων έναντι των Χριστιανών, γεγονός που μπορεί να συσχετιστεί με την επίδειξη μιας διαφορετικής οικονομικής συμπεριφοράς ανάμεσα στις δύο πληθυσμιακές ομάδες, με τους μεν μουσουλμάνους να επιδιώκουν το πλεόνασμα και το κέρδος και τους χριστιανούς απλώς την ικανοποίηση της φορολογικής τους επιβάρυνσης.

22. Βλ. P. Magdalino, *The History of Thessaly, 1266-1393* (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή), Oxford 1976, 120-121.

Οικισμοί Ανατολικής Θεσσαλίας		μέσος όρος φορολογικής επιβάρυνσης επί της παραγωγής δημητριακών ανά φορολογική μονάδα (σε άσπρα)					
	Νοικο-κυριά	Σιτάρι	Κριθάρι	Δημητριακά	Βίκος-κεχρί	Μύλοι	Σύνολο
Αθάνατο/ Μελίβοια (Χ)	29	6.06	0.17		1.62	0.51	7.85
Αληφακλάρ/ Καλαμάκι (Μ)	12	93.33	31.24	0.41			124.98
Αλίτσι/ Κοκκίνες (Μ)	27	13.33	4.81				18.14
Αμαρλάρ/ Κοιλάδα (Μ)	2	120					122
Ασπρόπετρα (Χ)	17			2.94			2.94
Βαθύρεμα (ΧΜ)	81	12.59	3.45		0.962		17
Βαλανίδα (Χ)	16	11	3.1				14.1
Βελεσνίκος/ Αετορράχη (Χ)	22			11.36			11.36
Βουλγαρινή/ Έλαφος (Χ)	26	12.61	2.11				14.72
Γιατσιλάρ/ Δοξαράς (Μ)	31	7.22	6.12				13.34
Δεμιράδες/ Κοκκινόγειο (Μ)	3			33.33			33.33
Δογάνη/ Ανάβρα (Μ)	20	20	10		1.5		31.5
Καζακλάρ/ Αμπελώνας (Χ)	22			13.63			13.63
Καπίτσα/ Κάπιστα/ Σωτηρίτσα (Μ)	41	26.34	12.92	1.09			40.35
Καρκέρι/ Τεκελί/ Μικρό Βουνό (Μ)	44	19.09	13.63				32.72
Καρλίγκα/ Αργυρόμυλος (Χ)	17	21.17	8.23				29.4
Κερμιλή/ Πρινιάς (Μ)	18	43.11	16.11				59.22
Κετσελί/ Ψυχικό (Χ)	235	6.84				0.17	7.01
Κισλάρι/ Καλλιθέα (Μ)	4	38	17.5				55.5
Κοκοράβα/ Αμυγδαλή (Μ)	10	8	4.5				12.5
Κοσμέσα (Χ)	13	7.38	1.92				9.3
Κουνιατσή/ Ευαγγελισμός (Χ)	102	14.35	2.45			0.29	17.09

Οικισμοί Ανατολικής Θεσσαλίας		μέσος όρος φορολογικής επιβάρυνσης επί της παραγωγής δημητριακών ανά φορολογική μονάδα (σε άσπρα)					
	Νοικο-κυριά	Σιτάρι	Κριθάρι	Δημητριακά	Βίκος-κεχρί	Μύλοι	Σύνολο
Κουτσελίρ/ Άγ. Αντώνιος (Μ)	20	60.4	17.75			1.5	79.65
Κουτσόχερο (Χ)	13	16.79	6.66				23.45
Λουτρό (Χ)	60	18.13	5.08				23.21
Μέγα Γκουσγκουνάριο/ Μέγα Ευύδριο (Μ)	36	6.22	3.88			0.69	10.79
Μελισσοχώρι (Μ)	18	20.44	11.38				31.82
Μητσούνι/ Φλάμπουρο (Χ)	33	10.42	3.33				13.75
Μικρό Γκουσ-γκουνάριο/ Μι-κρό Ευύδριο (Μ)	24	7.66	5.41				13.07
Μιλόγουστα/ Μεσοχώρα (Χ)	1	40	25			25	90
Μπουκόριο/ Ζωοδόχος Πηγή (Χ)	9	11.55	7.22				18.77
Νιβόλιανη/ Μεγαλόβρυσο (Χ)	5	8.8			2.4		11.2
Ντινόμπασι/ Δενδροχώρι (Μ)	9	28.44	18.33				46.77
Οξιλάρ/ Αγία Σοφία (Μ)	24	19	6.25		0.83		26.08
Οσμάν Τσιφλίκι/ Δασοχώρι (Μ)	12	3.33	4.58			1.24	9.15
Παλιά Συκιά (Χ)	29	10.48	5.68				16.16
Πλασιά/ Νεοχώρι (Χ)	26	5.53	3.46				8.99
Πλατύκαμπος/ Τσοπανλάρ (Μ)	3	245.33	13.33				258.66
Πραιτώριο (Χ)	101	12.83	3.96			1.48	18.27
Ρέτσανι/ Μεταξοχώρι (Μ)	29	18.89	4.31			5.17	28.37
Σακαλάρ/ Μέλισσα (Μ)	2	184	110				294
Σαρχανλάρ/ Μόδεστος (Μ)	7	79.99	53.57		2.42		135.98
Σελιτσάνη/ Ανατολή (Χ)	51	3.84	0.72		0.25		4.81

Οικισμοί Ανατολικής Θεσσαλίας		μέσος όρος φορολογικής επιβάρυνσης επί της παραγωγής δημητριακών ανά φορολογική μονάδα (σε άσπρα)					
	Νοικο-κυριά	Σιτάρι	Κριθάρι	Δημητριακά	Βίκος-κεχρί	Μύλοι	Σύνολο
Σουφλάριο/ Χειμάδιο (M)	46	10.43	4.23			0.65	15.31
Σπαρμός (X)	23	12.52	6.3				18.82
Συκαμινέα (X)	141	12	8				20
Συκέα/ Συκιά (X)	75	15.99	7.79				23.78
Τατάρ/ Φάλλανα (M)	15	36.26	24.66				60.92
Τέρναβος (M)	60	30	23.21			0.53	53.74
Τέρναβος (X)	28	41.06	4.66		1.33		47.05
Τζούξανη/ Δήμητρα (M)	11	91.63	29.99		4.54		126.16
Τουρκομουσλί/ Φιλίκια (M)	4	160	42.5		3		205.5
Τσαϊρλί/ Βρυότοπος (M)	46	15.13	8.8				23.93
Τσαπουρνιά (M)	56	2.14	1.51			0.26	3.91
Τσερνίλο/ Αγιονέρι (X)	39	12.1	2.56		0.71		15.37
Τσουλάρ/ Μελία (M)	1	600	310		10		920
Χατζομπάσι/ Νίκη (M)	4	4	1.25				5.25
Hüseyin Obasi (M)	4	10	3				13
Izbros (XM)	16	1	0.93				1.93
Kaladindi (M)	18	26.66	95		2.77	1.66	123.26
Şeyhvirani (M)	4	30	15				45
Mezra' A-i Âşik Sekid (M)	1	38	26				64

M = Μουσουλμανικός πληθυσμός

X = Χριστιανικός πληθυσμός

MX = Μεικτός πληθυσμός

Μια πιθανή εξήγηση για τη διαφορετική οικονομική νοοτροπία των χριστιανών και των μουσουλμάνων μπορεί να προέλθει από την ευρύτερη φορολογική πολιτική που ασκούσε η κεντρική εξουσία, όπως αποτυπώνεται από την επιβολή της προσωπικής επιβάρυνσης ispence και raiyyet kullugu σε χριστιανούς και μουσουλμάνους αντίστοιχα.

Οικισμοί Ανατολικής Θεσσαλίας		μέσος όρος φορολογικής επιβάρυνσης ανά φορολογική μονάδα (σε άσπρα)	
	Νοικοκυριά	Raiyyet Kullugu	Ispençe
Αθάνατο/ Μελίβοια (Χ)	29		24.34
Αληφακλάρ/ Καλαμάκι (Μ)	12	15.7	
Αλίτσι/ Κοκκίνες (Μ)	27		
Ασπρόπετρα (Χ)	17		19.82
Βαθύρεμα (Χ)	80		22.17
Βαλανίδα (Χ)	16		25
Βελεσνίκος/ Αετορράχη (Χ)	22		25
Βουλγαρινή/ Έλαφος (Χ)	26		23.58
Βουμπιανά/ Βουντιανά/ Βουδιανά (Μ)	19	19.47	
Γιατσιλάρ/ Δοξαράς (Μ)	31	15.61	
Δεμιράδες/ Κοκκινόγειο (Μ)	3	4	
Δογάνη/ Ανάβρα (Μ)	20	17.4	
Καζακλάρ/ Αμπελώνας (Χ)	22		22.4
Καπίτσα/ Κάπιστα/ Σωτηρίτσα (Μ)	41	12.24	
Καρκέρι/ Τεκελί/ Μικρό Βουνό (Μ)	44	15.63	
Καρλίγκα/ Αργυρόμυλος (Χ)	17		23.88
Κερμιλή/ Πρινιάς (Μ)	18	12.44	
Κετσελί/ Ψυχικό (Χ)	235		21.49
Κισλάρι/ Καλλιθέα (Μ)	4	18	
Κοκοράβα/ Αμυγδαλή (Μ)	10	15.6	
Κοσμέσα (Χ)	13		13.92
Κουνιατσή/ Ευαγγελισμός (Χ)	102		22.76
Κουτσελίρ/ Άγ. Αντώνιος (Μ)	20	18.75	
Κουτσόχερο (Χ)	13		21.19
Λουτρό (Χ)	60		24.36
Λυκούδη (Χ)	11		25
Μέγα Γκουσγκουνάριο/ Μέγα Ευύδριο (Μ)	36	13.83	
Μητσούνι/ Φλάμπουρο (Χ)	33		22.69
Μικρό Γκουσγκουνάριο/ Μικρό Ευύδριο (Μ)	24	16	
Μιλόγουστα/ Μεσοχώρι (Χ)	1		25
Μπουκόριο/ Ζωοδόχος Πηγή (Χ)	9		18

Οικισμοί Ανατολικής Θεσσαλίας		μέσος όρος φορολογικής επιβάρυνσης ανά φορολογική μονάδα (σε άσπρα)	
	Νοικοκυριά	Raiyyet Kullugu	Ispençe
Ντινόμπασι/ Δενδροχώρι (Μ)	9	20.22	
Οξιλάρ/ Αγία Σοφία (Μ)	24	1.66	
Οσμάν Τσιφλίκι/ Δασοχώρι (Μ)	12	12.16	
Παλιά Συκιά (Χ)	29		24.34
Πλασιά/ Νεοχώρι (Χ)	26		20.65
Πλατύκαμπος (Μ)	3	21.99	
Πραιτώριο (Χ)	101		22.17
Ρέτσανι/ Μεταξοχώρι (Μ)	29	14.75	
Σακαλάρ/ Μέλισσα (Μ)	2	22	
Σαρχανλάρ/ Μόδεστος (Μ)	7	19.71	
Σελιτσάνη/ Ανατολή (Χ)	51		23.5
Σουφλάριο/ Χειμάδιο (Μ)	46	13.73	
Σπαρμός (Χ)	23		22.52
Συκαμινέα (Χ)	141		10
Συκέα/ Συκιά (Χ)	75		23.98
Τατάρ/ Φάλαννα (Μ)	15	22	
Τέρναβος (Χ)	28		22.15
Τέρναβος (Μ)	60	12.64	
Τζούξανη/ Δήμητρα (Μ)	11	4.81	
Τουρκομουσλί/ Φιλίκια (Μ)	4	18	
Τσαϊρλί/ Βρυότοπος (Μ)	46	12.6	
Τσαπουρνιά (Μ)	56	8.37	
Τσερνίλο/ Αγιονέρι (Χ)	39		24.02
Τσουλάρ/ Μελία (Μ)	1	22	
Χατζομπάσι/ Νίκη (Μ)	4	14	
Sekidiç (Μ)	9	9.55	
Hüseyin Obasi (Μ)	4	18	
Izbros (ΧΜ)	16		14.43
Kaladindi (Μ)	18	14	
Mezra' A-i Âşik Sekid (Μ)	1	22	

Ο παραπάνω συγκεντρωτικός υπολογισμός του μ.ο. της επιβάρυνσης ανά φορολογική μονάδα προέρχεται από τα δεδομένα του οθωμανικού καταστίχου BBA/MM 10.

Ο μειωμένος φόρος raiyyet kullugu σε σχέση με τον φόρο ispence αποδεικνύει ότι οι μουσουλμάνοι απολάμβαναν ένα περισσότερο προνομιακό φορολογικό καθεστώς, με αποτέλεσμα η ήδη διογκωμένη φορολογική επιβάρυνση των χριστιανών να λειτουργεί αποτρεπτικά από μια παραγωγικότερη οικονομική συμπεριφορά, η οποία θα είχε ως αποτέλεσμα την επιβολή μεγαλύτερων φορολογικών βαρών. Η άποψη αυτή ενισχύεται από τον μέσο όρο της επιβάρυνσης των προσωπικών φόρων raiyyet kullugu και ispence στα μουσουλμανικά και χριστιανικά νοικοκυριά, που έφτανε τα 12,65 και 23,95 άσπρα αντίστοιχα, δηλαδή αποτυπώνει την σχεδόν διπλάσια φοροδοτική υποχρέωση των χριστιανών έναντι των μουσουλμάνων, γεγονός που ασφαλώς βάρυνε στα επίπεδα παραγωγικότητας των χριστιανών κατοίκων της περιοχής.

Η συγκεκριμένη μελέτη με εργαλείο τη χωροταξική διάρθρωση της θεσσαλικής κοινωνίας, δηλαδή την κατανομή των ανθρώπων στον χώρο, έχει ως στόχο την ανάδειξη των παραγόντων και των οικονομικών και γενικότερα ιστορικών προϋποθέσεων, που άσκησαν καταλυτικό ρόλο στη διαμόρφωση αυτής της κατανομής. Αν και η παράθεση των δεδομένων αναδεικνύει το στοιχείο της συνέχειας όσον αφορά στις κυρίαρχες παραγωγικές δραστηριότητες κατά το κρίσιμο διάστημα πριν και μετά την οθωμανική κατάκτηση της Θεσσαλίας, το παράδειγμα της εισαγωγής της ρυζοκαλλιέργειας αναδεικνύει τη διαλεκτική σχέση ανάμεσα στις παραγωγικές δραστηριότητες των κατοίκων και τις δημογραφικές εξελίξεις που απλώνονται σε μια διαχρονία, από τα μέσα του 14ου αιώνα με το ξέσπασμα του «μαύρου θανάτου», που είχε σοβαρές προεκτάσεις στο σύνολο του θεσσαλικού χώρου, μέχρι και τα μέσα του 15ου αιώνα, όταν η κεντρική εξουσία προσπάθησε να καλύψει το δημογραφικό κενό που είχε προκληθεί την προηγούμενη περίοδο με την εγκατάσταση μουσουλμάνων, με αποτέλεσμα η τοπική παραγωγή να προσαρμοστεί στις νέες ανάγκες της αγοράς, όπως αποτυπώνεται από την εισαγωγή της ορυζοκαλλιέργειας που απουσιάζει από τα αρχειακά τεκμήρια της προγενέστερης υστεροβυζαντινής περιόδου.

The Economic Aspects of the Demographic Developments in Thessaly in the 15th Century

This is a study of the society of Thessaly in the 15th century focusing on the population distribution in the area. The examination of the economic data testifies an agricultural production –particularly grain and vineyards– as well as the growing importance of crafts and trade. There is, also, evidence about rice cultivation, which was probably introduced to the area by the Ottomans. Two reasons have been proposed regarding the introduction of rice cultivation in the area: a) it was the result of an official policy for the supply of the palace and the army; b) there was a high demand for rice, especially among the urban Muslim population, as most rice-fields were located near cities with strong Muslim communities. This underlines a strong correlation between political, economic and demographic developments.

Filip Ivanovic

Il Pensiero Patristico Bizantino dei Secoli IV-VIII e l'Ambiente

Nel quadro dei problemi ecologici emergenti del mondo contemporaneo, diverse discipline, sia di orientamento naturalistico-scientifico che socio-umanistico, stanno cercando di offrire la loro risposta al crescente numero di questioni riguardanti l'ambiente. All'interno di questo intenso dibattito, il contributo delle discipline umanistiche, ossia la filosofia e la teologia, è alquanto trascurato, sebbene queste offrano, specialmente in tempi recenti, molte analisi approfondite e discussioni vivaci sul nostro problema. La questione principale dal punto di vista delle filosofia speculativa e teologia è la relazione tra essere umano e natura, e Dio e natura. In questo senso, il pensiero cristiano è stato spesso accusato di antropocentrismo, nel senso di posare gli esseri umani al centro della creazione e quindi di permettere la loro negligenza e distruzione della natura, particolarmente nel senso della "chiamata" biblica agli esseri umani a "dominare la terra". Ecco perché, almeno nella sfera religiosa del problema, i pensatori si sono rivolti a religioni diverse dal cristianesimo, specialmente al buddismo e all'induismo[1]. Così Arne Næss, l'autore della frase "ecologia profonda" che rifiuta l'idea di classificare gli esseri in base al loro valore relativo, scrive che l'idea cristiana dell'amministrazione è arrogante e basata sulla superiorità degli esseri umani[2]. Tali punti di vista sono stati spesso definiti fortemente anticristiani e come

1. Ad esempio, T. Berry & T. Clarke, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth*, Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1991; Sulla "deep ecology" si veda D. Christiansen, Ecology, Justice, and Development, *Theological Studies* 51:1 (1990), 77-81.

2. A. Næss, *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 187.

promotori di un rigoroso "egualitarismo ecologico"[3], aspramente criticando il ruolo degli esseri umani nella concezione cristiana della creazione.

Per molti sostenitori ambientali, l'inaccettabilità della visione del mondo cristiana si trova nella narrativa biblica della Genesi, che afferma la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, così che la razza umana avrà "dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra"[4]. Cinquant'anni fa, Lynn White pubblicò il suo articolo nella famosa rivista *Science*[5], affermando che le radici storiche della crisi ambientale si trovano proprio in queste linee di *Genesi*, che ispirarono una visione materialistica dell'Occidente verso la natura.

D'altra parte, alcuni hanno sostenuto che una tale prospettiva sfruttante sulla creazione potrebbe effettivamente essere occidentale, ma non interamente cristiana, sottolineando come le condizioni sociali, economiche, politiche e filosofiche fossero piuttosto diverse in Oriente e Occidente durante il Medioevo. Questa tesi sostiene che, mentre la fede latina potrebbe essere considerata volontaristica, la fede greca, cioè bizantina, era di stampo intellettualista, e mentre gli occidentali consideravano la natura come un dominio di azione, i greci la vedevano in un modo più simbolico, morale, o persino mistico[6].

Questa prospettiva simbolica e mistica, come base della dimensione greco-bizantina del cristianesimo, è spesso trascurata anche nelle discussioni sulla filosofia in generale, o più specificamente sull'etica, l'estetica e altre discipline, per non parlare della filosofia dell'ambiente. Quindi, la mia intenzione qui è di offrire alcuni punti e intuizioni provenienti dal pensiero bizantino che potrebbero essere di interesse nei dibattiti ecologici.

---

3. G. Sessions, The Deep Ecology Movement: A Review, *Environmental Review* 11 (1987), 105-125.

4. *Gen.* 1.26: *καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.*

5. L. White, The historical Roots of Our Ecologic Crisis, *Science* 155 (1967), 1203-1207. Cf. G. Mantzaridis, *Ἡ ἐμπειρικὴ θεολογία στὴν οἰκολογία καὶ τὴν πολιτική*, Thessalonica: Pournaras 1994, 95 ff.

6. M. Marangudakis, The Medieval Roots of Our Environmental Crisis, *Environmental Ethics* 23:2 (2001), 243-260.

Prima di tutto, la comprensione della relazione tra Dio e la natura varia in mezzo alle due estremità: il deismo che presuppone trascendenza assoluta della divinità e il panteismo che identifica il Creatore nella creazione. Questi due poli si trovano anche nel pensiero cristiano, poiché Dio è nello stesso tempo trascendente e immanente nel mondo. Come aferma Maras, i più prominenti pensatori cristiani, i Padri della Chiesa, partono dalla creazione del mondo da Dio, in senso che Dio è l'artista che crea un mondo bello e ben funzionante[7].

Tale idea può essere tracciata ai primi secoli del cristianesimo – ad esempio, Atenagora di Atene (ca. 133-190) esclama: *Καλὸς μὲν γὰρ ὁ κόσμος καὶ τῷ μεγέθει περιέχων καὶ τῇ διαθέσει τῶν τε ἐν τῷ λοξῷ κύκλῳ καὶ τῶν περὶ τὴν ἄρκτον καὶ τῷ σχήματι σφαιρικῷ ὄντι· ἀλλ᾽ οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον*[8], mentre Teofilo di Antiochia (II secolo) ripete una simile idea riferendosi a Dio come artefice che crea dal nulla[9]. Creazione ex nihilo è punto di partenza anche per Clemente Alessandrino nella sua "esposizione gnostica" del Decalogo – così esso rappresenta dieci elementi del cielo (sole, luna, astri, nuvole, luce, vento, acqua, aria, tenebra, fuoco) e dieci elementi della terra (uomini, bestiame, rettili, fiere, gli animali acquatici come pesci e cetacei, i volatili come i rapaci e quelli che si nutrono senza uccidere, e piante fruttifere e quelle sterili)[10]. La ricchezza del mondo

7. Α. Μαρας, Περιβάλλον και Πατέρες, *Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία»* 7 (2017), 80. Si veda anche P. Pantazakos, Οι περί φύσεως αντιλήψεις των Χριστιανών Πατέρων, in: E. Protopapadakis & E. Manolas (a cura di), *Περιβαλλοντική Ηθική: Προκλήσεις και προοπτικές για τον 21ο αιώνα*, Orestiada: Democritus University of Thrace 2012, 89-104.

8. *Legatio pro Christianis*, *PG* 6, col. 920A = *Athenagoras of Athens*, *Legatio and De Resurrectione*, Edited and translated by William R. Schoedel [Oxford Early Christian Texts], Oxford: Clarendon Press, 1972, capit. 16, p. 32 ("Bello è il mondo ed eccellente per la sua grandezza e per la disposizione così dello zodiaco come del settentrione e per la sua figura sferica; ma non esso, bensì il suo artefice è da adorarsi").

9. *οὕτως καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι τὰ ὄντα καὶ ὅσα βούλεται, καθὼς βούλεται*: *Ad Autolycum*, 11.4, *PG* 6, 1052B-1053A = *Theophilus of Antioch ad Autolycum*. Text and translation R. M. Grant [Oxford Early Christian Texts], Oxford: Clarendon Press, 1970, 26.

10. *Strom.*, VI.16, PG 9, 357C: *ἡ δεκάλογος δὲ κατὰ μὲν οὐράνιον εἰκόνα περιέχει ἥλιον καὶ σελήνην, ἄστρα, νέφη, φῶς, πνεῦμα, ὕδωρ, ἀέρα, σκότος, πῦρ. αὕτη φυσικὴ δεκάλογος οὐρανοῦ. ἡ δὲ τῆς γῆς εἰκὼν περιέχει ἀνθρώπους, κτήνη, ἑρπετά, θηρία καὶ*

creato istiga meraviglia, ma questa meraviglia è infatti dovuta a Dio come creatore; così Basilio il Grande nella quinta omelia sull'*Esamerone* scrive: *Βούλομαί σοι σφοδρότερον τῆς κτίσεως ἐνιδρυνθῆναι τὸ θαῦμα, ἵν' ὅπου περ ἂν εὑρεθῆς, καὶ ὁποίῳ δήποτε γένει τῶν φυομένων παραστῆς, ἐναργῆ λαμβάνῃς τοῦ ποιήσαντος τὴν ὑπόμνησιν*[11].

Queste considerazioni che sottolineano il ruolo creativo di Dio nel mondo servono non solo ad affermare Dio come creatore, ma anche a sottolineare il carattere distintamente buono del cosmo. Il mondo intero, in quanto creato da Dio, compresi gli esseri umani e gli animali carnivori o le piante velenose, è buono. Questa idea è in modo direttissimo ribadita da Giovanni Crisostomo, arcivescovo di Costantinopoli del IV secolo, che sostiene l'intrinseca bontà di tutta la creazione, tra cui *οὐ μόνον βοτάναι χρήσιμοι, ἀλλὰ καὶ ὀλέθριαι, καὶ δένδρα οὐ μόνον ἔγκαρπα, ἀλλὰ καὶ ἄκαρπα, καὶ ζῶα οὐ μόνον ἥμερα, ἀλλὰ καὶ ἄγρια καὶ ἀτίθασα* ("non solo le piante che sono utili ma anche quelle che sono dannose, e non solo gli alberi che danno frutti ma anche quelli che non ne producano; e non solo animali domestici ma anche quelli selvatici e sfrenati")[12]. Affermando la bontà ontologica di tutta la creazione, Crisostomo nega il significato esclusivamente strumentale di piante e animali, sottolineando così il valore intrinseco del mondo creato[13].

Un altro importante pensatore dell'era bizantina, Dionigi l'Areopagita, famoso per la sua miscela di neoplatonismo e cristianesimo, nonché per aver coniato il termine *gerarchia*, è stato particolarmente eloquente su

---

τῶν ἐνύδρων ἰχθύας καὶ κήτη, τῶν τε αὖ πτηνῶν ὁμοίως τά τε σαρκοβόρα καὶ τὰ ἡμέρῳ χρώμενα τροφῇ, φυτῶν τε ὡσαύτως τὰ καρποφόρα καὶ ἄκαρπα.

11. *Hom.* V.2, *PG* 29, 97C = *Basile de Césarée Homélies sur l'Hexaéméron* [SC 26], Paris 1949, 284 (*Basilio di Cesarea*, *Omelie sull'Esamerone e di argomento vario*, Testo greco a fronte. A cura di Francesco Trisoglio, Milano: Bompiani, 2017: 185: "Io vorrei far sorgere in te una profonda ammirazione della creazione, affinché in qualunque luogo tu venga a trovarti e davanti a qualunque tipo di vegetazione tu sia, ti procuri un chiaro ricordo del Creatore"). D. Zouzoulas, *Οἱ κοσμολογικὲς καὶ οἰκολογικὲς θέσεις τοῦ Μεγάλου Βασιλείου* [https://ikee.lib.auth.gr/record/283581/files/GRI-2016-16820.pdf], prosegue su un'ampia analisi delle idée di Basilio sulle cosmologia ed ecologia.

12. *Hom. in Gen.*, X.11, *PG* 53, 87C.

13. O. Kindiy, Patrology, Ecology and Eschatology: Looking Forward to the Future of the Planet by Looking Back to the Fathers of the Church, *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55: 3-4 (2014), 317.

due temi che hanno pesantemente segnato la storia della filosofia, ossia amore e bellezza. Dionigi descrive Dio come causa creativa/efficiente (*ποιητικὸν αἴτιον*), causa finale (*τελικὸν αἴτιον*) e causa paradigmatica (*παραδειγματικὸν*)[14]. Parlando di Dio come causa paradigmatica, Dionigi afferma che lui "contiene in antecedenza e fa sussistere tutte le cose che sono"[15], e che gli esemplari di tutte le cose preesistono in lui in maniera soprasostanzile. Lui definisce gli esemplari come "le ragioni (*λόγοι*) che producono gli esseri in Dio e che in lui preesistono in maniera unitaria", procedendo: "la Sacra Scrittura [gli] chiama predeterminazioni e voleri divini e buoni che determinano e fanno gli esseri, secondo i quali Dio

14. Alle solite quattro cause aristoteliche, i neoplatonici ne aggiungono altre due: la causa paradigmatica e la causa strumentale. Cfr. Platone, *Parm.*, 132D: *ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν: τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς* ("Piuttosto, Parmenide, mi sembra che la questione si ponga in questi termini: tali specie come modelli stanno in natura, e le altre cose assomigliano a queste specie e sono delle copie, e la stessa partecipazione delle altre cose alle specie altro non è che l'essere ad esse somigliante"); cf Proclo, *In Parm.*, ed. C. Steel, *Procli in Platonis Parmenidem Commentarii*, v. 2 [Oxford Classical Texts], Oxford 2008, 95: *ἕκαστον γὰρ εἶδος οὐ παράδειγμα μόνον ἐστὶ τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ καὶ ὑποστατικὸν αὐτῶν ... καὶ γὰρ ἄτοπον, εἰ οἱ μὲν ἐν τῇ φύσει λόγοι ποιητικὴν ἔχοιέν τινα δύναμιν, τὰ δὲ νοητὰ εἴδη τῆς τοῦ ποιεῖν αἰτίας παρῃρημένα τυγχάνοι. Οὐ μόνον ἄρα παραδειγματικόν ἐστι πᾶν τὸ θεῖον εἶδος, ἀλλὰ καὶ πατρικὸν καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι γεννητικὸν αἴτιον τῶν πολλῶν* ["Ogni Forma non è solo un modello (παράδειγμα) di oggetti sensibili, ma è anche la causa del loro essere (...) Dopo tutto, sarebbe assurdo se i principi della ragione in natura dovessero possedere un certo potere creativo, mentre le Forme intelligibili dovessero essere prive di qualsiasi ruolo causale nella creazione. Quindi, ogni Forma divina ha non solo un aspetto paradigmatico, ma anche paterno, e in virtù del suo stesso essere è una causa generativa dei molti particolari ..."]. Naturalmente, nel caso di Dionigi, questi non sono attribuiti alle Forme, ma a Dio stesso. Simile è l'idea di Plotino presente nelle *Enneadi*, V.8.8 (*Plotini Opera*, ed. P. Henry – H-R. Schwyzer, v. 2 [Oxford Classical Texts], Oxford 1974): *Πᾶν γὰρ τὸ κατὰ ἄλλο ποιηθὲν ὅταν τις θαυμάσῃ ἐπ' ἐκεῖνο ἔχει τὸ θαῦμα, καθ' ὃ ἐστι πεποιημένον* ("quando uno ammiri un oggetto qualsiasi modellato su di un altro, non fa che riversare la sua ammirazione su quell'oggetto secono il quale è stato formato").

15. *De divinis nominibus* [in seguito: *DN*] V.10, *PG* 3, 825B = *Corpus Dionysiacum Vol. I: Pseudo-Dionysius Areopagita, de Divinis Nominibus,* ed. B.R. Suchla [Patristische Texte und Studien 33], Berlin–New York 1990, 187 [in seguito: *Corpus Dionysiacum*]: *Ἐν ἑνὶ γάρ, ὡς πολλάκις εἴρηται, τὰ ὄντα πάντα καὶ προέχει καὶ ὑπέστησε παρὼν τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ.*

soprasostanziale stabilì prima e portò alla luce tutte le cose che sono"[16]. Questi *λόγοι* sono le cause paradigmatiche contenute in Dio, mediante le quali viene stabilita l'essenza degli esseri e in base alle quali ogni essere ha l'essere e il benessere[17]. I *λόγοι* sono quindi atti di volontà, manifestazioni di Dio, e non gruppi di divinità minori o essenza divina[18].

Secondo il suo pensiero altamente estetizzato, tutto il mondo è bello. Bellezza, forma e ordine[19], tre termini che Dionigi tiene molto caro, insieme ad altri tre (armonia, amicizia e comunità)[20], descrivono il cosmo sapientemente creato e tutte le cose in esso: *Καίτοι καὶ ἐκ πάντων, ὅπερ ἔφην, αὐτὴν γνωστέον αὕτη γάρ ἐστι κατὰ τὸ λόγιον πάντων ποιητικὴ καὶ ἀεὶ πάντα ἁρμόζουσα καὶ τῆς ἀλύτου τῶν πάντων ἐφαρμογῆς καὶ τάξεως αἰτία καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων καὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα*[21].

---

16. *DN* V.8, *PG* 3, 824C = *Corpus Dionysiacum,* 187: *Παραδείγματα δε φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.*

17. *DN* V.8, *PG* 3, 821D = *Corpus Dionysiacum*, 186: *Καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὄντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχει.* Cfr. T. Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 115-116.

18. Cfr. C. C. Putnam, *Beauty in the Pseudo-Denis*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1960, 64-65; M. Bender, *The Dawn of the Invisible: The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages – Pseudo-Dionysius the Areopagite, Albert the Great, Thomas Aquinas, Nicholas of Cusa*, Münster: MV Wissenschaft, 2010, 130; V. Lossky, La notion des 'analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1931), 285; P. Spearritt, *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*, Bösingen: Rotex-Druckdienst, 1968, 77-84. D. Pupăză, *Η θεολογία του Καλού και του Αγαθού στον Άγιο Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη*, Tessalonica 2009 [https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/34231].

19. *DN* IV.27, *PG* 3, 728D = *Corpus Dionysiacum,* 173: *Εἰ γὰρ παντελὴς γένοιτο λύσις κάλλους καὶ εἴδους καὶ τάξεως, οἰχήσεται καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα.*

20. *DN* IV.7, *PG* 3 704A = *Corpus Dionysiacum,* 152: *καὶ διὰ τὸ καλόν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι.*

21. *DN* VII.3, *PG* 3 872B = *Corpus Dionysiacum,* 198 ("Tuttavia, come ho detto, si deve conoscere questa [Sapienza] anche da tutte le cose. Difatti essa, secondo la Scrittura,

La fine di ciò che viene prima è legata all'inizio di ciò che viene dopo, in modo che il mondo appaia organizzato secondo la bellezza e ordinato in modo armonioso. Tutto questo è possibile perché l'ordine viene dalla bellezza, cioè dalla sua fonte, e quindi l'ordine stesso rappresenta un riflesso di quella bellezza[22]. In un modo abbastanza platonico, Dionigi è appassionato di abbinare il Bello al Buono, oltre a collegarlo all'amore, affermando che "per tutto ciò che è Bello e Buono è desiderabile, amabile e appetibile"[23]. Dicendo "per tutto", Dionigi intende letteralmente tutte le cose, compresi gli animali e persino le pietre. Questo desiderio, l'eros, è categorizzato in quattro tipi: *ἔρως ἐπιστρεπτικός*, che va da inferiori a superiori, a titolo di ritorno (conversione), *ἔρως κοινωνικός*, che rappresenta la relazione tra uguali, a titolo di comunione, *ἔρως προνοητικός*, che va da superiori agli inferiori, per via della provvidenza, e *ἔρως συνεκτικός*, che è l'amore di ogni essere per sé, per mezzo della conservazione. Questi tipi di eros formano, tuttavia, un circolo unificato di amore: *Ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος διὰ τἀγαθόν, ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος*[24].

L'eterno circolo è, quindi, l'amore sia come processione che come ritorno; è Dio che è presente in tutte le cose e che dà loro la loro bontà, bellezza, potere ed essere. L'amore è quindi identificato come potere, manifestazione, processione e movimento erotico che preesiste nel Bene, esce dal Bene e si muove circolarmente da esso verso gli esseri, e quindi, nella

---

è l'artefice di tutte le cose e sempre tutto compone ed è causa della concordia indissolubile e dell'ordine di ogni cosa e sempre unisce la fine delle prime con i principi delle seconde e produce un accordo e una bella armonia di tutto l'universo").

22. F. Ivanovic, Images of Invisible Beauty in the Aesthetic Cosmology of Dionysius the Areopagite, in: J. Bogdanovic (ed.), *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, London: Routledge, 2018, 11-22.

23. *DN* IV.10, *PG* 3 708A = *Corpus Dionysiacum*,155: *Πᾶσιν οὖν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν.*

24. *DN* IV.14, *PG* 3 712D-713A = *Corpus Dionysiacum*, 160 ("L'Amore [ἔρως] divino dimostra eccellentemente di non avere né fine né principio, come un circolo perpetuo che gira attorno, a causa del Bene dal Bene e nel Bene e verso il Bene, con un'orbita impeccabile, rimanendo nello stesso stato e seguendo lo stesso modo e sempre procede, rimane e ritorna").

reversione, ritorna al Bene. Più importante per il nostro argomento, questa idea si riferisce all'intera creazione, e non solo agli esseri umani.

I concetti di amore onnicomprensivo e di bellezza del mondo, in quanto creato da Dio, implica che, come accennato all'inizio di questo articolo, le due caratteristiche principali di Dio sono la sua trascendenza e la sua immanenza nel mondo. Il problema che sorge è come questi due possono essere riconciliati? Una soluzione si nasconde nello sviluppo della dottrina dionisiana dei *λόγοι*.

Massimo il Confessore, una prominente figura intellettuale del VII secolo, risponde, dunque alla tensione trascendenza/immanenza divina formulando la dottrina dei *λόγοι*, che sono "predeterminazioni" che preesistono in Dio, e in base alle quali "tutte le cose esistono, diventano e rimangono"[25]. Queste sono, quindi, le idee o intenzioni divine per la creazione; l'essere di una cosa è determinato dal suo *λόγος*, cioè da ciò che Dio intende che sia. Dio è in tutto ciò che esiste perché tutto è una realizzazione dei suoi *λόγοι*, della sua volontà creativa, e ciò significa che partecipare all'esistenza è partecipare a Dio, alla volontà creativa di colui che è l'esistenza stessa[26].

Massimo crede fermamente nella creazione dal nulla, attraverso la quale Dio è affermato come il creatore onnipotente che non ha bisogno di un materiale preesistente da cui creare. "Dio ha portato gli esseri *in esistenza* dal nulla"[27], scrive Massimo e prosegue riconoscendo il ruolo cruciale della volontà divina nel creare "dal nulla la sostanza dei mondi visibili e invisibili"[28]. Questa idea rivendica l'assoluta superiorità di Dio su e oltre ogni cosa creata. Tutte le creature sono create secondo *λόγοι* che sono idee preesistenti, o buone volontà[29], contenute nel Logos. Sebbene questi *λόγοι*

25. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* (*Ambiguorum liber*) [in seguito: *Amb.*], 42, *PG* 91, 1329 AB: *ἐν τῷ Θεῷ προϋπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι, καθ' οὓς καὶ εἰσὶ τὰ πάντα καὶ γεγόνασι καὶ διαμένουσι.*

26. E. Theokritoff, *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2009, 54.

27. *Amb.* 7, *PG* 91, 1077C: *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρὰ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρῆχθαι.*

28. *Amb.* 7, *PG* 91, 1080A: *τήν τε ὁρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν.*

29. *Quaestiones ad Thalassium I-LV*, (Edited by Carl Laga and Carlos Steel, in: *Corpus Christianorum. Series graeca* (CCSG), Turnhout: Brepols, 1980, vol. 7), 13, CCSG 7.95; *Amb.* 7, *PG* 91, 1085AB.

siano principi di esseri creati e differenziati, contengono anche lo scopo divino degli esseri, presente nel Logos, che "vuole sempre e in ogni cosa compiere il mistero della sua incarnazione"[30]. In questo modo ogni persona diventa una parte di Dio attraverso il *λόγος* contenuto nel suo essere[31]. Come l'incarnazione del Logos e come parte di Dio, il mondo creato è una manifestazione specifica di Dio. Inoltre, poiché tutti gli esseri sono creati, cioè causati da Dio, essi rivelano Dio, in quanto gli effetti rivelano le loro cause. I *λόγοι* sono quindi i principi attraverso cui gli esseri partecipano a Dio (o meglio alla sua attività), e in questo modo Dio è presente in ogni cosa, poiché ogni essere contiene un *λόγος* corrispondente[32]. Tutti i *λόγοι* sono contenuti nel Logos universale, nel Verbo di Dio, attraverso la graduale partecipazione di *λόγοι* particolari nei *λόγοι* più universali. In questo modo il Logos attira tutti gli esseri a se stesso ed effettua una comunione tra loro: *Καὶ ἁπλῶς, ἵνα συνελὼν εἴπω, πάντων τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν, ὥς φασι, περιέχονται λόγοις, καὶ τοὺς μὲν τῶν γενικωτέρων καὶ καθολικωτέρων λόγους ὑπὸ τῆς σοφίας συνέχεσθαι, τοὺς δὲ μερικῶν ποικίλως τοῖς τῶν γενικῶν ἐνισχημένους ὑπὸ τῆς φρονήσεως περιέχεσθαι, καθ' ἣν ἁπλούμενοι πρότερον, καὶ τὴν ἐν τοῖς πράγμασι τοῖς ὑποκειμένοις ἀπολύοντες συμβολικὴν ποικιλίαν ὑπὸ τῆς σοφίας ἑνίζονται, τὴν εἰς ταὐτότητα τοῖς γενικωτέροις συμφυΐαν δεξάμενοι. Σοφία δὲ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ φρόνησίς ἐστιν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ὁ καὶ τὰ καθόλου τῶν ὄντων συνέχων τῇ δυνάμει τῆς σοφίας, καὶ τὰ συμπληρωτικὰ τούτων μέρη περιέχων τῇ φρονήσει τῆς συνέσεως ὡς πάντων φύσει δημιουργὸς καὶ προνοητής, καὶ εἰς ἓν ἄγων τὰ διεστῶτα δι' ἑαυτοῦ, καὶ τὸν ἐν τοῖς οὖσι καταλύων πόλεμον, καὶ πρὸς εἰρηνικὴν φιλίαν τὰ πάντα καὶ ἀδιαίρετον συνδέων ὁμόνοιαν, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καθώς φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος*[33].

30. *Amb.* 7, *PG* 91, 1084D: *Βούλεται γὰρ ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον.*

31. *Amb.* 7, *PG* 91, 1084D: διὰ *τὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ὄντα λόγον.*

32. Si veda Tollefsen, *Activity and Participation*, 127-130.

33. *Amb. 41*, PG 91, 1313AB ("E semplicemente, per parlare in modo conciso, i principi [logoi] di ciò che è separato e particolare sono, come si dice, contenuti dai principi di ciò che è universale e generico, e i principi più generici e universali sono tenuti insieme dalla saggezza, mentre i principi dei particolari, che sono contenuti in vari modi da quelli dei termini generici, sono racchiusi dalla prudenza, secondo la quale, essendo stati prima

Così, Dio dà esistenza agli esseri, si rende presente negli esseri attraverso i loro *λόγοι*, li unisce con altri esseri della stessa natura e, infine, unisce tutte le cose in se stesso[34]. La teoria dei *λόγοι*, quindi, esemplifica la visione massimiana della grande armonia del cosmo centrata attorno e unita a Dio.

Tuttavia, i *λόγοι* non esistono in Dio in senso proprio, ma sussistono come potenze in lui. In questo modo Massimo afferma sia la trascendenza di Dio che la sua immanenza nel mondo, non cadendo nel deismo o nel panteismo. Comunque, la caduta di Adamo corruppe i *λόγοι* dell'intero universo, che divenne così un mondo caduto pieno di squilibri. Il compito, quindi, è di condurre un modo di vita che ripristini l'ordine nella creazione e la metta in conformità con gli eterni *logoi*.

Per meglio spiegare questo, Massimo introduce il concetto di *τρόπος*, cioè, τρόπος ὑπάρξεως, che è uno modo di esistenza. Quindi, "il risultato della Caduta non è che le nature sono distorte in se stesse, ma piuttosto che le nature sono usate male: la Caduta esiste al livello non del *λόγος*, ma del *τρόπος*"[35]. La soluzione sta nell'aggiustare il *τρόπος* al *λόγος*, cioè nel condurre la vita, il modo di esistere, in accordo con il *λόγοι* eterno dell'essere. Nel senso del rapporto con la creazione, ciò che Massimo implica è che il nostro *τρόπος* è un *τρόπος* dell'abuso della creazione[36].

Questa idea ha diverse implicazioni importanti: da un punto di vista etico, essa orienta l'uomo verso la giusta e corretta relazione con la natura /creazione; d'altra parte, afferma la bontà della natura, poiché dichiara la presenza di Dio nella natura, data la presenza del Logos in tutta la creazione attraverso i *λόγοι*. La dottrina dei *λόγοι* afferma anche l'importanza della

---

semplificati e privati della diversità simbolica che acquistano in cose materiali inferiori, sono resi uno dalla saggezza, avendo ricevuto l'affinità naturale che porta all'identità attraverso i principi più generici. Ma la Saggezza e la Prudenza di Dio Padre è il Signore Gesù Cristo, che attraverso il potere della saggezza sostiene gli universali degli esseri, e attraverso la prudenza della comprensione abbraccia le parti da cui sono completati, poiché lui è per natura Creatore e Provveditore di tutte le cose, e attraverso se stesso attira in unità quelli che sono separati, sciogliendo lotte tra gli esseri e legando insieme tutte le cose in un'amicizia pacifica e in una concordia indivisa, sia in cielo che in terra, come dice l'apostolo divino").

34. E. D. Perl, *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor*, PhD Thesis. Yale University, 1991, 171.

35. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London: Routledge, 1996, 57.

36. A. Riou, Le *monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne, 1973, 70.

teologia e della filosofia cristiana nel dibattito ecologico in cui l'interesse primario è stato diretto alla filosofia del processo e alle antiche religioni della Terra. Inoltre, questo significa che tutto è stato creato con un piano specifico e dalla volontà di Dio; così, cambiare questo piano, abusare della natura e creare un disastro ambientale vuol dire opporsi alla volontà di Dio e al suo piano[37].

Una parte cruciale del pensiero di Massimo è la famosa dottrina dell'uomo come microcosmo e mediatore, il cui compito è di riconciliare cinque mediazioni esistenti nel cosmo: maschile e femminile; paradiso e mondo abitato; cielo e terra; sensibile e intelligibile; Dio e creazione. Il microcosmo realizza un'unione tra umani e non umani che mette in atto l'unione finale di Dio con il mondo[38]. La persona umana abbraccia e tiene insieme il mondo alienato, e questa è "la via verso la compimento di ciò che è diviso". Attraverso la lotta ascetica pratica e contemplativa, l'umanità *εἶτα τὸν παράδεισον καὶ τὴν οἰκουμένην διὰ τῆς οἰκείας ἁγιοπρεποῦς ἀγωγῆς ἑνώσας μίαν ποιήσει γῆν* ("unisce il paradiso e il mondo abitato per fare una terra"), superando tutte le alienazioni del cosmo, fino a quando finalmente "unisce la natura creata con quella non creata"[39]. Nelle parole di Massimo: *Τούτου δὴ χάριν ἔσχατος ἐπεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἱονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις, καὶ εἰς ἓν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῷ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι ...*[40]

37. Cf. R. Bordeianu, Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis, *The Downside Review* 127 (2009), 106-107. Si veda anche K. Zachos, *Ἡ χαμένη οἰκειότητα: ἡ οἰκολογικὴ κρίση ὑπὸ τὸ φῶς τῆς σκέψης τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ*, Tessalonica 1997 [=https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/14644].

38. L'opera classica ed esaustiva sul pensiero di Massimo è L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: Open Court, 1995. Si veda anche T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2008, sp. 64-190.

39. *Amb. 41*, *PG* 91, 1308B: *Καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἑνώσας.*

40. *Amb. 41*, 1305BC ("Proprio per questa ragione l'essere umano è stato introdotto per ultimo tra gli esseri, come una specie di legame naturale che media tra le estremità degli universali attraverso le loro parti proprie, e e che conduce alla unità in sé quelle cose che sono naturalmente separate l'una dall'altra da un grande intervallo").

Questa unità della creazione e il legame tra l'essere umano e il resto della natura sono sottolineati da Giovanni Damasceno, un teologo del VIII secolo, famoso, tra l'altro, per la sua difesa delle icone, che scrive che l'essere umano ha comunanza sia con gli animi che con le cose inanimate: *Χρὴ γινώσκειν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ καὶ τῆς τῶν ἀλόγων μετέχει ζωῆς καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληφε νοήσεως. Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν, τοῖς δὲ φυτοῖς κατά τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν καὶ σπερματικὴν, ἤγουν γεννητικὴν δύναμιν, τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μέν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τὴν ὄρεξιν, ἤγουν θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ κατὰ τὴν καθ᾽ ὁρμὴν κίνησιν*[41].

Inoltre, l'essere umano è collegato alle intelligenze incorporee attraverso la facoltà della ragione, apparendo così come una ricapitolazione del cosmo, o come direbbe Giovanni, in linea con Massimo, come un microcosmo. Non solo tutti gli esseri viventi, tuttavia, hanno un legame con l'essere umano, ma l'intera materia, creata da Dio, è buona, e deve essere riverita. Nel corso della sua difesa delle icone, il Damasceno attesta minuziosamente l'importanza della materia, citando il legno della croce, la roccia della tomba santa, l'inchiostro del Vangelo e il corpo e il sangue di Cristo come materia. Senza cadere nel panteismo, Giovanni sostiene che la materia è riempita con l'energia e la grazia divine, e che attraverso la materia *οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον* ("venero il Creatore della materia, che per me

41. *Die Schriften des Johannes von Damaskos* II, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, ed. B. Kotter, Berlin – New York 1973, capit. 26 [II.12], p. 78 ("Bisogna sapere che l'uomo ha comunanza con le cose inanimate, partecipa della vita degli animali senza ragione e ha ricevuto comunanza con l'intelligenza degliesseri dotati di ragione. Infatti ha comunanza con le cose inanimate in riguardo al corpo e alla mescolanza dei quattro elementi; con le piante, in riguardo a questi e alla facoltà nutritiva, accrescitiva e seminativa o generatrice; con gli animali senza ragione, sia per questi riguardi sia, in aggiunta, per l'appetito –cioè per l'ira e il desiderio– per la percezione coi sensi e per il movimento secondo l'impulso"). La bibliografia su Giovanni Damasceno e vastissima – si veda, inter alios, I. Lilis, *Κοσμολογία και ανθρωπολογία στη διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνού*, Tessalonica 2007 [https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/14733].

si è fatto materia, che ha assunto la vita nella materia e che per mezzo della materia ha realizzato la mia salvezza")[42].

Infine, alcune idee esemplari che sono state discusse qui, come l'unità della creazione, la bellezza del cosmo, l'amore onnicomprensivo, l'uomo come microcosmo e mediatore e la bontà della materia, mostrano la vasta ricchezza dell'eredità filosofica e teologica patristica e bizantina che può essere rilevante per le nostre preoccupazioni ambientali oggi. Esse contribuiscono anche a modificare l'ingiustificata elusione di esplorare le cosmologia, antropologia, etica ed estetica cristiane nei dibattiti ecologici contemporanei. Invece di una visione sfruttatrice della natura nella cultura medievale latina, o del radicale, spesso infondato, egualitarismo del movimento della "deep ecology" ecologia profonda, il pensiero greco-bizantino offrirebbe valide e preziose considerazioni che affermano l'importanza del mondo creato, e che non minimizzerano il ruolo dell'umanità nella creazione insistendo sull'egualitarismo ecologico e l'anti-antropocentrismo, così spesso cadendo in misantropia, ma piuttosto enfatizzando la responsabilità cruciale e decisiva del genere umano per il benessere di tutta la vita.

42. *Die Schriften des Johannes von Damaskos* III, *Orationes tres adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, ed. B. Kotter, Berlin – New York 1975: *Or.*, I, capit. 16, p. 89.

Byzantine Patristic Thought (4th-8th Centuries) and the Environment

The article situates itself within the debate on ecological issues by emphasizing the importance of philosophical and theological approach to the questions at stake, and focusing on the contributions of Byzantine thought, which has been rather neglected in this context. With this in mind, the article offers a panoramic view of several Byzantine authors' ideas on the environment and the relationship between human beings and the rest of the creation. By examining the thought of Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, John Damascene, and John Chrysostom the author highlights their views on deification, unity of creation, and environmental/animal ethics in order to conclude that the mainstream Byzantine vision of nature was not its exploitation, but affirmation of the created world and crucial responsibility of human beings in it.

James Michael Gilmer

The Battle of Kalavrye Revisited

The Battle of Kalavrye, a military engagement in the civil war between Nikephoros III Botaneiates (r. 1078–1081) and Nikephoros Bryennios the Elder, took place in the Byzantine province of Thrace on the Halmyros River in 1078. Botaneiates and Bryennios had both rebelled against the previous emperor, Michael VII Doukas (r. 1071–1078); when Botaneiates' rebellion succeeded in toppling Michael VII, Bryennios was invited by the new emperor to end his rebellion. When negotiations broke down, however, Botaneiates dispatched the young general Alexios Komnenos with a small army to end Bryennios' rebellion by force.

We are fortunate to have not one but four sources that cover the details of this important battle: in chronological order of composition, Michael Attaleiates' *History*[1]; John Skylitzes' *Continuation*[2]; Nikephoros Bryennios

1. *Michaelis Attaliatae Historia*, ed. E. Tsolakis (CFHB 50), Athens 2011 [hereafter *Attaliatae Historia*]; English transl. in: *Michael Attaleiates*, *History*, Trans. A. Kaldellis – D. Krallis, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library, 2012 [hereafter *Attaleiates, History*].

2. Ed. E. Tsolakis, *Ἡ Συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτση*, Thessalonica 1968 [hereafter *Scyl. Cont.* (Tsolakis)]; the text is reproduced in: *Byzantium in the Time of Troubles: The* Continuation *of the* Chronicle *of John Skylitzes (1057–1079). Introduction, translation and notes by* E. McGeer. *Prosopographical index and glossary of terms by* J.W. Nesbitt, Leiden: Brill, 2020 [hereafter *Scyl. Cont.* (McGeer)]. While there is still some debate on the authorship of the *Continuation* [see for the details E. Tsolakis, *Συνεχείας* Συνέχεια, *ByzSym* 25 (2015), 115-142], McGeer (*Byzantium in the Time of Troubles*, 4-11), reads the *Continuation* as the work of John Skylitzes and thus part of the *Σύνοψις Ἱστοριῶν* proper.

the Younger's *Ὕλη Ἱστορίας*[3] [hereafter *Hyle*]; and Anna Komnene's *Alexiad*[4]. Modern historians traditionally rely almost exclusively on the *Hyle*, an account written by the grandson of Nikephoros Bryennios the Elder and replete with detailed and dramatic commentary on the course of the battle. The *Alexiad* follows the *Hyle* very closely, altering a scant few details that will be explored below. However, Attaleiates' account of the Battle of Kalavrye is often overlooked and does not feature in any of the modern histories of the battle surveyed below[5]. While not radically different from the more detailed and dramatic account provided in the *Hyle* and the *Alexiad*, Attaleiates' *History* suggests a fundamental shift in agency that would substantially change our assessment of Alexios Komnenos' generalship and overall tactical preparations for the Battle of Kalavrye vis-à-vis the *Hyle/ Alexiad* account of this battle.

Where were the Turks? This is the question which separates the four historical accounts of the Battle of Kalavrye that will be explored below. Modern accounts follow the *Hyle* closely and argue that a force of Turkish mercenaries dispatched by Nikephoros III Botaneiates arrived after the battle had already begun (and effectively been lost) and that the serendipitous arrival of reinforcements allowed Alexios Komnenos to reengage with Bryennios and defeat the rebel general. While the *Hyle* and the *Alexiad* diverge on Alexios' role in deploying these mercenaries after their fortuitous arrival, both sources agree that a large force of Turkish mercenaries *arrived after the battle had commenced*[6]. Both Michael Attaleiates and the *Continuation* of Skylitzes, however, do not mention

3. Nikephoros Bryennios, *Material for a History*, edition and french translation by P. Gautier, *Nicephori Bryennii, Historiarum Libri Quattuor* (CFHB 9), Brussels 1975 [hereafter Bryennios].

4. Annae Comnenae, *Alexias*, ed. D. Reinsch – A. Kambylis (CFHB 40), Berlin-New York 2000 [hereafter *Alexias*]; English translation: E.R.A Sewter, *The Alexiad*, London: Penguin Classics, 1969; revised edition 2009 [hereafter *Alexiad*].

5. *Scyl. Cont.*'s account follows Attaleiates' very closely, as shall be examined below.

6. Cf. J. Birkenmeier, *The Development of the Komnenian Army: 1081–1180*, Leiden: Brill, 2002, 58-59; J. Haldon, *The Byzantine Wars*, Cheltenham: Tempus, 2001, 127-133; L. Neville, *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The* Materials for History *of Nikephoros Bryennios*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 126-129; N. Tobias, The Tactics and Strategy of Alexius Comnenus at Calavrytae, 1078, *Etudes Byzantines* 6, Pts. 1-2 (1979), 193-211.

the timely arrival of these mercenaries, suggesting instead that they had been cunningly concealed by Alexios Komnenos *before* the battle began and deployed deliberately when Bryennios' forces were otherwise engaged.

Conflicting accounts of the tactics employed at the Battle of Kalavrye can easily be reconciled: Alexios Komnenos knowingly and deliberately spread misinformation regarding the location of his Turkish mercenaries. He then used the confusion this move generated to his advantage, placing his Turkish mercenaries in ambush positions and guiding his cautious adversary, Nikephoros Bryennios the Elder, into an ambush using a fighting withdrawal. Alexios' tactics were misunderstood –perhaps intentionally– by one of our main sources for this battle, Nikephoros Bryennios the Younger[7]. The *Hyle* itself preserves evidence that supports such an interpretation of the tactics used by Alexios Komnenos at Kalavrye, reinforced by observations drawn from Michael Attaleiates' contemporary account of the battle. The Turkish mercenaries were always there, despite Nikephoros' account of their sudden arrival in the *Hyle* and despite modern historians' preference for Nikephoros' carefully constructed narrative.

THE ACCOUNT OF NIKEPHOROS BRYENNIOS THE YOUNGER

According to Nikephoros Bryennios the Younger, the Battle of Kalavrye began as a result of careless scouting operations. He records that Alexios Komnenos encamped beside the Halmyros River and *Ἔκεῖσε τοίνυν στρατοπεδεύσας, οὔτε τάφρον ὤρυξεν, οὔτε ἐπήξατο χάρακα· ἐβούλετο γὰρ αὐτοῦ μὴν πολεμίων ἐφοδεύειν ἔφοδον καὶ τὴν νίκην κλέπτειν, εἰ οἷόν τε, καὶ γὰρ ἔμελλε μετ' ὀλίγων μάχεσθαι πρὸς πολλοὺς στρατηγούς τε ἅμα γενναίους καὶ πολυπειροτάτους* ("neither dug a trench nor placed stakes, for he wanted to watch over the approach of the enemy himself and to steal the victory if it were possible, for he was about to do battle with

7. The way in which a battle was presented, and the degree to which a general followed or deviated from Byzantine tactics as they were expressed in the military manuals, was "due in part to the personal preferences of the authors, whether they wanted to praise the military leader in question" or not: T. G. Kolias, Η πολεμική τακτική των Βυζαντινών: Θεωρία και πράξη, in: *Το εμπόλεμο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.)* [IBR/NHRF, International Symposium 4], Athens 1997, 157 (Translations by Z. Skiathas).

a few men against many generals both brave and highly experienced")[8]. Alexios then dispatched scouts who discovered Nikephoros Bryennios the Elder's nearby camp in the plains of Kedoktos. Unfortunately for Alexios, *καὶ γὰρ τῶν μετὰ τοῦ Κομνηνοῦ Ἀλεξίου Τούρκων τινὲς νύκτωρ ἀπιόντες ἐπὶ <τῷ> τὸ τοῦ Βρυεννίου στράτευμα κατασκέψασθαι τοῖς σκοποῖς ἐμπεσόντες ἑάλωσαν καὶ ἀχθέντες πάντα ἀπήγγειλαν* ("some of the Turks in Komnenos' army had marched out at night toward Bryennios' army to spy on him and had fallen in with his scouts. The Turks were captured and, after being brought [to the camp], confessed all")[9]. As a result both generals were aware of the location of the other, preventing Alexios from ambushing Bryennios' forces as he had no doubt planned.

With Bryennios now aware that Alexios held the road to Constantinople with an imperial army, he proceeded to divide his forces into a traditional battle order. Bryennios commanded the center; his brother John Bryennios commanded the right wing, with Katakalon Tarchaneiotes commanding the left wing. Each division is estimated at about four to five thousand men. Beyond the left wing, Bryennios stationed a contingent of Pecheneg mercenaries at a considerable distance from the main body of the army[10]. Alexios was well aware that he was outnumbered, but *ἐβούλετο τῷ πλήθει καὶ ταῖς δυνάμεσιν ἐλαττούμενος ὁ δομέστικος τῶν Σχολῶν μὴ τόλμῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ μελέτῃ καὶ ἀγχινοίᾳ καταστρατηγῆσαι τῶν πολεμίων* ("although his army was inferior to the multitude arrayed against him [he] planned to outgeneral the enemy not only by daring, but also with care,

8. Bryennios, IV.5: 267; all translations from the *Hyle* are my own. Cf. *Alexias*, I.4: 19; *Alexiad,* I.4: 17. Haldon, *The Byzantine Wars,* 128, notes that Alexios' choice to occupy the main road between Bryennios and Constantinople was a deliberately provocative move and forced a response from Bryennios.

9. Bryennios, IV.6: 269.

10. *Alexias,* I.5: 20; *Alexiad* I.5: 18. Bryennios, IV.6: 269. These forces would have been used as 'outflankers' whose purpose would have been to slip past the enemy's flank and attack enemy's army from the side/behind; Tobias, Tactics, 201. Both Maurice and Leo VI recommend this tactic: *The Taktika of Leo the Wise.* Greek text –english transl. G. T. Dennis (CFHB 49), Washington 2010 [hereafter Leo VI], VII.34: 122; also Leo VI, XII.21: 226. Compare Maurice, *Strategikon*, III.14: ed. G. T. Dennis, German transl. E. Gamillscheg (CFHB 17), Wien 1981, 184; English transl. G. Dennis, *Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy*, University of Pennsylvania Press, 1984, 49.

and shrewdness")[11]. Nevertheless, Alexios "concealed his whole army in the hollows" and decided to "conceal the enemy from his army" as his forces were badly outnumbered, and he was concerned that his men might rout at the approach of so large a force[12]. Nikephoros relates that Alexios was hesitant to engage in battle as he had received letters from Botaneiates the evening before *κελεύοντα μὴ πολεμεῖν, ἀλλὰ μένειν τὴν ἔλευσιν τῶν ἄρτι πεμφθέντων πρὸς τῶν Τούρκων συμμάχων* ("commanding him not to wage war, but rather to await the coming of an allied contingent already sent from the Turks")[13]. Alexios was outnumbered; advancing aggressively while reinforcements were on their way would be reckless indeed.

Although he had been commanded not to engage in battle until reinforcements arrived, according to Nikephoros, Alexios believed he could win the battle through subterfuge. Consequently, Alexios deployed forces in concealed positions hoping to ambush the advancing rebels' right wing and cause enough damage in that moment of surprise to turn the tide and precipitate a rout. Thus, when *Ἐπεὶ γοῦν κατὰ τοὺς κοιλώδεις τόπους τὸ τοῦ Βρυεννίου γέγονε στράτευμα, καὶ τοὺς κατὰ δεξιὸν κέρας ταττομένους ὑπεδείκνυε καὶ χωρεῖν κατὰ τούτων σφοδρᾷ τῇ ῥύμῃ ἐκέλευε. Καταπηδήσαντες οὖν ὥσπερ ἀπὸ ἐνέδρας καὶ τῷ αἰφνιδίῳ τοὺς ἀντιπάλους καταπλήξαντες* ... ("Bryennios' army came through the hollows,

11. Bryennios, IV.5: 267. The verb *(καταστρατηγεῖν)* Bryennios uses here is the same verb he uses to describe Alexios' plan to defeat Roussel in an earlier engagement in Alexios' career. See below, note 36.

12. Bryennios, IV.7: 269-271: *Ὁ δὲ Κομνηνὸς Ἀλέξιος, μαθὼν διὰ τῶν σκοπῶν ἐγγίζειν ἤδη τοὺς πολεμίους, τὸ μὲν στράτευμα ἅπαν ἐν κοιλάσι κατέκρυψεν, αὐτὸς δὲ ἐπὶ λόφον ἀνελθὼν κατεσκόπει τὰ ἐκείνων. Ἰδὼν δὲ πλῆθος καὶ διανοησάμενος μήπως οἱ ὑπ' αὐτὸν τεταγμένοι πρὸ τοῦ προσβαλεῖν τούτους τοῖς πολεμίοις εἰς φυγὴν ἐξορμήσωσιν, ἐβουλεύσατο βουλὴν ἀρίστην ὁμοῦ καὶ συνετωτάτην, ὥστε μηδόλως καταφανεῖς γενέσθαι τῷ τούτου στρατεύματι τοὺς πολεμίους.* ("When Alexios Komnenos learned through his scouts that the enemy were already approaching, he concealed his whole army in the hollows and, going up onto a crest, surveyed the doings of Bryennios' men. When he saw how many men were arrayed against them he considered whether or not his men might send the enemy into flight, and he considered what would be the best plan for him to employ, and at the same time the most wise – that he might conceal the enemy from his army"). Anna has half of Alexios' forces hidden in the hollows, while the other half were in plain view (*Alexias*, I.5: 21; *Alexiad* I.5: 18).

13. Bryennios, IV.7: 271. Anna does not record this detail.

Komnenos unveiled the men arrayed against the right wing and ordered them to march against their enemies with violent force. This attack fettered Bryennios' men as if by snares and many were struck down by this unseen blow ...")[14]. But their success was short lived; John Bryennios personally led a charge that rallied the troops of Bryennios' shaken right wing and drove off Alexios' ambushing force.

At this point in the narrative Alexios found himself behind Bryennios' lines with a small force of bodyguards and cut off from his own army. Nikephoros relates that Alexios considered a desperate ploy: he would personally infiltrate Bryennios' army, approach Bryennios himself and strike him down before he and his companions were themselves struck down by Bryennios' retainers[15]. The success of this strategy hinged upon the vital role played by a general in the medieval army: without the general, even an otherwise victorious army often fled the field[16]. While Alexios considered this plan and was advised against it by his retainers, Bryennios' left wing engaged with Alexios' remaining troops and routed the rest of his army. With the battle essentially over, a division of Pecheneg mercenaries in Bryennios' employ abruptly decided to plunder Bryennios' camp and quit the field[17]. In the ensuing chaos Nikephoros narrates a dramatic scene: Alexios advanced alone and *τῶν ἱπποκόμων ἕνα τοῦ Βρυεννίου καταβαλὼν <ἵππον τινὰ τῶν βασιλικῶν ἐπισυρόμενον> ἐκείνου τῇ ἁλουργῷ ἐφεστρίδι καὶ τοῖς χρυσοῖς φαλάροις κοσμούμενον <αἱρῶν>* ("threw down one of Bryennios' horse-grooms and dragged off one of Bryennios' 'imperial' horses. He took

14. Bryennios, IV.8: 271. *Alexias,* I.5: 21; Alexiad I.5: 18.

15. Tobias, Tactics, 206 argues that both Anna Komnene and Nikephoros Bryennios the Younger [as in previous note] present this dramatic episode as a means of highlighting Alexios' personal bravery. Both Haldon and Neville accept Bryennios' account of Alexios' exploits at face value.

16. The leader is described as the "Achilles' Heel" of the medieval army; killing him nearly invariably precipitates a rout among the surviving troops. E. McGeer, *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*, Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library, 2008, 307-308; Tobias, Tactics, 206. Cf. Leo VI, XIV.65: 330.

17. *Alexias,* I.5: 22; *Alexiad* I.5: 20; Bryennios, IV.9: 273. Anna attributes this to the temperament of "the Scythian nation" –*τοιοῦτον γὰρ τὸ ἔθνος τὸ Σκυθικὸν*– just Scythians being Scythians. Cf. Leo VI, XVIII.45: 452.

one which was adorned with a purple mantle and a golden bridle") and loudly proclaimed that Bryennios himself had fallen[18].

Having successfully rallied his remaining forces, Alexios' good fortune continued when *ξυνέπεσε δέ τι καὶ ἕτερον, Τούρκων οὐκ ἐλαχίστην μοῖραν πρὸς συμμαχίαν ἄρτι πρὸς βασιλέως ἀπεστάλθαι, οὓς συνεκύρησε κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον καθ' ὃν ἡ μάχη συνέστη καὶ ἡ τροπὴ παραγενέσθαι. Ἰδόντες οὖν φεύγοντας καὶ τὸν δομέστικον ζητήσαντες τῶν Σχολῶν καὶ παρὰ τούτῳ γενόμενοι θαρρεῖν τε ἐκέλευον καὶ τοὺς* πολεμίους *ἐζήτουν θεάσασθαι* ("chanced upon [a] large division of Turks which had just been sent by the Emperor according to his alliance with them. The Turks saw men fleeing and sought out Alexios. They came into his presence and urged him to take heart")[19]. According to Nikephoros, the Turkish mercenary commanders then independently surveyed the battlefield from a nearby ridge. *They* decided *among themselves* to divide into three divisions; two were deployed in ambush positions, while a smaller third division advanced ahead as bait. The Turks attacked Bryennios' forces –on their own initiative– then *πρὸς τοὺς πολεμίους χωρεῖν οὐ κατὰ φάλαγγα συντεταγμένους*

18. Bryennios, IV.9: 273; *Alexias*, I.5: 23; *Alexiad,* I.5: 19-20. To claim that an enemy general had fallen during a battle in order to bolster the morale of one's own troops while undermining the morale of the enemy's troops was a well-established ruse attested in Leo's *Taktika*: Leo VI, XIV.97: 344. Note the usage of the same verb (*καταστρατηγεῖν*) in Leo's tactical advice and Nikephoros' account of Alexios' intention to 'outgeneral' Bryennios. Tobias, Tactics, 207 suggests that Alexios may have used the confusion created by the withdrawing Pechenegs to exit Bryennios' army, but this is unconvincing; see below, note 50.

19. Bryennios, IV.10: 275. Compare *Alexias,* I.6: 24; *Alexiad* I.6: 20: *εἶτα ἡ τύχη ξυνέβαλε καί τι τοιοῦτον ἀπόμοιρά τις ἐκ τῆς συμμαχίας τῶν Τούρκων καταλαμβάνει τὸν δομέστικον τῶν σχολῶν Ἀλέξιον, καὶ ὡς καθειστήκει τὰ τοῦ πολέμου μαθόντες .... ἐπὶ λόφου τινὸς συνεληλυθότες τῷ Κομνηνῷ Ἀλεξίῳ καὶ ἐμῷ πατρὶ ἐκείνου δεικνύντος τῇ χειρὶ τὴν στρατιὰν ἐθεῶντο τούτους ὥσπερ ἀπό τινος σκοπιᾶς* ("Then fortune, too, contributed the following incident to Alexios' success. A detachment of the Turkish allies happened upon Alexios ... and on hearing that he had restored the battle ... they accompanied him, my father, to a little hill, and when my father pointed out the army, they looked down upon it from an observation tower"). Haldon, Neville, and Tobias accept Nikephoros' claim that Turkish reinforcements arrived by chance at this opportune moment; Neville, *Heroes*, 127-129, uses this detail to assert that Bryennios the Younger sought to diminish his grandfather's defeat by removing Alexios' agency in bringing about Bryennios the Elder's battlefield loss, ascribing his defeat to Fate/the Turks, and not Alexios himself.

ἀλλὰ κατὰ λόχους ὀλίγους καῖ διεσκεδασμένως, ἐλᾶν τε τοὺς ἵππους καὶ τοῖς τοξεύμασι χρῆσθαι καὶ πέμπειν βέλη συχνὰ κατ' ἐκείνων ("to march against the enemy not in order but scattered according to plan and sought to assail the horses too with arrows, and to shower many missiles down upon those who pursued them")[20]. In this second phase of the battle, Bryennios' men are easily overcome. They are simply no match for the rapid sequence of blows to their morale: first the Pecheneg mercenaries desert; then the Pechenegs plunder Bryennios' camp; then Alexios presents Bryennios' horse and claims that Bryennios is dead; then the Turks emerge from nowhere and launch a disciplined ambush supported by showers of arrows. It is simply too much, and Bryennios' men melt away. Bryennios himself is eventually overcome as well –by a Turkish mercenary– and surrenders[21].

MICHAEL ATTALEIATES' ACCOUNT

In contrast to Nikephoros Bryennios the Younger, Michael Attaleiates offers a much simpler, far more concise account of the Battle of Kalavrye. Preparations for the battle begin after negotiations between Botaneiates and Bryennios break down. Botaneiates then *δυνάμεις ῥωμαϊκὰς ἐκ Κρήτης συναθροίσας εἰς τὸ πρὸ τῆς πόλεως πεδίον καὶ Τούρκους διαπεραιωσάμενος καὶ καταριθμήσας τοῖς ἑαυτοῦ στρατιώταις* ("assembled troops from Crete in the plain before the City [Constantinople] and ferried Turks across the straits and enlisted them among his own soldiers")[22]. Alexios Komnenos, assuming command of this force at Botaneiates' command, marched against Bryennios' advancing army. Alexios' scouts encountered Bryennios' forces while the army was encamped

20. Bryennios, IV.10: 275. Neville, *Heroes*, 127-128; 186, argues that it is essential to Nikephoros' narrative of this battle that the Turks decide for themselves how to deploy their forces. Their arrival is presented as an instrument of fate, and their tactical decisions *must* be their own in order to deny Alexios credit for the victory to follow. Anna Komene's account (*Alexias*, I.6: 24; *Alexiad* I.6: 21) challenges Nikephoros' on this point, emphasizing Alexios' agency in directing the attacks of the Turks: *καὶ τὸ ξύμπαν τῆς τοιαύτης διαταγῆς ἐς τὸν ἐμὸν πατέρα Ἀλέξιον ἀνεφέρετο.*

21. Bryennios, IV.11–13: 275-279; *Alexias*, I.6: 24-26; *Alexiad* I.6: 20-22.

22. *Attaliatae Historia*, 221; *Attaleiates*, *History*, XXXIV.4; 524. *Scyl. Cont.* (Tsolakis), 180 = *Scyl. Cont.* (Mc Geer), VII.3: 178, does not comment on the origins of these forces, only noting that Botaneiates gathered a force and placed Komnenos in command of it.

at Kalavrye. Alexios *Τούρκους ἐξαποστείλας νυκτὸς ἐπιφανῆναι πρὸς ἡμέραν τοῖς ἐναντίοις ἐκέλευσε καὶ φόβον ἐνσεῖσαι τούτοις καὶ ταραγμὸν ἐκ τῆς σκοπιᾶς φαντάζοντας πόλεμον καὶ οὕτω κατασεῖσαι μὲν τὰς τῶν ἀντιθέτων ψυχάς, ταραχὴν δὲ τῷ στρατοπέδῳ ἐμποιῆσαι* ("dispatched some Turks at night with orders to appear before the enemy during the day and put fear into them, to rattle them by giving their scouts the impression that they were seeking battle, and in this way to shake the enemy's morale and fill their army with commotion")[23]. In Attaleiates' version of events, Alexios' Turks succeed in their forays against Bryennios and *τούτου δὲ γενομένου, οἱ μὲν τοῦ Βρυεννίου στρατιῶται ταράχου πλησθέντες τὰς ψυχὰς κατεσπάσθησαν, οἱ δὲ Τοῦρκοι πολλοὺς ἀποσπάδας καταβαλόντες κἀν τούτῳ τῷ ἔργῳ τοὺς Βρυεννίτας καταμοχλεύσαντες ....* ("the soldiers of Bryennios were in fact thrown into disorder and their morale was shaken, while the Turks eliminated many of them who were detached from the main army, thereby disrupting the supporters of Bryennios ....")[24].

After some skirmishing of this nature, Alexios mustered his forces into battle order. Attaleiates narrates a straightforward engagement: Alexios and his forces advanced against Bryennios', and when *τὸ ἐνυάλιον ἀλαλαξάντων ἑκατέρων, πόλεμος συνέστη καρτερὸς καὶ ἐπίδοξος ... καὶ διὰ τοῦτο γέγονε φόνος ἐξ ἀμφοτέρων πολὺς καὶ φόβος οὔτι μικρός* ("the battle cry was raised from the two sides, a strongly contested and glorious battle was joined ... as a result, there was much killing on both sides and great terror everywhere")[25]. Although Alexios' forces were outnumbered they fought hard and gradually wore down the rebel army's morale. Attaleiates relates that Bryennios' Pecheneg mercenaries fled early, plundering Bryennios' camp and then departing from the battlefield. At this point Attaleiates records that Bryennios himself and his retainers joined the

23. *Attaliatae Historia*, 222; *Attaleiates*, *History*, XXXIV.4: 526; *Scyl. Cont.* (Tsolakis), 180 = *Scyl. Cont.* (Mc Geer), VII.3: 178. Incidentally, this accords well with Nikephoros Phokas' injunction to harry an adversary who fields a larger and stronger army with raids and skirmishing to undermine his morale before a general engagement. Phokas, *Praecepta Militaria* , ed. –english transl. E. Mc Geer [as in n. 16], IV.19: 50.

24. *Attaliatae Historia*, 222; *Attaleiates*, *History*, XXXIV.5: 526; *Scyl. Cont.* (Tsolakis), 180 = *Scyl. Cont.* (Mc Geer), VII.3: 178.

25. *Attaliatae Historia*, 223; *Attaleiates*, *History*, XXXIV.5: 528; *Scyl. Cont.* (Tsolakis), 180 = *Scyl. Cont.* (Mc Geer), VII.3: 178.

melee in an attempt to stabilize morale. As the fighting intensified, Alexios gave the signal and sprung an ambush: he had kept his Turkish mercenaries in hidden reserve until this point. They *οἳ καὶ παρ' ἐλπίδα φανέντες ἐπὶ τοῦ λόφου καὶ τοῖς ἐναντίοις ἐπιχυθέντες καὶ τοῖς τοξεύμασι βάλλοντες ἐκ μέρους τοῦ τὸν λόφον ἐγκάρσιον ἔχοντος, τροπὴν αὐτῶν μετὰ τῶν συμπολεμούντων Ῥωμαίων εἰργάσαντο* ("suddenly appeared on a hilltop, pouring down on the enemy while shooting their arrows...and, along with the Byzantines who were fighting with them, caused a rout")[26]. Bryennios, cut off by the rout of his forces, was then surrounded and captured.

The main points of the Battle of Kalavrye as they are presented by Michael Attaleiates, Nikephoros Bryennios the Younger, and Anna Komnene are as follows: Alexios Komnenos is placed in command of an army of Byzantines, mercenaries, and Turkish auxiliaries; Alexios encamped at Kalavrye and dispatched scouts to harry Bryennios' forces; a general melee ensues; the Pechenegs plunder Bryennios' camp; there is an intervention by Turkish mercenaries; Bryennios' forces rout and Bryennios is captured. Yet, while there is general agreement on the outlines of the battle, the particulars vary considerably with each chronicler. Were Alexios' scouts successful in disrupting Bryennios' forces? Did the imperial forces hold Bryennios at bay in a general melee, or were they routed after a failed ambush attempt? Under whose orders were the Turkish mercenaries operating? Most importantly, did Turkish mercenaries arrive serendipitously on the battlefield at Alexios' hour of need or had they been present throughout the battle?

NIKEPHOROS BRYENNIOS THE ELDER

What do we know of Nikephoros Bryennios the Elder and his command style? Nikephoros and Attaleiates describes Bryennios as a cautious commander. He is mentioned by Attaleiates in connection with the Battle of Manzikert and the skirmishes that preceded that fateful battle, in which Attaleiates presents Bryennios as a cautious, even timid commander. Bryennios was commanded by the Emperor Romanos IV Diogenes (r. 1068–1071) to engage Turkish forces that were harrying the army's foragers and

26. *Attaliatae Historia*, 223-224; *Attaleiates*, *History*, XXXIV.6: 528-530 (Cf. below, p. 171). *Scyl. Cont.* (Tsolakis), 180 = *Scyl. Cont.* (Mc Geer), VII.3: 178. *Scyl. Cont.*'s account is much sparser in details but follows the same course of events narrated by Attaleiates.

servants. Bryennios at first engaged the Turks in skirmishing, but with mixed results. He sent to the emperor for aid and was initially rebuffed; eventually, however, Romanos dispatched a relief force under the command of Nikephoros Basilakes. When the Turks could still not be pinned down, Basilakes organized a cavalry charge against them. Bryennios followed at first with the bulk of the forces under their combined command, but eventually halted the advance. Basilakes, unaware that Bryennios was no longer near, advanced all the way to the Turks' camp. There he was easily overpowered and captured[27].

Bryennios' decision to call a halt to the advance demonstrates his cautious command style. He would certainly have understood the Turks were notorious for employing the "Scythian Ambush" – a maneuver in which a portion of the army serves as bait, attacking a larger enemy force and then withdrawing in apparent terror[28]. Unwary commanders would follow the smaller force into an ambush and quickly find themselves under attack from all directions. Byzantine military manuals are replete with advice against advancing incautiously precisely because this tactic could be exceptionally effective at bringing Byzantine forces to disaster; both Maurice's *Strategikon* and Leo's *Taktika* emphasize the need for caution *specifically* when fighting adversaries who, like the Turks, rely upon horse archers[29].

Bryennios may come across as callous in Attaleiates' account of the preliminary skirmishes leading up to the Battle of Manzikert, but Nikephoros Bryennios the Younger paints a more generous portrait in the *Hyle*. In Nikephoros' version of events, it is *Basilakes* who advances first against the Turks. Contrary to the established precepts of Byzantine military strategy, Basilakes charges headlong against the Turks[30]. His forces

27. *Attaliatae Historia*, 120; *Attaleiates, History,* XX.16: 282; Cf. *Scyl. Cont.* (Tsolakis), 146 = *Scyl. Cont.* (Mc Geer), IV.8-10: 116-118.

28. A tactic recommended for use by the Byzantines themselves, see among others, *De velitatione*, ed. G.T. Dennis, *Three Byzantine Military Treatises* [CFHB 25], Washington 2009, XI: 184; Cf. also Leo VI, XIV.38: 310-312 and Leo VI, XVIII. 38, 452. Compare Maurice, *Strategikon*, IV.2, ed. Dennis (as in n. 10), 194; english trans. by Dennis (as in n. 10), 52-53.

29. Cf. Leo VI, XIV.7: 292 and Leo VI, XX.59: 556; Maurice, *Strategikon*, II.1; english trans. by Dennis (as in n. 10), 24.

30. E.g. Maurice, *Strategikon*, VIII. 1. xxii, ed. Dennis (as in n. 10), 272; english trans. by Dennis (as in n. 10), 81.

lose all cohesion and sense of discipline and are easily baited into a Scythian ambush. Nikephoros then relates that Romanos dispatches *Bryennios* to rescue Basilakes, inverting Attaleiates' narrative. Bryennios advances in good order, perceives that a Turkish force is poised to ambush him, and withdraws in good order[31]. In the *Hyle*, Bryennios is a disciplined and cautious commander who executes a difficult fighting withdrawal under fire; in the *History*, he is a cool, callous commander who calls off the advance before his forces can be drawn into an ambush while consigning the reckless Basilakes to his fate. Both accounts emphasize Bryennios' caution – he is not a man who blunders recklessly into an ambush.

After the Battle of Manzikert, Bryennios drops off Attaleiates' radar until his rebellion against Michael VII Doukas/Nikephoros III Botaneiates. Nikephoros, however, continues to follow Bryennios' career and records that Bryennios was next appointed Doux of Illyrikon. While governor of the province Bryennios led an expedition against the Croatians and Diocleians in which Bryennios demonstrated his customary caution and good discipline. He deployed his soldiers throughout the lands he sought to subdue in fortified camps; when he needed to traverse mountain passes, Bryennios deployed axemen to clear the path ahead of the army so as not to be caught in an ambush launched from the heavily wooded terrain. In terrain where other, less cautious generals had often come to disastrous ends at the hands of sudden ambushes, Bryennios succeeded through patience and good sense[32].

Bryennios –as he is presented by both Michael Attaleiates and Nikephoros Bryennios the Younger– was a cautious general who would not easily be lured into a trap. Both chroniclers attest that he avoided falling into an ambush by Turkish forces at Manzikert, and Nikephoros argues that Bryennios also avoided being ambushed by the Croatians and Diocleians in his Illyrian campaign. Both groups were notoriously adept at ambushing Byzantine forces, which serves to highlight Bryennios' achievements. Yet I

31. Bryennios, I.14 – I.15: 109-113.

32. Bryennios, III. 3: 213-215. For other, less successful forays by the Byzantines into this territory, see also P. Stephenson, About the Emperor Nikephoros and How He Leaves His Bones in Bulgaria: A Context for the Controversial «Chronicle of 811», *DOP* 60 (2006), 87-109.

will argue below that he met his match in Alexios Komnenos, and that the Battle of Kalavrye was a carefully constructed ambush designed to ensnare even the highly cautious Bryennios.

ALEXIOS KOMNENOS

Much of what we know about Alexios Komnenos as a general derives from the same four sources that describe the Battle of Kalavrye: the *History* of Michael Attaleiates, the *Synopsis Historion* and *Continuation* of John Skylitzes, the *Hyle Historias* of Nikephoros Bryennios the Younger, and the *Alexiad* of Anna Komnene. Throughout all four chronicles, Alexios Komnenos is portrayed as a remarkably consistent general who employs the same sorts of tactical devices again and again throughout his career. This is especially true of Alexios' early campaigns, during which he routinely commanded numerically inferior forces against stronger enemies.

Alexios' campaign against the Frankish mercenary-gone-rogue Roussel provides a case in point. Nikephoros Bryennios provides a lucid account of the tactics employed by Alexios in suppressing Roussel's separatist campaign. Alexios, accompanied by a small retinue, encountered a 'handful' of Alan mercenaries –a force of about 150 men– who were leaderless survivors of previous campaigns to suppress Roussel's rebellion[33]. Alexios incorporated these men into his expeditionary army, and then dispatched some of his forces to plunder the regions under Roussel's control while himself concealed

33. Bryennios, II.20: 185. Michael Attaleiates does not provide a narrative of these events, leaving us completely dependent upon Bryennios' account. Attaleiates' account does corroborate Bryennios', however, in that Attaleiates relates that Alexios was considered worthy of a later command by the Emperor Nikephoros III Botaneiates *because* he had "cunningly apprehended Roussel in the Armeniac *thema* and safely brought him back" to Constantinople (ὃς *τὸν Ρουσέλιον ἐν τῷ θέματι τῶν Ἀρμενιακῶν εὐμηχάνως ἐχειρώσατο καὶ διέσωσεν εἰς τὴν βασιλεύουσαν* (*Attaliatae Historia*, 222; *Attaleiates, History*, XXXIV.4: 526). Skyl. Cont. also presents Roussel's capture as the result of cunning *diplomatic* efforts by Alexios, rather than military action, with Alexios arranging for Roussel's capture by the Turks through judicious use of bribery [*Scyl. Cont.* (Tsolakis),160-161; *Scyl. Cont.* (Mc Geer),VI.9: 144]. See a detailed report of the facts in relation to Roussel's end in G. Leveniotis, *Το στασιαστικό κίνημα του Ουρσελίου (Ursel de Bailleul) στην Μικρά Ασία* (1073–1076), Thessalonica 2004, esp. 169 ff.

with a larger division waiting in ambush[34]. When Roussel dispatched men to challenge the raiders, they fled and were eagerly pursued by Roussel's men; the raiders withdrew, with Latin mercenaries close behind, to the point Alexios had chosen as an ambush site[35].

While ambushes provided Alexios a useful tool in thinning Roussel's numerical superiority and undermining the confidence of his opponent, Alexios was still badly outnumbered. So, he decided to turn Roussel's advantage –greater numbers– into a disadvantage. Alexios' men, in addition to drawing unwary Latin mercenaries into 'Scythian' ambushes, began to target Roussel's foragers. Over time the rogue mercenary commander ran short of supplies. Roussel determined to march against Alexios with his entire force: *ὁ μὲν γὰρ ἀξιόμαχον ἔχων δύναμιν ἐβούλετο μάχῃ μιᾷ κριθῆναι τὰ κατ' αὐτόν, ὁ δὲ στρατοπεδάρχης δυνάμεως ἀπορῶν καταστρατηγεῖν τὸν βάρβαρον ἔσπευδε, καὶ ὁπηνίκα ἐκεῖνος τὸ ἑαυτοῦ συνήθροιζε στράτευμα, οὗτος ἠρεμεῖν προσεποιεῖτο καὶ διασχὼν ἡμέρας τινὰς ἐξήει λάθρᾳ καὶ τοὺς <τὰ ἀναγκαῖα> ἐπὶ τὸ στράτευμα διακομίζοντας ἐζώγρει* ("for he, having a battle-ready force, wanted the matter settled with one battle, while Alexios, because he lacked a strong force, made haste to *outgeneral* the barbarian. Whenever Roussel gathered his own army, Alexios feigned quietude, but after a few days he would go out secretly and set up traps not far from Roussel")[36]. Gradually, Alexios' raids and ambushes wore Roussel and his forces down and Alexios returned to Constantinople with Roussel as his prisoner[37].

---

34. Alexios' tactics follow those recommended in the handbook on border defense, the *De Velitatione Bellica* (as in n. 28), X: 174-175: *καὶ εἰ μὲν εὐχερές ἐστι τῷ στρατηγῷ τοὺς ἐς τὴν λείαν ἐκδραμόντας διεσκεδασμένους καταλαβεῖν καὶ τούτους κατατροπώσασθαι* ("If it can be done easily, the general should attack the men who have ridden out to plunder while they are scattered, and he will make them turn to flight"). Gradually this would prevent an adversary from remaining in the field, as supplies would eventually run out. See also *De Velitatione Bellica*, XXII: 226.

35. Bryennios, II.20: 185.

36. Bryennios, II.20: 185. Emphasis mine. The verb (*καταστρατηγεῖν*) Nikephoros uses here will be the same verb he uses to describe Alexios' plan to defeat Nikephoros Bryennios the Elder; see above, note 11.

37. Anna Komnene (*Alexias* I.2: 13; *Alexiad*, I.2: 11) reports that Roussel *πολλάκις ὑπὸ τοῦ στρατοπεδάρχου στενοχωρούμενος καὶ ἄλλα ἐπ' ἄλλοις φρούρια ἀφαιρούμενος (καίτοι στρατιὰν πολλὴν ἐπαγόμενος καὶ πάντας λαμπρῶς καὶ γενναίως*

Alexios emerges from Nikephoros' narration of these events as a shrewd general who knew how to outmaneuver a stronger opponent and carry the day through cunning and intelligence. Nikephoros provides a further example of Alexios' military cunning in his account of John Bryennios' siege of Constantinople in the late 1070s. He relates that John advanced against Constantinople at the head of a sizeable contingent loyal to John's brother, Nikephoros Bryennios the Elder. John sought to seize control of the capital in his brother's name; Michael VII Doukas, the reigning emperor, organized a resistance under the joint command of Alexios Komnenos and Michael's younger brother Constantine Doukas. Alexios and Constantine organized a garrison from new recruits and their own personal retainers and braced to weather a lengthy siege. Alexios happened to notice a group of foragers departing from John's camp during one of his patrols. He quickly assembled a band of followers and attacked John's foragers, capturing twenty men and withdrawing behind the safety of the walls of Constantinople before the rebels could rally in pursuit[38]. Michael VII lavished praise upon Alexios for his boldness and tactical savvy in launching an attack on John's foragers, thus endangering the rebel's ability to supply himself and his army. Nikephoros relates that John abandoned the siege shortly thereafter, attributing this directly to Alexios' battlefield successes. He also notes that John Doukas, the *Kaisar* and Emperor Michael Doukas' uncle, arranged a marriage alliance with Alexios at this point, having recognized the young general's talents and having decided that Alexios would make a useful ally[39].

While the Battle of the Vardar River (c. 1078) – a contest which pitted Alexios Komnenos against Bryennios the Elder's old colleague from Manzikert and fellow rebel against the crown, Nikephoros Basilakes – follows the Battle of Kalavrye and is not chronologically next, a close examination of this battle will demonstrate two things: first, that Alexios Komnenos employed remarkably consistent tactics throughout his career; and second,

---

καθωπλισμένους, εὐμηχανίᾳ παρὰ πολὺ ἡττᾶτο τοὐμοῦ πατρὸς Ἀλεξίου ("was often hard pressed by the general [Alexios], and losing one fortress after another *in spite of his large army and his men being excellently and generously equipped*, because *in ingenuity he was far surpassed by my father Alexios*"). Emphasis mine.

38. Alexios' tactics in this engagement closely parallel those he employed successfully against Roussel in Anatolia; see above, n. 34.

39. Bryennios, III.13: 235.

that Michael Attaleiates' and Nikephoros Bryennios the Younger's histories largely confirm one another when political biases are not at play[40]. Attaleiates relates that Alexios marched against Basilakes, setting up camp on the road to Thessalonike at the banks of the Vardar River[41]. Nikephoros adds that Alexios dispatched scouts who encountered Basilakes' army on the move; once Alexios realized that the rebel was aware of his presence and intended to launch a night raid on his camp, Alexios began preparing for Basilakes' arrival[42]. All four chroniclers relate that Alexios created a trap for Basilakes' advancing forces[43]. Nikephoros elaborates on Attaleiates' terse description, relating that Alexios concealed his army and that the general entrusted his camp servants generally and a faithful monk companion specifically with the task of remaining in camp with torches and campfires blazing while the army itself concealed themselves in a "thickly covered place"(*εἰς τινα συνηρεφῆ τόπον εἰσῄει*)[44].

When Basilakes arrived, his men easily occupied Alexios' camp. They proceeded to search, rather comically in Nikephoros' description of the events, for Alexios for some time[45]. With Basilakes' men scattered and off their guard, Alexios marshalled his concealed forces and charged headlong back into his abandoned camp, taking Basilakes and his men unawares. A running fight ensued in which Alexios and his forces gained the upper hand

40. Attaleiates, as a partisan of Nikephoros III Botaneiates, fervently disliked Nikephoros Bryennios the Elder for his rebellion against Nikephoros III Botaneiates. Conversely, Nikephoros Bryennios the Younger strove to maintain a delicate balance of allegiances: he was married to Anna Komnene, the daughter of Alexios Komnenos, and himself the grandson of Nikephoros Bryennios the Elder.

41. *Ἐκ τινος δὲ διαστήματος τὸν χάρακα θεὶς ἀντιπέραν τοῦ ποταμοῦ τοῦ λεγομένου Βαρδαρίου* (*Attaliatae Historia*, 230; *Attaleiates, History*, XXXV.7: 546).

42. Bryennios, IV.20: 287-289, *Attaliatae Historia*, 230; *Attaleiates, History*, XXXV.7: 546. *Alexias,* I.7: 28-29. *Alexiad,* I.7: 25.

43. Alexios appears to have employed a ruse, frequently mentioned in Byzantine handbooks as a means of enabling a cover withdrawal from a stronger adversary, with the intention of creating a trap rather than covering a retreat. Cf. Leo VI, XX.21: 544; Maurice, *Strategikon*, VIII.1.xxvii: ed. Dennis [as in. n. 10], 274; translation Dennis [as in. n. 10], 84, a stratagem going back to Onasander X.12.

44. Bryennios, IV.21: 289.

45. Anna quotes Aristophanes, noting that Basilakes would not stop "groping about in darkness." *Alexias,* I.8: 30; *Alexiad,* I.8: 26.

despite their inferior numbers. Nikephoros and Attaleiates both record a personal confrontation between Alexios and Basilakes; both assert that Basilakes fled the battlefield after losing the majority of his men[46].

What emerges is a portrayal of Alexios Komnenos as a general who consistently utilizes tactics designed to throw an adversary off-balance. This combination of ambushes, feints, flanking maneuvers, and other 'tricks' became Alexios' signature style of generalship throughout his career. There is a remarkable degree of consistency among our four principal sources – Michael Attaleiates, John Skylitzes, Nikephoros Bryennios the Younger, and Anna Komnene – that Alexios fought in this manner. Nikephoros' account of the Battle of Kalavrye thus represents an outlier. Would Alexios attack with an inadequate force, knowing that his adversary was advancing to battle confident in his numerical superiority and aware of Alexios' presence? To do so would be reckless and foolish in equal measure: Alexios consistently defeated his adversaries by utilizing the element of surprise, whittling away at an adversary's morale through ambushes and attrition when badly outnumbered. Is it not more likely that he would conceal an important piece of information and a portion of his army to gain an advantage over Bryennios, as he was later to do at the Battle of the Vardar River?

If we instead approach the Battle of Kalavrye under the assumption that Alexios Komnenos employed the same sort of tactics that he had utilized earlier in his career against Roussel and John Bryennios – tactics, moreover, which he was to employ later in his career against Basilakes, e.g. – then we must reevaluate the account provided by Nikephoros Bryennios the Younger in the *Hyle Historias*. Nikephoros, as has been demonstrated persuasively by Leonora Neville, emphasizes the role of chance in this battle in a deliberate attempt to present Nikephoros Bryennios the Elder as a general of similar caliber to Alexios Komnenos[47]. Nikephoros' account of

46. Bryennios, IV.24–IV.26: 293-295. *Attaliatae Historia*, 230; *Attaleiates, History*, XXXV.7: 546. *Alexias,* I.8-9: 30-34. *Alexiad,* I.8-9: 26-29.

47. See above, note 20. Neville, Heroes, 116-119, argues that Nikephoros strove to undermine Alexios' credibility as a talented general by ascribing the crucial intervention of Alexios' Turkish contingents to their chance arrival and willingness to engage in what was otherwise a lost cause. However, this reading is not consistent with Nikephoros' portrayal of Alexios throughout the remainder of the *Hyle*, in which he appears as a skilled commander who is usually in control of the situation. The Battle of Kalavrye is a lone exception and

the battle is problematic, however, as he presents an Alexios who offers battle seemingly without a concrete plan[48]. Nikephoros relates that Alexios launched a concealed ambush on Bryennios' right flank, but that this maneuver was easily repelled when John Bryennios rallied his rattled forces[49]. With his forces dispersed, we are told that Alexios proceeds to consider several daring stratagems: however, we are not told *how* Alexios and his personal retinue find themselves *behind* Bryennios' lines and in a position to infiltrate the rebel's army. Nikephoros provides a dramatic account of Alexios' planned assassination attempt on Bryennios, a stratagem which he is dissuaded from attempting by his retinue and the serendipitous departure of Bryennios' Pecheneg mercenaries.

However, this dramatic account is suspect and does not appear in Attaleiates' account of the battle[50]. Instead, Attaleiates narrates a

---

departure from Alexios' usual tactics – and is, not coincidentally, a battle which Nikephoros Bryennios the Younger has an emotional investment in and a compelling reason to present a biased account of.

48. Bryennios, IV.7: 269-271 (See n. 12 above). Consider the irony of this situation: Alexios is concealing *the enemy* from *his own army*, a dramatic reversal of his habitual approach – namely, to ambush the enemy by concealing his own army from the enemy. Phokas, whom Alexios' ancestors studied under Basil II and Alexios himself likely also studied, counseled indirect warfare when confronted by a stronger foe. See n. 23 above. For the Komnenoi family's ties to Basil and military training, see also Bryennios, *Hyle,* I.1: 75. That the Byzantine military aristocracy was well-versed in the military manuals described throughout has been well established by others, e.g. Kolias [as in n. 7], 157; K. J. Sincklair, *War Writing in Middle Byzantine Historiography: Sources, Influences and Trends* (PhD Dissertation, University of Birmingham, 2012), 23.

49. Bryennios, IV.8:271. Incidentally, this account of the battle presents John Bryennios in a very positive light. He emerges as a dashing, dauntless commander who deflects a prepared ambush and then proceeds to rout the forces arrayed against him – a role which he does not play in Attaleiates' account of the same battle. Nikephoros' biases are readily apparent.

50. Alexios appears to have favored a direct approach to generalship, fighting on the front lines of several engagements later in his career. Are we to believe that the battle passed him by, and that he found himself behind Bryennios? That he was then able to infiltrate Bryennios' army unnoticed, steal a warhorse, and emerge unscathed on the opposite side of Bryennios' forces? Nikephoros would also have us believe that Bryennios' scouts easily detected and apprehended Alexios' Turkish scouts the day before the battle ... yet they managed to miss the imperial commander as he marched through their lines? In fact, R.

straightforward engagement between the two armies. Bryennios' Pecheneg mercenaries broke first, looting Bryennios' camp as they departed[51]. As the fighting intensified, Attaleiates relates that Bryennios himself entered the fray[52]. It was too late: Alexios "gave a signal to his unit of Turks, *whom he had kept in reserve for use in a moment of need*, ordering them to assist his men. They suddenly appeared on a hilltop, pouring down on the enemy while shooting their arrows... [which] caused a rout"[53]. It is significant that

---

J. Lilie [Reality and Invention: Reflections on Byzantine Historiography, *DOP,* 68 (2014), 179-180], argues that the riderless horse prompting panic among partisans of a general and precipitating a rout is a common trope in Byzantine historiography. Medieval soldiers *did* panic if their general fell in battle –or was perceived to have fallen– and this could lead to defeat for an otherwise successful army.

51. *Attaliatae Historia*, 223; *Attaleiates, History*, XXXIV.5: 528. Compare Nikephoros' account (Bryennios IV.9: 273): *Κατὰ δὲ τὸ εὐώνυμον οἱ περὶ Κατακαλὼν τὸν Ταρχανειώτην Σκύθαι ἰδόντες Χωματηνοὺς εὐθὺς ἐξώρμησαν κατ' αὐτῶν ξὺν βοῇ πολλῇ καὶ ἀλαλαγμῷ καὶ θᾶττον ἢ λόγος τούτους τρεψάμενοι, τοῦ διώκειν παυσάμενοι, σὺν τάξει ὑπέστρεφον καὶ κατὰ τῶν τὴν οὐραγίαν τηρούντων <τοῦ> τοῦ Βρυεννίου στρατεύματος ἐξώρμων σὺν προθυμίᾳ πολλῇ καὶ ὅσον θητικὸν σκυλεύσαντες καὶ ἵππους καὶ λάφυρα λαβόντες ἀπῄεσαν οἴκαδε* ("The Scythians around Katakalon Tarchaneiotes saw the Chomatenes and straightaway charged forth against them with a great shout and a war cry; they then turned away swifter than thought, breaking their pursuit. Just as quickly, they turned back in good order against those guarding the rear of Bryennios' army. They surged forth with great spirit and despoiled Bryennios' camp and, taking their horses and spoils, they left the battlefield."). In the *Hyle*, the Pechenegs' motives are obscure and attributed to chance – part of Nikephoros' wider commentary on the battle as a whole and therefore suspect as it serves Nikephoros' narrative argument and does not objectively make sense in light of the facts presented by the chronicler.

52. Bryennios' decision to avoid the melee until absolutely necessary accords well with the injunctions of Byzantine military manuals, which advise the general *not* to engage unless absolutely necessary. E.g. *De Velitatione Bellica* [as in n.28], XVI; 202.

53. *Attaliatae Historia*, 223-224; *Attaleiates, History*, XXXIV.6: 530: *σύνθημα δοὺς τοῖς τὸν λόχον ἔχουσι Τούρκοις ὁ Κομνηνός, οὓς εἰς καιρὸν ἀπεκρύψατο χρείας, παραβοηθῆσαι τοῖς οἰκείοις προσέταξεν· οἳ καὶ παρ' ἐλπίδα φανέντες ἐπὶ τοῦ λόφου καὶ τοῖς ἐναντίοις ἐπιχυθέντες καὶ τοῖς τοξεύμασι βάλλοντες ἐκ μέρους τοῦ τὸν λόφον ἐγκάρσιον ἔχοντος, τροπὴν αὐτῶν μετὰ τῶν συμπολεμούντων Ῥωμαίων εἰργάσαντο.* Emphasis mine. (Cf. also above, p. 162). Note that the Turkish mercenaries are assumed to have been present throughout, contra Nikephoros. Cf. Bryennios, IV.10: 275, above, p. 159 and n. 19.

Attaleiates' account emphasizes that the Turks were *always* present on the field of battle; they attack at a prearranged signal from Alexios[54].

The Battle of Kalavrye, then, emerges as an example of Alexios' favored tactic: a "Scythian Ambush"[55]. Although Nikephoros' account of the battle is overly sensationalized and biased in favor of the Bryennioi, the basic outline of events –a short engagement between imperial and rebel troops, from which the imperial troops withdrew– accords well with what we know of the relative strength of each army. The crucial moment of the battle is the intervention of the Turks in an unexpected attack on Bryennios' lines; this attack precipitated a rout of Bryennios forces. Attaleiates is undoubtedly correct in asserting that this was an ambush commanded by Alexios Komnenos himself; however, it is difficult to believe that Alexios and his men, outnumbered though they were, were fighting Bryennios to a standstill – let alone winning the fight alone, as Attaleiates seems to imply. Alexios knew that he could not win a straight fight, so he never intended to fight one. Furthermore, it is highly improbable that Alexios could have rallied his scattered forces *on the very day of the battle* for a counterattack. Byzantine military manuals routinely advise against immediately resuming an attack – the expectation was that defeated troops would need time to recover their resolve and will to fight[56].

54. This is implied in Nikephoros' own account of the preparations leading up to the battle: *Ἐξῄει οὖν ὁ Κομνηνός, σχὼν μεθ' ἑαυτοῦ τούς τε ξυμμάχους Τούρκους καὶ τοὺς Χωματηνοὺς λεγομένους, ... , καὶ Φράγγων τῶν ἐξ Ἰταλίας ἐλθόντων ἀπομοιράν τινα καὶ τῆς τῶν Ἀθανάτων καλουμένων φάλαγγος ἐπαγόμενος* ("Then Alexios Komnenos was sent forth, taking with him the allied Turks, hand-picked Chomatenes ... Franks coming from Italy and a division of the 'Athanatoi.'"). Bryennios, IV.4: 265. Attaleiates corroborates this reading, noting that the Emperor Nikephoros III Botaneiates gathered *δυνάμεις ρωμαϊκὰς ἐκ Κρήτης ... καὶ Τούρκους διαπεραιωσάμενος καταριθμήσας τοῖς ἑαυτοῦ στρατιώταις, οὓς ὁ πρὸ αυτοῦ βασιλεὺς ὁ Μιχαὴλ πολλαῖς ἐπαγγελίαις καὶ δώροις ἀμέτροις οὐκ ἠδυνήθη συμπεῖσαι καὶ περαιῶσαι ...* "forces from Crete ... and ferried Turks across the straits and enlisted them among his own soldiers, those whom the previous emperor Michael had failed to persuade to be ferried across to the western parts despite his many promises and countless gifts." *Attaliatae Historia*, 221; *Attaleiates, History*, XXXIV.4: 524; see above, p. 160 and note 22.

55. See above, note 28.

56. Leo VI, XIV.14-15: 308.

Instead, Alexios baited Bryennios into an ambush. This was likely accomplished through planned 'defections': Nikephoros alleges that Bryennios captured some of Alexios' Turkish scouts before the battle. Could this have been deliberate? We know that Byzantine military manuals recommended this type of stratagem; we know that Alexios was fond of employing stratagems; we further know that Bryennios had avoided being drawn into a Scythian-style ambush before, namely at the Battle of Manzikert[57]. If Alexios dispatched his Turkish mercenaries some distance from his army and then spread word that they were not present but still some distance off, *and* Bryennios should have learned this from Alexios' 'captured' Turkish scouts, Bryennios could have advanced confident that his forces outnumbered those arrayed against him. This reading of the chronicle evidence has the advantage of reconciling Alexios' otherwise uncharacteristic battle plans at Kalavrye with what is recorded of his tactics in both earlier and later campaigns. Alexios employed nearly identical tactics against Basilakes; furthermore, this reading of Alexios' tactics at Kalavrye accords well with Attaleiates' account of the battle. Moreover, we can safely assume that any discrepancies in the two accounts emerge from Nikephoros' partiality toward his ancestors: after all, Nikephoros could hardly report that his grandfather had been duped by Alexios Komnenos and led into a trap[58].

57. This type of stratagem is frequently recommended in Byzantine military manuals and derives from the stratagems of Polyaenus. The Byzantines were particularly fond of Polyaenus, whose works they frequently copied, abridged, and incorporated into larger works like Leo's *Taktika*. For Polyaenus in Byzantium, see F. Trombley, The Taktika of Nikephoros Ouranos and Military Encyclopaedism, in *Pre-modern Encyclopaedic Texts: Proceedings of the Second COMERS Congress*, Groningen, 1-4 July (1996), 261-274. For Byzantine recommendations to utilize this type of stratagem: Leo VI, XX.15: 542; (Leo is citing Maurice, *Strategikon*, VIII.1.xi). Ultimately this advice derives from Polyaenus II.1.iii. Cf. Leo VI, XX.8; 540 (Leo is citing Maurice, *Strategikon*, VIII.1.viii).

58. If we are generous, it is even possible that Nikephoros misunderstood the accounts from which he composed his history; feigned withdrawals were notoriously difficult for chroniclers to recognize, and what is presented as a general rout here may well have been a deliberate and calculated withdrawal designed to draw Bryennios' forces into an ambush. However, it is unlikely that a member of the military aristocracy –steeped in the military manuals, as we have seen above– would have misidentified such a tactic unintentionally. See above, notes 7 & 48.

CONCLUSION

Alexios Komnenos deployed Turkish mercenaries in a concealed ambush at the Battle of Kalavrye. This maneuver won him the battle. The conflicting accounts regarding Alexios' Turkish scouts, who were either captured by Bryennios' men or who harassed Bryennios' beleaguered forces at will, represent a misunderstanding of Alexios' tactics: a ruse, designed to lure Bryennios into battle and then spring an ambush using troops that were 'not there' at the start of the battle. Alexios prompted Turkish soldiers within his army to 'defect' –or, perhaps, simply to get themselves caught– and to provide Bryennios with seemingly trustworthy information about Alexios' army and its disposition. Bryennios, believing that Alexios' forces were less numerous than they actually were and that Alexios was awaiting substantial reinforcements, chose to attack immediately and force the road. This was an uncharacteristically bold move by Bryennios, as I have demonstrated above, and would have required prompting – of the sort provided by defectors peddling the information suggested above. It then remained only for Alexios' main forces to fight a delaying action, serving as the bait in a drawn out fighting withdrawal until Alexios' Turkish mercenaries could be mobilized in an ambush. These forces were *always* present on the battlefield, despite Nikephoros' claims of their serendipitous arrival – these are the arguments of a devoted grandson attempting to exonerate his grandfather of the onus of failure by railing against the vagaries of Fate. My interpretation of the Battle of Kalavrye serves to align Alexios' tactics with what we know of his career generally, reconciling what would otherwise emerge as an uncharacteristically reckless engagement by the young general with what we know of his style of generalship.

Και Παλι για την Μαχη της Καλαβρυης

Στο άρθρο επανεξετάζονται τα σχετικά με την μάχη της Καλαβρύης (1078), της κρίσιμης αυτής αντιπαράθεσης μεταξὺ Αλεξίου Κομνηνού και Νικηφόρου Βρυεννίου, και προτείνεται μία άλλη ερμηνεία για την εξέλιξή της. Η σύγχρονη βιβλιογραφία βασίζεται στην εξιστόρηση του νεωτέρου Νικηφόρου Βρυεννίου στην *Ύλη Ιστορίας*, με σύντομες αναφορές στα λίγα σημεία διαφοροποίησης που υπάρχουν στην αφήγηση της Άννας Κομνηνής στην *Αλεξιάδα*, και η ακρίβειά της θεωρείται δεδομένη. Έχει αγνοηθεί όμως σε μεγάλο βαθμό η λίγο παλαιότερη εκδοχή που παρουσιάζει ο Μιχαήλ Ατταλειάτης. Στο άρθρο επιχειρείται να αποδειχθεί ότι μία βασική λεπτομέρεια που αναφέρεται στην σύγχρονη βιβλιογραφία –η αιφνίδια άφιξη των Τούρκων μισθοφόρων που έγειρε την πλάστιγγα υπέρ του Αλεξίου– βασίζεται στην παράδοση της *Ύλης Ιστοριών* και της *Αλεξιάδας*, δεν επαληθεύεται όμως από την *Ιστορία* του Μιχαήλ Ατταλειάτη. Η αναφορά σε «αιφνίδια άφιξη» των Τούρκων μισθοφόρων οφείλεται σε παρερμηνεία της τακτικής του Αλεξίου: οι Τούρκοι ήσαν εξ αρχής παρόντες στο πεδίο της μάχης.

Christos G. Makrypoulias – Taxiarchis G. Kolias – Georgios Kardaras

An Overview of Armed Conflicts in Late Byzantium: Theoretical Framework and Current Research*

Military history, although viewed by most outsiders as a unified field of scholarship, usually takes two forms, not necessarily mutually exclusive, but often quite distinct from each other. On the one hand, there are those who view military history from the point of organisation and institutions; to pose it differently, they are interested in establishing what an army *is*. Others focus on warfare itself: battles, tactics, and military strategy; in other words, they study what an army *does*. Historians of the latter persuasion are viewed by proponents of the so-called "new military history" as nothing more than devotees to an obsolescent *histoire événementielle*[1]. However, one can hardly question the pivotal role played by warfare in human history and, since military engagements are the *tesserae* which form this mosaic in all its gory detail, the necessity to study armed conflict and its effects on human society is self-evident.

* The project entitled "ANAVATHMIS. Historical research and digital applications" (MIS 5002357) is implemented under the "Action for the Strategic Development on the Research and Technological Sector", funded by the Operational Programme "Competitiveness, Entrepreneurship and Innovation" (NSRF 2014–2020) and co-financed by Greece and the European Union (European Regional Development Fund).

Η Πράξη με τίτλο: «ΑΝΑΒΑΘΜΙΣ. Ανάπτυξη της ιστορικής έρευνας: μελέτες και ψηφιακές εφαρμογές» και κωδικό MIS 5002357 εντάσσεται στη «Δράση Στρατηγικής Ανάπτυξης Ερευνητικών και Τεχνολογικών Φορέων» και χρηματοδοτείται από το Επιχειρησιακό Πρόγραμμα «Ανταγωνιστικότητα, Επιχειρηματικότητα και Καινοτομία» στο πλαίσιο του ΕΣΠΑ 2014–2020, με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Ευρωπαϊκό Ταμείο Περιφερειακής Ανάπτυξης).

1. For a brief introduction to the methodological (and occasionally ideological) aspects of these academic issues, see J. Bourke, New military history, in: *Palgrave Advances in Modern Military History*, ed. M. Hughes – W. J. Philpott, London 2006, 258-280.

The Late Byzantine era is a characteristic example of a historical period marked by war as an endemic phenomenon, impacting on both everyday life and the political history of the lands around the Eastern Mediterranean. Whether as active agents of this reality or as hapless victims at the receiving end of it, the Byzantines never ceased to be engaged in military conflicts in the period between the Latin sacks of Constantinople in 1203–1204 and the ultimate fall of the last remnants of the Eastern Roman Empire in the years after the middle of the fifteenth century. And yet it was only in recent decades that historians have began to systematically study the military history of Late Byzantium, when the first monographs on the subject appeared[2]. The first such study was that of Mark Bartusis, whose work set the tone for later researchers[3]. His book, however, is a study of the army within the framework of Late Byzantine society and, although the first part does contain a brief military history of the period, the bulk of it deals with the army as an institution. It was probably in an attempt to fill the gaps left by Bartusis' study that Savvas Kyriakidis added chapters on military leadership, siege warfare and tactics to his own book; it remains,

2. Until then, students of Late Byzantium had usually treated armies in brief chapters attached to more general works of political or administrative history: e.g. L.-P. Raybaud, *Le gouvernement et l'administration centrale de l'empire byzantin sous les premiers Paléologues (1258–1354)*, Paris 1968, 237-251; D. A. Zakythinos, *Le Despotat grec de Morée II. Vie et institutions*, London 1975², 132-145; M. Angold, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society Under the Laskarids of Nicaea (1204–1261)*, Oxford 1975, 182-201. There were also specialized studies dealing with particular aspects of Late Byzantine military organization: e.g. N. Oikonomidès, Contribution à l'étude de la *pronoia* au XIIIe siècle. Une formule d'attribution de parèques à un pronoiare, *REB* 22 (1964), 158-175; Idem, À propos des armées des premiers Paléologues et des compagnies de soldats, *TM* 8 (1981), 353-371; M. C. Bartusis, The Megala Allagia and the Tzaousios: Aspects of Provincial Military Organization in Late Byzantium, *REB* 47 (1989), 183-207; Idem, On the Problem of Smallholding Soldiers in Late Byzantium, *DOP* 44 (1990), 1-26; B. Hendrickx, Allagion, tzaousios et prôtallagatôr dans le contexte moréote: quelques remarques, *REB* 50 (1992), 207-217. One should not disregard the earlier work of N. Kalomenopoulos, *Ἡ στρατιωτικὴ ὀργάνωσις τῆς ἑλληνικῆς αὐτοκρατορίας τοῦ Βυζαντίου*, Athens 1937; even a cursory glance at this book, however, will convince the reader that the retired general's scholarship was not of the highest caliber. For a modern look on the strategic situation of Byzantium, see E. N. Luttwak, *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Cambridge, Mass. – London 2009.

3. M. C. Bartusis, *The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204–1453*, Philadelphia 1992.

however, an institutional history of the Late Byzantine army[4]. The same can be said of Kosmas Panagiotidis' doctoral thesis: an analysis of the organization and command structure of Late Byzantine armies[5]. On the other hand, the monograph of Efstratia Synkellou deals with a multitude of military operations and their various aspects, though the geographical focus (Western Greece) of the book is limited[6].

At first glance, the doctoral dissertation of Nikolaos Kanellopoulos, written almost two decades after Bartusis' book and one year before Kyriakidis' work was published, appears to conform to the precepts of "old school" military history[7]. Kanellopoulos collected information on major military engagements that took place in the Byzantine lands around the Aegean during the period 1204–1461 and then went on to analyze that data to produce a concise picture of the organization of the Late Byzantine army. This methodology –examining important actions and campaigns, followed by general comments on the tactics employed by the opponents– was a well-established one. The first nineteenth-century specialists in ancient and medieval military history (historians with little or no military experience, or officers applying to the study of history the analytical methods used by contemporary army staffs) had penned works that focused heavily, if not exclusively, on battle tactics[8]. This stemmed from the *idée fixe* that pitched battles are the only decisive factor in warfare.

The idea was not a nineteenth-century one; as early as the sixteenth century, philosopher Niccolò Machiavelli had stated that "a day that brings

4. S. Kyriakidis, *Warfare in Late Byzantium, 1204–1453* [History of Warfare 67], Leiden – Boston 2011.

5. K. S. Panagiotidis, *Η οργάνωση του στρατού κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο (1204–1453)*, Thessaloniki 2004 (accessible in https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/17953).

6. E. Synkellou, *Ο πόλεμος στον δυτικό ελλαδικό χώρο κατά τον ύστερο Μεσαίωνα (13ος–15ος αι.)* [IBR/NHRF Monographs 8], Athens 2008.

7. N. S. Kanellopoulos, *Η οργάνωση και η τακτική του βυζαντινού στρατού στην ύστερη περίοδο (1204–1461)*, Volos 2010 (accessible in https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/29081).

8. For a brief overview of this trend in the study of the military history of the Middle Ages in general and the Crusades in particular, see R. C. Smail, *Crusading Warfare 1097–1193*, Cambridge 1956, 3-17.

you victory cancels every other bad action you have taken"[9]. The perception that campaigns could be won without battle, or at least without field engagements being the decisive factor, had prevailed during the *Ancien Régime*[10]; this belief, however, along with the political and social system that had fostered it, came crushing down during the French Revolutionary and Napoleonic Wars (1792–1815). Based on the lessons learned from the latter, the great military thinker Carl von Clausewitz propounded the theory that the "decisive battle" is of cardinal significance in military strategy; as he poses it, "trial by combat is to military operations what cash payment is to financial transactions"[11].

Clausewitzian theories influenced not only the strategic thinking of the military and political leadership of almost every Western nation, but also the views of modern historians. This was largely due to the work of Hans Delbrück, Europe's preeminent military historian in the first decades of the twentieth century[12]. In his *magnum opus*, the first to study the art of war within the framework of political history[13], Delbrück applied Clausewitz's strategic precepts to the study of military history, coining the terms *Niederwerfungsstrategie* ("strategy of overthrow", less accurately translated as "annihilation strategy"), *Ermattungsstrategie* ("strategy of

9. Both quotes (the latter in the original) may be found in Smail, *Warfare*, 14.

10. See Ch. Duffy, *The Military Experience in the Age of Reason*, London 1987, 189-190, and J. A. Lynn, *Battle. A History of Combat and Culture*, Boulder 2003, 111-114. For a general military history of the periods in question, see R. F. Weigley, *The Age of Battles, The Quest for Decisive Warfare from Breitenfeld to Waterloo*, Bloomington – Indianapolis 1991.

11. Quoted (with some variations in the translation) in J. Keegan, *The Face of Battle. A Study of Agincourt, Waterloo and the Somme*, London 1976, 29-30. See also the Greek edition of C. von Clausewitz, *Περί του Πολέμου*, trans. N. Xepoulia, Thessaloniki 1989, 70 (also with some slight differences in the translation). For a detailed analysis of the influence of Clausewitzian theory on Marxist thinking, see P. Kondylis, *Theorie des Krieges: Clausewitz – Marx – Engels – Lenin*, Stuttgart 1988.

12. A. Bucholz, *Hans Delbrück and the German Military Establishment: War Images in Conflict*, Iowa City 1985. See also J. Luvaas, The Great Military Historians and Philosophers, in: *A Guide to the Study and Use of Military History*, ed. J. E. Jessup, Jr. – R. W. Coakley, Washington, D.C. 1979, 77-80.

13. H. Delbrueck, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, vol. I-IV, Berlin 1900–1920[3].

attrition") and *Manöverstrategie* ("manoeuvre strategy"[14]). Both Delbrück and contemporary strategists believed that pitched battles were the only war-winning tool in a commander's arsenal[15]. Meanwhile, the Anglo-Saxon world was already moving independently towards similar conclusions, thanks largely to the work of Sir Edward Creasy. The English historian and jurist had published a descriptive list of battles, from Marathon to Waterloo, that had decisively influenced the history of the West[16]. The success of Creasy's book spawned a slew of similar publications and it enjoyed immense popularity in Britain, due mainly to the Victorian ethics permeating the book, allowing battles to be viewed not as indiscriminate carnage, but as milestones along the West's historical road to progress[17].

The combined effect of Delbrück and Creasy was evident in Sir Charles Oman, whose work dominated the field of medieval military history during the first half of the twentieth century[18]. Even the post-WWII generations of scholars did not stray far from the "decisive battle" paradigm, devoting most of their research to the study of field tactics and military organization. That is not to say, of course, that they were not open to fresh ideas and new interpretations. The French medievalist Ferdinand Lot believed that siegecraft was of particular importance in the study of medieval warfare; yet his book is a description of the art of war through the study of battle tactics[19]. Jan Verbruggen was better qualified as a military historian, having served as an officer in the Belgian Army before studying history; he made a number of important contributions, but his methods did not differ from those of earlier historians[20]. Finally, Philippe Contamine also limited the

14. See in general G. A. Craig, Delbrück: The Military Historian, in: *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age*, ed. P. Paret, Princeton 1986, 326-353.

15. For Delbrück's place in medieval military historiography, see J. F. Verbruggen, *The Art of Warfare in Western Europe during the Middle Ages*, Woodbridge – Rochester 1997², 3-10, and Smail, *Warfare*, 8-10.

16. E. S. Creasy, *The Fifteen Decisive Battles of the World*, London 1851.

17. Keegan, *Battle*, 57-62.

18. C. W. C. Oman, *A History of the Art of War in the Middle Ages*, London 1924 (a revised and enlarged version of the earlier 1898 edition).

19. F. Lot, *L'art militaire et les armées au moyen âge en Europe et dans le Proche-Orient*, Paris 1946.

20. J. F. Verbruggen, *De Krijgskunst in West-Europa in de Middeleeuwen, IXe tot begin XIVe eeuw*, Brussels 1954. His work became more accessible to academic circles when it was

scope of his study to military organization and tactics, though he did include a brief description of siege engines[21].

By the time Kanellopoulos began working on his thesis, modern researchers had already shifted their perspectives. Since the 1990s it became clear that sieges and raids, not battles, were the most common types of military conflict in the Middle Ages. Scholars finally came to realize that siege warfare was the key component of medieval military strategy[22], along with raids aimed specifically at devastating the lands of the opponents and disrupting the lives of non-combatants[23]. Thus, although a significant portion of his research interests, both then and later, revolved around battle analysis and field tactics[24], Kanellopoulos widened the focus of his research to include Late Byzantine sieges and raids, thus showing that strategies of attrition and manoeuvre were just as important as annihilation and the quest for the decisive battle.

When the research project "A Gazetteer of Late Byzantine Military Conflicts" of the Institute of Historical Research/National Hellenic Research Foundation was in its planning stage (2016–2018), one of the original aims of the project team was to follow in the footsteps of earlier scholars and collect evidence from battles in an effort to create an online reference tool for Byzantine field tactics. After work on the project had began, however, it

translated into English, with an added chapter on the eighth century, but with the footnotes left out (J. F. Verbruggen, *The Art of Warfare in Western Europe during the Middle Ages, from the Eighth Century to 1340*, Amsterdam – New York 1977). The second edition of the translation (see above, n. 15) includes both the original footnotes and bibliographical updates.

21. Ph. Contamine, *La guerre au moyen âge*, Paris 1980.

22. On the predominance of siege warfare in the Middle Ages, see B. S. Bachrach, Medieval Siege Warfare: A Reconnaissance, *Journal of Military History* 58 (1994), 119-133, esp. 119-122 (on the treatment of siege warfare by earlier medievalists, including Lot, Verbruggen and Contamine).

23. The most characteristic example are the great cavalry raids (*chevauchées*) conducted by English armies against French-held territories during the Hundred Years' War (1339–1453): see in general B. S. Bachrach – D. S. Bachrach, *Warfare in Medieval Europe c. 400 – c. 1453*, London – New York 2017, 366-368.

24. For examples of his work on battle analysis, see N. S. Kanellopoulos – I. K. Lekea, Η βυζαντινή πολεμική τακτική εναντίον των Φράγκων κατά τον 13ο αιώνα και η μάχη του Tagliacozzo, *ByzSym* 19 (2009), 63-81; Eidem, Prelude to Kephissos (1311): An Analysis of the Battle of Apros (1305), *Journal of Medieval Military History* 12 (2014), 119-137.

became clear that most conflicts found in the historical record were either sieges or "raids" – the latter term used to include all campaigns that did not involve a pitched battle with the enemy's regular troops and ultimately affected the non-combatant population, either by plan or by happenstance. This seemed to run contrary to Kanellopoulos' Tables 6.1 and 6.2, containing military events from the thirteenth and fourteenth-fifteenth centuries, respectively, many of them battles rather than raids and sieges[25]. One key methodological aspect of our research that might explain this difference is the fact that our project was ultimately mapped out to collect as many military conflicts as possible, regardless of how detailed (or not) their description is in the sources. Although the total number of conflicts recorded thus far has yet to be tabulated, a "macroscopic" analysis of early records shows that battles (including minor engagements that might more properly qualify as skirmishes or ambushes[26]) were never more than 20% of the total number of conflicts, and sometimes the percentage was much smaller.

Let us outline our thesis with an example from a single campaigning season, one that is well-documented and also quite long by medieval

25. Kanellopoulos, *Οργάνωση*, 335-336.

26. For instance, both Tracheiai (1207) and Arbanon (1217) have been classified as "battles". However, the former was actually nothing more than a small-scale engagement between an unknown number of Nicaean troops under general Andronikos Gidos and a mounted force of approximately 300 knights and *sergents d'armes*, essentially the Latin garrison of nearby Nicomedia raiding the countryside for provisions: see Niketas Choniates, *Χρονικὴ Διήγησις*, ed. J. van Dieten, *Nicetae Choniatae Historia* [CFHB 11/1], Berlin – New York 1975, 641; Idem, *Λόγοι καὶ ἐπιστολαί*, ed. J. van Dieten, *Nicetae Choniatae Orationes et Epistulae* [CFHB 3], Berlin – New York 1972, 145-146; Geoffrey Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, ed.-trans. E. Faral, Paris 1939, ch. 480-486; Kanellopoulos, *Οργάνωση*, 48-51; I. Giarenis, *Η συγκρότηση και η εδραίωση της αυτοκρατορίας της Νίκαιας. Ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Α΄ Κομνηνός Λάσκαρις* [IBR/NHRF Monographs 12], Athens 2008, 98, 173. As for the latter, researchers have yet to agree on whether the forces of Latin emperor Pierre de Courtenay and cardinal Giovanni Colonna were ambushed in the mountain passes of Albania by the forces of Theodore I of Epirus or the latter simply pretended to lead them to safety, only to betray them and force them to surrender without a fight: see in general N. G. Chrissis, *Crusading in Frankish Greece: A Study of Byzantine-Western Relations and Attitudes, 1204–1282* [Medieval Church Studies 2], Turnhout 2012, 61-68.

standards: that of the year 1255[27]. After the death of Emperor John III Vatatzes (early November 1254), Tsar Michael Asen took advantage of the vacuum of power to reclaim a number of fortified towns along the border of the Thracian possessions of Nicaea with Bulgaria. John's successor, Theodore II Laskaris, did not waste any time. It was still winter (probably early February 1255) when he left Asia Minor with as many troops as he could raise in a hurry and crossed over to Thrace, picking up reinforcements along the way. He reached Adrianople (mod. Edirne), where he spent one day, and then moved on again, seeking a decisive confrontation with the main force of the Bulgarian army. His scouts managed to locate the Bulgarian advance guard, but the main force under Michael Asen declined to give battle and beat a hasty nocturnal retreat. Theodore II led his army in a raid all the way to Beroe (mod. Stara Zagora), 120 km. NW of Adrianople, where he captured booty, prisoners and flocks before the harsh winter conditions forced him to return to his base[28]. When he reached Adrianople, the Byzantine emperor split his forces: one part of the army was ordered to recapture the fortified towns of the region of Achridos[29]; Theodore II took personal command of the other part and led it against the fortified towns north of the Rhodope Mountains still held by Michael Asen. While the emperor laid siege to (and eventually captured) the Bulgarian strongholds of Stenimachos (mod. Asenovgrad, 20 km. SE of Plovdiv), Perist(r)itza (mod. Peruštica, 20 km. SW of Plovdiv) and neighboring Krytzimos (mod. Kričim, 26 km. SW of

27. For the military events of 1255 and the political developments that led to Theodore II's expedition, see in general N. S. Kanellopoulos – J. K. Lekea, The Struggle between the Nicaean Empire and the Bulgarian State (1254–1256): Towards a Revival of Byzantine Military Tactics under Theodore II Laskaris, *Journal of Medieval Military History* 7 (2009), 56-69; A. Madgearu, *The Asanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire (1185–1280)*, Leiden – Boston 2017, 240-242; D. Angelov, *The Byzantine Hellene. The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century*, Cambridge 2019, 151-159.

28. George Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, ed. A. Heisenberg, *Georgii Acropolitae Opera* I, Leipzig 1903 (repr. P. Wirth, Stuttgart 1978), 111-113; Theodore Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, ed. K. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη Ζ΄*, Paris – Venice 1894, 514-515.

29. On the location and historical geography of the region, see C. Asdracha, *La région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles: étude de géographie historique* [Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 49], Athens 1976, 10-11, 244-245.

Plovdiv)[30], his generals captured Ephraim (probably mod. Efrem, 53 km. NW of Adrianople), Kryvous (exact location unknown, probably between Ephraim and Perperakion), Perperakion (eight km. NW of mod. Perperek), and Oustra (one km. NW of mod. Ustren)[31].

After the capture of Stenimachos, Perist(r)itza and Krytzimos, Theodore II Laskaris led his troops further west, planning to invest and reduce Tzepaina (mod. Čepina). By then it was probably early spring, but the weather was still inclement and the fort, situated high on a steep, thickly wooded mountain[32], seemed impregnable; so the Byzantine emperor decided to abandon the siege and retire, possibly to Philippoupolis (mod. Plovdiv)[33]. When spring had finally set in, Theodore sent another expedition against the Bulgarian fort; however, his two generals, Constantine Tornikes and Alexios Strategopoulos, made a mess of the campaign and the Byzantine troops were forced to retreat to Serres, losing a great number of horses in the process[34].

News of this failure of the Byzantine army before the walls of Tzepaina emboldened Dragotas, a Bulgarian soldier who had gone over to the Byzantines in 1246 and had been rewarded with the command of the Byzantine troops stationed around Melenikon (mod. Melnik). In the spring or early summer of 1255 Dragotas led a mutiny of his troops and besieged the Byzantine garrison in Melenikon; its commanders, however, managed to hold on to the fort. When Theodore II Laskaris, who had retired with the main part of his army after failing to capture Tzepaina, received word of the uprising (probably in early summer), he marched to Serres and from there headed towards Melenikon. Dragotas attempted to block the Byzantine army's advance along the Strymon River valley by withdrawing his troops from around Melenikon and constructing field fortifications across the

30. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 113; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 515.

31. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 108, 113, 119; Theodore II Laskaris, *Ἐπιστολαί*, ed. N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, Firenze 1898, 247-248; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 514-515.

32. On the strong position of its fort, see D.Ončev, La forteresse ΤΖΕΠΑΙΝΑ–Čepina, *BSl* 20 (1959), 285-304.

33. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 113-114; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 515.

34. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 114; Theodore Laskaris, *Ἐπιστολαί*, 251-255; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 515-516.

Rupel Pass; Theodore II's troops, however, put the enemy to flight (mortally wounding Dragotas in the process), then marched on to relieve Melenikon and its beleaguered garrison. From there the Byzantine army proceeded to Thessaloniki[35].

In the autumn of 1255 Theodore II, once again at the head of his army, left Thessaloniki and camped near Vodena (mod. Edessa), waiting for a bout of dysentery that was ravaging both himself and his troops to subside. He then went to Prilapos (mod. Prilep) for supplies and siege engines, and from there marched against Velesos (mod. Veles, formerly Titov Veles), a fortified town that had passed from Epiros to the possession of Nicaea in 1252, only to be captured by Michael Asen two years later. The Bulgarian garrison did not even wait for the Byzantine siege engines to be unloaded from the wagons and assembled; the emperor accepted their capitulation and allowed them to leave with their weapons. The Byzantine army then marched through the region of Neustapolis (mod. Ovče Pole) and finally returned to Serres by way of Stroummitza (mod. Strumiča) and Melenikon[36].

Although it was rather late in the campaigning season, Theodore II planned yet another attack on Tzepaina, since he was loathe to leave the place in Bulgarian hands. So, after he had moved most of his troops to the vicinity of Adrianople and Didymoteichon (he had received alarming news from his trusted official George Mouzalon regarding the situation in the East)[37], he ordered the men to prepare for an advance on Tzepaina, even though winter had almost set in. The decision proved unwise and the expedition to besiege the Bulgarian stronghold quickly devolved into a *chevauchée* –if such a term can be used for an expedition that included so many foot-soldiers– before the emperor ordered the expeditionary force to return to Adrianople and thence to Didymoteichon. By then, 1255 was almost over, so Theodore II

35. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 114-117; Theodore Laskaris, *Ἐπιστολαί*, 254-255; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 516-517. See also Th. N. Vlachos, *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon*, Thessaloniki 1969, 46-47.

36. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 117-118; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 518.

37. Byzantinists tend to disregard the turmoil caused by the Mongol invasions and the ripple effect these had on the strategic situation in the Eastern Mediterranean: for a brief overview, see J. Giebfried, The Mongol invasions and the Aegean world (1241–61), *Mediterranean Historical Review* 28 (2013), 129-139.

left behind a strong force under two of his generals and proceeded to cross over to Asia Minor, where he arrived in time to celebrate Christmas[38].

It is clear that earlier historians who might have liked to view Late Byzantine military history through the prism of *Niederwerfungsstrategie* would have been disappointed. Although at the beginning of the campaign Theodore II was anxious to fight the Bulgarian army, Michael Asen avoided a pitched battle. There followed a series of no less than 13 sieges –though some of them abortive– and only one battle; even the latter was nothing more than an assault upon field fortifications. The Byzantines as well as the Bulgarians appear to have been ready to use attrition and manoeuvre as key elements in their respective strategies, and before the emperor of Nicaea returned to Asia Minor he instructed the commanders of the force he left behind not to engage in open battle against the Bulgarians' Cuman auxiliaries; the fact that, when they disobeyed them, they lost their army and one of them was taken prisoner, explains why Theodore II wanted to avoid such unnecessary risks[39].

Although counterfactual history –i.e. attempts by historians (usually in response to "what if" questions) to imagine how things might have gone differently– is not held in high esteem by academia, we actually have an historical example of what might have taken place had Michael Asen offered battle at the very beginning of Theodore II's Bulgarian campaign. In 1230 the Nicaean emperor's namesake, the ruler of Epiros, mounted an expedition into Bulgaria similar to that of Theodore II Lascaris. However, Theodore Komnenos Doukas' aim was not to annex lands – it was to seek out and destroy the Bulgarian army, in order to eliminate any threat to his rear before attacking Latin-held Constantinople[40]. Unlike what happened 25 years later, the Bulgarian tsar was happy to oblige: Ivan Asen II led his troops and Cuman allies against the invading Byzantines and their Latin

38. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 118-124; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 518-522.

39. On the military presence of steppe peoples in the Balkans during the period in question, see I. Vásáry, *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365*, Cambridge 2005.

40. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 41-43; Skoutariotes, *Σύνοψις Χρονική*, 474-475; Nikephoros Gregoras, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, ed. L. Shopen, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* I [CSHB], Bonn 1829, 28.

mercenary knights. In a pitched battle fought near the village of Klokotnitsa, Theodore Komnenos Doukas lost both the fight and his kingdom[41].

The danger of staking everything on the uncertain outcome of a "decisive battle" was not lost on contemporary Byzantines. In June 1211 Theodore I Lascaris decided to face the invading forces of the Seljuk sultan Ghiyāth ad-Dīn Kaykhusraw I in battle. Fifty years later, the historian George Akropolites called the emperor's decision "a roll of the dice"[42]. However, it was the strategic importance of the Maeander valley in general –and of the fortified town of Antioch (possibly near mod. Aliağaçiftliği) in particular– that forced the Byzantine ruler's hand; in fact, it was Kaykhusraw who rolled the dice, and his arrogant decision to accept battle ultimately cost him his life[43].

The case of Antioch was hardly an isolated one. The "Gazetteer of Late Byzantine Military Conflicts" contains a number of battles that were connected to a siege. As early as 1205, the encounter outside the walls of Arkadiopolis (mod. Lüleburgaz) –classified as a battle in the "Gazetteer"– was actually a sortie by the town's Latin garrison against the Byzantine rebels besieging it. A few weeks later, the battle of Adrianople (which, it should be noted, did not meet the criteria that would allow it to be included in the "Gazetteer"[44]) was brought about by the intervention of Tsar Kaloyan, whose troops and Cuman auxiliaries marched to relieve the Byzantine defenders of the Thracian city when it was besieged by an army of Franks and Venetians[45]. The battle near Pharsala (c. 1277) was a

41. Brief accounts of the Klokotnitsa campaign may be found in J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor 1987, 124-126; F. Bredenkamp, *The Byzantine Empire of Thessaloniki (1224–1242)*, Thessaloniki 1996, 150-153; Madgearu, *Asanids*, 201-204.

42. Akropolites, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 15-16: *καὶ οἷον ἐπὶ κύβου τὸν πόλεμον θείς*.

43. For a general overview of the military and diplomatic maneuvers of 1211, see Giarenis, *Συγκρότηση*, 70-82.

44. It was not eligible since neither of the opponents were Byzantines. This criterion has also precluded the inclusion of such large-scale decisive battles as Köse Dağ (1243), Halmyros (1311), Kossovo (1389), Nicopolis (1396), Ankara (1402), and Varna (1444).

45. Geoffrey Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, ch. 347-366; Choniates, *Χρονικὴ Διήγησις*, 615-617. See also A. Krantonelli, *Ἡ κατὰ τῶν Λατίνων Ἑλληνο-Βουλγαρικὴ σύμπραξις ἐν Θρᾴκῃ 1204–1206*, Athens 1964, 72-73; Madgearu, *Asanids*, 144-150.

meeting engagement between a force led by John I Doukas of Thessaly and an army sent by Michael VIII Palaiologos to supply the local garrison[46], while that of Bellegrada (outside mod. Berat) in 1281 was fought by Byzantine reinforcements skirmishing with an Angevin army that was besieging the city[47]. Another engagement that has been classified as a battle in the "Gazetteer" is Bizye (1307), an example of overconfidence on the part of Byzantine civilians, who managed to convince the city's garrison commander, the *megas tzaousios* Oumbertopoulos, to lead them in a sortie against the besieging Catalans[48].

The aforementioned armed conflict forms part of a larger war between the Byzantine Empire and the Grand Catalan Company which, despite the notions of earlier patriotic Spanish historians, who wished to view it as a glorious expedition similar to that of the later Conquistadors, was nothing more than a short interlude in the military history of the Byzantine Empire[49]. Consisting of a single pitched battle, that of Apros (1305), and a large number of raids and sieges of Byzantine cities in Thrace and Macedonia, many of them unsuccessful, the conflict between the Catalan mercenaries and their former employers clearly showed that, even after the Byzantine defeat at Apros, it was their ability to defend their cities –especially major urban centers, like Adrianople in 1306 and Thessaloniki in 1308– that

46. George Pachymeres, *Συγγραφικαὶ ἱστορίαι*, ed. A. Failler, *Georges Pachymérès, Relations historiques* II [CFHB 24/2], Paris 1984, 527. See also Kanellopoulos, *Οργάνωση*, 109, and D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282. A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge, Mass. 1959, 297.

47. Kanellopoulos, *Οργάνωση*, 112-118.

48. Pachymeres, *Συγγραφικαὶ ἱστορίαι*, ed. Failler, *Georges Pachymérès, Relations historiques* IV [CFHB 24/4], Paris 1999, 693. See also A. Laiou, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II 1282–1328*, Cambridge, Mass. 1972, 169-170; Bartusis, *Late Byzantine Army*, 293; Kyriakidis, *Warfare*, 168-170.

49. A brief account of the Catalan episode may be found in Laiou, *Constantinople*, 158-226; for more recent treatments of the subject, see D. Jacoby, The Catalan Company in the East: The Evolution of an Itinerant Army (1303–1311), in: *The Medieval Way of War: Studies in Medieval Military History in Honor of Bernard S. Bachrach*, ed. G. I. Halfond, Farnham - Burlington 2015, 153-182; V. Puech, Quelques aspects des relations des mercenaires catalans avec le pouvoir impérial byzantin au début du XIVe siècle, in: *Figures de l'autorité médiévale. Mélanges offerts à Michel Zimmermann*, ed. P. Chastang – P. Henriet – C. Soussen, Paris 2016, 221-233.

ultimately proved decisive. One may juxtapose this with the outcome of the war against the Duchy of Athens in 1311. When the Catalans turned against their Frankish masters for non-payment of the salaries they were owed, Gautier V de Brienne believed that he could easily defeat them in a pitched battle. The result was a resounding victory for the Catalans: they killed the Frankish duke and most of his lords, and ruled over Boeotia and Attica until 1388[50].

Let us conclude by reiterating the axiom that battle avoidance was neither new nor uncommon in the lands around the Eastern Mediterranean. Despite what some proponents of the notion of a "Western way of war" would have us believe, both the Byzantines and their opponents would frequently apply *Ermattungsstrategie* and *Manöverstrategie* if it suited their purposes (and for much of the Late Byzantine period their purpose was simply to survive)[51]. It would take the creation of powerful polities like the Ottoman Empire and the Kingdom of Hungary for the Balkans and the lands north of the Danube to once again become a field upon which large-scale decisive battles would be fought[52]. Indeed, some might say that the rule of the Ottomans over Southeastern Europe was consolidated only when they crushed the Hungarian army at Mohács (1526). But it was the war of attrition against the Greeks of Asia Minor, the sack of Thessaloniki in 1430, Constantinople in 1453 and Trebizond in 1461, along with the destructive raids against the Despotate of the Morea, that had created the Ottoman Empire in the first place.

---

50. On the battle, see G. T. Kolias, Ἡ μεταξὺ Καταλανῶν καὶ μεγάλου δουκὸς τῶν Ἀθηνῶν μάχη (1311), *ΕΕΒΣ* 26 (1956), 358-379; K. DeVries, *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century*, Woodbridge – Rochester 1996, 58-65.

51. For an interesting study of sieges in fifteenth-century Western Greece and the use of "indirect approach" tactics (often by those same Franks who attributed such "dishonest" practices to the Byzantines) in siege warfare, see E. Synkellou, Εναλλακτικές μορφές πολέμου κατά τον όψιμο Μεσαίωνα: η «κλεψία», *Βυζαντιακά* 30 (2012–2013), 345-363.

52. See T. Pálosfalvi, *From Nicopolis to Mohács. A History of Ottoman-Hungarian Warfare, 1389–1526* [The Ottoman Empire and Its Heritage 63], Leiden – Boston 2018. Manpower and finances played a cardinal role in a state's ability to field large armies. This explains why the opponents in one of the largest battles of the Byzantine civil wars, that of Didymoteichon (also known as the battle of Demotika), were Byzantine in name only: the army of John V Palaiologos consisted of Serbs and Bulgarians, while that of John VI Kantakouzenos was fully Ottoman; see Fine, *The Late Medieval Balkans*, 325-326.

Μια Επισκοπηση των Πολεμικων Συγκρουσεων στο Υστερο Βυζαντιο: Θεωρητικο Πλαισιο και Συγχρονη Ερευνα

Η μελέτη αποτελεί μία πρώιμη σύνοψη των συμπερασμάτων που προκύπτουν από το υλικό που συγκεντρώθηκε στο πλαίσιο του ερευνητικού προγράμματος «Ευρετήριο Πολεμικών Συγκρούσεων της Ύστερης Βυζαντινής Περιόδου». Οι παλαιότεροι μελετητές της στρατιωτικής ιστορίας είχαν υιοθετήσει ένα θεωρητικό υπόβαθρο το οποίο βασιζόταν στην έννοια της «αποφασιστικής μάχης», όπως την είχαν διατυπώσει οι θεωρητικοί του πολέμου τον 19ο αι. Μετά από μία σύντομη αναδρομή στην ιστορία της έρευνας, ιδίως των τελευταίων δεκαετιών, αναλύονται ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα εκστρατειών που χρονολογούνται στην υστεροβυζαντινή περίοδο. Το συμπέρασμα το οποίο συνάγεται από την ανάλυση αυτή είναι ότι οι εκ παρατάξεως μάχες ήταν κατά πολύ σπανιότερες σε σχέση με άλλου τύπου συγκρούσεις (κυρίως πολιορκίες και επιδρομές) που στόχο είχαν να φθείρουν τον αντίπαλο και όχι να καταστρέψουν τον στρατό του.

Αναστασια Πετροπουλου

Ο Συγγραφεας Μεσα στη Διηγηση
Η Περιπτωση του Βιου της Θεοφανους

Ο *Βίος* της Θεοφανούς είναι το εγγύτερο στην εποχή που έζησε η αγία κείμενο που γράφτηκε προς τιμήν της. Χρονολογείται περί τα τέλη του 9ου αιώνα. Πιο συγκεκριμένα *terminus post quem* είναι αναμφίβολα ο θάνατος της Θεοφανούς (μεταξύ 895-897)[1], ο οποίος εξιστορείται δέκα περίπου κεφάλαια πριν από το τέλος του κειμένου [στο εξής: *VTh*], το συνολικό εύρος του οποίου καλύπτει τριάντα δύο κεφάλαια. *Terminus ante quem* μπορεί να θεωρηθεί με επαρκή βεβαιότητα ο θάνατος του συζύγου της, του Λέοντος ϛ΄ του Σοφού (912)[2], μιας και δεν υπάρχει αναφορά σε αυτόν. Ο τόπος δράσης είναι η Κωνσταντινούπολη, όπου γεννήθηκε και έζησε τόσο η Θεοφανώ, όσο και ο ίδιος ο βιογράφος. Ανεξάρτητα από το πώς αντιμετωπίζει ο κάθε ερευνητής τον *Βίο*, καθώς και από την ερμηνεία που παρέχει για τη σκοπιμότητα της σύνταξης του κειμένου, πρόκειται αναντίρρητα –από καθαρά λογοτεχνική και φιλολογική άποψη– για ένα άρτιο και προσεγμένο αγιολογικό έργο

1. Ed. Kurtz, *Zwei Griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI,* St.-Pétersbourg 1898, iii, σημ. 1. Ο Kurtz στηριζόμενος στη φράση του προοιμίου *πολλοὶ ἐπεχείρησαν συγγράψασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἡμῖν τῆς ἁγίας Θεοφανοῦς βασιλίσσης θαυμάτων ...* υποστηρίζει πως ο *Βίος* δεν γράφτηκε αμέσως μετά τον θάνατό της. Το 895 ή 896 τοποθετεί τον θάνατο της Θεοφανούς η P. Karlin-Hayter, La mort de Theophano (10.11.896 ou 895), *BZ* 62 (1969), 13-19. Το 897 χρονολογείται ο θάνατος από τον V. Grumel, Chronologie des événements du règne de Léon VI, *EO* 35 (1936), 22-29. Συνολικά βλ. *PmBZ* 8165.

2. Για περισσότερες απόψεις βλ. Ε. Ν. Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς, Η ζωή μιας αυτοκράτειρας. Ο βίος μιας αγίας*, Θεσσαλονίκη, εκδ. οίκος Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2006, 30.

υψηλής λογοτεχνικής ποιότητας που αξίζει να μελετηθεί[3]. Το σημείο, βέβαια, που εξάπτει το ενδιαφέρον και αποτελεί τη λυδία λίθο για την προσέγγιση του εκάστοτε μελετητή στα όσα αναφέρονται στον *Βίο* είναι η ιδιαίτερη θέση που κατέχει ο συγγραφέας μέσα στη διήγηση. Παρόλο που εκείνος επιθυμεί να διατηρήσει ώς το τέλος την ανωνυμία του (κατά την συνηθέστατη πρακτική των συγγραφέων αγιολογικών κειμένων της μέσης περιόδου)[4], στην πλειονότητα των κεφαλαίων διακρίνεται πίσω από το κείμενο και νεύει στον αποδέκτη της αφήγησής του, ενώ στις τελευταίες παραγράφους προχωρεί στην ακριβή εξιστόρηση των θαυμάτων της Θεοφανούς προς τον ίδιο και την οικογένειά του. Διατρέχοντας, λοιπόν, κάθε παράγραφο του *βίου* και της *πολιτείας τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου θαυματουργοῦ βασιλίδος Θεοφανώ*[5], θα γίνει προσπάθεια ανασύνθεσης της φυσιογνωμίας του συγγραφέα, ενώ παράλληλα ιδιαίτερη έμφαση θα δοθεί στην εξιχνίαση εκείνων των στοιχείων που τον συνδέουν με την αγία και καθιστούν τόσο τον ίδιο, όσο και την οικογένειά του, κοινωνούς των θαυμάτων της. Προς διευκόλυνση της έρευνας το κείμενο θα εξεταστεί σε τρία μέρη: το πρώτο μέρος αποτελείται από το προοίμιο (*VTh* 1), το δεύτερο από την αφήγηση της ζωής της Θεοφανούς (*VTh* 2-24) και το

3. L. Rydén, New Forms of Hagiography: Heroes and Saints, στο: *The 17th International Byzantine Congress* (Washington DC, August 3-8, 1986), New York 1986, 537-551: 545-546. Το ζήτημα της παράβλεψης της λογοτεχνικής φύσης των αγιολογικών κειμένων επισημαίνει και ο M. Hinterberger, The Byzantine Hagiographer and his Text, στο: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, *Volume II: Genres and Contexts* [στο εξής: *ARCBH*, II], εκδ. S. Efthymiadis, Farnham-Burlington 2014, 211-246, κυρίως 234-235.

4. Για τους βυζαντινούς συγγραφείς βλ. *ODB*, τ. 1, λήμμα Author (A. Kazhdan)· S. Papaioannou, Voice, Signature, Mask: The Byzantine Author, στο: *The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions, and Identities*, εκδ. A. Pizzone, Boston – Berlin 2014, 21-40· χρήσιμη θα ήταν μια ματιά και στα υπόλοιπα άρθρα του συγκεκριμένου τόμου. Ιδίως για τους αγιολόγους της μέσης περιόδου και τις πρακτικές τους βλ. Hinterberger, The Byzantine Hagiographer, 247-256· μάλιστα, αξιοσημείωτη είναι η άποψη του S. Efthymiadis [Collections of Miracles (Fifth–Fifteenth Centuries), *ARCBH* II, 103-142: 108] ότι η δήλωση του ονόματος και της ταυτότητας του συγγραφέως δεν είναι απαραίτητο να αυξάνει την αξιοπιστία μιας διήγησης θαυμάτων, ενώ παράλληλα ούτε η ανωνυμία του μειώνει την έλξη που αυτή ασκεί στους αποδέκτες.

5. *VTh* 1. 1-2.

τρίτο μέρος επικεντρώνεται στην εξιστόρηση των θαυμάτων της αγίας (*VTh* 25-31).

Αρχικά, για την επιτυχή προσέγγιση μιας πιο «ζωντανής» εικόνας του συγγραφέα με γνώμονα τα στοιχεία που παρέχει η ίδια η γραφή του, είναι σκόπιμη η ανάλυση του πρώτου γραμματικού προσώπου που χρησιμοποιείται στο κείμενο[6]. Η ανάλυση αυτή οδηγεί στη διάκριση του «εγώ» στο δίπολο «συγγραφέας-αφηγητής» και «συγγραφέας (αυτο) παρουσιαζόμενος»[7]. Πρόκειται για δύο ενδοκειμενικές αναπαραστάσεις του εξωκειμενικού συγγραφέα, από τις οποίες η δεύτερη είναι στενότερα συνδεδεμένη με την πραγματική εξωκειμενική του υπόσταση. Στην περίπτωση του (αυτο)παρουσιαζόμενου–αυτοβιογραφούμενου συγγραφέα χρησιμοποιείται το πρώτο πρόσωπο ενικού ή πληθυντικού αριθμού, ενώ η ιδιότητα του συγγραφέα-αφηγητή εκφράζεται σχεδόν πάντα σε πρώτο ενικό πρόσωπο[8]. Παράλληλα, ο συγγραφέας καθιστά ενίοτε διακριτή την εκάστοτε ιδιότητά του διανέμοντας διαφορετικά τα χρονικά επίπεδα[9]. Έτσι, οι παρελθοντικοί χρόνοι παραπέμπουν στον συγγραφέα-(αυτο)παρουσιαζόμενο, δηλαδή στο δρων «εγώ», ενώ οι υπόλοιποι χρόνοι στο «εγώ» του αφηγητή. Ωστόσο, δεν πρόκειται πάντα για ασφαλές κριτήριο διάκρισης των δύο ενδοκειμενικών ιδιοτήτων του συγγραφέα, καθώς φαίνεται πως υπάρχουν βασικές εξαιρέσεις στον *Βίο* όχι μόνο στο προοίμιο[10], αλλά και στο κυρίως μέρος, όπου η αλλαγή των

6. Hinterberger, The Byzantine Hagiographer, 212.

7. Γενικά για τη διάκριση αυτή βλ. M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz* [WBS 22], Wien 1999, κυρίως 116-132, 158-181· Του Ιδιου, Autobiography and Hagiography in Byzantium, *Symbolae Osloenses* 75 (2000), 139-164: 149-150· Του Ιδιου, The Byzantine Hagiographer, 211-213. Ο Hinterberger χρησιμοποιεί τους γερμανικούς όρους "das Erzähler-Ich" και "das dargestellte Ich". Αξίζει να σημειωθεί ότι από την παραπάνω βιβλιογραφία προκύπτει πως ο «συγγραφέας (αυτο)παρουσιαζόμενος» ταυτίζεται με τον «αυτοβιογραφούμενο συγγραφέα».

8. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen,* 119.

9. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen,* 116-121· Του Ιδιου, Autobiography and Hagiography, 149-150.

10. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen,* 120-121, 162. Χαρακτηριστικό παράδειγμα στο προοίμιο αποτελεί το γεγονός ότι η ταυτότητα του παρελθόντος «εγώ», δηλαδή του συγγραφέα-(αυτο)παρουσιαζόμενου, εκφράζεται με μη παρελθοντικούς τύπους (*VTh* 1.12-13: *ὀφθήσομαι*, *τυγχάνων*).

χρονικών βαθμίδων είναι συχνή[11]. Εφαρμόζοντας τα παραπάνω, από την αρχή μέχρι το μέσον περίπου του πρώτου κεφαλαίου (*VTh* 1. 1-11) ο συγγραφέας εμφανίζεται ως αφηγητής στον *Βίο* μέσω μιας δοτικής προσωπικής πρώτου ενικού προσώπου στο πλαίσιο μιας απρόσωπης σύνταξης[12]. Ο συγγραφέας-αφηγητής αιτιολογεί την απόφασή του να γράψει για την αγία Θεοφανώ, αναφέροντας πως κανείς ώς τότε δεν σκέφτηκε να αφηγηθεί *τὰ δὲ ἐκ βρέφους αὐτῆς προτερήματα καὶ τὴν ἐκ παιδόθεν αὔξησιν καὶ ἀνατροφὴν καὶ τὴν πρὸς τὰ βασίλεια ἄνοδον καὶ τὴν ἐν τῷ κράτει τῆς βασιλείας μυστικὴν ἄσκησιν*[13]. Ακόμη, αν υιοθετηθεί η άποψη ότι όντως πολλοί επιχείρησαν να συγγράψουν διήγηση θαυμάτων της αγίας βασίλισσας, εξιστορώντας θαύματα που είτε συνέβησαν στους ίδιους είτε πληροφορήθηκαν από άλλους, τότε είναι εμφανές ότι ο συγγραφέας-αφηγητής σπεύδει ευθύς εξαρχής να διαχωρίσει τον εαυτό του από αυτούς[14]. Παράλληλα, όπως συνηθιζόταν στους βίους των αγίων κατά τη βυζαντινή εποχή, δεν παραλείπει να αναδείξει και εδώ –όπως και σε πολλά άλλα χωρία του *Βίου*– την ταπεινότητά του[15]. Βέβαια, η

11. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen,* 118-120· Του Ιδιου, Autobiography and Hagiography, 150.

12. *VTh* 1.8: *ἔδοξε κἀμοί*. Για τους τρόπους με τους οποίος αποκαλύπτεται ο ρόλος του συγγραφέα ως αφηγητή βλ. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen*, 116-121· Του ιδιου, The Byzantine Hagiographer, 212.

13. *VTh* 1.6-8.

14. P. Cesaretti, Oltre la "polis felice e imperiale". Alcuni elementi di spatiality letteraria nella Vita di santa Teofano (BHG 1794), *Byzantino-Sicula VII* (2019), 143-158: 153· ωστόσο, ο Kurtz (*Zwei Griechische Texte,* σ. iii και σημ. 1) στον πρόλογο της έκδοσής του ορθώς είχε επισημάνει την ομοιότητα της αρχής του *Βίου* με την αρχή του *κατά Λουκά* Ευαγγελίου, καθιστώντας σαφές πως η εναρκτήρια φράση του Βίου είναι ένας αγιολογικός τόπος. Ως επιχείρημα υπέρ αυτής της άποψης λειτουργεί και η χρονολόγηση του Βίου λίγο μετά τον θάνατο της Θεοφανούς, που καθιστά σχεδόν αδύνατη τη συγγραφή πολλών βιογραφιών της ώς τότε. Κατά συνέπεια πρόκειται μάλλον για αγιολογικό τόπο παρά για ένα πραγματικό γεγονός.

15. Ένα χαρακτηριστικότατο παράδειγμα *μετριοφροσύνης* είναι η μακροσκελής αποστροφή *ἔδοξε κἀμοὶ τῷ ἐλαχίστῳ καὶ παντὸς λόγου ἀμοιροῦντι ὡς ἔκ τινος θείας τούτων τραπέζης τὰ ἐκεῖθεν ἐκπεσόντα ψιχία κατὰ τὴν πίστιν τῆς Χαναναίας συλλέξασθαι καὶ ἄλλην ὑμῖν εἰς εὐωχίαν εὐτελῆ παραστήσασθαι τράπεζαν καὶ ἵν' ἀπέλθητε τρυφήσαντες ὄντως τὰ μὴ κενούμενα* και η φράση *μηδὲ τὸ ἀτεχνὲς τοῦ λόγου προσέχων τὸ σύγγραμμα διὰ τὴν ἡμετέραν ἀμάθειαν* [...]: *VTh* 1. 8-15. Για τον συγκεκριμένο τόπο βλ. T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* [Millennium-Studien 6], Berlin/New York, Walter de Gruyter 2005, 22-23.

χαρακτηριστική φράση *κἀμοὶ τῷ ἐλαχίστῳ* (*VTh* 1.8) στάθηκε αφορμή και για άλλη εικασία, σύμφωνα με την οποία ο βιογράφος δεν ήταν λαϊκός, αλλά μοναχός. Επί παραδείγματι, ο Kurtz είχε την γνώμη ότι μάλλον πρόκειται για μοναχό[16], οι Αλεξάκης, Efthymiadis και Vukasinovic τάσσονται υπέρ της άποψης ότι πρόκειται για λαϊκό, ενώ ο Strano επιχειρηματολογεί υπέρ του ότι δεν πρόκειται απαραίτητα για μοναχό, αλλά πιθανότατα για κάποιον αξιωματούχο (είτε λαϊκό είτε εκκλησιαστικό)[17]. Διαφορετική υπόθεση, την οποία φαίνεται πως ασπαζόταν και η Da Costa-Louillet, είχε διατυπώσει ο Loparev αναφέροντας ότι ο συγγραφέας είχε συνθέσει ένα πρώτο προσχέδιο του *Βίου*, όταν ακόμη ήταν λαϊκός αξιωματούχος, δηλαδή προτού καρεί μοναχός[18]. Στην πραγματικότητα, όμως, το ερώτημα παραμένει αναπάντητο.

Εν συνεχεία, την έως τώρα διακριτική παρουσία του συγγραφέα-αφηγητή διακόπτει το επιβλητικό *ἐγὼ* (*VTh* 12) του (αυτο)παρουσιαζόμενου συγγραφέα[19], που εισβάλλει δυναμικά στο κείμενο για να

16. Kurtz, *Zwei Griechische Texte,* ii. Τα επιχειρήματα του Kurtz είναι το επίθετο «ἐλάχιστος» και το γεγονός ότι ο αδερφός του αυτοβιογραφούμενου συγγραφέα, ο Μιχαήλ, ορίστηκε από τον πατέρα τους ως φροντιστής και διοικητής του οίκου τους (*VTh* 27.6-7), παρόλο που αναφέρεται παρακάτω ως *παῖς* (*VTh* 28.1, 10), δηλαδή ως μικρότερος σε ηλικία από τον βιογράφο.

17. Α. Γ. Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία της αγίας και ένδοξης θαυματουργής αυτοκράτειρας Θεοφανώς* (BHG 1794), Εισαγωγή, μετάφραση στα Νέα Ελληνικά και σχόλια, *Επετηρίς Ανωτάτης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Βελλάς Ιωαννίνων* 4 (2007), 147-227: 148· S. Efthymiadis, Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth–Tenth Centuries), στο: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, [στο εξής: *ARCBH* I], εκδ. S. Efthymiadis, Farnham – Burlington 2011, 95-142, 119· ο G. Strano, La vita di Teofano [BHG 1794] fra agiografia e propaganda, *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi*, 3 (2001), 47-61: 60 και σημ. 62· M. Vukasinovic, Un saint père et une sainte impératrice. Saint Euthyme CP et sainte Théophanô dans une tension du Xe siècle?, *Bsl* 73 (2015), 90-106: 60· Του Ιδιου, Authors and their families in two early 10th-century byzantine texts (Genesios and *Vita Theophanous*), *Porphyra. Confronti su Bisanzio* 3 (2016), 37-47: 38. Ο Vukasinovic, μάλιστα, επισημαίνει πως πρόκειται για λαϊκό στην αυλή του Λέοντος ς΄. Η Delierneux (The Literary Portrait of Byzantine Female Saints, στο: *ARCBH*, II, 363-386: 377) θέτει το ερώτημα χωρίς να παίρνει θέση.

18. Chr. Loparev, Vizantijskie Zitija svjatych VIII-IX vekov, *Viz Vrem* 18 (1911), 1-147: 11· G. da Costa-Louillet, Saints de Constantinople aux VIIIe , IXe et Xe siècles, *Byz* 25-27 (1955-1957), 783-852: 824.

19. Βλ. σχετικά Hinterberger, *Autobiographische Traditionen*, 120.

γνωστοποιήσει εκ προοιμίου την άμεση σχέση του με την αγία και να προβάλει εμμέσως τα εχέγγυα της αξιοπιστίας του[20]. Συγκεκριμένα επισημαίνει πως ήταν φίλος με τον πατέρα της και τον θείο της Μαρτίνο, γεγονός που ευλόγως οδήγησε τους ερευνητές στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας του *Βίου* «σίγουρα είναι κάποιος σύγχρονος της αγίας, τουλάχιστον λίγο μεγαλύτερός της στην ηλικία εφόσον παρουσιάζεται ως *πάτριος φίλος*[21], από ανώτερη κοινωνική τάξη»[22], χάρη στην οποία η οικογένειά του μπορούσε να έχει συνάψει σχέσεις με τον πατέρα της Θεοφανούς, αρχικά ιλλούστριο και μετέπειτα πατρίκιο, τον Κωνσταντίνο[23]. Στη συνέχεια, τονίζει ότι δεν προβαίνει στη διήγηση του βίου της Θεοφανούς από την επιθυμία του να λάβει ως αντίδωρο συγγραφική δόξα, αλλά το θεωρεί προσωπικό του *χρέος τῶν δι᾽ αὐτῆς εἰς ἡμᾶς γενομένων θαυμάτων*[24], τουτέστιν για τα θαύματα που συνέβησαν σε αυτόν και στην οικογένειά του με τη μεσολάβηση της αγίας. Χαρακτηριστική στο συγκεκριμένο χωρίο είναι η χρήση τόσο του πρώτου πληθυντικού προσώπου (*ἡμᾶς*), όσο και του παρελθοντικού χρόνου (*γενομένων*), που δηλώνει τον (αυτο)παρουσιαζόμενο συγγραφέα και τον εντάσσει στην ομάδα των αποδεκτών των θαυμάτων της αγίας[25]. Ορμώμενη, επίσης, από την φράση *χρέος ἀφωσιωμένον* η Αμοιρίδου θεωρεί ότι ο συγγραφέας «υποχρεώθηκε» από ευγνωμοσύνη να γράψει αυτό το κείμενο, που «ουσιαστικά μάλλον τον χαρακτήρα εγκωμίου έχει,

20. Hinterberger, Autobiography and Hagiography, 149.

21. *VTh* 1.13. Η λέξη *πάτριος* έχει κατά τον Cesaretti [Il patriarca Metodio nella testimonianza della *Vita di Santa Teofano (BHG 1794)*, στο: *Ἀνατολὴ καὶ δύσις. Studi in memoria di Filippo Burgarella*, εκδ. G. Strano – C. Torre (Testi e studi bizantino-neoellenici, XXI), Roma 2020, 45-57: 50 και σημ. 41], δύο έννοιες και μπορεί να δηλώνει τόσο αυτόν που προέρχεται από την πλευρά του πατέρα, όσο και την κοινή γεωγραφική προέλευση και καταγωγή δύο προσώπων.

22. Kurtz, *Zwei Griechische Texte,* i· Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς*, 29· Η Delierneux, (The Literary Portrait, 377) αναφέρει την αριστοκρατική καταγωγή του βιογράφου, επισημαίνοντας ότι δεν είναι γνωστό, αν όντως γνώρισε ποτέ ο ίδιος την αγία.

23. Βλ. *PmbZ* 3992.

24. *VTh* 1. 17-18.

25. Βλ. παραπάνω σ. 195, σημ. 7. Αξίζει να σημειωθεί πως το χωρίο αυτό έρχεται σε αντίθεση με το προηγούμενο *VTh* 1. 15-16 (*διὰ τὴν ἡμετέραν ἀμάθειαν εἰς ἀπιστίαν λογίσηται τὰ λεγόμενα*), καθώς το *ἡμετέραν* αναφέρεται μόνο στον συγγραφέα-αφηγητή.

και μάλιστα ευχαριστήριου, παρά Βίου»[26]. Είναι αλήθεια πως αρκετοί από τους Βίους της περιόδου των αρχών του 10ου αιώνα ανήκουν περισσότερο στην κατηγορία του εγκωμίου ή και της ευχαριστίας αναλόγως της σκοπιμότητας που επιδιώκει ο καθένας, αλλά εφόσον διαθέτουν κάποια από τα τυπικά χαρακτηριστικά μιας βυζαντινής βιογραφίας δικαιούνται να κατατάσσονται στο είδος της «αγιολογίας»[27].

Στη συνέχεια, στο δεύτερο μέρος του αγιολογικού κειμένου –δηλ. στις παραγράφους μετά το προοίμιο και πριν από την εξιστόρηση των θαυμάτων[28]–, ο βιογράφος αποκαλύπτει, κυρίως με την έμμεση μέθοδο

26. Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς*, 26. Το στοιχείο της ευγνωμοσύνης του συγγραφέα προς το πρόσωπο της αγίας βασίλισσας σημειώνει και ο Hinterberger, *Autobiographische Traditionen*, 161, 169-170.

27. S. Efthymiadis, *Introduction*, *ARCBH* I, 7-10.

28. *VTh* 2-24: Μετά το προοίμιο ξεκινά η εξιστόρηση της ζωής της Θεοφανούς, από τη θαυματουργό σύλληψή της μέσω ενός οράματος που είδαν οι άτεκνοι –έως τότε– γονείς της. Γίνεται αναφορά στον επώδυνο τοκετό, στη θεοσημία, η οποία προέβλεπε το μέλλον της Θεοφανούς ως αγίας και στο πρώτο θαύμα σχετικά με τον θηλασμό της από μια αγάλακτη ώς τότε τροφό. Ακόμη, ο συγγραφέας διηγείται την ανατροφή της Θεοφανούς από τον πατέρα της, τις επισκέψεις της στο *βαλανεῖον* με γυναικεία συνοδεία, αλλά και το θαύμα που συνέβη στο χώρο της Παναγίας των Βάσσου. Συνεχίζει με την τρίτη επταετία της ζωής της, όταν πολλοί ήταν οι άνδρες που επιθυμούσαν να τη νυμφευθούν, ωστόσο ο πατέρας της θεωρούσε πως ήταν προορισμένη *κοινωνὸς βασιλείας ὑπὸ θεοῦ*. Εξιστορούνται, επίσης, τα βασιλικά καλλιστεία και η επιλογή της Θεοφανούς ως συζύγου του Λέοντος ς΄, κάποια από τα βιώματα στο πλαίσιο του έγγαμου βίου της, η φυλάκιση του συζύγου της από τον πατέρα του, ο εγκλεισμός τους και η απελευθέρωσή τους μετά την εμφάνιση του αγίου Δημητρίου στον ύπνο τους, ο τρόπος ζωής της Θεοφανούς, καθώς επίσης και ο θάνατός της. Για τους αγιολογικούς τόπους που εμπίπτουν στα παραπάνω (π.χ.: ατεκνία και γέννηση μετά από προσευχή, πρώτα σημάδια αγιότητας κατά την παιδική ηλικία) βλ. αντιστοίχως Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 72-74 και 87-88· για το ναό της Παναγίας των Βάσσου βλ. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine, I: Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique, III: Les églises et les monastères*, Paris 1969, 61-62· για τα καλλιστεία στο Βυζάντιο και την ιστορικότητά τους βλ.: W. Treadgold, The Bride-Shows of the Byzantine Emperors, *Byz* 49 (1979), 395-413· Του ιδιου, The Historicity of Imperial Bride-shows, *JÖB* 54 (2004), 39-52· Α. Βακαλουδη, Καλλιστεία και γάμος στο Βυζάντιο, εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1998· για τη μη τυχαία αναφορά στον άγιο Δημήτριο, αλλά και στον προφήτη Ηλία βλ. ενδεικτικά: Th. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leiden – New York – Köln 1999, 132-136, 234-236· G. Dagron, Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints, *Σύμμεικτα* 9 (1994), 201-218: 210 · P. Magdalino, Basil I, Leo VI, and the Feast of the Prophet Elijah, *JÖB* 38 (1988),

χαρακτηρισμού ενός προσώπου, διάφορα χαρακτηριστικά του ίδιου, τα οποία λειτουργούν ως αρωγοί στην προσπάθεια σκιαγράφησης του κατά τα άλλα ανώνυμου «προσώπου» του. Αρχικά, στα συγκεκριμένα κεφάλαια ο συγγραφέας λειτουργεί ως αφηγητής, που φροντίζει να παραμείνει στο προσκήνιο θέτοντας σε πρώτο πλάνο την αφήγησή του[29], ενώ στο τέλος του κεφαλαίου 24 κάνει περισσότερο αισθητή την παρουσία του, προαναγγέλλοντας την αφήγηση των θαυμάτων της αγίας που θα ακολουθήσει[30]. Σε αυτό το σημείο συναντάται ο αγιολογικός τόπος του *ταλάντου*, σύμφωνα με τον οποίο ο συγγραφέας-αφηγητής, αν και δεν είναι πρόθυμος να περιαυτολογήσει, οφείλει να το κάνει προς ωφέλεια όλων[31]. Είναι, ακόμη, ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς τη συνύπαρξη του συγγραφέα-αφηγητή και του (αυτο)παρουσιαζόμενου-συγγραφέα στο συγκεκριμένο χωρίο, όπου ο μεν δηλώνεται με μη παρελθοντικούς χρόνους, ο δε προσεγγίζεται ως αποδέκτης των θαυμάτων της αγίας στη χρονική κλίμακα του παρελθόντος[32].

Επιπλέον, όσον αφορά στις γνώσεις και τις συγγραφικές του δεξιότητες, όπως εκτυλίσσονται στο συγκεκριμένο τμήμα του κειμένου, ο βιογράφος παρόλο που προφασίζεται σεμνότητα και ταπεινότητα φαίνεται πως γνώριζε καλά μεγάλο εύρος κειμένων –κυρίως θεολογικών–, καθώς πολλά χωρία του *Βίου* προέρχονται όχι μόνο από την Αγία Γραφή, αλλά και από ποικίλους ψαλμούς. Παράλληλα, στο κεφάλαιο

193-196· Του Ιδιου, Saint Demetrios and Leo VI, *Bsl* 51(1990), 198-201· G. Tsiaples, A Byzantine Emperor Between Reality and Imagination: The Image of Leo VI in the Hagiographical Texts of the Middle Byzantine Period, *Παρεκβολαί* 4 (2014), 85-109: 88-89.

29. Η εμφάνιση του συγγραφέα-αφηγητή γίνεται διακριτικά με ορισμένες φράσεις, όπως: *ὡς οἶμαι* (*VTh* 7.33), *περὶ ἧς ἡμῶν ὁ λόγος προϊὼν* [...] *ἐπ᾽ αὐτὴν ἤδη τὴν διήγησιν τρέψομαι* (*VTh* 20.12-14).

30. *VTh* 24. 12-17. Σε αυτό το μέρος του Βίου ο συγγραφέας-αφηγητής προϊδεάζει κατά κάποιο τρόπο και για τον κύριο ρόλο του αυτοβιογραφούμενου συγγραφέα, που θα αναλάβει από το επόμενο κεφάλαιο.

31. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 40-42· Hinterberger, *Autobiographische Traditionen,* 138-139, 160-161· Του Ιδιου, Autobiography and Hagiography, 149-150. Όπως επισημαίνει ο Hinterberger, πρόκειται για ρητορική παράδοση που έλκει τις ρίζες της από την κλασική αρχαιότητα.

32. *VTh* 24. 12-17. Ο συγγραφέας-αφηγητής (μη παρελθοντικοί χρόνοι): *μέλλω λέγειν, ἔρχομαι λέξων.* Ο συγγραφέας-(αυτο)παρουσιαζόμενος (παρελθοντικοί χρόνοι): *ἀντλήσας, ἐθέμην τὰ εἰς ἐμὲ γεγονότα ἐξαίσια θαύματα.*

12 του *Βίου* αξιοποιείται και μια παροιμιακή ρήση του αρχαίου ποιητή Χοιρίλου (*πέτρην κοιλαίνει ῥανὶς ὕδατος ἐνδελεχείῃ*)[33]. Αξιοσημείωτη είναι και η εξοικείωσή του με την ιατρική ορολογία, η οποία δηλώνει τη μελέτη ιατρικών συγγραμμάτων, όπως, για παράδειγμα, του έργου του ιατρού Αετίου[34], και ίσως κάποιες γνώσεις ιατρικής. Δεν λείπουν, ακόμη, οι αρχαϊσμοί, όροι που στην εποχή της Θεοφανούς και του βιογράφου έχουν εκλείψει. Ενδεικτικά παραδείγματα αναχρονισμού είναι οι «σατράπαι καὶ ἔξαρχοι», που υποδηλώνουν τη γνώση των σχετικών με την παλαιότερη πολιτική διοίκηση όρων. Επιπλέον, το λογοτεχνικό αποτέλεσμα και η αρτιότητα του λόγου του μαρτυρούν έμμεσα την εμπειρία του γράφειν που ο ίδιος διαθέτει. Απόδειξη αυτού αποτελεί το πάντα προσεγμένο ύφος, τα διάφορα ρητορικά σχήματα (όπως η παρήχηση του δέλτα: *VTh* 14.10 [...] *διαλύσει· δῶμεν δόξαν* [...]), καθώς και πολυάριθμα σχήματα λόγου, (π.χ.: πολύπτωτο: *VTh* 23. 5-7 *διὸ καὶ τῆς ἐφέσεως αὐτῆς εὑραμένη τὸ πέρας, τῶν ἐλπιζομένων αὐτῇ οὐ διήμαρτεν ἀμοιβῶν· ὁ γὰρ βλέπων τὰ ἐν κρυφῇ αὐτῆς ἐκτελούμενα ἔργα, αὐτὸς αὐτὴν φανερῶς δι᾽ αὐτῶν καὶ ἐμφανῶς δοξάζει*, σύγκριση: *VTh* 13. 20-21 *ἡ ἁγία Θεοφανώ, ἡ ὄντως νέα Σάρρα,* [...], *ἡ δευτέρα ὀφθεῖσα Ῥεβέκκα διὰ τὸν τρόπον*). Μια ακόμη συνήθειά του φαίνεται πως είναι το ετυμολογικό παιχνίδι που κάνει με τα ονόματα των ηρώων του *Βίου*, όπως τα ακόλουθα: Θεοφανώ > *θεοφανείας ἐπώνυμος,* Σανταβαρηνός > *Σατᾶν Βαριησοῦς.* Πρόκειται, λοιπόν, για έναν πολυμαθή βιογράφο, ο οποίος εκφράζεται με απλότητα[35].

Αξίζει, επιπρόσθετα, να σημειωθεί η ευνοϊκή στάση του βιογράφου απέναντι στον αυτοκράτορα Λέοντα ς΄, όπως παρουσιάζεται στον *Βίο* από την αρχή μέχρι και τον θάνατο της Θεοφανούς. Δεν είναι λίγα τα χωρία εκείνα που βρίθουν εγκωμιαστικών λόγων προς το πρόσωπο του

33. Βλ. E. Leutsch – F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, τ. 2, Göttingen 1832, 632-633. Αξίζει να σημειωθεί πως αμέσως προηγουμένως στην αρχή της περιόδου παρατίθεται και η παροιμιακή φράση *εἰώθασιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαὶ διαφθείρειν*, η οποία απαντά και στο απόσπασμα 1074 τοῦ Ευριπίδη και στον Μένανδρο, *Γνῶμαι Μονόστιχοι*, αλλά και σε επιστολή του αποστόλου Παύλου (Α΄ Κορ. 15, 33) με τη μορφή *φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί.*

34. Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία*, 224, 226, σημ. 214, 221.

35. Da Costa-Louillet, Saints de Constantinople, 825· για την πολυμάθεια και τα διάφορα στοιχεία της γραφής του βλ. Kurtz, *Zwei Griechische Texte,* iv-v.

αυτοκράτορα και αγγίζουν τα όρια της κολακείας[36]. Επί παραδείγματι, ο Λέων ς΄, όσο και αν από την ιστοριογραφία δεν εξαίρεται για την ομορφιά του, αλλά σκιαγραφείται ως άτομο που προτιμούσε να ασχολείται κατά κύριο λόγο με τα γράμματα και τις τέχνες εντός των ανακτόρων[37], από τον συγγραφέα του *Βίου* παρουσιάζεται ως *ὡραιότατος*[38]. Ακόμη, ο βιογράφος παραβλέποντας τις φήμες που κυκλοφορούσαν περί της πατρότητας του Λέοντος ς΄ (ήταν γυιος του Βασιλείου Α΄ ή του Μιχαήλ Γ΄[39];), αποκαθιστά τρόπον τινά την τάξη, τονίζοντας επανειλημμένα ότι ήταν γυιος του νόμιμου συζύγου της Ευδοκίας Ιγγερίνας, του Βασιλείου Α΄ (*VTh* 8.11). Εκτός αυτού, τόσο ο Βασίλειος Α΄, όσο και ο Λέων ς΄ συνοδεύονται από επίθετα με θετικό πρόσημο, αν και τα ιστορικά γεγονότα λειτουργούν ενίοτε σε βάρος τους. Έτσι, ο πρώτος αναφέρεται ως *μεγάλος, σεβαστός* και *πιστότατος* αυτοκράτορας[40], παρά τις σκοτεινές συνθήκες ανάρρησής του στον θρόνο[41], ενώ ο δεύτερος περιγράφεται ως *ἀγαθός*[42], αν και είναι ευρέως γνωστή –πολλώ δε μάλλον στον βιογράφο (οικογενειακό φίλο του πατέρα της αγίας, όπως προαναφέρθηκε)– η συμπεριφορά που επέδειξε στο πλαίσιο του έγγαμου βίου του με τη Θεοφανώ. Παρατηρείται δηλαδή διάθεση αποκατάστασης του ονόματος τόσο του Βασιλείου Α΄, όσο και του Λέοντος ς΄, και τους αποδίδονται αρετές που προσιδιάζουν στον ιδανικό αυτοκράτορα[43]. Παράλληλα, στο

36. Φαίνεται πως υπήρχε μια γενική τάση των αγιολόγων να κολακεύουν τον Λέοντα ς΄, βλ. Efthymiadis, Hagiography from the 'Dark Age', 114.

37. Γενικά για τον Λέοντα βλ. S.Tougher, *The reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden-New York-Köln 1997, κυρίως τα κεφάλαια 1, 2 και 5.

38. *VTh* 8.9: *τοῦ ὡραιοτάτου Λέοντος βασιλέως*. Για την εξιδανικευμένη εικόνα των –σωματικών και προσωπικών– αρετών του Λέοντος ς΄, όπως παρουσιάζονται στον *Βίο* βλ. Tsiaples, A Byzantine Emperor, 88.

39. P. Odorico, La politica dell'immaginario di Leone VI il Saggio, *Byz* 53 (1983), 597-631 και ειδικότερα 601· Tougher, *The reign of Leo VI,* 42-46· W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, 490-491.

40. *VTh* 8.1-2: *τοῦ μεγάλου καὶ σεβαστοῦ Βασιλείου τοῦ αὐτοκράτορος ἡμῶν βασιλέως*, *VTh* 20, 3-4: *ὁ μέγας καὶ πιστότατος βασιλεὺς Βασίλειος*.

41. Ενδεικτικά βλ.: Αικ. Χριστοφιλοπουλου, *Βυζαντινὴ ἱστορία*, τ. Β1 (610-867), Θεσσαλονίκη 1998[2], 238-240· J. Shepard, *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, Cambridge 2008, 294-296· Tougher, *The reign of Leo VI,* 23-30.

42. *VTh* 13.13.

43. Efthymiadis, Hagiography from the 'Dark Age', 119. Το χωρίο όπου ο συγγραφέας

κεφάλαιο 12 του *Βίου* τονίζεται η *φιλότεκνος γνώμη*[44] του Βασιλείου για τον Λέοντα, η οποία στην πραγματικότητα ήταν μάλλον ανύπαρκτη. Βέβαια, δεν πρέπει να παραλειφθεί και η φράση *διὰ τὸν φόβον*[45], η οποία ανευρίσκεται στην τελευταία παράγραφο του *Βίου* και δηλώνει διστακτικά την αιτία απόκρυψης κάποιων αρνητικών πράξεων και γεγονότων, που είχαν ως υποκείμενό τους τον Λέοντα. Ένα ακόμη σημείο που μαρτυρεί έμμεσα τη διάθεση του συγγραφέα να εξιδανικεύσει τον Λέοντα ς΄ βρίσκεται στην παράγραφο 14, όπου επινοείται ένας παραλληλισμός μεταξύ Θεοφανούς και (Ε)Ισδανδούλ, ενώ το βασιλικό ζευγάρι βιώνει τον εγκλεισμό στον Μαργαρίτη κατόπιν συκοφάντησης. Όπως επισημαίνει ο Αλεξάκης, πρόκειται για «πρόσωπο που εμφανίζεται στο *Μαρτύριο* των Περσών Ακεψιμά, Ιωσήφ και Αειθαλά, σε μια από τις εκδοχές του οποίου η Εισδανδούλ είναι η σύζυγος του δεσμοφύλακα που βοηθά τους μάρτυρες στη φυλακή[46]. [...] Με αυτή τη σύγκριση ο συγγραφέας δεν εξυψώνει μόνο τη Θεοφανώ, αλλά έμμεσα αγιοποιεί τον Λέοντα ς΄, εξισώνοντας την κράτησή του με μαρτύριο»[47]. Ο *Βίος*, με λίγα λόγια, χρωματίζει τον Λέοντα μόνο με θετικούς χαρακτηρισμούς, είναι συνεπώς ένα από τα κείμενα που συνεισφέρουν στη δημιουργία της θρυλικής εικόνας του Λέοντος Σοφού[48].

του Βίου επισημαίνει τα χαρακτηριστικά του ιδανικού αυτοκράτορα, δηλαδή τα στοιχεία της αυτοκρατορικής ιδεολογίας (βλ. Tsiaples, A Byzantine Emperor, 86-89), θυμίζει τα βυζαντινά «κάτοπτρα ηγεμόνος». Είναι πιθανόν ο συγγραφέας να γνώριζε τα δύο βυζαντινά κάτοπτρα ηγεμόνος που σχετίζονταν με τους δύο πρώτους εκπροσώπους της Μακεδονικής δυναστείας, δηλαδή τα «Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά» του Βασιλείου Α΄ προς τον Λέοντα ς΄ και του ιδίου την «Ετέραν Παραίνεσιν» *εἰς τὸν αὐτοῦ ὑιὸν Λέοντα βασιλέα*. Για τη θεματική των συγκεκριμένων «κατόπτρων ηγεμόνος» βλ.: Κ. Παϊδας, *Δύο παραινετικά κείμενα προς τον αυτοκράτορα Λέοντα ς΄ τον Σοφό, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*, Αθήνα 2009. Για τα κείμενα αυτά, βλέπε επίσης, Α. Μαρκοπουλος, Autour des Chapitres parénétiques de Basile Ier, στο: *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, εκδ. M. Balard et al. [Byzantina Sorbonensia 16], Paris 1998, 469-479.

44. *VTh* 12.30.

45. *VTh* 32.27.

46. Βλ. *BHG* 16.

47. Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία*, 202, σημ. 128. Η ιστορία βέβαια έχει δείξει πως η άσκηση της Θεοφανούς που την οδήγησε στην αγιότητα ήταν ο ίδιος ο γάμος της με τον Λέοντα. Βλ. Delierneux, The Literary Portrait, 375.

48. Tsiaples, A Byzantine Emperor, 85-108, κυρίως 103-108.

Αξιοπρόσεκτες είναι, ακόμη, όχι τόσο οι αποκλειστικές πληροφορίες που δίνει ο βιογράφος ως στενός φίλος της οικογένειας για τη Θεοφανώ[49], όσο οι ανεξήγητες παραλείψεις του για τον βίο της, που θα έπρεπε ως γνώστης να είχε καταγράψει. Για παράδειγμα, δεν εξηγεί περαιτέρω τη φράση *ἐξ αἵματος δὲ βασιλικοῦ*[50], αλλά από την άλλη οι πληροφορίες που παρέχει για τον Κωνσταντίνο, τον πατέρα της, είναι οι μόνες γνωστές για το πρόσωπό του. Επίσης, αν και λογικά γνωρίζει όχι μόνο τον ακριβή χρόνο θανάτου της μητέρας της Θεοφανούς, Άννας[51], αλλά και το ότι η Ευδοκία Ιγγερίνα γνώριζε την καταγωγή της ίδιας της Θεοφανούς, εφόσον και οι δύο ανήκαν στην οικογένεια των Μαρτινακίων[52], ο συγγραφέας αποσιωπά τα στοιχεία αυτά για λόγους που εκ πρώτης όψεως δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει[53]. Αυτό, βέβαια, που ισχύει αδιαμφισβήτητα και δεν πρέπει να ξεχνά κανείς είναι αυτό που τονίζει ο Cesaretti με αφορμή τις ποικίλες παραλείψεις του *Βίου*, ότι δηλαδή τα ιστορικά γεγονότα είναι ένα πράγμα, ενώ η λογοτεχνική –και δη η αγιολογική– διευθέτηση ένα άλλο[54]. Επίσης, όσον αφορά στις ακριβείς χρονολογίες των γεγονότων,

49. Κ. Νικολαου, Ο *Βίος* ή ο βίος της Θεοφανούς και ο πρώτος γάμος του Λέοντα ς΄, στο: *Φιλοτιμία. Τιμητικός τόμος για την ομότιμη καθηγήτρια Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα*, Θεσσαλονίκη 2011, 479-499, κυρίως 480-482, 488-489, όπου επισημαίνεται πως τα γνωστά σε όλους γεγονότα του βίου «παρουσιάστηκαν όπως συνέφερε τον συγγραφέα και τον εντολέα του».

50. *VTh* 10.10.

51. Βλ. *PmbZ* 462.

52. Για την κοινή καταγωγή Θεοφανούς και Ευδοκίας βλ. Kurtz, *Zwei Griechische Texte*, 49· Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς,* 81-83· C. Mango, Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty, *ZRVI* XIV-XV (1973), 17-27· Tougher, *The reign of Leo VI*, 134-136.

53. Μια καλή πρόφαση για την απόκρυψη της κοινής ρίζας της Ευδοκίας και της Θεοφανούς θα μπορούσε να είναι ότι ο βιογράφος δεν θα ήθελε σε καμία περίπτωση να εννοηθεί ότι το αποτέλεσμα των καλλιστείων ήταν «στημένο», μιας και σκοπός του είναι να αναδείξει τη Θεοφανώ ως άξια σύζυγο του αυτοκράτορα Λέοντος χάρη στις αρετές της και όχι χάρη στη συγγένειά της με τη μητέρα του. Ωστόσο η πραγματική αιτία φαίνεται να είναι άλλη, βλ. παρακάτω, σσ. 213-214, σημ. 105, 107.

54. P. Cesaretti, Some Remarks on the Vita of the Empress Theophano (BHG 1794), *Svenska kommittén för bysantinska studier. Bulletin* 6 (1988), 23-27: 25. Σίγουρα, όμως, ισχύει η άποψη του Angold [Memoirs, confessions and apologies: the last chapter of Byzantine autobiography", *BMGS* 37 (2013), 208-225: 216], σχετικά με τον χαρακτηρισμό της ιστορίας ως «οχήματος» που υπηρετεί την αγιολογία.

ο συγγραφέας αποφεύγει να τις δηλώσει και κάνει γενικές νύξεις στον χρόνο[55] (π.χ.: *VTh* 4.6: *ὀλίγου δὲ χρόνου παρῳχηκότος*, *VTh* 6.31: *μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν*, κ.ο.κ.). Για πρώτη φορά, επιπρόσθετα, αναφέρεται στον *Βίο* το τέκνο του Λέοντος και της Θεοφανούς[56], η Ευδοκία, η οποία βρέθηκε μαζί με τους γονείς της στον Μαργαρίτη κατά τη διάρκεια της τιμωρίας του πατέρα της. Ένα επιπλέον παράδοξο και δυσερμήνευτο στοιχείο που παρατηρεί κανείς μόνο στον *Βίο* είναι η κολακευτική αναφορά στον Στυλιανό Ζαούτζη[57], πατέρα της ερωμένης και μετέπειτα συζύγου του Λέοντος, Ζωής, ως υπευθύνου για την απελευθέρωση του Λέοντος μετά τη συκοφάντησή του. Παρόλο που ο βιογράφος γνωρίζει τον ρόλο που διαδραμάτισε η κόρη του Στυλιανού στη συζυγική σχέση του αυτοκρατορικού ζεύγους[58], ο Ζαούτζης σκιαγραφείται ως η αιτία της σωτηρίας του αυτοκράτορα[59]. Έτσι, στον *Βίο* τα πρόσωπα που εξιδανικεύονται είναι αναντίρρητα η Θεοφανώ, ο Λέων αλλά και ο Στυλιανός[60].

Περνώντας στη συνέχεια στο τρίτο μέρος του *Βίου*, εξιστορείται η θαυματουργός δράση της αγίας σαράντα μέρες μετά την ταφή της[61]. Σε όλη την έκταση της διήγησης των θαυμάτων παρατηρούνται έντονες

55. Kurtz, *Zwei Griechische Texte,* iv.

56. *VTh* 12.5, 13.16, 13.23· βλ. σχόλια του Kurtz, *Zwei Griechische Texte,* 53-54.

57. Για τον Ζαούτζη και την αναγόρευσή του σε βασιλεοπάτορα βλ. *PmbZ* 27406. Για το αξίωμα του βασιλεοπάτορος βλ. τελευταία A. Gkoutzioukostas, The dignity of Basileopator, *Fontes Minores* XII, Frankfurt 2014, 205-234.

58· Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς,* 118-119, σημ. 180· Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία*, 207, σημ. 150.

59. Για την πρόθεση του αφηγητή να κολακεύσει τον Στυλιανό, που μέλλεται να γίνει ο δεύτερος πεθερός του Λέοντος, υψώνοντάς τον στο *status* ενός σωτήρα βλ. Νικολαου, Ο *Βίος* ή ο βίος της Θεοφανούς, 490-492. Μάλιστα, λόγω της φιλοτέχνησης ενός ευνοϊκού πορτραίτου του Ζαούτζη από τον βιογράφο, ο θάνατός του (899/900) χρησιμοποιήθηκε ως *terminus ante quem* για τη χρονολόγηση του Βίου, βλ. Strano, La vita di Teofano, 50-51· M. Vukasinovic, Un saint père et une sainte impératrice, 97. Η εντελώς αντίθετη εικόνα για τον Στυλιανό, που παραδίδεται από τον *Βίο Ευθυμίου,* επισημαίνεται πολύ εύστοχα στο ίδιο άρθρο του Vukasinovic και κυρίως στις σσ. 90-91, 95, 99.

60. M. Vukasinovic, Un saint père et une sainte impératrice, 99.

61. Η Θεοφανώ έκανε και θαύματα όσο ήταν εν ζωή, τα οποία εξιστορεί και ο βιογράφος (Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς,* 170-171). Όμως η κυρίως διήγηση των θαυμάτων της ξεκινά μετά τον θάνατό της.

αυτοβιογραφικές αναφορές[62], καθώς ο βιογράφος έχει εκ προοιμίου αναφέρει ότι υπήρξε –μαζί με τους γονείς και τον αδερφό του– κοινωνός των θαυμάτων της, και με τον τρόπο αυτόν δίνεται προσωπική χροιά στα γεγονότα[63]. Είναι εμφανές πως η διήγηση των θαυμάτων από τον αυτοβιογραφούμενο πλέον συγγραφέα εκτυλίσσεται κλιμακωτά: ξεκινά από τη θεραπεία του πατέρα του (*VTh* 25), συνεχίζει με την ίαση της μητέρας του (*VTh* 26), περνάει στη γιατρειά του αδερφού του (*VTh* 27-29) και η κορύφωση έρχεται με τα θαύματα που συνέβησαν στον ίδιο (*VTh* 30-31). Στην περίπτωση του βιογράφου το πρώτο θαύμα γίνεται για να «θεραπεύσει» τη δυσπιστία –αν όχι την απιστία– του, καθώς ο ίδιος κρατά ώς τότε επιφυλακτική στάση απέναντι στην αγιότητα της βασίλισσας[64]. Εμφανίστηκε, λοιπόν, στον ύπνο του ο Μαρτίνος, *ὁ ἀρτοκλίνης, ὁ τῆς ἁγίας μὲν θεῖος ὑπάρχων, ἐμοὶ δὲ γνήσιος φίλος καὶ γνωστὸς κατὰ πάντα*[65]. Αυτός τον προέτρεψε να μη λησμονεί ούτε τον ίδιο, ούτε την αγία, αλλά αντιθέτως να γράψει δύο κανόνες[66], υποδεικνύοντας μάλιστα και τους ειρμούς, όπως ακριβώς και έκανε, όταν ξύπνησε. Την ενίσχυση της πίστης του προς την Αγία ήρθε να ολοκληρώσει στον υπέρτατο βαθμό το δεύτερο θαύμα (*VTh* 31). Ο ίδιος πάσχοντας από νεφρολιθίαση υπέφερε είκοσι επτά μέρες από τους πόνους και από το πρήξιμο που επήλθε λόγω της παύσης έκκρισης υγρών. Και ενώ οι γιατροί έπειτα από πολλές προσπάθειες θεραπείας είχαν φτάσει σε αδιέξοδο και είχαν χάσει κάθε ελπίδα σωτηρίας του ασθενούς, ο ήδη θεραπευμένος από τη χάρη της αγίας Θεοφανούς αδερφός του Μιχαήλ προτείνει να πάει κάποιος *εἰς τὸ ἅγιον τέμενος τῶν σοφῶν Ἀποστόλων*[67]. Από εκεί θα φέρουν όχι μόνο

62. Τα αυτοβιογραφικά στοιχεία συνήθως τοποθετούνται στο τέλος του κειμένου, βλ. Hinterberger, The byzantine Hagiographer, 214.

63. Angold, Memoirs, confessions and apologies, 210.

64. Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς,* 17-18, 26· Cesaretti, Un leitmotiv narrativo tra la Vita di santa Teofano (BHG 1794) e il "Menologio di Basilo II" (cod. Vat. gr. 1613)*, *Nea Rhome* 2 (2005), 115-149: 124-125· Hinterberger, Autobiography and Hagiography, 155.

65. *VTh* 30.31-32. Για τον Μαρτίνο που ανήκε στην οικογένεια των Μαρτινακίων βλ.: *PmbZ* 4849· Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία*, 222, σημ. 208.

66. Πρόκειται για κανόνες που –μέχρι σήμερα τουλάχιστον– δεν έχουν εντοπισθεί, βλ. Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς*, 179.

67. *VTh* 31.31.

καθαρώτατον ὕδωρ, αλλά και μύρο[68] από *τὸν τάφον τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μεθοδίου καὶ τὸν τῆς ἁγίας λάρνακα καὶ θεοφόρου Θεοφανὼ βασιλίσσης*[69] και *ἔλαιον ἐκ τῶν ἐκεῖσε φωτοφόρων κανδηλῶν*[70]. Πίνοντας, έτσι, από αυτά τα αγιάσματα ο βιογράφος θεραπεύτηκε επισημαίνοντας βέβαια τη θεία χάρη και την πρεσβεία της αγίας Θεοφανούς και του Μεθοδίου, των οποίων η θαυματουργός δύναμη μεταφέρεται από το σώμα στο μύρο[71]. Έκτοτε η πίστη του δεν κλονίσθηκε, καθώς βεβαιώθηκε για το αληθές των θαυμάτων της Αγίας και συνέχισε να δοξολογεί τον Θεό. Αξίζει, όμως, να σταθεί κανείς και στην εμφάνιση του Μεθοδίου στον *Βίο*, τον οποίο ο αυτοβιογραφούμενος συγγραφέας παρουσιάζει ως όσιο πατέρα *ἡμῶν*. Η γενική αυτή θα μπορούσε να αναφέρεται ευρύτερα σε όλο το ποίμνιο του πατριάρχη, πιθανότατα όμως αναφέρεται στον ίδιο τον συγγραφέα και στην οικογένειά του. Ήδη ο Cesaretti σε πρόσφατη μελέτη του έχει επισημάνει τη σημασία της παρουσίας του Μεθοδίου στο έργο, όχι μόνο γιατί «φωτίζει» την αγιότητα της Θεοφανούς, χωρίς να την επισκιάζει, συντελώντας στη θεραπεία ενός σώματος που υποφέρει, αλλά και γιατί τονίζει τις σχέσεις μεταξύ της οικογένειας του συγγραφέα, του Μεθοδίου και των Μαρτινακίων[72]. Επομένως, η αναφορά στον πατριάρχη Μεθόδιο είναι ακόμη ένας συνδετικός κρίκος μεταξύ του βιογράφου και της οικογένειας των Μαρτινακίων, οι οποίοι φαίνεται πως κυριαρχούν στον *Βίο*.

Σε αυτά τα κεφάλαια (*VTh* 25-31) ο συγγραφέας, συστήνοντας στους αποδέκτες του *Βίου* την οικογένειά του, αποκαλύπτει ποικίλες αυτοβιογραφικές πληροφορίες. Έτσι ο πατέρας του, αν και παραμένει ανώνυμος, πρέπει να κατείχε υψηλή δημόσια θέση (*VTh* 26. 20-21: *δεσπότης ἐκ τῆς ἐνδόξου τάξεως αὐτοῦ μετὰ τῆς συνήθους προελεύσεως*

68. Για το μύρο ως *σημεῖον* αγιότητας και τις ιδιότητές του βλ. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 223-224.

69. Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία*, 225, σημ. 218: η μόνη εμφάνιση της Θεοφανούς ως μυροβλύτισσας· Cesaretti, Il patriarca Metodio, 53-54.

70. *VTh* 31.32-31.3.

71. Το ίδιο επισημαίνει η Talbot (Family Cults in Byzantium: The Case of St Theodora of Thessalonike, στο*: Λειμών. Studies presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday*, εκδ. J. O. Rosenqvist [Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 49–69: 56), για την περίπτωση της αγίας Θεοδώρας της Θεσσαλονίκης.

72. Cesaretti, Il patriarca Metodio, 52-56. Πολύ βοηθητικός και ο πίνακας στη σ. 57.

αὐτοῦ οἴκαδε ἐπανάγων) και είχε στην υπηρεσία του έναν προσωπικό *κανδιδάτον ταχυγράφον*[73]. Η μητέρα του, Ειρήνη, διατελούσε *τῇ συνήθει διακονίᾳ τῆς πτωχολουσίας καὶ διατροφῆς τῶν πενήτων ἐν τῷ εἰωθότι λούματι τῶν Ἀρματίου*[74], στην οποία συμμετείχαν οι εύποροι κάτοικοι της Κωνσταντινούπολης[75]. Μάλιστα, η οικογένεια στο σπίτι της συντηρούσε ιδιωτικό ευκτήριο οίκο με τον λειτουργό του (*VTh* 26. 23-24: *καὶ καλέσας τὸν λειτουργὸν τῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας*). Ακόμη, ο αδερφός του ονόματι Μιχαήλ[76] είχε τον τίτλο του πρωτοσπαθαρίου, τιμητικό αξίωμα που αναφερόταν συνήθως σε μέλη της συγκλήτου[77]. Όσον αφορά στον τόπο προέλευσής του είναι εύλογο να υποθέσει κανείς πως καταγόταν από την Κωνσταντινούπολη, αν ληφθεί υπόψη και η φράση του αυτοβιογραφούμενου συγγραφέα *τῆς πατρίδος ἡμῶν καύχημα* (*VTh* 32. 2-3) που αναφέρεται στη Θεοφανώ, η οποία ήταν όντως Κωνσταντινουπολίτισσα[78].

Συνοπτικά, όπως εκθέτει ο βιογράφος τα θαύματα που επιτέλεσε η Θεοφανώ μετά θάνατον, έχουν ως αποδέκτες τους στενούς οικογενειακούς φίλους της, δηλαδή τον συγγραφέα και την οικογένειά του[79]. Φαίνεται πως το συγγενικό περιβάλλον του συγγραφέα διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην καθιέρωση της λατρείας της[80], καθώς συμβάλλει στην πιστοποίηση της θαυματουργού δράσης της Θεοφανούς (που έχει πλέον και τη σφραγίδα εγκυρότητας του αφηγητή). Το σημαντικό, όμως, στην

73. *VTh* 25. 24-25.

74. *VTh* 26. 14-15.

75. Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία*, 217, σημ. 191.

76. Βλ. παραπάνω σ. 197, σημ. 16.

77. *ODB*, τ. 3, λήμμα Protospatharios (A. Kazhdan).

78. Μάλιστα, δηλωτικά της κωνσταντινουπολίτικης προέλευσης της οικογένειας του συγγραφέα είναι κατά τον Cesaretti (Il patriarca Metodio, 50) και τα ονόματα της μητέρας και του αδερφού του (Ειρήνη και Μιχαήλ).

79. Η μόνη εξαίρεση είναι η ίαση μιας *δαιμονιώσης* γυναίκας μέσω του χτυπήματος που δέχτηκε στο κεφάλι της από τον κανδιδάτο Μύρωνα με το σακίδιο στο οποίο έκρυβε το μαφόριο της Θεοφανούς (κεφ. 25). Σε αυτό το θαύμα ο βιογράφος αφιερώνει ελάχιστες γραμμές. Βλ. A. Alexakis, Leo VI, Théophano, a *magistros* Called Slokakas, and the *Vita Théophano* (BHG 1794), *BF* 21, 1995 (= *Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango*, έκδ. St. Efthymiadis – C. Rapp – D. Tsougarakis), 45-56: 52-53.

80. Vukasinovic, Authors and their families, 41. Μάλιστα η οικογένεια του βιογράφου επισημαίνεται ως "a sort of privileged clientele". Ακόμη, ο Cesaretti (Some Remarks, 26), κάνει λόγο για εσωτερική θαυματουργία της Θεοφανούς.

περίπτωση της συγκεκριμένης αυτοκράτειρας είναι ότι η αγιοποίησή της επισφραγίζεται μεν μέσω της οικογένειας του βιογράφου, αλλά σύμφωνα με την Talbot οφείλεται στην οικογενειακή λατρεία των συγγενών της και ειδικότερα του θείου της, Μαρτίνου Μαρτινακίου[81]. Και άλλοι μελετητές έχουν υποστηρίξει ότι ο *Βίος* γράφτηκε κατόπιν αιτήματος της οικογένειας των Μαρτινακίων[82], ενώ δεν λείπει και ο αντίλογος. Για παράδειγμα, από τη μία πλευρά, ο Vukasinovic θεωρεί πως, αν ο *Βίος* είχε συντεθεί κατ' εντολή κάποιου μέλους από τις οικογένειες που εξυψώνονται στον *Βίο* (οικογένειες: Ζαούτζη, Μαρτινακίων και βασιλικής –Μακεδονικής– δυναστείας), ο βιογράφος δεν θα έμενε ανώνυμος μέχρι το τέλος[83]. Από την άλλη πλευρά, οι Dagron και Νικολάου έχουν υποστηρίξει πως η συγγραφή του *Βίου* πραγματοποιήθηκε με εντολή του Λέοντος ς΄, εκδοχή την οποία η δεύτερη θεωρεί πιθανότερη από τη συγγραφή κατόπιν πρωτοβουλίας του ίδιου του συγγραφέα[84].

Βάσει της παραπάνω πολυφωνίας γίνεται αντιληπτό ότι οι λόγοι και οι σκοπιμότητες της αγιοποίησης της Θεοφανούς διαφέρουν ανάλογα με την οπτική του ερευνητή. Η Patlagean, αρχικά, θεωρεί την αγιοποίηση της Θεοφανούς ως "une cause impériale", δηλαδή ως αποτέλεσμα της αυτοκρατορικής προπαγάνδας, η οποία επέβαλε την τιμή και την προσκύνηση της Θεοφανούς ως αγίας[85]. Τους πολιτικούς λόγους της

81. Talbot, Family Cults in Byzantium, 49–69, ιδίως 63-64, 68. Όπως διευκρινίζει η Talbot (στο ίδιο, 50) τον όρο "family cult", η «οικογενειακή λατρεία» αναφέρεται πρωταρχικά στους συγγενείς της Θεοφανούς που προωθούν τη λατρεία της, αλλά και στην οικογένεια του συγγραφέα που ευλαβούνταν την αγία και βοήθησαν στην ανάπτυξη της λατρείας της.

82. Da Costa-Louillet, Saints de Constantinople, 824· B. Flusin, L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints, στο: *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, εκδ. P. Guran (σε συνεργασία με τον B. Flusin), Bucharest 2001, 29-54, 40· Strano, La vita di Teofano, 56-57. Η Delierneux (The Literary Portrait, 377), θεωρεί πως ο Βίος γράφτηκε προς τιμήν των Μαρτινακίων μετά από αίτημα των συγγενών της, ενώ ο Cesaretti (Some Remarks, 26), περιγράφει τον βιογράφο ως "sponsor" των θαυμάτων της Θεοφανούς· η E. Patlagean (Sainteté et Pouvoir, στο: *The Byzantine Saint. 14th Spring Symposium of Byzantine Studies*, εκδ. S. Hackel, University of Birmingham 1980, Λονδίνο 1981, 101) υποστηρίζει πως ο βιογράφος ήταν οικείος των Μαρτινακίων.

83. Vukasinovic, Authors and their families, 42.

84. Dagron, Théophanô, 202, 210· Νικολαου Ο *Βίος* ή ο βίος της Θεοφανούς, 482-483.

85. Patlagean, Sainteté et Pouvoir, 104. Αντίθετα, ο Vukasinovic (Authors and their

αγιοποίησης της αυτοκράτειρας εντοπίζουν και άλλοι μελετητές, οι οποίοι τονίζουν τις ωφέλειες που θα αποκόμιζε η Μακεδονική δυναστεία από μια «δική της» αγία, όπως είναι –μεταξύ άλλων– η ευλογία της Εκκλησίας για τον δεύτερο γάμο του Λέοντος ς΄ με τη Ζωή και ο καθαγιασμός της βασιλεύουσας αυτής δυναστείας από το άγος της αρχής που την βάραινε[86]. Ένα ακόμη επιχείρημα υπέρ της άποψης αυτής είναι το ενδιαφέρον που επέδειξε ο Λέων ς΄ για τη λατρεία της Θεοφανούς ακόμη και μετά τους επόμενους γάμους του, με τη θεμελίωση ενός ναού προς τιμήν της πρώτης συζύγου του, ο οποίος λογικά δεν είχε χτιστεί, όταν γράφτηκε ο *Βίος*, εφόσον δεν αναφέρεται σε αυτόν[87]. Όπως φαίνεται, ωστόσο, από δύο ανώνυμα σχόλια στον Λουκιανό, δεν αποδέχτηκαν όλοι την αγιοποίηση της βασίλισσας. Συγκεκριμένα, ο σχολιαστής του βατικανού κώδικα 1322 διέκειτο αρνητικά προς τη λατρεία της διατυπώνοντας στο πρώτο σχόλιο την άποψη ότι *τὴν βασιλέως Θεοφανὼ ἐξεμάνη πᾶς γυναικείᾳ μανίᾳ ἁγιοποιῶν*[88]. Πρόκειται για μια αιχμή που εξαπολύεται όχι μόνο προς

families, 42), πιστεύει πως η συγκεκριμένη άποψη πρέπει να αναθεωρηθεί, καθώς ο συγγραφέας δεν θα απέκρυπτε το πρόσωπο που του παρήγγειλε τη σύνθεση του Βίου. Με τη σειρά του ο Alexakis (Leo VI, 54-56) πιστεύει ότι ο Βίος γράφτηκε περισσότερο για να κολακεύσει τον Λέοντα ς΄ και όχι τόσο για να προβάλει την αγιότητα της συζύγου του· βλ. και Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς*, 183-187.

86. Νικολαου, Ο *Βίος* ή ο βίος της Θεοφανούς, 482-483, 499· Της Ιδιας, Παλινωδίες στη νομοθεσία των Μακεδόνων: Η κακοποίηση των έγγαμων γυναικών και ο *Βίος* της Θωμαΐδος της Λεσβίας, *Σύμμεικτα* 16 (2003-2004), 101-113, κυρίως 110-112. Στη σ. 110 υπογραμμίζεται πως και γυναίκες άλλων δυναστειών (Ισαύρων και Αμορίου) ανακηρύχθηκαν αγίες· Strano, La vita di Teofano, 47-48· Vukasinovic, Authors and their families, 38· Tsiaples, A Byzantine Emperor, 86-89.

87. Cesaretti, Il patriarca Metodio, 49-50· Dagron, Théophano, 201-218 και επιπλέον βιβλιογραφία· Janin, *La géographie ecclésiastique*, 245· Strano, La vita di Teofano, 54.

88. H. Rabe, *Scholia in Lucianum*, Leipzig 1906, 17 (26. 29-30 και 27. 3-6). Η προηγηθείσα φράση *ἐφ' ἡμῶν* τονίζει σύμφωνα με τον Alexakis (Leo VI, 47, σημ. 9) ότι ο σχολιαστής ήταν σύγχρονος του Λέοντος ς΄ και επομένως το σχόλιο «απηχεί την στάση του πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης προς την Θεοφανώ στις αρχές του 10ου αι.». Ειδικότερα, μπορεί να προστεθεί ότι ίσως αναφέρεται σε μια ομάδα αρνητών της αποδοχής της Θεοφανούς ως αγίας. Αξιοπρόσεκτο είναι το σημείο στο οποίο ο συγγραφέας επιλέγει να τοποθετήσει τα συγκεκριμένα σχόλια, δηλαδή στο χωρίο από το έργο του Λουκιανού *περὶ τοῦ μὴ ῥαδίως πιστεύειν διαβολῇ* όπου γίνεται λόγος για τη θεοποίηση του Ηφαιστίωνα από τον Αλέξανδρο (*Luciani Opera*, ed. M. D. Macleod, Oxford 1972, I, 133-134), για τον οποίον χτίστηκαν ναοί, βωμοί και θεσπίστηκαν γιορτές. Όλοι ήταν υποχρεωμένοι κατά τον

όσους πίστεψαν στην αγιότητά της, αλλά και σε αυτόν που θέσπισε τη λατρεία και θεμελίωσε ναό προς τιμήν της, δηλαδή τον ίδιο τον Λέοντα ϛ΄.

Ποιος, όμως, ήταν αυτός ο βιογράφος, εφόσον δεν έχει διασωθεί κάποια υπογραφή που να δηλώνει το όνομά του; Έχοντας ως κάτοπτρο τον ίδιο τον *Βίο* και συνοψίζοντας την παραπάνω ανάλυση ως προς τη θέση του συγγραφέα μέσα στη διήγηση τόσο ως αφηγητή όσο και ως αυτοβιογραφούμενου, μπορεί κανείς να διακρίνει κάποια στοιχεία σχετικά με την ταυτότητά του. Αρχικά, πρόκειται για κάποιον ενήλικο[89] Κωνσταντινουπολίτη, λίγο μεγαλύτερον από τη Θεοφανώ, αλλά δεν είναι σαφές αν όντως γνώρισε ποτέ ο ίδιος προσωπικά την αγία[90]. Αυτοπαρουσιάζεται ως «πάτριος φίλος» της, «γνήσιος φίλος» του θείου της, Μαρτίνου, αλλά και συνδεδεμένος με τον πατριάρχη Μεθόδιο[91]. Για το αν ο βιογράφος ήταν κληρικός ή λαϊκός το κείμενο δεν δίνει σαφείς απαντήσεις, επιτρέποντας στους μελετητές να κάνουν διάφορες εικασίες[92]. Δεδομένου, όμως, ότι ο συγγραφέας προερχόταν από ευκατάστατη κωνσταντινουπολίτικη οικογένεια, είχε τη δυνατότητα να λάβει καλή εκπαίδευση, η οποία απαιτούσε κυρίως οικονομική άνεση και πρόσβαση σε κέντρα εκπαίδευσης που υπήρχαν στις μεγαλουπόλεις. Βάσει αυτού, αλλά και της ανάλυσης που προηγήθηκε σχετικά με τη μόρφωσή του –

Αλέξανδρο να είναι ευσεβείς, καθώς η ασέβεια τιμωρούνταν με απώλεια της εύνοιας του βασιλιά και θάνατο. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Λουκιανό υπήρξαν και κάποιοι κόλακες που εκμεταλλεύτηκαν *τὴν μειρακιώδη ταύτην τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐπιθυμίαν* και άρχισαν να του διηγούνται εμπειρίες θαυμαστών γεγονότων που δήθεν οφείλονταν στη θεϊκή φύση του Ηφαιστίωνα. Άρα, ο παραλληλισμός της θεοποίησης του Ηφαιστίωνα με την αγιοποίηση της Θεοφανούς μαρτυρεί την άποψη του ανώνυμου σχολιαστή για τον μηχανισμό της θέσπισης και της αναγκαστικής διατήρησης της λατρείας της αυτοκράτειρας, ενώ παράλληλα υπονοεί την ύπαρξη θαυμαστών διηγήσεων πλασμένων από κόλακες προς εξασφάλιση της εύνοιας του αυτοκράτορα προς αυτούς. Για το δεύτερο σχόλιο βλ. αναλυτικότερα Alexakis, Leo VI, 47 κεξ. Βλ. και παρακάτω, σ. 213, σημ. 100-101.

89. Cesaretti, Il patriarca Metodio, 55.

90. Βλ. παραπάνω, σ. 198, σημ. 22.

91. Ο πατριάρχης Μεθόδιος είχε πεθάνει το 847, ενώ η Θεοφανώ –που ήταν συνομήλικη σχεδόν με τον συγγραφέα του *Βίου*– δεν είχε γεννηθεί ακόμα. Επομένως, ο συγγραφέας πρέπει να ήταν έμμεσα συνδεδεμένος με τον Μεθόδιο μέσω του κύκλου των οπαδών του, στους οποίους ανήκε και η οικογένειά του. Βλ. και τον χρονολογικό πίνακα στον Cesaretti, Il patriarca Metodio, 57.

92. Βλ. παραπάνω σ. 197, σημ. 16-18.

όπως διαφαίνεται από τη συγγραφική ποιότητα του *Βίου*–, ο συγγραφέας πρέπει να ανήκε στην κατηγορία των *εγγραμμάτων*, όπου κατατάσσονταν κυρίως πολυμαθείς λόγιοι που έγραφαν κατά παραγγελία[93]. Βέβαια, το μόνο που μπορεί αδιαμφισβήτητα να ειπωθεί είναι ότι πρόκειται για ένα μορφωμένο άνθρωπο, που ξέρει καλά να αποσιωπά αρκετές πληροφορίες κρύβοντάς τες κάτω από τις λέξεις του κειμένου. Όπως αποδεικνύει το έργο του, όχι μόνο έχει γνώση του είδους της βιογραφίας και της αγιολογίας, αλλά έχει αποκτήσει και εξοικείωση με αυτό και είναι σε θέση να καινοτομεί ξεπερνώντας τους καθιερωμένους «τόπους» και επιμένοντας στο «ἀπροσδόκητον»[94]. Εκτός από αυτά, ο συγγραφέας είναι σε θέση να δημιουργεί ισχυρές συνυποδηλώσεις, οι οποίες έχουν ένα συγκεκριμένο σημείο αναφοράς και λειτουργούν ως νήμα που διαπερνά ολόκληρο τον *Βίο*. Χαρακτηριστικό είναι αυτό που επισημαίνει και ο Cesaretti ως λογοτεχνικό μοτίβο, το «Leitmotiv των χεριών»[95]. Ενδεικτικά αναφέρεται ότι το θαυματουργό χέρι της Θεοφανούς γεμίζει το στήθος της θεραπαινίδας με γάλα, το βασιλικό χέρι της Ευδοκίας φέρνει τη Θεοφανώ ενώπιον του βασιλέως, ο Βασίλειος περνά στο χέρι της Θεοφανούς το ιάσπινο δαχτυλίδι, η Θεοφανώ ξεκινά τον παραμυθητικό λόγο της προς τον Λέοντα κατά τη φυλάκισή τους στον Μαργαρίτη κρατώντας του τα χέρια, η ίδια προτού αποδημήσει εις Κύριον σταύρωσε τα χέρια της πάνω στο στήθος και, εν τέλει, παρέδωσε την ψυχή της στα άγια χέρια του Θεού[96]. Φυσικά όλα τα παραπάνω πιστοποιούν ότι η αναζήτηση της λογοτεχνικής αρτιότητας είναι ένα από τα ζητούμενα του *Βίου*[97]. Επιπλέον, το ύφος του *Βίου* μαρτυρεί δόκιμο συγγραφέα με ενδεχόμενες διασυνδέσεις στα ανάκτορα[98].

93. Hinterberger, The Byzantine Hagiographer, 215-216.

94. Cesaretti, Un leitmotiv narrative, 122-124. Ένα από τα χαρακτηριστικά παραδείγματα απόκλισης από έναν «τόπο» είναι ότι εγγυητής για τη γέννηση της Θεοφανούς στους άτεκνους γονείς της είναι ένας *ἄνθρωπος γηραιός τις* και όχι η Παναγία.

95. Cesaretti, Un leitmotiv narrative, 125.

96. Cesaretti, Un leitmotiv narrative, 129, 134, 137, 149.

97. Cesaretti, Un leitmotiv narrative, 125.

98. Κων. Μεντζου-Μειμαρη, *Βυζαντινή Αγιολογική Βιογραφία. Η αγιολογική βιογραφία στο Βυζάντιο και η σημασία τη στην πολιτιστική Ιστορία της Ν.Α. Ευρώπης*, Αθήνα 2002, 38.

Όσον αφορά στο όνομα του συγγραφέα, ο Αλεξάκης πρότεινε την ταύτιασή του με κάποιον «μάγιστρο Σλοκάκα», που αναφέρεται στο δεύτερο ανώνυμο σχόλιο στον Λουκιανό, που προαναφέρθηκε[99], με βασικό επιχείρημα ότι «ο *ΒΘ* περιέχει αρκετά στοιχεία τα οποία συμφωνούν με το συγκεκριμένο ανώνυμο σχόλιο, ότι δηλ. ο μάγιστρος Σλοκάκας «*ἐξεβάκχευε Λέοντα τὸν βασιλέα περὶ Θεοφανοῦς πολλὰ καὶ τερατώδη δεξιὼν ἐνύπνιά τε και ἄκη, ἵνα μόνον εὐδοκιμοίη ψευδόμενος*»[100]. Ωστόσο με την άποψη αυτή δεν συντάσσονται άλλοι ερευνητές, όπως η Αμοιρίδου, η Νικολάου και ο Strano, καθώς η πρώτη τη θεωρεί για συγκεκριμένους λόγους «μετέωρη», ενώ ο τρίτος τη χαρακτηρίζει ως «εντελώς αβάσιμη»[101]. Ο Cesaretti με τη σειρά του καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας «σίγουρα αρέσκεται να μιλάει για τον εαυτό του»[102], ενώ η Αμοιρίδου θεωρεί πως, παρά την ανωνυμία του, «από την ανάγνωση του *Βίου* αποκομίζει κανείς περισσότερες πληροφορίες για τον συγγραφέα παρά για το πρόσωπο που βιογραφείται»[103]. Βασικό επιχείρημα της συγκεκριμένης άποψης είναι και η θέση του συγγραφέα καθ' όλη την έκταση του *Βίου*, τόσο ως αφηγητή, όσο και ως αυτοβιογραφούμενου προσώπου, όπως αναλύθηκε παραπάνω. Παρά ταύτα τελικά δεν είναι τόσο αυτάρεσκος και εγωκεντρικός ο βιογράφος, ο οποίος στρέφεται μεν αρκετά γύρω από τον εαυτό του, αλλά όχι από πρόθεση να προβάλει τον ίδιο και την οικογένειά του. Πρωταρχικός του στόχος είναι να βρει ο *Βίος* θετική ανταπόκριση στους συγχρόνους του[104] και να ικανοποιήσει τον «εντολέα του», ενώ σε ένα δεύτερο επίπεδο ίσως στοχεύει στο να επωφεληθεί ο ίδιος[105] (όσο και αν δηλώνει το αντίθετο[106]). Η ιδιαίτερη, δηλαδή, θέση του συγγραφέα μέσα στη διήγηση δίνει την αίσθηση ότι προσεγγίζεται η λύση για ποιον λόγο γράφτηκε ο *Βίος*.

99. Βλ. παραπάνω σ. 210, σημ. 88.

100. Alexakis, Leo VI, 45-56· Αλεξακης, *Βίος και πολιτεία,* 148-149.

101. Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς,* 29· Νικολαου, Ο *Βίος* ή ο βίος της Θεοφανούς, 482· Strano, La vita di Teofano, 49.

102. Cesaretti, Some Remarks, 26.

103. Αμοιριδου, *Αγία Θεοφανώ η βασιλίς,* 26, σημ. 4.

104. Σε αυτό συμφωνεί και ο Vukasinovic (Authors and their families, 41), αν και πιθανολογεί πως οι αυτοαναφορές γίνονταν για αυτοπροβολή του βιογράφου.

105. Το ενδεχόμενο αυτό αναφέρει και ο Strano, La vita di Teofano, 60-61.

106. Βλ. παραπάνω, σσ. 198-199.

Σημαντική είναι και η βοήθεια των όσων δηλώνονται, αλλά και των όσων αποσιωπούνται στον *Βίο*[107]. Πρώτα από όλα, ο συγγραφέας παρουσιάζει μόνο τις «επίσημες αλήθειες» της Μακεδονικής δυναστείας[108], ενώ παράλληλα δεν διστάζει να διαστρεβλώσει την αλήθεια προς όφελος του αυτοκρατορικού οίκου[109]. Έτσι, λοιπόν, ο Λέων ς΄ παρουσιάζεται ως ιδανικός σύζυγος, καθώς η σχέση του με τη Θεοφανώ περιγράφεται ως ειδυλλιακή[110]. Κάτω από το γαμήλιο πέπλο ενός τέλειου γάμου καλύπτονται όχι μόνο οι συγγενικοί δεσμοί της Θεοφανούς με την Ευδοκία Ιγγερίνα, των οποίων η αποκάλυψη θα πρόδιδε τη μη τυχαία επιλογή της Θεοφανούς ως νύφης για τον Λέοντα, αλλά και τα συμφέροντα που υπηρετούνταν από μια τέτοια τελετή-συμφωνία, όπως είναι για παράδειγμα η ενίσχυση της δύναμης των Μακεδόνων μέσω της συγκέντρωσης στα χέρια τους του πλούτου των Μαρτινακίων[111]. Επιπλέον, δεν γίνεται καμία αναφορά ούτε στο ότι ο πατέρας του Λέοντος του επέβαλε τη Θεοφανώ ως πρώτη σύζυγό του παρά τη θέλησή του, όπως διαβάζει κανείς στον *Βίο Ευθυμίου* [στο εξής: *VE*][112], αλλά ούτε και στις φήμες που κυκλοφορούσαν τότε για την παράλληλη εξωσυζυγική σχέση που ο Λέων διατηρούσε με τη Ζωή Ζαούτζαινα[113]. Ακόμη, ο Στυλιανός Ζαούτζης παρουσιάζεται ως σωτήρας του Λέοντος, καθώς φέρεται στον *Βίο* ότι ήταν σημαντικός ο ρόλος του στην αποφυλάκισή του αυτοκράτορα, ενώ αντίθετα στον *Βίο του Ευθυμίου* ο Ζαούτζης εμφανίζεται ως «αντιήρωας», δηλαδή ως εχθρικό πρόσωπο[114]. Αξιοσημείωτη είναι, παράλληλα, και η απουσία της ενεργής δράσης του Ευθυμίου από τον *Βίο της Θεοφανούς*. Ο ίδιος ως πνευματικός πατέρας τόσο του Λέοντος, όσο και της Θεοφανούς, θα έπρεπε να αναφέρεται

107. Cesaretti, Il patriarca Metodio, 49.

108. Strano, La vita di Teofano, 55.

109. Da Costa-Louillet, Saints de Constantinople, 824.

110. Νικολαου, Ο *Βίος* ή ο βίος της Θεοφανούς, 495 και σημ. 94· Tsiaples, A Byzantine Emperor, 87.

111. Cesaretti, Some remarks, 24-25· Νικολαου, Ο *Βίος* ή ο βίος της Θεοφανούς, 497-498· Tougher, *The reign of Leo VI,* 135-136.

112. P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae CP, Text, Translation, Introduction and Commentary*, Bruxelles 1970, 41.16-19.

113. *VE* 41.1-3· Tougher, *The reign of Leo VI,* 136-137.

114. Βλ. παραπάνω σ. 205, σημ. 57, 59.

επανειλημμένα στον *Βίο*, πράγμα το οποίο δεν συμβαίνει. Ως γνωστόν, μετά τον θάνατο της Θεοφανούς, ο Ευθύμιος δεν ήταν σύμφωνος με τη σύναψη ενός δεύτερου γάμου του αυτοκράτορα με τη Ζωή[115], καθώς συνδέονταν κακόφημες διαδόσεις με το όνομά της[116] και ως εκ τούτου η αναφορά του ονόματος του πατριάρχη θα ανέσυρε στη μνήμη των αναγνωστών αυτά τα μελανά σημεία της προσωπικής ζωής του Λέοντος. Όλες αυτές οι παραλείψεις προσώπων και γεγονότων είναι πασιφανές ότι δεν αποσιωπούνται από άγνοια, αλλά για δύο άλλους λόγους: ο ένας είναι ότι ο συγγραφέας θέλει κάτι να υποδηλώσει με τη σιωπή του και ο άλλος ότι λειτουργεί με σύνεση, καθώς όταν γράφτηκε ο *Βίος*, ο Λέων Σ΄ βρισκόταν εν ζωή[117].

Εδώ πρέπει να συνυπολογιστεί και η ιδιαίτερη θέση του συγγραφέα και της οικογένειάς του. Μια εύπορη οικογένεια που ζει στην Κωνσταντινούπολη, που ανήκει σε υψηλή κοινωνική τάξη και κατέχει υψηλές θέσεις και αξιώματα στην καρδιά της αυτοκρατορίας, εμφανίζεται ως εγγυήτρια για την υπάρχουσα θαυματουργή δράση της αγίας Θεοφανούς. Δεν είναι κάποια τυχαία πρόσωπα που βιώνουν τα θαύματά της, αλλά είναι άνθρωποι με κύρος και υψηλή θέση στη βυζαντινή κοινωνία, που είχαν στα χέρια τους τα κειμήλια της αγίας και δεν μπορούν παρά να λένε την αλήθεια. Έτσι, λοιπόν, ο συγγραφέας εγγυάται στον υπέρτατο βαθμό την αγιότητα της Θεοφανούς και παράλληλα εξιδανικεύει τον Λέοντα, αναδεικνύει ως σωτήρα τον Στυλιανό και αποσιωπά τον Ευθύμιο σε ένα κείμενο που διατρέχεται από την παρουσία των Μαρτινακίων (άλλοτε της Θεοφανούς και των γονιών της, άλλοτε της Ευδοκίας Ιγγερίνας και άλλοτε του Μαρτίνου και του Μεθοδίου). Με τον τρόπο αυτόν απελευθερώνεται η οδός που οδηγεί τον Λέοντα Σ΄ στον δεύτερο γάμο του, εφόσον τώρα πια δεν υπάρχει κανένα εμπόδιο και στα αυτοκρατορικά ανάκτορα διαχέεται η ευλογία της αγιότητας της Θεοφανούς που έζησε σε αυτά. Την ίδια στιγμή προτρέπονται οι αποδέκτες του *Βίου* να πιστέψουν στην αγία και να διαφυλάξουν τη μνήμη της ίδιας και συνολικά του γένους των Μαρτινακίων στο πέρασμα

115. *VE* 47. 4-30. Για διαφωτιστική περιγραφή του θέματος βλ. Tougher, *The reign of Leo VI*, 140-142.

116. *VE* 45. 33-35.

117. Da Costa-Louillet, Saints de Constantinople, 824.

του χρόνου. Φυσικά, η προώθηση της λατρείας της αγίας βασίλισσας λειτουργεί ενισχυτικά στο να προσέλθουν οι πιστοί για να δουν από κοντά το θαυματουργό μαφόριο, το ιάσπινο δαχτυλίδι και τη λάρνακά της, να αλειφθούν με μύρο και να πιούν αγιασμό, όπως ακριβώς έκαναν και οι αποδέκτες των θαυμάτων της. Τα αντικείμενα αυτά βρίσκονται στην κατοχή ή τον έλεγχο της οικογένειας του συγγραφέα, η οποία δεν κατονομάζεται ρητά, αλλά πρέπει να είναι πολύ γνωστή στο περιβάλλον στο οποίο απευθύνεται ο βίος και η οποία θα επωφεληθεί πολλαπλά από τη λατρεία της αγίας. Έτσι ο *Βίος της Θεοφανούς* αποτελεί ένδειξη του τρόπου με τον οποίο ένας αριστοκρατικός οίκος του 10ου αιώνα ή ένα παρακλάδι μιας ευρύτερης αριστοκρατικής οικογένειας, που έχει στην κατοχή της «θαυματουργά κειμήλια», διαχειρίζεται την αγιότητα ενός από τα γυναικεία «μέλη» του για τη συσσώρευση κοινωνικού κεφαλαίου και την εμπέδωση πολιτικής ισχύος. Εν κατακλείδι, ο συγγραφέας του *Βίου* κατορθώνει με ένα αγιολογικό κείμενο –και ως αφηγητής και ως αυτοβιογραφούμενος– να ευεργετήσει τρεις οικογένειες συγχρόνως: τη δική του, των Μαρτινακίων και του τότε ζώντος Λέοντος ς΄, δηλαδή τη Μακεδονική δυναστεία.

Έχοντας πλέον μια πανοραμική οπτική για τον *Βίο* της Θεοφανούς είναι εύκολο να δικαιολογήσουμε τη γοητεία που άσκησε και συνεχίζει να ασκεί ακόμα και σήμερα στους μελετητές. Μια γοητεία που δεν πηγάζει μόνο από τον τρόπο ζωής μιας αυτοκράτειρας, η οποία στο πλαίσιο ενός ασφυκτικού γάμου αναδείχτηκε αγία[118], αλλά έχει τις ρίζες της και στη βιογραφία της και στη διττή θέση που έχει ο ίδιος ο συγγραφέας μέσα στη διήγηση, άλλοτε ως αφηγητής και άλλοτε ως αυτοβιογραφούμενος.

118. Η Θεοφανώ ήταν η πρώτη γυναίκα της μεσοβυζαντινής εποχής που αναδείχθηκε αγία χωρίς να είναι μοναχή, βλ. Vukasinovic, Un saint père et une sainte impératrice, 100.

The Author in the Narration
The case of Theophano's life

The *Life of Theophano* is a fine literary product (end of the ninth century). Although the author maintains his anonymity until the end of *Vita*, his role in the narration is of great importance to the interpretation of the *Life*. He appears constantly behind the words and "winks" at his audience, while at the same time -in the last chapters of the hagiographical text- he and his family become active members of the narration and parallely the only recipients of saint's miracles. This fact in combination with the glorified portrait of the emperor Leo VI, the presentation of Stylianos Zaoutzes as the savior of the emperor and the absence of any reference to patriarch Euthymios, the spiritual father of the imperial couple, constitute an interesting question. Undoubtedly the author's special position in the narrative gives answers to the majority of the questions that the *Life* of Theophano raises.

Γεωργιος Δελιγιαννακης

Η Υστερορωμαϊκη Καταγωγη των Εθιμων του *Κατακλυσμου* στην Κυπρο. Μια Νεα Υποθεση Εργασιας*

Σύμφωνα με τον Κύπριο φιλόλογο και λαογράφο Κ. Π. Χατζηιωάννου, οι τριήμερες εορτές του Κατακλυσμού εορτάζονται την Κυριακή της Πεντηκοστής και περιλαμβάνουν το Σάββατο των Ψυχών και τη Δευτέρα του Αγίου Πνεύματος, γνωστή στην Κύπρο ως Δευτέρα του Κατακλυσμού. Το Ψυχοσάββατο, που είναι αφιερωμένο στους νεκρούς, κάθε οικογένεια προσφέρει κατά τον εσπερινό της Παρασκευής πρόσφορο και κόλλυβα (*κόλλυφα*) στην εκκλησία για τους νεκρούς της οικογένειας. Επίσης, οι χωρικοί απέχουν από τις εργασίες τους, ιδίως από την πλύση των ενδυμάτων, διότι θεωρούν ότι οι ψυχές των νεκρών περιπλανώνται επί της γης και μπορεί να πιούν τα ακάθαρτα νερά της πλύσεως, τα *ποζούμια*, τα οποία χύνονται στις αυλές των σπιτιών. Την Κυριακή της Πεντηκοστής («του Γονατιστού»), οικογένειες φέρνουν στην εκκλησία τους νέους καρπούς και το κρασί για να ευλογηθούν και στη συνέχεια μεταφέρονται και πάλι στα σπίτια. Από το βράδυ της Κυριακής γίνεται η προετοιμασία για την επόμενη μέρα, τη μεγάλη λαϊκή πανήγυρη του Κατακλυσμού, όπου άνθρωποι όλων των ηλικιών αλλά και θρησκειών επιδίδονται στο να καταβρέχουν ο ένας τον άλλο με νερό. Κατά χιλιάδες οι κάτοικοι συγκεντρώνονται στις παραθαλάσσιες πόλεις, ιδίως τη Λάρνακα και τη Λεμεσό.

* Οφείλονται ευχαριστίες στους R. Finnegan (Δουβλίνο), Φ. Χατζηττοφή (Λισαβώνα), Θ. Κουμαριανό (Αθήνα), Δ. Σκρέκα (Λονδίνο), Στ. Ζωχιό (Αθήνα), Χρυσ. Κυριάκου (Λευκωσία), Α. Πετρίδη (Λευκωσία) και Β. Λιαπή (Λευκωσία), όπως και στους ανώνυμους κριτές του περιοδικού.

Ξεκινώντας από την περιγραφή του Χατζηιωάννου, η οποία αποτυπώνεται το 1962, και σήμερα θεωρείται σημείο αναφοράς, η μελέτη αυτή σκοπεύει να εξετάσει λεπτομερώς τις πληροφορίες σχετικά με τα έθιμα του Κατακλυσμού και στη συνέχεια να στοιχειοθετήσει μια νέα υπόθεση εργασίας ως προς τις πιθανές απώτερες καταβολές τους[1].

ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΕΟΡΤΑΣΜΟΥΣ

Η παλαιότερη αναφορά στους εορτασμούς της Πεντηκοστής στην Κύπρο προέρχεται από τον Άγγλο κληρικό και ανθρωπολόγο Richard Pococke (1704-1765) και τοποθετείται στα τέλη του 1738. Στο κεφάλαιο για την Κύπρο και περιγράφοντας τη θέση των γυναικών γράφει: «They go every Whitsunday in procession to the sea side, which seems to be some remains of the heathen custom of going annually in procession to the sea in remembrance of Venus's coming out of it, which was antiently attended with some other circumstances».

Αυτή είναι και η μοναδική αναφορά του Pococke σε θρησκευτικές ή άλλες λαϊκές εκδηλώσεις στην Κύπρο[2]. Ωστόσο, όπως προκύπτει από την αλληλογραφία του, εκείνος δεν υπήρξε αυτόπτης μάρτυς τους[3]. Περισσότερες πληροφορίες για τη γιορτή αντλούμε έναν αιώνα περίπου αργότερα από το έργο του Γερμανού αρχαιολόγου Max Ohnefalsch-Richter (1850-1917) και της συζύγου του Magda (1873-1922), οι οποίες επίσης διαπνέονται από αρχαιογνωστικό ρομαντισμό[4]. Αναφέρει ότι

1. Κ. Π. Χατζηιωαννου, Αἱ ἑορταὶ τοῦ Κατακλυσμοῦ ἐν Κύπρῳ καὶ ἡ καταγωγή των, *Λαογραφία* Κ΄ (1962), 1-10. Σύντομη ανασκόπηση των πρώτων αναφορών στους εορτασμούς και τα επιχειρήματα του Χατζηιωάννου βρίσκει κανείς στον πρώτο τόμο του έργου αναφοράς για τα «τσιαττιστά του παλιωμάτου», Ν. Δημητριου, *Τα τσιαττιστά του παλιωμάτου στον Κατακλυσμό Λάρνακας*, Τόμος Α΄, 1980-1999, Λάρνακα 2018, ii-ix.

2. R. Pococke, *A Description of the East and Some other Countries. Vol. II. Part. I: Observations on Palaestine or the Holy Land, Syria, Mesopotamia, Cyprus*, London 1745, 232.

3. *Pococke to Bishop Miles, 4/15 December 1738, British Library, Add MS. 15779.* Πρβλ. την περιγραφή του Στράβωνα (14.6.3.56-8) για την πομπή των πιστών κατά τον εορτασμό των Αφροδισίων, στην οποία αναφέρεται.

4. M. Ohnefalsch-Richter, *Ελληνικά Ήθη και Έθιμα στην Κύπρο. Με παρατηρήσεις για τη φυσιογνωμία και την οικονομία όπως επίσης και για την πρόοδο κάτω από την αγγλική κυριαρχία,* μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια και επιμέλεια Α. Γ. Μαραγκου, Λευκωσία 1994, 82-88 («Μια ειδωλολατρική γιορτή της Πεντηκοστής στον τόπο της βιβλικής Κιττίμ»).

γύρω στα 1880, Έλληνες και Τούρκοι γιορτάζουν μαζί «στον άγιο γιαλό το Πανηγύρι, δηλαδή, τη γιορτή της Παναγίας Αφροδίτης» και πως «όποιον συναντήσεις τη μέρα εκείνη, γνωστό ή άγνωστο, τον ραντίζεις [...] με το Άγιο Νερό της ζωής της θεάς, επικαλούμενος την Αφροδίτη, όπως και στην αρχαιότητα». Στην έντονα ηθογραφικού ύφους μαρτυρία του, ο Ohnefalsch-Richter παντρεύει το παρόν με το απώτερο παρελθόν κάνοντας αναφορές σε φοινικικά και άλλα αρχαία τοπωνύμια του νησιού, αρχαίες πηγές αλλά και πρόσφατα αρχαιολογικά ευρήματα από το νησί. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι όλοι σχεδόν οι αρχαιογνωστικοί παραλληλισμοί στο κείμενό του διατυπώνονται από τον μορφωμένο Κύπριο φίλο του Επαμεινώνδα. Ο Ohnefalsch-Richter –πάντοτε με τη βοήθεια του Κύπριου φίλου του– καταλήγει ότι τα έθιμα του Κατακλυσμού παραπέμπουν στα φοινικικά Αδώνια. Ως αξιόπιστες πληροφορίες για την πανήγυρη από την ανέκδοτη μαρτυρία του Ohnefalsch-Richter, οι οποίες επιβεβαιώνονται και από άλλες σύγχρονες πηγές, συγκρατεί κανείς ότι τα σπίτια, τα καταστήματα, οι βάρκες και το πλήθος όλων των κατηγοριών στολίζονταν με κλαδιά και στεφάνια κυρίως μυρτιάς και πικροδάφνης. Η γιορτή ξεκινούσε με μια παλλαϊκού χαρακτήρα εορταστική νηο-πομπή με τη συνοδεία μουσικής. Διά θαλάσσης κατέφθανε στη Λάρνακα πλήθος κόσμου από τα υπόλοιπα λιμάνια του νησιού. Όταν τέλειωναν τα ραντίσματα, οι ρίψεις στη θάλασσα, τα μπάνια και οι θαλάσσιοι περίπατοι, ξεκινούσε ο χορός και το τραγούδι σε υπαίθρια καφενεία στην παραλία μαζί με το φαγοπότι φθάνοντας μέχρι το πρωί. Η Magda Ohnefalsch-Richter συμπληρώνοντας τις αναφορές του συζύγου της αναφέρει ότι «ακόμη είναι ολοζώντανη μέσα στο λαό η μνήμη ότι αυτή η γιορτή των υδάτων, ο σημερινός Κατακλυσμός, που λέγεται και γιορτή της Αφροδίτης, υπήρξε πραγματικά η γιορτή της θεάς». Αναφέρει ότι «ο κόσμος κάνει μπάνια στη θάλασσα, στις ακτές, που κείνη τη συγκεκριμένη μέρα ονομάζει αγίες».

Μια ακόμη, μερικές δεκαετίες πρωιμότερη, αναφορά αυτόπτη μάρτυρα της πανήγυρης, είναι εκείνη του φιλολόγου εκπαιδευτικού Αθανάσιου Σακελλάριου (1826-1901), ο οποίος υπηρέτησε ως σχολάρχης στη Λάρνακα μέχρι το 1854. Παραθέτω εδώ ολόκληρη τη σύντομη αλλά περιεκτική αναφορά του[5]: «Ἀξία δὲ σημειώσεως εἶνε ἡ τελουμένη νῦν

5. Α. Α. Σακελλαριος, *Τὰ Κυπριακὰ ἤτοι γεωγραφία, ἱστορία καὶ γλῶσσα τῆς νήσου Κύπρου ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερον*, τ. Α΄, Αθήνα 1890, 702-3.

πανήγυρις τὴν ἑορτὴν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐν Λάρνακι, Λεμησσῷ καὶ ἐν ἄλλαις τισὶ παραλίαις πόλεσι τῆς νήσου. Κατὰ ταύτην συναθροίζονται ἐν τοῖς παραλίοις τῆς νήσου ἐξ ἁπασῶν τῶν πόλεων καὶ τῶν παρακειμένων κωμῶν πλῆθος λαοῦ, ἄνδρες, γυναῖκες καὶ παῖδες. Οὐχὶ βεβαίως πρὸς θρησκευτικὸν οὐδὲ πρὸς ἐμπορικὸν σκοπόν, ἀλλ' ὑπ' ἀρχαίου φαίνεται ἔθους. Ἐκεῖ δὲ οἱ χωρικοί, ἀφ' οὗ νιφθῶσιν εἰς τὴν θάλασσαν, ἣν Ἄϊν Γιαλὸν τότε καλοῦσιν, διὰ λέμβων ἢ καὶ μικρῶν πλοίων τὴν ἀκτὴν καθ' ἅπασαν τὴν ἡμέραν παραπλέοντες μετὰ μουσικῶν ἐγχωρίων ὀργάνων διασκεδάζουσι, δι' ὕδατος ἀστειότητος χάριν βρεχόμενοι, ἢ ῥίπτοντες ὁ εἷς τὸν ἄλλον εἰς τὴν θάλασσαν. Ἐν δὲ τοῖς πολὺ μεσογείοις τῆς νήσου μέρεσιν, ὡς μὴ ἔχοντες θάλασσαν, καταφεύγουσιν εἰς τοὺς ποταμοὺς ἢ εἰς τὰς πηγὰς καὶ τὰ φρέατα, ὅπου διασκεδάζοντες βρέχουσιν ἀλλήλους. Καὶ ἐν ταῖς οἰκίαις των δ' ἁπάσαις τὴν ἡμέραν ἐκείνην συνειθίζουσι νὰ βρέχωνται, εἴτε διὰ τῆς καλουμένης πιτσίκλας, εἴτε δι' ἀνθοδέσμης, εἴτε διὰ ποτηρίου χύνοντες πρὸς ἀλλήλους ὕδωρ. Τὸ δὲ νὰ μὴ βραχῇ ὑπ' ἄλλου τὴν ἡμέραν ἐκείνην δὲν θεωρεῖται ὡς καλόν.

Ταύτην οἱ λόγιοι τῶν Κυπρίων ἐπὶ τῶν παραδόσεων τῶν πατέρων των στηριζόμενοι θεωροῦσιν ὡς ἑορτὴν τῆς Ἀφροδίτης. Καλεῖται δ' αὕτη κατακλυσμός, ὅπερ πιθανὸν ἄλλο τι νὰ ἐμφαίνῃ. Κατακλυσμόν δ' ἰδίως ἐν τῇ νήσῳ συμβάντα οὐδεὶς τῶν ἀρχαίων ἀναφέρει. Μὴ δὲ σημαίνει τὴν τῆς θεᾶς των Ἀφροδίτης ἐκ τῆς θαλάσσης διὰ κατακλυσμοῦ οὕτως εἰπεῖν ἀνάδυσιν;».

Ο Σακελλάριος επιβεβαιώνει τις βασικές πληροφορίες των Ohnefalsch-Richter και παραδίδει για πρώτη φορά το όνομα της γιορτής. Συμπληρώνει ότι η πανήγυρις διεξαγόταν σε όλες τις παράλιες πόλεις του νησιού. Δεν συνδέεται με οιονδήποτε τρόπο με την Εκκλησία, ενώ σύμφωνα με τους συγχρόνους του Κύπριους λόγιους, όπως αναφέρει, ανάγεται στη λατρεία της Αφροδίτης. Ο Σακελλάριος φαίνεται ορθώς να αμφιβάλλει ως προς το σημείο αυτό καθώς στις αρχαίες πηγές δεν γίνεται λόγος για κατακλυσμό, ούτε, θα προσέθετε κανείς, για κάποια ιδιαίτερη σχέση της λατρείας της θεάς στην Κύπρο με τη θάλασσα. Αναρωτιέται ο Σακελλάριος μήπως συνδέεται τελικά με το μύθο της ανάδυσης της θεάς από τη θάλασσα «διὰ κατακλυσμοῦ». Οι σχετικές αναφορές του Κύπριου λαογράφου Γεώργιου Λουκά (1843-1925) κινούνται στο ίδιο πνεύμα. Ο Λουκά τονίζει τον ρόλο του χριστιανισμού στην ως προς το ηθικότερο αναμόρφωση των αφροδισίων αυτών εθίμων και αποκλείει

τον χριστιανικό χαρακτήρα της γιορτής. Σύμφωνα με τον Λουκά, ο χριστιανισμός επιβάλλεται στο νησί ως ο φυσικός διάδοχος ενός έλλογου ελληνισμού που παραγκωνίζει και αυτός με τη σειρά του τα αλλόχθονα (φοινικικά και αιθιοπικά) βαρβαρικά στοιχεία[6]. Η διαφορετική οπτική μεταξύ του Λουκά και του Ohnefalsch-Richter ως προς τις εθνοτικές και άλλες καταβολές των αναγόμενων στην προχριστιανική αρχαιότητα εθίμων του Κατακλυσμού είναι ενδιαφέρουσα.

Μετά το 1878 συχνές αναφορές στη γιορτή εμφανίζονται σε κυπριακές εφημερίδες και έντυπα. Μέρος αυτού το υλικού συγκέντρωσε ο Κώστας Π. Κύρρης στο φύλλο του περιοδικού *Λάρνακα-Κατακλυσμός* έτος 1980, όπου προβαίνει επίσης σε αρκετές εύστοχες παρατηρήσεις. Σημείο αναφοράς των γιορτών στα τέλη του 19ου αιώνα παραμένουν οι βαρκάδες μετά μουσικής και χορού εντός των πλοιαρίων, ο διαγωνισμός των ποιητάρηδων και τα υπαίθρια καφενεία στις ακτές. Από τη δεύτερη δεκαετία του 20ου αιώνα, οι εορτασμοί λαμβάνουν συστηματικότερη μορφή και οργανώνονται πλέον από τις δημοτικές αρχές και τοπικούς συλλόγους[7]. Όλοι οι μετέπειτα συγγραφείς και μελετητές συμφωνούν ως προς την προχριστιανική καταγωγή των γιορτών, με τους περισσότερους να κάνουν λόγο για τη λατρεία της Αφροδίτης[8]. Τέλος, η Παρασκευοπούλου αντιπροτείνει τα Υδροφόρια ή πιο αόριστα, τον αρχαίο μύθο του Κατακλυσμού, επισημαίνοντας εύστοχα την έλλειψη ομοιοτήτων του εορταστικού τριημέρου του Κατακλυσμού με τα αρχαία Αδώνια και Αφροδίσια στην Κύπρο[9].

---

6. Γ. Λουκα, *Φιλολογικαὶ ἐπισκέψεις τῶν ἐν τῷ βίῳ τῶν νεωτέρων Κυπρίων μνημείων τῶν ἀρχαίων* (επιμ. Θ. Παπαδοπουλου), Λευκωσία 1974 [α΄ έκδ. Αθήνα 1874], 25-31.

7. Κ. Π. Κυρρης, Το πανηγύρι του Κατακλυσμού στην Κύπρο: Καταγωγή και σταθμός μεταβίβασης κι επιβίωσης, *Λάρνακα-Κατακλυσμός'80* [επανέκδοση στο Γ. Ιακωβου (επιμ.), *Λάρνακα 2000: Το τέλος ενός αιώνα*, Λάρνακα 2002, 24-40]. Σε γερμανική μετάφραση, «Das Fest des Kataklysmos auf Zypern. Herkunft, Überlieferung und Weiterleben», στο: J. Herrman – H. Köpstein – R. Müller (επιμ.), *Griechenland–Byzanz – Europa. Ein Studienband*, Berlin 1985, 171-185. Α.Χ. Ρουσουνιδης, Έθιμα του Κατακλυσμού, *Κυπριακός Λόγος* 3 (1971), 54-55.

8. Ένα άρθρο του Γάλλου Gustave Cirilli [La fête du "Cataclysmus" à Chypre, *Κυπριακά Χρονικά* 1,3 (1923) 72-74] επαναλαμβάνει γενικά την υπόθεση της σύνδεσης των εθίμων με τον μύθο της γέννησης της Αφροδίτης και τη λατρεία της στην Πάφο.

9. M. Paraskévopoulou, A Larnaca, la «double arche» et le Cataclysmos, *Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes* 2 (1984), 33-42· Της Ιδιας, *Recherches sur les traditions des*

ΚΑΤΑΚΛΥΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΝΘΕΣΤΗΡΙΑ

Η πρώτη συστηματική μελέτη του θέματος δημοσιεύεται στα πρώτα χρόνια της Κυπριακής Δημοκρατίας από τον Κυριάκο Π. Χατζηιωάννου[10], και επιχειρεί να καταρρίψει την άποψη περί της σύνδεσης του Κατακλυσμού με τη λατρεία της Αφροδίτης. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι κατά την περιγραφή του απουσιάζουν πλέον οι αναφορές των παλαιότερων μαρτυριών σε εορταστικές «θαλασσοπανηγύρεις», οι οποίες ίσως να είχαν εν τω μεταξύ ατονήσει[11]. Γίνεται ασφαλώς λόγος για καταβρέγματα στη θάλασσα ή αλλού και για διασκεδάσεις που οργανώνουν πλέον οι δημοτικές αρχές των παραθαλάσσιων περιοχών (τα τσιαττίσματα, λαϊκοί χοροί, λεμβοδρομίες και άλλα παιχνίδια) κατά τις δυο τελευταίες μέρες των εορτών, την Κυριακή και τη Δευτέρα. Ο Χατζηιωάννου δίνει έμφαση στη θρησκευτική πτυχή του τριημέρου, και ειδικότερα τη λατρεία των ψυχών κατά το Ψυχοσάββατο. Βασική θέση του είναι ότι η εορτή του Κατακλυσμού έλκει την καταγωγή της από την αθηναϊκή γιορτή των Ανθεστηρίων. Ισχύει όμως κάτι τέτοιο; Γράφει χαρακτηριστικά[12]: «Λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν ὅτι αἱ ἑορταὶ τοῦ Κατακλυσμοῦ συνδέονται αὐστηρῶς μετὰ τῆς λατρείας τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν, ὡς ἦσαν συνδεδεμέναι κατὰ τὴν ἀρχαιότητα αἱ ἑορταὶ τῶν Ἀνθεστηρίων, καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀμφότεραι αἱ ἑορταὶ ἀποτελοῦνται ἐκ καταπληκτικῶς ὁμοίων στοιχείων

fêtes religieuses populaires de Chypre, Λευκωσία 1978, 68-78. Σύμφωνα με τον Φώτιο, τα Υδροφόρια ήταν μια πένθιμη γιορτή των Αθηναίων για όσους χάθηκαν κατά τον Κατακλυσμό: *Photii patriarchae lexicon*, έκδ. Chr. Theodoridis, τ. 3, Berlin/New York 2020, λημ. *Ὑδροφόρια*. Ο Παυσανίας (1.18.7) περιγράφει το τελετουργικό, το οποίο σχετίζεται με τον Κατακλυσμό και ετελείτο στο ιερό της Γαίας στην περιοχή του Ολυμπιείου. Αναφορές στη γιορτή αυτή είναι ιδιαίτερα πενιχρές. Εκτός από την Αθήνα, Υδροφόρια αναφέρονται μόνο στην Αίγινα, διαφορετικού όμως χαρακτήρα: ιππικοί αγώνες, αφιερωμένοι στον Απόλλωνα, με τη χρήση αμφορέων (;): βλ. σχόλια στην *Διήγησιν* του Ιάμβου 8 του Καλλιμάχου (A. Kerkhecker, *Callimachus Book of Iambi*, Oxford 1999, 198). Σχόλια στον 5ο Νεμεόνικο του Πινδάρου, στ. 81b, έκδ. A. Drachmann, *Scholia vetera in Pindari carmina*, τ.3, Leipzig 1927, 97. Σχολιασμός των πηγών: I. Polinskaya, *A Local History of Greek Polytheism. Gods, People, and the Land of Aigina, 800-400 BCE*, Leiden – Boston 2013, 223-4.

10. Κ. Π. Χατζηιωαννου, Αἱ ἑορταὶ τοῦ Κατακλυσμοῦ (σημ. 1), 1-10.

11. Κ. Γ. Γιαγκουλλης, Αἱ ἑορταὶ τοῦ Κατακλυσμοῦ ἐν Κύπρῳ καὶ ἡ καταγωγή των, *Λάρνακα-Κατακλυσμός '79*, Λάρνακα 1979 (χωρίς ένδειξη σελίδων).

12. Χατζηιωαννου, Αἱ ἑορταὶ τοῦ Κατακλυσμοῦ, 6.

καὶ τελετῶν θὰ προσπαθήσωμεν νὰ ἀποδείξωμεν ὅτι ὁ Κατακλυσμός καὶ τὰ Ἀνθεστήρια εἶναι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἑορτὴ ὑπὸ διαφορετικὰ ὀνόματα, ἐξακολουθοῦσα νὰ διατηρῆται ἐν Κύπρῳ κατὰ τρόπον ἐκπληκτικόν».

Ο Χατζηιωάννου θεωρεί ως αυταπόδεικτο ότι οι γιορτές του Κατακλυσμού συνδέονται «αὐστηρῶς μετὰ τῆς λατρείας τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν» και «ἑνὸς θνήσκοντος καὶ ἀνισταμένου Θεού»[13]. Αυτό όμως έρχεται σε αντίθεση με τις εντυπώσεις των πρώτων μαρτυριών των γιορτών στην Κύπρο αλλά και τη νεότερη έρευνα για τα αθηναϊκά Ανθεστήρια. Σε κάθε περίπτωση, ας εξετάσουμε πρώτα τις προϋποθέσεις μιας τέτοιας σύνδεσης βασιζόμενοι στις αρχαίες πηγές.

Τα Ανθεστήρια ήταν μια χθόνια γιορτή της πρώιμης άνοιξης των ιωνικών πόλεων, αφιερωμένη στον Διόνυσο και εορταζόταν για τρεις μέρες μεταξύ 11-13 Ανθεστηριώνος (Φεβρουάριος/Ιανουάριος). Περιελάμβανε την Πιθοίγια (*Πιθοιγία*), τις Χοές (*Χοαί*) και τους Χύτρους. Επίκεντρο της γιορτής ήταν ο ναός του Διονύσου *ἐν Λίμναις*. Την πρώτη ημέρα ανοίγονταν τα πιθάρια με το κρασί του προηγούμενου χρόνου και αναμειγνύονταν με νερό. Η δεύτερη ημέρα και πιο σημαντική θεωρείτο αποφράδα. Δίνονταν δώρα σε παιδιά και τους επιτρεπόταν να συμμετάσχουν σε τελετουργική οινοποσία. Κατά τους εορτασμούς λάμβανε χώρα η αντιστροφή κοινωνικών ρόλων καθώς και η παρουσία μεταμφιεσμένων στους δρόμους και τα σπίτια (πιθανώς ως Κάρες/κήρες). Ο Ιερός Γάμος του Διονύσου και της Βασίλιννας, συζύγου του Άρχοντος Βασιλέως τελείτο πιθανότατα τη νύχτα μεταξύ της δεύτερης και τρίτης μέρας. Κατά τους Χύτρους, οι Αθηναίοι θυσίαζαν στον χθόνιο Ερμή και έβραζαν στις χύτρες την πανσπερμία. Συνδέονται επίσης με τον μύθο του απαγχονισμού της Εριγόνης και το τελετουργικό όπου νεαρά κορίτσια να ανεβαίνουν σε αιώρες.

Τα Ανθεστήρια ως γιορτή αφιερωμένη στις ψυχές των νεκρών φαίνεται να είχε υπερτονιστεί από παλαιότερους μελετητές της αρχαίας θρησκείας εις βάρος του καθαρά διονυσιακού/οινικού χαρακτήρα της. Η εσφαλμένη αυτή πεποίθηση βασίζεται σε τρεις κυρίως πληροφορίες, τις οποίες χρησιμοποιεί και ο Χατζηιωάννου στηριζόμενος στην παλαιότερη βιβλιογραφία. Πρώτον, την προσταγή *θύραζε, Κᾶρες,*

13. Χατζηιωαννου, Αἱ ἑορταὶ τοῦ Κατακλυσμοῦ, 6, 9.

οὐκέτ᾽ Ἀνθεστήρια[14]. Δεύτερον, ότι το πρωινό των Χοών το πλήθος μασούσε φύλλα ενός φυτού (ῥάμνος), το οποίο, όπως αναφέρεται αλλού, απομάκρυνε τα φαντάσματα/κακά πνεύματα[15]. Και τρίτον, ότι η μέρα των Χύτρων, σύμφωνα με τον αιτιολογικό μύθο του Θεόπομπου, ανακαλεί την μέρα που οι άνθρωποι επιβίωσαν του Κατακλυσμού. Αφού έφαγαν τον χυλό και πήραν δυνάμεις, θυσίασαν υπέρ όσων είχαν πεθάνει στον χθόνιο Ερμή για να τον κατευνάσουν[16]. Λόγω της αναφοράς στον Κατακλυσμό, η τρίτη μέρα των Ανθεστηρίων ταυτίζεται με τα λεγόμενα Υδροφόρια των αρχαίων πηγών[17].

Ωστόσο, οι αρχαιότερες πηγές κάνουν λόγο για Κάρες δούλους και όχι Κήρες. Ακόμα όμως και στη δεύτερη εκδοχή, υπάρχουν πλέον σοβαρές αμφιβολίες ότι η λέξη *κῆρες* δηλώνει τις ψυχές των νεκρών. Έχουμε μάλλον να κάνουμε εδώ με το δρώμενο της εισόδου στην πόλη και της συμμετοχής στους εορτασμούς αυτόχθονων βαρβαρικών παριών ή/και κακόβουλων πνευμάτων πριν εκδιωχθούν και πάλι με το τέλος της γιορτής[18]. Ως προς τον μύθο του Κατακλυσμού, ο οποίος υπεισέρχεται εδώ, ναι μεν το τέλος του σηματοδοτεί την επιστροφή στην κανονική ζωή, αλλά, όπως και στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση, ο ίδιος ταυτίζεται με την τιμωρία και την καταστροφή του παλιού κόσμου[19].

---

14. Ζηνόβιος, *Ἐπιτομή*, 4.33 (E. Leutsch – F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, τ. II, 93. Φώτιος, (έκδ. Theodoridis [σημ. 9], τ. 2), λημ. *θήραζε Κᾶρες*. Σούδα (έκδ. A. Adler, τ. 2), λημ. *θήραζε Κᾶρες*). Παυσανίας, *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή*, θ 20, έκδ. H. Erbse.

15. Φώτιος (έκδ. Theodoridis [σημ. 9], τ. 3), λημ. *ῥάμνος*. Ἐπίσης Νίκανδρος, *Θηριακά* 861.

16. Θεόπομπος 115 F 347 b, έκδ. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1927-1958 (ανατ. Leiden, 2005). *Σχόλια* στον Αριστοφάνη, *Αχαρν.*, 1076 [*Scholia on Aristophanes Acharnians*, ed. N. G. Wilson (1975)]

17. Φώτιος λημ. *Ὑδροφόρια* και Παυσανίας 1.18.7 (Βλ. παραπάνω, σημ. 9). Πλούταρχος *Σύλλας* 14.

18. Βλ. γενικά και με παλαιότερη βιβλιογραφία, W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trans. P. Bing, Berkeley – Los Angeles - London 1983, 213-242; J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, 108-124 ("No convincing arguments, therefore, have hitherto been adduced in support of a connection of the Keres with the souls of the dead").

19. Πρβλ. *Β΄ Επιστολή Πέτρου* 2.5, 3.5-7.

Όπως είδαμε, οι πληροφορίες για τα αρχαία Ανθεστήρια παραμένουν αρκετά αποσπασματικές. Η σύνδεση τους με τον μυθικό Κατακλυσμό του Δευκαλίωνα και κατά κάποιο τρόπο με τους νεκρούς φαίνεται ορθή. Από την άλλη, πρόκειται για μια κατά κύριο λόγο διονυσιακή γιορτή με πένθιμο χαρακτήρα, η οποία τοποθετείται χρονικά στο τέλος του χειμώνα και όχι στις αρχές του καλοκαιριού. Ο χαρμόσυνος χαρακτήρας και η στενή σχέση των κυπριακών εθίμων με τη θάλασσα δύσκολα ανιχνεύονται εδώ. Ακόμα και εάν τα κόλλυβα παραπέμπουν στην πανσπερμία των Χοών και οι ψυχές των νεκρών στις αρχαίες κήρες, η θέση του Χατζηιωάννου για τον χαρακτήρα των κυπριακών εθίμων ως μια κατεξοχήν γιορτή για τους νεκρούς ή ενός θνήσκοντος θεού (Διόνυσος - Χριστός) είναι προβληματική. Επιπλέον, βασική προϋπόθεση για την επιβίωση και αναβάπτιση εθίμων που συνδέονται με τη φύση και την εναλλαγή των εποχών πρέπει να θεωρείται η εποχική τους σύμπτωση, κάτι που δεν συμβαίνει εδώ. Επιπλέον, η έμφαση του Χατζηιωάννου στα χριστιανικά έθιμα του Ψυχοσάββατου, απουσιάζει πλήρως από τις πρώτες μαρτυρίες για τον Κατακλυσμό εκατό χρόνια πριν. Ανεξάρτητα από την κρίση μας ωστόσο, είναι χρήσιμο να ανιχνεύσουμε εδώ τον χαρακτήρα της Πεντηκοστής και του Ψυχοσάββατου στη χριστιανική παράδοση.

ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗ ΚΑΙ ΨΥΧΟΣΑΒΒΑΤΟ

Για την πρώιμη Εκκλησία η Πεντηκοστή αναφερόταν στις πενήντα μέρες μετά το Πάσχα ως μια περίοδος αναστάσιμης χαράς για τους πιστούς. Από τον πρώιμο πέμπτο αιώνα και έπειτα η Κυριακή της Πεντηκοστής συνδέθηκε αποκλειστικά με το γεγονός της Καθόδου του Αγίου Πνεύματος στους Αποστόλους, όπως περιγράφεται στις *Πράξεις* 2 και σηματοδοτεί την ολοκλήρωση του πασχαλινού μυστηρίου. Στα βυζαντινά χρόνια παρέμεινε, επίσης, μαζί με τις υπόλοιπες δεσποτικές εορτές, ως μία από τις ημέρες που ετελείτο το μυστήριο της Βάπτισης και κυρίως της αυτοκρατορικής στέψης του βασιλόπαιδος[20], εφόσον ήταν η κατ' εξοχήν ημέρα της επιφοιτήσεως του Αγίου Πνεύματος. Όσον αφορά τη

20. Βλ. σχετικά Αικ. Χριστοφιλοπουλου, *Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος*, Αθήνα 1956, 154· Της Ιδιας, *Τὸ πολίτευμα καὶ οἱ θεσμοὶ τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας 324-1204, Κράτος, Διοίκηση, Οἰκονομία, Κοινωνία*, Αθήνα 2004, 79.

λειτουργική πρακτική συνδέθηκε επίσης με την Κυριακή του Πάσχα[21]. Το πότε και το γιατί καθιερώθηκε ο εορτασμός της Δευτέρας μετά την Πεντηκοστή, ο διαμερισμός δηλαδή της γιορτής της Πεντηκοστής σε δύο ημέρες, καθώς και η λειτουργική ένταξη του Ψυχοσάββατου μεταξύ του εορτασμού της Αναλήψεως και της Πεντηκοστής δεν είναι σαφή[22]. Τα Συναξάρια της Πεντηκοστής και της Δευτέρας του Αγίου Πνεύματος και τα ερμηνευτικά κείμενα των Πράξεων δεν προδίδουν κάποια σύνδεση με τον χαρακτήρα των εορτασμών του Κατακλυσμού. Ο Εσπερινός μετά την Πεντηκοστή, αλλιώς ο Εσπερινός της Γονυκλισίας (της δια γονυκλισίας προσευχής μετά από πενήντα μέρες) σηματοδοτεί ξεκάθαρα το τέλος της πασχαλινής περιόδου. Ωστόσο, στον Όρθρο της Κυριακής της Πεντηκοστής (β΄ στιχολ.) του Πεντηκοσταρίου οι πύρινες φωτιές που επικάθησαν από μια στον κάθε Απόστολο καὶ *ἐπλήσθησαν ἅπαντες Πνεύματος Ἁγίου* σύμφωνα με τις *Πράξεις* (2.1-13), παρομοιάζονται με πύρινους ποταμούς και το Άγιο Πνεύμα με πηγή. Συγκεκριμένα[23]: *Ἡ τοῦ Πνεύματος πηγή, ἐπιδημοῦσα τοῖς ἐν γῇ, εἰς πυρφόρους ποταμούς, μεριζομένη νοητῶς, τοὺς Ἀποστόλους ἐδρόσιζε φωταγωγοῦσα, καὶ γέγονεν αὐτοῖς, νέφος δροσῶδες τὸ πῦρ, φωτίζουσα αὐτούς, καὶ ὑετίζουσα φλόξ, δι' ὧν ἡμεῖς ἐλάβομεν τὴν χάριν, διὰ πυρός τε καὶ ὕδατος, Τὸ φῶς ἐπέστη, τοῦ Παρακλήτου, καὶ τὸν κόσμον ἐφώτισε.*

Η αναφορά στο υγρό στοιχείο εμπλουτίζει τη διήγηση των Πράξεων και τη συνδέει με τη βάπτιση. Θα μπορούσε όμως η σύντομη αυτή μεταφορά στο υμνολογικό τυπικό των ημερών αυτών να αποτέλεσε τον συνδετικό κρίκο μεταξύ των προχριστιανικών εθίμων της άνοιξης και της Πεντηκοστής;

---

21. *ODB*, λημ. *Pentecost*. H. Buchinger, Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte, στο: R.W. Bishop et al. (επιμ.), *Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, Leiden - Boston 2016, 15-84.

22. Για τον εορτασμό της Δευτέρας του Αγίου Πνεύματος *terminus post quem* είναι ο 10ος αι.: Ι. Μ. Φουντουλης, *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας Ε΄(501-600)*, Αθήνα 2003, 78-79.

23. Το ίδιο επαναλαμβάνεται και στον Όρθρο της Δευτέρας της Πεντηκοστής. Β. Κουτλουμουσιανος, *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν Ἁγίων Πάντων Κυριακῆς ἀνηκούσας αὐτῷ Ἀκολουθίαν περιέχον ....*, Βενετία 1860, 188-9, 200-1.

Πριν απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να εντάξουμε στη συζήτησή μας ένα ευρύ φάσμα λαϊκών εθίμων και δρωμένων, τα οποία σχετίζονται με την εορτή της Πεντηκοστής και τη λατρεία των νεκρών.

ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΑ ΡΟΥΣΑΛΙΑ

Ο Βάλτερ Πούχνερ στη μελέτη του «Επιβιώσεις της ρωμαϊκής γιορτής των Ρόδων στη Βαλκανική Χερσόνησο» συγκεντρώνει πλήθος λαϊκών εθίμων από τη Βαλκανική που σχετίζονται με τη λατρεία των νεκρών σε συνδυασμό με το χριστιανικό εκκλησιαστικό εορτολόγιο και την εναλλαγή των εποχών και τα οποία αναφέρονται ως rosalia, ρουσάλια, rosalii, rosaliile, rusalki, ροσολήδες κ.ά.[24]. Πρόκειται για έθιμα συμποσίου στα μνήματα των νεκρών την εβδομάδα της Πεντηκοστής (το Ψυχοσάββατο πριν την Πεντηκοστή) αλλά και σε άλλα εποχικά/εορταστικά συμφραζόμενα κυρίως κατά τη διάρκεια του χειμώνα και της άνοιξης, αντιλήψεις για την εμφάνιση των νεκρών, βλαπτικών νεράιδων, πνευμάτων των λιμνών, καθώς και εκστατικοί χοροί, μεταμφιέσεις και αγερμοί. Η απάντηση στο βασικό ερώτημα, τη σχέση δηλαδή των λαϊκών αυτών δρωμένων με την αρχαία ρωμαϊκή γιορτή των Rosalia, είναι εξαιρετικά αμφιλεγόμενη[25]. Τούτο οφείλεται καταρχάς στην αμφισημία της αρχαίας γιορτής των νεκρών και των λουλουδιών, κυρίως όμως, από τους βυζαντινούς χρόνους και έπειτα, στον συμφυρμό πολλών ετερογενών εθίμων, τη συχνή εποχική μεταφορά τους και τις πιθανές ετυμολογικές συγγένειές τους ως προς την παράλληλη χρήση του όρου στα ελληνικά και τις σλαβικές γλώσσες[26].

Αντιλήψεις και πρακτικές που συναντώνται στα ταφικά έθιμα της αρχαιότητας (ῥοδισμός) και ειδικότερα στις επίσημες γιορτές προς τιμήν των νεκρών (π.χ. τα Ροσάλια και Λεμούρια) και η τελετουργική και

24. Β. Πουχνερ, *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας*, Αθήνα 1994, 11-95.

25. Κύρια συστατικά της αρχαίας εξελληνισμένης ρωμαϊκής γιορτής ήταν η τέλεση θυσίας, δείπνου και στολισμού των τάφων των νεκρών με ρόδα. Ο ακριβής χρόνος (άνοιξη ή καλοκαίρι) και ο χαρακτήρας των αρχαίων Ροσαλίων διέφερε από τόπο σε τόπο. M. P. Nilsson, s. v. *Rosalia*, *RE* I A 1 (1914), 1111-1115. Ch. Kokkinia, Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue ῥοδισμός-Inschrift aus Bithynien, *Museum Helveticum* 56 (1999), 203-221.

26. J. Dynda, Rusalki: Anthropology of time, death, and sexuality in Slavic folklore, *Studia Mythologica Slavica* 20 (2017), 83-109. F. Miklosich, *Die Rusalien: Ein Beitrag zur slawischen Mythologie*, Wien 1864.

συμβολική χρήση του ρόδου σε ευετηριακές λατρείες (π.χ. τα Φλοράλια, Ανθεστήρια κ.λπ.) εμπλουτίζουν μέσω περίπλοκων διαδρομών κατά την πρωτοχριστιανική περίοδο τη λατρεία των χριστιανών μαρτύρων και την τελετουργική βίωση του Θείου Δράματος. Βυζαντινές εκκλησιαστικές, μεσαιωνικές βαλκανικές, μικρασιατικές και ρωσικές πηγές επιβεβαιώνουν τη συσχέτιση των λουλουδιών με τη χριστιανική λατρευτική τελετουργία, όπως τον ανθισμό ή ροδισμό εικόνων αγίων, αλλά και την επιβίωση μιας πανηγύρεως φαιδρού/ανοιξιάτικου χαρακτήρα ονομαζόμενης ρουσάλια, τουλάχιστον έως τον 12ο και 13ο αιώνα, η οποία τελείται συνήθως *μετὰ τὸ ἅγιον Πάσχα* ή *τῇ μετὰ τὴν Πεντηκοστὴν ἑβδομάδι*. Γίνεται εδώ λόγος για αγερμούς, χορούς και δρώμενα μεταμφιεσμένων[27]. Η χρήση του όρου ροσάλια ως προς το τελετουργικό περιεχόμενο και τον εποχικό προσδιορισμό τους, δεν είναι πάντοτε συνεπής και φαίνεται κάποτε να αναφέρεται σε ειδωλολατρικές γιορτές γενικώς. Μια υπο-ομάδα μεταξύ των αναφορών αυτών ωστόσο αναφέρεται συγκεκριμένα στην εβδομάδα της Πεντηκοστής, δηλαδή τον μήνα Μάιο/πρώιμο Ιούνιο, και συσχετίζεται στενά με τις ψυχές των νεκρών.

Ο Πούχνερ στο γενικό επιχείρημά του περί επιβιώσεων της αρχαίας γιορτής των Ροσαλίων, κατατάσσει τον κυπριακό Κατακλυσμό στο «εορτολογικό σύστημα των Ψυχοσαββάτων» και ειδικότερα εκείνου της Πεντηκοστής ή «του ρουσαλιού», όπως είναι γνωστό στα ορθόδοξα Βαλκάνια[28]. Ωστόσο, μολονότι εκφάνσεις λαϊκής λατρείας που σχετίζονται με το Ψυχοσάββατο και την Κυριακή της Πεντηκοστής συναντώνται στην Κύπρο (π.χ. ετοιμασία κολλύβων, η προσφορά εποχικών καρπών στην Εκκλησία, η απαγόρευση εργασίας, ειδικά του πλυσίματος,

27. Βλ. π.χ. *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*, εκδ. G. Prinzing [CFHB XXXVIII], Berlin - New York 2003, 387-389 και συγκεκριμένα 387.5-7. Πουχνερ, *Βυζαντινά θέματα*, 38-9. Φ. Κουκουλες, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός* τ. Β1, Αθήνα 1948, 30-1. Γ. Μεγας, *Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας*, Αθήνα 1963², 208.

28. Πουχνερ *Βυζαντινά θέματα*, 72. Παραθέτω εδώ τις κατηγοριοποιήσεις αυτές: 1. Στο «όνομα του ρόδου»: ανθοστολισμός και χρωματικός συμβολισμός σε ανοιξιάτικες τελετές των Βαλκανίων· 2. Νεκρολατρεία: μνημόσυνο, επίσκεψη στον τάφο και προσφορά τροφής· 3. «Των ψυχών» - το εορτολογικό σύστημα των «Ψυχοσαββάτων»: λειτουργική ευλογία των προσφόρων, κόλλυβα και μαντικά έθιμα της μοίρας»· 4. "Rusalki" και "rusalii(le)", "padalice" και "calusarii": τα μάγια των νεράιδων και η χορευτική θεραπεία του δαιμονισμένου κατά την Πεντηκοστή.

η γονυκλισία), ο εντελώς ιδιότυπος χαρακτήρας των θαλασσινών δρωμένων της Δευτέρας και η μη συσχέτισή τους είτε με τη νεκρολατρεία, είτε με τα υπόλοιπα μορφολογικά και σημασιολογικά χαρακτηριστικά, εκκλησιαστικά και μη, των εθίμων που ομαδοποίησε ο Πούχνερ, και ασφαλώς το όνομα (ρουσάλια), με οδηγεί σε ένα διαφορετικό συλλογισμό[29]. Αναρωτιέμαι γιατί η περίπτωση του κυπριακού Κατακλυσμού θα πρέπει να αναγνωριστεί αποκλειστικά και μόνο ως μια παραλλαγή ενός δρώμενου της μακρινής Βαλκανικής, με το οποίο σχετίζεται ημερολογιακά, αντί για την επιβίωση μιας επιχωριάζουσας ξεχωριστής προχριστιανικής λαϊκής γιορτής, η οποία προσκολλάται στο κοινό ορθόδοξο τυπικό της εκκλησιαστικής γιορτής της Πεντηκοστής. Κάτι ανάλογο θα μπορούσε να ισχύει και με άλλα παραδείγματα εποχικών δρωμένων που συγκεντρώνει ο Πούχνερ και εντάσσει στο ερμηνευτικό του περίγραμμα[30]. Άλλωστε, ο ίδιος στην εξαιρετικά σύντομη αναφορά του στα κυπριακά έθιμα τα περιγράφει ως μια «σύνθετη γιορτή των υδάτων και των λουλουδιών». Όπως θα υποστηρίξω παρακάτω, ο ιδιότυπος χαρακτήρας του κυπριακού Κατακλυσμού θα μπορούσε να ανάγεται σε μια λαϊκή γιορτή της άνοιξης και του νερού, τον υστερορωμαϊκό Μαϊουμά, για τον οποίο γνωρίζουμε ότι επιβιώνει κατά τους βυζαντινούς χρόνους.

Ο ΜΑΪΟΥΜΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΥΣΤΕΡΟΡΩΜΑΪΚΟΥΣ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

Η λέξη *μαϊουμάς* και τα παράγωγά της μαρτυρούνται σε κείμενα και επιγραφές που χρονολογούνται μεταξύ του 3ου και 10ου αιώνα μ.Χ. Οι κυριότερες αναφορές ανήκουν σε βυζαντινούς χρονογράφους ή

29. Έθιμα κατά το Σάββατο «του ροσαλιού»: Πουχνερ, *Βυζαντινά θέματα*, 67-75.

30. Ως προϋπόθεση για την υποστήριξη της γενικής θέσης του ο Πουχνερ (*Βυζαντινά θέματα*, 48) γράφει: «Δεν πρέπει να ακολουθήσει κανείς και να αναλύει μόνο και αποκλειστικά τη γλωσσική εξέλιξη του όρου [ροσάλια] ούτε μόνο και αποκλειστικά την εξέλιξη του περιεχομένου ούτε πρέπει να αλληλοσυσχετίζει συνεχώς και στενά τις δύο εξελίξεις (δηλαδή ένα συγγενές φαινόμενο ανήκει τότε στο σύμπλεγμα των "rosalia", όταν έχει και το όνομα του και αντίστροφα), επειδή σημαίνον και σημαινόμενο τραβούν εν μέρει διαφορετικούς δρόμους. Σ' αυτό προστίθεται βέβαια και η εξάρτηση από συγκεκριμένη εποχή και εορτολογική ημερομηνία: "το όνομα του ρόδου" δεν προφέρεται μόνο κατά την άνοιξη». Αναρωτιέται κανείς γιατί η παραπάνω γενική έκκληση για ελαστικότητα ως προς τα κριτήρια κατηγοριοποίησης του υπό εξέταση υλικού δε θα μπορούσε να λειτουργήσει, έστω κάποιες φορές, και αντιστρόφως.

λεξικογράφους. Η λέξη είναι πιθανότατα σημιτικής προέλευσης (yam/yamma = θάλασσα). Στις αρχαίες και βυζαντινές πηγές, εκτός από μια δημοφιλή γιορτή, η ίδια λέξη χρησιμοποιείται και ως τοπωνύμιο, συνήθως παραθαλάσσιων πόλεων του συροπαλαιστινιακού χώρου, ως κύριο όνομα και ως εθνικό. Είναι επίσης πιθανόν να αναφέρεται και σε ένα είδος κτηριακής κατασκευής λουτρικού χαρακτήρα. Σε μεταγενέστερες πηγές περιγράφει επίσης δημόσια τελετή διανομής φαγητού / κρέατος[31]. Ο κρατικός αξιωματούχος και αρχαιοδίφης του 6ου αιώνα Ιωάννης Λυδός αναφέρει στο έργο του *Περὶ Μηνῶν* (4.76-82): *οὕτως μὲν κατὰ θεολογίαν, κατὰ δὲ τὸν τῆς φυσιολογίας τρόπον τὴν Μαῖαν οἱ πολλοὶ τὸ ὕδωρ εἶναι βούλονται· καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Σύροις βαρβαρίζουσιν οὕτως ἔτι καὶ νῦν τὸ ὕδωρ προσαγορεύεται, ὡς καὶ μηΐουρι τὰ ὑδροφόρα καλεῖσθαι.* (Σύμφωνα με τις μεθόδους της φυσικής φιλοσοφίας οι περισσότεροι θεωρούν ότι η Μαία [ρωμαϊκή θεότητα] ταυτίζεται με το νερό. Έτσι, ανάμεσα στους Σύρους που βαρβαρίζουν [δεν μιλούν καλά τα ελληνικά] αποκαλούν ακόμα και σήμερα έτσι το νερό, και τα υδροφόρα [ενν. αγγεία ή δεξαμενές] αποκαλούνται μηΐουρι). Και συνεχίζει ο Ιωάννης Λυδός: *μαϊουμίζειν τὸ ἑορτάζειν ὀνομάζουσιν, ἐξ οὗ καὶ Μαϊουμᾶν· πανήγυρις <γὰρ> ἤγετο ἐν τῇ Ῥώμῃ κατὰ τὸν Μάϊον μῆνα. τὴν παράλιον καταλαμβάνοντες πόλιν τὴν λεγομένην Ὀστίαν οἱ τὰ πρῶτα τῆς Ῥώμης τελοῦντες ἡδυπαθεῖν ἠνείχοντο ἐν τοῖς θαλαττίοις ὕδασιν ἀλλήλους ἐμβάλλοντες· ὅθεν καὶ Μαϊουμᾶς ὁ τῆς τοιαύτης ἑορτῆς καιρὸς ὠνομάζετο.* (Μαϊουμίζειν ονομάζουν το να τελεί κανείς την εορτή αυτή, εξ ού και Μαϊουμάς. Διότι στη Ρώμη τελούνταν πανήγυρις κατά τον μήνα Μάιο. Οι ανώτεροι αξιωματούχοι (της Ρώμης) πηγαίνοντας στην παράλια πόλη που ονομάζεται Όστια για να διασκεδάσουν, πετούσε ο ένας τον άλλο στη θάλασσα. Εξ αυτού η περίοδος της γιορτής αυτής ονομάζεται Μαϊουμάς).

Εξηγώντας την καταγωγή ρωμαϊκών, ελληνικών ή άλλων εορτών που τελούνταν κατά τον μήνα Μάιο, ο Ιωάννης Λυδός συνδέει εδώ –κάπως βεβιασμένα, θα λέγαμε– τη σημιτική λέξη, την οποία γνωρίζει ως παραθαλάσσια γιορτή, με τον ομόηχο ρωμαϊκό μήνα και τη ρωμαϊκή θεότητα Μαία (Maia), μια εκδοχή της θεάς Γης / Μεγάλης Μητέρας. Αξίζει κανείς να αναφέρει επίσης ότι σύμφωνα με τον συγγραφέα, ο Μάιος ήταν αφιερωμένος στη λατρεία των νεκρών, κάτι που, όπως είδαμε,

31. K. Mentzu-Meimare, Der ΧΑΡΙΕΣΤΑΤΟΣ ΜΑΪΟΥΜΑΣ, *BZ* 89 (1996), 58-73.

διατηρείται και στην εκχριστιανισμένη επιβίωση των λαϊκών αυτών εθίμων. Ο συγγραφέας κάνει λόγο για τη γιορτή των Ροσαλίων και των Λεμουρίων, εορτών αφιερωμένων στους νεκρούς και τις ψυχές τους, οι οποίες μάλιστα, μεταξύ άλλων, περιελάμβαναν εξαγνισμούς με νερό και τελετουργικές ραντίσεις[32].

Με την έννοια της πανηγύρεως, ο Μαϊουμάς συναντάται σε πόλεις του ανατολικού κυρίως τμήματος της αυτοκρατορίας, στο εορταστικό ημερολόγιο των οποίων φαίνεται να προστίθεται κατά τους ρωμαϊκούς χρόνους. Ενώ ενδεχομένως παρουσίαζε κατά τόπους διαφορές, διατηρούσε ως κύρια χαρακτηριστικά του: (α) τη χρήση του νερού, (β) τον ηδυπαθή, απρεπή χαρακτήρα του και (γ) τον εορτασμό του τον μήνα Μάιο. Γίνεται λόγος για τις πόλεις της Αντιόχειας, της Γάζας, της Όστιας και της Κωνσταντινούπολης, ενώ σχετικές επιγραφικές μαρτυρίες προέρχονται από τη Νίκαια της Βιθυνίας, την Αφροδισιάδα της Καρίας, την Τύρο της Φοινίκης και τα Γέρασα της Δεκαπόλεως στην Ιορδανία. Στην ίδια μαγιάτικη γιορτή, που δεν κατονομάζει ωστόσο, φαίνεται να αναφέρεται και ένα συριακό χρονικό του 6ου αιώνα σχετικά με την πόλη Έδεσσα της Οσροηνής στη Μεσοποταμία[33]. Κοινό στοιχείο όλων των παραπάνω είναι η στενή σχέση της γιορτής με το νερό ή/και χώρους δημόσιας αναψυχής λουτρικού/υδραυλικού χαρακτήρα (λουτρά, δημόσιες κολυμβητικές δεξαμενές, υδραγωγεία, ορχήστρες θέατρου μετασκευασμένες σε δεξαμενές)[34]. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της γραπτής υστερορωμαϊκής επιγραφής σε τοίχο κτηρίου από την Τύρο της Φοινίκης, πιθανότατα λουτρού, η οποία αναφέρει *Οἱ μαϊουμίζοντες / ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ / καλὰς ἡμέρας / ἔχουσιν*. Στην Αφροδισιάδα, σε επιγραφή των μέσων του 5ου αιώνα γίνεται λόγος για έναν μαϊουμάρχη

32. Ιωάννης Λυδός, *Περὶ μηνῶν* 4.80, έκδ. R. Wünsch, *Ioannis Lydi de mensibus*, Leipzig 1898, 82. Για τα Λεμούρια αναφέρει ότι είναι αφιερωμένα σε φαντάσματα (*εἰδώλων ἢ φασμάτων ἢ δαιμόνων ἐμπαθῶν*) που συχνάζουν στους τάφους.

33. G. Greatrex - J. W. Watt, One, Two or Three Feasts? The Brytae, the Maiuma and the May Festival at Edessa, *Oriens Christianus* 83 (1999), 1-21.

34. Όπως υποστηρίζει η Mentzu-Meimare, Der ΧΑΡΙΕΣΤΑΤΟΣ ΜΑΪΟΥΜΑΣ, η λέξη μαϊουμάς σε οικοδομική επιγραφή κοντά στα Γέρασα (Birketein) δεν αποδίδει τιμές για την χορηγία της γιορτής από κάποιον επιφανή αυτοκρατορικό αξιωματούχο αλλά την επιτυχή οικοδόμηση κτηρίου (π.χ. λουτρική κατασκευή ή κολυμβητική δεξαμενή) που χρησιμοποιείτο κατά τον εορτασμό του Μαϊουμά.

(τελετάρχη της τοπικής γιορτής του Μαϊουμά), ο οποίος θα μπορούσε κάλλιστα να υπήρξε χριστιανός.

Οι περισσότερες πληροφορίες για τον εορτασμό του Μαϊουμά αφορούν ωστόσο την Αντιόχεια, τη σημαντικότερη πόλη της Ανατολής κατά την ύστερη αρχαιότητα[35]. Έχοντας υιοθετήσει στοιχεία από παλαιότερες οργιαστικού χαρακτήρα γιορτές του Διονύσου και της Αφροδίτης που τελούνταν την ίδια εποχή αλλά είχαν από καιρό με την εδραίωση του χριστιανισμού αποβάλει τον καθαρά θρησκευτικό τους χαρακτήρα, ο αντιοχικός Μαϊουμάς, σύμφωνα με τον Ιωάννη Μαλάλα, πραγματοποιείτο κάθε τρία χρόνια για ολόκληρο τον μήνα Μάιο[36]. Είναι ωστόσο αρκετά πιθανό ότι τόσο στην Αντιόχεια, όσο και αλλού, η γιορτή διαρκούσε μόνο μερικές ημέρες. Περιλάμβανε πλούσια δείπνα, παιχνίδια με το νερό και νυχτερινές σκηνικές παραστάσεις στο θέατρο του παραποτάμιου προαστείου της πόλης, τη Δάφνη. Είναι πιθανό ότι στο πλαίσιο της γιορτής στην Αντιόχεια παρουσιάζονταν θεάματα με ημίγυμνες ηθοποιούς (μίμους και παντόμιμους) να κολυμπούν στο νερό[37]. Ο σκανδαλώδης και φιλήδονος χαρακτήρας της πανηγύρεως προκαλούσε την οργή τόσο χριστιανών όσο και εθνικών της πόλης, όπως του ρήτορα Λιβάνιου, του αυτοκράτορα Ιουλιανού, του Ιωάννη Χρυσόστομου και του Σεβήρου Αντιοχείας. Ο ίδιος λόγος μάλιστα οδήγησε στην καθολική απαγόρευση της λαϊκής ανοιξιάτικης γιορτής σε ολόκληρη την Ανατολή, αλλά και τις αλλεπάλληλες αναιρέσεις τους από αυτοκράτορες του 4ου και 5ου αιώνα –υποθέτει κανείς, υπό την πίεση των επαρχιωτών, κάτι που συνεπαγόταν και τη συνέχιση των κατά τόπους αυτοκρατορικών επιχορηγήσεων[38]. Ας σημειωθεί τέλος ότι, όσον αφορά τον εορτασμό του Μαϊουμά στην πόλη της Γάζας, έχει υποστηριχτεί ότι συνέπιπτε με τη λεγόμενη *ἡμέραν τῶν ῥόδων* ή ακόμη, ότι ο τοπικός Μαϊουμάς

35. N. Belayche, Une panégyrie antiochéenne: le Maïouma, *Topoi. Orient-Occident. Supplément 5*, Paris 2004, 401-415 ("la réjouissance de l'eau").

36. Ιωάννης Μαλάλας, *Χρονογραφία*, έκδ. I. Thurn, *Ioannis Malalae, Chronographia* [CFHB 35], 216.33 κ.ε., 282.39-283.42.

37. Αμφιβολίες ως προς τη κυριολεκτική χρήση των περιγραφών αυτών του Ιωάννη Χρυσοστόμου (*hom. 7 in Mt*): A. G. Retzleff, John Chrysostom's Sex Aquarium: Aquatic Metaphors for Theater in Homily 7 on Matthew, *Journal of Early Christian Studies* 11.2 (2003), 195-207.

38. Mentzu-Meimare, Der ΧΑΡΙΕΣΤΑΤΟΣ ΜΑΪΟΥΜΑΣ, 64

αποτελούσε το εορταστικό τμήμα μιας τοπικής χριστιανικής πανήγυρης εις μνήμην των μαρτύρων. Ωστόσο και οι δύο ταυτίσεις δεν πρέπει να θεωρούνται βέβαιες[39].

Είναι ωστόσο σημαντικό ότι η τέλεση του Μαϊουμά μαρτυρείται αρκετά μεταγενέστερα, τον ύστερο 8ο αιώνα στην Κωνσταντινούπολη, κατά την τελετή θριάμβου του αυτοκράτορα Λέοντα Δ΄ κατά των Αράβων το έτος 778. Ο Μαϊουμάς αυτός, αναφέρουν οι πηγές, πραγματοποιήθηκε στο λεγόμενο *δημόσιον λουτρὸν τοῦ Ταύρου*, αλλιώς *Σοφιαναί*[40]. Ξανά, τον 9ο αιώνα, πληροφορούμαστε ότι ο αυτοκράτορας Μιχαήλ Α΄ *ἐποίησεν μαϊουμάδες*, στη θρακική πόλη της Ηράκλειας μετά τη σύναψη ειρήνης με τους Βουλγάρους τον Μάιο του έτους 803[41]. Είναι σαφές από τα παραπάνω ότι ο Μαϊουμάς επιβίωνε αρκετούς αιώνες μετά τον εκχριστιανισμό της αυτοκρατορίας διατηρώντας τα βασικά χαρακτηριστικά του: το υγρό στοιχείο και τον εορταστικό χαρακτήρα του, τον μήνα Μάιο και ακολούθως, τα παραθαλάσσια τραπεζώματα και το μουσικοχορευτικό περιεχόμενο. Το γεγονός αυτό ενισχύει κατά τη γνώμη μου σημαντικά την υπόθεση εργασίας εδώ, την επιβίωση δηλαδή των λαϊκών στοιχείων των μαγιάτικων γιορτών του Μαϊουμά στα έθιμα του τριημέρου του Αγίου Πνεύματος στις παράλιες πόλεις της Κύπρου, μετά από εννέα περίπου αιώνες σιωπής των πηγών.

---

39. Προκόπιος Γάζης, *Επιστ.* 77 (έκδ. A. Garzya – R. J. Loenertz *Epistolae et declamationes*, Ettal 1963). E. Amato, Procopio e il dies rosarum: eros platonico, agape cristiana e rappresentazioni pantomimiche nella Gaza tardoantica, στο: E. Amato (επιμ.), *Rose di Gaza: gli scritti retorico–sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza* [Hellenica 35], Alessandria 2010, 56–70. F. Ciccolella, Träumen von Maiouma: Wirklichkeit und Einbildung in den Briefen des Prokop von Gaza, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 111 (2016), 69-84

40. Θεοφάνης, *Χρονογραφία*, έκδ. C. De Boor, *Theophanis Chronographia*, Leipzig 1883, 451,25-27. Σχολιασμός: Mentzu-Meimare, Der ΧΑΡΙΕΣΤΑΤΟΣ ΜΑΪΟΥΜΑΣ, 64-5. Ωστόσο, οι Mango & Scott (C. Mango, R. Scott (επιμ.), *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813*, Oxford 1997, AM 6270, σελ. 623, σημ. 9) εξηγούν εδώ τη φράση *ποιήσας Μαϊουμάν* ως "distributed rewards".

41. Scriptor Incertus, *De Leone Armenio* [CSHB], 336-7 (*ποιοῦντες μαϊουμάδας*). Πβλ. Θεοφάνης, *Χρονογραφία*, 500 και τον σχολιασμό: Mentzu-Meimare, Der ΧΑΡΙΕΣΤΑΤΟΣ ΜΑΪΟΥΜΑΣ, 66.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Το ζήτημα των παγανιστικών επιβιώσεων σε λαϊκά έθιμα νεότερων περιόδων παρουσιάζει σειρά από μεθοδολογικές δυσκολίες, μεταξύ των οποίων η ιδιαιτέρως συχνή απουσία πληροφοριών για τις συνθήκες μετάβασης και αναβάπτισης των στοιχείων αυτών κατά την κρίσιμη περίοδο του εκχριστιανισμού τους ή η έλλειψη οποιωνδήποτε πληροφοριών για μακρά χρονική περίοδο αιώνων μέχρι την εκ νέου καταγραφή τους. Παράλληλα, η ιδεολογική χρήση τέτοιων πιθανών επιβιώσεων ως προς το ζήτημα της συνέχειας ή ασυνέχειας του ελληνικού έθνους σε σχέση με την κλασική αρχαιότητα έχει αποτελέσει γόνιμο πεδίο προβληματισμού μεταξύ λαογράφων, ιστορικών και ανθρωπολόγων[42]. Με βάση την υπόθεση εργασίας που προτείνεται εδώ, το διάστημα των τουλάχιστον εννέα αιώνων μεταξύ της τελευταίας αναφοράς του εορτασμού του Μαϊουμά στο Βυζάντιο και του περιηγητή Pococke είναι ομολογουμένως μακρύ, ενώ στην περίπτωση των Ροσαλίων η υπόθεση της συνέχειας με το ρωμαϊκό/βυζαντινό παρελθόν παρουσιάζει μεν μικρότερα χρονολογικά χάσματα αλλά εξίσου σοβαρά προβλήματα. Από την άλλη, η καθολική πεποίθηση του ντόπιου χριστιανικού πληθυσμού από τις πρώτες κιόλας σχετικές αναφορές ότι τα έθιμα του Κατακλυσμού δεν συνδέονταν με την χριστιανική παράδοση, αλλά με αρχαίες παγανιστικές επιβιώσεις, δεν είναι αδόκιμη. Αν και η πεποίθηση αυτή ενισχυόταν ενίοτε από την προσπάθεια ταύτισης των κατοίκων του νησιού με την αρχαιότητα, τόσο από τους ίδιους όσο και από εξωτερικούς παράγοντες, η περίπτωση της πλήρους αναβίωσης αρχαίων εθίμων στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να αποκλειστεί. Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι δεν υπάρχει οποιαδήποτε αναφορά που να συνδέει τα έθιμα αυτά με τους Βενετούς επικυρίαρχους του νησιού, εάν σκεφτούμε μάλιστα τη μακρά παράδοση σε ανοιξιάτικα έθιμα και εορτασμούς συνδεδεμένων με τη θάλασσα (π.χ. τον *Sposalizio del Mare*) της Γαληνότατης αλλά και

42. Ενδεικτικά, M. Herzfeld, *Πάλι Δικά Μας. Λαογραφία, Ιδεολογία και η Διαμόρφωση της Σύγχρονης Ελλάδας* (μετ. Μ. Σαρηγιαννης), Αθήνα 2002. T. Gregory, The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay, AJP 107.2 (1986), 229-242. S. Vryonis, Religious changes and patterns in the Balkans, 14th-16th centuries, στο: H. Birnbaym - S. Vryonis (επιμ.), *Aspects of the Balkans. Continuity and Change*, The Hague – Paris 1972, 151-176.

τη σκόπιμη σύνδεση της Βενετίας με την Κύπρια Αφροδίτη από τους Βενετούς εκπροσώπους της στο νησί[43]. Σε κάθε περίπτωση, αποτελεί – κατά τη γνώμη μου– σημαντικό πλεονέκτημα της παρούσας υπόθεσης ότι και οι δύο γιορτές που αναγνωρίζονται εδώ ως ο πυρήνας των νεότερων εορτασμών, είχαν αποβάλει τον θρησκευτικό τους χαρακτήρα και μετατραπεί ήδη κατά την ύστερη αρχαιότητα σε ανοιξιάτικες λαϊκές πανηγύρεις, με αποτέλεσμα να επιβιώνουν πολλούς αιώνες αργότερα, έχοντας παράλληλα αποφύγει τη συστηματική καταστολή των αρχαίων λατρειών από τις αυτοκρατορικές και εκκλησιαστικές αρχές. Το γεγονός αυτό μαζί με τις σημαντικές ομοιότητες καθώς και τη στενή χρονική συνάφεια που οι γιορτές αυτές παρουσιάζουν σε σχέση με τα έθιμα του Κατακλυσμού ενισχύουν σημαντικά την παρούσα υπόθεση, ειδικά σε σχέση με τις προηγούμενες, όπου η σύνδεση με το παρελθόν είναι ακόμα πιο προβληματική. Η απόπειρα των Χατζηιωάννου και Πούχνερ να προσεγγίσουν το παράδειγμα της Κύπρου ως επιβίωση ενός αρχαίου δρώμενου στο σύνολό του παρουσιάζει προβλήματα. Οι κύριες αδυναμίες των υποθέσεων αυτών είναι η μη εποχική συνάρτηση και ο διαφορετικός χαρακτήρας τους σε σχέση με τον Κατακλυσμό αντίστοιχα, ο οποίος δεν φαίνεται να σχετίζεται με τις ψυχές των νεκρών και των λουλουδιών, κοινός παρονομαστής των δρωμένων που συγκεντρώνει ο Πούχνερ[44].

43. A. Papadaki, Ceremonie pubbliche e feste a Cipro veneziana: dimensioni sociali ed ideologiche, στο: *I Greci durante la venetocrazia: Uomini, spazio, idee (XIII-XVIII sec.), Atti del Convegno Internazionale di Studi (Venezia, 3-7 dicembre 2007)*, Venezia 2009, 381-394. L. Calvelli, Archeology in the service of the Dominante: Giovanni Matteo Bembo and the Antiquities of Cyprus, στο: B. Arbel et al. (επιμ.), *Cyprus and the Renaissance (1450-1650)*, Turnhout 2012, 19-66. Του Ιδιου, *Cipro e la memoria dell'antico fra medioevo e rinascimento. La percezione del passato romano dell'isola nel mondo occidentale*, Venezia 2009.

44. Στο ρωμαϊκό κυπριακό/αυτοκρατορικό ημερολόγιο ο μήνας *Ἀφροδίσιος*, ο οποίος είναι πολύ πιθανό να συνδέεται με την παγκύπρια λατρεία της Αφροδίτης στο πιο σημαντικό ιερό της στην Παλαίπαφο, αντιστοιχεί με τον Σεπτέμβριο: T. B. Mitford, Roman Cyprus, στο: H. Temporini (επιμ.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II. 7.2, *Politische Geschichte (Provinzen und Randvolker. Griechischer Balkanreum; Kleinasien)*, Berlin – New York 1980, 1360-1. Σύμφωνα με την επικρατέστερη ερμηνεία της λεγόμενης πινακίδας Bulwer από την Ακανθού (5ος αι. π.Χ.), οι μήνες *Ἀφροδίσιος* και *Διονύσιος* τοποθετούνται την άνοιξη: O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, 2η έκδ., Paris 1983, αρ. 327 με παλαιότερη

Όσον αφορά τη λατρεία των ψυχών, τα έθιμα της Πεντηκοστής της Κύπρου παρουσιάζουν, όπως είδαμε, σημαντικές ομοιότητες με εκείνων άλλων περιοχών του ελληνικού κόσμου, όπου η ανίχνευση αρχαίων δοξασιών και συνηθειών έχει υποστηριχτεί επανειλημμένως. Η θάλασσα ως σημείο αναφοράς λαϊκών εθίμων σε παράλιες περιοχές συναντάται και αλλού κατά την εορτή της Αναλήψεως και των Θεοφανίων, αλλά εδώ απουσιάζει οποιαδήποτε συσχέτιση με το θρησκευτικό τυπικό[45]. Φαίνεται λοιπόν πως οι απόηχοι μιας λαϊκής ανοιξιάτικης γιορτής με έμφαση στη θάλασσα εγκολπώθηκαν από το χριστιανικό εορταστικό ημερολόγιο της Πεντηκοστής, συνάπτοντας τα μέρη ενός εορταστικού τριημέρου, τόσο θρησκευτικού, όσο και φολκλόρ. Ως προς τη νεότερη ονομασία της ανοιξιάτικης θαλασσινής γιορτής της Κύπρου μόνο υποθέσεις μπορεί να κάνει κανείς. Θα μπορούσε να είναι ένας επεξηγηματικός όρος που απέδωσαν οι χριστιανοί σε ένα ευετηριακό έθιμο που κληρονόμησαν και δεν μπορούσαν να κατανοήσουν πλήρως[46]. Δεν αποκλείεται επίσης η σύνδεση των εορτασμών με την Αφροδίτη, όπως μαρτυρείται από τον Pococke και τους μετέπειτα, να είναι επίσης καινοφανής και να οφείλεται στην αρχαιογνωστική αφύπνιση των ξένων επικυρίαρχων και των Κυπρίων υποτελών τους από την Αναγέννηση και εντεύθεν.

Εν κατακλείδι, αν γίνει πλήρως δεκτή η υπόθεση που στοιχειοθετήσαμε παραπάνω, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι ο κυπριακός Κατακλυσμός ως επιβίωση του ρωμαϊκού Μαϊουμά και των Ροσαλίων και παρά την απώλεια της ονομασίας τους, αποτελεί, μαζί με τις ρωμαϊκές Καλένδες, μοναδικά παραδείγματα αρχαίων εορτών, οι οποίες, αφού εξαπλώθηκαν μαζικά στο ανατολικό κομμάτι της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας την ύστερη αρχαιότητα και επιβίωσαν κατά

βιβλιογραφία. Αρχαίες λατρείες κατά την ύστερη αρχαιότητα: G. Deligiannakis, The last pagans of Cyprus: prolegomena to a history of transition from polytheism to Christianity, στο: M. Horster – S. Rogge – D. Nikolaou (επιμ.), *Church Building in Cyprus (4th to 7th Centuries) – a Mirror of Intercultural Contacts in the Eastern Mediterranean*, Münster 2018, 26-29.

45. Μεγας, *Ἑλληνικαὶ ἑορταί* (σημ. 28), 205.

46. Το ρήμα *κλύζω* και τα παράγωγά του εμφανίζονται μεταξύ των επιθετικών προσδιορισμών της Κύπρου (*πολύκλυστος, περίκλυστος*) σε αρχαίες πηγές: Όμηρος, *Οδυσ.* 6.204-5. Ησίοδος, *Θεογονία* 199. Διονύσιος, *Περιήγ.* 509.

τους βυζαντινούς χρόνους, παρέμειναν ζωντανές μέχρι σήμερα[47]. Είναι τέλος σημαντικό να επισημάνουμε ότι οι εορταστικές εκδηλώσεις του Κατακλυσμού από την πρώτη σωζόμενη μαρτυρία τους στα μέσα του 18ου αι. και μέχρι σήμερα, δεν παρέμειναν αναλλοίωτες, αλλά υπέστησαν αλλαγές όχι μόνο ως προς το περιεχόμενό τους, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο τις αντιλαμβάνονταν οι λόγιοι παρατηρητές τους.

47. Για τις Καλένδες κατά τη βυζαντινή περίοδο και την περαιτέρω επιβίωσή τους, βλ. A. Kaldellis, The Kalends in Byzantium, 400-1200 AD. A New Interpretation, *Archiv für Religionsgeschichte* 13.1 (2012), 187-204.

The Late Roman Origin of the Cypriot *Kataklysmos* Festivities

It is here argued that the three-day festivities of the Holy Spirit/Pentecost in Cyprus, known as *Kataklysmos*, being first reported by the mid-18th century and being celebrated up to our days, have their roots in Late Roman festivals: namely, the Rosalia, dedicated to the dead's memory and the spring festival of Maioumas, associated with the sea. Apart from striking similarities with the Pentecost celebrations, both festivals (in a de-paganised form) survived into the Byzantine times. Together with Pentecost, they were celebrated at around the same time of the year. Previous theories regarding the possible roots of these folklore customs are here challenged.

Béatrice Caseau – Charis Messis

Saint Syméon Stylite le Jeune et Son Héritage au XIe – XIIe Siècle*

INTRODUCTION

Dans son édition de la *Vie ancienne de Syméon Stylite le Jeune,* en 1962, Paul van den Ven a consacré un chapitre à la réception de la figure du saint après la mort de Syméon et aux références à son monastère dans la littérature byzantine[1]. Le culte du saint comme le monastère ont grandement bénéficié de la reconquête byzantine d'Antioche prise en 969, ce qui a dynamisé l'économie régionale et favorisé le christianisme melkite. Le pouvoir byzantin a investi politiquement et militairement pour garder le contrôle de ce siège patriarcal, si important à l'époque protobyzantine[2]. L'importance aux yeux

* Nous souhaitons exprimer nos remerciements les plus chaleureux à Stephanos Efthymiadis, Stratis Papaioannou et Jean-Claude Cheynet, pour leurs conseils ainsi qu'aux deux rapporteurs anonymes pour leurs remarques pertinentes qui ont permis l'amélioration de ce texte.

1. P. Van den Ven, *Vie ancienne de Syméon Stylite le Jeune*, 2 vols, [SubsHag 32], Bruxelles 1962, I, 191*-221*.

2. Sur l'histoire de la région d'Antioche et son essor politique, économique et culturel après la reconquête byzantine, voir, K.-P. Todt – B. A. Vest, *Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia),* vols 1-3 [TIB 15.1-3], Vienna 2014; K-P. Todt, *Dukat und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit (969-1084)*, Wiesbaden 2020; Id., Antioch in the Middle Byzantine Period (969-1084): the Reconstruction of the City as an Administrative, Economic, and Ecclesiastical Center, in: *Antioche de Syrie*: *Histoires, images et traces de la ville antique* [= *Topoi: Orient Occident, supplément 5*], éd. B. Cabouret, – P.-L. Gatier – C. Saliou, Lyon 2004, 171-190; C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976–1025)*, Oxford 2005, 330-360; J.-C. Cheynet, The Duchy of Antioch during the Second Period of Byzantine Rule, in: *East and West in the Medieval Mediterranean I. Antioch from the Byzantine Reconquest Until the End of the Crusader Principality*, éd.

des empereurs du territoire d'Antioche parmi les provinces byzantines se manifeste aussi par le soin apporté au choix de ses administrateurs, au tournant du Xe et du XIe siècle[3]. Les contacts entre la région et le reste de l'empire se sont multipliés, favorisant aussi les échanges économiques. L'essor économique remarquable a permis en outre un investissement culturel manifeste dans la multiplication des traductions et des écrits. Force est de constater un épanouissement des communautés monastiques proches d'Antioche qui ont vu leur rayonnement croître considérablement, et le culte de leurs saints favoris se répandre dans le reste de l'empire.

Parmi les monastères régionaux qui ont bénéficié de la bienveillance du pouvoir byzantin, il convient de citer le monastère de Saint-Syméon au Mont Admirable, dépositaire de la mémoire de Syméon Stylite le Jeune, et l'un des sites monastiques les plus importants de la Syrie du nord[4]. Assez proche d'Antioche (à environ 18 km), ce monastère attira l'attention et les dons des fonctionnaires byzantins envoyés en poste depuis la capitale, en plus du soutien dont il bénéficiait de la part des melkites de la région. Disposant d'une assise foncière importante, il devint un foyer économique majeur[5], ce qui

K. Ciggaar – M. Metcalf, Leuven 2006, 1-16; Id., La société urbaine, in: *Autour du Premier humanisme byzantin & des Cinq études sur le XIe siècle, quarante ans après Paul Lemerle*, éd. B. Flusin – J.-C. Cheynet = *TM* 21/2 (2017), 449-482, ici 454-457; A. Asa Eger, (Re) Mapping Medieval Antioch: Urban Transformations from the Early Islamic to the Middle Byzantine Period, *DOP* 67 (2013), 95-134.

3. J.-C. Cheynet, *Les sceaux byzantins de la collection Yavuz Tatış*, Izmir 2019, 116-117; Id., Basil II and Asia Minor, in: *Byzantium in the Year 1000*, éd. P. Magdalino, Leiden 2003, 71-108 (= *The Byzantine Aristocracy and its Military Function*, Aldershot, 2006, VIII); Id., Le contrôle de la Syrie du Nord à la fin de la seconde occupation byzantine (seconde moitié du XIe siècle), in: *Bisanzio e le periferie dell'impero*, éd. R. Gentile Messina, Acireale 2011, 41-57; Todt – Vest, *Syria*, 189-224; Todt, *Dukat*, 2-295.

4. Sur les monastères de la région d'Antioche au Xe-XIe siècles, voir Todt – Vest, *Syria*, 349-356 et 417-422; Todt, *Dukat*, 557-607; J. Glynias, Byzantine Monasticism on the Black Mountain West of Antioch in the 10th-11th Centuries, *Studies in Late Antiquity* 4 (2020), 408-451 (nous avons pris connaissance de cet important article, ainsi que de l'intention de son auteur de procéder à l'édition de la révélation du protopapas Syméon, après la composition de notre contribution et la réalisation de notre édition. Nous nous limitons ainsi à ne le citer que dans les notes); sur les monastères géorgiens, voir aussi W. Djobadze, *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes*, Louvain 1976, 63-107. Sur Saint-Syméon plus particulièrement, voir Todt – Vest, *Syria*, 1768-1775.

5. Cf. Ibn Butlan's, *Description d'Antioche et du monastère*, in: G. Le Strange, *Palestine*

lui permit d'accueillir de nouveaux moines et de développer d'importantes activités culturelles. Habité par des moines de plusieurs origines ethniques parlant différentes langues, comme l'arabe, le syriaque, le grec et le géorgien, il est devenu un point névralgique dans les transferts culturels. Grâce à sa riche bibliothèque, ses moines les plus lettrés ont pu participer à l'intense travail de traduction des textes théologiques et hagiographiques qui eut lieu pendant cette période, traductions du grec en arabe et en géorgien, du syriaque en grec et en géorgien, du géorgien en grec et de l'arabe en grec et en géorgien[6].

Ce monastère était situé en hauteur sur le Mont Admirable, non loin de la route conduisant du port de Séleucie à Antioche, un axe essentiel de communication, par lequel transitaient non seulement les marchandises, mais aussi les Byzantins de la capitale et des régions occidentales qui se rendaient à Antioche[7]. De plus, après la conquête de la région par les Latins, le monastère, «un lieu de pèlerinage universel (*παγκόσμιον προσκύνημα*)»[8], selon l'expression de Nikon de la Montagne Noire, un moine constantinopolitain qui a passé une grande partie de sa vie dans ce monastère, reçut la visite non seulement de Chrétiens de Méditerranée orientale mais aussi de Latins, venus des régions d'Europe occidentale, en route vers les Lieux Saints. Si le monastère n'a pas bénéficié de fouilles comme celui de Syméon l'ancien, il a

---

under the Muslims. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500. Translated from the Works of the Medieval Arab Geographers, Beyrouth 1965², 434.

6. Glynias, Byzantine Monasticism, 416-429; sur un cas précis de traduction de l'arabe en grec, et après, en géorgien, de la *Vie* de Jean Damascène, voir, B. Flusin, De l'arabe au grec, puis au géorgien: une Vie de Saint Jean Damascène, in: *Traduction et traducteurs au moyen âge*, ed. G. Contamine, Paris 1989, 51-62 et V. Kontouma, Jean III d'Antioche (996–1021) et la Vie de Jean Damascène (BHG 884), *REB* 68 (2010), 127-147.

7. A. Belgin-Henry, A mobile Dialogue of an Immobile Saint. St. Symeon the Younger, Divine Liturgy, and the Architectural Setting, in: *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, éd. J. Bogdanović, New York 2018, 149-165; Ead., The bishop, the saint and their site: The Wondrous Mountain in an Antiochene context, in: *Sacred Spaces and Urban Networks*, éd. S. Yalman – H. Uğurlu (à paraître). Nous remercions Ayse Henry d'avoir partagé cette publication avant sa parution.

8. Nikon, *Logos* 19, ch. 24 et *Logos* 38, ch. 23, ed. C. Hannick et alii, *Das Taktikon des Nikon vom schwarzen Berge*, 2 vols, Freiburg 2014, 568, 932; A. Henry, *The Pilgrimage Center of St. Symeon the Younger: Designed by Angels, Supervised by a Saint, Constructed by Pilgrims*, Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2015.

cependant attiré l'intérêt des archéologues qui ont présenté des hypothèses sur son évolution architecturale et sur son histoire, en particulier sur sa reconstruction durant la seconde époque byzantine[9]. Si la longue *Vie* de Syméon le Jeune a intéressé philologues et historiens du monachisme protobyzantin[10], en revanche, beaucoup moins d'attention a été octroyée au culte du saint après sa mort et à la question de la présence de Syméon Stylite le Jeune ou de son monastère dans la littérature byzantine des XIe-XIIe siècles. L'étude des *Vies* brèves datant de la période médiobyzantine a été entreprise par nos soins[11], mais il reste beaucoup à faire pour continuer ce travail de repérage des textes médiobyzantins qui évoquent le saint et son monastère. C'est le but de cette contribution que d'ajouter une pierre à cet édifice.

SYMÉON STYLITE LE JEUNE AU XIe – XIIe SIÈCLES

Dans le paysage hagiographique du XIe siècle, la mémoire du saint semble être préservée non seulement dans la région d'Antioche reconquise, mais aussi dans le sud de l'Asie Mineure et dans le Caucase. Le culte de Syméon le jeune est présent dans l'hagiographie géorgienne qui se répand dans un

9. J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. Recherches sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles 1967; Henry, *The Pilgrimage Center*; J. Nasrallah, Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Syméon, *Syria* 49 (1972), 127-159, ici 132-154; Glynias, Byzantine Monasticism, 411, considère avec raison que le Mont Admirable fait partie de la Montagne Noire.

10. V. Déroche, Quelques interrogations à propos de la Vie de Saint Syméon le jeune, *Eranos* 94 (1996), 63-83; F. Millar, The Image of a Christian Monk in Northern Syria: Symeon Stylites the Younger, in: *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, ed. C. Harrison – C. Hamfress – I. Sandwell, Oxford 2014, 278-295; D. Boero – Ch. Kuper, Steps toward a Study of Symeon the Stylite the Younger and His Saint's Cult, *Studies in Late Antiquity* 4 (2020), 370-407.

11. Sur ces abrégés, voir J. Bompaire, Abrégés de la Vie de saint Syméon Stylite le Jeune, *Ελληνικά* 13 (1954), 71-110; van den Ven, *Vie ancienne*, I, 45*-53*. L'abrégé du ménologe contenu dans le Parisinus gr. 1534 a été étudié et analysé par B. Caseau – M.-Ch. Fayant, Le renouveau du culte des stylites syriens aux Xe et XIe siècles, in: *Autour du Premier humanisme byzantin*, 701-732. L'abrégé de Jean Pétrinos a été étudié et analysé par B. Caseau – Ch. Messis, La Vie abrégée de Syméon Stylite le jeune par Jean Pétrinos (BHG 1691) et le milieu de sa production, in: *Mélanges Bernard Flusin*, éd. A. Binggeli – V. Déroche – M. Stavrou (=*TM* 23/1), Paris 2019, 95-120.

espace qui dépasse l'Ibérie, grâce à la diaspora géorgienne dans le monde byzantin, au Mont Athos et à Constantinople mais aussi au Proche-Orient sur un axe nord-sud allant du Caucase à Jérusalem en passant par la Syrie. L'iconographie des saints stylites présente dans plusieurs régions, comme par exemple le sud de l'Italie ou Chypre, permet de visualiser l'extension géographique du culte des stylites syriens, même si Syméon l'Ancien et le Jeune sont parfois confondus[12].

Durant la période médiobyzantine, on constate un certain renouveau, réel ou littéraire, du stylitisme; c'est ainsi que Lazare du Mont Galésion, le grand stylite du XIe siècle, calque son comportement sur celui de son illustre prédécesseur. En effet, après s'être rendu en pèlerinage dans différents lieux saints de Palestine et de Syrie, dont le monastère de Syméon Stylite le Jeune sur le Mont Admirable[13], Lazare décide de s'installer comme stylite dans la région d'Éphèse «en imitant l'admirable Syméon»[14].

Le récit romanesque de la *Vie* de Théodore d'Édesse, traduite en grec au début du XIe siècle par Euthyme l'Ibère[15], réserve au stylitisme une place d'honneur en faisant d'un stylite, installé aux alentours d'Édesse, le guide spirituel de Théodore. Lorsque Théodore visite Antioche, il se rend aussi à l'incontournable monastère de Syméon[16].

---

12. S. Brodbeck, *Les saints de la cathédrale de Monreale en Sicile*, Rome, 2010; S. Tomekovic, *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine*, Paris, 2011; C. Jolivet-Levy, Contribution à l'étude de l'iconographie mésobyzantine des deux Syméon Stylites, in: *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance*, éd. C. Jolivet Levy – J.-P. Sodini – M. Kaplan, Paris 1993, 35-47.

13. *Vie de Lazaros de Galésion*, *AASS* Nov. III, col. 508-588, ici ch. 25, col. 517B. Traduction anglaise et commentaires: R. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an Eleventh-century Pillar Saint. Introduction, Translation*, Washington 2000. Cf. aussi Glynias, Byzantine Monasticism, 447.

14. *Vie de Lazaros de Galésion*, ch. 31, col. 519 CD: *κατὰ μίμησιν τοῦ θαυμαστοῦ Συμεών*. L'adjectif *θαυμαστός* renvoie clairement à Syméon Stylite le Jeune. L'adjectif *μέγας* est réservé plutôt pour Syméon Stylite l'Ancien.

15. Sur Euthyme, voir B. Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères au Mont Athos, *REB* 49 (1991), 67-142.

16. *Vie de Theodore d'Édesse*, éd. I. Pomjalovskij, *Žitie iže vo svjatych otca našego Feodora archiepiskopa Edesskogo*, Saint-Pétersbourg 1892, 112, ch. 104: *καὶ τὰ μοναστήρια τοῦ τε θαυμαστοῦ Συμεὼν καὶ τὰ πέριξ οὐκ ὤκνησε διελθεῖν*; S. Griffith, The *Life of Theodore of Edessa*: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba

Les Géorgiens ont joué un rôle majeur dans la diffusion de thèmes orientaux dans l'hagiographie byzantine. Ils ont aussi fait circuler les textes entre les centres monastiques qu'ils habitaient ou visitaient, de la région d'Antioche au Mont Athos, sans oublier la capitale byzantine où leur présence est aussi attestée[17]. Durant cet âge d'or de l'hagiographie géorgienne, qui voit la mise par écrit des biographies des fondateurs du monastère de la Vierge au Mont Athos, le rôle d'Antioche est prépondérant, vu les rapports de semi-dépendance qui unissent l'Église d'Ibérie au patriarcat d'Antioche[18]. L'exemple le plus significatif à cet égard est celui de Georges l'Hagiorite. Ce dernier visita Antioche, pour la première fois, en 1036-1040 et, au cours de ce voyage, «il monta sur le Mont Admirable, vénéra et embrassa le sépulcre du saint et thaumaturge Syméon et de sa digne mère, la bienheureuse Marthe»[19] et il rencontra sur le Mont Admirable son futur père spirituel, Georges l'hésychaste, qui l'incita à devenir traducteur de textes théologiques grecs en géorgien. Il se dirigea ensuite vers le Mont Athos où il s'installa pendant

---

Monastery in Early Abbasid Times, in *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, éd. J. Patrich, Leuven 2001, 147-169 et A. Binggeli, Converting the Caliph: A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period, in: *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, éd. A. Papaconstantinou – M. Debié – H. Kennedy, Turnhout 2010, 77-103.

17. Djobadze, *Materials for the Study*, 63-107; pour Saint-Syméon, 87-90. Sur l'influence de Saint-Syméon en Géorgie, J. Lafontaine-Dosogne, L'influence du culte de saint Syméon Stylite le Jeune sur les monuments et les représentations figurées de Géorgie, *Byz* 41 (1971), 183-196; E. Loosley Leeming, *Architecture and Asceticism: Cultural interaction between Syria and Georgia in Late Antiquity*, Leyden 2018, 85-102. Sur le rôle des Géorgiens dans la production hagiographique byzantine, voir P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* [SubsHag 26], Bruxelles 1950, 155-164 et 198-213; B. Martin-Hisard, Georgian Hagiography, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, éd. S. Efthymiadis, Farnham Surrey – Burlington 2011, 285-298. Sur Georges le Reclus et son activité, voir aussi Glynias, Byzantine Monasticism, 449-450.

18. B. Martin-Hisard, Christianisme et Église dans le monde géorgien, *Histoire du christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur – Ch. et L. Pietri – A. Vauchez – M. Vénard, t. 4: *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, 549-603.

19. B. Martin-Hisard, La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010-29 juin 1065). Introduction, traduction du texte géorgien, notes et éclaircissements, *REB* 64-65 (2006-2007), 5-204, ici lignes 409-411; sur cette visite au monastère de Syméon et aux autres monastères géorgiens de la région, voir aussi *ibid*., 126-130.

une dizaine d'années (1040-1055) en parvenant à devenir higoumène. En constatant que son activité de traducteur était considérablement ralentie au Mont Athos, il souhaita retourner à Antioche, ce centre propice à toute activité de traduction[20]. Son vœu se réalisa, lorsque la reine-mère de Géorgie, Marie, en séjour à Constantinople, décida de faire un pèlerinage aux Lieux saints. Muni des chrysobulles de Constantin Monomaque, Georges l'accompagna et resta, après le départ de la reine, dans la région d'Antioche de 1055 jusqu'à 1059[21]. Pendant cette seconde installation en Syrie, il a circulé entre différents monastères, dont celui de Saint-Syméon, pour avoir accès, probablement, à sa riche bibliothèque. Lors d'un séjour sur place, il contribua à apaiser le conflit qui couvait entre moines grécophones et moine ibères, dont le nombre avait atteint la soixantaine dans ce monastère, sous le patriarcat de Théodose III Chrysobergès (1057-1059)[22]: «*Par une jalousie diabolique, des hommes de Saint-Syméon se dressèrent contre nous, les Géorgiens, et ils voulaient extirper notre peuple radicalement de Saint-Syméon; et ils méditèrent avec perfidie d'imputer quelque erreur à notre sainte orthodoxie et d'essayer par-là de nous extirper complètement de cette célèbre laure où nous fûmes établis dès le début par Saint-Syméon lui-même*»[23].

Grâce à son éloquence, Georges a non seulement démontré l'orthodoxie de ses compatriotes, mais il a obtenu du patriarche d'Antioche pour les Géorgiens de pouvoir «célébrer la liturgie à Saint-Syméon»[24] dans leur propre langue. La présence des Géorgiens au monastère a ainsi été légitimée au plus haut niveau. Georges confirma, en outre, dans une discussion avec

20. Un autre savant géorgien de la même époque, Ephrem Mtsire, apprend le grec au monastère de Saint-Syméon au Mont Admirable auprès d'un autre Géorgien, Sabas de Tukharisi. Sur cet auteur et son activité métaphrastique, voir Flusin, De l'arabe au grec; E. Tchkoidze, Ο Εφραίμ Μτσίρε, γεωργιανός λόγιος του 11ου αιώνα για τον Συμεών Μεταφραστή, in: *Λόγιοι και λογιοσύνη στο Βυζάντιο*, ed. P. Antonopoulos – I. Giarenis – D. Agoritsas, Thessalonique 2019, 17-26, ici 25.

21. Martin-Hisard, La Vie de Georges, 130-156.

22. Sur ce patriarche, voir J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, Vol. III/1 (929-1250), Louvain – Paris 1983, 86; Todt, *Dukat*, 355-358.

23. Martin-Hisard, La Vie de Georges, lig. 979-983.

24. Martin-Hisard, La Vie de Georges, lig. 1028-1029 et discussion, 159-161.

le patriarche Théodose, la fondation apostolique de l'Église de Géorgie par l'apôtre André[25], et donc son indépendance par rapport au patriarcat d'Antioche. Pour l'hagiographie géorgienne, l'émancipation de leur Église doit beaucoup aux événements qui ont eu lieu au monastère de Saint-Syméon. Lorsqu'enfin Georges décide d'abandonner la Syrie pour revenir dans son pays, l'hagiographe qui fait partie du voyage écrit: «nous allâmes prier sur le tombeau de saint Syméon et de Marthe et nous emportâmes leur grâce ... comme viatique»[26].

L'autre région où le culte de Syméon Stylite le Jeune est bien attesté est l'Italie byzantine. La présence du culte de Syméon stylite en Italie du Sud peut s'expliquer par les rapports instaurés entre cette région et les provinces de Syrie et de Palestine tout au long de la période qui commence avec la conquête arabe de ces dernières[27]. Syméon est cité dans la *Vie* de Nil le Calabrais, écrite durant la première moitié du XIe siècle. Selon ce texte hagiographique, lorsque le métropolite de Calabre Théophylacte, le domestique Léon, les archontes locaux, plusieurs prêtres et une grande foule citadine viennent voir Nil pour lui poser des questions concernant l'interprétation de passages difficiles des Écritures afin de tester ses connaissances, Nil les voit venir de loin, prie le Christ de le délivrer des pièges du méchant et ouvre le livre qu'il tenait dans ses mains, tombant par hasard sur la révélation que Syméon du Mont Admirable avait eue:

Ἐκείνων οὖν ἐγγισάντων, καὶ μετὰ τὴν προσκύνησιν καθισάντων, ἐπιδίδει ὁ μέγας τὴν βίβλον τῷ δομεστίκῳ τοῦ ἀναγνῶναι, ἔνθα τὸ σημεῖον ὑπῆρχεν. Ὁ δὲ ἀνοίξας τὸ στόμα, ἤρξατο πάνυ εὐφυῶς καὶ νουνεχῶς ἀναγνῶναι. Ἐλθόντος δὲ εἰς τὸν τόπον, ὅπου λέγει· 'ἀπὸ μυρίων

25. Martin-Hisard, La Vie de Georges, lig. 1033-1077. Sur les rapports entre Église géorgienne et le patriarcat d'Antioche, voir *ibid.*, 161-174, ainsi que B. Pheidas, Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Γεωργίας, *ΕΕΘΣΠΑ* 24 (1979-1980), 91-140; Th. Giangou, *Νίκων ο Μαυρορείτης. Βίος-Συγγραφικό έργο-Κανονική διδασκαλία,* Thessalonique 1991, 158-164; Todt, *Dukat*, 453-461.

26. Martin-Hisard, La Vie de Georges, lig. 1154-1156.

27. Sur les rapports entre de la Syrie et la Palestine avec l'Italie et la présence des moines grécophones à Rome, voir J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. – fin du IXe s.)*, 2 vols, Bruxelles 1983; P. Degni, Literary and Book Production in Byzantine Italy, in: *A Companion to Byzantine Italy*, éd. S. Cosentino, Leiden – Boston 2021, 733-759.

μόλις εὑρίσκεσθαι μίαν ψυχὴν ἐν τοῖς ἐνεστῶσι χρόνοις τὴν ἐν ταῖς χερσὶ τῶν ἁγίων Ἀγγέλων προερχομένην', ἤρξαντο πάντες ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος λέγειν· 'Μὴ γένοιτο! οὐκ ἔστιν ἀληθές· αἱρετικός ἐστιν ὁ λαλήσας. Λοιπὸν ἡμεῖς δωρεὰν ἐβαπτίσθημεν καὶ τὸν σταυρὸν προσκυνοῦμεν καὶ κοινωνοῦμεν καὶ χριστιανοὶ λεγόμεθα;'[28].

(«Quand toute la foule était arrivée, avait reçu la bénédiction et était assise, le grand <Nil> donne le livre au domestique pour qu'il lise là où il y avait un signe. Lui, en ouvrant la bouche il commença à lire avec beaucoup de grâce et de raison. Lorsqu'il arriva au passage où il est écrit 'dans le temps présent, juste une seule âme parmi un millier est reçue dans les mains des saints anges'[29], tous commencèrent à dire d'une seule voix: 'Loin de nous tout cela! cela n'est pas vrai. Celui qui a parlé ainsi est un hérétique. Sommes-nous baptisés, vénérons-nous la croix, communions-nous et nous appelons-nous chrétiens vainement?'»).

Après cette réaction indignée de l'assemblée, Nil reprit la parole et démontra que les mêmes choses sont dites par l'Évangile, Paul, Basile le grand, Chrysostome, Éphrem le Syrien et Théodore Stoudite et qu'il est impertinent de leur part de «traiter comme hérétiques les paroles effrayantes des saints pères»[30]. En effet, son discours avait l'intention de provoquer non

28. *Vie de Nil de Calabre*, ch. 47, éd. G. Giovanelli, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, Grottaferrata 1972, 90-91; éd. Soeur Maxime, *Ο όσιος Νείλος ο Καλαβρός*, Ormylia 2002, 242-244. Sur la Vie de Nil, B. Crostini – I. Angeli Murtzaku (éd.), *Greek Monasticism in Southern Italy. The Life of Neilos in Context*, London – New York 2018. La circulation des œuvres de Syméon le Jeune en Italie du Sud est attestée aussi par la présence d'un *βιβλίον τοῦ ἁγίου Συμ(εῶνος) τοῦ Στυλίτ(ου)* dans le brébion de la métropole de Rhégion vers 1050: A. Guillou, *Le Brébion de la Métropole Byzantine de Règion (vers 1050)*, Vatican 1974, 163-201, ici 181.11-12. Il est très probable que ce livre qui est rangé à côté d'un autre qui contenait *τοῦ ἁγίου Νίλου τὰ συγγράμματ(α)*, soit le livre auquel la *Vie* fait référence. Sur l'hagiographie de l'Italie du Sud, voir S. Efthymiadis, Les saints d'Italie méridionale (IXe-XIIe s.) et leur rôle dans la société locale, in: *Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, éd. D. Sullivan – E. Fisher – S. Papaioannou, Leiden – Boston 2012, 347-372; Id., L'hagiographie grecque de l'Italie (VIIe-XIVe siècle), in: *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1500*, v. VII, éd. M. Goullet, Turnhout 2017, 345-420; M. Re, Italo-Greek Hagiography, in: *The Ashgate Research Companion*, 227-258.

29. *Discours de Syméon*, no 22, éd. I. Cozza-Luzi, in A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae*, v. VIII, Rome 1871, 112.

30. *Vie de Nil de Calabre*, ch. 47.

le découragement des chrétiens, mais l'émulation et le retour aux valeurs anciennes du monachisme. La réaction des archontes, cependant, nous dévoile un débat qui eut lieu tout au long du XIe s., autour des doutes clairement affichés par une partie du clergé constantinopolitain sur la possibilité de connaître une sainteté qui serait au niveau de la sainteté des périodes précédentes[31].

Conjointement, une tension se manifeste entre deux modèles de vie chrétienne: la hiérarchie ecclésiastique et politique prétend que leur façon de vivre le christianisme est la bonne, tandis que certains moines marginaux prônent une ascèse rigoureuse et la pauvreté comme seul vrai moyen de suivre le Christ. Dans cette tension, Syméon Stylite le Jeune se transforme en figure de référence d'une nouvelle spiritualité en faveur de l'ascèse monastique rigoureuse. Les communautés monastiques de son obédience se doivent de suivre sa «règle», telle qu'elle est révélée par sa *Vie* et ses discours.

Si on se déplace de l'Italie du Sud de la première moitié du XIe siècle à la région d'Antioche dans la deuxième moitié de ce même siècle, on constate des thèmes semblables dans la littérature. Le traitement que la *Vie* de Nil réserve à Syméon Stylite le Jeune nous rapproche de Nikon de la Montagne Noire, moine et auteur qui passe la plus longue période de sa vie dans les monastères de la région d'Antioche et surtout dans le monastère de Syméon au Mont Admirable. Nikon prône la même image de Syméon que la *Vie* de Nil, à savoir il présente le saint comme un héraut de la réforme monastique: le retour à la simplicité, à la pauvreté, à une distance envers les biens matériels, à un régime alimentaire strict, bien cadencé par de longues périodes de jeûne. Une telle réforme relève plutôt du rêve romantique au XIe siècle, car les monastères de la région sont régis par des charisticaires

31. Sur ce débat, voir S. Paschalidis, Ὁ ἀνέκδοτος λόγος τοῦ Νικήτα Στηθάτου *Κατὰ Ἁγιοκατηγόρων* καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἁγιότητας στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰώνα, in: *Οἱ ἥρωες τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας. Οἱ νέοι ἅγιοι, 8ος – 16ος αἰώνας*, éd. E. Kountoura-Galaki, Athènes 2004, 493-518. Sur la contestation plus générale du pouvoir d'intervention des saints, anciens et nouveaux, au XIe s., voir J. Gouillard, Léthargie des âmes et culte des saints: un plaidoyer inédit de Jean diacre et maistor, *TM* 8 (1981), 171-186; G. Dagron, L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, VIe-XIe siècle, *DOP* 46 (1992), 59-68; sur la crise de la production hagiographique après le *Ménologe* de Syméon le Métaphraste, voir P. Magdalino, The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century, in: *The Byzantine Saint*, éd. S. Hackel, London 1981, 51-66 et S. Paschalidis, The Hagiography of the Eleventh and Twelfth Centuries, in: *The Ashgate Research Companion*, 143-171.

soucieux de gestion plus que de spiritualité et face à la menace imminente des musulmans l'urgence semble ailleurs[32].

Constantinopolitain, né autour de 1025, Nikon se rend à Antioche vers le milieu du siècle[33]. Il y devient moine sous la conduite de Luc, l'évêque d'Anazarbe, et il est nommé à l'office de *didaskaleion* par le patriarche Théodose III Chrysobergès. Il assiste à la prise d'Antioche d'abord par les Turcs en 1084 et ensuite par les Croisés en 1097. Il meurt au début du XIIe siècle. Il est l'auteur d'une grande compilation de textes religieux (*Ἑρμηνεῖαι τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου* ou *Παγκόσμιον καὶ μέγα βιβλίον* ou *Pandectes*) divisée en 63 chapitres[34]; il s'agit d'une compilation apparentée à celle que Paul Evergétinos avait réalisée entre 1049 et 1054[35]. Nikon, pour sa part, a composé sa compilation progressivement dans les années de 1060 à 1080[36]. Ensuite, il a résumé certains points de cette grande synthèse

32. Sur les problèmes créés par les charisticaires dans la région d'Antioche, voir les lettres de Nikon de la Montagne Noire à Marapas, un charisticaire qui intervenait dans les affaires intérieures des moines de son monastère et qui nommait des higoumènes à l'encontre des canons (*Logos* 23, 24 et 25). Au patriarche d'Antioche Jean Oxitès (1089-1100), contemporain de Nikon, est attribué un discours très virulent contre le charisticariat: P. Gautier, Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat, *REB* 33 (1975), 77-132. Sur la condition des monastères d'Antioche à cette époque et le problème du charisticariat, voir aussi Giangou, *Νίκων ο Μαυροορείτης*, 187-219. Pour une approche générale du phénomène de la *charistiké*, S. Varnalidis, *Ὁ θεσμὸς τῆς χαριστικῆς δωρεᾶς τῶν μοναστηρίων εἰς τοὺς Βυζαντινούς*, Thessalonique 1985; J. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington 1987, 157-213.

33. Sur la vie de Nikon, voir aussi I. Doens, Nicon de la Montagne Noire, *Byz* 24 (1954), 131-140; J. Nasrallah, Un auteur antiochien du XIe siècle: Nicon de la Montagne Noire (vers 1025-début du XIIe s.), *Proche Orient Chrétien* 19 (1969), 150-161; Id., *Histoire du mouvement*, 110-122; Giangou, *Νίκων*, 41-54; Hannick et alii, *Das Taktikon*, xxv-xxxiv. Ce dernier livre contient, outre l'édition du texte grec, sa traduction en slavon effectuée au XIVe s.

34. Sur ce texte et ses sources, outre la bibliographie citée à la note précédente, voir C. De Clercq, *Les textes juridiques dans les* Pandectes *de Nicon de la Montagne Noire*, Venise 1942; Id., Les Pandectes de Nicon de la Montagne Noire, *Archives d'histoire du droit oriental* 4 (1949), 187-203.

35. Sur la compilation d'Evergétinos, voir J. Wortley, The Genre and Sources of the *Synagoge*, in: *The Theotokos Evergetis and 11th Century Monasticism*, éd. M. Mullet – A. Kirby, Belfast 1994, 306-324; sur les rapports entre ce texte et la compilation de Nikon, Giangou, *Νίκων*, 72; Hannick et alii, *Das Taktikon*, p. xxvi.

36. Une discussion détaillée sur la datation de cette composition, in Giangou, *Νίκων*, 81-88.

pour des raisons économiques et il a procédé à la composition d'un abrégé (*Ἐπιτομή*). En 1088, il écrivit un autre ouvrage théologique, le *Petit Livre* (*Μικρὸν Βιβλίον*) où il traita de questions disciplinaires concernant le patriarcat d'Antioche[37]. Outre ces œuvres théologiques d'envergure, il laissa une multitude de lettres, qui fournissent un témoignage très important sur la situation politique et ecclésiastique d'Antioche et de ses monastères, dès 1084 et jusqu'à sa mort. Ces lettres, avec un testament, deux *Typika*, qu'il a lui-même écrits pour différents monastères[38], et un *Kanonarion* qui discute et révise en partie celui qui circulait sous le nom de Jean Jeûneur, composent le contenu du *Taktikon*, un recueil compilé par ses soins[39] ou par l'un de ses proches disciples. Cette œuvre constitue la réponse de Nikon aux problèmes suscités dans les communautés chrétiennes de la région, et forme un dossier où il aborde des questions pratiques et répond aux défis de l'actualité[40].

Dans la vision qu'a Nikon de la vie monastique, force est de constater que Syméon Stylite le Jeune, sa *Vie* et son monastère jouent un rôle central.

---

37. Nikon est aussi l'auteur d'un autre livre, les *Vies et les Actes des hommes illustres*, à savoir des moines et des évêques qui ont vécu à Antioche au XIe siècle, que lui-même a brulé pour ne pas scandaliser ses lecteurs. Sur ce livre, voir Giangou, *Νίκων*, 147; Hannick et alii, *Das Taktikon*, l.

38. Selon la bibliographie ci-dessous, le premier *Typikon* était destiné au monastère de la Théotokos à la Montagne Noire, dirigé par Luc d'Anazarbe, alors que le second fut écrit pour celui de *Roidion*, même si, pour le premier *Typikon* des doutes persistent à propos de sa destination réelle. Le texte de ce *Typikon* est resté, selon une lettre envoyée à son disciple Gérasimos à propos des jeûnes (*Logos* 6, ch. 14.21-23), à la bibliothèque du monastère de Syméon au Mont Admirable. Une discussion et une traduction anglaise de ces deux *Typika*, in: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, éd. J. Thomas – A. Constantinides Hero, Washington 2000 (R. Allison, Black Mountain: Regulations of Nikon of the Black Mountain, 377-424; Id., Roidion: *Typikon* of Nikon of the Black Mountain for the Monastery and Hospice of the Mother of God *tou Roidiou*, 425-439).

39. Nikon parle des recueils de ses lettres déposés à l'hospice d'Antioche et à la bibliothèque de Saint-Syméon et non du *Taktikon*, *Logos* 32, ch. 2: *σὺ δὲ πάτερ, ἐὰν καὶ θέλῃς πλατυτέρως περὶ τῆς ὑποθέσεως, αὐτοῦ εἰς Ἀντιόχειαν εἰς τὸν ξενῶνα, εἴτε εἰς τὸν ἅγιον Συμεὼν τὸν θαυματουργόν, ζήτησε ἐδικόν μου βιβλίον, ἔχοντα ἐπιστολὰς διαφόρους, καθὼς καὶ προεῖπα, εἰς πατέρας καὶ ἀδελφούς*. Le prologue qui précède son *Taktikon* pourrait avoir été écrit par celui qui a mis ensemble les lettres, que ce soit Nikon ou l'un de ses proches disciples.

40. Giangou, *Νίκων*, 94-144; Hannick et alii, *Das Taktikon*, lv-lvii.

D'abord, Nikon adresse explicitement trois de ses lettres à des membres de la communauté du monastère du Mont Admirable. La première, destinée à un prêtre anonyme, est écrite après l'arrivée des Turcs Seljoukides au monastère au début de la décennie 90[41]; la seconde, destinée à la même personne, est écrite après la rénovation du monastère, qui a pu avoir lieu après la prise d'Antioche par les croisés[42]. La dernière est adressée à Pierre, l'higoumène du monastère et le père spirituel de Nikon, et elle est une sorte d'autobiographie de Nikon, en ce qui concerne son activité de didascale[43].

Ensuite, Nikon revient souvent au texte même de la *Vie* de Syméon pour instruire les moines et pour les inviter à suivre les règles instaurées par le saint stylite. Dans le premier *Typikon* qu'il compose, il insiste sur le fait que les enseignements et la tradition de saint Syméon, tels qu'ils sont contenus dans sa *Vie*, doivent être suivis par les moines, «car nous habitons dans son pays et dans son lieu[44]; nous ne devons pas mettre au-dessus de lui d'autres pères et maîtres, originaires d'un autre pays, d'autant qu'il est un tel luminaire, ni suivre des enseignements qui semblent directement contraires aux enseignements et aux traditions du saint»[45].

Nikon veut créer et cultiver une fierté locale autour de la figure de Syméon Stylite et de son héritage monastique qui est entièrement récupéré par le monachisme chalcédonien. Dans son deuxième *Typikon*, celui rédigé pour le monastère de Roidion, il revient à la *Vie* de Syméon, lorsqu'il veut

41. *Logos* 12 (Hannick et alii, 348-356). Adresse: *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν πρεσβύτερον τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ ... περὶ τῆς τῶν Φραγγῶν καὶ τῶν αὐτῶν πτωμάτων καταλέπτως ἔμπροσθεν ἔχεις εὑρεῖν ... καὶ περὶ τῆς ἀνακαινίσεως τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου αὐθέντου μας Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ ...*

42. *Logos* 38 (Hannick et alii, 908-934), Adresse: *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν πρεσβύτερον τῆς ἁγίας μονῆς τοῦ ἁγίου θαυματουργοῦ Συμεών, περὶ τῆς ἁλώσεως τῆς αὐτῆς ἁγίας μονῆς ...*

43. *Logos* 40 et 41 (Hannick et alii, 980-988 et 990-994). Adresse: *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν ἡγούμενον τῆς ἁγίας μονῆς τοῦ ἁγίου θαυματουργοῦ Συμεών, τὸν κύριν Πέτρον.* Le *Logos* 18 est une lettre adressée à un abbé Pierre qui pourrait être l'higoumène de Saint-Syméon.

44. Expression assez floue (*εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ καὶ τὸν τόπον τὴν κατοίκησιν ἔχοντας*) qui pourrait indiquer que le *Typikon* est destiné au monastère du Mont Admirable.

45. *Logos* 1, ch. 86 (Hannick et alii, 118): *ὡς εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ καὶ τὸν τόπον τὴν κατοίκησιν ἔχοντας, καὶ μὴ ἑτέρους πατέρας καὶ διδασκάλους ἀπὸ ἄλλην χώραν ἀπάνω εἰς τοῦτον εἰσφέρομεν, καὶ μᾶλλον εἰς τοιούτου φωστῆρος, μηδέ τινας διδασκαλίας, ἃς καὶ ἄντικρυς καὶ ἐναντίαις ταῖς τοῦ ἁγίου διδασκαλίαις καὶ παραδόσεσι φαίνονται.* Cf. aussi *Logos* 8, ch. 5 et *Logos* 22, ch. 36.

organiser l'hospice du monastère qui doit suivre «l'organisation de l'église et de l'hospice du monastère de notre saint père Syméon, le thaumaturge»[46]. Nikon se réfère très souvent à Syméon pour demander son intercession et sa protection[47] et il compare son disciple bien aimé, Gérasimos, aux disciples de Syméon[48]. Il procède aussi à la comparaison des deux Syméon, l'Ancien et le Jeune, en parlant du stylitisme, et invite ceux qui s'intéressent à pratiquer cette sorte d'ascèse à les imiter[49].

Nikon ne se limite pas à des considérations générales à propos du saint et à l'invocation de sa protection. Il utilise souvent la *Vie* de Syméon littéralement et en cite des fragments comme pièce à conviction pour trancher des questions qui concernent surtout le jeûne. A propos, par exemple, de la consommation du vin, il cite le saint: «La fierté du moine, c'est de ne pas boire de vin; s'il en boit à cause de sa faiblesse corporelle, qu'il en prenne peu»[50]; à propos de l'horaire du jeûne chez les moines, il cite une autre phrase du saint: «Que le moine jeûne au moins jusqu'à la neuvième heure»[51]. Parfois, ses citations ne sont pas exactes, mais faites de mémoire, comme dans le cas où il transforme la parole de Syméon: «voici que quatre chemins sont ouverts dans ce désert; celui que vous voulez prendre, prenez-le, car moi je suis sans ressources», en: «moi, je suis sans ressources; celui qui veut partir, voilà quatre portes dans le monastère; que chacun prenne celle qu'il préfère»[52].

Enfin, il nous fournit des renseignements très intéressants sur le monastère de Saint-Syméon au Mont Admirable en le présentant comme

---

46. *Logos* 2, ch. 4 (Hannick et alii, 140): *κατὰ τὸν τύπον τοῦ μοναστηρίου τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ ξενῶνος τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Συμεών*; le même, *Logos* 2, ch. 25.

47. *Logos* 12, ch. 13; *Logos* 16, ch. 8; *Logos* 31, ch. 1.

48. *Logos* 33, ch. 19.

49. *Log*os 33, ch. 17 et ch. 21-22.

50. *Logos* 1, ch. 38 (Hannick et alii, 76) = *Vie de Syméon*, ch. 27.131-133 (Van den Ven I, 28).

51. *Logos* 6, ch. 4 (Hannick et alii, 268) = *Vie de Syméon*, ch. 27.102-103 (Van den Ven I, 26); la même citation, in Logos 14, ch. 11.

52. *Logos* 14, ch. 70 (Hannick et alii, 418): *ἐγὼ ἀκτήμων εἰμὶ καὶ ὁ θέλων ἀπελθεῖν, ἰδοὺ θύραι τέσσαρες ἐν τῇ μονῇ οἵαν καὶ θέλῃ ἕκαστος, πορευθήτω* = *Vie de Syméon*, ch. 122.36-38 (Van den Ven I, 101): *ἰδοὺ τέσσαρες ὁδοὶ ἀνεῳγμέναι εἰσὶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ οἵαν βούλεσθε πορευθῆναι, πορεύεσθε.*

dépositaire de l'héritage intellectuel et spirituel du saint et en exposant à plusieurs reprises son histoire turbulente.

Il nous renseigne, d'abord, sur la pratique liturgique de ce monastère, en remarquant qu'on préfère chanter certains hymnes «ni d'une voix stridente qui se laisse aller ni d'une voix basse, mais à voix moyenne»[53]. Il nous donne ensuite des renseignements sur la bibliothèque bien fournie du monastère qui conserve des copies de ses propres œuvres, les *Pandectes*[54] et un recueil des lettres, une copie –ou plutôt un autographe (?)– de son *Typikon*[55] et une copie d'un ancien *Typikon* hiérosolymitain, originaire de saint Sabas, qu'il a fait venir expressément de Laodicée[56], ainsi que tous les livres du patriarche d'Antioche, Théodore III (1034-1042)[57].

---

53. *Logos* 1, ch. 8 (Hannick et alii, 56): *καὶ εἶθ' οὕτως ἄρχεσθεν ψάλλειν στιχηρὰ ἰδιόμελα ἦχος πλ. β΄ μεγαλοφώνως τέως καὶ μετὰ μέλους, οὔτε μεγάλῃ φωνῇ ἀπηγορευμένῃ οὔτε πάλιν μικρᾷ, ἀλλὰ μέσους, καθὼς ψάλλουσι ταῦτα εἰς τὸν ἅγιον θαυματουργὸν Συμεών.* Le mot *ἀπηγορευμένη* est traduit par Robert Allison (Black Mountain, 388) comme *in the forbidden full voice*.

54. *Logos* 4, ch. 16 (Hannick et alii, 228): *τοῦ βιβλίων τῶν Ἑρμηνειῶν ... ταύτην τὴν βίβλον καὶ ἐσὺ ἔχεις – καὶ ὧδε εἰς τὸν ἅγιον Συμεὼν τὸν Θαυματουργὸν ἔνι.* Outre des moines particuliers, comme Luc qui est le destinataire de cette lettre, la bibliothèque du monastère dispose d'une copie destinée à celui qui voudrait lire le texte. Voir aussi, *Logos* 6, ch. 9. Sur la richesse de cette bibliothèque et la présence là-bas de ses propres livres, voir *Logos* 40, ch. 9 (Hannick et alii, 984): *ἀλλά, καθὼς γινώσκεις, πάτερ μου, ὅτι τὸ μοναστήριν τοῦ ἁγίου χάριτι Χριστοῦ πλῆθος βιβλίων ἔχει, καὶ πάλαι τὰ βιβλίτζα τὰ ἐγράφησαν καὶ ἐσυνάχθησαν ὑπὸ μιᾶς ἀπὸ διαφόρων βιβλίων, καὶ χάριτι θεοῦ ἀκόπως εὑρίσκει ἕκαστος τὸ χρειῶδες εἰς ἕνα ἕκαστον λόγον.*

55. *Logos* 6, ch. 14 (Hannick et alii, 276): *τὸ δὲ βιβλίτζιν ἀπέμεινεν, ὡς καὶ τὰ λοιπὰ πάντα ὧδε εἰς τὸν ἅγιον Συμεὼν τὸν θαυματουργὸν εἰς παραμυθίαν τῶν χρήζοντά το καὶ εἰς ἡμετέραν ὠφέλειαν, διὰ τὸ εἶναι εὐμάρτυρον χάριτι Χριστοῦ ἐκ τῶν θείων γραφῶν καὶ οὐκ ἀπὸ σαρκικῆς παραδόσεως.*

56. *Logos* 6, ch. 13 (Hannick et alii, 276): *Καὶ εὕρομεν* [dans l'église du Sauveur à Laodicée] *κεκρυμμένον εἰς τὴν βιβλιοθήκην τυπικὸν τῶν Ἱεροσολύμων ἀρχαῖον παλαιόν, ὅπερ ὁ μακάριος κύρις Νικόδημος ὁ ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Σάβα ἐξέβαλέν το ἐξαρχῆς τὸν μητροπολίτην Λαοδικείας ... ἐπῆρα, καθὼς ἐξεύρεις, και ἔχω το ὧδε εἰς τὸν ἅγιον Συμεὼν τὸν θαυματουργόν, καὶ εἴ τις θέλει, ἐξ αὐτὸ μεταγγράφει.* Cf. aussi Glynias, Byzantine Monasticism, 437.

57. *Logos* 20, ch. 43 et *Logos* 29, ch. 3; sur Théodore III, voir Nasrallah, *Histoire du mouvement*, 83-84; Todt, *Dukat*, 365-327. Sur le don des livres, voir aussi Flusin, De l'arabe au grec, 54-55.

Il cite, en outre, des histoires édifiantes survenues au monastère, comme celle du prêtre ibère qui après avoir été injustement enterré non dans le cimetière destiné aux prêtres, mais dans un espace réservé à tous les autres moines, se trouva miraculeusement transféré au cimetière des prêtres[58]. Nikon cite aussi le fragment de la *Vie* de Syméon où le saint en extase parle de l'arrivée des pèlerins ibères[59]. Le plus important pour nous cependant est ce qu'il nous livre à plusieurs reprises sur l'histoire du monastère. Dans le discours 19, qui est une lettre adressée à son disciple Gérasimos et qui constitue une sorte de récit autobiographique, Nikon décrit son installation au monastère de Syméon après la destruction du monastère où il habitait auparavant[60] et sa dévotion envers les traditions que Syméon le Jeune instaura en créant son monastère et qu'il légua à travers sa *Vie*: *καὶ οὕτως ἠγάπα ὁ ἅγιος ἐν ἀκτημοσύνῃ τελείᾳ καὶ ἄυλον καὶ πονικὸν βίον ἔχειν τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς, ἕως οὗ ὁ κύριος ἐχρημάτισεν τοῦτον περὶ τῆς συστάσεως τῆς ἁγίας μονῆς. Ἀλλὰ τέως καθὼς ἐκ τὸν βίον τοῦ ἁγίου ἐπιγινώσκομεν, ὅτι οὕτως ἠγάπα ὁ ἅγιος ἐξ ἀρχῆς, καθὼς καὶ προείπαμεν, εἶναι τοὺς μαθητὰς του ἀΰλους καὶ ἀκτήμονας, καθὼς ἁρμόζει τοὺς μοναχούς*[61].

(«Le saint voulait que ses disciples vivent dans une pauvreté parfaite et aient une vie spirituelle et de labeur jusqu'au moment où le Seigneur le poussa à établir le saint monastère. Nous avons aussi appris de la *Vie* du saint que celui-ci aimait depuis le début que ses disciples vivent spirituellement et détachés des choses matérielles, comme cela convient aux moines»).

Nikon considère la pauvreté des moines, leur détachement des choses matérielles et leur orientation vers la vie spirituelle comme une leçon léguée par Syméon et une condition obligatoire pour le succès de la vie monastique. Par la suite, il propose une raison historique pour cette attitude du saint: *Ταύτην τὴν παράδοσιν τοῦ ἁγίου διασκεψάμενοί τινες τῶν γνωστικωτάτων καὶ σοφῶν ἀνδρῶν ἡρμήνευσαν οὕτως λέγοντες ὅτι «ἐγίνωσκεν ὁ ἅγιος ὅτι παγκόσμιον προσκύνημα ἔνι ὁ τόπος καὶ ἀπετείχισεν καὶ ἐκώλυσεν τὰς αἰτίας, ὅθεν τὸ βλάβος τῆς ψυχῆς ὑπεισέρχεται ἐν τῷ μέλλειν ἔρχεσθαι*

58. *Logos* 14, ch. 94.

59. *Logos* 37, ch. 9.

60. Il s'agit de l'un des monastères de la Montagne Noire, probablement celui de la Théotokos.

61. *Logos* 19, ch. 22 (Hannick et alii, 568).

παντοῖον γένος ἀνθρώπων ἀπό τε πλουσίων καὶ πενήτων καὶ ἡ φήμη ἐξερχομένη, καὶ προσφέρειν ἀπό τε χρημάτων καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ κόσμου καὶ ἕως αὐτῶν τῶν βασιλέων τὰ δῶρα. Καὶ γινώσκων ὁ ἅγιος μὴ πρόφασις γένηται εἰς βλάβος ψυχῆς, ἐκώλυσεν τὰς τούτων συντυχίας καὶ τοῦ μὴ λαμβάνειν αὐτοὺς οἱονδήποτε πρᾶγμα μικρὸν ἢ μέγα. Ὅλως γὰρ οὐκ ἐπέτρεψεν λαμβάνειν, ἀλλὰ δεικνύων καὶ παραδίδων πόθεν χρὴ ἔχειν τὴν ἀναγκαίαν τῆς τροφῆς καὶ τῆς δὲ λοιπῆς χρείας τὸν πορισμὸν ἐν τῷ λέγειν ὅτι 'τῆς κοσμικῆς τῶν παραβαλόντων συντυχίας ἀπέχεσθε, ἐργοχείρῳ κοπιοῦντες τὸν ἐπιούσιον ἄρτον πορίζεσθε'». Καὶ τοῦτο θέλων ὁ ἅγιος οὐδὲ αὐτὴν τὴν καρποφορίαν ἔλαιον καὶ τὰ ὅμοια τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ἁρμόζοντα ἐδέχετο, πόσῳ μᾶλλον διὰ τροφὰς καὶ παντοίων πραγμάτων εἴδη, ὥστε καὶ τοὺς τότε μαθητὰς αὐτοῦ στενοχωρουμένους ἀπὸ πανταχόθεν καὶ παρακαλοῦντες τὸν ἅγιον ἐπιτρέψαι τούτοις λαμβάνειν τὰ ἐπερχόμενα, οὐκ ἐπέτρεψεν, ἀλλὰ ἐκέλευσεν οὕτως ἀναχωρεῖν μᾶλλον ἢ λαμβάνειν καὶ μετ' αὐτοῦ συνοικεῖν, καθὼς ὁ βίος τοῦ ἁγίου ῥητῶς περιέχει πάντα. Διὰ τοῦτο διετάξατο τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐν τῇ παραδόσει, ἤδη ἀπὸ πανταχόθεν τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καθὼς καὶ προείπαμεν, ἀνακόπτων τῆς βλάβης[62].

(«Certaines personnes très instruites et sages en réfléchissant aux ordres du saint les ont interprétées en disant que 'le saint savait que le lieu deviendrait un lieu de pèlerinage universel, il le fortifia et il extirpa les racines par lesquelles le mal s'insère dans l'âme, du fait du pèlerinage de toute une catégorie d'hommes, riches et pauvres, et du fait de la diffusion de sa réputation, ce qui entraîne des offres de dons d'argent de la part du reste du monde, sans oublier les cadeaux des empereurs eux-mêmes. Le saint craignant que cela ne cause du tort à l'âme, il a interdit les rencontres (avec les laïcs) et il a proscrit aux moines de recevoir aucun don quel qu'il soit, petit ou grand. Il leur a complètement interdit d'accepter les offrandes, en leur montrant et en leur faisant savoir d'où il convient de tirer le nécessaire de la nourriture et les moyens de se procurer les autres choses nécessaires, en leur disant: 'abstenez-vous des rencontres avec les laïcs et procurez-vous votre pain quotidien en vous fatiguant en travaillant de vos mains'[63]. En voulant cela, le saint n'acceptait même pas les offrandes d'huile et d'autres choses semblables qui conviennent à l'église, et encore moins de la nourriture et toute sorte d'autres choses. Le résultat était que ses disciples étaient gênés de tout côté et suppliaient le saint de leur permettre

62. *Logos* 19, ch. 24 (Hannick et alii, 568).

63. *Vie de Syméon*, ch. 113.17-19 (Van den Ven I, 92. 7).

de recevoir des offrandes, mais le saint ne le permit pas et il ordonna que soit ils partent soit ils restent avec lui sans en recevoir. La *Vie* du saint contient tout cela explicitement. C'est ainsi qu'il a imposé ces préceptes à ses disciples, pour les raisons et dans les circonstances déjà évoquées, en repoussant le mal»).

Nikon décrit la tentation que représentent pour la vie monastique les offrandes des particuliers et les libéralités impériales, ainsi que le malaise des moines à se plier à l'intransigeance de Syméon. Une tension est clairement soulignée entre le guide spirituel d'un côté et le gros des moines qui agissent avec souci du bien-être et un faible respect envers les règles que le saint a données. Cette tension reste évidente dans toutes les étapes suivantes de l'histoire du monastère.

Nikon refait à sa manière l'histoire du monastère dans le but de magnifier la renaissance du monastère sous l'égide byzantine. Selon lui, la fondation originelle cessa de fonctionner avec la conquête de la région par les Sarrasins. Sur le sort du monastère pendant la période de l'occupation perse puis arabe, on sait trop peu de choses pour confirmer ou infirmer les propos de Nikon. Le monastère aurait été détruit, incendié et abandonné jusqu'à la reconquête de la région par les Byzantins. Michel le Syrien fait en effet allusion au fait que lors d'une fête de saint Syméon au monastère, les Arabes firent un raid et prirent comme captifs un grand nombre de chrétiens, hommes, femmes et enfants[64]. L'épisode se situerait au VIIe siècle. Est-ce que cela suffit pour conclure que le monastère a cessé de fonctionner, c'est loin d'être sûr. Michel le Syrien n'ignorait pas que le monastère était chalcédonien et a peut-être voulu signifier son châtiment pour cette position théologique. De plus, il attribue ce malheur à l'impiété des chrétiens venus fêter le saint d'une manière inconvenante, préférant danser et s'enivrer plutôt que de chanter des psaumes. Il serait donc imprudent de s'appuyer sur ce seul témoignage pour conclure que le monastère a complètement cessé de fonctionner entre le VIIe et le IXe siècle. Cependant, pour Nikon, il n'y a pas de doute qu'une refondation providentielle s'est opérée grâce à la reconquête byzantine et que cette victoire des Romains sur les Arabes a lieu grâce à l'intervention du saint: *Πάλιν δὲ μετὰ τὸ παρελθεῖν τὸν ἅγιον ἐν πλείοσιν ἔτεσι καὶ ὑπὸ*

64. Michel le Syrien, *Chronique*, 11, 6, éd. J.-B. Chabot, *Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, 1901, t. 2, 422 (texte syriaque, t. 4, 417)

τῶν Σαρακηνῶν ἐμπρησθῆναι τὴν ἁγίαν μονὴν καὶ καταλυθῆναι τελείως καὶ ἕως τεσσαράκοντα μοναχοὺς σφαγῆναι ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ καὶ τελείως ἀοίκητον μεῖναι, τῶν Ῥωμαίων δὲ κατασχόντων τὴν χώραν εἰς δευτέραν πάλιν ἐλθὼν σύστασιν, ὁ ἅγιος πάλιν οὐκ ἀπρονόητον κατέλιπεν τὴν αὐτοῦ ἁγίαν μονήν, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀρχῆς διὰ στόματος αὐτοῦ παραδόσεις παρέδωκεν, οὕτως πάλιν δι' ἀγγέλου παρέδωκεν καὶ ἐδίδαξεν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ αὐτὸς πῶς θέλει εἶναι καὶ ἁρμόζῃ εἶναι τοὺς κατοικοῦντας ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ πολιτεύεσθαι[65].

(«Plusieurs années après la mort du saint, les Sarrasins ont incendié et détruit complètement le saint monastère, ils ont tué quarante moines[66], de sorte que le monastère a été entièrement déserté. Lorsque les Romains ont repris le pays et que le monastère a été rebâti pour la deuxième fois, le saint n'a pas abandonné son saint établissement sans en prendre soin, mais comme, dès le début, il avait formulé ses préceptes de sa propre bouche, ainsi de nouveau, à travers un ange, il a enseigné la volonté de Dieu et il a montré comment il voulait que soient ceux qui habitent dans son monastère et comment il convenait qu'ils se comportent»).

Cette «refondation» a été réalisée sous le patriarcat d'Agapios[67]. Selon la reconstitution des faits établie dans le discours 38 qui est une lettre adressée au prêtre du monastère de Syméon, le patriarche a transféré au Mont Admirable des moines depuis les monastères du site de Βαραχέως[68].

65. *Logos* 19, ch. 26 (Hannick et alii, 570).

66. Dans le *Logos* 38, ch. 22 (Hannick et alii, 932), Nikon précise que, selon certains dires, les moines étaient des Nestoriens et Jacobites «et pour cette raison a été concédée leur perte (*καὶ διὰ τοῦτο παρεχωρήθησαν εἰς σφαγήν)*». Pour ce *Logos*, voir W. Aerts, A Review of *Logos* 38 of Nikon of the Black Mountain, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean II: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*, éd. K. Ciggaar – V. Van Aalst, Leuven 2013, 277-321.

67. Il s'agit d'Agapios II (978-996); sur ce patriarche, Nasrallah, *Histoire du mouvement*, 82; Todt, *Dukat*, 306-315.

68. Βαραχέως: il s'agit d'un centre monastique qui n'est pas identifié mais qui doit, de toute évidence, être situé en Asie Mineure. La seule autre référence concernant ce centre se trouve au livre VI de la *Continuation* de Théophane à propos d'une donation de Romain Lécapène à tous les centres monastiques de l'Empire, effectuée en 941: *διωρίσατο δὲ τοὺς μοναχοὺς τοῦ Ὀλύμπου, τοῦ Κυμινᾶ, τοῦ Ἄθωνος, τοῦ Βαραχέως καὶ τοῦ Λάτρους καὶ πάντας λαμβάνειν ἀνὰ νομίσματος ἑνὸς* (*Théophane Continué*, Bonn, 430.18-20). Sur ce centre, voir aussi R. Janin, *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. t. II. Les églises*

Nikon se renseigne, en puisant à un livre, sur la deuxième intervention du saint, celle qui concerne la refondation. Cela se passe par l'intermédiaire d'un ange qui communique les volontés du saint à un vieillard: *Εὕρηται* (*εὕρειται*, selon l'édition de Hannick et alii) *γὰρ ἐν βίβλῳ ὅτι 'ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀγαπίου πατριάρχου Ἀντιοχείας μοναχός τις τὴν ἡλικίαν γηραλέος καὶ ἀσκητικώτατος πάνυ καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς λίαν κεκοσμημένος, οὗτος τοίνυν ὁ ἀοίδιμος ἔφεσιν οὐ μετρίαν ἔσχεν τοῦ ἀνελθεῖν καὶ οἰκῆσαι ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ Θαυμαστῷ Ὄρει εἰς τὴν μονὴν τοῦ μεγάλου θαυματουργοῦ Συμεών. Τούτου δὲ ἐκεῖσε ἀνερχομένου ὤφθη αὐτῷ* δύναμίς τις *θεία ἐκπλήξεως γέμουσα <καὶ> θείας ὁράσεως, λέγουσα οὕτως ὅτι 'ὁ οἰκῆσαι θέλων ἐν τῷ ἁγίῳ Ὄρει τῷ Θαυμαστῷ, ἀγγελικὸν καὶ ἀποστολικὸν βίον ὀφείλει κεκτῆσθαι'. Ταῦτα οὖν ὁ μέγας ἐκεῖνος γέρων ἀκούσας, ἐκεῖσε τοῦ λοιποῦ ἐκατῴκησεν βίον βιώσας, καθὼς ἐκ τοῦ ἀγγέλου μεμυσταγωγεῖτο, καὶ συνεχῶς τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιλέγων 'ὁρᾶτε, ὦ ἀδελφοί, πῶς ἐν τῷ ἁγίῳ τῷδε πολιτεύεσθαι τόπῳ'. Καὶ ταῦτα λέγων καὶ τοῖς τοῦ μυσταγωγοῦ <ἀγγέλου> ῥήμασι προσετίθει καὶ πολλοὺς εἰς τὸν τοῦ θεοῦ ἐστήριζε φόβον'*[69].

(«On trouve dans un livre que 'sous Agapios, patriarche d'Antioche, vivait un vieux moine, très versé dans l'ascèse et paré des autres vertus; cette personne de mémoire éternelle avait un grand désir de monter habiter au Mont Admirable, dans le monastère de Syméon, le grand thaumaturge. Alors qu'il y montait, il vit une puissance divine (= un ange) qui le remplit d'étonnement et de vision divine et qui dit: 'celui qui veut habiter sur le Mont Admirable, doit avoir une vie angélique et apostolique'». Ayant entendu cela, ce grand vieillard y habita dorénavant en menant la vie à laquelle l'ange l'avait initié, en disant continuellement aux frères: «prenez soin, frères, de la manière dont vous vous comportez dans ce lieu». En disant cela, il ajoutait les paroles de l'ange qui l'avait initié et il soutenait plusieurs personnes dans la crainte de Dieu»).

Cette deuxième fondation a été établie et «scellée» par une vision angélique. Il s'agit d'une sorte d'*initiation*, selon le récit, dont le contenu exact n'est pas détaillé; le vieillard se limite à des conseils adressés aux moines afin qu'ils

---

et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique), Paris 1975, 116, 117, 449.

69. *Logos* 19, ch. 26 (Hannick et alii, 570-572); Glynias, Byzantine Monasticism, 414, propose une traduction anglaise de ce passage.

fassent attention à la manière de se bien comporter. Cette communication miraculeuse n'a laissé que des traces livresques dans les archives du monastère auxquels Nikon puise.

La troisième intervention du saint, en personne cette fois, ne concerne pas une refondation, mais un avertissement, avant la chute imminente : *Ἀρτίως πάλιν ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν, ἔτους 6580 (1071/2), δι' ἀποκαλύψεως ἐφάνη ὁ ἅγιος τὸν πρωτοπαπᾶν κύριν Συμεών, καὶ πολλὰ ἕτερα τοῦτον εἰπὼν τὰ γινόμενα παρανόμως εἰς τὴν ἁγίαν μονὴν ἐπιφέρει λέγων ὅτι 'ἆρα ἀγνοοῦσιν, ὡς ἐὰν ἐμμείνωσι τοῖς τοιούτοις, οὐ μὴν συνοικήσω αὐτοῖς, οὐδ' οὐ μὴ ἀποδιώξω ἀπ' αὐτῶν τὰ μέλλοντα συμβαίνειν αὐτούς κακά, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ πληρώσω δι' ἔργων, ἃ οἱ πλείους τούτων λέγουσιν ὅτι 'ὁ ἅγιος ἐντεῦθεν ὑπανεχώρησεν ἀπὸ τοῦ τόπου αὐτοῦ· εἰ γὰρ παρῆν, διόρθου ἂν τὰ ἐνταῦθα γινόμενα'. Καὶ ἐὰν οὐκ ἦσάν τινες ἐξ αὐτῶν ὀλίγοι εὐαρεστοῦντές μοι, ὡσαύτως καὶ ἡ ξενοδοχία καὶ ἡ πτωχοτροφία, καὶ ἵνα μὴ ἐξαλειφθῇ ἡ ὀρθόδοξος πίστις ἀπὸ τοῦ οἴκου μου, παρεχώρησα ἂν τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς πολεμισταῖς διά τε ξηρᾶς καὶ θαλάσσης εἰς κατάλυσιν τούτου καὶ ἐκδάφησιν, ἐπεὶ παρώξυναν τὴν ψυχήν μου σφόδρα*[70].

(«Dernièrement, à notre époque, l'année 1071/2, le saint est apparu en révélation au protopapas kyr Syméon et, en lui disant plusieurs autres choses, il a mentionné ce qui se passe d'anormal au monastère: «est-ce qu'ils ignorent que s'ils persistent dans ce comportement, je n'habiterai plus avec eux et je ne détournerai pas les malheurs qui vont arriver dans le futur, mais plutôt j'accomplirai en actes ce que la plupart d'entre eux disent, à savoir que le saint est parti de sa résidence, car, s'il était présent, il corrigerait ce qui se passe. Et s'il n'y avait parmi eux quelques moines qui me donnent satisfaction et qui s'occupent du soin à donner aux étrangers et aux pauvres, et afin que la foi orthodoxe ne disparaisse pas de ma maison, j'aurais concédé qu'elle soit détruite et démolie par les ennemis et les soldats par terre et par mer, car ceux qui y habitent aiguisent beaucoup mon âme contre eux»).

Dans sa troisième intervention, Syméon adresse son dernier avertissement avant la destruction qui approche. La description du monastère est sobre. Il y a une majorité des moines peu soucieux des règles imposées par la

70. *Logos* 19, ch. 28 (Hannick et alii, 572). Sur la vision et sa datation nous reviendrons par la suite. En annexe nous allons éditer le texte de cette vision en entier.

tradition du saint[71] et seule une minorité insiste qu'il convient encore de prendre soin des personnes démunies et des étrangers. Mais au-delà de cette tradition d'hospitalité monastique, se manifeste le souci du saint de préserver l'orthodoxie dans une région où des religions différentes se confrontent et où des Églises chrétiennes concurrentes se livrent à une polémique ouverte[72]. Alors que dans *logos* 19 de Nikon, on trouve une allusion au sort du monastère après cet avertissement, dans le *logos* 38, Nikon parle de la transformation du monastère en mosquée et de sa reconversion en monastère après la première croisade: *Καὶ ὡς ἤκουσα, ὅτι πάλιν ἐκαθαρίσθη ἡ ἁγία μονὴ ἐκ τὰς μιώσεις τῶν Ἀγαρηνῶν καὶ ἐκ τὴν τούτων ἀποφυγὴν καὶ ἐν τῇ τῶν χριστιανῶν πάλιν οἰκήσει, τούς τε κοσμικοὺς χριστιανοὺς καὶ μοναχοὺς παγκόσμιον ὄντα προσκύνημα, ἐπέρασα καὶ ἐγὼ καὶ ἐνοίκησα μετ' αὐτούς*[73].

71. Michel Psellos, dans l'une de ses quinze lettres adressées au patriarche d'Antioche de cette époque, Aimilianos (1060/65 – 1079/80), lettre qui parle de la demande des moines de Saint-Syméon pour qu'il intervienne en leur faveur, présente ces moines sous un jour négatif en évoquant leur «comportement bestial» et indécent envers leur patriarche: *Καινὸν δὲ οὐδέν, εἰ οἱ τολμητίαι μοναχοὶ τῆς τοῦ Θαυματουργοῦ μονῆς, ἀθρόως μεταβαλόντες, ᾐδέσθησάν σου τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως, καὶ τρόπον ἕτερον τοῦ θηριώδους ἠλλάξαντο· ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἦν θαυμαστὸν εἰ μέχρι πολλοῦ πρὸς τὴν σὴν ἀπηναισχυντήκασιν ἀρχιερατικὴν τελειότητα, καὶ οὔτε σου τὰς ἀστραπάς, οὔτε τὰς βροντὰς ἐδεδίεσαν· οὐκ ἦν δὲ εἰκὸς ἀνθρώπους ὄντας μὴ καταπλήττεσθαι ταῖς ὑπερβολαῖς τῶν σῶν ἀρετῶν* (ep. 7.21-27, éd. S. Papaioannou, *Michael Psellus Epistulae*, Berlin – Boston 2019, 12-13). Sur cette lettre, voir aussi J.-C. Cheynet, Michel Psellos et Antioche, *ZRVI* 50 (2013), 411-422, ici 415.

72. Selon le *Logos* 19, ch. 29 (Hannick et alii, 574), les trois étapes se résument ainsi: *Ἰδοὺ εἰς τρεῖς διαφόρους καιροὺς τρεῖς τάξεις μίαν ἐμφαίνουσι παράδοσιν τοῦ ἁγίου καὶ οὐ διαχωρίζουσιν, καθὼς φρονοῦσί τινες καὶ ἀφορμὰς φέρουσι παραλόγους ὡς ἀναγκαίας. Πρώτη μὲν ἡ ἀρχὴ τῆς συστάσεως διὰ στόματος αὐτοῦ τοῦ ἁγίου, δευτέρα δὲ τῆς δευτέρας ἀνακαινίσεως δι' ἀγγέλου, τέλος δὲ διὰ τῆς ἐρημώσεως καὶ παντελεῖ λύπῃ, καὶ παροξυσμὸς τοῦ ἁγίου, ἐν τῷ μὴ φυλάττειν τὰς τοῦ κυρίου ἐντολὰς καὶ τὰς παραδόσεις τοῦ ἁγίου· δι' ἣν αἰτίαν οὐ παραδίδει τὴν ἁγίαν μονὴν εἰς τελείαν κατάλυσιν, διὰ τῆς αὐτοῦ θείας ἀποκαλύψεως ἐφανέρωσεν.*

73. *Logos* 38, ch. 23 (Hannick et alii, 932). Sur les textes de Nikon qui se réfèrent explicitement à la première croisade et aux Latins, voir M. Levy-Rubin, 'The Errors of the Franks' by Nikon of the Black Mountain: Between Religious and Ethno-Cultural Conflict, *Byz* 71 (2001), 422-437 et W. Aerts, Nikon of the Black Mountain, Witness to the First Crusade? Some remarks on his Person, his Use of Language and his Work Named *Taktikon*, esp. *Logos* 31, in: *East and West in the Medieval Mediterranean I*, 125-169.

(«Lorsque j'ai appris que le saint monastère a été purifié des miasmes des Agarènes, qu'ils sont partis et que les Chrétiens étaient de retour, et que le monastère est redevenu un lieu de pèlerinage universel pour les Chrétiens, laïcs et moines, je m'y suis rendu et j'ai habité avec eux»).

Ainsi, Nikon nous renseigne, en tant que témoin oculaire, sur l'occupation des bâtiments du monastère par les musulmans et la conversion de son église en mosquée au début de la décennie 1090 puis sur sa transformation de nouveau en un site de pèlerinage chrétien à la fin de cette décennie, après l'arrivée des croisés qui relèvent le monastère. En parlant de la révélation du protopapas Syméon à une autre occasion, Nikon affirme que le texte la contenant se trouve au monastère de Saint-Syméon pour celui qui voudrait le lire, sans pour autant fournir d'autres explications supplémentaires: *Ταῦτα πάντα καὶ αἱ τοιαῦται ἀποκαλύψεις ὧδε ἀπόκεινται εἰς τὴν ἁγίαν μονὴν τοῦ ἁγίου θαυματουργοῦ Συμεών, καὶ ὁ μετὰ φόβου θεοῦ ἐρευνήσας καὶ διασκεψάμενος εὑρήσει τὰς τρεῖς τάξεις ταύτας, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπὸν ἔχοντα εἰς διόρθωσιν ψυχῆς, καθὼς ὁ θεὸς ἀγαπᾷ καὶ ὁ ἅγιος, καὶ οὐχ εἰς κατάλυσιν προτρέπει ἡ δευτέρα τῆς πρώτης καὶ ἡ τρίτη τῆς δευτέρας καὶ τῆς πρώτης*[74].

(«Tout cela et les révélations de cette sorte sont déposés ici, dans le saint monastère de Syméon, le saint thaumaturge, et celui qui cherchera avec la crainte de Dieu et regardera de tous côtés, trouvera que ces trois ordres avaient un seul et unique but, à savoir l'amendement de l'âme, conformément à ce que Dieu et le saint aiment, et le premier ne provoque pas l'annulation du second, et le troisième du second et du premier»).

Dans le *Logos* 12, cependant, qui est une *Lettre adressée au prêtre du saint monastère de saint Syméon le thaumaturge, à propos de la prise de ce saint monastère ...*, à savoir après 1090, il revient sur la question de la révélation du protopapas Syméon et affirme que certains moines «sont tombés dans le blasphème et l'ont appelé mensongère»[75]. Dans cette lettre,

74. *Logos* 19, ch. 30 (Hannick et alii, 574).

75. *Logos* 12, ch. 6 (Hannick et alii, 350): *καὶ μᾶλλον εἰς βλασφημίαν τινὲς κατεκριμνήσθησαν καὶ ψευδῶς (*ψεῦδος*) ταύτην ἀπεκάλεσαν.* Un peu plus loin (ch. 12, Hannick et alii, 356) il présente les moines en train de lancer des blasphèmes contre Dieu et Syméon «à cause de la prise de son lieu saint, comme nous avons entendu certains qui

il nous fournit, en outre, un renseignement très intéressant sur la nature du texte de la révélation: *Τὶς δὲ τῶν ἐκεῖ, ὁ ξενικὸς μὲν τῷ σώματι, τῷ δὲ πνεύματι πολλὴν πίστιν καὶ πληροφορίαν ἔχων, ὅταν καὶ ἤκουσεν τοῦτο ἐπιμέσεως ἀναγινωσκόμενον, τὸ κατὰ δύναμιν οὐκ ἠμέλησεν, ἀλλὰ ὡς ἔχων εἰς τὸν ἅγιον πολλὴν πίστιν, εἰ μὲν καὶ οὐκ ἦν ἀπὸ τὸ μοναστήριν, ἀλλὰ ἀνάξιος μαθητὴς ἔκρινεν εἶναι τοῦ ἁγίου, ὅπου ἂν ἔστιν καὶ ὡς ἤκουσεν τοῦτο οὐκ ἠμέλησεν, ἀλλ' ἐξερεύνησεν φιλοπόνως εἰς τὴν τῆς Ἀντιοχείας χώραν, καὶ εὗρεν πᾶσαν ἀκρίβειαν καὶ ἀλήθειαν περὶ τῆς τοιαύτης ἀποκαλύψεως καὶ τὴν τοιαύτην εἰς τὴν ἡμετέραν γλῶσσαν μετέγραψεν, καταλιπὼν τοὺς ἐντοπίους τοῦτο εἰς τῶν ἐντοπίων τὴν γλῶσσαν, ἅπερ ἀμφότερα μετὰ θάνατον τοῦ πρωτοπαπᾶ εὑρέθη ἐν τῷ αὐτοῦ εἰκονοστασίῳ <καὶ> μικρὸν χαρτίον φανερῶνον περὶ τῶν δύο γλωσσῶν τὴν γεγραμμένην ἀποκάλυψιν, καὶ τὰ ὀνόματα οἵτινες ταῦτα κατέχουν. Καὶ οὕτως ἐφανερώθη καὶ ἐγράφη εἰς ἕνα τοῦ ἁγίου βίον εἰς τὸ τέλος. Καὶ πάλιν ἐν ἀμφοτέραις ταῖς γλώσσαις τινὲς ἐκ πίστεως ἔγραψαν τοῦτο*[76].

(«L'un des moines, d'origine étrangère, mais qui avait dans l'esprit une grande foi et une pleine assurance, lorsqu'il entendit cette révélation qu'on lisait au milieu des moines, n'a pas montré, en ce qu'il le concernait, de la négligence, mais comme il avait une grande confiance envers le saint, même s'il n'était pas de ce monastère, il se considérait comme un disciple indigne du saint, quel que soit le lieu où il était. Lorsqu'il entendit cela, il n'a pas montré de la négligence, mais il a cherché laborieusement dans le pays d'Antioche et a découvert toute l'exactitude et la vérité d'une telle révélation et il l'a traduite dans notre langue, en la laissant aux autochtones dans leur langue; les deux textes, après la mort du protopapas, ont été retrouvés dans son iconostase, avec un morceau de papier qui dévoilait tout à propos de la révélation écrite en deux langues, ainsi que les noms de ceux qui en détenaient une copie. Ainsi, elle a été découverte et a été copiée à la fin (d'un manuscrit qui contenait) la *Vie* du saint. Par la suite, plusieurs personnes, poussées par la foi, ont copié ce texte dans chacune des deux langues»).

habitent ici tomber dans ce péché à cause de leur ignorance (*ἕνεκεν τῆς ἁλώσεως τοῦ αὐτοῦ ἁγίου τόπου, καθὼς ἠκούσαμέν τινας τῶν αὐτόθι περιπίπτοντας ἐν τοῖς τοιούτοις ἐξ ἀγνωσίας)*».

76. *Logos* 12, ch. 7 (Hannick et alii, 350-352).

Selon cette source, la vision a été d'abord consignée en langue barbare, syriaque ou plus probablement arabe, car par la suite il est question d'«autochtones», et un étranger (un Ibère probablement) l'a traduite en grec et l'a déposée au monastère. Le protopapas lui-même est le responsable de sa diffusion et la circulation de la révélation semble être contrôlée par lui, car il en gardait tant l'original que la traduction dans l'iconostase. Selon Nikon, une version de cette révélation a été copiée dans un manuscrit à la suite de la *Vie* du saint, un manuscrit apparenté au *Sabaiticus* 108, qui la préserve en grec dans les folios 200v-202[77]. Nous allons éditer ce texte en appendice. Le *Sabaiticus*, selon les «signatures» des copistes, déposées à la fin du manuscrit, appartenait au monastère de Saint-Syméon et a été copié par un certain Gérasimos qui pourrait être identifié au disciple de Nikon[78]. Le manuscrit est daté, sans beaucoup de précision, du XIIe siècle, mais s'il coïncide avec celui que Nikon a vu, il doit être daté plutôt des dernières décennies du XIe siècle.

La deuxième question posée par la révélation concerne sa datation. Le manuscrit donne comme date 1033 (͵ϛφμα´) alors que Nikon retient la date de 1071/1072 (͵ϛφπ = 6580)[79], ce qui représente un décalage d'une quarantaine d'années. Giangou croit que cette discordance pourrait être due à une confusion paléographique entre le π et le μ, avec l'ajout à la date de la lettre α, qui proviendrait du mot *ἀποκάλυψις*, au cas où la datation précédait ce mot. Il privilégie ainsi indirectement la datation proposée par Nikon et il a, selon nous, de fortes possibilités d'avoir raison, non seulement pour les raisons paléographiques qu'il évoque, mais aussi pour des raisons historiques. Une vision qui annoncerait une destruction future du monastère et qui circulerait après l'accomplissement des faits –c'est cela que Nikon nous laisse au moins penser– serait plus compréhensible datée

77. Van den Ven, *La Vie ancienne*, I, 14*-16*.

78. La première souscription au f. 202v est la suivante: *ἐτελειώθη τὸ παρὸν βιβλίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ διὰ χειρὸς ἐμοῦ καὶ ἁμαρτωλοῦ Γερασίμου μοναχοῦ*; voir aussi van den Ven, *La Vie ancienne*, I, 14*. Sur Gérasimos en tant qu'éventuel copiste de certains manuscrits situés en Palestine et au Sinaï, voir aussi la discussion in T. Papacostas – C. Mango – M. Grünbart, The History and Architecture of the Monastery of Saint John Chrysostomos at Koutsovendis, *DOP* 61 (2007), 25-156, ici 34-36.

79. *Logos* 19, ch. 28 (Hannick et alii, 572).

d'une vingtaine d'année plutôt que d'une soixantaine d'années avant la catastrophe prophétisée.

La date de 1033 a cependant aussi un élément de probabilité en sa faveur: une révélation ancienne émanant de l'incertitude des années 30 du XIe siècle aurait pu être réactualisée dans le contexte de la menace seldjoukide qui conduisit à la destruction du monastère au début des années 90. En outre, si la datation de Nikon avait été la bonne, celui-ci aurait, de toute évidence, connu le protopapas, mais rien dans ses paroles (écrites cependant une trentaine d'année après la date qu'il propose pour la révélation) ne nous laisse entrevoir une telle éventualité. En plus, Nikon qui prétend avoir vu le texte dans un manuscrit semblable au *Sabaiticus* 108, aurait vu et commenté l'incongruité chronologique, sauf si notre *Sabaiticus* est un apographe d'un manuscrit plus ancien, sur lequel une faute aurait été commise à propos de la date proposée. Quoi qu'il en soit, la résolution du problème reste pour le moment suspendue.

Symeon Stylite le Jeune, figure éminente du stylitisme syrien, constitue un point de repère central pour le monachisme melkite antiochien du XIe et XIIe siècle, à la fois en tant que figure littéraire et en tant que mémoire inscrite dans l'espace. Les textes du XIIe siècle, lorsqu'ils parlent de cette région, confirment cette image. Ainsi, lorsque Jean Doukas, alias 'Jean Phokas'[80], visite la Syrie et la Palestine vers la fin du XIIe siècle, tout en dressant une vive image du monachisme local, il rend hommage au monastère de Syméon le thaumaturge[81], tandis que la mémoire du saint reste vivante sur l'île de Chypre[82], comme on peut le

80. Sur ce texte et sur sa fausse attribution à Jean Phokas, voir Ch. Messis, Littérature, voyage et politique au XIIe siècle: L'Ekphrasis des lieux saints de Jean 'Phokas', *Bsl* LXIX (2011) [= *Ekphrasis. La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires*], 146-166.

81. Jean Doukas, *Ekphrasis des lieux saints*, *PG* 133, col. 928-961, ici col. 929AB: *ἐντεῦθεν τὸ περιβόητον τῆς Δάφνης προάστειον ... καὶ τὸ θαυμαστόν ἐστιν ὄρος οὗ πολιστὴς ὁ θαυμαστὸς Συμεών.*

82. Sur les rapports entre Chypre et les communautés monastiques d'Antioche dans la seconde moitié du XIe s., voir Papacostas – Mango – Grünbart, The History and Architecture. Les auteurs discutent, entre autres, les liens qui unissent Nikon de la Montagne Noire, installé au Mont Admirable, et Chypre (33-39) et offrent une édition et traduction anglaise de la lettre 9 de Nikon (149-156).

constater à travers les écrits de Néophyte le Reclus. Dans un catalogue des saints les plus importants que ce dernier dresse dans l'un de ses discours, une place d'honneur est détenue par Syméon du Mont Admirable qui préside le groupe des stylites: «Syméon du Mont Admirable, ainsi que son collègue et homonyme et ceux qui avaient la même ascèse qu'eux, à savoir Daniel et Alypios»[83]. Cette préséance de Syméon le Jeune dans le milieu des stylites jette un doute sur l'identité du Syméon qui apparaît dans les hallucinations, d'origine démoniaque, qu'un stylite géorgien du nom de Gabriel subit en 1185 à cause de son arrogance, selon Néophyte qui rapporte l'épisode. Les démons qui visitent ce Gabriel, en lui soufflant des paroles blasphématoires contre la Théotokos, prennent la figure de Syméon Stylite le Grand (*τοῦ μεγάλου Συμεὼν τοῦ στυλίτου*), de Sabas, le fondateur de la Lavra, et du moine Stéphanos Trichinas[84]. Étant donné que l'adjectif *μέγας* décrit plutôt Syméon l'Ancien, alors que celui de *θαυμαστός* est accolé à Syméon le Jeune, il serait prudent de voir ici une référence de Néophyte au premier Syméon, dont le monastère n'a pas conservé l'orthodoxie chalcédonienne.

En dehors du cadre syrien, la popularité du saint semble plutôt liée à différents milieux qui la diffusent. D'un côté, Syméon est incontestablement inséré dans le calendrier liturgique de la capitale byzantine et sa présence influence parfois celle de son prédécesseur homonyme, comme cela arrive dans le cas de la version éditée du *Synaxaire* de Constantinople qui attribue

83. Néophyte, *Les dix homélies sur les commandements du Christ*, éd. I. Stephanes, Δέκα λόγοι περὶ τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν, in: *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, v. 1, ed. N. Zacharopoulos – D. Tsames – C. Oikonomou – I. Karavidopoulos, Paphos 1996, 35-212, discours V, ch. 39.7-9: *ὅ τε Θαυμαστοορείτης Συμεὼν καὶ ὁ τούτου συμμέτοχος καὶ συνώνυμος καὶ οἱ τούτων ὁμότροποι Δανὴλ καὶ Ἀλύπιος*. Dans une lettre qu'il adresse au moine et prêtre Euthyme de Chrysopotamos, il reproduit une phrase apparentée à la précédente, A. Karpozilos, Ἐπιστολές, in: *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, v. 5, Paphos 2005, 405-470, lettre 5, lig. 127-129: *Πόθεν γὰρ τῷ θείῳ Συμεῶνι καὶ τῷ συνωνύμῳ αὐτοῦ καὶ τοῖς μετόχοις αὐτῶν ἡ τοσαύτη τῶν θαυμάτων πηγή;*

84. Néophyte, *Discours sur un moine de Palestine*, éd. N. Papatriantafyllou-Theodoridi, Πανηγυρική Α΄, λόγος 5, in: *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, v. 3, Paphos 1999, 142-158. Sur ce récit, voir H. Delehaye, Saints de Chypre, *AnBoll* 26 (1907), 161-297, ici 280-282; S. Efthymiadis, Redeeming the genre's remnants: some beneficial tales written in the last centuries of Byzantium, *Scripta & e-Scripta* 8-9 (2010), 307-325, surtout 310-311 et Messis, Littérature, voyage et politique, 158.

à Syméon l'Ancien une mère qui porte le nom de la mère de Syméon le Jeune[85]. De l'autre côté, Syméon le Métaphraste, bien qu'il consacre une métaphrase à Syméon l'Ancien[86], ne le fait pas pour Syméon le Jeune. Cependant si Syméon le Métaphraste agit au sein d'un groupe, on devrait considérer comme une réécriture «métaphrastique» celle qu'effectue à propos de Syméon le Jeune, Nicéphore Ouranos, l'un de ses plus proches amis, au début du XIe siècle[87]. Toutefois, la réécriture d'Ouranos n'est que très rarement insérée dans le *Ménologe*, peut-être à cause de sa longueur, et n'a pas influencé sérieusement l'écriture hagiographique du XIIe siècle à Constantinople[88]. La seule influence détectée de cette réécriture concerne la *Vie* de Théodore d'Édesse, texte dont nous avons parlé, traduit en grec par

85. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902, col. 2.8-10 (1er septembre, à propos de Syméon l'Ancien): *Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν καὶ τῆς ὁσίας μητρὸς αὐτοῦ Μάρθας*. Le rédacteur de la notice renvoie au texte métaphrastique (col. 3.14-19: *τούτου δὲ τὴν ἰσάγγελον πολιτείαν καὶ τὰ πνευματικὰ χαρίσματα καὶ τὰς θαυματουργίας καὶ τὰς προρρήσεις ὁ πρὸς αὐτὸν μεταφραστικὸς λόγος πλατύτερον διέξεισι, ὡσαύτως καὶ τὰ περὶ τῆς ὁσίας Μάρθας τῆς μητρὸς αὐτοῦ*). La notice pour Syméon le Jeune est au 24 mai, *ibid*., col. 703-705. Le synaxaire renvoie aussi à la *Vie* du saint (col. 704.25-27: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ τὸ τῶν θαυμάτων ἄπειρον πλῆθος ἡ κατ' αὐτὸν ἱστορία δηλοῖ διεξοδικῶς*). Le *Ménologe* de Basile II contient des notices pour les deux Syméon (*PG* 117, 21CD pour Syméon l'Ancien et 469C-472A, pour Syméon le Jeune).

86. *PG* 114, col. 336-392.

87. Sur la réécriture de Nicéphore Ouranos, voir van den Ven, *Vie ancienne*, I, 34*-45* et II, 347-351; sur Ouranos, sa carrière et ses rapports avec Syméon le Métaphraste, voir *Pmbz* 25617; J. Darrouzès, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris 1960, 44-48; E. McGeer, Tradition and Reality in the *Taktika* of Nikephoros Ouranos, *DOP* 45 (1991), 129-140; P. Magdalino, The Liturgical Poetics of an Elite Religious Confraternity, in: *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, éd. T. Shawcross – I. Toth, Cambridge 2018, 116-132, ici 120-123; Glynias, Byzantine Monasticism, 429-431; M. Masterson, Nikephoros Ouranos, Eunuchism, and Masculinity during the Reign of Emperor Basil II, *Byz* 89 (2019), 397-419, ici 405-417. Masterson croit, probablement avec raison, que Nicéphore pouvait être un eunuque.

88. L'une des rares cas où le texte d'Ouranos fait partie d'un ménologe métaphrastique est le manuscrit de Berlin, Staatbibliothek zu Berlin (Preussischer Kulturbesitz), gr. 1.17 (255) du XIe-XIIe s.; sur ce manuscrit, voir A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 3 vols, Leipzig 1937-1952, 2, 619-620; N. Patterson Sevcenko, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, Chicago 1990, 72-82.

Euthyme l'Ibère. La partie de cette *Vie* qui parle de l'enfance du saint plagie la *Vie* de Syméon, écrite par Ouranos[89].

L'absence d'une *Vie* faisant partie du *Ménologe* métaphrastique conduisit à la prolifération de divers abrégés, présents dans différents ménologes du XIe et XIIe siècle. Nous disposons de trois versions qui sont indépendantes l'une de l'autre et qui toutes puisent à la *Vie* ancienne de Syméon le Jeune. Pour bien comprendre les modalités de composition de ces abrégés, on doit examiner les milieux qui les ont produits[90].

Le *Ménologe* de Métaphraste, comme nous l'avons souligné, avec la présence de Syméon l'Ancien et l'absence de Syméon le Jeune, a influé sur la réception du culte de ces deux stylites à Constantinople aux XIe – XIIe siècles. Ainsi, quand il est question de Syméon Stylite, il s'agit, en général, de Syméon l'Ancien. Théodore Prodrome, par exemple, qui veut comparer Mélétios le Jeune à Syméon, fait clairement référence à Syméon l'Ancien[91]. On constate le même phénomène, dû évidemment à l'influence du *Ménologe*, dans l'*Histoire* de Cedrène[92] ou dans les réponses théologiques et l'*Histoire* de Michel Glykas[93].

---

89. Similitude relevée par Binggeli, Converting the Caliph, 96, n. 69. Il faut noter que l'un des premiers manuscrits qui conservent la *Vie* de Syméon, écrite par Ouranos, le Mosquensis Sinod. gr. 15 (Vlad. 381) et qui date de 1023, provient du monastère d'Iviron au Mont Athos, où Euthyme était actif à la même époque. Cf. aussi, Glynias, Byzantine Monasticism, 450.

90. Voir note 11.

91. Prodrome, *Vie de Mélétios le Jeune*, ch. 27.70-75 et 28.1-4, éd. I. Polemis, *Οι Βίοι του Αγίου Μελετίου του νέου*, Athènes 2018, 242 et 244. Prodrome consacre aussi un vers dans son calendrier poétique à Syméon le Jeune: A. Acconcia Longo, *Il calendario giambico in monostici di Teodoro Prodromo*, Rome 1983, mai 24: *Ὁ ἅγιος Συμεὼν ὁ Θαυμαστοορείτης εἰρήνῃ τελειοῦται. Θαυμαστὸν ἄρτι, Συμεών, οἰκεῖς ὄρος.*

92. Cedrène, *Histoire*, éd. L. Tartaglia, *Georgii Cedreni historiarum compendium*, 2 vols, Rome 2016, 369, 377, 381, en se fondant et en copiant même le Métaphraste.

93. Glykas, *Réponses*, éd. S. Eustratiadis, *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς κεφάλαια*, v. I, Athènes 1906, 127.3-8, où il copie un fragment de la *Vie* métaphrastique. Une simple note dans l'*Histoire*, éd. I. Bekker, *Glycae Michaelis Annales*, Bonn 1836, 489.8-11: *ἐπὶ μέντοι τούτου τοῦ Μαρκιανοῦ καὶ Συμεὼν ὁ μέγας ἐπέβη τοῦ στύλου· ἀκοινώνητος γὰρ μέχρι πολλοῦ ἔμενε διὰ τὸ καταρχὴν τοιαύτην ἐνδείξασθαι· πολλοὶ γὰρ οἱ μεμψίμοιροι.* Ici Glykas fait un résumé du ch. 21 (*PG* 114, col. 439C-452A) de la *Vie* métaphrastique de Syméon l'Ancien.

Le second milieu qui atteste de la diffusion du culte de Syméon le thaumaturge est le milieu monastique. Une *Vie* de Syméon Stylite figure aussi dans certains inventaires de monastères, parmi les rares livres qui sont présents. Si dans le monastère de Pakourianos à Bachkovo, il est raisonnable de penser que le livre des miracles de saint Syméon cité dans l'inventaire, est celui des *Miracles* de Syméon le Jeune[94], à cause du lien étroit entre l'Ibérie et la fondation de Pakourianos d'une part et en raison de la présence géorgienne au Mont Admirable d'autre part, pour le monastère d'Attaleiatès, on est moins sûr. Il est plus probable que le *Typikon* se réfère à la *Vie* de Syméon l'Ancien et le livre dont il est question doit être un ménologe qui commence au 1er septembre[95].

Les références à Syméon le Jeune sont plus claires dans certains *Typika* du XIIe siècle. Le *Typikon* de Petra est conservé dans un état fragmentaire. Il a été préparé pour la refondation du monastère vers le début du XIIe siècle par Jean le Jeûneur, un moine cappadocien[96], et ne nous permet pas de voir clairement les éventuels rapports qui uniraient ce monastère avec le monachisme antiochien[97]. Si l'abrégé de Jean Petrinos provient de ce monastère[98] et l'auteur peut être identifié à Jean Mavropodès, auteur d'un

94. P. Gautier, Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos, *REB* 42 (1984), 5-145, lig. 1708: *Βιβλίον ἐκλογάδιον ἔχον τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Συμεών.*

95. P. Gautier, La Diataxis de Michel Attaliate, *REB* 39 (1981), 5-143, lig. 1757-1760: *Καὶ τὰ ἐπικτηθέντα ὕστερον ἐξ ἀγορᾶς βιβλία. Ἀναγνωστικὰ ἔχοντα διάφορα ἀναγνώσματα, τὸ μὲν ἕν ἔχον ἀπ' ἀρχῆς τὸ Πῶς ὑμῖν τὰ ἡμέτερα, καὶ τὰ Κλημέντια, τὸ δὲ ἕτερον ἐνδεδυμένον βλαττίω ἔχον ἀπ' ἀρχῆς τὸν βίον τοῦ ὁσίου Συμεὼν κείμενον.*

96. Sur ce Jean et ses rapports avec le monastère de Petra, voir son éloge composé par le patriarche Calliste au XIVe siècle, H. Gelzer, Kallistos'Enkomion auf Johannes Nesteutes, *Zeitschrift fur Wiss. Theologie* 29 (1886), 64-89. Voir aussi M. Cacouros, L'Éloge de saint Baras (BHG 212) «fondateur» du monastère du Prodrome de Pétra: pérégrinations à Constantinople à travers le manuscrit Lesbou Leimonos 43, in: *Constantinople réelle et imaginaire. Autour de l'œuvre de Gilbert Dagron* = *TM* 22/1 (2018), 580-591.

97. Le *Typikon* a été édité par G. Turco, La *Diatheke* del fondatore del monastero di S. Jovanni Prodromo in Petra e l'Ambr. E 9 Sup., *Aevum* 75 (2001), 327-380. Sur le monastère, voir R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le Siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique. Tome III. Les églises et les monastères,* Paris 1953, 421-429; E. Malamut, Le monastère Saint-Jean-Prodrome de Pétra de Constantinople, in: *Les saints et leur sanctuaire*, 219-233.

98. Caseau – Messis, La Vie abrégée de Syméon, 106-107.

éloge de saint Baras, faussement attribué à Jean Mauropous, comme le suggère Xavier Lequeux[99], tout nous oriente vers un établissement influencé par le monachisme antiochien du XIe siècle. Mais si cette influence reste une hypothèse dans le cas de monastère de Petra, elle devient beaucoup plus probable pour un *Typikon* écrit par un autre Jean au début du XIIe siècle (après 1113) et remanié en 1144: celui d'un monastère assez mystérieux, du nom de saint Jean-Prodrome-de-Phobéros à Monachion[100].

Ce *Typikon* est le document où l'influence de Syméon Stylite le Jeune et de son héritage spirituel est la plus marquée et s'impose dans la réalité constantinopolitaine du XIIe siècle. Plus précisément, Syméon le Jeune est présenté comme l'un des protecteurs et bienfaiteurs du monastère de Phobéros, au même titre que Jean Prodrome et la Vierge: «Dieu saint leur procure la guérison et un remède aux malades par les intercessions de notre seigneur et patron, Jean le vénérable Précurseur et Baptiste, et par la médiation de notre bienfaiteur, saint Syméon le thaumaturge»[101]. Dans la section du *Typikon* consacrée au jeûne, le rédacteur cite deux fragments de la *Vie* de Syméon, un passage bref déjà cité par Nikon dans son propre *Typikon*, à propos de l'horaire du jeûne des moines qui ne doit s'achever qu'après la neuvième heure[102], et un passage beaucoup plus long, qui

99. X. Lequeux, Jean Mauropous, Jean Mauropodès et le culte de saint Baras au monastère de Petra à Constantinople, *AnBoll* 120 (2002), 101-109, ici 106, n. 26.

100. Sur ce monastère et son *Typikon*, voir Janin, *Les églises et les monastères*, 7-8; R. Jordan, *Phoberos*: Rule of John for the Monastery of St. John the Forerunner of Phoberos, in: *Byzantine Monastic Foundations*, 872-953 (introduction et traduction anglaise). Le texte a été édité par A. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, St. Petersburg 1913, 1-88.

101. *Typikon de Phobéros*, 74.28-31: *καὶ ὁ θεὸς ὁ ἅγιος παρέχει τὴν ἴασιν αὐτοῖς καὶ τὴν θεραπείαν διὰ πρεσβειῶν τοῦ δεσπότου ἡμῶν καὶ κυρίου, τοῦ τιμίου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, καὶ διὰ μεσιτείας τοῦ εὐεργέτου ἡμῶν, τοῦ θαυματουργοῦ καὶ ἁγίου Συμεών.* Voir aussi *ibid.*, 77.5-8: *πρεσβείαις τῆς παναχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων.* Sur la présence mémorielle de Syméon Stylite le Jeune dans ce *Typikon*, voir D. Krausmüller, John of Phoberos, A 12th-Century Monastic Founder, and His Saints: Luke of Mesembria and Symeon of the Wondrous Mountain, *AnBoll* 134 (2016), 83-94.

102. *Typikon de Phobéros*, 28.9-10 = Nikon, *Log*os 6, ch. 4 (Hannick et alii, 268) = *Vie de Syméon*, ch. 27.102-103 (Van den Ven I, 26). Sur l'éventuelle influence du *Typikon* de Nikon sur celui de Phobéros dans la section consacrée au jeûne, voir aussi, Allison, Black

démontre que le rédacteur disposait d'un exemplaire de la *Vie*. Ce dernier fragment reprend les paroles de Syméon lui-même à propos de l'interdiction de consommer du fromage et des œufs pendant le carême[103]. Le lien qui unit ce monastère avec la région Syro-Palestinienne apparaît aussi dans l'histoire légendaire du monastère qui précède le *Typikon*. Cette histoire fait de cet établissement le lieu d'exil des frères Graptoi, Théodore et Théophane, natifs de Palestine, sous le règne de Léon V[104].

Si Jean Petrinos, Jean Mavropodès et Jean de Phobéros sont une seule et même personne, nous sommes devant une figure-clé du monachisme constantinopolitain, qui entretenait d'étroits rapports avec les traditions monastiques de la région d'Antioche. Si c'est le cas, il n'y aurait qu'un seul centre de diffusion et donc une présence très limitée de l'héritage de Syméon le Jeune à Constantinople. S'il s'agit de personnes différentes, nous sommes au contraire devant une influence diffuse, repartie entre divers centres monastiques, comme Petra et Phobéros et le culte de Syméon était donc un peu plus largement diffusé. Dans les deux cas, cependant, il faut reconnaître que le culte de Syméon le Jeune avait une présence assez discrète dans la Constantinople du XIIe siècle.

CONCLUSION

Après la reconquête byzantine d'Antioche en 969, la mémoire de Syméon Stylite le Jeune, un saint qui vécut au VIe siècle et qui établit une communauté

Mountain, 382, qui souligne avec justesse que les seuls *Typika* qui instaurent le jeûne de la Dormition de la Vierge est celui de Phobéros et celui de Nikon. Sur les liens qui unissent les deux *Typika*, en ce qui concerne le calendrier liturgique, voir Jordan, *Phoberos*, 876.

103. *Typikon de Phobéros*, 34.26 – 35.1-13 = *Vie de Syméon*, ch. 166.1-24 (van den Ven, I, 148).

104. *Typikon de Phobéros*, 9.6-8: *μαρτυροῦσι τὸν τότε χειμῶνα τὸν σφοδρότερον ἐπεισφρήσαντα κατὰ τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ Θεόδωρος καὶ Θεοφάνης οἱ Γραπτοί, οἳ καὶ τὴν ὑπερορίαν ἐνταῦθα καταδικάζονται*. La *Vie* de Michel le Syncelle (ed. M. Cunningham, *The Life of Michal the Synkellos*, Belfast 1991, 72.32-33) propose comme lieu d'exil l'île d'Aphousia qui se trouve dans la mer de Propontis (sur l'île qui est un lieu d'exil de plusieurs iconophiles, voir Janin, *Les églises et les monastères...*, 200-201; K. Belke, *Bithynien und Hellespont* [TIB 13], Vienne 2020, 408-409), alors que Syméon le Métaphraste (*Vie* de Théodore Graptos, *PG* 116, col. 653-684, ici col. 665C: *εἶτα καὶ ὑπερορίαν αὐτῶν ἐν τῷ τοῦ πόντου στόματι κατακρίνει*) parle de l'embouchure de Bosphore. Le rédacteur du *Typikon* reprend le renseignement du Métaphraste.

monastique importante sur le Mont Admirable, connaît une renaissance remarquable. Syméon, en tant que modèle de sainteté monastique, et son monastère, lieu de pèlerinage mais aussi centre économique et culturel de grande envergure, lieu de rencontre de moines de plusieurs origines ethniques, deviennent le point de référence, le bastion et l'avant-poste de la chrétienté melkite dans la région d'Antioche avant que cette communauté ne subisse les attaques, fatales pour son avenir, des Turcs Seljoukides, avant et après la présence, relativement éphémère, des Croisés dans la région. Au XIe siècle, la popularité de Syméon le Jeune à Byzance est avérée non seulement par les témoignages littéraires que nous avons parcourus, mais aussi par sa présence iconographique. Dans un monastère aussi prestigieux que celui de la Néa Moni à Chios, fondation de Constantin IX Monomaque, le monde des saints stylites est représenté par quatre figures présentes dans le narthex: Daniel et Syméon l'Ancien, *ὁ τῆς Μάνδρας*, dans la partie sud, Alypios et Syméon le Jeune, *ὁ ἐν τῷ θαυμαστῷ ὄρει*, dans la partie nord[105]. En nous éloignant du XIe siècle et en nous déplaçant vers Constantinople, Syméon le Jeune n'est plus qu'une figure de sainteté du passé et son héritage spirituel a peu de poids dans l'actualité monastique de l'Empire byzantin, sauf exceptions notoires, comme c'est le cas de certains monastères qui se revendiquent des traditions monastiques antiochiennes comme Saint-Jean-Prodrome de Phobéros. On mesure l'influence majeure du *Ménologe* de Syméon le Métaphraste: Constantinople et les Balkans, à une longue distance géographique d'Antioche, cultivent plutôt la mémoire de Syméon l'Ancien privilégié grâce à son introduction dans ce *Ménologe*. Certes, une étude plus systématique des ménologes et des synaxaires pourrait permettre une conclusion régionalement plus fine.

105. D. Mouriki, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athens 1985, 78-79. Sur la prédominance de la représentation de Syméon l'Ancien à Byzance, voir Tomekovic, *Les saints ermites*, 138-141. C'est surtout au XIe siècle que Syméon le Jeune commence à être représenté en mosaïques et enluminures.

ANNEXE

Voici l'édition de la révélation du protopapas Syméon, d'après le *Sabaiticus* 108 (**S**), le seul manuscrit, à notre connaissance, qui la préserve en entier[1]. Van de Ven n'a édité que le tiers du texte dans son introduction à l'édition de la *Vie* de Syméon Stylite le Jeune (**V**)[2]. Nikon de la Montagne Noire préserve aussi un fragment de ce texte dans deux de ses lettres (**N**).

TEXTE

(f. 200v) *Ἀποκάλυψις ἣν ἑώρακε Συμεὼν μοναχὸς καὶ πρῶτος τῶν ἱερέων τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ ἐν τῇ αὐτῇ μονῇ ἐν ἔτει*[3] *ϛφμα΄.*
Ὁ ἐλάχιστος ἀδελφὸς ὑμῶν ἐν Χριστῷ καὶ μαθητὴς ἐν πνευματικῇ ἀγάπῃ[4] *Συμεὼν μοναχὸς καὶ ἀνάξιος ἱερεύς, ἠξιώθην θείας ἀποκαλύψεως παρὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ οὐ διὰ τὴν ἐμὴν ἀρετὴν ἢ καλὴν διαγωγήν, ἀλλὰ διὰ ὠφέλειαν*[5] *καὶ διόρθωσιν τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ οἰκούντων ἀδελφῶν, καὶ διὰ τὸ θεῖον ῥητὸν τὸ ὅπου ἐπλεόνασεν* ἡ ἁμαρτία, ἐκεῖ ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (Paul, Rom. 5, 20). *Ἐπιφωσκούσης γὰρ ἡμέρας κυριακῆς, τῆς ἀγρυπνίας κατὰ τὸν τύπον τῆς μονῆς τελειωθείσης*[6]*, καὶ τοῦ ὀρθρινοῦ ὕμνου ἐναρξαμένου, ἱσταμένου μου ἐν τῇ ἁγίᾳ μάνδρᾳ, φῶς μέγα ἔλαμψεν ὑπὲρ τὸν ἥλιον, καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ὁ ἅγιος ἡμῶν πατὴρ Συμεὼν ἵστατο ἐν τῷ σεπτῷ αὐτοῦ κίονι καὶ προσέταξέ μοι πρὸς αὐτὸν ἐγγίσαι ἐν τῷ ἀνωτέρῳ βαθμιδίῳ τῆς ἁγίας κλίμακος τοῦ στύλου αὐτοῦ. Εἶτα τοιαῦτα ἐφθέγξατο πρός με· «Ἰδοὺ ὁρῶ ἅπαντας τοὺς τῆς μονῆς μου μοναχοὺς λυποῦντάς με λίαν κατὰ ψυχὴν καὶ παραπείθοντας ἀφελέσθαι ἀπ᾽ αὐτῶν τὴν* (f. 201) *ποιμαντικήν μου χεῖρα καὶ παραχωρῆσαι τοῖς βουλομένοις τὸ λυπεῖν αὐτοὺς καὶ ἐξελάσαι τούτους ἀπὸ τῶν οἰκημάτων*[7] *αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς μονῆς ταύτης. Διότι*

1. Description détaillée du manuscrit, in Van den Ven, *Vie ancienne*, I,14*-16*. Sur la datation, voir *ibid*., et aussi la discussion précédée.

2. Van den Ven, *Vie ancienne*, I, 216*, n. 1.

3. ἔτη, S

4. πνεύματι καὶ ἀγάπῃ, V

5. ὀφέλιαν, S

6. τελιωθήσεις, S

7. οἰκιμάτων, S

τελείως ἐξέκλιναν εἰς τὰ κακὰ καὶ εἰς τοὺς φθόνους καὶ εἰς τοὺς πρὸς ἀλλήλους πολέμους, καὶ ἀνθ' ὧν ἔμελλον[8] *ἀναθῆναι τὰ κατ' αὐτοὺς εἰς τὸν δεσπότην κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ εἰς τὴν ἐξουσίαν τῆς ἐμῆς οἰκονομίας καὶ κυβερνήσεως, ἀνέθηκαν τὰς ἐλπίδας αὐτῶν εἰς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ παρέβλεψαν τὰς θείας καὶ σωτηριώδεις*[9] *ἐντολὰς*[10] *τοῦ δεσπότου Χριστοῦ οὕτω κελευούσας* 'ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐστέ μου μαθηταί, ὅταν ἔχετε[11] ἀγάπην πρὸς ἀλλήλους' (Jo 13.35)· *ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν πλησίον αὐτοῦ, οὐ φυλάττει*[12] *τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ὁ δὲ μὴ φυλάττων*[13] *τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου οὐ δύναται λέγειν ὅτι ἀγαπᾷ τὸν κύριον. ἠρετίσαντο*[14] *γὰρ τὴν πρὸς ἀλλήλους ἔχθραν τέλος μὴ ἔχουσαν ὑπὲρ τὴν ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ· ἔτι δὲ καὶ διασχίσματα*[15] *μέσον αὐτῶν διαμένοντα καὶ μὴ παύοντα. Ἆρα ἀγνοοῦσιν*[16] *ὅτι, ἐὰν ἐμμείνωσιν*[17] *τοῖς τοιούτοις, οὐ μὴ συνοικήσω αὐτοῖς, οὐδὲ μὴ ἀποδιώ* (f. 201v)*ξω ἀπ' αὐτῶν τὰ μέλλοντα συμβῆναι αὐτοῖς κακά, ἀλλὰ μᾶλλον ἐκπληρώσω δι' ἔργων ἃ οἱ πλείους τούτων λέγουσιν ὅτι 'ὁ ἅγιος ἐντεῦθεν ὑπανεχώρησεν ἀπὸ τοῦ τόπου αὐτοῦ· εἰ γὰρ παρῆν*[18]*, διώρθου*[19] *ἂν τὰ ἐνταῦθα γινόμενα'. Καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα λέγοντες καὶ διανοούμενοι μεγάλως σφάλλονται καὶ ἁμαρτάνουσιν βλασφημοῦντες· εἰσὶν γὰρ τινὲς ἐξ αὐτῶν ὀλίγοι εὐαρεστοῦντες μοι, ὡσαύτως καὶ ἡ ξενοδοχία*[20] *καὶ ἡ πτωχοτροφία. Καὶ ἵνα μὴ ἐξαλειφθῇ*[21] *ἡ ὀρθόδοξος πίστις ἀπὸ τοῦ οἴκου μου, μακροθυμῶ*

8. ἔμελλων, S

9. σωτηριῶδης, S

10. καὶ ἀνθ' ὧν ... σωτηριώδεις ἐντολὰς: καὶ ἀνθ' ὧν ἔμελλον ἀναθῆναι τὰ κατ' αὐτοὺς εἰς τὸν δεσπότην κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ εἰς τὴν ἐξουσίαν τῆς ἐμῆς οἰκονομίας καὶ κυβερνήσεως, ἀνέθηκαν τὰς ἐλπίδας αὐτῶν εἰς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ παρεβλέψαντο τὰς θείας καὶ σωτηριώδεις ἐντολάς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, N (*Logos* 12, ch. 8 et *Logos* 19, ch. 28).

11. *ἔχεται*, ε supra lineam S

12. *φυλάττη*, S

13. *φυλάττον*, S

14. *εἰρετήσαντο*, S

15. *διασχείσματα*, S

16. *ἀγνωοῦσιν*, S

17. *ἐμμήνωσιν*, S

18. *παρεῖν*, S

19. *διόρθου*, S

20. *ξενητεῖα*, S, *ξενοδοχία*, N (*Logos* 19, ch. 28)

21. *ἐξαλιφῆ*, S

καὶ ἀνέχομαι ὡς πατὴρ ἐπὶ τέκνοις, ἐκδεχόμενος τὴν διὰ μετανοίας διόρθωσιν. Εἰ δὲ ἐπιμείνωσιν ἐν οἷς λυποῦμαι καὶ ὁ θεὸς ὡς οἰκτίρμων ἀνέχεται δι' ἐμὲ κατὰ τὴν ἀψευδῆ αὐτοῦ ὑπόσχεσιν, παρεχώρησα[22] *ἂν τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς πολεμίοις διά τε ξηρᾶς καὶ θαλάσσης εἰς κατάλυσιν τούτων καὶ ἐκδάφισιν, ἐπεὶ παρώξυναν*[23] *τὴν ψυχήν μου σφόδρα*[24]*. Καὶ ἰδοὺ ὁρῶ ὅτι γεγόνασι πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ὡς ὁ Ἀγκουλᾶς, καὶ οὐ συνιοῦσιν τὰ τελούμενα θαυματουργήματα καθ' ἑκάστην ἡμέραν καὶ ὥραν καὶ στιγμὴν διηνεκῶς, ἀλλὰ διηρέθησαν ὥσπερ παρατάσσονται εἰς πό* (f. 202) *λεμον οἱ βάρβαροι, καὶ οἱ πιστοὶ καὶ μᾶλλον καὶ μοναχοί, ἀγνοοῦντες*[25] *οἱ ἀσύνετοι, ὡς μία ποίμνη ὑπάρχουσι τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν μιᾷ ὀρθοδόξῳ πίστει, καὶ πάντας συνῆξε τεῖχος ἓν*[26] *τοῦ ἐμοῦ οἴκου καὶ σκηνώματος*[27]*, ὅπερ ἔκτισα*[28] *ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, συνεργίᾳ*[29] *τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ πνεύματος καὶ βοηθείᾳ τῶν ἁγίων ἀγγέλων αὐτοῦ, καθά μοι καὶ ὑπέσχετο ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθὴς λόγος αὐτοῦ, ὡς οὐ μὴ ἀπώσηται ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ μᾶλλον ἵνα φυλάττῃ*[30] *αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πράγματος πονηροῦ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι. Ἐν δὲ τῷ μέλλοντι ἀποχαρίσεται τὴν τῶν ἁμαρτιῶν συγχώρησιν καὶ τὴν ἀγαθὴν μερίδα, ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρῶσι». Ταῦτα εἰπὼν πρός με ὕπαρ οὐκ ὅ[ναρ] ὁ ἅγιος πατὴρ ἡμῶν Συμεὼν ἀπέστη ἐξ ὀφθαλμῶν μου. Χαρισθείη*

22. *παρεχώρισα*, S

23. *παρόξυναν*, S

24. *Ἆρα ἀγνοοῦσιν ὅτι ... τὴν ψυχήν μου σφόδρα: ἆρα ἀγνοοῦσιν, ὡς ἐὰν ἐμμείνωσι τοῖς τοιούτοις, οὐ μὴν συνοικήσω αὐτοῖς, οὐδ' οὐ μὴ ἀποδιώξω ἀπ' αὐτῶν τὰ μέλλοντα συμβαίνειν αὐτούς κακά, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ πληρώσω δι' ἔργων, ἃ οἱ πλείους τούτων λέγουσιν ὅτι 'ὁ ἅγιος ἐντεῦθεν ὑπανεχώρησεν ἀπὸ τοῦ τόπου αὐτοῦ· εἰ γὰρ παρῆν, διόρθου ἂν τὰ ἐνταῦθα γινόμενα' (ἃ οἱ ... γινόμενα*, om. in *Logos* 12, ch. 12). *Καὶ ἐὰν οὐκ ἦσάν τινες ἐξ αὐτῶν ὀλίγοι εὐαρεστοῦντές μοι, ὡσαύτως καὶ ἡ ξενοδοχία καὶ ἡ πτωχοτροφία, καὶ ἵνα μὴ ἐξαλειφθῇ ἡ ὀρθόδοξος πίστις ἀπὸ τοῦ οἴκου μου, παρεχώρησα ἂν τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς πολεμισταῖς διά τε ξηρᾶς καὶ θαλάσσης εἰς κατάλυσιν τούτου καὶ ἐκδάφησιν, ἐπεὶ παρώξυναν τὴν ψυχήν μου σφόδρα*, N (*Logos* 12, ch. 8 et *Logos* 19, ch. 28).

25. *ἀγνωοῦντες*, S

26. *ἐν*, S

27. *σκινώματος*, S

28. *ἔκτισαι*, S

29. *συνεργείᾳ*, S

30. *φυλάττει*, S

οὖν ἡμῖν ἡ εὐπρόσδεκτος πρεσβεία αὐτοῦ ἄχρι[31] *τέλους ἀναπνοῆς ἡμῶν· ἀμήν.*

TRADUCTION

Révélation reçue par Syméon, moine et premier des prêtres du monastère de saint Syméon le thaumaturge, dans le même monastère en 6541 (= 1032/1033)[32].

Moi, Syméon, qui suis le moindre de vos frères dans le Christ et un disciple dans l'amour spirituel, moine et prêtre indigne, j'ai été jugé digne de recevoir une révélation divine de la part de notre saint père Syméon le thaumaturge non à cause de ma vertu ou de mon bon comportement, mais pour le secours et la correction des frères qui habitent dans le saint monastère, en accord avec la parole divine qui dit, *là où le péché a abondé, la grâce de Dieu a surabondé* (Paul, Rom. 5,20). En effet le jour du dimanche commençait à luire[33], l'office de vigile était arrivé à son terme selon le *typikon* du monastère, lorsque on a commencé à chanter le chant matinal, je me tenais dans la sainte *mandra*[34], quand une lumière plus forte que le soleil a resplendi et j'ai vu notre saint père se tenant sur sa vénérable colonne; il m'ordonna d'approcher vers lui en montant jusqu'à l'échelon le plus haut de la sainte échelle de sa colonne. Ensuite, il me dit ceci:

«Voilà que je vois tous les moines de mon monastère chagriner beaucoup mon âme, ce qui me persuade de retirer d'eux ma main pastorale et de permettre à celui qui le désire de leur causer de la peine et de les chasser de

31. *ἄχρη*, S.

32. Sur la datation, voir la discussion précédente.

33. La même expression se trouve aussi dans la *Vie* de Syméon (ch. 121: *ἐν μιᾷ ἑσπέρᾳ τῆς ὑμνωδίας τελεσθείσης, ἐπιφωσκούσης τῆς ἁγίας κυριακῆς*). Ce moment est propice pour avoir une révélation, à l'instar de Mat. 28.1 et de l'*Apocalypse* de Jean (I.10). Pour un autre cas dans l'hagiographie, voir S. Efthymiadis, Living in a City and Living in a Scetis: the Dream of Eustathios the Banker (*BHG Nov. Auct.* 1317d), in: *Bosphorus. Essays presented in honour of Cyril Mango*, éd. S. Efthymiadis – C. Rapp – D. Tsougarakis = *BF* 21 (1995), 11-29, ici 21.8 et 27, n. 34.

34. Ici on utilise le mot *μάνδρα*. Il s'agit de l'enclos de pierre qui délimitait le site monastique pour Syméon le Jeune ou le cercle de pierre, espace de mobilité restreinte que s'autorisait Syméon l'ancien. Le mot peut aussi désigner l'église, ce qui semble être le cas ici. Le mot est utilisé aussi par quatre fois dans la *Vie* de Syméon le Jeune (ch. 68.20; ch. 100.1, ch. 213.2 et ch. 219.37).

leurs cellules et de ce monastère. La raison est qu'ils se sont tournés vers les mauvaises actions, la jalousie et les guerres intestines. Au lieu de remettre leurs affaires au Seigneur Jésus Christ et au pouvoir de mon administration et de mon gouvernement, ils ont placé leurs espoirs en des hommes et ils se sont montrés indifférents à l'égard des divins et salutaires commandements du Seigneur Christ qui ordonnent ceci: '*À ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres* (Jo 13.35)'. Celui qui n'aime pas son prochain, n'observe pas les commandements du Seigneur; celui qui n'observe pas les commandements du Seigneur ne peut pas dire qu'il aime le Seigneur[35]. Ils ont préféré à l'amour du Christ l'interminable inimitié réciproque; et des divisions existent encore entre eux et n'en finissent pas. Est-ce qu'ils ignorent que s'ils persistent dans ce comportement, je n'habiterai plus avec eux et je ne détournerai pas les malheurs qui vont arriver dans le futur, mais au contraire j'accomplirai en actes ce que la plupart d'eux disent, à savoir que le saint est parti de sa résidence, car s'il était présent, il corrigerait ce qui s'y passe? Ceux qui parlent et pensent ainsi ont grand tort et pèchent en blasphémant. En effet, il y en a quelques-uns parmi eux qui me donnent satisfaction, en s'occupant du soin à donner aux étrangers et aux pauvres. Pour que la foi orthodoxe ne disparaisse pas de ma maison, je montre de la longanimité et de la tolérance, comme le fait un père pour ses fils, en attendant leur amendement à travers le repentir. S'ils persistent dans les actes qui m'affligent et que Dieu, dans sa miséricorde, supporte à cause de moi conformément à sa promesse véridique[36], je concéderai que les ennemis et les adversaires venus par terre et par mer détruisent ma maison et la démolissent, car ceux qui y habitent irritent beaucoup mon âme contre eux. Voilà que je vois que plusieurs parmi eux sont devenus comme Angoulas[37] et ils ne comprennent pas les miracles qui continuent à s'accomplir chaque jour et à chaque heure; les fidèles sont

35. Maximus Confessor, *Capita de caritate*, éd. A. Ceresa-Gastaldo, *Massimo confessore. Capitoli sulla carità*, Rome 1963, 1.16.3-4: *ὁ δὲ τὴν ἐντολὴν μὴ τηρῶν οὐδὲ τὸν Κύριον ἀγαπῆσαι δύναται*; cf. aussi Jo 14.24.

36. Il n'est pas clair à quelle apparition du Seigneur l'auteur se réfère. Probablement, il se réfère à l'apparition décrite au ch. 121 de la *Vie*, où le Seigneur compare les moines qui entourent le saint aux passereaux de l'Évangile (Matt. 10.31).

37. Le texte de la *Vie* (ch. 123 et 128) adopte la forme *Ἀγγουλάς*. Pour le rôle négatif d'Angoulas dans la *Vie*, voir Déroche, Quelques interrogations, 68.

divisés, à l'instar des barbares qui se rangent pour le combat, et surtout les moines, qui ignorent, les imprudents, qu'ils constituent le troupeau unique de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ dans la foi orthodoxe et qu'un seul mur les a réunis, celui de ma maison et de ma résidence que j'ai construit au nom du Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ, avec l'assistance du saint et vivifiant Esprit et le secours de ses anges, comme Sa parole véridique et authentique me l'a promis, Il ne repoussera loin de Lui aucun des habitants du monastère, mais, au contraire, Il les protègera de toute peine dans les temps présents. Dans le monde à venir, Il leur accordera la rémission des péchés et la bonne part, s'ils observent mes commandements». Après m'avoir dit cela, en vision et non en rêve, notre saint père Syméon s'éclipsa de ma vue. Que la grâce soit sur nous par son intervention bienvenue jusqu'au moment où nous cesserons de respirer; amen.

Ο Αγιος Συμεων Στυλιτης ο Νεος και η Κληρονομια του Τον 11ο-12ο Αιωνα

Το άρθρο στοχεύει να παρουσιάσει τον τρόπο με τον οποίο ένας άγιος που έζησε στην Αντιόχεια του 6ου αιώνα και δημιούργησε ένα σημαντικό μοναστικό κέντρο στο παρακείμενο Θαυμαστό Όρος επανέρχεται στη βυζαντινή επικαιρότητα μετά το 969, έτος ανακατάληψης της Αντιόχειας από τα βυζαντινά στρατεύματα, με την επανίδρυση του μοναστηριού του και την αίγλη που αυτό θα αποκτήσει για έναν τουλάχιστο αιώνα (11ος) ως προσκυνηματικό κέντρο κι ως εστία πολιτιστικών ανταλλαγών και μεταφράσεων μεταξύ ελληνόφωνων, αραβόφωνων και γεωργιανών μοναχών. Εξετάζονται μια σειρά κειμένων, με έμφαση στις επιστολές του μοναχού Νίκωνα του Μαύρου Όρους, που δείχνουν το εύρος της διάδοσης των γραπτών που σχετίζονται με τον Συμεών (*Βίος*, θεολογικές πραγματείες), αλλά και της ιστορίας και του ρόλου του μοναστηριού του στην περιοχή. Το άρθρο παρουσιάζει επίσης τον απόηχο όλης αυτής της δραστηριότητας στην Κωνσταντινούπολη του 12ου αιώνα μέσα από την εξέταση της παρουσίας του αγίου στις αγιολογικές συλλογές της εποχής και μέσα από την παρουσία της μοναστικής του παράδοσης σε *Τυπικά* κωνσταντινουπολίτικων μοναστηριών.

Christopher Lillington-Martin – Michael Edward Stewart

Turning Traitor: Shifting Loyalties in Procopius' *Gothic Wars*

In 548 CE, the East Roman garrison protecting Rome from the resurgent Goths murdered their commander, Konon, evidently because he had deprived them of their proper pay and provisions[1]. According to the sixth-century East Roman historian of these campaigns, Procopius, the soldiers then sent some priests as their envoys to the emperor Justinian in Constantinople with a warning that, if they were not exonerated for the murder and given all the back pay owed to them, they would switch sides to the Goths. Suggesting the desperate military situation faced by Justinian's forces in Italy at the time, Procopius records that Justinian complied to the soldiers' demands[2]. That soldiers' grievances against their commanding officers might escalate to homicide is not too shocking since we have other examples from antiquity of similar murders of commanding officers by troops when they were not paid or properly fed[3]. Blackmailing the emperor 850 miles away in Constantinople to forgive them for their "crime" and having him accept their offer was rarer. It contradicts typical modern portraits of Justinian as an inflexible

1. Although Procopius used the term "Byzantine" when referring to someone from the city of Constantinople, or at times "Greek", to describe the East Romans, the historian's preferred term was "Roman". We therefore employ "East Roman" and "Roman" to describe Justinian's soldiers.

2. Procopius, *Bella,* ed. J. Haury – G. Wirth, v. 1-2, Leipzig 1963 [hereafter cited as Procopius, *Wars*, ed. Haury – Wirth], 7.30.7-8, v. 2, 427. Cf. Procopius, *Wars,* ed. – transl. H. B. Dewing, LCL 81 (5 vols.) Cambridge Mass. 1914-1940.

3. A. D. Lee, Food Supply and Military Mutiny in the Late Roman Empire, *Journal of Late Antiquity* [hereafter: *JLA*] 12 (2019), 277-297.

and all-powerful despot[4]. Some modern readers might also find Procopius' ambivalence towards the Roman garrison's actions unexpected. Though it was a trademark of ancient historians to maintain neutrality and tell both sides of the story, by examining instances of desertion and treason in Books 5 to 8 in the *Wars*, this article proposes that such an even-handed posture reveals Procopius' generally benign opinion about soldiers who deserted. This forgiving attitude stood in stark contrast to the harsh penalties in the Roman law provisions concerning soldiers who deserted to the enemy[5]. When discussing military loyalties, Procopius recognised that soldiers would naturally switch sides if the expected rewards were provided by the enemy, or, in certain circumstances, if the opponent's commander was a charismatic and/or fair leader like the Goth Totila or the Roman Belisarius.

As Shane Bjornlie has recently observed, "Procopius' history is replete with episodes in which Goths, Italians and eastern imperial representatives change allegiance during the course of the war"[6]. Moreover, parties on both sides could desert to one side and then desert back to the other side. Procopius describes an episode where a young East Roman soldier Martinianos feigns desertion to the Goths. Earning the trust of the Gothic king Totila, Martinianos then convinces fifteen former Roman deserters to join a plot to betray the key Gothic town of Spoleto to the Romans. The plot succeeds, and the deserters re-joined Belisarius' army[7].

This is not to say that Procopius always perceived desertions by Roman soldiers as honourable. At the close of the *Wars* (8.33. 10-12), Procopius describes how a detachment of the Roman army is sent to capture a Gothic garrison at Perugia commanded by two Roman deserters, Meligedios

4. For negative assessments of Justinian, see T. Honoré, *Tribonian,* London, 1978, 28-30; P. Heather, *Rome Resurgent: War and Empire in the Age of Justinian,* Oxford 2018, 203. For Justinian's more conciliatory side, see D. Parnell, Justinian's Clemency and God's Clemency, *ΒυζΣύμμ* 30 (2020), 11-30.

5. On the recommendation of the death penalty for acts of treason and/or desertion in the Justinianic law codes, see A. Paolo, Treason and Crimes against the Emperor and State in the Byzantine Juridical Compilations, *Teoria e storia del diritto privato* 8 (2015), 1-27, here 8-9.

6. M. S. Bjornlie, *Politics and Tradition Between Rome, Ravenna and Constantinople: A Study of Cassiodorus and the Variae, 527-554*, Cambridge 2013, 148.

7. Procopius, *Wars*, 7.23.1-7, ed. Haury – Wirth, v. 2, 399-400.

and Ulifus. According to Procopius, when Ulifus had deserted he had "treacherously" murdered his commander, Kyprianos. On the one hand, when the Romans arrived at Perugia, Ulifus refused to surrender, which leads to his death in the subsequent battle–Procopius then tellingly declares that Ulifus' demise was a direct "retribution from god" (*τίσις ἐκ τοῦ Θεοῦ δηλονότι περιπεσοῦσα*)[8]. On the other hand, Meligedios –who, Procopius explains had originally wanted to deliver the fortress to the Romans– and was forced to fight against his will, ends up surrendering honourably, and was likely reintegrated back into Narses' army.

We might then ask what can these and other examples of "traitorous" behaviours and such desertions by both sides tell us about dissent in the age of Justinian[9]? In this article we submit that these and other acts of dissidence by soldiers suggest that units of Justinian's army –at least during the western wars– had some level of freedom of speech and action that sometimes allowed them to dictate terms to either their commander or to the central government in Constantinople. So too may Gothic resistance, in Italy, be interpreted as an act of nonconformity by a polity and/or individuals who rejected imperial visions of them as barbarian others, with no rightful claim over Italy. In addition, this article seeks to demonstrate the necessity of appreciating Procopius' literary aims, which are often just as critical to understand as his historical purpose. So, rather than use Procopius' writing largely as a "database" for the investigation, as much previous scholarship on the issue of desertions and treason in the Gothic war has done, this paper seeks to demonstrate how Procopius deploys his many vignettes on these topics as a literary tool by which to serve his larger didactic purpose[10].

Finally, one must differentiate between large scale mutinies and coups, such as the ones that afflicted Justinian's army in North Africa in the 530s and 540s (involving upwards of 8,000 soldiers) with the smaller scale defections or threatened desertions (like that of the East Roman garrisons in Italy) of individual soldiers and units that plagued the imperial and Gothic

8. Procopius, *Wars*, 8.33. 10-11, ed. Haury – Wirth, v. 2, 663.

9. Procopius' preferred term for "betrayal or treason" was the Greek word *προδοσία* and for a "betrayer" or "traitor" the Greek noun *προδότης*. The historian's preferred term for a "deserter" was *αὐτόμολος*.

10. See, e.g., P. Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997; Heather, *Rome Resurgent*, 2018.

armies throughout the two decades of Justinian's struggle to eradicate Gothic resistance in Italy[11]. Procopius details the Roman high-command's rivalries and near constant bickering throughout the 540s, as well as Belisarius' frustration with what Procopius describes as a lack of support from the central government in Constantinople (without any allowance for the effects of the plague from 542)[12]. However, there was never a large-scale rebellion in mainland Italy, as there had been in Africa at Easter 536, which led to an uprising in Sicily that Spring[13].

11. For the differing political aims of the rebels in North Africa, see J. Conant, *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge 2012, 216, who contends reasonably that Stotzas in 536 and the former *Dux Numidiae*, Gontharis in 545, had each hoped to claim the imperial title. A. Merrills, Contested Identities in Byzantine North Africa: in *The Routledge Handbook of Identity in Byzantium*, ed. D. Parnell – M. E. Stewart – C. Whately, London & New York (forthcoming), however, suggests that in the case of Stozas, "his aspirations may have been more local".

12.The 540s had seen deadly waves of a variant of bubonic plague [*Yersinia pestis*] devastate every corner of the empire–Justinian, in fact, had nearly succumbed to the sickness during the first and most virulent wave in 542. K. Harper (*The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of Empire,* Princeton 2017) posits that the plague led to the East Roman population declining by as much as half. See, however, the caveats in K. Sessa, The New Environmental Fall of Rome: A Methodological Consideration, *JLA* 12 (2019), 211-255, here 235-236. Cf. L. Mordechai – M. Eisenberg, Rejecting Catastrophe: The Case of the Justinianic Plague, *Past and Present* 244 (2019), 3-50.

13. For the web of social networks amongst Justinian's officer corps, see D. A. Parnell, *Justinian's Men. Careers and Relationships of Byzantine Army Officers, 518-610*, New York 2017. On Justinian's relationship with the military, see C. Koehn, *Justinian und die Armee des frühen Byzanz,* Berlin, 2018. On Justinian's reign more generally see J. Moorhead, *Justinian*, London 1994; M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewaltigung im 6. Jahrhundert n. Ch.,* Goettingen 2003; O. Mazal, *Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert*, Köln – Weimar – Wien 2001; T. C. Lounghis, *Ιουστινιανός Πέτρος Σαββάτιος*, Thessalonica 2005.

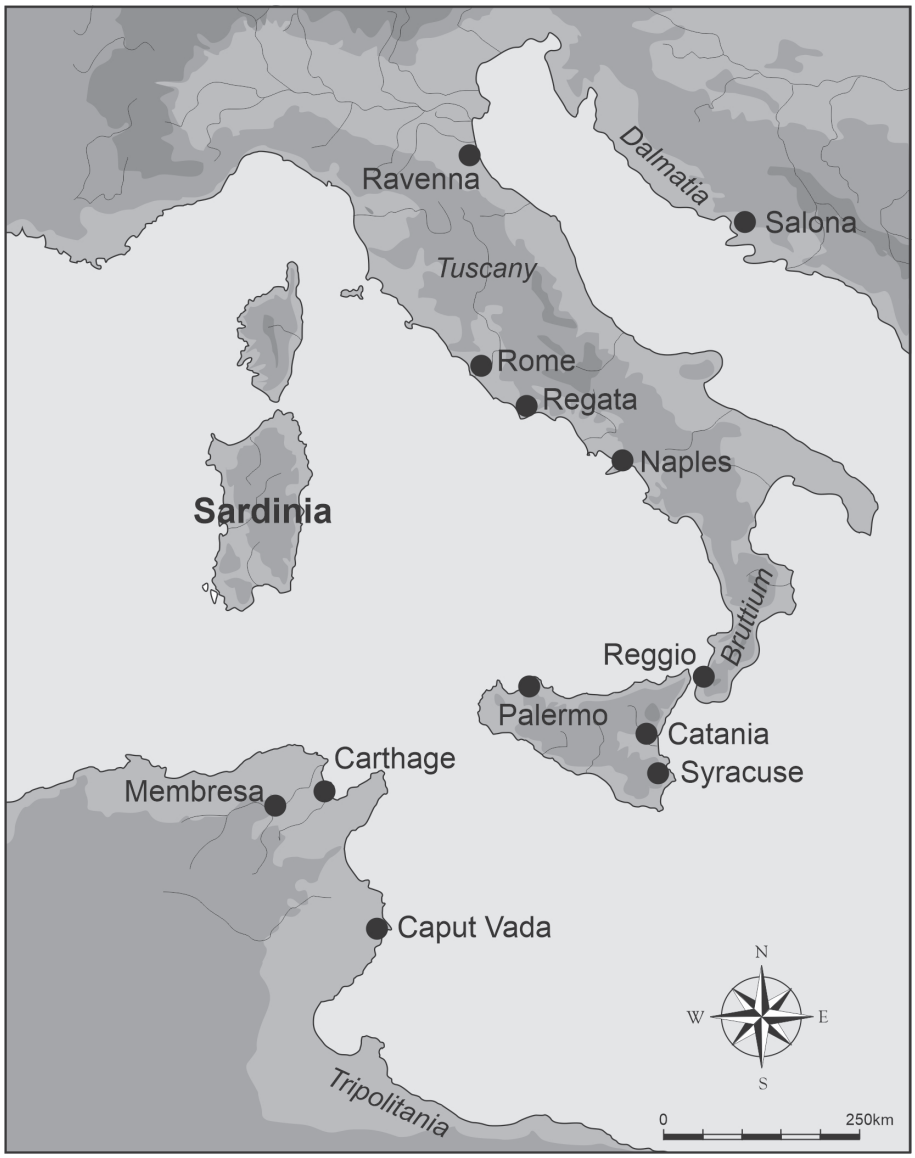


Figure 1. Principal cities and areas discussed (©Lillington-Martin).

TO THE VICTOR THE SPOILS

Momentum is key to any military campaign's success and it was clearly on the imperial army's side when it landed in southern Italy in mid-536. Belisarius was fresh from a series of spectacular victories against the Vandals in North Africa in 533-4 and over the Goths in Sicily in 535, when he arrived to mainland Italy, so it must have seemed to many native Italians, in a politically divided Ostrogothic Italy, that the total collapse of Gothic rule was at hand. Hence, it is not surprising that in the early days of the Italian campaign, Procopius and other contemporary sources record numerous instances whereby those considered Italians or Romans and those labelled Goths chose to join Belisarius' army rather than stand and fight[14]. Part of the reason for the ease with which a Goth might desert to the Romans and vice versa was the relative social commonalities between the two sides. As Guy Halsall remarks, "The similarities between the armies certainly facilitated the changing of sides. Soldiers in the opposing forces could be barely distinguishable from each other"[15]. That might be an exaggeration, given the distinct fighting styles of spear-armed Gothic cavalry and bow-armed Roman cavalry, but they had a great deal in common regarding most equipment. Indeed, these defections by both sides have attracted a great deal of attention from recent scholars, especially those interested in questions of identity concerning those within Justinian's heterogeneous army and those described by contemporary sources like Procopius as Italians/Romans and Goths/barbarians[16]. Though it is vital to consider the ways the *Wars* provides a simplified binarism of an Ostrogothic Italy divided neatly into Gothic and Italian sides, Procopius, who accompanied Belisarius' army during the early years of the war and witnessed many of the events he describes, offers an

14. For Belisarius' thrust into Italy and Theodahad's failed attempts to counter, see M. Vitiello, *Theodahad, A Platonic King at the Collapse of Ostrogothic Italy*, Toronto 2014, 148-155; for a more positive assessment of Theodahad's response, C. Lillington-Martin, Is the charge that "Theodahad did nothing" to defend Gothic Italy a fair assessment of the military campaigns of 535-6?, Unpublished MSt dissertation. Univ. of Oxford 2012: www.academia.edu/1786911/Theodahad_King_of_the_Goths_and_Italians_534 536._Ac_Edu.

15. G. Halsall, The Ostrogothic Military: in *A Companion to Ostrogothic Italy*, ed. J. Arnold – M. S. Bjornlie – K. Sessa, Leiden 2016, 173-199, here, 193.

16. Amory, *People and Identity*; Bjornlie, *Politics and Tradition*; Halsall, Ostrogothic Military.

unquestionably rich source with which to investigate instances of desertion and treason during the two-decade long war[17].

During the first six months of Belisarius' Italian campaign, however, defections were largely one-way traffic with Italians and Goths fleeing in droves to the East Romans. When Belisarius had swiftly conquered Sicily in 535[18], Procopius records (*Wars* 5.5. 12-17) that the imperial army took Catania, Syracuse and the other cities by surrender and was only resisted briefly by a Gothic garrison in Palermo, which suggests that Theodahad had ordered minimal defensive preparations such as garrisons, given that Gothic population settlements were concentrated north of Rome[19]. This conquest culminated in a rapturous reception from the native Sicilians at Syracuse in late December, upon Belisarius' "triumph" in Syracuse (31st December 535), but this may have been induced by his "throwing golden coins to all" *καὶ νόμισμα χρυσοῦ ῥίπτων ἅπασιν* (*Wars* 5.5. 18-19). Marcellinus follows Procopius and only Jordanes names a Gothic commander, Sinderith[20].

Nevertheless, the Goths on the Italian mainland had not given up hope. Seeking to thwart Belisarius' expected landing of his army on the Italian peninsula in Bruttium, at the Straits of Messina, the king of the Goths and Italians, Theodahad (r. 534-536), had sent his son-in-law Ebremud/ Ebrimuth with an army of an unspecified size. The date this army arrived in Bruttium is uncertain. A letter from Cassiodorus (*Variae* 12.5.3) indicates that a Gothic army (probably Ebremud's) had been in the area for some time, annoying the locals by ravaging their lands for supplies; recent

17. For Procopius' service and duties under Belisarius, see now C. Lillington-Martin, Procopius, πάρεδρος / quaestor, Codex Justinianus, I.27 and Belisarius' strategy in the Mediterranean: in: C. Lillington-Martin – E. Turquois, *Procopius of Caesarea: Literary and Historical Interpretations*, London 2018, 157-185.

18. For the Italians' attitudes towards the Goths and the East Romans, see M.E. Stewart, The Danger of the Soft Life: Manly and Unmanly Romans in Procopius's *Gothic War*, *JLA* 10.2 (2017), 473-502.

19. P. Heather, *The Goths,* Oxford 1998, 238, Fig. 8.1. Cf. G. P. Brogiolo, Dwelling and Settlements in Gothic Italy: in *The Ostrogoths. From the migration period to the sixth century. An Ethnographic Perspective*, ed. S. J. Barnish – F. Marazzi, Woodbridge – UK, Rochester – USA 2007, 113-133.

20. Jordanes, *Getica* 60.308, *Romana* 369, ed. Th. M. Mommsen, *MGH*, AA, 5/1, Berlin 1882 [repr. 1961]; Marcellinus, *Chron.* s.a. 535, ed., trans. & comm. B. Croke [ByzAus7], Sydney 1995.

scholarship links this poor behaviour with the unwillingness of the locals to resist Belisarius' invasion[21]. The Gothic troops were not much better at resistance. Rather than contesting Belisarius' landing, shortly after the East Roman forces set their first feet on shore, Ebremud surrendered, apparently cowed by the might of Belisarius' army, thus setting an example of treachery. A contemporary of Procopius, Jordanes, provides the best details of the betrayal, recording *Nec mora deterioratam causam cernens suorum ad partes victoris paucis et fidelissimis famulis consciis movit, ultroque se Belesarii pedes advolvens Romani regni optat servire principibus.* ("He (Ebremud) soon saw that his side was the weaker. Coming over with a few close and faithful followers to the side of the victor and willingly casting himself at the feet of Belisarius, he decided to serve the rulers of the Roman Empire")[22]. Procopius reports that once the Goth surrendered, he accepted a move to Constantinople, whereupon Justinian granted him the rank of patrician and rewarded him with gifts and money[23]. This last detail should raise our suspicions that the East Romans had had Ebremud's ear for some time prior to the landing–all the more likely since his father-in-law Theodahad had spent much of 535 and early 536 negotiating a peaceful transition of power. According to Procopius, once Sicily fell to Belisarius, Theodahad wanted to accept Justinian's offer to abdicate and cede his kingdom to Justinian and afterwards bask in a luxurious retirement in Constantinople[24]. However, before a diplomatic agreement could be reached, two events intervened that, at least in the short term, turned the tables to the Goths' favour. In late 535 or early 536 the Goths earned a hard-fought victory over an army sent by Justinian to Dalmatia and killed its commander Mundus (*Wars* 5.7). This victory was followed by Stotzas' rebellion in North Africa just before Easter 536, which forced Belisarius to leave Sicily and rush to Carthage to suppress the mutiny, for which Procopius offers three main causes[25].

21. Vitiello, *Theodahad,* 149.

22. Jordanes, *Getica* 60.30-9 (trans. Mierow, 100).

23. Procopius, *Wars*, 5.8. 1-3, ed. Haury – Wirth, v. 2, 39. Cf. Marcellinus, *Chron* s.a. 536, where the author describes Ebremud's deserting and then fleeing to Belisarius in Sicily.

24. For Justinian's similar offer to Amalasuintha to abdicate in his favour, see M. Vitiello, *Amalasuintha: The Transformation of Queenship in the Post-Roman World*, Philadelphia 2017.

25. 1. Some Roman "soldiers" demand to retain land which had belonged to their Arian

Belisarius' departure, in turn, led to an uprising amongst the imperial army in Sicily[26], which provided Theodahad with a window of opportunity to steel his nerves, regroup and prepare his defences to resist the impending invasion[27].

It is possible that Theodahad provoked the Roman mutiny in Sicily, when Belisarius was dealing with the one in Carthage, partly because Procopius, the only source to mention it, is entirely silent about the reasons for its occurrence, even though he offers three reasons to explain the North African mutiny. Even though Procopius naturally knew more about the African mutiny, since he was present in Carthage, he could easily have ascertained and provided reasons for the cause of the Sicilian mutiny. The porosity of Mediterranean lines of communication means it must have been at least feasible for Theodahad to have directed agents in the area. He will have heard, from 534 onwards, possibly through Arian priests, of the Arian grievances, and may possibly have incited Arians in Africa from at least 535 when motivated by Belisarius' invasion of Sicily. Had Belisarius been less successful at Membresa, or on his return to Sicily (Procopius is also silent about how Belisarius quelled the mutiny there), the invasion of Italy would have been further delayed, if not postponed. If we were to conclude that the reasons Procopius provides for the African mutiny are sufficient without any involvement from Theodahad, we can equally suspect that, by not providing any explanation for the Sicilian mutiny, Procopius may have avoided recording inconvenient truths. Even if Theodahad played no role in the insurrection in Sicily, what we do know is that these mutinies gave him more time to prepare his defence of mainland Italy.

Despite Theodahad's volte-face, his close relatives like Ebremud probably knew of the Gothic king's earlier plan to cede Italy to Justinian,

---

Vandal wives (*Wars,* 4.3.24, 4.3, 14. 8-10 and 15.47). 2. Justinian's discriminatory religious policy against the 1,000 "Arian" soldiers in his army (*Wars,* 4.14. 15, 4.15. 17-20). 3. 400 Arian Vandal prisoners of war, who had been assigned to cavalry squadrons, mutinied en route from Constantinople, at Lesbos. On arrival, they emboldened the Roman mutineers in Carthage (*Wars* 4.15. 17-20).

26. Procopius, *Wars*, 4.15. 48-49, ed. Haury – Wirth, v. 1, 495.

27. Procopius, *Wars,* 4. 14-15, ed. Haury – Wirth, v. 1, 482-496; Jordanes, *Romana* 369–370; Marcellinus, *Chron.* s.a. 535.

and therefore they may have been working on an escape plan for themselves[28]. Hence, it is possible that Ebremud and his inner-circle's desertion was not as impulsive an act as the East Roman sources would want us to believe, but rather the result of on-going negotiations. Whatever the truth of the matter, it could not have helped Theodahad's cause. Jordanes (*Getica* 60.309) indeed claims that Ebremud's desertion raised the suspicions of the jittery Gothic elites, who may well have heard of Theodahad's earlier negotiations with Justinian.

Procopius also describes the propensity for the "locals" in southern Italy to allow Belisarius' army to establish an Italian foothold unhindered. Procopius indicates that the natives' reluctance to resist stemmed from two primary factors: first, the towns since ancient times lacked walls and thus were indefensible, and, second, because of what Procopius describes as their natural hostility toward the Goths, and their particular dissatisfaction with the current regime[29].

FIRST SIEGE OF NAPLES

With Sicily and southern Italy largely pacified, Belisarius and his army and navy then slowly advanced on Naples[30]. At the well-fortified Naples, for the first time since arriving to Italy, the imperial forces ran into some stubborn resistance from both the Neapolitans and a significant detachment of Gothic soldiers. On learning of Ebremud's desertion, Theodahad's next order to defend Italy had been to garrison Naples. As with his first line of defence with the Roman senate, Procopius indicates that Theodahad discouraged the Gothic troops from ideas of defection by holding their families hostage[31]. Making such a claim against Theodahad may have furthered Procopius' literary purpose by implying a degree of desperation in his orders and a faltering will to resist by Gothic armed forces. That this is likely, is supported by his subsequent report that the Gothic garrison

28. Amory, *People and Identity*, 373.

29. Procopius, *Wars,* 5.8.1-3, ed. Haury – Wirth, v. 2, 39.

30. For the possibility that the imperial army may have been slowed down by limited cooperation from Italians, concerned for their own sustenance, which created more time for Theodahad to prepare for the defence of Naples, see C. Lillington-Martin, Is the charge... [as in n. 14].

31. Procopius, *Wars,* 5.8.8, ed. Haury – Wirth, v. 2, 40.

"was" ready to allow Belisarius to enter the city if the Neapolitans decided so, which would then mean that they were seemingly forgetting the fate of their wives and children in the hands of Theodahad[32]. Even if true, this measure by Theodahad may not be as drastic as Procopius tries to make it. Judging by the rest of Procopius' history, it was common practice for both the Goths and the East Romans to hold soldiers' and civilians' relatives hostage as a means to ensure loyalty, or at least cooperation[33]. Moreover, Procopius paints a picture of a feeble and servile native Italian population torn between loyalty to their "fellow" Romans from Constantinople and their present "masters" the Goths[34], often forming garrisons, especially south of Rome. When Procopius crafts a series of paired speeches amongst the Neapolitan aristocrats and between Belisarius and a Neapolitan envoy, Stephanus, he relies heavily on rhetorical notions of freedom, identity, and the links between loyalty, desertion, and treason. Belisarius opens by offering a carrot in his first speech to Stephanus, given before hostilities open. He promises the Neapolitans financial rewards as well as their freedom. To prove his noble intentions, Belisarius relates the happiness of the Sicilians, *οἷς δηλαδὴ τετύχηκεν ἔναγχος βαρβάρων τυράννων τὴν Ἰουστινιανοῦ βασιλείαν ἀλλαξαμένοις, ἐλευθέροις τε εἶναι καὶ ἀπαθέσι δυσκόλων ἁπάντων* ("who had exchanged their barbarian tyrants for the imperial authority of Justinian, and as a result were not only free but untroubled by any difficulty")[35]. Procopius explains that Stephanus and the majority of the delegation were then prepared to accept Belisarius' offer, but when they returned to the city, two Neapolitan nobles, Pastor and Alclepiodotus, objected and demanded to address the people before any final decision was made (*Wars* 5.8. 29-40). Themes of loyalty, betrayal, and desertion again

32. Procopius, *Wars,* 5.8.28, ed. Haury – Wirth, v. 2, 43. This reference is from M. Cristini (Pers. Comms).

33. See, e.g., Procopius, *Wars*, 5.26.1-3, 7.23.1-7, 8.34.7 and 8.34.9-14, ed. Haury –Wirth, v.2, 127-128, 399-400, 667, 668.

34. Stewart, Danger of the Soft Life, 491-492.

35. Similar sentiments are found in Agathias, *Histories*, preface, 1-18, ed. R. Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum libri Quinque* [CFHB 2], Berlin 1967, 30; John Lydus, *De mag.* 3.55. Procopius inverts this topos in his unpublished *Secret History,* 6.24-25, 18.30, ed. Haury – Wirth, *Procopius Historia Arcana*, Leipzig 1963, 42, 116-117 [=ed. trans. H.B. Dewing (LCL 290), Cambridge Mass. 1935].

take centre stage. Before a packed house of Goths and Neapolitans, the two polished orators berated Stephanus' faction for their eagerness to "betray [*καταπροδιδόναι*]" Naples to Belisarius. They then warn the audience of poor consequences whether the Goths or Belisarius emerged victorious: *ἢν γὰρ τῷ πολέμῳ Γότθοι τῶν δυσμενῶν περιέσονται, ὡς πολεμίους ὑμᾶς καὶ τὰ δεινότατα σφᾶς αὐτοὺς εἰργασμένους κολάσουσιν. οὐ γὰρ ἀνάγκη βιαζόμενοι, ἀλλὰ γνώμῃ ἐθελοκακοῦντες ἐς τὴν προδοσίαν καθίστασθε. ὥστε καὶ Βελισαρίῳ κρατήσαντι τῶν πολεμίων ἴσως ἄπιστοί τε φανούμεθα καὶ τῶν ἡγουμένων προδόται, καὶ ἅτε δραπέται γεγενημένοι, ἐς πάντα τὸν αἰῶνα φρουρὰν πρὸς βασιλέως κατὰ τὸ εἰκὸς ἕξομεν.*

("If the Goths defeat their adversaries in war, they will punish you as enemies who did them the vilest wrong. For you are committing treason, not from necessity, but out of deliberate cowardice. So that even to Belisarius, if he overcomes his enemies, we will appear faithless and as betrayers of our rulers, having shown ourselves runaways, we will in all likelihood have a garrison set over us permanently by the emperor")[36].

Because of this— and other arguments based on similar appeals to the Neapolitans' debt of loyalty to the Goths, as well as the sentiment that Belisarius should not be attacking them, but rather Theodahad in Rome— the Neapolitans chose to join the Goths in resisting Belisarius' siege. Protected on one side by the sea, on the other by rough terrain, and the other points by Naples' mighty walls, at first the defenders easily beat back several attacks by the East Roman army, which leads to Belisarius losing many of his finest fighters. However, events shift dramatically back to Belisarius' favour, when an Isaurian soldier in the Roman army stumbles upon a secret entrance into the city via the aqueduct, which Belisarius' men had cut earlier in the siege.

Preparing to launch his clandestine assault, Belisarius offers Stephanus one final chance to surrender Naples. This time Belisarius uses stick rather than carrot, warning Stephanus that their shared Roman and Christian identity would do the Neapolitans little good if the imperial army took the city by storm. The warning Procopius has Belisarius recite is ominous: *πόλιν δὲ ἀρχαίαν καὶ οἰκήτορας Χριστιανούς τε καὶ Ῥωμαίους ἄνωθεν ἔχουσαν ἐς τοῦτο τύχης οὐκ ἂν εὐξαίμην, ἄλλως τε καὶ ὑπ᾽ ἐμοῦ Ῥωμαίων στρατηγοῦντος, ἐλθεῖν, μάλιστα ἐπεὶ βάρβαροι πολλοί μοι τὸ πλῆθος ἐν*

36. Procopius, *Wars* 5.8. 34-35, ed. Haury – Wirth, v. 2, 44 (Stewart trans.).

τῷ στρατοπέδῳ εἰσίν, ἀδελφοὺς ἢ ξυγγενεῖς πρὸ τοῦδε ἀπολωλεκότες τοῦ τείχους: ὧν δὴ κατέχειν τὸν θυμόν, ἢν πολέμῳ τὴν πόλιν ἕλωσιν, οὐκ ἂν δυναίμην.

("I pray that an ancient city, which for ages has been inhabited by Christians and Romans, may not meet with such a fate, especially while I am commanding the Roman army, not least because my army contains many barbarians who have lost brothers or relatives before the wall of this city. I will be unable to restrain their wrath if they take the city in war")[37] Devastated, Stephanus returns to Naples and relates Belisarius' threat; however, as Procopius records: *οἱ δὲ (οὐδὲ γὰρ <χρ>ῆν Νεαπολίτας ἀθῴους βασιλεῖ κατηκόους γενέσθαι) οὔτε ἔδεισάν τι οὔτε Βελισαρίῳ προσχωρεῖν ἔγνωσαν* ("But it was not fated that the Neapolitans become subject of the emperor scot-free, so they neither feared nor decided to yield to Belisarius")[38]. Sneaking into the unsuspecting city via the aqueduct well on in the night, the East Romans caught the city's defenders unaware shortly before dawn, and what followed –as many contemporary sources tell us– was a horrific slaughter of Gothic soldiers and both armed and unarmed civilians–whom Jordanes describes coldly as the *Romanis rebellantibus* ("Roman rebels")[39].

Even though he was there, we should not accept uncritically everything that Procopius tells us, though he probably did not stray too far from the basic truth. His highly literary speeches likely record far less accurately the actual negotiations between Belisarius, the Neapolitans, and the Goths, or relate the actual attitudes of either side towards Justinian's ideological claims to sovereignty. So too might Procopius' further detail concerning

37. Procopius, *Wars,* 5.9. 27, ed. Haury – Wirth, v. 2, 49 (Stewart trans.).

38. Procopius, *Wars,* 5.9. 30, ed. Haury –Wirth, v. 2, 50 (trans. in *Prokopios, The wars of Justinian*, transl. by H. B. Dewing. Revised and modernized by A. Kaldellis, Indianapolis 2014, 274).

39. Jordanes, *Romana* 370, ed. Th. M. Mommsen, MGH, AA, 5/1, Berlin 1882 [repr. 1961). This carnage is corroborated by *Liber Pontificalis*, *Vita Severius* 61.4: [...] *interfecit et Gothos et omnes cives Neapolitano*; Marcellinus, *Chron.* s.a. 536.3. Procopius (*Wars* 5.10. 30-7, ed. Haury – Wirth, v. 2, 55-56) on the, otherhand, downplays the carnage somewhat, on which see G. Del Mastro, Belisarius' repopulation of Neapolis: Troccla in Landolfus Sagax' Roman History, Naples: in *Apolline Project Vol 1: Studies on Vesuvius' North Slope & the Bay of Naples*, ed. G. De Simone – R. Macfarlane, Naples 2009, 254-262.

the native Jewish population within Naples and its enthusiastic support of the Gothic cause, provoke our suspicions that we are being manipulated by Procopius to see the opposition in Naples as something other than "Roman"[40]. Or, as he differentiates Jews from "barbarians," perhaps he is subtly critiquing Justinian's policy of persecution against religious minorities[41]. Justinian unquestionably enacted harsh measures against his Jewish population, whereas the Gothic sovereigns generally protected their Jewish communities[42]. As we will discuss in further detail below, the issues raised in these speeches concerning the complex web of identities and loyalties amongst the citizens of Naples in 536 prepares the reader for a further debate of these questions of identity and loyalty later in *Wars*, when Totila and the Goths turn the tables on the East Romans and besiege and then retake Naples seven years later.

Whatever the true circumstances of local resistance, this catastrophe proved to be the final straw for the Gothic "hardliners" within the army, who at Regata elected a new king, the *dux* [general] Vitigis,[43] who had served previously as Theodahad's *spatharius* [head bodyguard] and had been spearheading Gothic resistance to Belisarius' advance, while Theodahad remained safely behind the walls of Rome.

One could argue that Theodahad's instinct to defend Rome was correct but, with the fall of Naples, he had lost the confidence of the Gothic warriors. He behaved like an emperor, sending his armies to do battle, but his troops wanted a traditional warrior king to lead them. Massimiliano Vitiello supposes that some physical impairment had prevented Theodahad from the "prerequisite" Gothic military education[44]. It seems more plausible that, as their hold on Italy grew more secure, a distinct minority of Gothic

40. Procopius *Wars,* 5.8. 41, 5.10. 24-26, ed. Haury – Wirth, v. 2, 45, 53-54.

41. E.g., Procopius, *Secret History*, 11. 14-30,13. 7-8, 18. 34-35, ed. Haury –Wirth, 72-75.

42. For the tolerant attitudes of the Goths to minority religious groups in Italy, see Arnold, *Roman Imperial Restoration,* 73. And for Justinian's harsh measures towards the Jews, Bjornlije, *Politics and Tradition*, 70.

43. Vitigis *PLRE* III: 1382-1386 [Vitigis]. Vitigis had earned his military reputation with an important victory over a combined Gepid and Herul army in 530 rather than in 504-505, as Procopius suggests in *Wars* 5.11.5, on which see H. Wolfram, *History of the Goths*, trans. T. Dunlap, Berkeley 1988, 340-341.

44. Vitiello, *Theodahad,* 27-29.

elites would have willingly abstained from military training. So too since the days of Theoderic, as part of their polyphonic ideology, the Gothic kings had draped themselves in Roman imperial virtues. As John Moorhead once commented, "The Romans could have been forgiven for seeing in Theoderic an emperor"[45]. Jonathan Arnold has recently gone further, stressing that Eastern sources served an imperial agenda by painting Theoderic "as a savage and heretical king". Even Procopius' sympathetic portrait (*Wars* 5.1. 26-29), which recognised Theoderic's civilised imperial qualities, still needed to depict him "as a sub-Roman ruler who had technically been a tyrant". (*Λόγῳ μὲν τύραννος, ἔργῳ δὲ βασιλεὺς ἀληθής*). In his intriguing –yet controversial– interpretation, Arnold insists that from a Western perspective Theoderic "was a *princeps Romanus*, or Roman emperor, acknowledged as such by his own subjects and presented as such, though in a deferential and conciliatory manner to those in the East"[46]. How sincerely the Italo-Romans accepted such imperial rhetoric on behalf of the Goths is open to debate[47]. Yet, it is clear that Theodahad was defined by contemporary sources as someone who desired to rule like a civilised Roman emperor, but who failed to display the martial qualities expected from a Gothic king[48].

BETRAYALS

Upon hearing the news of the coup, Theodahad had escaped Rome with a small cadre of loyal followers, perhaps hoping to finally accept Justinian's offer and flee to Constantinople[49]. However, Optaris, a Goth bearing a grudge against Theodahad, caught and executed Theodahad a few miles short of Ravenna. Meanwhile, Vitigis had retreated to the safety of Rome[50].

---

45. Moorhead, *Justinian*, 188.

46. J. Arnold, *Theoderic and the Roman Imperial Restoration,* Cambridge 2014, 72, 90.

47. This thorny question is addressed by M. Devecka, White Elephant Gifts: Classicism in Ostrogothic Policy and in *Variae* 10.3, *JLA* 9.1 (2016), 195-217.

48. M.E. Stewart, Contests of *Andreia* in Procopius' *Gothic Wars*, *Παρεκβολαὶ* 4, 21–54, here, 26-35.

49. Vitiello, *Theodahad*, 155, makes the plausible, yet unsubstantiated suggestion, that Justinian's legates, Peter and Athanasius –whom Theodahad had had arrested in the previous summer– were in his party as well.

50. Procopius, *Wars,* 5.11. 10-11, ed. Haury – Wirth, v. 2, 60, Jordanes, *Getica,* 310, *Romana,* 372, Marcellinus, *Chron.,* s.a. 536.

Procopius' account of Vitigis' short sojourn in Rome centres on the Gothic king's vain appeal for those in the city to remain loyal to the Gothic cause: *μετὰ δὲ Σιλβερίῳ τε τῷ τῆς πόλεως ἱερεῖ καὶ Ῥωμαίων τοῖς τε ἐκ βουλῆς καὶ τῷ δήμῳ πολλὰ παραινέσας Οὐίττιγις, καὶ τῆς Θευδερίχου ἀρχῆς ὑπομνήσας, ἐνεκελεύετο ἅπασιν ἐς Γότθων τὸ ἔθνος εὐνοϊκῶς ἔχειν, ὅρκοις αὐτοὺς δεινοτάτοις ὑπὲρ τούτων καταλαβών, ἄνδρας τε ἀπολέξας.* ("After this Vitigis exhorted at length Pope Silverius (536-537) the senate and the people of the Romans, reminding them of the rule of Theoderic, and he urged them all to be loyal to the nation of Goths, binding them by the most solemn oaths to do so")[51]. Vitigis then selected a garrison of four thousand to stay behind to protect Rome. Shortly after giving this speech –with a large number of aristocratic Italo-Roman hostages in tow– Vitigis abandoned Rome for Ravenna, where he began rallying a segment of the Gothic nobility that was viscerally opposed to the rule of Italy from Constantinople. Nothing went according to plan for the Gothic king; each of the groups that Vitigis appealed to in Rome went on to betray him. It is likely that Procopius expected his readers to detect the folly of the Gothic king in believing that master/servant relationships would trump the long ties of shared *Romanitas* amongst the East Romans and the Italians. So too did he underestimate the Gothic garrison's willingness to die for his cause. A few days later (*Wars* 5.14. 4-5) Belisarius received assurances from papal legates that Rome would open its gates to him, and, at the same time, the East Roman general had been negotiating with the Gothic garrison in Rome as well (*Wars* 5.14. 12-13). We would further suggest that this and other discussions of their shifting allegiances by Procopius, moreover, served to underline for the East Roman readership the Italo-Romans' and Goths' fickle natures and hence the dangers of trusting either.

In fact, Belisarius later deposed Silverius (*Wars* 5.25.13) for allegedly colluding with the Goths. In *Secret History*, Procopius implicates Belisarius' wife, Antonina, and the empress Theodora in Silverius' dismissal and subsequent death. The *Liber Pontificalis* relates a vivid scene in Rome from 537 where Antonina has Pope Silverius deposed after giving him a tongue lashing while Belisarius sits by. Another source, Liberatus, attempts to

51. Procopius, *Wars,* 5.11. 26, ed. Haury – Wirth, v. 2, 62 (trans. Dewing [modified], 115).

exonerate Silverius, insisting that a letter which the pope had purportedly written to the Goths during Vitigis' siege of Rome in 537 was a forgery[52].

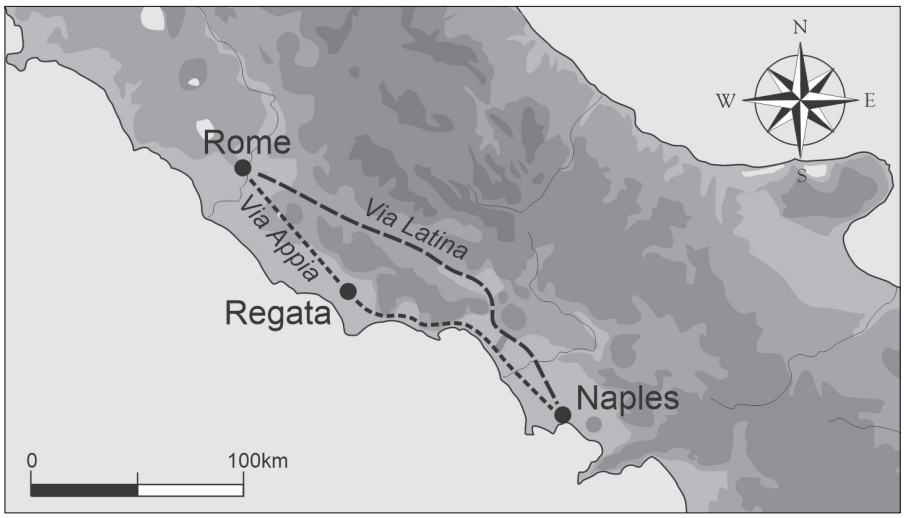


Figure 2: The Goths assemble at Regata (*Forum Appii*) and then retreat to Rome, along the Via Appia, under Vitigis. The East Roman army is led, along the Via Latina to Rome, from Naples by Belisarius (©Lillington-Martin).

So, unopposed on 9 December 536, Belisarius captured Rome from the Goths[53]. As the East Roman army, through a prearranged agreement, marched triumphantly through the Asinarian Gate located to the southeast of the city, in the northwest the 4,000 soldiers of the Gothic garrison fled through the Flaminian Gate to Ravenna. Belisarius then ordered Leuderis to deliver the keys to Rome's gates to Justinian in Constantinople[54]. That Procopius expected his readers to see the Gothic garrisons' evacuation and Leuderis' surrender as yet another betrayal, is confirmed by the earlier

52. Cf. Procopius, *Secret History*, 1.14,26, ed. Haury – Wirth, 8, 10; *Liber Pontificalis* (*Vita Silverius* 60.8) and Liberatus, *Breviarum* 22, ed. E. Schwartz: in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 2/5, Berlin 1936, 98-141.

53. *Liber Pontificalis*, (*Vita Silverius* 60.4) assigns it to 10 December.

54. Procopius, *Wars*, 5.14. 14, ed. Haury – Wirth, v. 2, 77.

speech he has Vitigis give in Rome, in which the Gothic king reassures his audience that Leuderis and the 4,000 man garrison would be more than enough to protect Rome from Belisarius' advancing army[55].

Assisted once more by the failure of yet another Gothic army to stand and fight, Belisarius had triumphed again. Yet a reader of the *Wars* soon discovers that the above declaration by Procopius was a tease: although Rome had fallen, the real fighting between the Goths and the East Romans had just begun. What appeared initially to be the relatively rapid collapse of Gothic power in Italy quickly proved illusory.

Belisarius' capture of Rome, in fact, appears to have stiffened some of the Goths' resolve to resist. According to Procopius, part of the reason for the Goths' reluctance to yield was Justinian's policy –as we saw in the example of Ebremud– to deport Goths "to Byzantion" and make them "settle there"[56]. This reluctance to depart Italy on the part of the Goths should not be too surprising, since most had been born in Italy and developed social bonds with their local communities[57]. As Guy Halsall remarks, "It would be yet more mistaken to see the soldiers facing Belisarius' troops, let alone those who confronted Narses, as shaped by anything other than late antique Italian, Provençal or Dalmatian culture". So, considering this generational blurring of "familial and genealogical distinctions",[58] perhaps we should see the "stubborn" two decades of Gothic resistance as a form of dissidence against Justinian's draconian resettlement measures and his court's ideological propaganda that sought to create a sharp oppositional division between two well-defined groups: Goths—and those perceived in Procopius and other contemporary writers to be "native" Italians and/or Romans of old.

Of course, the East Romans had some practical and legitimate reasons for removing former enemy combatants from what was still an active front. The Goths deported from Italy were being treated in a similar manner to other foreign units. In Justinian's military it was common practice to

55. Procopius, *Wars*, 5.11. 25, ed. Haury – Wirth, v. 2, 61.

56. Procopius, *Wars,* 6.29. 17, ed. Haury – Wirth, v. 2, 284-285 (trans. Dewing).

57. Amory, *People and Identity*, 1997, 170-171.

58. Halsall, Ostrogothic Army, 193-194. Other scholars argue for less integration amongst Goths and Italians, e.g., B. Swain, Goths and Gothic Identity in the Ostrogothic Kingdom: in Arnold *et al.* [as in n. 15], 203-233.

assign soldiers or units that had either deserted willingly or been defeated in battle to foreign postings to cut down on betrayals or defections[59]. For instance Vandal, and later, Gothic POWs, were assigned to the Persian campaigns[60], while we find Persian POWs in Italy.[61] Moors also served within the Roman army in Italy[62], as allies like the Heruls and the Huns fighting in North Africa and Italy. Yet removing Roman allies, like the Huns from their homeland could lead to increased defections and in some instances betrayal in the lead up to battle, such as when the Huns nearly betrayed Belisarius at the battle of Tricamarum in 533[63], or the uprising by the Vandal cavalry unit in North Africa in 536 discussed above.

QUAGMIRE

Likely knowing that he needed to drive Belisarius and his small army out of Rome before reinforcements and resupplies from Constantinople could arrive, Vitigis either left Ravenna or arrived outside of Rome with a significant army in late February 537[64]. The speed and scale of Vitigis' counter-attack seems to have caught even the usually well-prepared Belisarius off guard. From Procopius' perspective, the Romans had held the upper hand in these initial skirmishes, but the Goths' sheer numbers overwhelmed them and Belisarius. It is during this time that we see a shift, in which soldiers from the East Roman army begin deserting to the Gothic side.

Vitigis' part-encirclement of Rome was greatly aided by deserters from Belisarius' army who abandoned the guard tower at the Salarian Bridge[65]. Procopius observed: *ἦλθον δὲ αὐτοῖς αὐτόμολοι δύο καὶ εἴκοσι, βάρβαροι μὲν γένος, στρατιῶται δὲ Ῥωμαῖοι, ἐκ καταλόγου ἱππικοῦ οὗπερ Ἰννοκέντιος ἦρχεν* ("But twenty-two deserters came to them [the Goths],

59. Parnell, *Justinian's Men*, 78.

60. Vandals (*Wars* 4.14.17-18) and Goths (2.18.24-25) [ed. Haury – Wirth, v. 1, 484, 231].

61. Persians (*Wars* 2.19. 24-25 and 7.3. 11, ed. Haury – Wirth, v. 1, 235 and v. 2, 310).

62. Moors (*Wars* 5.5. 4, 5.25. 9, 6.23. 36-9; 7.18. 26-8, ed. Haury – Wirth, v. 2, 25, 124, 256-257, 377-378).

63. Procopius, *Wars,* 4.1. 5-7, 4. 37, ed. Haury – Wirth, v. 1, 419- 420.

64. Liber Pontificalis, *Vita Silverius* 60.4.

65. C. Lillington-Martin, Procopius on the struggle for Dara and Rome: in: *War and Warfare in Late Antiquity: Current Perspectives,* ed. A Sarantis – N. Christie, Leiden 2013, 599-630, here 616-619.

men who were barbarians by race, but Roman soldiers, from the cavalry units of Innocentius")[66]. Here, Procopius clarifies that the Roman soldiers who deserted were barbarians, as was often the case. This might give us confidence that when he says a "Roman" soldier deserts he specifically means a Roman, though of course we cannot be certain that he did this consistently.

Despite an auspicious start, Vitigis proved to be only nominally a more successful leader than Theodahad. His return to Rome led to an unsuccessful year-long siege. In 538 he retreated to Ravenna and, after two more years of war, he abdicated in 540 in favour of Belisarius. So Vitigis effectively defected, and Belisarius' scheme bordered on treachery towards Justinian, as he had no authority to accept the Gothic throne. Yet, in one of the most famous double-crosses from Late Antiquity, Procopius reveals this was just subterfuge on Belisarius' part[67]. Belisarius refused to double-cross Justinian, and instead used his acceptance of the throne as a ruse to capture Vitigis and Ravenna. Even after Vitigis' submission, the Goths continued to send envoys to the obstinate Belisarius, promising that if he accepted their offer, they would recognize *καὶ βασιλέα Βελισάριον Γότθων τε καὶ Ἰταλιωτῶν* ("Belisarius as emperor of the Goths and Italians")[68]. Belisarius, however, still refused to betray Justinian. Instead, he took Vitigis to Constantinople, where Justinian rewarded the former Gothic king with a luxurious, albeit short-lived, retirement (he died in 542).

The year 540 was a significant turning point in Justinian's reconquest of Italy. The close of Book 6 lays the foundation for Totila's rise in Book 7 and the decline of the East Romans' fortunes. Procopius spends much of the first half of Book 7 discussing how Totila's adept and moral leadership had quickly reinvigorated the Gothic army's fighting spirit. Conversely, on the Roman side, a lack of support from the central government, combined with protracted internal conflicts and what Procopius describes as the

66. Procopius, *Wars,* 5.17.17, ed. Haury – Wirth, v. 2, 89.

67. Heather, *Rome Resurgent*, 178-179 is only one of the most recent to discuss Belisarius' rejection of the offer. For a full treatment of the topic, see C. Lillington-Martin, Procopius, Belisarius and the Goths. *Journal of the Oxford University History Society: Odd Alliances*, ed. by H. Ellis – G. Iglesias Rogers (2009), 1-17.

68. Procopius, *Wars* 6 .30.26, ed. Haury – Wirth, v. 2, 293 (trans. Dewing). In a sixth-century context βασιλεύς could simply mean "king".

moral decline of the Roman high command undermines the morale of the entire Roman army, which led to a rapid rollback of many of the Roman gains achieved under Belisarius. Now that the tide had turned in the Goths' favour, so too do we see a steady wave of desertions from the Roman side to the Goths. We should not find this too surprising since, as Patrick Amory explains, "Defections, of course, also followed the success of an army, and now Totila's army was in assent"[69].

SECOND SIEGE OF NAPLES

In Procopius' vision of 540s Italy, momentum shifted in the Goths' favour as, on the one hand, the East Roman generals and administration succumb to jealousy, avarice, bickering, and injustice, while, on the other hand, the Goths –ruled with an iron fist by Totila– unite and treat the Italo-Romans and defeated East Roman enemy with a firm but fair adherence to justice and honour[70].

Totila's siege of Naples in 542-543 offered Procopius a further opportunity to probe these subjects. Here, a mere seven years after the city had fallen to Belisarius, what Procopius described as Totila's proper moral conduct and ability to correctly balance sternness and magnanimity leads to the Goths' recapture of Naples and the surrender of its 1,000-strong East Roman garrison commanded by the general Konon, the commander we met at the opening of this article. Like Belisarius before him, to achieve his goal Totila wields both stick and carrot. To intimidate the Roman garrison, he mutilates a Roman captive who had insulted him and then displays the victim to the Roman soldiers (mainly Isaurians) manning the walls– somewhat ironic, given that it was an Isaurian soldier who had discovered the passage into the city during Belisarius' siege in 536. As Totila and his army slowly starve the city into submission, Procopius crafts a set speech, in which, recalling their loyalty at the first siege of Naples, the Gothic king addresses the citizens of Naples in a friendly manner as a political tactic: *Μετὰ δὲ καὶ Τουτίλας αὐτοὺς ξυγκαλέσας ἐς τὰς ἐπάλξεις ἔλεξε τοιάδε: 'Οὐδεμίαν αἰτίαν ἢ μέμψιν ἐς ὑμᾶς ἔχοντες, ἄνδρες Νεαπολῖται, τανῦν ἐς*

69. Amory, *People and Identity*, 177.

70. M. Stewart, *Masculinity, Identity, and Power Politics in the Age of Justinian: A Study of Procopius*, Amsterdam 2020, 93-196.

πολιορκίαν τήνδε κατέστημεν, ἀλλ ὅπως ἐχθίστων ὑμᾶς ἀπαλλάξαντες δεσποτῶν οἷοί τε ὦμεν τάς τε χάριτας ὑμῖν ἐκτιννύναι, ὧνπερ ἡμᾶς δεδρακότες ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ τὰ χαλεπώτατα πρὸς τῶν πολεμίων πεπόνθατε'.

("Men of Naples, it is not because we have any accusation or reproach to bring against you that we have undertaken this siege, but so we may be able, by freeing you from most hated masters, to repay you for the service you have done during this war, due to which you have been treated with the utmost severity by the enemy")[71].

Procopius here links the debates concerning freedom/slavery and loyalty/honour begun in his account of the first siege of Naples to this second siege in 543. While Belisarius in 536 sought to rescue them from the "yoke" of the Goths, here the "hated masters" are the East Romans. The Neapolitans had paid the price for their loyalty to the Goths and refusal to surrender to Belisarius. As with many of his "true" views, Procopius' personal attitude to the Neapolitans' dire situation is open to interpretation. On one level, it could be argued that Procopius strove to show his contemporary readers that the Neapolitans' stubborn refusal to submit to Belisarius' original offer to surrender directly contributed to their present plight. Interpreted on another level, however, it might reflect the historian's growing disenchantment with the miserable state of Justinian's Western campaigns at the time he published the first seven Books of the *Wars*, around 550[72]. Lastly, it may be a commentary on the servility of the Italo-Romans who were torn between two martial peoples: the Goths and the Romans from Constantinople[73]. Only by looking at the bigger picture and following the threads of the depictions of the two sieges seven years apart from beginning to end can the reader absorb the lessons that Procopius sought to impart. Though the Roman soldiers tried to hold out, hunger gets the better of them and they open the gates to Totila and his Goths. The parallels to the first siege continue when Totila's compassionate behaviour– depicted by Procopius as an astute

71. Procopius, *Wars,* 7.7. 11, ed. Haury – Wirth, v. 2, 326-327 (trans. in *Prokopios, the Wars of Justinian* [as in n. 38], 395).

72. On the difficulty of pinning down Procopius' "true" views, see P. Van Nuffelen, The Wor(l)ds of Procopius: in Lillington-Martin and Turquois [as in n. 17], 40-55.

73. Stewart, Danger of the Soft Life.

political tactic– in this peaceful second "sack" cannot help but bring to the reader's mind the devastation Belisarius wrought when his army took the city. In contrast to events in 536, in the words of Procopius: *Ἐπειδὴ δὲ Νεάπολιν Τουτίλας εἷλε, φιλανθρωπίαν ἐς τοὺς ἡλωκότας ἐπεδείξατο οὔτε πολεμίῳ οὔτε βαρβάρῳ ἀνδρὶ πρέπουσαν.* ("Once Naples fell to Totila, he showed kindness to his captives that was to be expected neither from an enemy nor a barbarian")[74]. His first step was to assuage the hunger of the besieged. Fearing that the starving Roman captives might die by overindulgence, Totila only gradually increased their rations to help them slowly restore their strength. Rather more surprising to Procopius, Totila gives the Roman commander Konon and his soldiers the choice to join his side or peacefully return to Roman held territory–Totila even provides them with money and supplies for their journey. Totila's ability to pay his soldiers and his humane conduct caused many Roman soldiers to switch sides, which tellingly drew no criticism from Procopius[75].

In sharp contrast to his discussion of Totila's munificence, Procopius condemns the Roman high command for its immoral sexual conduct and plunder of the Italo-Romans' lands[76]. Konon is one of the misbehaving generals. Procopius accuses him of hoarding grain and then profiting from its sale to Rome's starving citizens[77]. Procopius connects Justinian's failure to pay the Roman soldiers to a string of failures against Totila's Goths in the 540s. Clearly blaming Justinian, Procopius lamented in his *Secret History*: *ὥστε πάντων τοὺς στρατιώτας ἅτε τρόποις ἐκνενευρισμένους πολλοῖς πτωχοτέρους τε γεγονέναι καὶ οὐδαμῇ ἐς τὸ πολεμεῖν προθυμεῖσθαι ξυνέβη* ("that soldiers were demoralised in so many ways, became poorer than other classes, and no longer cared for fighting in war")[78]. What could they be expected to do under such dire conditions? Ultimately, as we saw in our opening, the commander's rapacious behaviour leads the desperate East Roman soldiers to murder Konon. Episodes like this and others concerning desertion in the *Wars* functioned to remind those from the political and

74. Procopius, *Wars,* 7.8.1, ed. Haury – Wirth, v. 2, 326 (trans. in *Prokopios the Wars of Justinian* [as in n. 38], 396).

75. Parnell, *Justinian's Men,* 177.

76. Procopius, *Wars,* 7.9. 1, ed. Haury – Wirth, v. 2, 332-333].

77. Procopius, *Wars,* 7.17. 10, ed. Haury – Wirth, v. 2, 371.

78. Procopius, *Secret History,* 24.8, ed. Haury – Wirth, 147. Cf. *Wars,* 7.12. 7-8.

military elite from Constantinople –who were the *Wars*' primary audience– that soldiers must be properly paid, fed, and led or they could be expected to desert to the enemy. Moreover, joining Totila's army was not largely an "ethnic" but a political choice for these deserters from the East Roman army. Unquestionably, the Gothic and, especially, the East Roman armies were made up of soldiers from diverse ethnic backgrounds. Tellingly, near the close of the *Wars* (8.28.2), Procopius has a Gothic commander describe Narses' army as a "heterogeneous horde of barbarians" (*βαρβάρων δὲ παμμίκτῳ ὁμίλῳ*).

In certain circumstances, soldiers and civilians could switch sides without facing wider social recrimination. As we saw with the example of Meligedios and Ulifus, Procopius differentiated between what he interpreted as cases of honourable and dishonourable desertion. It is these subtle nuances in degrees of desertion that led one down the road to treason or else a return to honour. By paying close attention to the lessons Procopius imparts, we can see that the Roman garrisons' murder of Konon and subsequent threat to desert to the Goths, were likely not seen by Procopius –and one suspects most of his contemporary readers– as treasonous, but as justifiable acts of dissidence by soldiers, whose loyalty could be wielded both as a commodity and a weapon, even against an emperor as powerful as Justinian.

Αλλαζοντας Παραταξεις στους *Γοτθικους Πολεμους* του Προκοπιου

Η αφήγηση του ιστοριογράφου Προκοπίου για τον πόλεμο εναντίον των Γότθων στην Ιταλία περιέχει πολλές περιπτώσεις Γότθων, Ιταλών και Ανατολικών Ρωμαίων που αλλάζουν παρατάξεις κατά τη διάρκεια της μακράς σύγκρουσης. Η συστηματική εξέταση του θέματος δείχνει ότι ο Προκόπιος γενικά αντιμετώπιζε με συγκατάβαση τους στρατιώτες που λιποτακτούσαν, στάση, που αντικατοπτρίζει τις ευρύτερες μεσογειακές αντιλήψεις του 6ου αιώνα. Τί μπορούν να μας διδάξουν τα παραδείγματα των «προδοτικών» συμπεριφορών σχετικά με τη διαφωνία στην εποχή του Ιουστινιανού; Παρόμοιες και άλλες πράξεις διαφωνίας από στρατιώτες υποδηλώνουν ότι μονάδες του στρατού του Ιουστινιανού –τουλάχιστον κατά τη διάρκεια του δυτικού πολέμου– είχαν κάποιο επίπεδο ελευθερίας του λόγου και της δράσης, που μερικές φορές τους επέτρεπε να υπαγορεύουν όρους είτε στον διοικητή τους είτε στην κεντρική κυβέρνηση στην Κωνσταντινούπολη. Με τον ίδιο τρόπο και η γοτθική αντίσταση στην Ιταλία, μπορεί να ερμηνευθεί ως μια πράξη μη συμμόρφωσης προς την πολιτική που τους αντιμετώπιζε ως βαρβάρους, χωρίς νόμιμη αξίωση για την Ιταλία.

Μυρσινη Αναγνωστου

Βιοι Νεομαρτυρων στον Κωδικα *Ξενοφωντος 25*. Πολιτιστικο και Κοινωνικο Πλαισιο

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Ἰδιαίτερα σημαντικὴ εἶναι ἡ παρουσία τῶν νεομαρτύρων κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Τουρκοκρατίας, ἀπὸ τοὺς τελευταίους βυζαντινοὺς αἰῶνες ἕως τὸν 19ο αἰ.. Ἡ εὐρύτατη κατανομή τους σχεδὸν σὲ ὅλα τὰ μέρη, τὰ ὁποῖα εἶχαν κατακτηθεῖ ἀπὸ τοὺς Τούρκους, συνιστᾶ ἕνα ἰδιάζον χαρακτηριστικὸ γιὰ τὴ μελέτη τοῦ βίου τους[1].

Πλῆθος πηγῶν ποὺ ἀναφέρονται στὸν βίο τῶν νεομαρτύρων καὶ ποὺ ἔχουν δεῖ ἕως σήμερα τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας, ἀποκαλύπτουν σημαντικὸ ἀριθμὸ στοιχείων σχετικῶν μὲ τὴν πολιτιστικὴ καὶ κοινωνικὴ ζωὴ τῶν Ἑλλήνων ἐπὶ Τουρκοκρατίας. Παράλληλα, ὑπάρχουν καὶ σημαντικὲς ἀνέκδοτες πηγές, ἡ παρουσίαση καὶ ἡ ἔκδοση τῶν ὁποίων παρέχουν τὴ δυνατότητα γιὰ ἐνδελεχέστερη μελέτη τῶν κοινωνικοπολιτικῶν φαινομένων τῆς περιόδου αὐτῆς, ἐξηγοῦν συμπεριφορὲς καὶ ἀποφάσεις

1. Ἡ παροῦσα μελέτη πραγματοποιήθηκε στὸ πλαίσιο μεταδιδακτορικῆς ἔρευνας, ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ καθηγητῆ Ἀντωνίου Παναγιώτου (Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν). Ἡ παροῦσα ἔρευνα συγχρηματοδοτεῖται ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἕνωση (Εὐρωπαϊκὸ Κοινωνικὸ Ταμεῖο) μέσω τοῦ Ἐπιχειρησιακοῦ Προγράμματος *«Ἀνάπτυξη Ἀνθρώπινου Δυναμικοῦ, Ἐκπαίδευση καὶ Διὰ Βίου Μάθηση»*, στὸ πλαίσιο τῆς Πράξης *«Ἐνίσχυση Μεταδιδακτόρων ἐρευνητῶν/ἐρευνητριῶν – Β΄ Κύκλος» (MIS-5033021)*, ποὺ ὑλοποιεῖ τὸ Ἵδρυμα Κρατικῶν Ὑποτροφιῶν (ΙΚΥ). Πολλὲς εὐχαριστίες ὀφείλονται καὶ στοὺς ἀνώνυμους κριτὲς τοῦ περιοδικοῦ γιὰ τὶς χρησιμότατες ὑποδείξεις τους.

Ευρωπαϊκή Ένωση
Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης
ΕΣΠΑ 2014-2020

τῆς ἐξουσίας καὶ βεβαίως συντελοῦν στὴν κατανόηση τοῦ ἱστορικοῦ πλαισίου ποὺ καθορίζει τὴ δράση τῆς συγκεκριμένης κατηγορίας. Τὸ θέμα ἔχει ἀποτελέσει ἀντικείμενο πολλῶν καὶ σημαντικῶν προσεγγίσεων ποὺ θὰ παρουσιαστοῦν καὶ στὴ μελέτη μας, καὶ ἔχει προκαλέσει τὸ ἐνδιαφέρον καὶ πολλῶν Εὐρωπαίων μελετητῶν[2].

Οἱ νεομάρτυρες ἀποτελοῦν σημαντικὸ κεφάλαιο τῆς ἱστορίας τοῦ νεωτέρου ἐκκλησιαστικοῦ μας –καὶ ὄχι μόνο– βίου, καθὼς ἡ λειτουργική μας παράδοση ἐμπλουτίστηκε μὲ νέους ἁγίους καὶ μὲ πολυάριθμα νέα ὑμναγιολογικὰ κείμενα[3]. Ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς ἱστορικοὺς καὶ τοὺς μελετητὲς τῆς κοινωνικῆς ἱστορίας καὶ ἀνθρωπολογίας τῆς Τουρκοκρατίας τὸ θέμα συγκροτεῖ ἕνα πολὺ σημαντικὸ πεδίο ἔρευνας[4], ἐνῶ δὲν εἶναι ἀδιάφορο

2. Βλ. ἐνδεικτικῶς H. Delehaye, Greek Neomartyrs, *The Constructive Quarterly* 9, New York 1921, 701-712 [=Ο Ιδιος, *Melanges d'Hagiographie grecque et latine* [SubsHag 43], Bruxelles 1966, 246-255]. L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques* [SubsHag 16], Bruxelles 1926. F. Halkin, *BHG*. S. Salaville, Pour un repertoire des Néo-saints de l'Église Orientale, *Byz*. 20 (1950), 223-237. F. Halkin, Études byzantines et hagiographie, *AnBoll* 70 (1952), 344-366. Ο Ιδιος, *BHG Auct*. O. Meinardus, *The Saints of Greece*, Athens 1970. F. Halkin, L'hagiographie byzantine au service de l'histoire, στό: *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971, 261-264. Ο Ιδιος, *BHG Nov. Auct*.

3. Βλ. συνολικὰ τὶς παρατηρήσεις τοῦ Σ. Πασχαλιδη στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ τόμου *Ἡ αὐτόγραφη Νεομαρτυρολογικὴ συλλογὴ τοῦ μοναχοῦ Καισαρίου Δαπόντε (1713-1784)*, Θεσσαλονίκη 2012 [στὸ ἑξῆς: *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*], 7-8. Εἰδικότερα γιὰ τὰ ὑμναγιολογικὰ κείμενα βλ. Δ. Στρατηγοπουλος, Ὑμνογραφικὰ νεομαρτύρων καὶ ἡ Ἀκολουθία τοῦ Ἁγίου Κωνσταντίνου τοῦ Ὑδραίου, στό: *Πρακτικὰ Διορθοδόξου Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου «Κωνσταντῖνος ὁ Ὑδραῖος – Νεομάρτυρες προάγγελοι τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Γένους» (Ὕδρα 10-14 Νοεμβρίου 2000)*, Ὕδρα 2007, 175-202 [στὸ ἑξῆς: *ΠΣ «Κωνσταντῖνος ὁ Ὑδραῖος»*]. Ο Ιδιος, Οἱ Νεομάρτυρες στὴν Ὀρθόδοξη Μεταβυζαντινὴ Ὑμνογραφία, στό: *Εὐκαρπίας Ἀντίδοσις. Τιμητικὸ ἀφιέρωμα στὴν εἰκοσαετία (1995-2015) θεοφιλοῦς ἀρχιερατείας τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σάμου, Ἰκαρίας καὶ Κορσεῶν κ.κ. Εὐσεβίου*, ἐπιμ. Μ. Γ. Βαρβουνης, Ἀθήνα 2015, 837-853.

4. Βλ. χαρακτηριστικὰ Απ. Βακαλοπουλος, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, τ. Α΄. *Ἀρχὲς καὶ διαμόρφωσή του*, Θεσσαλονίκη 1961. Ο Ιδιος, *Πηγὲς τῆς Ἱστορίας τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1965. Ι. Θεοχαριδης – Δ. Λουλες, Οἱ Νεομάρτυρες στὴν ἑλληνικὴ ἱστορία (1453-1821), *Δωδώνη* 17/1 (1988), 135-150. E. A. Zachariadou, The Neomartyr's Message, *ΔΚΜΣ* 8 (1990-1991), 51-63. Ι. Θεοχαριδης, Οἱ Νεομάρτυρες στὴν ἑλληνικὴ ἱστορία (Συμπλήρωμα), *Δωδώνη* 20,1 (1991), 57-67. Ν. Γ. Σβορωνος, *Ἀνάλεκτα νεοελληνικῆς ἱστορίας καὶ ἱστοριογραφίας*, Ἀθήνα 1999. Ο Ιδιος, *Ἐπισκόπηση τῆς νεοελληνικῆς ἱστορίας*, Ἀθήνα 1999.

καὶ γιὰ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς τέχνης: οἱ ἀπεικονίσεις τῶν νεομαρτύρων σὲ τοιχογραφίες μονῶν[5] καὶ ἐκκλησιῶν ἢ σὲ φορητὲς εἰκόνες, ἀποτυπώνουν μὲ ἀμεσότητα ὄχι μόνον τὰ προσωπογραφικὰ χαρακτηριστικά τους, ἀλλὰ παρέχουν καὶ πολύτιμα στοιχεῖα γιὰ τὴν κοινωνικὴ δομή, καθὼς καὶ γιὰ τὰ ἐνδυματολογικὰ στοιχεῖα τῆς ἐποχῆς τους. Οἱ βίοι τῶν νεομαρτύρων[6], τέλος, ἐπανεκδίδονται συνεχῶς σὲ ἀλλεπάλληλες βελτιωμένες καὶ συμπληρωμένες ἀνατυπώσεις, καὶ ἀναπαράγονται πλέον καὶ σὲ ἱστοσελίδες καὶ ἱστολόγια θεολογικοῦ περιεχομένου, συνεχίζοντας νὰ διαδίδονται μέσω τοῦ διαδικτύου. Ἐπίσης νέες ἐκδόσεις ἀνεκδότων μαρτυρολογίων, ὅπως οἱ συλλογὲς τοῦ Καισαρίου Δαπόντε καὶ τοῦ παπα-Ἰωνᾶ Καυσοκαλυβίτη, προστέθηκαν προσφάτως στὸ διαθέσιμο ὑλικό.

Γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ δράση τῶν νεομαρτύρων ὑπάρχει ἄφθονη βιβλιογραφία, παλαιότερη καὶ νεώτερη[7]· οἱ σχετικοὶ τίτλοι ἐμπλουτίστηκαν

5. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ περιγραφὴ τῶν τοιχογραφιῶν τῆς μονῆς Ξηροποτάμου μὲ ἀπεικονίσεις νεομαρτύρων. Βλ. Γ. Τσιγαρας, Ἡ νεομαρτυρολογικὴ συλλογὴ τοῦ Καισαρίου Δαπόντε καὶ ἡ ἀπεικόνιση τῶν Νεομαρτύρων στὸ Καθολικὸ τῆς μονῆς Ξηροποτάμου, στον τόμο: *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 127-166.

6. Οἱ βασικὲς συλλογὲς εἶναι: Κ. Χ. Δουκακης, *Μέγας Συναξαριστής*, τ. 12, Ἀθῆναι 1891-1896. Ι. Μ. Περαντωνης, *Λεξικὸν τῶν Νεομαρτύρων: Οἱ Νεομάρτυρες ἀπὸ τῆς Ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τῆς ἀπελευθερώσεως τοῦ δούλου Ἔθνους*, τ. Α΄-Γ΄, Ἀθήνα 1972-1994. Σ. Κεμεντζετζιδης (ἐπιμ.), *Συναξαριστὴς Νεομαρτύρων, 1400-1900*, Θεσσαλονίκη 1984. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Ἀθῆναι 2009.

7. Βλ. ἐνδεικτικῶς Χρυς. Παπαδοπουλος, *Οἱ Νεομάρτυρες*, Ἀθῆναι 1922 (1970[3]). Κ. Ι. Αμαντος, Νεομάρτυρες, *ΕΕΦΣΠΑ* 4 (1953-54), 161-167. Δ. Β. Διωμοπουλος, *Οἱ Νεομάρτυρες καὶ ἡ ἐθνικὴ ἀναγέννηση*, χ.τ. 1971. Ι. Μ. Περαντωνης, Τὰ αἴτια καὶ ἀφορμαὶ τοῦ μαρτυρίου τῶν Νεομαρτύρων, *Θεολογία* 42 (1971), 129-138. Ι. Ε. Αναστασιου, Σχεδίασμα περὶ τῶν Νεομαρτύρων, καὶ Χρ. Κρικωνης, Ἡ συμβολὴ τοῦ κλήρου τῆς Ἐκκλησίας εἰς τοὺς ἀπελευθερωτικοὺς ἀγῶνες τοῦ ἑλληνικοῦ Ἔθνους, *Μνήμη 1821*. Ἀφιέρωμα εἰς τὴν ἐθνικὴν παλιγγενεσίαν ἐπὶ τῇ 150ῃ ἐπετείῳ. [*ΕΕΘΣΠΘ*, Παράρτημα 9], Θεσσαλονίκη 1971, 7-62 καὶ 143-170 ἀντιστοίχως. Σπ. Μπιλαλης, *Οἱ μάρτυρες τῆς Ὀρθοδοξίας*, τ. Α΄: *Ἡ θεολογία τοῦ μαρτυρίου*, Ἀθῆναι 1973. Στ. Γ. Παπαδοπουλος, *Οἱ Νεομάρτυρες καὶ τὸ δοῦλον γένος*, Ἀθήνα 1974 (1991[2]). Ἀρχιμ. Χριστ. Μουστακας, *Τιμὴ καὶ Μνήμη Νεομαρτύρων*, Τρίκαλα 1988, 13-17. Χ. Θ. Κρικωνης, *Κληρικοὶ Νεομάρτυρες - Ἐθνομάρτυρες*, Θεσσαλονίκη 1988. Π. Χρυσοφακης, *Ἁγιολογικὰ καὶ πατερικά*, Θεσσαλονίκη 1990. Μ. Τριτος, Γενικὰ περὶ νεομαρτύρων, στό: *Ἀναδρομή: Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Ἰάκωβον Βαβανάτσον*, Μέγαρα 1991, 415-430. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*. Χ. Θ. Κρικωνης, *Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία πρωταγωνιστὴς τῆς ἐθνεγερσίας τοῦ 1821: κληρικοὶ Νεομάρτυρες*

σημαντικὰ κατὰ τὶς τελευταῖες δεκαετίες μὲ παρουσιάσεις σὲ εἰδικὰ συνέδρια στὴν Ἑλλάδα[8]. Ἄφθονο ὑλικὸ (ὑμναγιολογικὰ κείμενα ἄγνωστα πολλὲς φορές, Μαρτύρια καὶ Ἀκολουθίες), βρίσκεται σὲ χειρόγραφα τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς περιόδου ποὺ εἴτε δὲν ἔχουν μελετηθεῖ ἐπαρκῶς ἕως σήμερα εἴτε δὲν ἔχουν μελετηθεῖ καθόλου, καὶ τὰ ὁποῖα παρουσιάζουν τὸν βίο καὶ τὴν πολιτεία ἀγνώστων πολλὲς φορὲς προ-

---

–*Ἐθνομάρτυρες*, Θεσσαλονίκη 1995. Π. Β. Πασχος, *Ἅγιοι οἱ φίλοι τοῦ Θεοῦ. Εἰσαγωγὴ στὴν Ἁγιολογία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας* [Ὑμναγιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες 2], Ἀθήνα 1995, 109-119. Απ. Γλαβινας, *Οἱ Νεομάρτυρες τῆς Τουρκοκρατίας*, Κατερίνη 1997. Μ. Γ. Βαρβουνης, *Λαογραφικὰ τῶν Νεομαρτύρων*, Κομοτηνὴ 1998. Δ. Γ. Τσαμης, *Ἁγιολογία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1999. Β. Ματθαιου, *Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, χ.τ. 2000. Μ. Μαντουβαλου, *Ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις τοῦ φαινομένου τῶν Νεομαρτύρων*, Ἀθήνα 2004. Σ. Πασχαλιδης, *Τὸ Ὑμναγιολογικὸ ἔργο τῶν Κολλυβάδων. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 2007 [στὸ ἑξῆς: Πασχαλιδης, *Ὑμναγιολογικὸ ἔργο*]. Β. Σ. Ψευτογκας, *Νεομαρτυρολογικὰ μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 2008. Π. Αρ. Υφαντης, Τὸ κύμα τῶν ἐξισλαμισμῶν καὶ οἱ ἐκδοχὲς τῆς παθητικῆς ἀντίστασης: Νεομάρτυρες καὶ Κρυπτοχριστιανοί, στό: *Ἱστορία τῆς Ὀρθοδοξίας*, τ. 5: *Περίοδος ἀγώνων καὶ μεγαλείου 15ος-19ος αἰ.*, Ἀθήνα 2008. Γ. Τζεδοπουλος, Τὸ μαρτύριο στὰ χρόνια τῆς Ὀθωμανικῆς κυριαρχίας: ὁ κύκλος καὶ οἱ ρωγμές, στό: *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη: Μελέτες Ἱστορίας καὶ Φιλολογίας* (ἐπιμ. Κ. Λαππας – Α. Αναστασοπουλος – Η. Κολοβος), Ἡράκλειο 2010, 355-369. Στ. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστὴς Νεομαρτύρων (1401-1900)*, Θεσσαλονίκη 2011[4]. Σ. Πασχαλιδης, Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ οἱ νεομάρτυρες, στό: *Εἰς Μαρτύριον τοῖς ἔθνεσι τόμος χαριστήριος εἰκοσαετηρικὸς εἰς τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην κ.κ. Βαρθολομαῖον*, Θεσσαλονίκη 2011, 697-722. Γ. Τζεδοπουλος, *Ὀρθόδοξοι Νεομάρτυρες στὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία: ἡ συγκρότηση τῆς πρακτικῆς καὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ ὁμολογιακοῦ θανάτου*, Ἀθήνα 2012. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*. Σ. Πασχαλιδης, *Κολλυβάδες καὶ Νεομάρτυρες. Ἁγιότητα καὶ Θεολογία τοῦ μαρτυρίου*, Θεσσαλονίκη 2017. Χ. Στεργιουλης, *Νεομάρτυρες ἀπὸ τὴ Σκλαβιὰ στὸν Οὐρανό*, Ἀθήνα 2021.

8. Βλ. ἐνδεικτικῶς *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν Νεομαρτύρων (17-19 Νοεμβρίου 1986)*, Θεσσαλονίκη 1988 [στὸ ἑξῆς: *ΠΣ Νεομαρτύρων*]. *Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου τῆς Ι. Μ. Μυτιλήνης «Ὁ Νεομάρτυς Θεόδωρος ὁ Βυζάντιος Πολιοῦχος Μυτιλήνης» (17-19 Φεβρουαρίου 1998), Μυτιλήνη 2000* [στὸ ἑξῆς: *ΠΣ Νεομάρτυς Θεόδωρος*]. *Πρακτικὰ Ἱστορικοῦ Συμποσίου «Νεομάρτυρες Πελοποννήσου»*, Ἀθήνα 2004. *ΠΣ «Κωνσταντῖνος ὁ Ὑδραῖος». Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ Διαφύλαξη τῆς Ἐθνικῆς Ταυτότητος. Νεομάρτυρες – Ἅγιος Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός – Ἐπαναστατικὰ κινήματα (Πρακτικὰ Γ΄ Συνεδρίου)*, Ἀθήνα 2015. *Πρακτικὰ Ἐπιστημονικῆς Ἡμερίδος ἐπὶ τῇ συμπληρώσει 200 ἐτῶν ἀπὸ τοῦ Μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Ἀγγελῆ τοῦ Ἀργείου τοῦ ἐν Χίῳ ἀθλήσαντος (28 Σεπτεμβρίου 2013)*, Χῖος 2020.

σώπων, ποὺ ὑπὸ ποικίλες συνθῆκες καὶ καταστάσεις δὲν ἀρνήθηκαν τὴ χριστιανική τους πίστη[9].

Ο ΚΩΔΙΚΑΣ 25 ΤΗΣ ΜΟΝΗΣ ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ

Στὶς ἀνέκδοτες πηγὲς γιὰ τοὺς νεομάρτυρες ἀνήκει καὶ ὁ χειρόγραφος κώδικας 25 τῆς μονῆς Ξενοφῶντος, ὁ ὁποῖος θὰ ἀποτελέσει τὴ βάση τῆς παρούσας μελέτης. Ὁ κώδικας αὐτὸς χρονολογεῖται στὴν τελευταία δεκαετία τοῦ 18ου αἰ. καὶ περιλαμβάνει δύο ἁγιολογικὰ κείμενα καὶ μία ἀνώνυμη νεομαρτυρολογικὴ συλλογὴ[10]· τὰ δύο ἁγιολογικὰ κείμενα ποὺ ἐμπεριέχονται στὸ χειρόγραφο εἶναι ὁ βίος τοῦ ὁσίου Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη καὶ ὁ βίος τοῦ ἁγίου Ἀκακίου. Πρόκειται γιὰ δύο Καυσοκαλυβίτες ἁγίους, ἡ παρουσία τῶν ὁποίων στὸ χειρόγραφο ὁδηγεῖ τοὺς ἐρευνητὲς στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ γραφέας τοῦ κώδικα προερχόταν ἀπὸ τὰ Καυσοκαλύβια. Τὴν ἄποψη αὐτὴ ἐνισχύει καὶ ἡ ὕπαρξη ἑνὸς σημειώματος ἁγιολογικοῦ περιεχομένου γιὰ τὰ θαύματα τῶν νεοφανῶν μαρτύρων, ὅπου ὁλοκληρώνεται ὡς ἑξῆς: *Ἀκάκιος ὁ ἐν τῷ Καυσοκαλυβίῳ, ἐρωτώμενος ἔλεγεν· «ἐπειδὴ ἔχουν ἐντὸς ὀλίγου νὰ φανερωθοῦν τὰ τοῦ ἀντιχρίστου θαύματα, τὰ ψευδῆ, διὰ τοῦτο ἔπαυσαν τὰ παρὰ Θεοῦ σημεῖα τώρα, τρόπον τινὰ παραχωροῦντος τοῦ Θεοῦ καὶ παρέχοντος χώραν τῷ ἀποστάτῃ διὰ τὰς κακίας τῶν ἀνθρώπων ἢ κατὰ ἄλλον οἰκονομικὸν τρόπον, διὰ νὰ διαλεχθοῦν καὶ νὰ λαμπρυνθοῦν οἱ δίκαιοι καὶ νὰ φανερωθοῦν οἱ ὑποκριταὶ καὶ ἀνάξιοι. Καὶ ταῦτα μὲν οἱ στοχασμοὶ τῶν ἁγίων· τὸ δὲ καθολικώτερον ὁ Κύριος οἶδε»*[11]. Ὁ συντάκτης καὶ γραφέας τοῦ χειρογράφου εἶναι ὁ Διονύσιος Ξενοφωντινός, ὁ ὁποῖος

9. Βλ. ἐνδεικτικῶς Petit, *Bibliographie des acolouthies*. Γ. Χρυσοστομου, Βιβλιογραφία εἰς ἀκολουθίας νεομαρτύρων, στό: *ΠΣ Νεομαρτύρων*, 567-588. Δ. Στρατηγοπουλος, *Ἔντυπες Ἀκολουθίες Ἁγίων. Συλλογὴ Ντόρης Παπαστράτου*, Ἀθήνα 2007. Ο Ιδιος, Νεομάρτυρες, 837-853.

10. Τὸ χειρόγραφο ἔχει περιγραφεῖ πλημμελῶς ἀπὸ τὸν Σπ. Λαμπρο, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων*, τ. I, Cambridge 1895 [ἀνατ. Amsterdam 1966], 63. Ἀναλυτικὴ καὶ διεξοδικὴ μελέτη τοῦ κώδικα βλ. στὸν Πασχαλιδη, *Ὑμναγιολογικὸ ἔργο*, 181-185, 191-198. Ο Ιδιος, Οἱ χειρόγραφες νεομαρτυρολογικὲς Συλλογὲς καὶ τὸ *Νέον Μαρτυρολόγιον* (πρόδρομη ἀνακοίνωση), στό: *ΠΣ «Κωνσταντῖνος ὁ Ὑδραῖος»*, 156-159.

11. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 229-230. Βλ. καὶ Πασχαλιδης, Οἱ χειρόγραφες νεομαρτυρολογικὲς Συλλογές, 157.

ἀνῆκε στὴ συνοδεία τῶν μοναχῶν τῆς σκήτης τῶν Καυσοκαλυβίων, οἱ ὁποῖοι μαζὶ μὲ τὸν ἡγούμενο Παΐσιο Καυσοκαλυβίτη τὸν Λέσβιο, ἐπάνδρωσαν τὴ μονὴ Ξενοφῶντος τὸ ἔτος 1784. Κατὰ τὸν Σ. Πασχαλίδη αὐτὸ τὸ στοιχεῖο μπορεῖ νὰ αἰτιολογεῖ καὶ τὴν ἐν πολλοῖς ἐξάρτηση τῆς νεομαρτυρικῆς συλλογῆς τοῦ χειρογράφου Ξενοφῶντος 25 ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Καυσοκαλυβίτη παπα-Ἰωνᾶ[12].

Οἱ νεομάρτυρες τοῦ κώδικος 25 τῆς μονῆς Ξενοφῶντος ἀποτελοῦν μία κατηγορία ἁγίων ποὺ ἐμφανίζονται ἀπὸ τὸν 16ο μέχρι καὶ τὸν 18ο αἰ. Βασικὸ κοινὸ στοιχεῖο τους ἀποτελεῖ ἡ μαρτυρικὴ θυσία τους γιὰ τὸν Χριστό. Προέρχονταν ἀπὸ ὅλα τὰ κοινωνικὰ στρώματα, ἐνῶ ἡ πλειονότητά τους ἦταν λαϊκοὶ καὶ ἁπλοὶ ἄνθρωποι τοῦ καθημερινοῦ βίου, ὅλοι ἄνδρες, ἐκτὸς ἀπὸ μία γυναῖκα. Οἱ ἄνδρες, ὅπως θὰ ἀναφερθεῖ εἰδικότερα παρακάτω, ἔκαναν διάφορα ἐπαγγέλματα (π.χ. ράπτης, φούρναρης, χρυσοχόος, παντοπώλης, ἔμπορος, καζαντζής, ἁγιογράφος). Οἱ περισσότεροι μαρτύρησαν μὲ ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο, δηλαδὴ οἱ Τοῦρκοι τοὺς προκαλοῦσαν πολλὲς φορὲς ἔτσι ὥστε τὸ μαρτύριο τους νὰ μὴν φαίνεται ὅτι προῆλθε ἀπὸ καταναγκασμό, ἀλλὰ ἀντιθέτως ὅτι τὴν ἀφορμὴ γιὰ ἐξισλαμισμὸ τὴν ἔδιναν οἱ ἴδιοι. Ἄλλες χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις ποὺ δήλωναν σύμφωνα μὲ τοὺς Τούρκους τὴν ἐπιθυμία ἑνὸς χριστιανοῦ νὰ ἐξισλαμιστεῖ ἦταν ὅταν φοροῦσε ἐνδύματα τουρκικὰ ἢ φακιόλι ἢ ἂν κάποιος κατὰ τύχη ἀπήγγελε τὴν ὁμολογία πίστεως τῶν Μουσουλμάνων. Χαρακτηριστικὴ περίπτωση ἀπὸ τοὺς νεομάρτυρες τοῦ κώδικα 25 εἶναι ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Νέος († 1672). Ὑπάρχει βέβαια καὶ ἡ περίπτωση τῆς μόνης γυναίκας νεομάρτυρος τοῦ κώδικα 25, τῆς ἁγίας Κυράννας († 1751), τὴν ὁποία ἐρωτεύθηκε ἕνας Τοῦρκος καὶ θέλησε νὰ τὴν νυμφευθεῖ ἀλλὰ ἐκείνη ἀρνήθηκε καὶ ἔτσι ὁδηγήθηκε στὸ μαρτύριο.

Οἱ Τοῦρκοι συχνὰ προσπαθοῦσαν νὰ ἐξισλαμίσουν τοὺς χριστιανοὺς ἀλλὰ ἐπειδὴ πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς ἔμεναν σταθεροὶ στὴν πίστη τους τοὺς ὁδηγοῦσαν στὸ μαρτύριο. Βέβαια στὴν προσπάθεια νὰ τοὺς προσηλυτίσουν πρῶτα ξεκινοῦσαν μὲ κολακεῖες, ὡραῖα λόγια ἀλλὰ

12. Πασχαλιδης, Οἱ χειρόγραφες νεομαρτυρολογικὲς Συλλογές, 158-159. Γιὰ τὴ νεομαρτυρολογικὴ συλλογὴ τοῦ παπα-Ἰωνᾶ βλ. Δ. Γονης – Παταπιος μοναχὸς Καυσοκαλυβίτης, *Παπα- Ἰωνᾶ Καυσοκαλυβίτου († 1765). Νεομαρτυρολογικὴ Συλλογή*, Ἀθήνα 2020 [στὸ ἑξῆς: *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*], 141-146.

καὶ ὑποσχέσεις καὶ ὅταν ἔβλεπαν ὅτι οἱ μάρτυρες δὲν ἔδιναν σημασία σὲ αὐτά, τότε ξεκινοῦσαν τὰ φρικτὰ βασανιστήρια. Στὴν περιγραφὴ τῶν μαρτυρίων παρατηρεῖται ὅτι οἱ Τοῦρκοι χρησιμοποιοῦσαν στὶς ἀνακρίσεις διαφορετικοὺς ἀξιωματούχους (π.χ. καδή, κριτή κ.λπ.) μὲ σκοπὸ νὰ ἀποδυναμώσουν τὸν μάρτυρα καὶ νὰ τὸν κάνουν νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν πίστη του. Οἱ μάρτυρες ὄχι μόνο δὲν ἐξισλαμίζονταν, ἀλλὰ καὶ μέσα ἀπὸ τὰ λεγόμενά τους παρατηρεῖται ὅτι προσπαθοῦσαν νὰ πείσουν τοὺς Τούρκους πὼς ἡ μόνη ἀληθινὴ θρησκεία εἶναι ἡ χριστιανική. Ἡ ὁμολογία πίστης τῶν μαρτύρων εἶναι ἁπλή, ἐνῶ δείχνουν νὰ μὴν ὑπολογίζουν τὰ φρικτὰ βασανιστήρια. Ἀντιθέτως, τὰ θεωροῦσαν ὡς μέσα ποὺ ἐνίσχυαν τὴν πίστη τους καὶ τοὺς ἔφερναν πιὸ κοντὰ στὸν Κύριό τους Ἰησοῦ Χριστό. Αὐτὸ ποὺ χαρακτηρίζει τοὺς νεομάρτυρες εἶναι ἡ παρρησία, τὸ θάρρος καὶ ἡ ἀντοχὴ ἀπέναντι στὰ βασανιστήρια καὶ τοὺς ἀνακριτές.

Ὡστόσο, ὑπάρχουν καὶ οἱ νεομάρτυρες ποὺ ἔπεσαν στὴν παγίδα τῶν Τούρκων, ἀρνήθηκαν τὴν πίστη τους, ἀλλὰ στὴ συνέχεια μετανόησαν καὶ μαρτύρησαν γιὰ τὸν Χριστό[13]. Τὰ αἴτια τῆς ἐξωμοσίας ποικίλουν π.χ. φόβος γιὰ τὴ ζωή τους, ἡ διασάλευση τοῦ λογικοῦ τους κ.λπ. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ναύκληρος (†1669) ποὺ λέγεται ὅτι οἱ Τοῦρκοι τὸν μάγεψαν καὶ ἔχασε τὸ μυαλό του, καὶ ἔτσι τὸν ἔκαναν Τοῦρκο. Οἱ νεομάρτυρες γενικότερα ἀλλὰ καὶ εἰδικότερα οἱ ἀρνησίχριστοι ἀποφάσιζαν νὰ μαρτυρήσουν γιὰ τὸν Χριστὸ χωρὶς νὰ ὑπολογίζουν τὸν θάνατο. Ὁ τόπος τοῦ μαρτυρίου ἦταν πάντοτε γνωστὸς καὶ δημόσιος, γι' αὐτὸ πήγαιναν ἐκεῖ πάρα πολλοὶ χριστιανοί, μουσουλμάνοι καὶ ἄλλοι γιὰ νὰ παρακολουθήσουν τὸ μαρτύριο. Μετὰ

13. Γιὰ τὴν κατηγορία τῶν ἀρνησιχρίστων νεομαρτύρων βλ. Ι. Αναστασιου, Σχεδίασμα περὶ τῶν Νεομαρτύρων, 35-45. Δ. Κωνσταντελος, Οἱ Βίοι τῶν νεομαρτύρων ὡς πηγὴ μεθόδων Ἰσλαμικοῦ προσηλυτισμοῦ καὶ μαρτυρίου κατὰ τὴν Ὀθωμανικὴν περίοδον, καὶ Γ. Μαντζαριδης, Κοινωνιολογικὴ προσέγγιση τῆς παρουσίας τῶν Νεομαρτύρων, στό: *ΠΣ Νεομαρτύρων*, 218-219 καὶ 231-233 ἀντιστοίχως. Π. Πασχος, Ὁ Μοναχισμός, οἱ Νεομάρτυρες καὶ ἡ παράδοση, *ΕΕΘΣΠΑ* ΚΘ΄ (1994) [=*Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς Σ. Χ. Ἀγουρίδην*], 280-281. A. Zographos, Les nouveaux martyrs grecs, 16e-17e siècles: Un tentative de typologie, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* Ο΄ (1996-1998), 201-203. Ε. Ζαχαριαδου, Βίοι νεότερων ἁγίων: ἡ ἐπαγρύπνηση γιὰ τὸ ποίμνιο, στό: *Οἱ ἥρωες τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Οἱ νέοι ἅγιοι, 8ος-16ος αἰώνας*, ἐπιμ. Ἐ. Κουντουρα-Γαλακη [ΕΙΕ/ΙΒΕ. Διεθνῆ Συμπόσια 15], Ἀθήνα 2004, 221-224. Πασχαλιδης, *Ὑμναγιολογικὸ ἔργο*, 115-121.

τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ μαρτυρίου οἱ χριστιανοὶ ἐπεδίωκαν νὰ λάβουν τὰ λείψανα τῶν νεομαρτύρων γιὰ νὰ τὰ ἐνταφιάσουν. Ὅμως οἱ Τοῦρκοι εἴτε δὲν τὰ παρέδιδαν καὶ ἐπιχειροῦσαν νὰ τὰ βεβηλώσουν εἴτε ἔπρεπε νὰ χρηματιστοῦν γιὰ νὰ τὰ δώσουν. Παρ' ὅλα αὐτὰ οἱ χριστιανοὶ μόλις τὰ παρελάμβαναν μὲ τιμὲς τὰ ἐνταφίαζαν στὴν ἐκκλησία.

Στοιχεῖα λοιπόν, κοινωνικὰ καὶ πολιτιστικὰ ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν βίων τῶν νεομαρτύρων τοῦ κώδικα 25, τὰ ὁποῖα βεβαίως ἐντοπίζονται καὶ στὶς συλλογὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀντλεῖ πρωτογενὲς ὑλικὸ ὁ συντάκτης τοῦ χειρογράφου τῆς Ξενοφωντινῆς συλλογῆς, ἀναλύονται κατωτέρω. Οἱ βίοι καὶ τὰ μαρτύρια παρουσιάζουν ἐνδιαφέρον καὶ ἀπὸ γλωσσικῆς πλευρᾶς, ὁπότε καθὼς τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν κειμένων τοῦ κώδικα 25 παραμένει μέχρι σήμερα ἀνέκδοτο, παρατίθενται καὶ χαρακτηριστικὰ ἀποσπάσματά τους, συνοδευόμενα καὶ ἀπὸ σύντομα σχόλια πραγματολογικοῦ περιεχομένου.

1. ΤΟΠΟΣ ΚΑΤΑΓΩΓΗΣ – ΤΟΠΟΣ ΜΑΡΤΥΡΙΟΥ

Σχετικῶς μὲ τὸν τόπο καταγωγῆς καὶ τὸν τόπο μαρτυρίου τῶν νεομαρτύρων (πάντα μὲ βάση τὸν κώδικα 25 τῆς μονῆς Ξενοφῶντος), σημειώνεται ὅτι οἱ περισσότεροι ἀπὸ αὐτοὺς κατάγονταν ἀπὸ ἄλλο τόπο ἀπὸ ἐκεῖνο τοῦ μαρτυρίου τους.

Ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Κρὴς (†1643)[14] γεννήθηκε στὴν Κρήτη καὶ

14. Βλ. ἐνδεικτικῶς *Acta Sanctorum*, Maii V (Paris 1866), 237. Salaville, Répertoire, 224. Θ. Τζεδακης, Ὁ Κρὴς Νεομάρτυς Μάρκος, *Ἀπόστολος Τίτος* Η΄ (1959), 103-105. Σ. Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀθῆναι 1961, 304. Χ. Σ. Σολομωνιδου, *Ἡ Ἐκκλησία τῆς Σμύρνης*, Ἀθῆναι 1960, 28. Μ. Vitti, Ὁ Νεομάρτυς Μάρκος Κυριακόπουλος, ποὺ ἀποκεφαλίστηκε στὴ Σμύρνη τὸ 1643 (μία δυτικὴ πηγή), *Μικρασιατικὰ Χρονικὰ* 10 (1962), 89-103. Meinardus, *Saints*, 132. Χρ. Παπαδοπουλος, *Οἱ Νεομάρτυρες*, 60-61. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 337-339. Στ. Παπαδοπουλος, *Οἱ Νεομάρτυρες*, 59-60. Ν. Τωμαδακης, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κρήτης ἐπὶ Τουρκοκρατίας (1645-1898)*, τ. Α΄: *Αἱ πηγαί*, Ἀθήνα 1974, 213-226. Θ. Δετορακης, Ὁ Κρητικὸς νεομάρτυς Μάρκος Κυριακόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτη Ἀκολουθία του, στὰ *Πεπραγμένα Δ΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου (29 Αὐγούστου-3 Σεπτεμβρίου 1976)*, τ. ΙΙ, Ἀθήνα 1981, 67-87. Ματθαιου, *Μέγας Συναξαριστής*, τ. 5, 357. Zachariadou, The Neomartyr's message, 60. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον αρτυρολόγιον*, 70-71. Σ. Γριμανης, Συμβολὴ στὴ Μικρασιατικὴ Ἁγιολογία, *ΔΚΜΣ* 17 (2011), 306-307. Kementzetzidης, *Συναξαριστής*, 529-531. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 194-196, *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*,264-265.

μαρτύρησε στὴν Σμύρνη[15]. Ἀπὸ τὴν Σμύρνη εἶχε μεταβεῖ στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου συνάντησε τὸν Μελέτιο Συρίγο[16] καὶ τοῦ ἐξομολογήθηκε τὸν πόθο του νὰ μαρτυρήσει. Ἐκεῖνος τὸν συμβούλευσε καὶ τὸν ἐνίσχυσε μὲ τὶς προσευχές του καὶ ἔτσι ὁ ἅγιος ἐπέστρεψε στὴν Σμύρνη, ὅπου καὶ μαρτύρησε[17].

Ὁ ἅγιος Κυπριανὸς ὁ Νέος (†1679)[18] γεννήθηκε στὸ χωριὸ Κλητζὸς τῶν Ἀγράφων ἀλλὰ μαρτύρησε στὴν Κωνσταντινούπολη, ἀφοῦ τὸν ἀποκεφάλισαν στὸ Φανάρι μπροστὰ στὸ Πατριαρχεῖο[19].

Ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Νέος (†1672)[20] καταγόταν ἀπὸ τὸ Καρπενήσι, ὅμως σὲ ἡλικία 15 χρονῶν ὁ πατέρας του τὸν ἔφερε στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὸν ἔβαλε νὰ ἐργαστεῖ στὸ «μπακάλικό» του. Λίγο ἀργότερα ἡ Κωνσταντινούπολη θὰ γίνει ὁ τόπος μαρτυρίου τοῦ ἁγίου[21].

---

15. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 174: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Μάρκος εἰς τὴν Σμύρνην, νέον ὤντας παιδίον. Οὗτος ἦτον ἀπὸ τὴν Κρήτην.*

16. Τὸν γνωστότατο λόγιο ἱερομόναχο (1585/86-1663/64), μεταξὺ τῶν πολλῶν ἔργων τοῦ ὁποίου συμπεριλαμβάνονται καὶ ὑμναγιολογικὰ κείμενα στὴ μνήμη νεομαρτύρων, βλ. τελευταῖα Στρατηγοπουλος, Νεομάρτυρες, 840.

17. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 174. Βλ. καὶ σημ. 161.

18. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 261. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 290-291. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 102-108. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 657-663. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 214-218. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 304-317.

19. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 202*:* [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Κυπριανὸς ὁ νέος εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν. Οὗτος εἶχε πατρίδα χωρίον τι τῶν Ἀγράφων, Κλητζὸς καλούμενον* καὶ σ. 207: [...] *καὶ φθάνωντας εἰς τὴν θύραν τοῦ Πατριαρχείου, ἐκεῖ κλίνας μόνος του τὰ γόνατα* [...] *Τότε ὁ δήμιος μὲ ὀργὴν ἅρπαξε τὸ σπαθὶ καὶ ἔκοψε τὴν κεφαλὴν τοῦ μάρτυρος.* Βλ. καὶ σημ. 168-170.

20. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 358. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 393-396. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 93-99. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 74-79. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 207-212. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 277-287.

21. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 193: [...] *ἐμαρτύρησεν Νικόλαος ὁ Νέος ἐν Κωνσταντινουπόλει* [...] *Οὗτος ὁ εὐλογημένος μεγαλομάρτυς τοῦ Χριστοῦ Νικόλαος εἶναι γέννημα καὶ ἀνάθρεμμα μιᾶς χώρας μικρᾶς ὀνομαζομένης Καρπενήσι.* Βλ. καὶ σημ. 74, 117, 163-165.

Ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος (†1670)[22] καταγόταν ἀπὸ τὴν Κίο[23]. Εἶχε ἐπιβληθεῖ στὴν περιοχὴ ὑψηλὴ φορολογία, τόσο ποὺ οἱ Χριστιανοὶ δὲν μποροῦσαν νὰ ἀνταποκριθοῦν. Ὁ ἅγιος, λόγω τῆς θέσης του, κατέθεσε ἀγωγὴ ἐναντίον τῶν Τούρκων κατοίκων τῆς πόλης του στὴν Κωνσταντινούπολη, ὥστε νὰ συνεισφέρουν καὶ αὐτοί. Οἱ Τοῦρκοι φοβήθηκαν μήπως πραγματοποιηθεῖ τὸ αἴτημά του, διότι ἦταν μεγάλος ἄρχοντας, λόγιος καὶ μὲ ἐπιρροὴ στὴν περιοχή του, γι' αὐτὸ ἀποφάσισαν νὰ τὸν συκοφαντήσουν στὸν βεζίρη ὅτι δῆθεν εἶπε πὼς θὰ γίνει Τοῦρκος. Ὁ ἅγιος τὸ ἀρνήθηκε καὶ αὐτὸ ἔγινε ἡ αἰτία τοῦ μαρτυρίου του μὲ ἀποκεφαλισμὸ στὸ Παρμὰκ Καπὶ [ὁ κιγκλιδωτὸς πυλὼν] στὴν Κωνσταντινούπολη[24].

Ὁ ὁσιομάρτυρας Δαμιανὸς (†1568)[25] καταγόταν ἀπὸ τὸ Ρίχοβο Καρδίτσας ἀλλὰ μαρτύρησε στὴν Λάρισα[26] καὶ ὁ ἅγιος Δούκας ὁ ράπτης (†1564)[27] εἶχε γεννηθεῖ στὴν Μυτιλήνη ἀλλὰ *ἐμαρτύρησεν*

22. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 15. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, Ἀθήνα 1972, 50. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 92-93. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 686. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 206-207. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 275-276.

23. Γιὰ τὴν Κίο βλ. προσφάτως K. Belke, *Bithynien und Hellespontos* [TIB 13], Wien 2019, 671-674.

24. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 192: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Ἀθανάσιος ἀπὸ τὴν Γκίον, τῆς Νικαίας ἐπαρχίας* [...] *Ὁ δὲ δήμιος φέρνωντάς τον εἰς τὸ λεγόμενον Παρμᾶ καπί, ἔκοψε τὴν ἱεράν του κεφαλὴν* [...]. Γιὰ τὸ Παρμὰκ καπί, τὸν «καγκελωτὸ» ἢ «κιγκλιδωτὸ πυλῶνα», βλ. Δ. Σκαρλατος, *Ἡ Κωνσταντινούπολις*, τ. Α΄, ἐν Ἀθήναις 1851, 543. Βλ. καὶ σημ. 80, 107, 179-181.

25. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 106. Χρυς. Παπαδοπουλος, *Οἱ νεομάρτυρες*, 51. Ματθαιου, *Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, τ. Β΄ (Φεβρουάριος), Ἀθῆναι 1955², 256-257. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 54-56. F. Halkin, *BHG*, 20. Meinardus, *Saints*, 51. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, 149-151. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 300-301.

26. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 152: *Οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐν τῇ πόλει Λαρίσσῃ, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ σουλτάνου Σελήμ, ὅς τις ὑπῆρχεν ἐκ τῆς δευτέρας τῶν Θετταλῶν ἐπαρχίας, ἔκ τινος κώμης Ῥίχοβον κατ' ἐγχωρίους καλουμένης*. Βλ. καὶ σημ. 182.

27. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 120. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, 176-177. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 53-54. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 488-489. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 191-192. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 261-262.

στὴν Κωνσταντινούπολη[28], ὅπως καὶ ὁ ἅγιος Θεοφάνης (†1559)[29], ποὺ καταγόταν ἀπὸ τὴν Καλαμάτα[30].

Ὁ ἅγιος Ἰορδάνης (†1650)[31] *ἦτον ἀπὸ τὴν Τραπεζοῦντα, τὴν τέχνην καζαντζής, ὑπανδρεμένος εἰς τὸν Γαλατᾶ τῆς Κωνσταντινούπολης*, ὅπου καὶ μαρτύρησε[32].

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ νεομάρτυρας (†1652)[33] καταγόταν ἀπὸ τὴν Θάσο. Ὅμως, *ὅταν οὖν ἦλθεν εἰς ἡλικίαν ιδ΄ χρόνων, ἔμεινε ἀπὸ γονεῖς ὀρφανόν, καὶ λαβόντες αὐτὸ τινές συγγενεῖς τὸ ὑπῆγαν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ τὸ ἔδωσαν ἑνὸς Χριστιανοῦ εἰς τὸν Γαλατᾶν διὰ νὰ τὸ μάθη ῥαπτικήν*[34]. Ἐκεῖ ἔμελλε νὰ γίνει μάρτυς Χριστοῦ.

Στὴν «Βλαχία» πέρα ἀπὸ τὸν Δούναβη γεννήθηκε ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Βλάχος (†1662)[35]. Ἐπὶ σουλτάνου Μωάμεθ Δ΄ (1648-1679) καὶ σὲ ἡλικία μόλις 15 ἐτῶν τὸν ἅρπαξαν οἱ Τάταροι ποὺ εἶχαν ἀποσταλεῖ ἀπὸ τὸν σουλτάνο στὴν περιοχὴ γιὰ νὰ καταπνίξουν τὴν ἐπανάσταση τοῦ τότε ἄρχοντα βοεβόδα Mihnea III (1658-1660), ποὺ ἀναφέρεται ὡς Μίχ(ν)α Τζιβὰν Μπέης. Ὁ ἅγιος προσπάθησε νὰ ἀποδράσει σκοτώνοντας ἕναν

28. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 152. Βλ. καὶ σημ. 95 καὶ σημ. 184.

29. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 199. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 204-205. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 51-52. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 618-619. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 190. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 260.

30. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 168. Βλ. καὶ σημ. 149.

31. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 217. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 224-226. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 272-273. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 72-73. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 196-197. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 266-268.

32. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 176. Βλ. καὶ σημ. 81 καὶ 187-188.

33. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 238. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 242-243. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 74-75. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 466-474. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 197-198. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 268-269.

34. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 177-178. Βλ. καὶ σημ. 96 καὶ 192.

35. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 239. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 244-245. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 89-91. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 524-525. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 203-204. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 273-274.

στρατιώτη. Ὅμως συνελήφθη καὶ παραδόθηκε στὴ σύζυγο τοῦ σκοτωμένου στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου στὴ συνέχεια μαρτύρησε[36].

Ἀπὸ τὴν Γρανίτζα τῶν Ἀγράφων καταγόταν ὁ ἅγιος Μιχαὴλ ὁ Μαυρουδής (†1544)[37]. Ἀφοῦ νυμφεύθηκε μετέβη γιὰ νὰ ἐργαστεῖ στὴν Θεσσαλονίκη, ὅπου λόγω τοῦ φανατισμοῦ τῶν Τούρκων τῆς πόλης ὁδηγήθηκε στὸ μαρτύριο[38].

Ὁ ἅγιος Ζαχαρίας (†1782)[39] γεννήθηκε στὴν Ἄρτα, ὅμως μαρτύρησε

36. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 189-190: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Ἰωάννης Βλάχος· οὗτος ἦτον ἀπὸ τὴν λεγομένην Βλαχίαν, πέραν τοῦ ποταμοῦ Δούναβην* [...] *Οἱ Τοῦρκοι ἐζήτουν ἀπὸ τὸν τότε μπέην τῆς Βλαχίας, Τζιβάμπεην, δοσίματα βαρέα* [...] *Τοῦτο ἀκούσας ὁ σουλτᾶν Μαχεμέτης, ἔστειλε τοὺς Τατάρους καὶ ἄλλο ἐδικόν του στράτευμα εἰς τὴν Βλαχίαν, οἱ ὁποῖοι ἔκαμαν, πηγαίνοντες μέσα, μέγαν ἀφανισμὸν εἰς τοὺς Χριστιανούς, καὶ πολλοὺς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας ἐσκλάβωσαν, ὁμοῦ μὲ τοὺς ὁποίους ἐσκλαβώθη καὶ οὗτος ὁ νέος, χρονῶν ὤντας ιε΄ ἀπὸ γένος ἀρχοντικόν* [...] *Ὅθεν μὴν ἔχωντας ἄλλον τρόπον νὰ γλιτώση ἀπὸ τὸν μολυσμὸν τοῦ ἀσεβοῦς, παρατηρήσας καιρὸν ἁρμόδιον, τὸν ἐθανάτωσεν. Οἱ δὲ συνοδοιπόροι ἀσεβεῖς, μαθόντες τοῦτο, ἐκράτησαν τὸν ἅγιον καὶ φέροντές τον εἰς Βασιλεύουσαν, παρέδωκαν εἰς τὰς χεῖρας τῆς γυναικὸς τοῦ φονευθέντος.* Βλ. καὶ σημ. 79, 97, 194.

37. Βλ. ἐνδεικτικῶς Αθανασιος Λαυριωτης, *Βίος τοῦ ἁγίου νεομάρτυρος Μιχαὴλ τοῦ Μαυρουδῆ, Ἁγιορειτικὴ βιβλιοθήκη* Β΄ (1937-1938), 346-355. Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 338-339. Δ. Σοφιανος, Ὁ νεομάρτυς Μιχαὴλ ὁ ἐξ Ἀγράφων († 1544, Θεσσαλονίκη) καὶ ὁ συντάκτης τοῦ Βίου του, *BNJ* 21 (1971/6), 233-247. Ο Ιδιος, Ἡ ἀρχικὴ Ἀκολουθία καὶ ὁ ἀρχικὸς ἀνέκδοτος Βίος τοῦ νεομάρτυρος Μιχαὴλ τοῦ ἐξ Ἀγράφων († 1544, Θεσσαλονίκη), *ΕΕΒΣ* 44 (1979-1980), 231-281. Ο Ιδιος, Ὁ νεομάρτυρας Μιχαὴλ Μαυροειδὴς ὁ Ἀδριανουπολίτης († ca. 1490, Ἀδριανούπολη). Ἀνέκδοτα ἁγιολογικὰ κείμενα τοῦ Μεγάλου Ρήτορος Μανουὴλ Κορινθίου κ.ἄ., *Θεολογία* 54 (1983), 780-783. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 349-353. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 41-50. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 347-355. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 179-189.

38. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 155: *Οὗτος ὁ νεοφανὴς καὶ ἐννομώτατος μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Μιχαὴλ ὑπῆρχεν ἔκ τινος μικρᾶς χώρας, Γρανίτζα ὀνομαζομένης, ἀναμεταξὺ εἰς τὰ σύνορα τῆς δευτέρας Θετταλίας, τὰ νῦν λεγόμενα Ἄγραφα.* [...]. *Ἔπειτα πῆγεν εἰς Θεσσαλονίκην γνώριμος ὤντας εἰς τοὺς πολίτας, ὡσὰν ὁποῦ ἐσύχναζεν εἰς αὐτούς.* Βλ. καὶ σημ. 82 καὶ 171-173.

39. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 161. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 187-189. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 240-244. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 242-246. Δ. Στρατηγοπουλος, Τὸ μαρτύριο τοῦ νεομάρτυρα Ζαχαρία στὴν Πάτρα. Ἀπὸ τὸ χειρόγραφο στὸ ἔντυπο, στό: *Ἀναπαραστάσεις καὶ ἀποχωρισμοί. Τιμητικὸς τόμος στὴ μνήμη τῆς Μάρθας Πύλια*, Κομοτηνὴ 2015, 361-382.

στὴν Πάτρα[40], καὶ στὰ Σφακιὰ τῆς Κρήτης γεννήθηκε ὁ ἅγιος Μανουὴλ ὁ Κρὴς (†1792)[41] ἀλλὰ τόπος μαρτυρίου του ὑπῆρξε ἡ Χίος[42].

Στὴν Ρωσία γεννήθηκε ὁ ἅγιος Παῦλος ὁ Ρῶσος (†1683)[43] ἀλλὰ μαρτύρησε στὴν Κωνσταντινούπολη[44].

Τόπος γέννησης τοῦ ἁγίου Σταματίου (†1680)[45] ὑπῆρξε ὁ Βόλος. Κάποτε ἦρθε στὴν περιοχή του ἕνας ἀγὰς νὰ μαζέψει τοὺς φόρους.

---

40. Στρατηγοπουλος, Μαρτύριο Ζαχαρία, 372, 1-5: *Κατὰ τὸ χιλιοστὸν ἑπτακοσιοστὸν ὀγδοηκοστὸν δεύτερον ἔτος σωτήριον, ἐμαρτύρησεν εἰς τὰς Παλαιὰς Πάτρας ἕνας ἄνθρωπος· τοῦτος ὠνομάζετο Ζαχαρίας, καταγόμενος ἀπὸ τὴν ἐπαρχίαν τοῦ ἁγίου Ἄρτης*. Βλ. καὶ σημ. 98 καὶ 156-157.

41. Βλ. ἐνδεικτικῶς Παπαδοπουλος, 93-157, 42-43. Θ. Τζεδακης, *Ὁ νεομάρτυς Μανουὴλ ὁ Κρής*, Ἡράκλειο Κρήτης 1959. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 331-333. Ματθαιου, *Μέγας Συναξαριστής*, τ. 3, 257. N. M. Vaporis, *Witnesses for Christ: Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period, 1437-1860*, St. Vladimir's Seminary Press 2000, 213-215. Π. Κ. Μαραγκος, *Ὁ Ἅγιος νεομάρτυς Μανουὴλ ὁ Κρὴς καὶ ἡ Μύκονος*, Μύκονος 2002. Π. Σ. Χαλκια, *Οἱ ἅγιοι τῆς Χίου*, Ἀθήνα 2008. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 250-252. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 341-343.

42. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 300: *Οὗτος ὁ γενναῖος ἀθλητής, καὶ νέος τοῦ Χριστοῦ μάρτυς Μανουὴλ ἦτον ἀπὸ τὰ Σφακία τῆς Κρήτης* καὶ σ. 303: [...] *οἱ ὁποῖοι λαβόντες αὐτόν, μὲ μεγάλην ἀσπλαγχνίαν ἐπαίδευον, διὰ πολλὰς ἡμέρας, ἕως ὁποῦ ὑπῆγαν εἰς τὴν Χῖον*. Βλ. καὶ σημ. 84, 101.

43. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 382. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 421-422. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 121-123. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 414-417. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 232-235. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 343-346. Ἀπὸ τὴν Ρωσία καταγόταν καὶ ὁ νεομάρτυς Παχώμιος (†1730), ὁ ὁποῖος μαρτύρησε στὸ Οὐσάκι τῆς Φιλαδελφείας. Βλ. κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 261-262. Βλ. καὶ ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 384. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 428-431. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 143-147. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 535-538. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 251. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 377-378.

44. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 218: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Παῦλος ὁ Ῥῶσσος ἀπελεύθερος· οὗτος ὁ μακάριος ὑπῆρχε τὸ γένος Ῥῶσσος*. Βλ. καὶ σημ. 85.

45. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 429. Απ. Ζαχαρος, *Ὁ ἅγιος νεομάρτυρας Σταμάτιος ὁ ἐξ Ἁγίου Γεωργίου Νηλείας Βόλου*, Βόλος 1991. Ο Ιδιος, Ἕνα ἀνέκδοτο χειρόγραφο γιὰ τὸν πηλιορείτη νεομάρτυρα Σταμάτιο, *Θεσσαλικὸ Ἡμερολόγιο* 23 (1993), 18-23. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 455-456. Απ. Ζαχαρος, Ἡ πρώτη ἀπὸ τὸν 17ο αἰ. χειρόγραφη πηγὴ γιὰ τὸν Ἀϊγιωργίτη νεομάρτυρα Σταμάτιο, *Βίγλα* 19 (2005), 4-7. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 109-111. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστὴς Νεομαρτύρων*, 726-727. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 218-220. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 334-336.

Ἦταν πολὺ καταπιεστικὸς καὶ ἄδικος μὲ τοὺς συγχωριανούς του καὶ μία ἀντιπροσωπεία μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ὁ ἅγιος Σταμάτιος πῆγαν στὴν Κωσταντινούπολη νὰ ἐκφράσουν τὴ δυσαρέσκειά τους στὸν Σουλτάνο. Ὁ ἅγιος διαμαρτυρήθηκε γιὰ τὴν ἀδικία καὶ αὐτὸ ἔγινε ἡ αἰτία νὰ ὁδηγηθεῖ στὸ μαρτύριο. Τόπος μαρτυρίου του λοιπόν, ἦταν ἡ Κωνσταντινούπολη[46].

Ὁ ὁσιομάρτυρας Ἰάκωβος ὁ Ἰβηροσκητιώτης (†1519/20)[47], *ὁ θεῖος ἀνὴρ ὁ σῶμα καὶ ψυχὴν καθηγιασμένος ἦτον μὲν ἀπὸ τὴν ἐπαρχίαν τῆς περιφήμου τῶν πόλεων Καστορίας* ἀλλὰ μαρτύρησε στὴν Ἀδριανούπολη, καὶ τὰ τίμια λείψανά του μεταφέρθηκαν *εἴς τινα χώραν ἔξω τῆς πόλεως τρία μίλια, ὀνομαζόμενην Ἀρβανιτοχώρι*[48]. ὁ ἅγιος Γαβριὴλ (†1676)[49] καταγόταν ἀπὸ τὴν Ἀλώνη τῆς Προικονήσου[50], καὶ μαρτύρησε στὴν Κωνσταντινούπολη[51].

46. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 208: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Σταμάτης· οὗτος ἦτον ἀπὸ τὸν Βόλον, ἀπὸ ἓν χωρίον λεγόμενον ἅγιος Γεώργιος, τῆς τοῦ Δημητριάδος ἐπαρχίας* [...] *ὑπῆγαν εἰς Βασιλεύουσαν διὰ νὰ ἀναφέρουν τὸ κακὸν καὶ νὰ εὕρουν δικαιοσύνην* [...] *ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἦτον ἕνας καὶ τοῦτος ὁ Σταμάτης*. Βλ. καὶ σημ. 160.

47. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 208-209. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 210-215. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 19-28. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 123-131. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 175-178. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 159-210.

48. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 95. Βλ. καὶ σημ. 198.

49. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 86. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, 91. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 100-102. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 270-272. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 212-214. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 302-304.

50. Στὴν Ἀλώνη μέχρι τὸ 2ο μισὸ τοῦ 17ου αἰ. βρισκόταν ἡ ἕδρα τοῦ ἀρχιεπισκόπου Προικονήσου. Μόλις τὸ 1823 ἡ Ἀρχιεπισκοπὴ Προικοννήσου προήχθη σὲ Μητρόπολη, ἐνῶ στὴ δικαιοδοσία της ἐκτὸς ἀπὸ τὴν Προικόννησο ὑπάγονται καὶ ἡ Ἀλώνη, ἡ Ὀφιούσα καὶ ἡ Κούταλη. Ἕως τὸ 1900 ἡ ἕδρα τοῦ μητροπολίτη βρισκόταν στὴν Ἀλώνη. Περισσότερα στοιχεῖα βλ. Belke, *Bithynien und Hellespontos*, 589.

51. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 200: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ ὅσιος Γαβριήλ· οὗτος ἦτον ἀπὸ τὴν χώραν Ἀλώνην, τῆς ἐπαρχίας Προικονήσου* [...] *ὅθεν ἐλθὼν εἰς Κωνσταντινούπολιν, ἔγινε κράχτης τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας*. Βλ. καὶ σημ. 174-175.

Ἀπὸ τὴν Νίγδη τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καταγόταν ὁ ἅγιος Σάββας ὁ Νίγδελης (†1726)[52], ὅμως τὸπος τοῦ μαρτυρίου του ὑπῆρξε ἡ Κωνσταντινούπολη[53], ὅπως καὶ τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Ρωμανοῦ (†1694)[54] –ποὺ εἶχε γεννηθεῖ στὸ Καρπενήσι[55]– ἀλλὰ καὶ τοῦ ἁγίου Συμεὼν[56] τοῦ Τραπεζουντίου (†1653)[57].

Ὑπάρχουν βέβαια καὶ ὁρισμένες περιπτώσεις νεομαρτύρων ποὺ μαρτύρησαν στὸν τόπο ποὺ γεννήθηκαν:

Ἡ ἁγία Κυράννα (†1751)[58] *ἐμαρτύρησεν* [...] *εἰς Θεσσαλονίκην* [...].

---

52. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 413. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 449. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 143. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 140. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 250. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 348-349.

53. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 223: *Ἀπεκεφάλισαν τὸν ἅγιον μάρτυρα Σάββαν Νίγδεληνὸν σαμολαδὰν εἰς Κωνσταντινούπολιν, εἰς τὸπον λεγόμενον Κουτζοὺκ Καραμάνι.* Ὁ τόπος καταγωγῆς δὲν ἀναφέρεται στὸν Ξενοφωντινὸ κώδικα. Τὸ Büyük καὶ τὸ Kücük Karaman εἶναι ὡς γνωστὸν περιοχὲς τῆς Κωνσταντινούπολης ὅπου ὁ Μωάμεθ Β΄ ἐγκατέστησε ἐποίκους ἀπὸ τὴν Καππαδοκία· ἀναφέρεται καὶ ὡς Καραμανία. Βλ. καὶ σημ. 199.

54. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 411. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 443-447. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 129-132. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 228-231. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 238-243, *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 360-365.

55. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 241 καὶ 243-244. Βλ. καὶ σημ. 177.

56. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 439. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 458-459. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 75-76. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 716-717. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 199-200. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 269-270.

57. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 184-186. Βλ. καὶ σημ. 200.

58. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 261. Χριστοφορος Προδρομιτης, *Ἀκολουθία τῆς Ἁγ. Μεγαλομάρτυρος καὶ Ἀθλοφόρου Κυράννης*, Θεσσαλονίκη 1922. Χρυς. Παπαδοπουλος, *Οἱ νεομάρτυρες*, 80. Γερασιμος Μικραγιαννανιτης, *Ἀσματικὴ Ἀκολουθία καὶ Παρακλητικὸς Κανὼν τῆς Ἁγ. Ἐνδόξου Μεγαλομάρτυρος Κυράννης*, Θεσσαλονίκη 1967. Μ. Λαγγης, *Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, τ. Β΄ (Φεβρουάριος), Ἀθήνα 1980[5], 559-563. Ι. Αναστασιου, Οἱ νεομάρτυρες τῆς Θεσσαλονίκης, *Ἡ Θεσσαλονίκη* 1(1985), 496-497. Ι. Μ. Περαντωνης, Κατάλογος νεομαρτύρων τῶν ἀπὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τοῦ ἔτους 1867 μαρτυρησάντων, *Θεολογία* 60 (1989), 163. Απ. Γλαβινας – Στ. Παπαθεμελης, *Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα ἀπὸ τὴν Ὄσσα. Βίος καὶ ἀσματικὲς ἀκολουθίες*, Θεσσαλονίκη 1989. Περαντωνης, *Λεξικόν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 292-293. Γ. Χρυσοστομου, Οἱ ἅγιοι τῆς Θεσσαλονίκης, στό: *Χαριστήριον τῷ Παναγιωτάτῳ μητροπολίτῃ Θεσσαλονίκης κ.κ. Παντελεήμονι τῷ δευτέρῳ ἐπὶ τῇ συμπληρώσει εἰκοσα-*

Αὕτη τοίνυν ἡ πάγκαλος νύμφη τοῦ Χριστοῦ τοῦ οὐράνιου βασιλέως καὶ Θεοῦ ἡμῶν ὑπῆρχεν ἀπὸ ἓν χωρίον τῆς Θεσσαλονίκης, Ἀβυσσώκα καλούμενον [...][59]· ὁ ἅγιος Ἀναστάσιος (†1655)[60] γεννήθηκε στὸ Ναύπλιο, ὅπου καὶ μαρτύρησε[61].

Ὁ ἅγιος Δαμασκηνὸς (†1681)[62] γεννήθηκε στὸν Γαλατᾶ, καὶ ἀργότερα μαρτύρησε στὸ Φανάρι, ἀφοῦ οἱ δήμιοι τὸν ὁδήγησαν μπροστὰ στὴν πόρτα τοῦ Πατριαρχείου ὅπου τὸν ἀποκεφάλισαν[63]· τὸ ἴδιο καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Κάλφας[64] (†1575)[65].

ετοῦς ἐν Θεσσαλονίκῃ ποιμαντορίας (1974-1994), Θεσσαλονίκη 1994, 931. Μακαριος Σιμωνοπετριτης, *Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, τ. 6, Ἀθήνα 2006, 311-312. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 133-135. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 335-338.

59. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 223. Ἡ περιοχὴ Ἀβυσσώκα ἢ Βυσώκα ταυτίζεται μὲ τὴν σημερινὴ Ὄσσα, περιοχῆς Λαγκαδᾶ. Βλ. Π. Αδαμ-Βελενη, Ἀνασκαφικὲς ἔρευνες στὴν Ὄσσα, *Τὸ Ἀρχαιολογικὸ Ἔργο στὴν Μακεδονία καὶ στὴν Θράκη* 1,1 (1987), 269-278. Βλ. καὶ σημ. 201.

60. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 37. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, 60-61. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 77-78. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 269-270. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 200-201, *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 270-271.

61. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 186: *Ἐμαρτύρησεν ὁ Ἀναστάσιος εἰς τὸ Ναύπλιον· οὗτος ὁ εὐλογημένος ἦτον γέννημα καὶ ἀνάθρεμμα τῆς αὐτῆς πόλεως τοῦ Ναυπλίου τοῦ Μωρέα.* Βλ. καὶ σημ. 162.

62. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 105-106. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, 144-146. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 116-120. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 140-144. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 223-228. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 339-343.

63. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 213: *Οὗτος ὁ μακάριος ἦτον γέννημα τοῦ Γαλατᾶ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀπὸ τὴν ἐνορίαν τῆς Ἐλεούσης* καὶ σ. 217: *λαβὼν οὖν αὐτὸν ὁ ἀρχιδήμιος, καὶ δένοντας τὸν ἔφερεν εἰς τὸ Φανάρι μετὰ τῆς αὐτοῦ κουστωδίας καὶ γονατίζων αὐτὸν ἐμπρὸς τῆς πόρτας τοῦ Πατριαρχείου, ἀπέτεμε τὴν ἁγίαν του κεφαλήν* [...]. Βλ. καὶ σημ. 148.

64. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 238. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 240-241. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 56-58. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 333-334. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 192-194, *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 262-264.

65. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 171-174. Βλ. καὶ σημ. 189-191.

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ναύκληρος (†1669)[66] γεννήθηκε στὴν Κῶ καὶ ἐπίσης μαρτύρησε ἐκεῖ[67] · ὁ ἅγιος Νικόδημος (†1722)[68] καταγόταν ἀπὸ τὸ Ἐλμπασάν [τῆς σημερινῆς Ἀλβανίας], ὅπου καὶ ἀργότερα μαρτύρησε[69]· τέλος, ὁ ἅγιος Ἀγγελῆς (†1680)[70] γεννήθηκε καὶ μαρτύρησε στὴν Κωνσταντινούπολη[71].

Ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ποὺ παρατέθηκαν παρατηρεῖται ὅτι ἡ πλειονότητα τῶν νεομαρτύρων ἔχει μαρτυρήσει στὴν Κωνσταντινούπολη ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ποῦ γεννήθηκαν. Ἡ παρουσία τόσων θανάτων νεομαρτύρων στὴν Κωνσταντινούπολη δείχνει ὅτι ἦταν ὁ κύριος τόπος ποὺ οἱ νεομάρτυρες ὑπεστήριζαν τὴν πίστη τους καὶ ὁδηγοῦνταν στὸ μαρτύριο. Οἱ τόσο πολλοὶ θάνατοι Ὀρθοδόξων ποὺ ἀρνοῦνταν νὰ ἀσπαστοῦν τὴ μουσουλμανικὴ θρησκεία ἴσως νὰ ἀποτελοῦσε ἕνα μέσο τῶν Τούρκων στὴν πιὸ σπουδαία καὶ κεντρική τους πόλη γιὰ παραδειγματισμὸ τῶν ὑποδούλων. Ἐπίσης, τὸ γεγονὸς ὅτι ἀρκετοὶ νεομάρτυρες μαρτύρησαν στὸν τόπο καταγωγῆς τους ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀρνήθηκαν νὰ ἀλλαξοπιστήσουν δείχνει τὴν καθολικότητα τοῦ μέτρου τῆς θανατώσεως τῶν Χριστιανῶν ποὺ δὲν ἀπαρνοῦνταν τὴν πίστη τους.

---

66. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ε. Καρπαθιος, *Ἰωάννης ὁ Ναύκληρος ὁ ἐν Κῶ μαρτυρήσας: βιογραφικὴ ὑπόμνησις, ἱερὰ ἀκολουθία*, Ἐν Ἀθήναις 1951. Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 239. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 246-248. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 91-92. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 431. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 205-206. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 274-275.

67. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 191-192. Βλ. καὶ σημ. 150-152.

68. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 356. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 380-382. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 139-141. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 683-685. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 243-246. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 367-370.

69. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 252. Βλ. καὶ σημ. 153.

70. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 8-9. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, 42-43. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 111-115. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 47-51. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 220-223. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 336-339. Βλ. καὶ σημ. 71, 83, 154-155.

71. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 210: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Ἀγγελῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει· οὗτος ὁ εὐλογημένος ἦτον ἀπὸ τὴν ἐνορίαν τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου, τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Καραμανίας.* Γιὰ τὴ συνοικία βλ. Κ. Ανδριανοπουλου, λ. Ψαμαθιά, *Ἐγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ἑλληνισμοῦ, Κωνσταντινούπολη* URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=11071> [τελευταία πρόσβαση 26-3-2021].

2. ΗΛΙΚΙΑ ΝΕΟΜΑΡΤΥΡΩΝ

Ἐξετάζοντας τὸν παράγοντα τῆς ἡλικίας κατὰ τὴν ὁποία μαρτυροῦν οἱ νεομάρτυρες τῆς ἑξεταζόμενης συλλογῆς, οἱ περισσότεροι μαρτυροῦν σὲ νεαρὴ ἡλικία, γεγονὸς ποὺ ἀποδεικνύει τὴν ἀκράδαντη πίστη τους, ἡ ὁποία τοὺς ὁδηγοῦσε τόσο νωρὶς στὸ μαρτύριο.

Σὲ νεαρὴ ἡλικία μαρτύρησε καὶ ἡ ἁγία Κυράννα (†1751). Ὁ κώδικας δὲν ἀναφέρει τὴν ἡλικία της ἀλλὰ μόνο ὅτι *ἦτον δὲ πάνυ ὡραῖα ὑπὲρ πάσας τοῦ καιροῦ ἐκείνου νεάνιδας, διάγουσα σεμνῶς καὶ σωφρόνως*[72].

Οὔτε τοῦ νεομάρτυρος Μάρκου τοῦ Κρητὸς (†1643) ἀναφέρεται ἡ ἀκριβὴς ἡλικία στὸν κώδικα 25, ὁ ὁποῖος ἁπλῶς μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἦταν νέος καὶ πολὺ ὄμορφος[73].

Σὲ πολὺ νεαρὴ ἡλικία μαρτύρησε καὶ ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Νέος (†1672)[74]. Καθοριστικὸ γεγονὸς ποὺ ὁδήγησε στὸ μαρτύριο τὸν ἅγιο ἦταν ἡ ἐπιθυμία τοῦ πατέρα του να μάθει τὴν τουρκικὴ γλώσσα. Ἔτσι, τὸν ἔβαλε σὲ ἕνα φίλο του Τοῦρκο κουρέα γιὰ νὰ μάθει τὸ ἐπάγγελμα καὶ τὴν τουρκικὴ γλώσσα. Ἐκεῖνος φθόνησε τὸν νεαρὸ Νικόλαο, προσπάθησε να τὸν τουρκεύσει μὲ τὴ βία, ἀλλὰ ὁ ἅγιος ἀντιστάθηκε καὶ ὁδηγήθηκε στὸν κριτή, ὅπου ὁμολόγησε ἐνώπιόν του μὲ θάρρος παρὰ τὸ νεαρὸ τῆς ἡλικίας του τὴν πίστη του στὸν Χριστό[75].

Καὶ ἑνὸς ἄλλου νεομάρτυρος τονίζεται τὸ νεαρὸ τῆς ἡλικίας. Πρόκειται γιὰ τὸν ἅγιο Δούκα τὸν Ράπτη (†1564), ὁ ὁποῖος φαίνεται ὅτι ἦταν νέος καὶ πολὺ εὐπαρουσίαστος[76], καὶ προκάλεσε τὸν ἔρωτα μίας τουρκίδας ἀρχόντισσας, στὸν ὁποῖο ὁ ἅγιος δὲν ἀνταποκρίθηκε καὶ αὐτὸ ἔγινε ἡ αἰτία νὰ ὁδηγηθεῖ στὸ μαρτύριο.

Σὲ νεαρὴ ἡλικία φαίνεται ὅτι μαρτύρησε καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Νέος (†1652), καθὼς ὅπως μᾶς παραδίδει τὸ χειρόγραφο τὴ μαρτυρία

72. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 223. Βλ. καὶ σημ. 58-59.

73. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 174. Βλ. καὶ σημ. 14-17.

74. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 193: *Ἐγεννήθη δὲ ἀπὸ γονεῖς εὐσεβεῖς καὶ φιλόθεους, οἱ ὁποῖοι καὶ ἀπὸ παιδίον τὸν ἔβαλαν καὶ ἔμαθε τὰ ἱερὰ γράμματα. Ὅταν δὲ ἔγινε χρονῶν ιε΄, τὸν ἐπῆρεν ὁ πατέρας του εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ τὸν εἶχεν εἰς τὸ ἐργαστήρι του τὸ μπακάλικον ὅπου εἶχεν εἰς τόπον λεγόμενον Ταχτὰ Καλά* (ἀπόδοση τοῦ That al Kala, ξύλινος πύργος). Βλ. καὶ σημ. 21 καὶ 117 καὶ Σκαρλατος, *Κωνσταντινούπολις*, τ. Α΄, 530.

75. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 193-207.

76. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 169: *Τοῦτος ὁ εὐλογημένος ἦτον νέος καὶ κατὰ πολλᾶ εὔμορφος, ἦτον δὲ σώφρων καὶ καθαρὸς ἀπὸ σαρκικὴν ἐπιθυμίαν.*

του *ἐκρότησαν ἄγγελοι, ἐθαύμασαν ἄνθρωποι, Ἀγαρηνοὶ καὶ Ἑβραῖοι κατησχύνθησαν καὶ οἱ δαίμονες ἔφριξαν*[77].

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Βλάχος (†1662), ὅπως προαναφέρθηκε σκλαβώθηκε στὴν ἡλικία τῶν 15 ἐτῶν[78]. Ἕνας στρατιώτης βλέποντάς τον νέο καὶ ὄμορφο θέλησε νὰ τὸν ἀγοράσει γιὰ πονηροὺς σκοπούς, στοὺς ὁποίους δὲν ἐνέδωσε ὁ ἅγιος ἀλλὰ ἀναγκάστηκε νὰ τὸν σκοτώσει γιὰ νὰ σωθεῖ ἀπὸ τὸν μιασμό. Οἱ συνοδοιπόροι τοῦ ἀποθανόντος μόλις τὸ ἔμαθαν τὸν ὁδήγησαν στὴν Βασιλεύουσα καὶ τὸν παρέδωσαν στὰ χέρια τῆς γυναίκας τοῦ νεκροῦ, ἡ ὁποία ἐντυπωσιάστηκε ἀπὸ τὴν ὀμορφιά του καὶ θέλησε νὰ τὸν κάνει νὰ ἀρνηθεῖ τὴν πίστη του καὶ νὰ τὸν παντρευτεῖ, πρᾶγμα ποὺ δὲν συνέβη λόγω τῆς ἄρνησης τοῦ ἁγίου νὰ ἀλλαξοπιστήσει καὶ ἔτσι ὁδηγήθηκε στὸ μαρτύριο[79].

Ὡστόσο, στὸν Ξενοφωντινὸ κώδικα 25 παρατηρεῖται καὶ ἡ παρουσία νεομαρτύρων ποὺ ἐνῶ εἶχαν οἰκογένεια καὶ βρίσκονταν σὲ μέση ἡλικία, δὲν δίστασαν νὰ δώσουν τὸ αἷμα τους γιὰ τὴν πίστη τους στὸν Χριστό: Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος (†1670) ἀπὸ τὴν Κίο, ὁ ὁποῖος *ἦτον ὁ πλέον ἐπίσημος τῆς χώρας ἐκείνης, ὑπανδρεμένος μὲ γυναῖκα καὶ τέκνα, καὶ μετ᾽ ἱκανὸν πλοῦτον*[80]· νυμφευμένος ἦταν καὶ ὁ ἅγιος Ἰορδάνης (†1650) ἀπὸ τὴν Τραπεζοῦντα, σαράντα ἐτῶν ὅταν μαρτύρησε[81], νυμφευμένος καὶ ὁ ἅγιος Μιχαὴλ (†1544) ποὺ μαρτύρησε στὴν Θεσσαλονίκη, ὁ ὁποῖος ἐκτὸς τοῦ ὅτι πόθησε τὸ μαρτύριο, ἤθελε νὰ γίνει καὶ μοναχός[82].

Ἄλλος ἕνας νεομάρτυρας ποὺ συγκαταλέγεται στοὺς οἰκογενειάρχες μάρτυρες εἶναι ὁ νεομάρτυρας Ἀγγελῆς (†1680), ὁ ὁποῖος ἦταν νυμφευ-

77. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 178.

78. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 189: [...] *ὁμοῦ μὲ τοὺς ὁποίους ἐσκλαβώθη καὶ οὗτος ὁ νέος, χρόνων ὤντας ιε΄ ἀπὸ γένος ἀρχοντικόν.*

79. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 189-190. Βλ. καὶ σημ. 36, ὅπου καὶ τὸ πλῆρες χωρίο. Βλ. καὶ σημ. 97.

80. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 192. Βλ. καὶ σημ. 24, 181.

81. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 176. Βλ. καὶ σημ. 31-32.

82. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 155-156: *Ἀφ᾽ οὗ δὲ ὁ παῖς ἦλθεν εἰς νόμιμον ἡλικίαν, τὸν ἔζευξε μὲ νόμιμον γυναῖκα* [...] *θέλοντας δὲ νὰ γίνῃ μοναχός, τὸν ἐμπόδιζαν πολλοὶ λέγοντές του, ὅτι ἂν μονάσῃ παρὰ τῆς γνώμης τῆς μητρὸς καὶ τῆς γυναικός του, δὲν εἶναι δεκτὸν εἰς τὸν θεὸν τοῦτο τὸ ἔργον.* Βλ. καὶ σημ. 37, 38.

μένος καὶ εἶχε ἕξι παιδιά[83], ὅπως καὶ ὁ νεομάρτυρας Μανουὴλ (†1792) ἀπὸ τὴν Κρήτη, ὁ ὁποῖος μάλιστα, ἐπειδὴ ἡ γυναῖκα του μοίχευσε, πῆρε τὰ παιδιά του καὶ ἔφυγε, γεγονὸς ποὺ προκάλεσε τὴν μῆνιν τοῦ συγγαμβροῦ του μὲ ἀποτέλεσμα ὁ ἅγιος, λόγω τῶν ἀνυπόστατων κατηγοριῶν τοῦ τελευταίου, νὰ ὁδηγηθεῖ στὸ μαρτύριο[84]. Τέλος ὁ ἅγιος Παῦλος ὁ Ρῶσος (†1683) ἐνθαρρύνθηκε ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ συμβία του στὸ μαρτύριο καὶ μάλιστα τιμωρήθηκε καὶ ἡ ἴδια μὲ ραβδισμό[85].

Σύμφωνα λοιπόν, μὲ τὰ στοιχεῖα ποὺ προαναφέρθηκαν ἕξι ἀπὸ τοὺς νεομάρτυρες μαρτύρησαν σὲ νεαρὴ ἡλικία, ἐνῶ ἄλλοι ἕξι σὲ μέση ἡλικία καὶ μάλιστα ἦταν οἰκογενειάρχες. Γιὰ τοὺς μὲν ἕξι νεαροὺς μπορεῖ νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι συνετέλεσε στὴν ἀπόφασή τους νὰ θανατωθοῦν ὁ ἐνθουσιασμὸς ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸ νεαρὸ τῆς ἡλικίας τους καὶ ἡ μαχητικότητά τους καθὼς καὶ ὁ ζῆλος ποὺ πολλὲς φορὲς ἀναπτύσσεται σὲ αὐτὴν τὴν ἡλικία. Ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ τὸ ἴδιο γιὰ ἐκείνους ποὺ ἐνῶ ἦταν ἔγγαμοι καὶ εἶχαν καὶ παιδιὰ ἀπεφάσιζαν νὰ ὁδηγηθοῦν στὸ μαρτύριο ἀψηφῶντας τὴν οἰκογένειά τους. Προκύπτει λοιπόν, ἴσως ἀβίαστα, ἡ διαπίστωση ὅτι οἱ νεομάρτυρες ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἡλικία, οἰκογενειακὴ κατάσταση κλπ. ὁδηγοῦνταν στὸ μαρτύριο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ πίστη τους ξεπερνοῦσε τὴ συμβατικότητα καὶ τοὺς ὁδηγοῦσε σὲ πράξεις μεγάλου ἡρωισμοῦ, ποὺ δύσκολα θὰ μποροῦσε νὰ ἐξηγήσει κάποιος, ἐὰν δὲν λάμβανε ὑπ' ὄψιν του τὴν κεφαλαιώδη σημασία ποὺ εἶχαν γιὰ αὐτοὺς οἱ χριστιανικές τους καταβολές.

---

83. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 210: *ἔχων γυναῖκα καὶ ἕξ παιδία.* Βλ. καὶ σημ. 70, 71, 90.

84. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 301: [...] *μετὰ χρόνον δὲ ἱκανόν, ἔλαβε καὶ νόμιμον γυναῖκα, ἐκ τῶν γυναικῶν τῆς αὐτῆς νήσου, εὐσεβῶς καὶ ἐναρέτως πολιτευόμενος· ἔκαμε δὲ καὶ ἕξ τέκνα μετ'αὐτῆς. Κατανοήσας δὲ αὐτὴν προδίδουσαν τὴν τιμήν της, καὶ μετὰ ἄλλου τινὸς μοιχευόμενην, φοβηθεὶς τὸν θεόν, δὲν ἐκακοποίησεν αὐτήν, οὐδὲ ἐθεάτρισεν, ἀλλὰ παραλαβὼν τὰ παιδία του, ἔφυγεν ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτῆς, καὶ ἐνοικιάσας ἄλλον ὀσπίτιον...* Βλ. καὶ σημ. 41-42, 101.

85. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 220: *Ὄπισθεν δὲ τοῦ μάρτυρος ἵστατο ἡ γυνή του ἀκολουθήσασα ἀπὸ τὴν ἐκκλησίαν, ἡ ὁποία τοῦ ἔλεγε μὲ τὴν ἐδικήν τους ῥωσσικὴν γλῶσσαν· «Μὴ φοβηθῆς ἄνδρα μου οὔτε νὰ δειλιάσης τὸν θάνατον* [...]*ἡ ἀγαλλίασις δὲ ὁποῦ θέλεις λάβη εἰς τὸν χορὸν τῶν μαρτύρων εἶναι αἰώνιος»* [...] *Τότε ὁ βεζίρης ἐπρόσταξε καὶ τὴν ἔδεσαν εἰς μίαν κολώναν καὶ τὴν ἐρράβδιζον εἰς τὰ ὀπίσω μέρη ἄσπλαγχνα.* Βλ. καὶ σημ. 43-44 καὶ 91.

3. ΕΓΓΑΜΟΙ – ΑΓΑΜΟΙ

Οἱ νεομάρτυρες ἐπίσης μποροῦν νὰ διακριθοῦν ἀνάλογα μὲ τὴν οἰκογενειακή τους κατάσταση, ἂν ἦταν ἔγγαμοι[86] ἢ ἄγαμοι.

Στὴν κατηγορία τῶν ἐγγάμων ἀνήκει ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος (†1670)[87], ὁ ἅγιος Ἰορδάνης (†1650)[88], ὁ ἅγιος Μιχαὴλ ὁ Μαυρουδής (†1544)[89]· ὁ ἅγιος Ἀγγελῆς (†1680) ἐπίσης, ἦταν νυμφευμένος καὶ εἶχε ἕξι παιδιά[90].

Ὁ ἅγιος Παῦλος ὁ Ρῶσος (†1683) εἶχε σκλαβωθεῖ ἀπὸ τοὺς Τατάρους ἀλλὰ *ἐλευθερωθεὶς οὖν ὁ Παῦλος ἔλαβε γυναῖκα νομίμως, σκλάβαν οὖσαν καὶ αὐτὴν ἐκ τῆς Ῥωσσίας*[91].

Στὴν κατηγορία τῶν ἀγάμων ἀνήκει ἡ ἁγία Κυράννα (†1751), ἡ ὁποία προτίμησε νὰ μαρτυρήσει γιὰ τὴν πίστη της στον Χριστὸ παρὰ νὰ ὑποκύψει στὶς ὀρέξεις τοῦ Ἀγαρηνοῦ ποὺ τὴν διεκδικοῦσε καὶ ἔτσι νὰ μολύνει τὴν παρθενία της[92].

Ἄγαμος ἦταν καὶ ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Κρὴς (†1643)[93], ὅπως καὶ ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Νέος (†1672)[94]. Ὁ ἅγιος Δούκας ὁ Ράπτης (†1564) ἐπίσης, ἀνήκει στὴν κατηγορία τῶν ἀγάμων· παρὰ τὴ νεότητα καὶ τὴν ὀμορφιά του ἀλλὰ καὶ τὸν ἔρωτα μιᾶς τουρκίδας ἀρχοντοπούλας γιὰ ἐκεῖνον, προτίμησε νὰ μαρτυρήσει χωρὶς νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν πίστη του[95].

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Θάσιος (†1652) ἐπίσης ἦταν ἄγαμος καὶ μαρτύρησε σὲ νεαρὴ ἡλικία[96]· ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Βλάχος (†1662) ἐπίσης, παρὰ τὶς προσπάθειες μίας γυναίκας νὰ τὸν κάνει νὰ ἀλλαξοπιστήσει καὶ νὰ τὴν νυμφευθεῖ, προτίμησε τὸν στέφανο τοῦ μαρτυρίου[97].

---

86. Βλ. σχετικῶς Κ. Πιτσακης, Νομικὰ ζητήματα ἀπὸ τὸν βίο καὶ τὴν ἄθληση τῶν Νεομαρτύρων, στὰ: *ΠΣ Ὁ Νεομάρτυς Θεόδωρος*, 110-118.

87. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 192. Βλ. καὶ σημ. 80.

88. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 176. Βλ. καὶ σημ. 31-32, 81.

89. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 155: *Ἀφ' οὗ δὲ ὁ παῖς ἤλθεν εἰς νόμιμον ἡλικίαν, τὸν ἔζευξε μὲ νόμιμον γυναῖκα.* Βλ. καὶ σημ. 37-38, 82.

90. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 210. Βλ. καὶ σημ. 70, 71, 83.

91. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 218. Βλ. καὶ σημ. 43-44, 85.

92. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 223-230. Βλ. καὶ σημ. 58-59.

93. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 174-176. Βλ. καὶ σημ. 14-17.

94. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 193-207. Βλ. καὶ σημ. 20-21.

95. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 169-171. Βλ. καὶ σημ. 28.

96. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 177-184. Βλ. καὶ σημ. 34, 192.

97. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 189-190. Βλ. καὶ σημ. 36.

Ἄγαμοι ἦταν καὶ ὁ ἅγιος Ζαχαρίας (†1782)[98] καὶ ὁ ἅγιος Ρωμανὸς (†1694)[99].

Ὑπάρχει καὶ ἡ περίπτωση τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου (†1655): ἀναφέρεται ὅτι ἦταν ἀρραβωνιασμένος, ἀλλὰ μόλις ἄκουσε κάποια σφάλματα τῆς κοπέλας τὴν ἄφησε καὶ οἱ δικοί της του ἔκαναν μάγια γιὰ νὰ τὴν ἀγαπήσει καὶ νὰ τὴν νυμφευθεῖ[100].

Ξεχωριστὴ περίπτωση εἶναι καὶ ἐκείνη τοῦ ἁγίου Μανουὴλ τοῦ Κρητὸς (†1792) ποὺ ἦταν νυμφευμένος μὲ ἕξι παιδιά, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ σύζυγός του μοίχευσε, πῆρε τὰ παιδιά του καὶ μεταφέρθηκε σὲ ἄλλο σπίτι[101].

Ἄξια ἀναφορᾶς εἶναι καὶ ἡ περίπτωση τοῦ ἁγίου Νικοδήμου (†1722) ποὺ ἐνῶ εἶχε νυμφευθεῖ, εἶχε παιδιὰ καὶ εἶχε ἀλλαξοπιστήσει, μετέβη στὸ Ἅγιον Ὄρος γιὰ νὰ παραλάβει τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ παιδιά του ποὺ κατέφυγε ἐκεῖ, ἀποφεύγοντας τὸν πατέρα του ποὺ ἤθελε νὰ τὸ τουρκεύσει καὶ στὸ τέλος παρέμεινε καὶ ὁ ἅγιος ἐκεῖ καὶ ἐκάρη μοναχός[102].

Γιὰ τοὺς ἁγίους Ἰωάννη Κάλφα (†1575), Ἰωάννη Ναύκληρο (†1669), Ἰωάννη Κουλικᾶ (1564)[103], Ἰωσὴφ Χαλεπλῆ (†1686)[104], Σταμάτιο (†1680), Νικόλαο Καραμάνο (†1657)[105], Σάββα Νίγδελη (†1726) καὶ Συμεὼν Τραπεζούντιο (†1653) παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἦταν λαϊκοί, δὲν ἔχουμε πληροφορία γιὰ τὸ ἂν ἦταν ἔγγαμοι ἢ ἄγαμοι.

---

98. Στρατηγοπουλος, Μαρτύριο Ζαχαρία, 372-376. Βλ. καὶ σημ. 40.

99. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 241-246.

100. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 186.

101. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 301. Βλ. τὸ παράθεμα στὴν σημ. 84.

102. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 250.

103. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 239. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 238-239. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 52. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 430. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 190-191. Βλ. καὶ σημ. 195-196. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 260-261.

104. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 243. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 271-272. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 125-126. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 279. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 236-238. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 347-348.

105. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 359. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Γ΄, 390-392. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 78-79. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 344-345. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 201-203. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 271-273.

Τὸ κριτήριο ἔγγαμος ἢ ἄγαμος τοποθετεῖται ἐδῶ, διότι τὴν περίοδο ποὺ μαρτυροῦν οἱ νεομάρτυρες οἱ παραδόσεις ποὺ ἐπικρατοῦσαν, καὶ ἐν πολλοῖς ἐπικρατοῦν καὶ μέχρι τὶς ἡμέρες μας εἶχαν ἄμεση σχέση μὲ τὸν ἔγγαμο ἢ ἄγαμο βίο ποὺ πρέπει νὰ ἀκολουθήσει ἕνας νέος ἢ μία νέα. Ἔτσι, ἡ ἐπικρατοῦσα ἀντίληψη ἦταν ὅτι ὁπωσδήποτε προορισμὸς τοῦ νέου ἀνθρώπου ἦταν νὰ δημιουργήσει οἰκογένεια. Μὲ αὐτὸν τὸν σκοπὸ ἀνατρέφονταν οἱ νέοι καὶ οἱ νέες. Ὁπότε, ὅπως γίνεται ἀντιληπτό, ἦταν πολὺ μεγάλη ἡ ἀπόφαση κάποιος νὰ ἀποφασίσει νὰ πεθάνει σὲ νεαρὴ ἡλικία χωρὶς νὰ ἔχει γευθεῖ τὴ χαρὰ τῆς δημιουργίας οἰκογένειας. Εἶναι ἐμφανὲς λοιπόν, ἀπὸ αὐτὸ πόση ἐπίδραση εἶχε ἡ πίστη τῶν νεομαρτύρων ὥστε νὰ ἀψηφοῦν τὰ πάντα, ἀκόμη καὶ αὐτὸν τὸν τόσο σημαντικὸ σκοπὸ προκειμένου νὰ ὁμολογήσουν τὴν πίστη τους. Ἡ παρουσία στὸν κατάλογο τῶν νεομαρτύρων καὶ τῆς ἁγίας Κυράννας δείχνει ἀκριβῶς ὅτι οὔτε ἡ λεπτὴ καὶ πιὸ εὐαίσθητη γυναικεία φύση καὶ μάλιστα σὲ τρυφερὴ ἡλικία ἐμπόδισαν τὴν ἁγία νὰ ὁδηγηθεῖ στὸ μαρτύριο.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ οἱ ἔγγαμοι νεομάρτυρες, μάλιστα καὶ κάποιοι ἀπὸ αὐτοὺς πολύτεκνοι, ὁδηγοῦνταν στὸ μαρτύριο ἀφήνοντας τὴν οἰκογενειακὴ θαλπωρή, τὴν ἀγάπη τῶν τέκνων τους καὶ τὴ χαρὰ γιὰ τὴν ἀνατροφή τους. Ἐπιπλέον, ἡ ἀγωνία ποὺ ὑπῆρχε γιὰ τὸ μέλλον αὐτῆς τῆς οἰκογένειας, ἡ ὁποία θὰ βρισκόταν χωρὶς προστάτη, ἂν αὐτοὶ ἔλειπαν, θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει σημαντικὸ ἀνασταλτικὸ παράγοντα γιὰ νὰ μὴν προχωρήσουν στὴ θυσία τους. Ὅμως, καὶ στὴν περίπτωση τόσο τῶν ἐγγάμων ὅσο καὶ τῶν ἀγάμων, φαίνεται ὅτι ἡ χριστιανική τους πίστη καὶ ἡ ἀπόφασή τους νὰ θυσιαστοῦν γιὰ αὐτὴν τοὺς ὁδηγεῖ σὲ μία πράξη ποὺ ὑπερβαίνει καὶ τὴν κοινὴ λογική. Ἐπίσης, τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτοῦ τοῦ εἴδους οἱ ἀποφάσεις δὲν ἦταν μεμονωμένα περιστατικὰ ἀλλὰ συνέβαιναν καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας καὶ σὲ ὅλα τὰ τουρκοκρατούμενα ἐδάφη ἀποδεικνύει τὴν ἀταλάντευτη πίστη τῶν νεομαρτύρων.

4. ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

Ἕνας παράγοντας ποὺ παρέχει ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα εἶναι ἡ οἰκονομικὴ κατάσταση τῶν νεομαρτύρων: Μία κατηγορία ἀνήκει σὲ εὔπορες οἰκογένειες.

Ἡ ἁγία Κυράννα (†1751) καταγόταν ἀπὸ εὐκατάστατη οἰκογένεια: *γονέων χριστιανῶν καὶ ἐν αὐταρκείᾳ ζώντων*[106]· ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος (†1670) ἦταν ἀπὸ τοὺς πιὸ ἐπίσημους τῆς περιοχῆς του καὶ εἶχε πολὺ πλοῦτο[107].

Σὲ καλὴ οἰκονομικὴ κατάσταση πρέπει νὰ βρισκόταν καὶ ὁ ἅγιος Ἀγγελῆς (†1680), καθὼς ἦταν χρυσοχόος: *χρυσικὸς τὴν τέχνην*[108] ἀλλὰ καὶ ὁ νεομάρτυρας Ζαχαρίας (†1782) καθὼς ἀσκοῦσε τὴν τέχνη τοῦ γουναρᾶ στὴν Πάτρα[109].

Ὁ ὁσιομάρτυρας Ἰάκωβος ὁ Ἰβηροσκητιώτης (†1519/20) δὲν καταγόταν ἀπὸ πλούσια οἰκογένεια ἀλλὰ *καὶ ὁ μὲν θεῖος ποιμὴν προβάτων ὤντας* [...] *ἐπλουτίσθη Θεοῦ εὐδοκίᾳ* [...] *ἐγράφη διὰ νὰ φέρνῃ πρόβατα νὰ πωλῇ κρέας τῶν Ἰσμαηλιτῶν τῷ βασιλεῖ, ἀπὸ τὴν ὁποίαν πραγματείαν ἐσύναξε πλοῦτον πολύν*[110].

Ὁ ἅγιος Σάββας ὁ Νίγδελης (†1726) ὑπῆρξε πλούσιος. Λόγος μάλιστα τῆς συλλήψεώς του ὑπῆρξε ὁ φθόνος τῶν Τούρκων, διότι ὁ ἅγιος εἶχε μὲ τὴν τίμια ἐργασία του ἀποκτήσει πολὺ πλοῦτο καὶ ἤθελαν νὰ τοῦ ἁρπάξουν τὴν περιουσία[111].

Τέλος, σὲ καλὴ οἰκονομικὴ κατάσταση πρέπει νὰ βρισκόταν καὶ ὁ ἅγιος Συμεὼν (†1653) *ὁ Τραπεζούντιος, χρυσοχόος*[112].

Ἀρκετοὶ εἶναι καὶ οἱ νεομάρτυρες τῶν ὁποίων ἡ οἰκονομικὴ κατάσταση δὲν μᾶς εἶναι γνωστή, ὅπως λόγου χάρη τῶν ἁγίων Μάρκου τοῦ Κρητός (†1643), Ἀναστασίου (†1655), Δαμασκηνοῦ (†1681), Κυπριανοῦ τοῦ Νέου (†1679), Νικολάου τοῦ Νέου (†1672), Δαμιανοῦ τοῦ ὁσιομάρτυρος (†1568), Δημητρίου Τορναρᾶ (†1564)[113], Δούκα τοῦ Ράπτη (†1564) κ.λπ.

Στὸν κώδικα 25 λοιπόν, ὑπάρχουν ἕξι νεομάρτυρες ποὺ εἶναι ἰδιαίτερα εὐκατάστατοι. Αὐτὸ ἐπισημαίνεται, διότι ἡ οἰκονομική τους

106. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 223.

107. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 192. Βλ. καὶ σημ. 22, 24.

108. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 210. Βλ. καὶ σημ. 71, 83, 90, 125, 154-155.

109. Στρατηγοπουλος, Μαρτύριο Ζαχαρία, 372,5-7. Βλ. καὶ σημ. 126.

110. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 95. Βλ. καὶ σημ. 47, 48, 127, 137, 198.

111. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 223.

112. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 184.

113. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 111. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Α΄, 152-153. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 52. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 343. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 190. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 260.

ἄνεση καὶ τὸ ὅτι ζοῦσαν πλουσιοπάροχα θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει ἀνασταλτικὸ παράγοντα γιὰ νὰ ἀποχωριστοῦν τὰ πλούτη καὶ τὴν καλή τους ζωή. Ὅμως αὐτὸ δὲν συνέβη καὶ οἱ νεομάρτυρες αὐτοὶ περιφρονῶντας τὰ πλούτη τους ὁδηγοῦνται στὸ μαρτύριο. Ἔτσι, μπορεῖ καὶ γιὰ αὐτὴ τὴν περίπτωση νὰ διατυπωθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι ἡ πίστη τους ξεπέρασε καὶ τὴ δυνατότητα νὰ ζήσουν μία ὄμορφη καὶ καλὴ ζωή. Βεβαίως δὲν πρέπει νὰ παραγνωριστεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ μεγάλη περιουσία τους μποροῦσε νὰ ἀποτελεῖ πρόκληση γιὰ τοὺς Τούρκους νὰ τὴν προσποριστοῦν, ἀφοῦ τοὺς θανατώσουν[114].

5. ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ

Ἄξιο ἀναφορᾶς εἶναι καὶ τὸ ἐπάγγελμα ποὺ ἀσκοῦσαν οἱ νεομάρτυρες.

Ὁ ἅγιος Ἀναστάσιος (†1655) ὑπῆρξε ἁγιογράφος: *τὴν τέχνην ἁγιογράφος ἐπιτήδειος*[115].

Πρὶν γίνει ἱερωμένος ὁ ἅγιος Δαμασκηνὸς (†1681) ἀσκοῦσε τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ράπτη: *ἦτον δὲ τὴν τέχνην ῥάπτης*[116]· ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Νέος (†1672) δούλευε ἀπὸ μικρὴ ἡλικία στὸ παντοπωλεῖο τοῦ πατέρα του στὴν Κωνσταντινούπολη[117], καὶ ὁ ἅγιος Δούκας ὁ Ράπτης (†1564) ἔραβε τὰ ροῦχα πλουσίων καὶ ἀρχόντων στὴν Κωνσταντινούπολη[118].

Ὁ ἅγιος Θεοφάνης (†1599) πρὶν γίνει μοναχὸς μάθαινε τὴ ραπτικὴ τέχνη[119] καὶ ὁ ἅγιος Ἰορδάνης (†1650) ἀπὸ τὴν Τραπεζοῦντα ὑπῆρξε καζαντζής, δηλαδὴ κατασκευαστὴς καζανιῶν στὴν Κωνσταντινούπολη[120].

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Κάλφας (†1575) *ἦτον λεπτουργὸς κάλφας εἰς τὸ σεράγι τοῦ βασιλέως, ἀλλὰ καὶ ὅλοι οἱ ἀγάδες τὸν ἔπαιρναν καὶ*

114. Βλ. λόγου χάρη γιὰ τὸν Ἰωάννη τὸν Σερραῖο τὸ ἄρθρο τοῦ Τ. Καρανασταση, Ἕνας νεομάρτυρας στὶς Σέρρες τοῦ β΄ μισοῦ τοῦ 15ου αἰ. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Σερραῖος καὶ ἡ ἀκολουθία του, ἔργο τοῦ Μεγάλου Ρήτορος Μανουὴλ Κορινθίου, *Βυζαντινὰ* 16 (1991), 197-262.

115. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 186.

116. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 212.

117. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 193. Βλ. σημ. 74, ὅπου καὶ τὸ χωρίο.

118. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 169: [...] *καὶ ἦτον ἡ τέχνη του ῥάπτης· καὶ οἱ ἄρχοντες τὸν ἔπαιρναν καὶ ὅλοι οἱ μεγιστάνοι, καὶ ἔῤῥαπτε τὰ ῥοῦχα τους.* Βλ. καὶ σημ. 27, 76, 95, 184.

119. Ξενοφῶντος 25, σ. 168. Βλ. καὶ τὸ χωρίο στὴν σημ. 136.

120. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 176. Βλ. τὸ χωρίο στὴν σ. 317.

ἔκτιζε τὰ παλάτια τους[121], καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης (†1669) ἀπὸ τὴν Κῶ ἦταν ναύκληρος[122].

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης (†1652) ἀπὸ τὴν Θάσο ἔμεινε ὀρφανός, *καὶ λαβόντες αὐτὸ τινὲς συγγενεῖς τὸ ὑπῆγαν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν, καὶ τὸ ἔδωσαν ἑνὸς χριστιανοῦ εἰς τὸν Γαλατᾶν γιὰ νὰ μάθῃ ῥαπτικήν*[123].

Ὁ ἅγιος Μιχαὴλ (†1544) ὑπῆρξε ἀρτοπώλης στὴν Θεσσαλονίκη[124], χρυσοχόος στὴν Κωνσταντινούπολη ὁ ἅγιος Ἀγγελῆς (†1680)[125], καὶ ὁ ἅγιος Ζαχαρίας (†1782) ἀπὸ τὴν Ἄρτα γουναρᾶς στὸ ἐπάγγελμα, καθὼς εἶχε ἐργαστήρι γουναρικῆς στὴν Παλαιὰ Πάτρα[126].

Ὁ ὅσιος Ἰάκωβος ὁ Ἰβηροσκητιώτης (†1519/20) ὅσο ἦταν κοσμικὸς ποίμαινε πρόβατα καὶ πουλοῦσε τὸ κρέας τους στὴν Ὀθωμανικὴ αὐλή[127]· σαμολαδάς, δηλαδὴ ἔμπορος σησαμέλαιου ἦταν ὁ ἅγιος Σάββας ὁ Νίγδελης (†1726)[128], καί, ὅπως προαναφέρθηκε, χρυσοχόος ὁ ἅγιος Συμεὼν (†1653)[129].

Ἡ καταγραφὴ λοιπόν, τῶν ἐπαγγελμάτων τῶν νεομαρτύρων φανερώνει ὅτι τὸ φάσμα τῶν ἐπαγγελμάτων τους καλύπτει ὅλη τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῆς ἐποχῆς τους. Ἔκαναν ἀπὸ τὰ πιὸ ἀποδοτικὰ ἕως καὶ τὰ πιὸ ἁπλὰ ἐπαγγέλματα. Συνεπῶς, τὸ ἐπάγγελμα δὲν διαδραμάτιζε κάποιον ἰδιαίτερο ρόλο στὴν ἀπόφασή τους νὰ θυσιαστοῦν γιὰ τὴν πίστη τους. Μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ἕνα πολὺ καλὸ ἐπάγγελμα δὲν ἀποτελοῦσε τροχοπέδη γιὰ τὴν ἀπόφαση τῆς θυσίας τους. Αὐτὸ ἀποτελεῖ ἄλλον ἕναν λόγο γιὰ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἡ θυσία τῶν νεομαρτύρων ἦταν καθαρὰ ἐσωτερική τους ἀνάγκη ποὺ εἶχε ἀποκλειστικὸ σκοπὸ τὴ μαρτυρία τους.

---

121. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 171.

122. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 191.

123. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 178.

124. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 155: *Ποτὲ μὲν συντροφιαζόμενος μὲ τοὺς ψωμοπόλους, ποτὲ δὲ καθήμενος εἰς χωριστὸν ἐργαστήρι ἐψωμοπόλει, ἐσθίων τὸν ἄρτον του μὲ τὸν ἴδιόν του κόπον.*

125. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 210. Βλ. καὶ σημ. 70-71, 83, 90, 108, 154-155, 211.

126. Στρατηγοπουλος, Μαρτύριο Ζαχαρία, 372,5-7: *ἦλθε γοῦν εἰς τὴν Παλαιὰν Πάτραν καὶ ἄνοιξεν ἐργαστήριον καὶ ἐδούλευε τὴν τέχνην του, ἥτις ἦτον γουναρική.* Βλ. καὶ σημ. 109.

127. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 95. Βλ. τὸ χωρίο στὴ σ. 330.

128. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 223.

129. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 184. Βλ. καὶ σημ. 112.

6. ΛΑΪΚΟΙ – ΜΟΝΑΧΟΙ

Οἱ περισσότεροι ἐκ τῶν νεομαρτύρων ποὺ ἐμπεριέχονται στὸν κώδικα 25 τῆς μονῆς Ξενοφῶντος ἦταν λαϊκοί. Συγκεκριμένα οἱ 23 ἀπὸ τοὺς 34.

Ὅστόσο, ὑπάρχουν καὶ οἱ περιπτώσεις νεομαρτύρων ποὺ ἐκάρησαν μοναχοί, καὶ ἕνας χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος.

Ὁ ἅγιος Δαμασκηνὸς (†1681) ἀφοῦ ἀλλαξοπίστησε γιὰ νὰ γλυτώσει τὴν αἰχμαλωσία, μόλις ἔφθασε σὲ ἀνδρικὴ ἡλικία συνῆλθε καὶ συνειδητοποίησε τὶ εἶχε κάνει, πῆγε στὸ Ἅγιον Ὄρος στὴ Λαύρα τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου γιὰ νὰ μετανοήσει[130].

Ὁ ἅγιος Κυπριανὸς ὁ Νέος (†1679) *ἀφ' οὗ γοῦν ἔμαθε τὰ γράμματα, ἔγινε μοναχός, καὶ ὕστερον ἐχειροτονήθη καὶ ἱερεύς· μετὰ δὲ ταῦτα ὑπῆγεν εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος τοῦ Ἄθωνος, καὶ ἀγοράσας ἓν κελλίον ὑποκείμενον τῇ μονῇ τοῦ Κουτλουμουσίου, καὶ ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Γεωργίου, ἔμενεν ἐν αὐτῷ μὲ ἄλλους δύο μοναχούς, ἐργαζόμενος τὸ μέλι τῆς ἀρετῆς*[131].

Τὸν μοναχικὸ βίο, ἀπὸ νεαρὴ ἡλικία καὶ πρὶν ἀπὸ τὸ μαρτύριό του, ἀκολούθησε καὶ ὁ ὁσιομάρτυρας Δαμιανός (†1568)[132], καὶ ὁ ἅγιος ἱερομάρτυρας Ζαχαρίας (†1684)[133] ὑπηρέτησε στὸν ἐπισκοπικὸ θρόνο τῆς Κορίνθου μέχρι καὶ τὴν ἡμέρα τοῦ μαρτυρίου του[134].

---

130. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 213: [...] *ἠρνήθη, ἀλλοίμονον, τὴν πίστιν του ἵνα ἐλευθερωθῇ. Ἀφ' οὗ δὲ ἦλθεν εἰς ἡλικίαν ἀνδρικήν, ἦλθεν εἰς τὸν ἑαυτόν του, καὶ συλλογιζόμενος τὸ κακὸν ὁποῦ ἔπαθεν, ὑπῆγεν εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος, εἰς τὴν Λαύραν τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου, διὰ νὰ κλαύσῃ ἐκεῖ τὸ ἁμάρτημα τῆς ἀρνήσεως, καὶ νὰ διορθωθῇ· ἐκεῖ λοιπὸν ἀπελθών, ἐδώθη εἰς συχνὰς ἀγρυπνίας, νηστείας, χαμαικοιτείας, δάκρυα καὶ λαβὼν τὸ σχῆμα τὸ μέγα καὶ ἀγγελικόν, ἔκαμε χρόνους δώδεκα ὑποτασσόμενος τῷ αὐτοῦ γέροντι μὲ ἄκραν ὑπακοήν.*

131. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 202.

132. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 153: *Ἔτι νέος ὤν, ἐπόθησε τὴν μοναδικὴν ζωήν, κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ* [...] *ἀπῆλθεν εἰς τὸ περιώνυμον ὄρος τοῦ Ἄθω, καὶ ἔλαβε τὸ σχῆμα ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τοῦ Φιλοθέου.*

133. Βλ. ἐνδεικτικῶς Ευστρατιαδης, *Ἁγιολόγιον*, 161. Περαντωνης, *Λεξικὸν Νεομαρτύρων*, τ. Β΄, 185-186. Νικοδημος Αγιορειτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 124-125. Κεμεντζετζιδης, *Συναξαριστής*, 414. *Συλλογὴ Καισαρίου Δαπόντε*, 235-236. *Συλλογὴ παπα-Ἰωνᾶ*, 346-347.

134. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 221: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ ἀρχιερεὺς Ζαχαρίας εἰς τὴν Κόρινθον.*

Μεγαλόσχημος μοναχὸς ἐκάρη καὶ ὁ ἅγιος Ρωμανὸς (†1694) ἀπὸ τὸν ὅσιο Ἀκάκιο τὸν Καυσοκαλυβίτη[135]· πρὶν ὁδηγηθεῖ στὸ μαρτύριο μοναχὸς ἐκάρη καὶ ὁ ἅγιος Θεοφάνης (†1559) ἀπὸ τὴν Καλαμάτα[136].

Ὁ ὅσιος Ἰάκωβος ὁ Ἰβηροσκητιώτης (†1519/20) ἐξομολογήθηκε στὸν πατριάρχη Νήφωνα Β΄ καὶ ὠφελημένος ψυχικὰ ἀπὸ τὰ λόγια τοῦ πατριάρχη κατανόησε τὴ ματαιότητα τοῦ κόσμου αὐτοῦ. Ἔτσι, μοίρασε τὰ ὑπάρχοντά του στοὺς πτωχοὺς καὶ ἔγινε μοναχός[137].

Ἀπὸ μικρὴ ἡλικία θέλησε νὰ καρεῖ μοναχὸς καὶ ὁ ὅσιος Γαβριὴλ (†1676) ποὺ μαρτύρησε στὴν Κωνσταντινούπολη[138]· τέλος, μοναχοὶ ἐκάρησαν ὁ ἅγιος Παχώμιος (†1730) ἀλλὰ καὶ ὁ ἅγιος Νικόδημος (†1722), παρόλο ποὺ ὑπῆρξε προηγουμένως νυμφευμένος[139].

Συνεπῶς, 23 λαϊκοί, 9 μοναχοί, ἕνας ἐπίσκοπος καὶ ἕνας μοναχός, ὁ ὁποῖος δὲν μαρτύρησε (πρόκειται γιὰ τὸν ἅγιο Ἰωακείμ)[140], συνθέτουν τὸ πάνθεον τῆς νεομαρτυρικῆς συλλογῆς τοῦ Ξενοφωντινοῦ κώδικα 25. Μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ἡ ἀναλογία εἶναι δυσανάλογη ὑπὲρ τῶν λαϊκῶν, ἀφοῦ ἡ διαφορὰ μεταξὺ λαϊκῶν καὶ μοναχῶν εἶναι πολὺ μεγάλη. Ὅμως ἐδῶ καταφαίνεται ἕνα ἄλλο στοιχεῖο, ὅτι δηλαδὴ δὲν χρειαζόταν κάποιος νὰ εἶναι μοναχὸς γιὰ νὰ πεθάνει γιὰ τὴν πίστη του. Ἔφθανε ἡ διάθεσή του. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ τὸ ὅτι ἐμφανίζονται 9 μοναχοὶ ποὺ

135. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 243.

136. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 168: [...] *ἐμαρτύρησεν ὁ Θεοφάνης, ὅστις ἦτον ἀτζαμόγλανον, καὶ ὕστερον μετενόησε καὶ ἔγινε καλόγηρος.* Βλ. καὶ σημ. 116. Ὁ τύπος *ἀτζαμόγλανον* ὡς μεταγραφὴ τοῦ acem oglan, γενίτσαρος στὸ πρῶτο στάδιο τῆς ἐκπαίδευσης, ὑποψήφιοι γενίτσαροι κατὰ τὸν Ἀπ. Βακαλόπουλο. *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, τομ. Β΄, Τουρκοκρατία 1453-1669*, Θεσσαλονίκη 1964, 257.

137. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 98: [...] *ἀλλὰ καθὼς εἶχε πόθον διὰ νὰ συνάζῃ τὰ χρήματα, ἔτζι πάλιν ἐβιάζετο νὰ τὰ σκορπίσῃ εἰς τοὺς πτωχούς, καὶ προφητικῶς εἰπεῖν, ἐσκόρπισεν, ἔδωκε τοῖς πένησιν, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ διεσκόρπισεν ὅλον τὸν πλοῦτον του, χιλιάδας οὔσας τριακοσίας· εἶτα ἠβουλήθη νὰ ὑπάγῃ εἰς τὸ ὄρος τοῦ Ἄθω, νὰ εἰδῇ τὰ ἐκεῖσε μοναστήρια καὶ ἀσκητάς, ὅπερ καὶ ἐτελείωσεν. Ἀπελθὼν οὖν καὶ προσκυνήσας τὰ μοναστήρια, ἐκ τῆς θεωρίας τὴν ὠφέλειαν ἐκαρπώσατο· ὕστερον πρὸς τὴν τοῦ Δοχειαρίου μονὴν ἔμεινε, καὶ ἐνεδύθη τὸ τῶν μοναχῶν σχῆμα.* Βλ. καὶ σημ. 110.

138. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 200: [...] *ἔγινε δὲ μοναχὸς ἐκ νεαρᾶς του ἡλικίας, καὶ διάγων σωφρόνως καὶ ἐναρέτως, ἔφθασεν εἰς ἔφεσιν μαρτυρικοῦ στεφάνου.*

139. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 261, 250. Βλ. καὶ σημ. 68, 153.

140. Βλ. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 264-272.

θυσιάζονται δείχνει τὸν μεγάλο ἀριθμὸ τῶν μοναχῶν ποὺ ὑπέστη τὴ μαρτυρικὴ θυσία ὄχι ἁπλὰ γιὰ τὴν πίστη τους ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ σχῆμα τους. Εἶναι ἀξιοσημείωτο τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Ἐκκλησία δὲν διστάζει νὰ δεχθεῖ στοὺς κόλπους της καὶ ἀρνησίχριστους[141] ποὺ μετανοοῦν πραγματικὰ καὶ μάλιστα νὰ τοὺς ἐντάξει στὴν τάξη τῶν μοναχῶν ἀποδεχόμενη τὴν πλήρη καὶ εἰλικρινή τους μετάνοια.

7. ΜΑΡΤΥΡΙΟ

Ἕνας παράγοντας στὸν ὁποῖο ἀξίζει νὰ γίνει ἀναφορὰ εἶναι τὸ πῶς ὁδηγήθηκαν στὸ μαρτύριο οἱ νεομάρτυρες ποὺ ἀναφέρονται στὴν ἐξεταζόμενη συλλογή.

Ὑπάρχουν οἱ νεομάρτυρες ποὺ ἐξώμοσαν καὶ στὴ συνέχεια μετανόησαν καὶ ὁδηγήθηκαν στὸ μαρτύριο οἰκειοθελῶς.

Στὴν κατηγορία τῶν ἀρνησιχρίστων ἀνήκει ὁ ἅγιος Δαμασκηνός (†1681), ὁ ὁποῖος καταγόταν ἀπὸ εὐσεβῆ οἰκογένεια, ὅμως ὅταν ἔμεινε ὀρφανὸς ἔκανε ἄστατο βίο[142]. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο συνελήφθη ἀπὸ τοὺς δυνάστες γιὰ κάποιο παράπτωμα καὶ *ἠρνήθη, ἀλλοίμονον, τὴν πίστιν του ἵνα ἐλευθερωθῇ*[143]. Ὅταν ὅμως ἔφθασε σὲ ἀνδρικὴ ἡλικία συνειδητοποίησε τὸ λάθος του καὶ μετανοιώνονταςς, πῆγε στὸ Ἅγιον Ὄρος, στὴ Λαύρα τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου, γιὰ νὰ ἐξιλεωθεῖ[144]. Ἐκάρη μοναχός, μὲ 12 χρόνια ἄκρα ὑπακοὴ ὡς ὑποτακτικὸς στὸν γέροντά του, καὶ ξεπέρασε πολλοὺς ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς ἐποχῆς του στὴν ἀρετή. Ὡστόσο, δὲν εἶχε ἀνάπαυση θεωρῶντας ὡς τίποτα ὅλους τοὺς ἀσκητικοὺς πόνους καὶ ἱδρῶτες μπροστὰ στὸ ἁμάρτημα τῆς ἀρνήσεώς του[145]. Ἔτσι, *δὲν ἀνέπαυε τὸν λογισμόν του μὲ ἄλλο, παρὰ νὰ κάμῃ τρόπον νὰ ὁμολογήσῃ ἐπὶ κριτηρίου αὐτὸν ποὺ ἠρνήθη, καὶ νὰ θανατωθῇ*[146]. Φανέρωσε τὸν πόθο του στὸν πατριάρχη, ποὺ τοῦ εἶπε νὰ κάνει ὅ,τι τὸν φωτίσει ὁ Θεός, ἀλλὰ καὶ σὲ ἕνα μοναχὸ τῆς Λαύρας, που τὸν ἐνδυνάμωσε λέγοντάς του νὰ κάνει τὸν πόθο του πράξη καὶ ἔτσι νὰ συγκαταλεχθεῖ ἀνάμεσα στοὺς πολλοὺς μάρτυρες[147].

141. Βλ. παραπάνω σημ. 13.
142. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 213.
143. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 213.
144. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 213.
145. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 214.
146. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 214.
147. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 214.

Τότε ὁ Δαμασκηνὸς πῆγε στὸν Γαλατᾶ, ὅπου ὁμολόγησε τὴν πίστη του μπροστὰ στοὺς Τούρκους, ἀφοῦ τοὺς προκάλεσε, καὶ ἔτσι ὁδηγήθηκε στὸ μαρτύριο[148].

Ἄλλη περίπτωση ἐξωμότη: πρόκειται γιὰ τὸν ἅγιο Θεοφάνη (†1559) ἀπὸ τὴν Καλαμάτα. Ὁ ἅγιος ἦταν «ἀτζαμόγλανον» ἀλλὰ ὕστερα μετανόησε καὶ ἔγινε καλόγηρος. Οἱ Τοῦρκοι μόλις τὸ ἔμαθαν τὸν ἔδειραν ἄσπλαγχνα καὶ τοῦ ἔβγαλαν λωρίδες ἀπὸ τὸ σῶμα του. Ἔπειτα, τὸν σταύρωσαν, τοῦ ἔκοψαν τὰ αὐτιὰ καὶ τὴ μύτη, τὸν ἔβαλαν στὰ τσιγγέλια καὶ ἔτσι παρέδωσε τὴν ψυχή του στὸν Θεό[149].

Σὲ αὐτὴ τὴν κατηγορία ἀνήκει καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ναύκληρος (†1669). *Οἱ Ἀγαρηνοὶ τὸν ἐμάγευσαν, καὶ ἔγινεν ἔξω ἀπὸ τὸν νοῦν του, καὶ ἔτζι τὸν ἔκαμαν Τοῦρκον* [150]. Σὲ λίγες μέρες ὅμως *θείῳ ἐλέει, ἦλθεν εἰς τὸν νοῦν του. Βλέπων οὖν, τὸν ἑαυτόν του εἰς σχῆμα τούρκικον καὶ περιτμημένον, ἐλυπήθη ἐννοήσας τὸ κακὸν ὁποῦ ἔπαθε· ὅθεν ῥίπτει τὸ ἄσπρο σαρίκι ὁποῦ ἐφόρει εἰς τὴν κεφαλήν, καὶ ἐνδύεται τὰ πρῶτα του χριστιανικὰ φορέματα*[151]. Οἱ Τοῦρκοι βλέποντάς τον ἔτρεξαν σὰν θηρία ἀνήμερα καταπάνω του καὶ ἀφοῦ τὸν ἔδειραν ἄσπλαχνα, τὸν ἔβαλαν στὴ φυλακὴ καὶ προσπαθοῦσαν μὲ διάφορους τρόπους νὰ τὸν γυρίσουν πάλι στὴν πίστη τους πότε μὲ φοβέρες καὶ πότε μὲ ταξίματα. Ὁ ἅγιος ὅμως ἔμεινε σταθερὸς στὴν πίστη του καὶ ἔτσι ὁδηγήθηκε στὸ μαρτύριο[152].

Ἄξια ἀναφορᾶς εἶναι καὶ ἡ περίπτωση τοῦ ἁγίου Νικοδήμου (†1722) ποὺ γιὰ ἄγνωστους λόγους δελεάσθηκε καὶ ἀρνήθηκε τὴν πίστη του στὸν Χριστό. Στὴ συνέχεια ὅμως μετέβη στὸ Ἅγιον Ὄρος νὰ παραλάβει τὸν χριστιανὸ γυιό του καὶ ἐκεῖ μετανόησε, ἐκάρη μοναχὸς καὶ στὴ συνέχεια ἐπέστρεψε στὴν πατρίδα του τὸ Ἐλμπασάν, ὅπου ὁμολόγησε τὴν πίστη του στὸν Χριστὸ καὶ μαρτύρησε[153].

Ἡ περίπτωση τοῦ ἁγίου Ἀγγελῆ (†1680) εἶναι ἀξιομνημόνευτη, διότι ὁ ἅγιος κατηγορήθηκε ὅτι τούρκευσε, *Ὑπῆγεν οὖν ὁ εὐλογημένος Ἀγγελῆς ὁμοῦ μὲ ἄλλους χριστιανοὺς ἐκεῖ εἰς τὴν πανήγυριν· ἐκεῖ εὑρέθησαν καὶ*

148. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 215-218. Βλ. καὶ σημ. 62-63.

149. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 168. Βλ. καὶ σημ. 30.

150. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 191.

151. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 191.

152. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 191-192. Βλ. καὶ σημ. 66-67.

153. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 249-253. Βλ. καὶ σημ. 68-69, 139.

μερικοὶ Τοῦρκοι γυρισμένοι ἀπὸ τὴν χριστιανικὴν πίστιν, οἱ ὁποῖοι τρώγοντες καὶ πίνοντες ἄρχισαν νὰ παίζουν μὲ τοὺς Χριστιανούς, παίρνοντες δηλαδὴ τὰς σκούφιάς τους καὶ φορῶντας αὐτάς, καὶ δίδοντες τὰ φακιόλιά τους, διὰ νὰ φοροῦν οἱ Χριστιανοί, καὶ ὄντες μεθυσμένοι ἐσηκώθησαν καὶ ἐχόρευον καὶ ἐκτύπουν τὰς χεῖρας[154]. Τότε οἱ Τοῦρκοι θεώρησαν ὅτι μὲ αὐτή του τὴν πράξη ἀρνήθηκε τὸν Χριστὸ καὶ ἀποδέχθηκε τὸν μουσουλμανισμό. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο τοῦ ἀσκοῦσαν πίεση νὰ ἐξισλαμιστεῖ. Ὁ μάρτυρας δὲν ἐνέδωσε στὶς πιέσεις τῶν Τούρκων, ἐπέμεινε ὅτι εἶναι χριστιανὸς καὶ ἔτσι ὁδηγήθηκε στὸ μαρτύριο[155].

Στὴν κατηγορία τῶν ἀρνησιχρίστων συγκαταλέγεται καὶ ὁ νεομάρτυρας Ζαχαρίας (†1782) ἀπὸ τὴν Ἄρτα. [...] *ὁ ὁποῖος διὰ κάποιον συμβεβηκός, ἠρνήσατο τὸν Χριστόν· ἦλθε γοῦν εἰς τὴν Παλαιὰν Πάτραν, καὶ ἄνοιξεν ἐργαστήριον, καὶ ἐδούλευε τὴν τέχνην του, ἥτις ἦτον γουναρική· εἶχε δὲ κρυφίως τὸ βιβλίον τὸ ὀνομαζόμενον Ἁμαρτωλῶν Σωτηρία, καὶ ἀνεγίνωσκε συνεχῶς, ἀπὸ τὸ ὁποῖον ἐλάμβανε πολλὴν μετάνοιαν καὶ κλαίων ἐζήτα ἀπὸ τὸν Θεὸν χάριν διὰ νὰ ἐπιτύχῃ τῆς σωτηρίας του* [...] *Τοῦτος πηγαίνει ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν εἰς τὸν ἀρχιερέα τοῦ τόπου, Γρηγόριον τοὔνομα, διὰ νὰ ἐξομολογηθῇ τὴν ἁμαρτίαν του, καὶ νὰ τοῦ εἰπῇ, ὅτι ἀποφάσισε διὰ νὰ παῤῥησιασθῇ εἰς τὸν κριτὴν νὰ ὁμολογήσῃ τὸν Χριστόν*[156]. Ἀφοῦ ἐπέμεινε ἀρκετὰ καὶ πῆρε τὴν εὐλογία τοῦ πνευματικοῦ του, πῆγε στὸ ἐργαστήριό του, πούλησε τὰ ὑπάρχοντά του, μοίρασε τὰ χρήματά του στοὺς φτωχούς, πῆγε στὸ σπίτι τοῦ κριτῆ ποὺ ἦταν παλαιὸς γνώριμος καὶ ὁμολόγησε ἐνώπιόν του τὴν πίστη του στὸν Χριστό. Παρὰ τὶς κολακεῖες, ἐκεῖνος ἐπέμενε σθεναρὰ στὴν ὁμολογία του. Ἔτσι τὸν ἔκλεισαν στὴ φυλακὴ καὶ τὸν βασάνισαν γιὰ πολλὲς ἡμέρες. Ὕστερα ἀπὸ φρικτὰ βασανιστήρια παρέδωσε τὸ πνεῦμα του στὸν Θεό[157].

Τὸν Χριστὸ ἐνώπιον τῶν Τούρκων φαίνεται ὅτι ἀρνήθηκε καὶ ὁ ἅγιος Παῦλος ὁ Ρῶσος (†1683) σὲ μία στιγμὴ ἀδύναμη γι'αὐτόν. *Μετὰ καιρὸν συνέβη αὐτῷ ἐπιληψία νοός· χρονίζοντος δὲ τοῦ πάθους, καὶ ὁσημέραι παραφρονοῦντος τοῦ Παύλου, ἐστοχάσθη ἡ σύζυγός του, μὲ*

154. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 210.

155. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 211-213. Βλ. καὶ σημ. 70-71.

156. Στρατηγοπουλος, Μαρτύριο Ζαχαρία, 372, 5-15.

157. Στρατηγοπουλος, Μαρτύριο Ζαχαρία, 372-376. Βλ. καὶ σημ. 39-40.

συμβουλὴ τῶν γειτόνων, νὰ τὸν ὑπάγουν εἰς τὸν ναὸν τῆς Θεοτόκου, ἐπονομαζόμενον τοῦ Μουγλουνίου [...] *ὅθεν οἱ βαστάζοντες, ἐνίοτε τὸν ὑπήγαιναν καὶ βαστακτόν· εἰς τὸν δρόμον δὲ τοὺς ὑπήντησαν Ἀγαρηνοὶ καὶ τοὺς ἠρώτησαν, τί ἔχει ὁ ἄνθρωπος αὐτός; Ὁ δὲ Παῦλος ὡς ἔξω νοός, καὶ τάχα ζητῶν βοήθειαν, ἄρχισε νὰ φωνάζῃ· «Τοῦρκος εἶμαι καὶ Τοῦρκος ἔγινα»*[158]. Οἱ Τοῦρκοι ἀνέφεραν τὰ ὅσα συνέβησαν στὸν βεζίρη καὶ ἐκεῖνος διέταξε τὴ σύλληψη τοῦ μάρτυρα καὶ τῶν ἱερέων τοῦ ναοῦ. Ὅταν ὁ Παῦλος συνῆλθε ἀπὸ τὴν κρίση ἐπιληψίας, τὸν ὁδήγησαν ἐνώπιον τοῦ ἄρχοντα, ποὺ τοῦ ζήτησε νὰ γίνει μουσουλμάνος, ἀφοῦ τοῦ ὑποσχέθηκε πλοῦτο καὶ τιμὲς ἀλλὰ τὸν ἀπείλησε καὶ μὲ βασανιστήρια καὶ θάνατο σὲ περίπτωση ποὺ δὲν δεχθεῖ τὴν πρόταση αὐτή. Ὁ μάρτυρας, τὸν ὁποῖο ἐνίσχυε καὶ ἡ γυναίκα του, ὁμολόγησε τὴ χριστιανική του πίστη. Ὕστερα ἀπὸ φυλάκιση καὶ φρικτὰ βασανιστήρια, ὁδηγήθηκε στὸν τόπο τοῦ μαρτυρίου του, ὅπου τὸν καρατόμησαν[159].

Ὡς ἀρνησίχριστο κατηγοροῦν οἱ Τοῦρκοι τὸν ἅγιο Σταμάτιο († 1680) ἐνώπιον τοῦ βεζίρη. Ὁ μάρτυρας ἀρνεῖται τὴν κατηγορία καὶ ὁμολογεῖ τὴν πίστη του στὸν Χριστό. Ἔτσι ὁδηγεῖται στὸ μαρτύριο[160].

Ὑπάρχει καὶ ἡ κατηγορία τῶν νεομαρτύρων ποὺ ἐξισλαμίστηκαν μὲ τὴ βία.

Χαρακτηριστικὴ περίπτωση ἀποτελεῖ ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Κρής († 1643). Σύμφωνα μὲ τὸν βιογράφο του ἦταν νέος καὶ ὄμορφος καὶ οἱ Τοῦρκοι τὸν τούρκευσαν μὲ τὴ βία. Ἐκεῖνος ὅμως ἐπιθυμοῦσε νὰ μαρτυρήσει γιὰ τὸν Χριστό, ὅπως καὶ ἔγινε στὶς 14 Μαΐου τοῦ 1643 στὴν Σμύρνη[161].

Τὸν ἅγιο Ἀναστάσιο († 1655) ἐξισλάμισαν οἱ Τοῦρκοι ἐνῶ βρισκόταν σὲ σύγχυση λόγω μαγείας. Συγκεκριμένα, ὁ μάρτυρας ἀρραβωνιάστηκε μία κοπέλα, τῆς ὁποίας ὅταν ἔμαθε τὰ σφάλματα, τὴν ἐγκατέλειψε. *Οἱ*

158. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 218-219. Γιὰ τὴν Παναγία τοῦ «Μουγλουνίου», ἢ Μουχλιώτισσα, βλ. Χ. Μπουρας, Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ τῆς Παναγίας τοῦ Μουχλίου στὴν Κωνσταντινούπολη, *ΔΧΑΕ* 26 (2005), 35-50, ὅπου καὶ ἡ προηγούμενη βιβλιογραφία.

159. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 219-221. Βλ. καὶ σημ. 43, 85, 91, 158.

160. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 208: *Τινὲς δὲ Τοῦρκοι φίλοι ἐκείνου τοῦ ἀδικητοῦ, ἅρπαξαν τὸν Σταμάτην, καὶ τὸν ὑπῆγαν ἐμπρὸς εἰς τὸν βεζίρην, καὶ ἐμαρτύρησαν, ὅτι ὄντες μίαν φορὰν εἰς τὸν Βόλον, εἶδον αὐτὸν ὅπου ἔγινε Τοῦρκος, καὶ ἰδὸν τώρα ὁποῦ παῤῥησιάζεται χριστιανὸς πάλιν.* Βλ. καὶ σημ. 46.

161. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 174: *... καὶ μὲ τὸ νὰ ἦτον νέος πολλᾶ εὔμορφος, τὸν ἐπήραν οἱ Τοῦρκοι καὶ τὸν ἐτούρκισαν δυναστικῶς.* Βλ. καὶ σημ. 14-17.

δὲ συγγενεῖς τῆς κόρης τοῦ ἔκαμαν μάγια διὰ νὰ τὴν ἀγαπήσῃ καὶ νὰ τὴν πάρῃ. Εἰς ὀλίγον καιρὸν ἐνήργησαν τὰ μαγικά, καὶ εὐγῆκεν ἀπὸ τὸν νοῦν του, καὶ ἐπεριπάτει ἔνθα κἀκεῖ· ἰδόντες δὲ αὐτὸν οἱ Ἀγαρηνοὶ ἔτζι τρελλὸν τὸν ἐτούρκισαν[162]. Ἐκεῖνος ὅμως ὅταν συνῆλθε, ὁμολόγησε τὴν πίστη του στὸν Χριστὸ καὶ ἀκολούθησε τὸν δρόμο τοῦ μαρτυρίου.

Σὲ ἀκούσιο ἐξισλαμισμὸ ὁδηγήθηκε καὶ ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Καρπενησιώτης (†1672). Σύμφωνα μὲ τὴ βιογραφία του μόλις ἔγινε 15 ἐτῶν ὁ πατέρας του τὸν πῆγε στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ἐκεῖ ἐργάστηκε στὸ παντοπωλεῖο τους[163]. Εἶχε ἕναν Τοῦρκο κουρέα γείτονα καὶ θέλησε ὁ νεαρὸς Νικόλαος νὰ μάθει ἀπὸ αὐτὸν τὴν τουρκικὴ γλώσσα. Ὁ Νικόλαος μάθαινε πολὺ γρήγορα τὴ γλώσσα καὶ ὁ Τοῦρκος δάσκαλός του φθόνησε τὴν ἐξυπνάδα του καὶ θέλησε νὰ τὸν ἐξισλαμίσει μὲ δόλιο τρόπο[164]. *Πιάνει λοιπὸν ὁ κατάρατος χαρτὶ καὶ γράφει τὸ σαλαβάτι τους, ἤτοι τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεώς τους· ἐλθὼν δὲ ὁ νέος νὰ πάρῃ μάθημα, τοῦ δίδει ἐκεῖνο τὸ χαρτί, καὶ τοῦ λέγει: «Διάβασε τοῦτον τὸν τεσκερέν»· λαβὼν οὖν ὁ νέος ἐδιάβασεν ἐνώπιον ἐκείνων τῶν Γιανιτζάρων τὸν τεσκερέν, χωρὶς νὰ ἠξεύρῃ ὅτι εἶναι τὸ σαλαβάτι τους. Τότε εὐθὺς ἐκεῖνοι οἱ Γιανίτζαροι, κατὰ τὴν διαταγὴν τοῦ μπαρμπέρη, ἅρπαξαν τὸν νέον, καὶ φωνάζοντες ἔλεγον: «Τοῦρκος ἔγινες Νικόλα. Τὸ σαλαβάτι μας ἐδιάβασες». Ὁ δὲ νέος ἐκπλαγεὶς εἰς τὸ τέχνασμά τους ἔλεγε: «Χριστιανὸς εἶμαι, καὶ ὄχι καθὼς ἐσεῖς λέγετε, διότι ἐγὼ ὅ,τι μάθημα μοῦ δώσει ὁ διδάσκαλός μου νὰ τὸ διαβάσω θέλω»*[165]. Ἔτσι, τὸν ὁδήγησαν στὸν καϊμακάμη, τοῦ ἔκαναν περιτομὴ μὲ τὴ βία ἀλλὰ ὁ ἅγιος ἐπέμενε ὅτι εἶναι χριστιανός. Ἔπειτα, μετὰ ἀπὸ διάφορα βασανιστήρια τὸν ὁδήγησαν σὲ μαρτυρικὸ θάνατο.

Τέλος, ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Καραμάνος (†1657) πρὶν ὁδηγηθεῖ στὸ μαρτύριο περιετμήθη, ἐπειδὴ κάποτε *οὗτος ὁ εὐλογημένος εὑρισκόμενος εἰς θυμὸν διά τινα ὑπόθεσιν, εἶπε νὰ γίνῃ Τοῦρκος*[166]. Μόλις τὸ ἄκουσαν οἱ Τοῦρκοι τὸν ἅρπαξαν καὶ τὸν πῆγαν στὸν κριτὴ ἐνώπιον τοῦ ὁποίου ὁ ἅγιος ἐπέμενε ὅτι εἶναι χριστιανὸς καὶ ἔτσι ὁ κριτὴς διέταξε νὰ τοῦ κάνουν περιτομὴ μὲ τὴ βία[167].

162. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 186. Βλ. καὶ σημ. 61.
163. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 193.
164. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 194.
165. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 194. Βλ. καὶ σημ. 21.
166. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 187.
167. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 188. Βλ. καὶ σημ. 105, 166, 212.

Ὡστόσο, ὑπάρχει καὶ ἡ κατηγορία νεομαρτύρων ποὺ ὁμολόγησαν τὴν πίστη τους στὸν Χριστὸ ἐνώπιον τῶν Τούρκων καὶ προσῆλθαν στὸ μαρτύριο αὐτοβούλως.

Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ ἱερομάρτυρα Κυπριανοῦ τοῦ Νέου (†1679). Ὁ Κυπριανὸς γεννήθηκε ἀπὸ χριστιανοὺς γονεῖς καὶ ἔτσι μεγάλωσε μὲ χριστιανοπρέπεια, ἔγινε μοναχὸς καὶ ἀξιώθηκε τοῦ χαρίσματος τῆς ἱεροσύνης. Μετέβη στὸ Ἅγιον Ὄρος, ὅπου διέπρεψε στὴν ἀρετή[168]. *Ἀλλ' ὁ θεῖος Κυπριανὸς ἐδοκίμαζεν ὑπερβολικὸν ἔρωτα εἰς τὴν καρδίαν του, καὶ σχεδὸν ἄπαυστον, ὅθεν εὐγαίνει ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος, πηγαίνει εἰς τὴν Θεσσαλονίκην, παῤῥησιάζεται εἰς τὸν κριτὴν τῶν Τούρκων, λεγόμενον παρ' αὐτοῖς κατήν* καὶ παρότρυνε καὶ τὸν ἴδιο τὸν κριτὴ νὰ ἀρνηθεῖ τὴν ψεύτικη θρησκεία του καὶ νὰ ἀκολουθήσει τὸν Χριστό, τὸν μόνο ἀληθινὸ Θεό[169]. Οἱ Τοῦρκοι τὸν πέρασαν γιὰ τρελὸ καὶ τὸν ἔδιωξαν μὲ τὴ βία ἀπὸ τὸ κριτήριο. Ὅμως ὁ ἀένναος πόθος τοῦ μαρτυρίου τὸν ὁδήγησε στὴν Κωνσταντινούπολη. Ἐκεῖ πῆγε στὸ παλάτι καὶ κήρυξε ἐνώπιον τοῦ βεζίρη μὲ τὴν ἴδια τόλμη τὸν Χριστό. Ὁ ἄρχοντας ἐπειδὴ δὲν μπόρεσε νὰ τὸν παρασύρει στὸν μουσουλμανισμό, τὸν παρέδωσε στὸν μουφτή, ἐνώπιον τοῦ ὁποίου ὁ Κυπριανὸς ὁμολόγησε καὶ πάλι τὴν ἀγάπη του στὸν Χριστὸ καὶ ἔψεξε τὴ μουσουλμανικὴ πίστη. Ἔτσι, ὁδηγήθηκε στὸ Φανάρι, ὅπου τὸν ἀποκεφάλισαν καὶ ἔτσι ἔλαβε τὸν στέφανο τοῦ μαρτυρίου[170].

Σὲ αὐτὴ τὴν κατηγορία μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ καὶ ὁ ἅγιος Μιχαὴλ ὁ Μαυρουδής (†1544). Ὁ ἅγιος κάποια μέρα ἐπέπληξε ἕνα μουσουλμανόπαιδο, ποὺ εἶχε ἔρθει στὸ ἀρτοποιεῖο ποὺ ἐργαζόταν, γιὰ νὰ πάρει ψωμί. Ὁ Μιχαὴλ προσπάθησε νὰ τὸν κατηχήσει, ἀλλὰ μάταια, ἀφοῦ ὁ μικρὸς κατέφυγε σὲ διερχόμενο νομοδιδάσκαλο[171]. Ἔτσι, ὁ ἅγιος ὁδηγήθηκε ἀπὸ τοὺς Ἀγαρηνοὺς στὸν κριτή, στὸν ὁποῖον ἀφοῦ μίλησε μὲ θάρρος, προσπάθησε καὶ νὰ τὸν κατηχήσει παρουσιάζοντας μάλιστα μεγάλη θεολογικὴ δεινότητα. Ὁ κριτὴς τὸν ἀπείλησε μὲ θάνατο στὴν πυρά, ἀλλὰ ὁ Μιχαὴλ προσφέρθηκε νὰ δώσει ὁ ἴδιος τὰ χρήματα ποὺ ἀντιστοιχοῦσαν

168. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 202.

169. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 203.

170. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 204-207. Βλ. καὶ σημ. 19.

171. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 156-157.

στὴν ἀξία τῶν ξύλων γιὰ τὴν πυρά[172]. Ἐπιπροσθέτως, ἔφτυσε τόσο τὸν κριτὴ ὅσο καὶ τὸ πρακτικὸ τῆς ὁμολογίας του, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ὁδηγηθεῖ στὴ φυλακή, ὅπου βρῆκε συμπαραστάτες πολλοὺς ποὺ τὸν ἐπισκέπτονταν και τὸν ἐνίσχυαν στὸ μαρτύριο. Ὁ Μιχαὴλ ὅμως τοὺς παρηγοροῦσε, ἀφοῦ διακατεχόταν ἀπὸ θεῖο ζῆλο. Ἔπειτα, μετὰ ἀπὸ πολλὰ βασανιστήρια, ὁδηγήθηκε πάλι στὸν κριτή, ποὺ μάταια προσπάθησε νὰ τὸν μεταπείσει. Ἔτσι, παρέδωσαν τὸν ἅγιο στὴν πυρὰ μπροστὰ στὰ μάτια μεγάλου πλήθους χριστιανῶν, ἀλλὰ καὶ μουσουλμάνων[173].

Στὸ μαρτύριο ὁδηγήθηκε αὐτοβούλως καὶ ὁ ὅσιος Γαβριήλ (†1676). Συγκεκριμένα, *Ἔγινε δὲ μοναχὸς ἐκ νεαρᾶς του ἡλικίας, καὶ διάγων σωφρόνως καὶ ἐναρέτως, ἔφθασεν εἰς ἔφεσιν μαρτυρικοῦ στεφάνου*[174]. Μόλις ἔφθασε στὴν Κωνσταντινούπολη ἔγινε κράχτης τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας. Ἐνῶ πλησίαζε ἡ μεγάλη νηστεία τοῦ Πάσχα, σκεφτόταν μὲ ποιό τρόπο νὰ μαρτυρήσει. Ὅταν *ἀπήντησε δὲ αὐτὸν ἕνας Ἀγαρηνός, καὶ κατὰ τὴν συνηθισμένην τους βαρβαρότητα, ἔσπρωξε τὸν Γαβριὴλ μὲ ὀργήν, ὡς τάχα μὴ παραμερήσαντα διὰ νὰ ἀπεράσῃ εὐκόλως. Ὁ δὲ Γαβριὴλ ἀντέσπρωξεν αὐτόν, ὑβρίσας καὶ τὴν πίστιν του. Ταῦτα βλέποντες καὶ ἀκούοντες ἄλλοι Ἀγαρηνοί, ἔτρεξαν κατ' ἐπάνω τοῦ μάρτυρος, καὶ δέρνοντες καὶ σπρώχνοντες, τὸν ἔφεραν εἰς τὸν κριτήν, εἰς τὸν ὁποῖον ἐδιηγήθησαν τὰ συμβάντα*[175]. Ἔπειτα παραπέμφθηκε στὸν καϊμακάμη, ὁ ὁποῖος τοῦ ζήτησε νὰ ἀλλαξοπιστήσει ἀλλὰ ὁ ἅγιος μὲ σθένος ἀρνήθηκε καὶ στὴ συνέχεια ὁμολόγησε τὴν πίστη του στὸν Χριστό. *Τότε ὁ καϊμακάμης ἐτράπη ἀπὸ τὸ ἵλαρὸν εἰς ὀργήν, καὶ εἶπε μὲ θυμὸν εἰς τὸν ἔπαρχον· «Ἔπαρέ τον καὶ δός του τὸν θάνατον διὰ ξίφους»*[176].

Τέλος, στὸ μαρτύριο ὁδηγήθηκε μὲ τὴ θέλησή του καὶ ὁ ἅγιος Ρωμανὸς (†1694). Συγκεκριμένα, προκάλεσε τοὺς Τούρκους πιάνοντας ἕνα σκυλάκι, τὸ ὁποῖο ἔδεσε μὲ τὴ ζώνη του καὶ τό ἔσερνε μέσα στὸ

172. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 162: *Ὁ δὲ μάρτυς ἔκραξε μεγαλοφώνως καὶ εἶπε· «Πιστεύω εἰς τὸν Κύριον μου Ἰησοῦν Χριστόν, ὅστις εἶναι Θεὸς ἀληθινός, καὶ ποιητὴς καὶ πλάστης μου, καὶ εἶμαι ἕτοιμος, ἂν εἶναι δυνατόν, νὰ ὑπομείνω μυρίους βασάνους διὰ τὴν ἀγάπην του. Διὰ τοῦτο καὶ ἀπὸ τὰ δικά μου ἄσπρα ἀγοράσατε τὰ ξύλα εἰς τὸ νὰ μὲ καύσητε, ὅτι δὲν θέλω ἀπὸ τὰ ἐδικά σας νὰ προσφερθῶ θυσία εἰς τὸν Θεόν μου».*

173. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 168. Βλ. καὶ σημ. 37-38.

174. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 200.

175. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 200.

176. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 201. Βλ. καὶ σημ. 49, 51.

παζάρι. Ὅταν οἱ Ἀγαρηνοὶ ἀναρωτήθηκαν γιὰ ποιό λόγο σέρνει ἔτσι τὸ σκυλάκι ἐκεῖνος τοὺς ἀπάντησε: «Γιὰ νὰ τὸν τρέφω, καθὼς οἱ Χριστιανοὶ τρέφουν ἐσᾶς τοὺς ἀσεβεῖς». Τότε αὐτοὶ ἀμέσως τὸν ὁδήγησαν στὸν βεζίρη, ὁ ὁποῖος μὲ τὴ σειρά του τὸν παρέδωσε στοὺς βασανιστές. Αὐτοὶ τότε τὸν ἔριξαν ἀρχικὰ σ' ἕνα ξεροπήγαδο, ὅπου ἔμεινε ἄσιτος γιὰ σαράντα ὁλόκληρες ἡμέρες. Ἔπειτα τὸν ἔβγαλαν καὶ ἄρχιζαν νὰ τὸν βασανίζουν παντοιοτρόπως. Παρ' ὅλα αὐτὰ ὅμως δέν κατάφεραν τὸν σκοπό τους· νὰ τόν πείσουν δηλαδὴ νὰ ἐξωμόσει. Τέλος, ὁ βεζίρης, ἀποφάσισε τὴ θανάτωσή του. Συνέβη δέ, κατὰ τὸ μεσημέρι ποὺ περνοῦσε ἡ μαρτυρικὴ πομπὴ ἔξω ἀπὸ ἕνα τζαμί, ἕνας χότζας ποὺ βρισκόταν πάνω στὸ μιναρέ, νὰ ἀρχίζει νὰ ἐξυμνεῖ τὸν ψευδοπροφήτη του. Κοιτάζοντάς τον τότε ὁ ἅγιος τὸν ἔφτυσε. Καὶ ἀμέσως οἱ δήμιοι τοῦ ἔκοψαν τὴ γλώσσα, τὴν ὁποία μάλιστα ἔβγαλε μὲ προθυμία ὁ ἴδιος. Στὴ συνέχεια, φθάνοντας στὸν τόπο τῆς καταδίκης, εὐχαρίστησε τὸν Θεὸ καὶ ὑπέστη τὸν μαρτυρικὸ θάνατο τὴν δεκάτη ἐνάτη Ἰανουαρίου τοῦ ἔτους 1694[177].

Ὑπάρχει καὶ ἡ ὁμάδα τῶν νεομαρτύρων ποὺ ἀντιστάθηκαν στὴ θέληση καὶ στὶς ὀρέξεις τῶν Τούρκων καὶ ἔτσι ὁδηγήθηκαν στὸ μαρτύριο: Τὴν ἁγία Κυράννα (†1751) τὴν ἐρωτεύτηκε ἕνας Ἀγαρηνὸς *ἀπὸ τὸ τάγμα τῶν Γιανιτζάρων, καὶ ἦτον εἰς τὸ χωρίον τῆς κόρης σούμπασης, ἤτοι συνάκτης τῶν αὐθεντικῶν εἰσοδημάτων· τοῦτος ἐτρώθη διὰ τὴν κόρην σατανικὸν ἔρωτα. Ἄρχισεν οὖν ὁ μιαρὸς νὰ κολακεύῃ τὴν κόρην, μὰ δὲν ἔκαμε τὸν σκοπόν του· ὕστερον τῆς ὑπέσχετο ἀργύρια ὅσα θέλει νὰ τῆς χαρίσῃ, καὶ ῥοῦχα πολύτιμα νὰ τῆς κάμῃ, ἐὰν στέρξῃ νὰ τὴν μιάνῃ, ἐὰν δὲ οὔ, ἔλεγε νὰ τῆς κάμῃ παιδείας μεγάλας καὶ θάνατον. Ἡ δὲ κόρη ἔχουσα τὸν πόθον τῆς καὶ ἔρωτα εἰς Χριστόν, ὡς οὐδὲν ἐφρόντιζε τόσον τὰς ὑποσχέσεις καὶ τὰ δῶρα του, ὡσὰν καὶ τοὺς φοβερισμούς του· ἰδὼν οὖν ὁ κατάρατος ὅτι δὲν κατορθώνει τὸν σκοπόν του, εὐγάζει τινὰς Ἀγαρηνοὺς τοῦ ἰδίου τάγματος ψευδομάρτυρας, ἁρπάζουν τὴν κόρην ἔξαφνα, τὴν ὑπάγουν εἰς τὸν κριτὴν τῆς Θεσσαλονίκης, λέγοντες ὅτι εἶπε νὰ τὸν πάρῃ ἄνδρα καὶ νὰ ἔλθῃ εἰς τὴν πίστιν μας*[178]. Ἡ ἁγία ἀρνήθηκε ὅλα αὐτά, καὶ συνέχισε νὰ ὁμολογεῖ τὴν πίστη της παρὰ τὰ φρικτὰ βασανιστήρια ποὺ τῆς ἔκαναν μέχρι τὸν μαρτυρικὸ θάνατό της.

177. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 243-246. Βλ. καὶ σημ. 54-55.

178. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 224. Βλ. καὶ σημ. 58-59.

Ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος (†1670) ἀπὸ τὴν Κίο ἀνῆκε στοὺς πλούσιους τῆς περιοχῆς του, μὲ σημαντικὴ κοινωνικὴ θέση, μορφωμένος καὶ ἐνάρετος χριστιανός. Στὰ χρόνια του ἐπιβλήθηκε στὴν περιοχή του ὑψηλὴ φορολογία, ποὺ δὲν ἄντεχε ὁ χριστιανικὸς λαός. Ὁ μάρτυρας ἔκανε ἀγωγὴ ἐναντίον τῶν Τούρκων κατοίκων της Κίου, ὥστε νὰ συμβάλουν καὶ αὐτοὶ στὴν πληρωμὴ τοῦ φόρου[179]. *Οἱ δὲ Τοῦρκοι βλέποντες τὸν λόγιον καὶ τολμηρὸν καὶ πλούσιον, ἐφοβήθησαν μήπως καὶ τελειώση τὸν σκοπόν του, ἔκαμαν συμβούλιο, καὶ ὑπῆγαν πολλοὶ εἰς τὸν βεζίρην καὶ μὲ ὅρκον ἐμαρτύρησαν ὅτι εἶπε νὰ γίνῃ Τοῦρκος*[180]. Στὴν ἐρώτηση τοῦ βεζίρη γιὰ τὸ ἂν ἰσχύει αὐτό, ὁ ἅγιος τὸ ἀρνήθηκε καὶ ὁμολόγησε τὴν πίστη του στὸν Χριστό. Ἐπειδὴ ἔμενε σταθερὸς καὶ ἀκλόνητος στὴν πίστη του, μετὰ ἀπὸ φυλάκιση καὶ φοβερὰ βασανιστήρια, ὁ βεζίρης διέταξε τὸν ἀποκεφαλισμό του[181].

Ὁ ὁσιομάρτυρας Δαμιανὸς (†1568) ἀντιστάθηκε στὶς φοβέρες ἀλλὰ καὶ τὶς κολακεῖες μὲ τὶς ὁποῖες τὸν παρότρυναν *εἰς τὸ ἐξομώσασθαι τὴν τῶν Χριστιανῶν πίστιν· μὴ δυνάμενος δὲ τοῦτον πεῖσαι, μᾶλλον δὲ ἰσχυρῶς τὴν τούτου θρησκείαν ὁρῶν ἀπελέγχοντα, καὶ τὸν τούτου προφήτην πλάνον καὶ ἄθεον καὶ ἀντίχριστον καὶ τέλειον κατοικητήριον τοῦ διαβόλου ἀποκαλοῦντα μεγάλῃ τῇ φωνῇ, ἐκέλευσε μετ᾽ ὀργῆς ἀγχόνῃ τοῦτον θανατωθῆναι πρώτον, εἶτα τῷ πυρὶ παραδωθῆναι*[182].

Ὁ ἅγιος Δημήτριος ὁ Τορναρᾶς (†1564) *συνηυλίζετο συχνάκις μὲ Τούρκους καὶ ἐχοράτευον· καὶ μίαν ἡμέραν τὸν ἐβίασαν νὰ γίνῃ Τοῦρκος. Ἐκεῖνος δὲ μὴ θέλωντας, τὸν ὑπῆγαν εἰς τὸν κριτήν, καὶ ἐψευδομαρτύρησαν ὅτι ὕβρισε τὴν πίστιν τους. Ὁ δὲ κριτὴς ὅρισε νὰ τὸν δείρουν καὶ νὰ τὸν βασανίσουν, ἕως νὰ γίνῃ Τοῦρκος, καὶ ἔτζι τὸν ἐβασάνισαν πολλά, καὶ ὡς εἶδον τὸ ἀμετάθετον τῆς γνώμης του, τὸν ἀπεκεφάλισαν διὰ προστάγματος τοῦ κριτοῦ, καὶ ἔλαβε τοῦ μαρτυρίου τὸν στέφανον*[183].

Στὶς ὀρέξεις μίας τουρκίδας ἀρχόντισσας ἀρνήθηκε νὰ ὑποκύψει ὁ ἅγιος Δούκας ὁ Ράπτης (†1564) καὶ αὐτὸ ἔγινε ἡ αἰτία νὰ ὁδηγηθεῖ

179. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 192.
180. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 192.
181. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 193. Βλ. καὶ σημ. 24, 80.
182. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 154. Βλ. καὶ σημ. 26.
183. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 169. Βλ. καὶ σημ. 113.

στὸ μαρτύριο. Συγκεκριμένα, ὁ ἅγιος ἦταν νέος καὶ ὄμορφος καὶ ὅλοι οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ μεγιστάνες τὸν ἔπαιρναν νὰ τοὺς ράβει τὰ ροῦχα. Πηγαίνοντας, λοιπόν, στὰ παλάτια τὸν ἀγάπησε μία ἀρχόντισσα ἀπὸ βασιλικὸ γένος, ἡ ὁποία προσπαθοῦσε πρῶτα μὲ χρηματισμὸ καὶ ὕστερα μὲ ἐρωτικὲς δολοπλοκίες νὰ τὸν προσελκύσει κοντά της. Ἐκεῖνος μόλις ἄκουσε τὰ ἄσεμνα λόγια της, ἔκανε τὸν σταυρό του, ἔφυγε ἀπὸ ἐκεῖ καὶ δὲν ξαναπῆγε. Ἐκείνη ὅμως τοῦ ἔστελνε μηνυτὲς ἀλλὰ ἐκεῖνος ἐξακολουθοῦσε νὰ μὴν πηγαίνει. Ἔτσι, πῆγε μόνη της στὸ ἐργαστήριό του καὶ τοῦ ὑποσχέθηκε νὰ τὸν κάνει ἄντρα της, ἐὰν ἀρνιόταν τὴ χριστιανική του πίστη. Τοῦ εἶπε καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ στὸ τέλος ὅτι ἂν δὲν κάνει αὐτὸ ποὺ τοῦ λέει θὰ χάσει τὴ ζωή του. Ὁ Δούκας ἀγνόησε τοὺς φοβερισμοὺς ἀλλὰ καὶ τὰ ὄμορφα λόγια καὶ δὲν πῆγε ξανὰ στὸ παλάτι αὐτῆς τῆς γυναῖκας. Ἐκείνη ὀργισμένη πῆγε στὸν βεζίρη καὶ εἶπε ψευδεῖς κατηγορίες γιὰ τὸν ἅγιο μὲ ἀποτέλεσμα νὰ τὸν συλλάβουν καὶ νὰ τὸν βασανίσουν μέχρι θανάτου λόγω τοῦ ἀμετάθετου τῆς γνώμης του[184].

Ὁ ἅγιος Ζαχαρίας ἐπίσκοπος Κορίνθου (†1684) *ἐσυκοφαντήθη ἀπὸ τοὺς Ἀγαρηνούς, πὼς στέλνει γράμματα εἰς τοὺς Βενετζάνους διὰ νὰ ἔλθουν νὰ πάρουν τὴν Κόρινθον· ὅθεν ἔδραμον εἰς τὴν μητρόπολίν του ὡς θηρία ἄγρια, τὸν ἅρπαξαν, καὶ σπρώχνοντες καὶ δέρνοντες αὐτόν, τὸν ὑπῆγαν εἰς τὸν κριτὴν δεδεμένον*[185]. Ζητήθηκε ἀπὸ τὸν ἅγιο νὰ ἀρνηθεῖ τὴν πίστη του καὶ νὰ γίνει Τοῦρκος, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο δὲν δέχθηκε, ὁμολογῶντας τὴν πίστη του στὸν Χριστό, τὸν μόνο ἀληθινὸ Θεό. Ὕστερα ἀπὸ φρικτὰ βασανιστήρια, ὁ ἔπαρχος διέταξε νὰ τὸν ἀποκεφαλίσουν[186].

Ὁ ἅγιος Ἰορδάνης (†1650) *ἐν μιᾷ οὖν ἡμέρα, ἐν τῇ ἑορτῇ δηλαδὴ τῶν Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου, ἔπινεν ὁμοῦ μὲ κάποιους Ἀγαρηνοὺς συνηλικιώτας του, συντεχνίτας καὶ συμπατριώτας του, καὶ ἔπαιξαν καὶ τὰ λεγόμενα χαρτία εἰς τὸ ἐργαστήρι του, κείμενον εἰς τὸ Σουλτὰν Μπαγιαζήτ. Εἷς δὲ ἀπ' αὐτοὺς εἶπε ῥωμαϊστὶ περιγελαστικῶς· «Ἅγιε Νικόλαε ψωριάρη βοήθησόν μοι νὰ νικήσω». Τοῦ ἀπεκρίθη ὁ Ἰορδάνης· «Μεχμὲτ κασιδιάρη προφῆτα τῶν Τούρκων βοήθησόν μοι νὰ νικήσω»*[187].

184. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 169-171. Βλ. καὶ σημ. 28.

185. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 221.

186. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 221-222. Βλ. καὶ σημ. 133-134.

187. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 176.

Τὴν ἑπόμενη μέρα κατηγορήθηκε ὡς ὑβριστὴς τῆς μουσουλμανικῆς θρησκείας καὶ ὁδηγήθηκε στὸν βεζίρη. Ἐκεῖνος τὸν πίεσε νὰ ἀλλαξοπιστήσει γιὰ νὰ μὴν τιμωρηθεῖ, ὁ ἅγιος ὅμως ἀρνήθηκε. Ἔτσι, θανατώθηκε μὲ ἀποκεφαλισμό[188].

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Κάλφας (†1575) ἐπίσης ἀρνήθηκε στὶς πιέσεις τῶν Τούρκων νὰ ἀλλαξοπιστήσει καὶ ἔτσι ὁδηγήθηκε στὸ μαρτύριο. Ἡ ἱστορία του ἔχει ὡς ἑξῆς: Ἕνας ἀγὰς τοῦ ἔδωσε τὸν ἀνεψιό του γιὰ νὰ τοῦ μάθει τὴν τέχνη τοῦ σκαλίσματος. Πηγαινοερχόμενοι ὅμως στὸ βασιλικὸ σεράι, ὅπου ἐξασκοῦσε τὴν τέχνη του ὁ ἅγιος, τὸ παιδὶ εἶδε ἐκεῖ τὰ παιδιά, τὰ λεγόμενα ἰτζ ὀγλάνια, πὼς εἶναι σὲ μεγάλη ὑπόληψη καὶ θέλησε καὶ ἐκεῖνο νὰ γίνει ἕνα ἀπὸ αὐτά. Μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Ἰωάννη μπῆκε στὸ βασιλικὸ σεράι. Σὲ σύντομο χρονικὸ διάστημα τὸ παιδὶ ἔλαβε ἀξίωμα[189]. Μετὰ ἀπὸ κάποια χρόνια τὸ παιδὶ ζήτησε ἀπὸ τὸν Ἰωάννη νὰ τοῦ πεῖ τὰ ὅσα λέγουν τὰ χριστιανικὰ βιβλία γιὰ τὸν προφήτη Μωάμεθ. Ὁ ἅγιος δίστασε, ἀλλὰ τὸ παιδὶ τὸν προέτρεψε νὰ μιλήσει χωρὶς νὰ φοβηθεῖ καθόλου. Ἔτσι, ὁ ἅγιος πῆρε θάρρος καὶ τοῦ εἶπε: *Ἐπειδὴ μὲ ἐρωτᾶς νὰ σοῦ εἰπῶ τὴν ἀλήθειαν, ἕνας εἶναι ὁ ἀληθινὸς Θεός, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Ὁ δὲ Μωάμεθ ὁποῦ ἐσεῖς πιστεύετε διὰ προφήτην Θεοῦ, ἦτον ἀγράμματος καὶ ἁμαρτωλὸς ἄνθρωπος καὶ προσέτι δαιμονισμένος, καὶ δὲν ἔδειξε παραμικρὸν σημεῖον διὰ προφήτης Θεοῦ, ἀλλὰ οὔτε θαῦμα κανένα ἔκαμεν εἰς τὴν ζωήν του ὅλην. Ἐσεῖς δὲ τὸν ἐκάμετε μέγαν, καὶ τὸν θεοποιεῖτε καὶ τὸν κηρύττετε Θεοῦ προφήτην· πλάνος ὅμως εἶναι καὶ ἀντίθεος, ὡσὰν ὁποῦ ἐδέχθη μέσα του ὅλην τὴν ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ, Θεοῦ παραχωρήσει, καθὼς ἦτον προφητευόμενον, ὅτι θέλει ἔλθῃ νὰ πλανήσῃ τὸν κόσμον*[190]. Αὐτὰ μόλις ἄκουσε ὁ νέος, ὀργίστηκε καὶ μαζὶ μὲ ἄλλους, ἀφοῦ ἔδειραν τὸν ἅγιο, τὸν πῆγαν στὸν κριτὴ κατηγορῶντας τον ὅτι βλαστήμησε τὴν πίστη τους. Ὁ ἅγιος παρέμεινε ἀκλόνητος στὴν πίστη του παρὰ τὰ φρικτὰ βασανιστήρια ἕως τὸν ἀποκεφαλισμό του[191].

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης (†1652) ἀπὸ τὴν Θάσο ἐξασκοῦσε τὴν τέχνη τοῦ ράπτη. Κάποτε λοιπόν, πῆγε στὸ κατάστημα ἑνὸς Ἑβραίου ἐμπόρου γιὰ νὰ ἀγοράσει κλωστὲς καί, ἐπειδὴ ὁ Ἑβραῖος τὸν ἐξαπάτησε, φιλονίκησε

188. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 176-177. Βλ. καὶ σημ. 31-32.

189. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 172.

190. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 172-173.

191. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 173. Βλ. καὶ σημ. 64-65.

μαζί του. *Φιλονεικοῦντος οὖν τοῦ νέου μετὰ τοῦ Ἑβραίου καὶ κρινομένου, συνέβη κατὰ ἐκείνην τὴν ὥραν νὰ φωνάζῃ ἕνας χότζας τῶν Τούρκων ἐπάνω εἰς τὸ μετζίτι τους, προσκαλῶντας κατὰ τὴν συνήθειαν τοὺς Τούρκους εἰς τὴν μιαράν τους προσευχήν· τοῦ χότζα δὲ φωνάζοντος, ἄρχισε νὰ φωνάζῃ κάτωθεν καὶ ἕνα σκυλὶ δυνατά. Ὁ δὲ Ἰωάννης ἔδιωξε τὸν σκύλον, λέγων κατὰ τὴν συνήθειαν, ὅστ. Ὁ δὲ μιαρὸς Ἑβραῖος εὑρίσκωντας καιρὸν νὰ χύσῃ τὸ φαρμάκι του, ἄρχισε νὰ φωνάζῃ πρὸς τοὺς Τούρκους ὁποῦ ἐδιάβαιναν νὰ πηγαίνουν εἰς τὸ τζαμὶ λέγων· «Δὲν ἀκούετε τὸ παιδὶ τοῦτο πῶς ὑβρίζει τὴν πίστιν σας καὶ τὸ προσκύνημά σας καὶ τὸν προφήτην σας;»*[192]. Ἔτσι, ὁδηγήθηκε μπροστὰ στὸν βεζίρη ὅπου ἀρνήθηκε νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν πίστη του καὶ ὕστερα ἀπὸ φρικτὰ βασανιστήρια ὁδηγήθηκε στὸν θάνατο μὲ ἀποκεφαλισμό.

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Βλάχος (†1662) εἶχε αἰχμαλωτισθεῖ καὶ στὴν προσπάθειά του νὰ ἀποδράσει ἐπειδὴ ἕνας στρατιώτης θέλησε νὰ τὸν μιάνει, τὸν σκότωσε. Συνελήφθη ὅμως ἀπὸ τοὺς ἄλλους στρατιῶτες καὶ παραδόθηκε στὴ σύζυγο τοῦ στρατιώτη ποὺ σκότωσε στὴν Κωνσταντινούπολη[193]. *Λαβοῦσα οὖν ἡ γυνὴ αὐτόν, καὶ ὀρεχθεῖσα τὴν νεότητα αὐτοῦ καὶ τὴν εὐμορφίαν, ἔπασχε μὲ πολλὰς κολακείας νὰ τὸν κάμῃ νὰ ἀρνηθῇ τὴν πίστιν του, καὶ νὰ τὸν πάρῃ ἄνδρα* [...] *Βλέπουσα οὖν ἡ τοῦ διαβόλου θυγάτηρ τὸ ἀμετάθετόν του, τὸν παρέδωκε εἰς χεῖρας τοῦ ἐπάρχου*[194], ποὺ ἐπίσης ἀπέτυχε νὰ τὸν πείσει νὰ ἀλλαξοπιστήσει, καὶ τὸν ἀπαγχόνισαν.

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Κουλικᾶς (†1564) ἦταν φρόνιμος ἄνθρωπος. Ὡστόσο, *ἐν μιᾷ δὲ τῶν ἡμερῶν ἔτυχε νὰ εἶναι μεθυσμένος, καὶ ἐδικάζετο μὲ τοὺς Ἀγαρηνούς· αὐτοὶ δὲ ὡς φθονεροὶ ὁποῦ ἦτον εἰς αὐτόν, τὸν ἔδειραν, καὶ τὸν ὑπῆγαν εἰς τὸν κριτήν, καὶ καταψευδόμενοι ἐμαρτύρουν πῶς ὕβρισε τὴν πίστιν τους καὶ τὸν Μωάμεθ*[195]. Ὁ κριτὴς *τοῦ εἶπε νὰ ἀρνηθῇ τὴν πίστιν του, καὶ νὰ τὸν ἐλευθερώσῃ· ὁ δὲ μάρτυς ἀπεκρίθη μὲ μεγάλην εὐτολμίαν καὶ εἶπε· «Νὰ μὴ τὸ δώσῃ ὁ Θεὸς νὰ ἀρνηθῶ ἐγὼ ποτὲ τὸν Κύριόν μου Ἰησοῦν Χριστόν, κἂν καὶ μυρίους θανάτους μοῦ*

192. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 179. Βλ. καὶ σημ. 34, 96.

193. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 189-190. Βλ. σημ. 35 καὶ τὸ χωρίο στὴ σημ. 36.

194. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 190. Βλ. καὶ σημ. 36.

195. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 169.

δώσετε»[196]. Τότε ὁ κριτὴς διέταξε νὰ τὸν ρίξουν στὰ τσιγγέλια καὶ ἔτσι παρέδωσε τὸ πνεῦμα του καὶ ἔλαβε τὸν στέφανο τοῦ μαρτυρίου.

Τὸν ἅγιο Ἰωσὴφ τὸν Χαλεπλῆ (†1686) *τὸν ἐσυκοφάντησαν τινὲς Ἀγαρηνοὶ ὅτι εἶπε νὰ γίνῃ Τοῦρκος, καὶ αὐτὸς μὴ θέλοντας νὰ τουρκίσῃ, τὸν ἅρπαξαν ὡς ἄγριοι κῦνες, καὶ δέρνοντας τὸν ὑπῆγαν εἰς τὸν κριτήν.* Ἡ συκοφαντία δὲν εὐσταθοῦσε, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴ στάση ποὺ κρατᾶ ὁ μάρτυρας, ἡ ὁποία ἔχει ὡς τραγικὴ συνέπεια τὸ μαρτύριό του[197].

Τὴν πίστη του δὲν ἀπαρνήθηκε καὶ ὁ ὅσιος Ἰάκωβος ὁ Ἰβηροσκητιώτης (†1519/20) καὶ ἔτσι μαζὶ μὲ τοὺς δύο μαθητές του, τὸν διάκονο Ἰάκωβο καὶ τὸν μοναχὸ Διονύσιο, ὁδηγήθηκαν σὲ φρικτὰ βασανιστήρια: *Ὁ δὲ βασιλεὺς εἶπεν, ὅτι καὶ νεκρὸν τὸ σῶμα νὰ τὸ κρεμάσουν· τοὺς δὲ μαθητάς του, τὸν ἕναν ἐκ δεξιῶν του, τὸν δὲ ἄλλον ἐξ ἀριστερῶν. Καὶ οὕτως ἐτελειώθησαν οἱ καλλίνικοι μάρτυρες*[198].

Μὲ ἀποκεφαλισμὸ μαρτύρησε καὶ ὁ ἅγιος Σάββας ὁ Νίγδελης (†1726), ἀφοῦ ἀρνήθηκε νὰ προδώσει τὴν πίστη του στὸν Χριστό[199].

Τέλος, ὁ ἅγιος Συμεὼν ὁ Τραπεζούντιος (†1653) κατηγορήθηκε ἄδικα, δηλαδὴ ὅτι προκάλεσε τὸν θάνατο ἑνὸς Ἑβραίου. Ὁ κριτὴς τοῦ ζήτησε νὰ ἀπαρνηθεῖ τὴν πίστη του γιὰ νὰ μὴν τὸν τιμωρήσει μὲ θάνατο, ἀλλὰ ὁ ἅγιος ἀρνήθηκε. *Ὅθεν δίδοντες οἱ κριταὶ τὴν ἀπόφασιν τοῦ θανάτου του, τὸν παρέδωκαν εἰς τὸν ἔπαρχον. Ἐκεῖνος δὲ τὸν ἔφερεν ἔνδοθεν τοῦ λεγομένου Μπαξὲ Καπί, καὶ ἐκεῖ τὸν ἐκρέμασεν εἰς ἕναν πλάτανον*[200].

8. ΠΑΡΑΛΑΒΗ ΛΕΙΨΑΝΩΝ – ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΩΝ ΜΕ ΤΟ ΑΙΜΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΝΕΟΜΑΡΤΥΡΩΝ

Ἕνα σημαντικὸ φαινόμενο ποὺ παρατηρεῖται σχετικῶς μὲ τοὺς νεομάρτυρες εἶναι ἡ προσπάθεια τῶν χριστιανῶν νὰ μπορέσουν νὰ παραλάβουν τὰ λείψανά τους, εἴτε κομμάτια ἀπὸ τὰ ἐνδύματά τους γιὰ νὰ ἐνισχυθοῦν στὴν πίστη καὶ στὸν ἀγώνα τους κατὰ τῶν Ἀγαρηνῶν ἀλλὰ καὶ στὴν περίπτωση τῶν λειψάνων νὰ τὰ κηδεύσουν μὲ τιμὲς καὶ σεβασμό.

196. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 169. Βλ. καὶ σημ. 103.

197. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 222. Βλ. καὶ σημ. 104.

198. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 146. Βλ. καὶ σημ. 47-48, 110, 137.

199. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 223. Βλ. καὶ σημ. 52-53.

200. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 185-186. Βλ. καὶ σημ. 56-57. Ἡ πύλη Bahce Kapi ταυτίζεται μὲ τὴν πύλη τοῦ Νεωρίου ἢ Ὡραία, βλ. Σκαρλατος, Κωνσταντινούπολις, τ. Α΄, 109, 120. Κωνσταντιος Α΄ πατριάρχης, *Κωνσταντινιὰς Παλαιὰ τε καὶ Νεωτέρα ἤτοι περιγραφὴ Κωνσταντινουπόλεως*, Βενετία 1824, 14.

Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ ἁγία Κυράννα (†1751). Τὴν αὐγή, μόλις διαδόθηκε ἡ φήμη τοῦ θανάτου τῆς ἁγίας, οἱ Ἀγαρηνοὶ ντροπιασμένοι σιωποῦσαν καὶ ἔδωσαν ἄδεια στοὺς Χριστιανοὺς νὰ πάρουν τὸ λείψανο τῆς μάρτυρος. Οἱ χριστιανοὶ πῆγαν στὴ φυλακή, ἀπὸ ὅπου παρέλαβαν τὸ ἅγιο λείψανο καὶ μὲ εὐλάβεια τὸ ἐνταφίασαν, καὶ διεμοίρασαν τὰ ἐνδύματά της[201].

Τὸ ἴδιο καὶ μὲ τὸν ἅγιο Μάρκο ἀπὸ τὴν Κρήτη (†1643)[202], δηλαδὴ *τὸ δὲ τίμιόν του λείψανον μὲ πολλὰ ἔξοδα καὶ κόπους, τὸ ἔλαβον οἱ χριστιανοὶ καὶ τὸ ἔθαψαν εἰς τὴν μητρόπολιν εἰς τὴν ἁγίαν Φωτεινήν, τὸ ὁποῖον ἔδειξεν ὁ θεὸς πηγὴν ἰαμάτων εἰς τοὺς μετὰ πίστεως προστρέχοντας*[203].

Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ περίπτωση τοῦ ἁγίου Δαμασκηνοῦ (†1681) καθὼς ὅταν ἀποκεφαλίστηκε ὁ ἅγιος τὸ αἷμα του ὡς πίδακας κατέβαψε τὰ σανίδια τῆς πόρτας τοῦ ἀπέναντι ἐργαστηρίου. Ἔτσι, κάποιος ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Μαύρου Μόλου[204], στὸ ὄνομα Μακάριος, ἀγόρασε ἐκείνη τὴν πόρτα καὶ τὴν μετέφερε στὸ μοναστήρι του χάριν εὐλαβείας καὶ ἁγιασμοῦ. Τὸ δὲ ἅγιο λείψανο τοῦ μάρτυρα κειτόταν μὲ προσταγὴ τρεῖς ὁλόκληρες μέρες μπροστὰ στὴν πόρτα τοῦ πατριαρχείου καὶ κάποιοι χριστιανοὶ δίνοντας πολλὰ ἀργύρια τὸ πῆραν ἀπὸ τοὺς φύλακες καὶ τὸ μετέφεραν στὴ μονὴ τῆς Ἁγίας Τριάδος στὴν Χάλκη. Οἱ πατέρες τῆς μονῆς τῆς Θεοτόκου ποὺ βρίσκεται ἐπίσης στὴ νῆσο Χάλκη τὸ πῆραν καὶ τὸ ἔφεραν στὴ δική τους μονὴ καὶ τὸ ἐνταφίασαν μὲ τιμὲς πίσω ἀπὸ τὸ ἱερὸ βῆμα[205].

Ἐξίσου σημαντικὸ εἶναι καὶ τὸ τέλος τοῦ ἁγίου Νικολάου τοῦ Καρπενησιώτη (†1672), καθὼς μετὰ ἀπὸ τὸ μαρτύριό του στὸ ἱερό του σῶμα ἔμεινε θεία χάρη, γιατὶ τὶς νύκτες φαινόταν ὑπερβολικὸ φῶς στὸ ἅγιο λείψανό του. Οἱ χριστιανοὶ χαίρονταν πολὺ γι'αὐτὸ καὶ κάποιοι εὐλαβεῖς πῆγαν στὸν κριτὴ καὶ δίνοντάς του ἀργύρια ἀρκετὰ ἀγόρασαν τὸ ἅγιο λείψανο καὶ τὸ ἐνταφίασαν μὲ τιμὲς στὸ μοναστήρι τῆς Παναγίας στὴν νῆσο Χάλκη. Καὶ μετὰ ὅποιος ἤθελε ἔδινε ἕνα φλουρὶ καὶ ἔβαφε

201. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 229. Βλ. καὶ σημ. 59.

202. Βλ. Δετοακης, Ὁ Κρητικὸς νεομάρτυς Μάρκος Κυριακόπουλος (σημ. 14), 67-87.

203. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 175-176. Βλ. καὶ σημ. 14-17, 73, 93, 161.

204. Βλ. Σκαρλατος, *Κωνσταντινούπολις*, τ. Β΄, 176-177.

205. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 217-218. Βλ. καὶ σημ. 62-63, 116, 130, 148. Γιὰ τὶς μονὲς Ἁγ. Τριάδος καὶ Καμαριώτισας βλ. Belke, *Bithynien und Hellespontos*, 879-880.

τὸ μαντήλι του στὸ αἷμα ἐκεῖ ποὺ ἀποκεφάλισαν τὸν ἅγιο, μὲ τὸ ὁποῖο γιατρευόταν κάθε ἀσθένεια. Ἕνας ἀπὸ αὐτοὺς πῆρε τὸ μαντήλι ποὺ εἶχαν δεμένα τὰ μάτια τοῦ μάρτυρα καὶ βάζοντάς το ἐπάνω σὲ ἕναν ἄνθρωπο ποὺ εἶχε πολυκαιρινὴ θέρμη ἀμέσως τὸν γιάτρευσε. Σὲ λίγο καιρὸ ἔκαναν ἀνακομιδὴ τοῦ ἁγίου λειψάνου καὶ πῆραν τὴν ἁγία κάρα στὸν ναὸ τῆς Παναγίας ποὺ ὀνομάζεται Κοντοσκάλι[206]. Ἦταν ἐκεῖ στὴν ἐκκλησία ὁ σύγκελλος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας ὀνόματι Γρηγόριος, ἀπὸ τὴ μονὴ Ξηροποτάμου τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ἄνθρωπος πολὺ σοφὸς καὶ ἐνάρετος καὶ πολὺ ἀγαπημένος τοῦ πατριάρχη, ὁ ὁποῖος ζήτησε τὴν ἁγία κάρα τοῦ ἁγίου ἀπὸ τοὺς Χριστιανοὺς γιὰ νὰ τὴν πάει στὸ μοναστήρι του καὶ τοῦ τὴν ἔδωσαν. Τὴν εἶχε ἐκεῖ στὴν ἐκκλησία. Μετὰ ἀπὸ λίγο καιρὸ ὁ σύγκελλος πέθανε καὶ τὴν ἁγία κάρα τὴν πῆραν οἱ ἐπίτροποι τῆς ἐκκλησίας, ἐνῶ ἄλλα δύο κομμάτια τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου τὰ πῆρε ὁ πατριάρχης. Ὕστερα πῆγαν κάποιοι πατέρες καὶ μὲ πολὺ κόπο πῆραν ἀπὸ τὸν πατριάρχη τὰ λείψανα. Τὴν ἁγία κάρα συμφώνησαν οἱ χριστιανοὶ τῆς ἐκκλησίας νὰ τὴν δώσουν, ἕνας ὅμως ἄρχοντας καὶ ἐπίτροπος τῆς ἐκκλησίας πρῶτος δὲν ἄφησε νὰ τὴν πάρουν λέγοντας ὅτι οἱ πατέρες ἔχουν στὸ μοναστήρι πολλὰ ἄλλα λείψανα καὶ ἐμεῖς μεγαλύτερη ἀνάγκη ἔχουμε ἀπὸ αὐτοὺς γιὰ τὴν ἁγία κάρα. Ἔμειναν λοιπὸν οἱ πατέρες πικραμένοι ἀλλὰ εἶχαν πάλι τὴν ἐλπίδα τους στὸν Θεὸ καὶ στὸν ἅγιο. Γρήγορα χτύπησε ἡ πανούκλα τὸν ἄρχοντα καὶ στέλνει καὶ φωνάζουν τοὺς πατέρες καὶ τοῦ ψάλλουν ἁγιασμὸ καὶ ἀμέσως ἔγινε καλά. Τοῦ ζητοῦν τὴν ἁγία κάρα καὶ δὲν τὴν δίνει. Τότε ἡ πανούκλα χτύπησε καὶ τὴ γυναῖκα του. Τὴ νύχτα ἐκείνη ποὺ χτυπήθηκαν ἀπὸ τὴν πανούκλα ἐμφανίστηκε ὁ ἅγιος στὸν ὕπνο τοῦ προηγουμένου παπᾶ κῦρ Μακαρίου ὡς νέο παιδὶ καὶ λίγο ξανθὸ καὶ τοῦ λέει: «Αὔριο πάτερ παίρνεις ἐκεῖνο ποὺ ποθεῖς». Ἀμέσως ἔστειλε ὁ ἄρχοντας καὶ εἶπε στὸν προηγούμενο καὶ τὸν σταύρωσε μαζὶ καὶ τὴ γυναῖκα του καὶ ἀμέσως ἔγιναν καλά. Τότε τοὺς ἔδωσε καὶ τὴν ἁγία κάρα καὶ ἄλλα διάφορα ἀφιερώματα στὸ μοναστήρι, τὰ ὁποῖα ἀφοῦ πῆραν οἱ πατέρες γύρισαν στὸ μοναστήρι, ἔτσι καὶ τὰ ἔχουν μέχρι σήμερα στὴ δόξα τοῦ ἁγίου[207].

Τὸ τίμιο λείψανο τοῦ ἁγίου Ἰορδάνη ἀπὸ τὴν Τραπεζοῦντα (†1650) πῆγαν καὶ πῆραν οἱ συγγενεῖς καὶ φίλοι του, ἀφοῦ ἔδωσαν χρήματα

206. Γιὰ τὸν ναὸ βλ. Σκαρλατος, *Κωνσταντινούπολις*, τ. Α΄, 276.

207. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 198-199. Βλ. καὶ σημ. 20, 74, 94, 117, 163-164.

στὸν ἔπαρχο *καὶ τὸ ἐνταφίασαν ἐντίμως εἰς τὸν τόπον, τὸν λεγόμενον Μπέϊογλου*[208].

Στὴν ἴδια περιοχὴ ἐνταφίασαν καὶ τὸ ἅγιο λείψανο τοῦ νεομάρτυρος Ἰωάννη (†1652)[209], ὅπως καὶ τοῦ νεομάρτυρα Συμεὼν τοῦ Τραπεζούντιου (†1653)[210].

Στὴ νῆσο Χάλκη ἐνταφίασαν οἱ Χριστιανοὶ τὸ πάντιμο ἅγιο λείψανο τοῦ μάρτυρος Ἀγγελῆ (†1680): *Τὸ δὲ πάντιμον αὐτοῦ καὶ ἅγιον λείψανον ἠγόρασαν τινὲς χριστιανοὶ ἀπὸ τοὺς δημίους καὶ λαβόντες νύκτα, ὑπῆγαν εἰς τὸ μοναστήρι τῆς Παναγίας, τὸ κατὰ τὴν νῆσον Χάλκη, κἀκεῖ ἐντίμως τὸ ἐνταφίασαν*[211].

Στὴν περίπτωση τοῦ ἁγίου Νικολάου τοῦ Καραμάνου (†1657) οἱ Τοῦρκοι *τὸ δὲ μαρτυρικὸν αὐτοῦ καὶ σεβάσμιον λείψανον ἄφησαν τρεῖς ἡμέρας κρεμάμενον. Εἶτα κατεβάζοντες τὸ ἔῤῥιψαν εἰς τὴν θάλασσαν. Οἱ δὲ Φράγκοι δίδοντες ἱκανὰ ἀργύρια τῶν πρώτων Ἀγαρηνῶν, τὸν εὔγαλαν ἀπὸ τὴν θάλασσαν μὲ γρῦπον, καὶ τὸν ἔστειλαν εἰς τὴν Φραγκίαν, καὶ πολὺ τὸν ἐτίμησαν*[212].

Ἄξια ἀναφορᾶς εἶναι καὶ ἡ περίπτωση τοῦ ὁσιομάρτυρος Ἰακώβου τοῦ Ἰβηροσκητιώτου (†1519/20) καὶ τῶν μαθητῶν του Ἰακώβου καὶ Διονυσίου ποὺ συμμαρτύρησαν. *Τὰ δὲ τίμια αὐτῶν λείψανα ἠγόρασαν τινὲς Χριστιανοί, καὶ φέροντές τα εἴς τινα χώραν ἔξω τῆς πόλεως τρία μίλια, ὀνομαζομένην Ἀρβανιτοχώρι, κατέθεντο ἐκεῖ χωριστᾶ ἓν καθένα,* [...] *τοῦτο τὸ φῶς ἔβλεπον ὅλοι ὅσοι κατοικοῦν τὴν χώραν ἐκείνην, ἕως οὗ ἐπάρθησαν ἐκεῖθεν τὰ ἅγια λείψανα ἀπὸ τοὺς μαθητὰς τοῦ ὁσίου*[213].

Ἀξιομνημόνευτη εἶναι καὶ ἡ περίπτωση τοῦ ὁσιομάρτυρος Γαβριὴλ (†1676): *Τὸ δὲ μαρτυρικόν του ἅγιον λείψανον τὸ ἔῤῥιψαν οἱ Ἀγαρηνοὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας εἰς τὴν θάλασσαν, διότι οἱ Χριστιανοὶ ἐπάσχισαν νὰ τὸ ἐξαγοράσουν μὲ ἄσπρα, μὰ δὲν ἐδυνήθησαν*[214].

---

208. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 177. Βλ. καὶ σημ. 31, 81, 88, 120, 188. Γιὰ τὸ τοπωνύμιο Beyoglu (Συντριβάνι), βλ. *Κωνσταντινιάς*, 126.

209. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 184. Βλ. καὶ σημ. 33, 77, 96, 123, 192.

210. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 186. Βλ. καὶ σημ. 57, 112, 129, 200.

211. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 213. Βλ. καὶ σημ. 70-71, 83, 90, 108, 125, 154-155.

212. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 188-189. Βλ. καὶ σημ. 105, 166-167.

213. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 146-147. Βλ. καὶ σημ. 47, 48, 110, 127, 137, 198.

214. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σ. 201. Βλ. καὶ σημ. 49, 51, 138, 174-176.

Τὸ μαρτυρικὸ λείψανο τοῦ ἁγίου Ρωμανοῦ (†1694) τὸ ἐξαγόρασε ἀπὸ τοὺς Τούρκους ὁ πλοίαρχος καὶ οἱ ναῦτες ἑνὸς ἐγγλέζικου καραβιοῦ ἔναντι πεντακοσίων ἀργυρίων καὶ τὸ μετέφεραν στὸν τόπο τους[215]. Τέλος, τὸ λείψανο τοῦ ἁγίου Νικοδήμου (†1722), *ἔμεινε σῶον μέχρι τῆς σήμερον ἰαμάτων πηγὰς ἀναπέμπων καὶ εὐωδίαν ἄμετρον τοῖς μετὰ πίστεως προσερχομένοις*[216].

Ἀπὸ ὅσα προαναφέρθηκαν φαίνεται ὅτι τὰ λείψανα τῶν νεομαρτύρων εἶχαν πολὺ μεγάλη ἀξία γιὰ τοὺς χριστιανοὺς καὶ ἐθεωρεῖτο πολὺ μεγάλη τιμὴ νὰ βρίσκονται αὐτὰ εἴτε σὲ μοναστήρια εἴτε σὲ ἱεροὺς ναούς, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ κάποια μικρὰ τεμάχια σὲ οἰκίες. Καὶ αὐτὸ διότι πιστευόταν ὅτι τὰ λείψανα ἔχουν ἁγιαστικὴ χάρη καὶ συνεπῶς θαυματουργὲς ἰδιότητες. Ἔτσι, εἴτε μὲ τὴν ἐξαγορὰ εἴτε καὶ μὲ ριψοκίνδυνες πράξεις ἔσπευδαν ὁπωσδήποτε νὰ ἀποκτήσουν τὰ ἅγια λείψανα τῶν νεομαρτύρων τὰ ὁποῖα φύλαγαν μὲ ἰδιαίτερη εὐλάβεια. Συνεπῶς, μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ, ὅτι οἱ νεομάρτυρες στὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας εἶχαν ἁγιάσει ἀπὸ τὴ στιγμὴ τοῦ μαρτυρίου τους. Σὲ αὐτὸ βέβαια συντελοῦσε πολλὲς φορὲς καὶ ἡ θέση τῆς οἰκογένειας τοῦ νεομάρτυρα, διότι ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ τὸν θεωροῦσε ὡς ἅγιο τῆς Ἐκκλησίας καὶ μετεῖχε ἐνεργὰ στὴ διάδοση τῆς τιμῆς του[217].

*

Σὲ αὐτὴν τὴ μελέτη ἐπιχειρήθηκε νὰ καταδειχθοῦν οἱ συνθῆκες κάτω ἀπὸ τὶς ὁποῖες μαρτύρησαν οἱ νεομάρτυρες τοῦ κώδικα 25 τῆς μονῆς Ξενοφῶντος. Ἡ περιγραφὴ τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν, τοῦ τρόπου ζωῆς τους, τοῦ περιβάλλοντός τους, τῆς οἰκονομικῆς κατάστασής τους κλπ. ἀποβλέπει στὸ νὰ φανεῖ ἡ σταθερότητα, ἡ ἀποφασιστικότητα, ἡ τόλμη καὶ ἡ αὐτοθυσία τῶν νεομαρτύρων μέσα σὲ πολυποίκιλες συνθῆκες ποὺ ἔλαβε χώρα τὸ μαρτύριό τους. Ἡ προσέγγιση αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἀφορμὴ γιὰ μεγαλύτερη ἐμβάθυνση στὶς κοινωνιολογικὲς καὶ πολιτιστικὲς καταστάσεις ποὺ χαρακτήριζαν τὴν ἐποχή.

215. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, σσ. 244-245. Βλ. καὶ σημ. 54-55, 99, 135, 177.

216. Κώδ. Ξενοφῶντος 25, 253. Βλ. καὶ σημ. 68, 69, 102, 139,153.

217. Βλ. σχετικῶς Κ. Πιτσακης, Νομικά ζητήματα (σημ. 86), 111-112.

Lifes of Neomartyrs in Cod. Xenophontos 25. Cultural and Social Framework

Research on the neomartyrs of the Orthodox Church has admittedly made significant progress in recent years, with books, studies and articles by older and newer researchers as well as with special conferences that have been organized during the last decades in Greece.

The neomartyrs in the hitherto unpublished collection of the codex Xenophontos 25 are a category of saints of our Church dating from the 16th to the 18th century. The purpose of this study is to highlight the social and cultural elements that emerge from the study of their life and martyrdom.

Αλεξανδρος Κορδωσης

Το Μεσαιωνικο Αγγελοκαστρο Κορινθιας
Κάστρο-οικισμός, αγροτική οικονομία

Το εδαφικό τμήμα της σημερινής Κορινθίας, που χωρίζει το διαμέρισμα Κορίνθου από εκείνο του Άργους, ορεινό κατά το μεγαλύτερο μέρος, ήταν κατάσπαρτο από φρούρια, ένα από τα οποία ήταν και το Αγγελόκαστρο. Όλα τα κάστρα της περιοχής αυτής (τα περισσότερα από τα οποία είχαν χτιστεί στα βυζαντινά χρόνια) βρίσκονταν κοντά στις διαβάσεις επικοινωνίας μεταξύ Κορινθίας και Αργολίδας. Το Αγγελόκαστρο ήταν το πιο κοντινό στον Ισθμό μετά τον Ακροκόρινθο. Ειδικά από το Αγγελόκαστρο διερχόταν δρόμος δευτερεύουσας σημασίας, που συνέδεε την Κόρινθο με το Άργος, το Ναύπλιο και την Ερμιονίδα (σημερ. περιοχή Κρανιδίου), αλλά και ο κύριος δρόμος που συνέδεε την Κόρινθο με την Επιδαυρία και την Τροιζηνία. Χρειάζεται να διευκρινιστεί, ότι οι κύριοι δρόμοι που οδηγούσαν απ' ευθείας στο Άργος και στη συνέχεια στο Ναύπλιο περνούσαν από το στενό των Δερβενακίων και από την κλεισούρα του Αγιονορίου (Κοντοποριά)[1]. Ο δρόμος που διερχόταν από το Αγγελόκαστρο για Επίδαυρο και Τροιζήνα είχε μεγαλύτερη σημασία την εποχή που άκμαζε το κοντινό λιμάνι των Κεχρεών, το ανατολικό λιμάνι της Κορίνθου, όπου έφθαναν προϊόντα και ταξιδιώτες από την Ανατολή, κυρίως μέσω Αιγύπτου, δρόμος που αποτελούσε προέκταση της θαλάσσιας οδού του μεταξιού, μέσω Ερυθράς. Στις Κεχρεές υπήρξε

1. Γ. Πικουλας, *Οδικό δίκτυο και άμυνα. Από την Κόρινθο στο Άργος και την Αρκαδία,* Αθήνα, 1995, 43-45, 57-59. Γ. Κουλουρας, Ο δρόμος της Κοντοπορείας (Κοντοποριά), *Ενόριον-Αγιονόρι-Αϊνόρι (Άγιον Όρος),* Επιστημονικό συμπόσιο, Πρακτικά: *Ιστορικογεωγραφικά* 13-15 (2005-2014), 19 κ.ε. [στο εξής: *Ενόριον*].

ναός της Ίσιδας, λόγω της άφιξης ταξιδιωτών από την Αλεξάνδρεια και γενικότερα την Αίγυπτο[2].

Το Αγγελόκαστρο βρίσκεται στο ανατολικό τμήμα της παραπάνω περιοχής και σήμερα ανήκει στον δήμο Κορίνθου[3]. Παλιότερα ανήκε στον δήμο Σολυγείας, του ανατολικότερου από τους δήμους του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, που εκτεινόταν στην περιοχή του ακρωτηρίου Σπειραίου και δυτικότερα στο εσωτερικό, με κέντρο το Σοφικό. Πρόκειται για περιοχή με εκτεταμένη ακτογραμμή και πολλούς ορμίσκους (Σιδερώνα, Λυχνάρι, Φραγκολίμανο, Αμόνι κ.λπ.), με μεγαλύτερο και ασφαλέστερο από όλους τον Κόρφο, όπου και ομώνυμο χωριό, το οποίο αποτελεί το επίνειο του Σοφικού. Ο τελευταίος όρμος, όπου και τα όρια μεταξύ Κορινθίας και Αργολίδας, είναι ο όρμος Σελόντα, σήμερα γεμάτος ιχθυοτροφεία[4].

Η περιοχή της Σολυγείας είναι ορεινή, με ψηλότερα βουνά προς τον νότο τα Κερνίκελο, Τραπεζόνα και Μαυροβούνι, που τη χωρίζουν από την Αργολίδα. Υπάρχουν μικρές πεδινές εκτάσεις προς τον βορρά, όπου σήμερα βρίσκονται τα γνωστά θέρετρα Αρμυρή και Λουτρά Ελένης και στην αρχαιότητα η κώμη Σολύγεια, κοντά στο σημερινό Γαλατάκι, έξω από την οποία συγκρούστηκαν Κορίνθιοι και Αθηναίοι κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, με αμφίρροπα αποτελέσματα[5]. Νοτιότερα, στο κέντρο της περιοχής, εκτείνεται το μικρό λεκανοπέδιο του Σοφικού και νοτιοδυτικά τούτου το λεκανοπέδιο του Αγγελοκάστρου, ίσως το μεγαλύτερο από όλα. Η περιοχή καλύπτεται από δάση πεύκης, από τα οποία συγκεντρώνονταν μεγάλες ποσότητες ρητίνης ώς τα τελευταία χρόνια, όπως και ξυλείας, πέρα από τα δημητριακά, το κρασί και το λάδι, καθώς και τα κτηνοτροφικά προϊόντα, που παράγονται ώς σήμερα, σε μικρότερες όμως ποσότητες από ό,τι στο παρελθόν. Πρόκειται, λοιπόν,

2. R. Hohlfelder, Kenchreai on the Saronic Gulf: Aspects of its imperial history: *Classical Journal* 71 (1975-1976), 217 κ.ε.

3. Γ. Πικουλας, *Λεξικό των οικισμών της Πελοποννήσου. Παλαιά και νέα τοπωνύμια* (*Horos,* Η μεγάλη Βιβλιοθήκη), Αθήνα 2001, 33.

4. Α. Μηλιαρακης, *Γεωγραφία Πολιτική, νέα καὶ ἀρχαία, τοῦ νομοῦ Ἀργολίδος καὶ Κορινθίας,* ἐν Ἀθήναις 1886, 141.

5. Θουκυδίδης, *Ιστορία,* 4, 42, έκδ. C. F. Smith, Loeb, London 1923. Η μάχη έγινε μεταξύ Χερρονήσου (χερσόνησος των Λουτρών της Ελένης) και Ρείτου (κοντά στο σημερινό Ρειτό).

για μία γεωργοκτηνοτροφική, ορεινή, στο μεγαλύτερο μέρος της, έκταση, και παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον το γεγονός ότι τον 14ο αιώνα διαθέτουμε ειδήσεις για την παραγωγή στην εν λόγω περιοχή, αλλά και τις γειτονικές της. Κεντρικός στόχος της μελέτης είναι να διερευνηθεί η αγροτική οικονομία της περιοχής του τ. δήμου Σολυγείας, με άξονα πάντοτε την οικονομικο-κοινωνική κατάσταση των κατοίκων της και με κέντρο το Αγγελόκαστρο, το μόνο κάστρο που ανεγέρθηκε εκεί την εποχή αυτή.

Τον 14ο αιώνα, κατά τον οποίο το Αγγελόκαστρο μνημονεύεται στις πηγές, η περιοχή βρισκόταν υπό την εξουσία των Φράγκων, μετά τα γεγονότα που ακολούθησαν την Δ΄ Σταυροφορία και τη μακρόχρονη πολιορκία του Ακροκορίνθου, τον οποίο υπερασπιζόταν ο τοπάρχης Λέων Σγουρός[6], αλλά και την κατάληψη των φρουρίων της παρόδου προς Ναύπλιο, δηλαδή των δύο φρουρίων του Αγιονορίου[7], δυτικότερα του Αγγελοκάστρου. Γενικά στην Πελοπόννησο η κατάσταση για τους Φράγκους άρχισε να γίνεται δυσκολότερη μετά την ίδρυση του δεσποτάτου του Μορέως. Οι Φράγκοι του Μορέως συνεννοήθηκαν με τους Ανδηγαβούς της Σικελίας για παραχώρηση του πριγκηπάτου σε αυτούς, όπως θα αναφερθεί λεπτομερώς παρακάτω, και η φραγκική κυριαρχία εξακολούθησε εν μέσω συγκρούσεων με το δεσποτάτο, που όλο και επεκτεινόταν προς βορράν. Οι Φράγκοι άρχισαν να πιέζονται και από την πλευρά της Στερεάς, όταν το φραγκικό δουκάτο των Αθηνών έπεσε το 1311 στα χέρια των Καταλανών, οι οποίοι άρχισαν τις πειρατικές επιδρομές, παράλληλα με εκείνες των Τούρκων, δυσκολεύοντας την επικοινωνία. Τις δύσκολες αυτές στιγμές, τα κάστρα αποτέλεσαν τη ραχοκοκκαλιά της περιοχής, όπως και όλης της Πελοποννήσου.

Η πρώτη γνωστή αναφορά για το Αγγελόκαστρο ανάγεται στο έτος 1365, όταν το κάστρο μαρτυρείται σε φορολογικό κατάστιχο της ιταλικής οικογένειας Acciaiuoli[8] μαζί με τα άλλα κάστρα της περιοχής Κορίνθου,

6. Νικήτας Χωνιάτης, *Ιστορία,* έκδ. A. Van Dieten [CFHB 11/1-2], Berlin – New York 1975, τ. 1, 605 κ.ε.

7. Νικήτας Χωνιάτης, *Ιστορία,* 611. Μ. Κορδωσης, *Συμβολή στην ιστορία και τοπογραφία της περιοχής Κορίνθου στους μέσους χρόνους,* Αθήνα 1981, 154-155, όπου η ταύτιση των φρουρίων της παρόδου με το σημερινό κάστρο του Αϊνοριού (Αγιονόρι) και το Καστράκι στο βόρειο άκρο της Κλεισούρας.

8. Ο Νικόλαος Acciaiuoli είχε αποκτήσει με δωρεές ή αγορές ευρείες εκτάσεις στην

η οποία ονομαζόταν Καστελλανία (από τη λατινική λέξη castellum/a=μικρό κάστρο) και συνιστούσε διοικητική διαίρεση με στρατιωτικό και πολιτικό διοικητή. Τα υπόλοιπα κάστρα, εκτός από το Αγγελόκαστρο και το κεντρικό, της Κορίνθου, ήταν τα κάστρα των Βασιλικών, στη θέση της αρχαίας Σικυώνας, κοντά στο Κιάτο, του Αγίου Γεωργίου (σημερινής Νεμέας), του Αγίου Βασιλείου, του Αγιονορίου (Αϊνόρι), της Πιάδας (Νέας Επιδαύρου) και του Λιγουριού. Περιλάμβανε δηλαδή η Καστελλανία Κορίνθου την κεντρική και ανατολική σημερινή Κορινθία, καθώς και τμήμα της βορειοδυτικής Αργολίδας[9], περιοχή που καλύπτει την πλούσια παραλιακή ζώνη της Κορινθίας και άλλες μικρότερες πεδιάδες ή κοιλάδες (Αγίου Γεωργίου ή Φλιούντος, Κλεωνών, Τενέας, Επιδαύρου, Λιγουριού κ.λπ.), καθώς και ορεινά τμήματα, κυρίως το βουνό της Αγίας Τριάδας (ο αρχαίος Τρητός), που χωρίζει την Κορινθία από την Αργολίδα. Το παραπάνω εδαφικό τμήμα έχει μελετηθεί από διάφορους ερευνητές[10], αλλά όμως το Αγγελόκαστρο δεν έχει αποτελέσει αντικείμενο ειδικής μελέτης, παρόλο που συνιστά θέμα εξαιρετικά ελκυστικό και μόνο από το όνομα που φέρει ώς σήμερα.

ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ

Η παραπάνω περιοχή, όταν έπεσε το 1205 στα χέρια των Φράγκων, οργανώθηκε βάσει των κάστρων, των τειχισμένων δηλαδή οικισμών, που συνιστούσαν τα κέντρα όχι μόνο της στρατιωτικής, αλλά και της οικονομικής ζωής κάθε περιφέρειας. Και μόνο από τα αναφερόμενα στο

Πελοπόννησο. Βλ. W. Miller, *Ἱστορία τῆς Φραγκοκρατίας ἐν Ἑλλάδι* (1204-1566), μετάφρ. Σ. Λαμπρος, τ. Α΄, ἐν Ἀθήναις 1909, 390 κ.ε., 408. A. Bon, *La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archeologiques,* Paris 1969, 210-211.

9. E. Sakellariou, Latin Morea in the late Middle Ages. Observations on its demography and economy, στο: *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, έκδ. C. Dendrinos – J. Harris – E. Harvalia-Crook – J. Herrin, Aldershot, 2003, 301-316. C. Gasparis, Land and landowners in the Greek territories under Latin dominion. 13th-14th centuries, στο: *A companion to Latin Greece*, επιμ. N. I. Tsougarakis – P. Lock, Leiden – Boston 2015, 104.

10. Bon, *La Morée franque,* 484. Κορδωσης, *Συμβολή,* 42, 66, 134, 139-141, 337, 355. Ι. Πεππας, *Μεσαιωνικές σελίδες της Αργολίδος, Αρκαδίας, Κορινθίας, Αττικής,* Ἀθῆναι 1990, 218-223. Ε. Σακελλαριου, Η αγροτική Οικονομία στο Αγιονόρι και τον Άγιο Βασίλειο (14ος αιώνας), στο: *Ενόριον* (όπως σημ. 1), 145-193.

Χρονικό του Μορέως γίνεται φανερή η αξία κάθε οχυρωμένου οικισμού, που ήταν ανάλογη και με την αντίσταση που πρόβαλε στους κατακτητές.

Η ιστορία του Αγγελοκάστρου είναι συνυφασμένη με το κάστρο του. Θα λέγαμε ότι αρχίζει με την κατασκευή του. Δεν είναι γνωστό πότε ακριβώς χτίστηκε, αλλά ο Α. Bon, που έγραψε για όλα τα κάστρα του Μορέως, δεν το κατατάσσει στα φραγκικά κάστρα[11]. Άρα χτίστηκε πριν έρθουν οι Φράγκοι; Θα μπορούσε να διατυπωθεί η άποψη ότι τούτο είναι πιθανό και λόγω του ονόματός του. Σίγουρα προέρχεται από μέλος της οικογένειας των Αγγέλων, της τελευταίας δυναστείας που κυβέρνησε το Βυζάντιο πριν από την άλωση της Κωνσταντινούπολης (το 1204), από τους Φράγκους. Η άποψη ότι το όνομα σχετίζεται με την ιδιότητά του ως κάστρου των «αγγελιών», δεν ισχύει. Σωστά σημειώνει ο Π. Καρσιώτης ότι τέτοια σημεία μετάδοσης πληροφοριών υπάρχουν σε πολλά μέρη[12]. Ρόλο συνδέσμου έπρεπε να έπαιζε, κυρίως, το κάστρο του προφήτη Ηλία, κοντά στο Αγγελόκαστρο. Δεν ισχύουν βέβαια και τα λεγόμενα περί βασίλισσας Αγγέλως, που είναι καθαρά λαϊκής προέλευσης, χωρίς να έχουν σχέση με την αρχαία πριγκίπισσα Υρνηθώ, την κόρη του Ηρακλείδη βασιλιά του Άργους Τημένη[13], την οποία σκότωσε ο αδελφός της Φάλκης, αφού την απήγαγε από την Επίδαυρο, όπου είχε καταφύγει με τον άντρα της Δηιφόντη. Η θέση όπου σκοτώθηκε ονομάσθηκε Υρνήθιον. Πρέπει να επιμείνουμε στο θέμα αυτό, επειδή σχετίζεται με υποτιθέμενο οικισμό στη θέση του Αγγελοκάστρου, κατά τα αρχαία χρόνια.

Το Υρνήθιον συνδέθηκε με το Αγγελόκαστρο, αφού το χωριό περιελήφθη στο δήμο Υρνηθίου, με Β.Δ. 28-4-1834 του Όθωνα[14]. Λαμβάνοντας υπόψη την τοπογραφία της περιοχής, συμπεραίνεται ότι είναι πολύ δύσκολο η θέση Υρνήθιον να βρισκόταν στην περιοχή Αγγελοκάστρου, αφού ο Φάλκης σκότωσε την Υρνηθώ στο δρόμο από Επίδαυρο προς Άργος κι ενώ τον καταδίωκε ο Δηιφόντης. Η καταδίωξη γινόταν με άρματα και πρέπει οι αντίπαλοι να ακολούθησαν την αμαξιτή οδό προς Άργος και να μην παρεξετράπησαν προς την ορεινή

11. Bon, *La Morée franque,* 140, 439, όπου δεν υπάρχει το όνομα του Αγγελοκάστρου ανάμεσα στα κάστρα, που θεωρεί ότι κατασκευάστηκαν από τους Φράγκους.

12. Π. Καρσιώτης, *Αγγελόκαστρο Κορινθίας. Μυθολογία, ιστορία, παράδοση, παρόν και μέλλον,* Αθήνα 2007, 20.

13. Καρσιώτης, *Αγγελόκαστρο,* 20 κ.ε.

14. Καρσιώτης, *Αγγελόκαστρο,* 20.

χώρα, όπου βρίσκεται το Αγγελόκαστρο. Το Υρνήθιον μνημονεύεται από τον Παυσανία[15] και τον Στέφανο τον Βυζάντιο (τον 6ο αι. μ.Χ)., ως *χωρίον ἐν Ἐπιδαύρῳ ὑπὸ Ὑρνηθοῦς τῆς Τημένου θυγατρός*[16]. Η περιοχή όπου έχει χτιστεί σήμερα το Αγγελόκαστρο βρισκόταν τότε στα σύνορα Επιδαυρίας και Κορινθίας. Πάντως πρέπει να σημειωθεί ότι στον ευρύτερο χώρο του Αγγελοκάστρου υπήρχε αρχαίος οικισμός, όπως δείχνουν τα ερείπια στη θέση Πατίμα, που χρονολογούνται στα ρωμαϊκά και βυζαντινά χρόνια[17]. Τα ερείπια βρίσκονται 1,5 χιλιόμετρο νότια του Αγγελοκάστρου, όπου εκτείνονται οι πιο εύφορες εκτάσεις, στοιχείο που δικαιολογεί την ύπαρξη αρχαίας εγκατάστασης. Ερείπια από κτήρια με μεγάλες λαξευμένες πέτρες υπάρχουν και στη θέση «Περιβόλι»[18]. Στην ίδια θέση έχει βρεθεί ακόμα σπασμένη βάση ελαιοπιεστηρίου[19]. Υπήρχε, λοιπόν, στα αρχαία χρόνια κάποιο χωριό στην περιοχή, η ονομασία του οποίου δεν είναι γνωστή. Το μόνο όνομα που γνωρίζουμε είναι εκείνο του Αγγελοκάστρου που μαρτυρείται σε φραγκικά έγγραφα του 14ου αιώνα, πρέπει όμως να υπήρχε από τον 12ο αιώνα, όταν οι Βυζαντινοί ήταν οι κυρίαρχοι της περιοχής[20]. Ίσως οι κάτοικοι του Αγγελοκάστρου να μετακόμισαν στον λόφο με το κάστρο από τον αρχαίο οικισμό στο Πατίμα, αφού αυτός, σύμφωνα με αρχαιολογικές ενδείξεις, επιζούσε και στα μεσαιωνικά χρόνια. Μπορεί δηλαδή οι κάτοικοί του, όταν ο Βυζαντινός μεγαλοκτηματίας κατασκεύασε το κάστρο, να μετακόμισαν κοντά του, ώστε να προστατεύονται από επιδρομές.

---

15. Παυσανίας, *Ελλάδος περιήγησις: Κορινθιακά,* XXVIII, 3-7.

16. Στέφανος Βυζάντιος, *Εθνικά,* τ. 4 (Π-Υ), ἐκδ. M. Billerbeck – A. Neumann-Hartmann [CFHB XLIII/4], Berlin – Boston 2016, 382.

17. H. H. Fowler, Corinth and the Corinthia: *Corinth: Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies of Athens*, τ. Α΄, Cambridge 1932, 18, 114. Ν. Φαρακλας, *Επιδαυρία:* «Αρχαίες Ελληνικές Πόλεις» (Αθηναϊκός Τεχνολογικός Όμιλος), Αθήνα 1972, 1. Βλ. επίσης Κορδωσης, *Συμβολή,* 66, 139-140. A. Avramea, *Le Péloponnèse du IVe au VIIIe siècle. Changements et persistances* (Byzantina Sorbonensia 15), Paris 1997, 168.

18. Καρσιωτης, *Αγγελόκαστρο,* 63.

19. Γ. Πικουλας, *Δρόμοι του λαδιού στην ανατολική και νότια Πελοπόννησο κατά την αρχαιότητα,* Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς [Αθήνα 2006], 14 αρ. 7.7.

20. Ο J. A. Buchon, La Grèce continental et la Morée, Paris 1843, 373, είχε υποστηρίξει ότι κτίστηκε στα τέλη του 12ου αιώνα. Επίσης οι J. Longnon – P. Topping, *Documents sur le régime des terres dans la principauté de Morée au XIVe siècle,* Paris 1969, 258, είχαν θεωρήσει πιθανόν ότι ήταν βυζαντινό.

ΑΠΟ ΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΞΟΥΣΙΑ ΣΤΗ ΦΡΑΓΚΙΚΗ ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ

Κατά τη βυζαντινή περίοδο πρέπει να θεωρηθεί βέβαιο ότι το κάστρο αποτέλεσε τη βάση κάποιου ημιανεξάρτητου τοπάρχη. Η εποχή που ευνοούσε τέτοιες καταστάσεις ήταν λίγο πριν από την άλωση του 1204, όταν ο Λέων Σγουρός έγινε κύριος της ευρύτερης περιοχής[21], μέσα στην οποία προφανώς βρισκόταν και το Αγγελόκαστρο. Ήταν εποχή ταραχών, αποσχιστικών κινημάτων και πειρατικών επιδρομών, που ταλαιπωρούσαν τους κατοίκους.

Σ' αυτή τη χρονική περίοδο, λίγο πριν έρθουν οι Φράγκοι, δεν είναι γνωστό στην ευρύτερη περιοχή Σοφικού, στην οποία ανήκει και το Αγγελόκαστρο, όνομα κάποιου οικισμού από τις βυζαντινές πηγές. Μαρτυρούνται μόνο τα μεγάλα κέντρα και από τα μικρότερα, λίγο δυτικότερα, το Ενόριο (Αϊνόρι), επειδή βρισκόταν δίπλα στο πέρασμα από Κορινθία προς Αργολίδα, στην ομώνυμη κλεισούρα. Παρόλα αυτά στη *Γεωγραφία* ενός πολύ γνωστού Άραβα γεωγράφου, του Edrisi, γύρω στο 1150 μ.Χ., σημειώνεται όνομα φρουρίου και ακρωτηρίου μαζί που καλείται *Achkala*[22]. Το ακρωτήριο έχει 50 μίλια μήκος και 25 πλάτος και είναι κοντά στον Ισθμό. Πρόκειται ασφαλώς για το ακρωτήριο Σπείραιο, το μόνο που βρίσκεται κοντά στον Ισθμό, από την πλευρά της Πελοποννήσου. Ποιο είναι όμως το κάστρο που έχει επίσης το ίδιο όνομα, *Achkala*; Έχει εκφρασθεί ήδη η άποψη ότι πιθανώς πρόκειται για το ερειπωμένο κάστρο που βρίσκεται ανατολικά του Σοφικού, στον λόφο της Αγίας Παρασκευής, το οποίο έχουν μελετήσει αρχαιολόγοι, αρκετά μεγάλο σε μέγεθος, πάνω στο δρόμο από Ισθμό προς Επίδαυρο[23]. Ένδειξη της ακμής του κάστρου αποτελούν οι ναοί της περιοχής 12ου και 13ου αιώνα. Το όνομα του κάστρου δεν απαντάται σε βυζαντινές πηγές, όμως δεν αποκλείεται να λεγόταν Κατακάλι, από το γνωστό και σήμερα ομώνυμο χωριό, κοντά στον οικισμό Αρμυρή, δεδομένου ότι η ονομασία μοιάζει με το *Achkala* του Άραβα γεωγράφου. Από την άλλη

21. Νικήτας Χωνιάτης, *Ιστορία,* 605.

22. *Géographie d'Édrisi,* μετάφρ. από τα αραβικά P. A. Jaubert, τ. Β΄, Paris 1840, 125.

23. Κορδωσης, *Συμβολή,* 193-194. Το κάστρο μελετήθηκε από τον Fowler, *Corinth*, 100-101. Αποτελείται από εξωτερικό και εσωτερικό περίβολο, ανάμεσα στους οποίους υπάρχουν θεμέλια σπιτιών. Τα πάχος των τειχών αγγίζει τα δύο μέτρα, ενώ δεν χρησιμοποιήθηκε συνδετική ύλη. Αρχαία όστρακα δεν βρέθηκαν. Άρα το κάστρο είναι μεσαιωνικών χρόνων.

πλευρά η προέλευση του τοπωνυμίου Κατακάλι είναι βυζαντινή (ονόματα Κατακαλός, Κατάκαλος και Κατακαλών, μιας από τις ονομαστές οικογένειες στο Βυζάντιο)[24].

Θα μπορούσε το κάστρο *Achkala* του Edrisi να ταυτιστεί με το Αγγελόκαστρο; Το δεύτερο μέρος του ονόματος *Achkala* σημαίνει κάστρο (Καλέ), όμως το Αγγελόκαστρο βρίσκεται στο εσωτερικό και όχι στη βάση του ακρωτηρίου Σπείραιον. Το μόνο βέβαιο είναι ότι, στην ευρύτερη περιοχή Σοφικού, δημιουργήθηκε τον 12ο αιώνα ένα δεύτερο κέντρο, μετά το ανώνυμο κάστρο της Αγίας Παρασκευής, το Αγγελόκαστρο, αφού η ανέγερση ενός κάστρου προσείλκυε πληθυσμό προς προστασία.

Με τον ερχομό των Φράγκων το 1205, ένα έτος μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, η κατάσταση αλλάζει. Η περιοχή, όπως και ολόκληρη η Πελοπόννησος, υπήχθη στο πριγκιπάτο του Μορέως υπό τους Βιλλεαρδουίνους. Η περιφέρεια της Κορίνθου δεν αποτέλεσε βαρωνία, όπως έγινε με τα περισσότερα εδάφη της Πελοποννήσου. Εξαιτίας της θέσης της και της μεγάλης οχυρότητας του Ακροκορίνθου, ο πρίγκιπας του Μορέως Γοδεφρίδος Βιλλεαρδουίνος την κράτησε υπό την δικαιοδοσία του. Τα εδάφη που είχαν άμεση εξάρτηση από την ηγεμονία του πριγκιπάτου αποτελούσαν τις καστελλανίες, με επικεφαλής φρούραρχο[25]. Επειδή ο τρίτος Βιλλεαρδουίνος, ο Γουλιέλμος, δεν είχε άρρενες απογόνους, παραχώρησε το πριγκιπάτο στον βασιλιά της Σικελίας, Κάρολο Ανδηγαβό[26]. Οι Ανδηγαβοί κράτησαν το πριγκιπάτο του Μορέως για ένα περίπου αιώνα. Το σημαντικότερο γεγονός αυτή την περίοδο ήταν η κατάληψη του δουκάτου των Αθηνών, το έτος 1311, από τους Καταλανούς, που ήταν σκληροί πολεμιστές. Η Καστελλανία της Κορίνθου πολύ γρήγορα δοκίμασε τις καταστρεπτικές τους επιδρομές, επειδή βρισκόταν πολύ κοντά στην Αττική[27].

Την εποχή αυτή η οικογένεια του φλωρεντιανού τραπεζιτικού οίκου των Acciaiuoli βρισκόταν στο απόγειό της και το 1342 ο γνωστότερος εκπρόσωπός της, Νικόλαος, απέκτησε το, κοντινό στο Αγγελόκαστρο,

24. Πρβλ. *Χρονικόν του Μορέως*, έκδ. Π. Καλονάρος, Αθήναι 1940, στ. 3674, όπου τοπωνύμιο *Κατακαλού*. Βλ. και Κορδωσης, *Συμβολή*, 192-193.

25. Bon, *La Morée franque*, 87. Κορδωσης, *Συμβολή*, 192-193.

26. Miller, *Ιστορία*, 230.

27. Miller, *Ιστορία*, 345-346. K. Setton, *Catalan domination of Athens* (1311-1388), London: Variorum Reprints , 1975, 25.

κάστρο της Πιάδας, που ανήκε ώς τότε στον Νικόλαο Ghisi[28]. Έτσι, οι Acciaiuoli «έβαλαν πόδι» στην Καστελλανία της Κορίνθου. Εκτός από τους Καταλανούς, που συνέχιζαν τις πειρατικές τους επιδρομές, η μεγαλύτερη μάστιγα ήταν οι Τούρκοι, οι οποίοι, εξορμώντας από τα παράλια της Μικράς Ασίας, λεηλατούσαν την περιοχή, ενώ αργότερα θα ακολουθήσουν και οι καταστρεπτικές χερσαίες εκστρατείες τους. Το 1358 οι κάτοικοι της Καστελλανίας έστειλαν γράμμα προς τον επικεφαλής Φράγκο του πριγκιπάτου και τον πληροφορούσαν ότι πολλοί από τους κατοίκους της περιοχής Κορίνθου είχαν αιχμαλωτισθεί από τους Τούρκους, ενώ άλλοι εγκατέλειψαν τον τόπο τους. Η περιοχή ερήμωνε[29]. Χειρότερη βέβαια ήταν η μοίρα όσων ζούσαν στα παράλια. Για να βελτιωθεί η θέση των κατοίκων, το 1358 η Καστελλανία παραχωρήθηκε ολόκληρη στον Νικόλαο Acciaiuoli. Ο Νικόλαος αμέσως ασχολήθηκε με την επιδιόρθωση ή κατασκευή των φρουρίων της Καστελλανίας, φρόντισε να χαριστούν στους κατοίκους της φόροι που δεν είχαν πληρωθεί και κάλεσε όσους είχαν φύγει να επιστρέψουν[30].

Πρέπει να θεωρηθεί βέβαιο ότι ο νέος κύριος της περιοχής ανακαίνισε, μεταξύ άλλων, και το βυζαντινό φρούριο του Αγγελοκάστρου, που θα αποτελέσει ένα από τα οχτώ φρούρια της Καστελλανίας της Κορίνθου, μαζί με το κεντρικό, όπως αναφέρθηκε, τον Ακροκόρινθο, και τα κάστρα Βασιλικά, Άγιος Γεώργιος, Άγιος Βασίλειος, Αγιονόρι, Πιάδα και Λιγουριό. Είμαστε τυχεροί που ανάμεσα στα έγγραφα που δημοσίευσαν οι ερευνητές J. Longnon και P. Topping, για την κατάσταση των γαιών στον φραγκικό Μορέα, υπάρχει και ένα κατάστιχο διπλής καταχώρησης εσόδων και εξόδων της Καστελλανίας της Κορίνθου, του έτους 1365. Εκεί μνημονεύονται (στην αριστερή και δεξιά σελίδα, αντίστοιχα του

28. Miller , *Ιστορία*, 390. Bon, *La Morée franque*, 210.

29. Buchon, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies*, Paris 1843, τ. Α΄, 103, τ. Β΄, 145-146. D. Jacoby, Rural exploitation and Market economy in the late Medieval Peloponnese, στον τόμο *Viewing the Morea. Land and people in the late medieval Peloponnese*, έκδ. S. E. J. Gerstel, Dumbarton Oaks, Washington 2013, 220-221. Βλ. και Κ. Παπακοσμα, *Η αγροτική ζωή στην Πελοπόννησο κατά την ύστερη βυζαντινή εποχή (κοινωνικοοικονομικά στοιχεία για τους 13ο-15ο αιώνα)*, Αθήνα 2010 (=https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/18648), 276, 280 και 287, όπου γίνεται λόγος για επαναπατρισμό φυγάδων στην περιοχή Κορίνθου κατά το έτος 1399.

30. Κορδωσης, *Συμβολή*, 106-107.

κατάστιχου) τα έσοδα και έξοδα του φεουδάρχη από τα κάστρα της Καστελλανίας. Περισσότερες πληροφορίες υπάρχουν φυσικά για την Κόρινθο, και ύστερα για τα Βασιλικά και τον Άγιο Βασίλειο. Τα αναφερόμενα για το Αγγελόκαστρο είναι λίγα –περισσότερα από εκείνα της Πιάδας και του Λιγουριού– αρκετά όμως για να σχηματιστεί κάποια εικόνα για το κάστρο και τον οικισμό[31]. Στο κατάστιχο ο οικισμός μνημονεύεται ως *Angnolo chastro* και *Angielocastro.* Το πρώτο είναι παραφθορά του ονόματος.

ΔΙΟΙΚΗΣΗ ΚΑΙ ΑΜΥΝΑ, ΦΟΡΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΓΩΓΗ

Η παρουσία του Αγγελοκάστρου στο κατάστιχο παρέχει την αναγκαία πληροφόρηση για τη διοικητική, αμυντική και οικονομική οργάνωση της άμεσης περιοχής του, σε συνδυασμό βέβαια με τα κοντινά φρούρια της Πιάδας και του Λιγουριού, με τα οποία αποτελούσε μια ενότητα στο πλαίσιο της Καστελλανίας της Κορίνθου.

Η καταγραφή στο Αγγελόκαστρο αρχίζει με την τυπική πληροφορία ότι τα έσοδα του κυρίου της περιοχής λογαριάζονταν με βάση τις πληροφορίες του *mastro massaro*, δηλαδή του διαχειριστή, που υποκαθιστούσε τον γαιοκτήμονα, Νικόλαο Acciaiuoli[32] (ο οποίος ζούσε στην Ιταλία), καθώς και των λεγόμενων *giemoratori*, άτομα που συγκέντρωναν τον φόρο που ονομάζεται *gimorum*[33], για τον οποίο θα γίνει λόγος παρακάτω. Στη συνέχεια, πληροφορούμαστε ότι τα έσοδα από το Αγγελόκαστρο συγκέντρωνε ο αποθηκάριος του Λιγουριού. Εκεί συγκεντρώνονταν και τα έσοδα του κάστρου της Πιάδας.

Δύο φόροι που εισέπραττε ο κύριος της περιοχής από το Αγγελόκαστρο, απαιτούν ιδιαίτερο σχολιασμό. Ο ένας είναι ο φόρος *apochopi* που πλήρωναν οι *villani*, δηλαδή οι κάτοικοι του χωριού. Οι *villani* αντιστοιχούν στους βυζαντινούς παροίκους[34]. Αυτή ήταν η νομική κατάσταση για τους περισσότερους κατοίκους ενός χωριού, που ήταν

31. Longnon – Topping, *Documents*, αρ. IX, σ. 176, 177, 181. Για την οργάνωση της αγροτικής οικονομίας στην Πελοπόννησο την εποχή αυτή, βλ. Jacoby, Rural exploitation, 228-292.

32. Longnon – Topping, *Documents,* αρ. IX, 176.

33. Longnon – Topping, *Documents*, 269-270 (ελληνικό γήμορον-γεώμορον). Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 165, 180-181.

34. Jacoby, Rural exploitation, 216. Παπακοσμα, *Η αγροτική ζωή,* 219 κ.ε.

εξαρτημένοι αγρότες, δηλαδή δεμένοι με τις γαίες που καλλιεργούσαν, οι οποίες ανήκαν στον γαιοκτήμονα. Πρόκειται στην πραγματικότητα για δουλοπάροικους. Στο *Χρονικό του Μορέως* καλούνται «χωριάτες των χωριών»[35], γιατί ουσιαστικά όλοι οι χωρικοί, εκτός ίσως λίγων εξαιρέσεων, ήταν δουλοπάροικοι. Οι *villani*, δηλαδή οι δουλοπάροικοι του Αγγελοκάστρου, πλήρωναν στον διαχειριστή 24 υπέρπυρα για τον φόρο *apochopi*. Τα υπέρπυρα κατάγονται από το βυζαντινό χρυσό νόμισμα. Όσο για τον φόρο προέρχεται από τον βυζαντινό *αποκοπή* που ήταν πληρωμή σύμφωνα με σύμβαση εκμίσθωσης, δηλαδή εισφορά σε κρασί ή μούστο που έδιναν οι αγρότες, για αμπέλια ίσως του γαιοκτήμονα[36], πληρωμή συμφωνημένη[37], όπως περίπου εννοείται ακόμα και σήμερα (*κατ' αποκοπήν*). Τον ίδιο φόρο πλήρωναν και οι κάτοικοι του Αγίου Βασιλείου (μάλλον ολόκληρης της περιοχής που κάλυπτε το φρούριο), αλλά πολύ περισσότερο, 118 υπέρπυρα[38] (στην περιοχή Αγίου Βασιλείου, όπως και σήμερα, καλλιεργούνταν πολλά αμπέλια).

Ο δεύτερος φόρος, το *telo,* προέρχεται επίσης από την ελληνική λέξη *τέλος* (π.χ. τέλη κυκλοφορίας). Τον πλήρωναν οι τοξότες του κάστρου (*arcieri*) και ανερχόταν σε 28 υπέρπυρα[39]. Ο όρος *telo* τον 14ο αιώνα σήμαινε τον φόρο που πλήρωνε ο πάροικος στο κράτος ή σε ιδιώτη που του ανήκε ο αγροτικός κλήρος (χωράφια, αμπέλια, περιβόλια)[40]. Λεγόταν και *acrosticum* (ακρόστιχο). Φαίνεται πως αντιπροσώπευε το σύνολο των οφειλών κάθε οικογένειας[41]. Συνάγεται ακόμα ότι οι άντρες των

35. *Το Χρονικόν του Μορέως*, στ. 1648: *Καί οἱ χωριάτες τῶν χωριῶν νὰ στέκουν ὡσὰν τοὺς ηὗραν.* Η κατάσταση δηλαδή των δουλοπάροικων δεν άλλαξε, όταν οι Φράγκοι κατέλαβαν την Πελοπόννησο.

36.Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 180, 183.

37. Longnon – Topping, *Documents,* 273.

38. Longnon – Topping, *Documents,* 174.

39. Longnon – Topping, *Documents,* 176.

40. Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 173.

41. Longnon – Topping, *Documents,* 269. Η λέξη *acrostico* προέρχεται από το βυζαντινό *ακρόστιχο,* που ήταν ο κύριος έγγειος φόρος, που καταγραφόταν στην άκρη του στίχου των φορολογικών καταλόγων με τα ονόματα των υπόχρεων να καταβάλουν φόρο. Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 174. Jacoby, Rural exploitation, 227-228, 232. Βλ. και J. Chrysostomides, Monumenta Peloponnesiaca. *Documents for the history in the Peloponnese in the 14th and 15th centuries*, Camberley, Surrey 1995, αρ. 230 (σ. 463), 312 (σ. 584), 316 (σ. 589). Παπακοσμα, *Η αγροτική ζωή,* 236 κ.ε.

οικογενειών των τοξοτών αποτελούσαν τη φρουρά του Αγγελοκάστρου. Ο φεουδάρχης τούς είχε παραχωρήσει γαίες, έναντι της υποχρέωσης να φυλάνε το κάστρο, ενώ αυτοί πλήρωναν τους φόρους τους. Το πιθανότερο είναι ότι επρόκειτο για κατοίκους του χωριού που ζούσαν εκεί με τις οικογένειές τους.

Στο Αγγελόκαστρο μαρτυρείται το αξίωμα του καστελλάνου, που ήταν ο επικεφαλής του κάστρου. Αναφέρεται ότι ο αποθηκάριος του Λιγουριού έδωσε στον καστελλάνο του Αγγελοκάστρου τέσσερα μόδια σιτάρι, αξίας 24 υπερπύρων, και ένα μόδι όσπρια, αξίας έξι υπερπύρων[42]. Φαίνεται επομένως ότι τα προϊόντα καταβάλλονταν αντί μισθού. Δεν σημειώνεται το όνομά του, ενώ ο καστελλάνος του Λιγουριού λεγόταν Michali Pandea και φαίνεται ότι μάλλον ήταν Έλληνας (Μιχάλης Πανδέας).

Γενικά, σε κάθε κάστρο, ο επικεφαλής καστελλάνος είχε υπό τις διαταγές του φρουρούς και τους λεγόμενους *σιργέντες* (ιππείς ή πεζοί πολεμιστές που δεν είχαν ευγενική ή ιπποτική καταγωγή). Σε μερικά κάστρα η φρουρά αποτελείτο από τοξότες, όπως στο Αγγελόκαστρο. Φρουρά από τοξότες υπήρχε και σε άλλα κάστρα της Πελοποννήσου, οι οποίοι στην πλειονότητά τους ήταν Έλληνες, εάν κρίνουμε από τα ονόματά τους. Στα Κρέσταινα Ηλείας καταγράφονται ονομαστικά 19 τοξότες, στο κάστρο (Αγίου) Αρχαγγέλου Μεσσηνίας 36 τοξότες με επικεφαλής τον κοντόσταυλο και στο Βουλκάνο Μεσσηνίας (Ιθώμη) 21 τοξότες, όλοι Έλληνες[43]. Τοξότες αποτελούσαν και την φρουρά του Αγιονορίου, οι οποίοι λάμβαναν συνολικά μόνο 12 υπέρπυρα, με μια ιδιαιτερότητα, όμως, ότι ανήκαν διοικητικά στην Εκκλησία[44]. Ο φόρος των τελευταίων αναφέρεται ως *appato* και ήταν γαίες που παραχωρούνταν από τον κύριό τους με συμβόλαιο (*pactum*), ένα είδος ενοικιαστηρίου[45]. Στο

42. Longnon – Topping, *Documents,* 177. Το μόδι ως μέτρο βάρους ήταν γνωστό ως τελευταία και ισοδυναμούσε με 8,75 λίτρα.

43. Longnon – Topping, *Documents,* 99-100. Πολλοί φέρουν το όνομα Lorcas, που μάλλον δείχνει ρίζες φραγκικές. Πρβλ. Μ. Κορδωσης, Οι τοξότες της Εκκλησίας στο Αγιονόρι, *Ενόριον* [όπως σημ. 1], 196-197.

44. Longnon – Topping, *Documents,* 184. Πρβλ. Παπακοσμα, *Η αγροτική ζωή,* 231, όπου γίνεται λόγος για τα «στασία», κομμάτια γης που καλλιεργούσαν οι τοξότες, όπως και οι πάροικοι.

45. Βλ. και Chrysostomides, *Monumenta Peloponnesiaca,* αρ. 33 (σ. 76). Jacoby, Rural exploitation, 232-233. Παπακοσμα, *Η αγροτική ζωή,* 232, 234.

Αγγελόκαστρο δεν υπήρχε τέτοιου είδους φόρος. Εκεί, οι τοξότες κατέβαλλαν όλοι μαζί 28 υπέρπυρα, ως *telo* (τέλος). Παράδειγμα για το ποσό που πλήρωνε κάθε τοξότης χωριστά διαθέτουμε από το κάστρο Βουλκάνο Μεσσηνίας (Ιθώμη), αφού πρώτα γινόταν στον καθένα έκπτωση, λόγω της υπηρεσίας του στη φρουρά του κάστρου, στην οποία όφειλε να προσέρχεται με δικά του όπλα. Οι τοξότες στο Βουλκάνο ήταν 21 και μετά την έκπτωση κατέβαλλαν όλοι τους 18-19 υπέρπυρα[46]. Στο Αγγελόκαστρο που πλήρωναν 28 υπέρπυρα ήταν περισσότεροι; Δεν μπορούμε να το ισχυριστούμε με βεβαιότητα, γιατί στην εκκαθάριση μερικοί τοξότες στο Βουλκάνο δεν κατέβαλλαν καθόλου υπέρπυρα, λόγω της υπηρεσίας τους, ορισμένοι όμως έδιναν χρήματα, γιατί είχαν περισσότερα εισοδήματα. Μπορεί στο Αγγελόκαστρο οι περισσότεροι από τους τοξότες να ανήκαν στη δεύτερη κατηγορία και αυτός να είναι ο λόγος που πλήρωναν περισσότερα χρήματα ως φόρο. Εξάλλου, το φρούριο του Αγγελοκάστρου είναι σχετικά μικρό και δεν χρειαζόταν πολλούς φρουρούς.

Είναι γνωστό ότι στο κάστρο του Αρακλόβου (Μίνθη Ηλείας), το οποίο το 1205 προστάτευε ο περίφημος Δοξοπατρής Βουτσαράς και οι Φράγκοι προσπαθούσαν επί χρόνια να το καταλάβουν, η φραγκική φρουρά αποτελείτο από τον καστελλάνο, που ήταν Έλληνας και λεγόταν Φιλόκαλος, τον κοντόσταυλο, που ήταν ο επικεφαλής της φρουράς, τον πορτάρη, που κρατούσε τα κλειδιά της πόλης, και τους *σιργέντες* (όχι από τοξότες)[47]. Φαίνεται ότι στο Αράκλοβο οι υπερασπιστές ήταν λίγοι, επειδή το κάστρο ήταν πολύ απότομο. Στο Αγγελόκαστρο, εκτός από τον καστελλάνο, θα υπήρχε σίγουρα πορτάρης, όπως σε κάθε κάστρο, και πιθανότατα κοντόσταυλος. Ενδέχεται στο κάστρο να υπήρχαν και φυλακές, όπως στο Αράκλοβο, αφού στο δεύτερο σε μια δεδομένη στιγμή υπήρχαν μέσα 12 φυλακισμένοι, «χωριάτες και Ρωμαίοι», όπως αναφέρει το *Χρονικό του Μορέως*[48], δηλαδή Έλληνες και δουλοπάροικοι Έλληνες. Το Αγγελόκαστρο δεν ήταν τόσο απόκρημνο όσο το Αράκλοβο και τα δύο όμως είχαν σχεδόν το ίδιο μέγεθος. Θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι οι τοξότες στο Αγγελόκαστρο θα ήταν περίπου όσοι

46. Longnon – Topping, *Documents*, 99-100.

47. *Το Χρονικόν του Μορέως*, στ. 8295 κ.ε.

48. *Το χρονικόν του Μορέως*, στ. 8318.

της Ιθώμης και των Κρεσταίνων, γύρω στους 20, ασφαλώς οι περισσότεροι ντόπιοι, και θα ζούσαν εκεί με τις οικογένειές τους.

Το κατάστιχο συνεχίζει τις αναγραφές, περιλαμβάνοντας και τα κάστρα Λιγουριό και Πιάδα, σύμφωνα με τις πληροφορίες του mastro massaro, του διαχειριστή, δηλαδή, που αναφέρθηκε παραπάνω, του οποίου τώρα αναφέρεται και το όνομα, Todero (Θεόδωρο). Το πρόσωπο αυτό είχε τη γενική εποπτεία σε όλη την Καστελλανία και ίσως ήταν Έλληνας[49]. Και τα τρία κάστρα, Λιγουριό, Πιάδα και Αγγελόκαστρο, αναφέρονται μαζί στον υπολογισμό του φόρου *gienmori* (το βυζαντινό *γεώμορον*), δηλαδή εισφορά σε δημητριακά, όσπρια, λινάρι κ.λπ., τον οποίο συγκέντρωναν ειδικοί υπεύθυνοι, οι *gienmoratori*· ήταν δηλαδή «ενοίκιο σε είδος που κατέβαλλαν όσοι καλλιεργούσαν εδάφη του γαιοκτήμονα»[50]. Και για τα τρία κάστρα αναγράφονται οι ποσότητες σε σιτάρι, κριθάρι και όσπρια, σε μόδια, που συγκέντρωνε ο αποθηκάριος και των τριών φρουρίων, ο οποίος διέμενε στο Λιγουριό (και ήταν συγχρόνως και βάιλος). Στο Λιγουριό μαζευόταν και το κρασί, που υπολογιζόταν σε *metri* (από το βυζαντινό *μέτρον*), άγνωστης περιεκτικότητας[51]. Ο φόρος αυτός έχει διαφορά από τη *mostoforia* που ήταν μάλλον καλλιέργεια σε γαίες του γαιοκτήμονα[52]. Η καταγραφή των προϊόντων στο σημείο αυτό του εγγράφου ολοκληρώνεται με το βαμπάκι. Στην επόμενη όμως σελίδα, όπου αναγράφονται τα έξοδα και συγκεκριμένα τι αποδιδόταν στον καστελλάνο του Λιγουριού, Μιχάλη Πανδέα, και τους άνδρες του, εκτός από τα σιτάρι, κριθάρι, όσπρια, κρασί και βαμπάκι, σημειώνονται οι ελιές και τα χαρούπια[53]. Παρακάτω, απαριθμούνται προϊόντα και για τα τρία κάστρα μαζί, ενώ στα σιτάρι, κριθάρι, όσπρια και βρώμη, προστίθενται το σμιγάδι (αναμεμιγμένα σιτηρά) και το ρόβι (βίκος).

Από τα προϊόντα που προαναφέρθηκαν, συμπεραίνεται ότι το Αγγελόκαστρο στα μέσα του 14ου αιώνα ήταν γεωργικός κυρίως οικισμός

---

49. Longnon – Topping, *Documents,* 160, σημ. 10. Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 163, 192.

50. Longnon – Topping, *Documents*, 269-270. Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 163, 180-181. Jacoby, Rural exploitation, 245.

51. Longnon – Topping, *Documents,* 176.

52. Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 183. Jacoby, Rural exploitation, 252 *(ycometrum, mostoforia).*

53. Longnon – Topping, *Documents,* 181. Jacoby, Rural exploitation, 261, 262.

όπως και στα νεότερα χρόνια, όπου εκτρέφονταν και ζώα. Σιτάρι, κριθάρι, βρώμη και βίκος ήταν η συνήθης τροφή και για ζώα (τα δύο τελευταία αποκλειστικά για ζώα, συνήθως βόδια για άροση ή ακόμη και υποζύγια), αλλά και μικρότερα ζώα, όπως οι χοίροι, αφού υπήρχαν και χαρούπια και οπωσδήποτε αιγοπρόβατα. Η παραγωγή οσπρίων υποδεικνύει ότι υπήρχε νερό, ίσως στη Λειμώνα αλλά και αλλού, όπως δείχνει και το βαμπάκι. Σίγουρα, από τα σπουδαιότερα προϊόντα ήταν το κρασί. Είναι άγνωστο όμως, αν τα αμπέλια ήταν συγκεντρωμένα σε ένα μέρος, όπως τελευταία, και πού ακριβώς. Τέλος, οι ελιές θα ήταν προϊόν αποκλειστικά των χαμηλότερων οικισμών της Πιάδας και του Λιγουριού[54] ή περιοχών χαμηλού υψόμετρου, που ανήκαν στο Αγγελόκαστρο. Η ζωή δηλαδή δεν άλλαξε πολύ ώς τη νεότερη, ακόμη και τη σύγχρονη εποχή.

Προξενεί εντύπωση το γεγονός ότι ενώ τα τρία κάστρα μνημονεύονται μαζί και εκείνο όπου συγκεντρώνονταν οι πρόσοδοι είναι το Λιγουριό, μόνο για το Αγγελόκαστρο δίνονται ξεχωριστά πληροφορίες για τους φόρους *αποκοπή* και *τέλος*. Δεν γνωρίζω αν αυτό σηματοδοτεί κάτι, χρειάζεται όμως να επισημανθεί ότι στον 14ο αιώνα το Αγγελόκαστρο πρέπει να βρισκόταν σε ακμή, σε σχέση με τους γύρω οικισμούς, αν και βρισκόμαστε σε μια εποχή, λιγότερο από 20 χρόνια ύστερα από την πανούκλα, η οποία προκάλεσε στην Ελλάδα και μάλιστα στην Πελοπόννησο απώλειες επί των κατοίκων, σε ποσοστό από 25-30%[55]. Πάντως, νομίζω ότι πρέπει να θεωρηθεί βέβαιο ότι τουλάχιστο τον 14ο αιώνα το Αγγελόκαστρο ήταν ο σημαντικότερος οικισμός στην περιοχή τ. δήμου Σολυγείας. Οι καταλανικές επιδρομές, όπως και οι επιδρομές των Τούρκων, ερήμωσαν τα παράλια και έγιναν αιτία παρακμής των κοντινών στη θάλασσα οικισμών, όπως το κάστρο κοντά στην Αγία Παρασκευή Σοφικού. Το οχυρό αυτό είχε αποτελέσει το επίκεντρο της ευρύτερης περιοχής Σπειραίου-Σοφικού-Κατακαλίου-Αγγελοκάστρου όχι μόνο κατά τον 12ο και 13ο αιώνα, αλλά ήδη από την παλαιοχριστιανική εποχή[56], ενώ, όπως είναι γνωστό, η περιοχή

54. Βλ. Longnon – Topping, *Documents*, 177, όπου μεταξύ των προϊόντων που δίνονται στον καστελλάνο του Λιγουριού, Michali Pandea, και στους άνδρες του, αναφέρονται και ελιές. Πρβλ. Jacoby, Rural exploitation, 240.

55. Σακελλαριου, Η αγροτική οικονομία, 148-149.

56. Τ. Γριτσοπουλος, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία καὶ χριστιανικὰ μνημεῖα Κορινθίας*, τ. Α΄, Αθήνα 1973, 143-145.

Σοφικού είναι το κεντρικό σημείο σχεδόν ώς σήμερα. Η κατασκευή του φρουρίου του Αγγελόκαστρου ως εστία της οικονομικής δραστηριότητας της παραπάνω περιοχής φαίνεται ότι επέφερε σημαντικές μεταβολές στο οικιστικό πλέγμα, με αποτέλεσμα το κέντρο από την περιοχή Σοφικού να μετατοπιστεί σε εκείνη του Αγγελοκάστρου. Ίσως σ' αυτό συνέβαλε και η επιλογή των Φράγκων να ανακαινίζουν πρώην βυζαντινά κάστρα κοντά σε εύφορες πεδιάδες ή κοιλάδες, όπως ήταν ο Άγιος Βασίλειος, σε βάρος του Αγιονορίου και το Αγγελόκαστρο σε βάρος του άγνωστου κάστρου της περιοχής του Σοφικού.

ΟΙ ΜΕΤΕΠΕΙΤΑ ΕΞΕΛΙΞΕΙΣ

Το 1395 ή 1396 η περιοχή Κορίνθου έπεσε στα χέρια των Βυζαντινών του Μυστρά και η φραγκική κυριαρχία έληξε[57]. Ώς την εποχή που οι Τούρκοι θα καταλάβουν την Πελοπόννησο, το Αγγελόκαστρο και τα υπόλοιπα κάστρα θα ακολουθήσουν τις τύχες του βυζαντινού δεσποτάτου του Μορέως. Τα επόμενα χρόνια πραγματοποιήθηκαν στην περιοχή της Κορίνθου όπως και σ' άλλα μέρη της Πελοποννήσου εποικισμοί αλβανόφωνων. Ο δεσπότης του Μορέως, Θεόδωρος Παλαιολόγος, που κατέλαβε την Κόρινθο, δέχτηκε στον Ισθμό 10.000 Αλβανόφωνους με τα κοπάδια τους[58]. Πιστεύεται ότι η αποίκιση αυτή έγινε το 1405 και ότι αργότερα εγκαταστάθηκαν στην Κορινθία αλβανόφωνοι που πριν ζούσαν στην Αιτωλοακαρνανία[59]. Στα τέλη του 17ου αιώνα, τέλος, μαρτυρείται άφιξη νέων αλβανόφωνων αποίκων από τις περιοχές Λιβαδιάς και Θήβας[60].

---

57. Chrysostomides, *Monumenta Peloponnesiaca,* αρ. 164-166 (σ. 323 κ.ε.) Η παράδοση της Κορίνθου στον δεσπότη του Μυστρά Θεόδωρο έγινε από τον Κάρολο Τόκκο, αντί χρηματικού ποσού [Χ. Μαλτεζου, Οι ιστορικές περιπέτειες της Κορίνθου στα τέλη του ΙΔ΄ αιώνα: *Σύμμεικτα* 3 (1979), 39].

58. Μανουήλ Παλαιολόγου, Λόγος ἐπιτάφιος εἰς τὸν αὐτάδελφον αὐτοῦ δεσπότην Πορφυρογέννητον κῦρ Θεόδωρον τὸν Παλαιολόγον: Σ. Λαμπρος, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, τ. Γ΄, 41. J. Chrysostomides (ed.), *Manuel II Palaeologus funeral Oration on his Brother Theodore* [CFHB XXVI]. Θεσσαλονίκη 1985, 119-127.

59. Ι. Πουλλος, Ἡ ἐποίκησις τῶν Ἀλβανῶν εἰς Κορινθίαν, *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 3 (1950), 56 κ.ε.

60. Κορδωσης, *Συμβολή,* 137-138. Παπακοσμα, *Η αγροτική ζωή,* 280 κ.ε., όπου αναφέρεται ότι Αλβανοί υπήρχαν στην περιοχή Άργους ήδη το 1398.

Στην περιοχή του τ. δήμου Σολυγείας και στο Αγγελόκαστρο, ειδικότερα, δεν έχουν εντοπιστεί γραπτές πηγές για το θέμα των αλβανικών εποικισμών. Είναι βέβαιο όμως ότι σε οποιοδήποτε χρονικό σημείο κι αν έγινε ο αποικισμός, οι νέοι έποικοι βρήκαν πυκνό ελληνόφωνο πληθυσμό, οπότε άρχισε η συμβίωση των δύο στοιχείων. Ένδειξη της πυκνής ύπαρξης ελληνόφωνων είναι ότι όλα τα χωριά της περιοχής ώς σήμερα έχουν ελληνικά ονόματα. Ειδικά στο Αγγελόκαστρο, όταν το 1365 συντάχθηκε το κατάστιχο των Acciaiuoli, οι αλβανόφωνοι δεν είχαν έρθει ακόμη. Όπως διαπιστώθηκε, ήταν ένας ακμαίος οικισμός, στους κατοίκους του οποίου μετά το 1405 προστέθηκαν και οι νέοι έποικοι, οι οποίοι τελικά και επικράτησαν γλωσσικά, όπως και σ' ολόκληρη την περιοχή τ. δήμου Σολυγείας, ίσως γιατί ήταν περισσότεροι. Οι περιστάσεις κάτω από τις οποίες επήλθε η νέα γλωσσική κατάσταση είναι άγνωστες.

Το 1458 και 1460 οι Τούρκοι με δύο επιδρομές κατέλαβαν ολόκληρη την Πελοπόννησο, υπό την αρχηγία του ίδιου του Μωάμεθ Β΄, που το 1453 είχε καταλάβει την Κωνσταντινούπολη[61]. Το Αγγελόκαστρο δεν περιλαμβάνεται στο τουρκικό κατάστιχο του 1461, ένα έτος μετά την κατάληψη ολόκληρης της Πελοποννήσου από τους Τούρκους, όπου μνημονεύονται, για φορολογικούς λόγους, όλοι οι κάτοικοι όσων χωριών καταχωρίστηκαν στο κατάστιχο[62]. Ανάμεσά τους ήταν και το Αγιονόρι με 51 νοικοκυριά και ο Άγιος Βασίλειος με 96[63]. Αναφέρονται και άλλα χωριά, όπως το Σόικα, δίπλα στη νέα Μονή Φανερωμένης με 14 νοικοκυριά. Από τα ονόματα των κατοίκων του χωριού Σόικα γίνεται φανερό ότι εκεί είχαν εγκατασταθεί Αλβανοί και μάλιστα οι περισσότεροι της ίδιας οικογένειας, Σόικα[64]. Το χωριό δεν υπάρχει σήμερα, έμεινε όμως ως τοπωνύμιο. Βρισκόταν ακριβώς στα όρια ελληνόφωνων και αλβανόφωνων χωριών της ανατολικής Κορινθίας, οπότε είμαστε βέβαιοι

61. Miller, *Ιστορία*, 145 κ.ε. D. Zakythinos, *Le Despotat grec de Morée*, τ. Α΄, *Histoire Politique*, London 1975, 256.

62. G. C. Liakopoulos, *The Early Ottoman Peloponnese: A study in the light of an annotated editio princeps of the TT10-1/14662 Ottoman taxation cadastre (ca. 1460-1463)*, London 2019, 439 κ.ε., όπου αναγράφονται χωριά της Κορινθίας.

63. Liakopoulos, *The early*, 440, 441. Β. Κατσαρος, Οικογενειακά ονόματα Αγιονορίου, Αγίου Βασιλείου και γειτονικών οικισμών στο μεταίχμιο της τουρκικής κατάκτησης, *Ενόριον* (όπως σημ. 1), 208.

64. Liakopoulos, *The early*, 442. Κατσαρος, Οικογενειακά ονόματα, 209.

ότι ο αποικισμός Αλβανών που έγινε επί Θεοδώρου Παλαιολόγου ή και λίγο αργότερα περιλάμβανε και την περιοχή του τ. δήμου Σολυγείας. Ειδικά για το Αγγελόκαστρο, έχω μερικές αμφιβολίες, αν οι Αλβανοί εγκαταστάθηκαν ως έποικοι στον οικισμό αμέσως μετά την έλευσή τους, γιατί τον 14ο αιώνα και έως ότου καταλάβουν την περιοχή οι Τούρκοι, το Αγγελόκαστρο αποτελούσε τον κεντρικό οικισμό, μάλιστα οχυρωμένο. Συνήθως οι αλβανικές οικογένειες έμεναν σε μικρούς συνοικισμούς, γύρω από τα ελληνόφωνα κεφαλοχώρια. Είναι πολύ πιο πιθανό, λοιπόν, στο Αγγελόκαστρο οι αλβανόφωνοι να εισέδυσαν τις επόμενες δεκαετίες μετά την άφιξη των νέων εποίκων, όταν η επιμιξία γενικεύθηκε και οι οχυρώσεις των κάστρων, μέσα στην αχανή Οθωμανική αυτοκρατορία, άρχισαν να χάνουν την αξία τους.

Έως τότε το Αγγελόκαστρο αναφέρεται πάντοτε στους καταλόγους των κάστρων. Στον κατάλογο του 1377, πριν το οικειοποιηθούν οι Βυζαντινοί, μαρτυρείται βέβαια ανάμεσα στα κάστρα της Καστελλανίας της Κορίνθου. Συμπεριλαμβάνεται και στους καταλόγους πελοποννησιακών κάστρων των ετών 1450 και 1467, καθώς και του έτους 1469, όπου αναφέρεται ως κατεστραμμένο, μαζί με πολλά άλλα[65]. Αιτία της ερείπωσής του δεν ήταν μόνο οι τρομερές τουρκικές επιδρομές (αν και δεν σώζονται μαρτυρίες για καταστροφές στην ανατολική Κορινθία, όπως υπάρχουν για την κεντρική και τη δυτική), αλλά και η γενικότερη παραμέληση των μικρών κάστρων, όταν ήρθαν οι Τούρκοι, γιατί δεν τα χρειάζονταν πια. Ύστερα δηλαδή από την αύξηση της σημασίας των κάστρων επί Φραγκοκρατίας, όταν η φεουδαρχία άκμαζε, επί Τουρκοκρατίας, τουλάχιστον τα μικρότερα κάστρα, παραμελήθηκαν, αφού η εξουσία ήταν ιδιαίτερα συγκεντρωτική.

Όπως προαναφέρθηκε, το Αγγελόκαστρο δε μνημονεύεται στο τουρκικό κατάστιχο του 1461, απαντάται όμως σ' εκείνο του 1500[66]. Το χωριό μαρτυρείται και σε πηγές της Β΄ Βενετοκρατίας στην Πελοπόννησο, όπως η απογραφή Grimani του 1700, σύμφωνα με την οποία είχε 71 οικογένειες και 364 κατοίκους, ενώ το Σοφικό αριθμούσε 106 οικογένειες και 450 κατοίκους[67]· δηλαδή ήταν λίγο μεγαλύτερο. Ας σημειωθεί ότι

65. Κορδωσης, *Συμβολή,* 140-141.

66. Κορδωσης, *Συμβολή,* 141, σημ. 11.

67. Β. Παναγιωτοπουλος, *Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοποννήσου, 13ος-18ος αιώνας* (Εμπορική Τράπεζα), Αθήνα 1985, 247.

την περίοδο αυτή, η περιοχή που περιλάμβανε τα χωριά Πόρος, Πιάδα, Χέλι, Μέθανα και άλλα ανήκε στην υποδιοίκηση (*giurisdizione*) του Πόρου, η οποία υπαγόταν στο διαμέρισμα (*territorio*) της Κορίνθου. Το Αγγελόκαστρο απαντάται επίσης σε έγγραφα του βενετικού Αρχείου Nani των αρχών του 18ου αιώνα, όταν η συγκεκριμένη περιοχή συνέχισε να ανήκει στο διαμέρισμα της Κορίνθου[68], καθώς και στη «Συνοπτική περιγραφή του Βασιλείου της Πελοποννήσου» (*Breve descrittione del Regno di Morea*), που χρονολογείται το 1704[69].

Από περιηγητές του 19ου αιώνα χαρακτηρίζεται ως μεγάλο χωριό[70]. Σύμφωνα με τον Γάλλο περιηγητή Pouqueville, πριν από την Επανάσταση, είχε 120 σπίτια, ήταν δηλαδή πολύ μεγάλο[71]. Το 1851 αριθμούσε 110 σπίτια και 506 κατοίκους, ενώ τα κύρια προϊόντα του ήταν τα δημητριακά, τα όσπρια και το λάδι[72]. Αντίθετα, το Σοφικό είχε 356 σπίτια και 1993 κατοίκους, αποτελώντας τον δεύτερο σε μέγεθος οικισμό της Κορινθίας μετά τα Τρίκαλα, πιο μεγάλο και από την Κόρινθο[73]. Τέλος, ο Αντώνιος Μηλιαράκης, στη *Γεωγραφία* του, προς το τέλος του 19ου αιώνα, ονομάζει το Αγγελόκαστρο «μέγα χωρίον» με 758 κατοίκους και μάλλον *βίον ποιμενικόν*, αλλά και με σιτάρι και αμπέλια, όταν το Σοφικό μαζί με τον Κόρφο είχε 1802 κατοίκους[74]. Από εκεί και πέρα η δημογραφική του εξέλιξη είναι γνωστή. Πάντως, αν το 1834 ως δήμος Υρνηθείας είχε μόνο 35 οικογένειες με 194 κατοίκους[75], πιθανώς είχε επέλθει κάποια καταστροφή, ίσως από την επανάσταση του 1770 (Ορλωφικά). Μάλλον

68. Παναγιωτοπουλος, *Πληθυσμός και* οικισμοί, 163-166 και χάρτης αρ. 6. Κορδωσης, *Συμβολή*, 397.

69. Για τη συγκεκριμένη πηγή και τη χρονολόγησή της, βλ. Κ. Ντοκος, Breve descrittione del Regno di Morea. Αφηγηματική ιστορική πηγή ή επίσημο βενετικό έγγραφο της Β΄ Βενετοκρατίας στην Πελοπόννησο;, *Εώα και Εσπέρια* 1 (1993), 104.

70. W. Gell, *Itinerary of the Morea being a description of the routes of that peninsula*, London 1817, 203. F. Aldenhoven, *Itineraire descriptive de l'Attique et du Péloponnèse*, Athènes 1841, 413.

71. Κορδωσης, *Συμβολή*, 141, σημ. 11. Την ίδια χρονική περίοδο το Σοφικό είχε 300 σπίτια.

72. Το λάδι θα παραγόταν σίγουρα σε χαμηλότερους οικισμούς, όπου ζούσαν Αγγελοκαστρίτες. Τα νεότερα χρόνια ένας από αυτούς ήταν η Δήμαινα.

73. Ι. Ραγκαβης, *Τὰ Ἑλληνικά, ἤτοι περιγραφὴ ἱστορική, ἀρχαιολογικὴ καὶ στατιστικὴ τῆς ἀρχαίας καὶ νέας Ἑλλάδος*, τ. Β΄, ἐν Ἀθήναις 1853, 381.

74. Μηλιαρακης, *Γεωγραφία*, 142.

75. Καρσιωτης, *Αγγελόκαστρο*, 34

η πληροφορία δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αφού αμέσως μετά την ανεξαρτησία της Ελλάδας, μαρτυρείται ότι το Αγγελόκαστρο είχε 77 σπίτια και 333 ή 366 κατοίκους[76].

Το Αγγελόκαστρο βρισκόταν σε καίρια θέση, κοντά στον Ισθμό της Κορίνθου και το σημαντικό λιμάνι των Κεχρεών, όπου έφθαναν πλοία από τα ανατολικά εδάφη της αυτοκρατορίας, όπως από την Αίγυπτο, συνδέοντας την ευρύτερη περιοχή του Ισθμού και την κοσμοπολίτικη πόλη της Κορίνθου (κυρίως στην πρωτοβυζαντινή περίοδο) με την Αλεξάνδρεια και τον θαλασσινό δρόμο του μεταξιού.

Αν χρειάζεται να σχολιαστεί το Αγγελόκαστρο από οικιστικής πλευράς, εκτιμώντας τη θέση και το μέγεθός του, θα υποστηρίζαμε ότι, έως ότου αποκτήσει το σημερινό του όνομα, όταν χτίστηκε το κάστρο από κάποιο μέλος της οικογενείας των Αγγέλων (ο Μηλιαράκης χαρακτηρίζει τον ιδρυτή του ως τοπάρχη[77], κάτι που μάλλον ισχύει, γιατί προσφερόταν η εποχή για αποσχιστικά κινήματα), ήταν ένας μικρός οικισμός, άγνωστου ονόματος, στη θέση Πατίμα από τα αρχαία χρόνια. Εάν ληφθεί υπόψη ότι ο εν λόγω οικισμός συνέχισε να επιζεί και κατά τη βυζαντινή εποχή, ευσταθεί η υπόθεση που προαναφέρθηκε, ότι δηλαδή μετά την κατασκευή του κάστρου τον 12ο αιώνα οι κάτοικοι αποσύρθηκαν για προστασία κοντά σ' αυτό, όπως συνηθιζόταν. Ήταν, ωστόσο, ακόμη ένας μικρός οικισμός, ο οποίος δεν μπορούσε να συγκριθεί με άλλους περιφερειακούς οικισμούς, όπως, για παράδειγμα, το Ενόριον (Αϊνόρι, Αγιονόρι), που τον 12ο αιώνα πρέπει να ήταν μια μικρή πόλη[78]. Η σημασία του Αγγελοκάστρου αυξήθηκε, όταν επιλέχθηκε από τους Φράγκους ως ο κύριος οικισμός της ευρύτερης περιοχής, που περιλάμβανε περίπου τον τ. δήμο Σολυγείας, και σίγουρα όταν η Καστελλανία της Κορίνθου παραχωρήθηκε στο Νικόλαο Acciaiuoli ή λίγο νωρίτερα, δηλαδή κατά τον 14ο αιώνα, οπότε το βυζαντινό κάστρο των Αγγέλων ανακαινίστηκε και εξελίχθηκε σε κέντρο της γύρω περιοχής.

---

76. «Αγγελόκαστρον», *Το οικιστικό δίκτυο της Πελοποννήσου στα χρόνια της Επανάστασης*, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών/Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2021, https://www.settlements-peloponnese1821.eu/map-app/map.php?s=9437 (ημερομηνία πρόσβασης 9/05/2021).

77. Μηλιαρακης, *Γεωγραφία*, 143.

78. Για το Αγιονόρι, βλ. Κορδωσης, *Συμβολή,* 141 κ.ε. Ν. Σκαγκος, Αγιονόρι Κορινθίας. Νέα αρχαιολογικά στοιχεία, *Ενόριον* (σημ. 1), 29 κ.ε.

Το κάστρο είναι μικρό, με περιορισμένο σε έκταση *γουλά* στην κορυφή (ακρόπολη) και ευρύτερο τείχος που δεν ξεπερνούσε τα τέσσερα, το πολύ πέντε στρέμματα, ο οποίος έφερε πύργους. Ο τειχισμένος χώρος εκτείνεται νότια και δυτικά της κορυφής, όπου το έδαφος πέφτει ομαλότερα και ήταν χτισμένα τα σπίτια. Από τους πύργους ένας που σώζεται σε ύψος δύο μέτρων είναι τετράγωνος με πλευρά τεσσάρων περίπου μέτρων[79]. Περιγραφή του κάστρου επιχειρήθηκε αρχικά από τον Antoine Bon[80] και στη συνέχεια με λεπτομέρεια από τον Ιωάννη Πέππα, ο οποίος προχώρησε και στη σχεδιαστική του αποτύπωση[81]. Πρέπει να σημειωθεί, πάντως, ότι σε τέτοιου είδους μικρά κάστρα, οι κάτοικοι έμεναν έξω από τα τείχη, ενώ στο εσωτερικό διέθεταν μικρά σπίτια, όπου αποθήκευαν τις σοδειές τους και κατέφευγαν σε αυτά σε στιγμές κινδύνου. Σ' αυτή την περίπτωση ο οικισμός, όπου έμεναν οι κάτοικοι, η λεγόμενη χώρα (= πόλη, όπως σήμερα σε μερικά νησιά) βρισκόταν έξω από τα τείχη. Αν το κάστρο ήταν μεγάλο, η χώρα συνήθως βρισκόταν μέσα στα τείχη, έξω από την ακρόπολη. Ως προς το Αγγελόκαστρο, βέβαια, δεν σώζονται σχετικές γραπτές πληροφορίες, εάν όμως το τοπωνύμιο *Χόριζα* (προφανώς «μικρή χώρα», με την χαρακτηριστική υποκοριστική αλβανική κατάληξη *–ζα*)[82], που βρίσκεται νοτιότερα του κάστρου, ταυτίζεται με τη χώρα, δηλαδή τον εκτός τειχών οικισμό, τότε μπορούμε να είμαστε σχεδόν βέβαιοι ότι οι κάτοικοι ζούσαν έξω από τα τείχη. Για πόσο όμως χρονικό διάστημα κατοικούσαν εκεί δεν είναι δυνατό να διακριβωθεί. Κατά τη διάρκεια του 14ου αιώνα οι περισσότεροι πληθυσμοί στην Πελοπόννησο και αλλού, που κατοικούσαν έξω από τείχη φρουρίων, αποσύρθηκαν στο εσωτερικό των κάστρων, παρότι ήταν στενός ο χώρος, για λόγους ασφαλείας. Ενδεικτικά, οι κάτοικοι της Κορίνθου είχαν ανεβεί στον Ακροκόρινθο ώς το τέλος του 14ου αιώνα[83]. Πιθανότατα το ίδιο θα έπραξαν και οι Αγγελοκαστρίτες.

---

79. Κορδωσης, *Συμβολή*, 139.

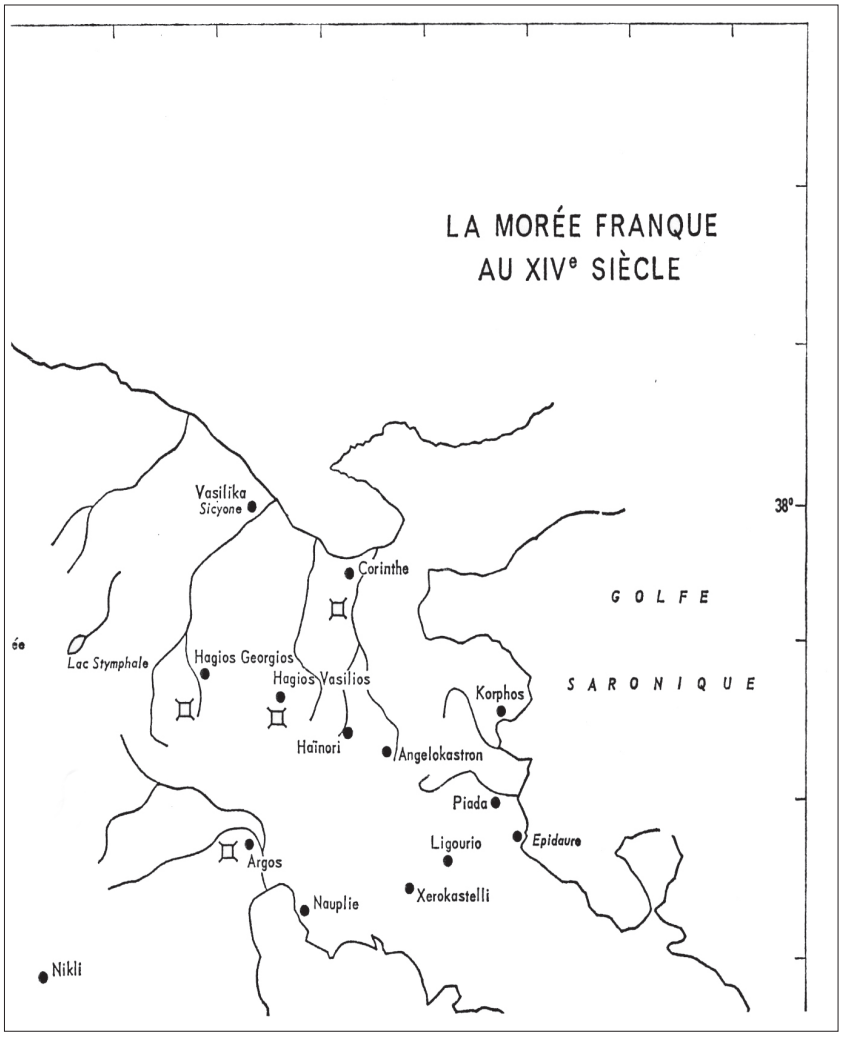
80. Bon, *La Morée franque*, 484.

81. Πεππας, *Μεσαιωνικές σελίδες,* 218-223.

82. «Χόριζα», Το οικιστικό δίκτυο της Πελοποννήσου στα χρόνια της Επανάστασης, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών/Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2021, https://www.settlements-peloponnese1821.eu/map-app/map.php?s=8855 (ημερομηνία πρόσβασης 9/05/2021).

83. Κορδωσης, *Συμβολή*, 238-239.

Με τον ερχομό των Τούρκων τα πράγματα άλλαξαν. Όπως αναφέρθηκε, οι μικρές οχυρώσεις σχεδόν αχρηστεύθηκαν και το χωριό μετατοπίστηκε ανατολικότερα, κοντά στο σημείο όπου υπήρχε ήδη ο βυζαντινός ναός του Αγίου Νικολάου. Δεν είναι γνωστό πότε ακριβώς συνέβη αυτό, αλλά μάλλον τις πρώτες δεκαετίες μετά τον ερχομό των Τούρκων. Τα επόμενα χρόνια, το Αγγελόκαστρο αποτελούσε ένα μεγάλο χωριό, που ανταγωνιζόταν το Σοφικό. Το δεύτερο όμως, από τον 16ο, μάλλον, αιώνα, ανέκτησε τα πρωτεία, έως ότου, δύο περίπου αιώνες αργότερα, εξελιχθεί σε έναν από τους μεγαλύτερους οικισμούς της Κορινθίας.



Εικ. 1. Η περιοχή Ανατολικής Κορινθίας
(Longnon – Topping, *Documents,* 324-325).

Εικ. 2. Περιοχή Αγγελοκάστρου-Σοφικού (τ. δήμος Σολυγείας)
Α. Μηλιαρακης, *Γεωγραφία,* εκτός κειμένου (με μικρές μεταβολές).

The Medieval Angelokastron of Corinth

Angelokastron is one of the castles in the Frankish castellania of Corinth, holding a strategic position in the mountainous area separating Corinthia from Argolida, on the route leading from Corinth to Epidaurus. The name is attested in catalogues of castles of the period pertaining to the end of the Middle Ages and the beginnings of Ottoman rule as well as in a cadastre of the feudal family of Acciaiuoli (1365), who possessed the Corinthian castellania during the second half of the 14th century. Angelokastro was part of a broader tax unit comprising the nearby castles of Πιάδα/Piada and Λιγουριό/Ligourio. Part of the agricultural production that belonged to the feudal overlord was collected and stored in these castles. During the late medieval and early Ottoman periods, Angelokastro was the main settlement of the peninsula that ends up in Cape Speiraio/Σπείραιο, suggesting that the center of the region mentioned above had moved from the area of Sofiko (where another important medieval castle thrived in the 12th and 13th centuries). Until the 1970s, Angelokastro remained an important settlement, second in size only to the most important village of Sofiko, within the administrative boundaries of the former municipality of Solygia (Σολυγεία).

Dimitrios Th. Vachaviolos

Church Union and Balance of Powers in Late Byzantium: The Testimony of George Sphrantzes*

The Council of Ferrara-Florence (1438-1439) is a momentous event in the ecclesiastical history of Late Byzantium, mainly because it was the last joint attempt to heal Christian division[1]. Apart from its importance as a historical ecclesiastical meeting, it is a major event with significant political, cultural, and social implications. For this reason, this Council not only preoccupied the ecclesiastical and secular writers of its time, with the latter focusing primarily on its importance with relation to the imminent Ottoman threat. Extensive or shorter references and comments on this council are found, among others, in the works of Doukas[2], Laonicus Chalcocondyles[3] and

* A version of this paper was first presented at the 46th Conference of the Greek Association of Philologists (Corinth, 7-9 November 2019). I am grateful to Professor Emeritus Apostolos Karpozilos (University of Ioannina) and to the anonymous reviewers for their invaluable remarks and bibliographic suggestions.

1. For a comprehensive presentation of the literature on the Ferrara-Florence Council, see *La théologie byzantine et sa tradition,* eds. C. G. Conticello – V. Conticello, v. II, Turnhout 2002, 468-475· M.-H. Blanchet – S. Kolditz, Le concile de Ferrara-Florence (1438-1439): mise à jour bibliographique, *Medioevo greco* 13 (2013), 315-321.

2. Ducas, *Istoria Turco-Byzantină (1341-1462)*, ed. V. Grecu [Scriptores Byzantini I], Bucureşti 1958, XXXI, 9, 269-271: 269-271, XXXVI, 4-6: 317-319 [hereafter: Ducas, *Istoria Turco-Byzantină*].

3. Laonicus Chalkokondyles, *Historiarum Demonstrationes*, ed. Eug. Darkò, v. I, Budapest 1922, I, 5-6, VI, 67-69. Cf. also *Laonikos Chalkokondyles, The Histories*, v. 1-2, transl. by A. Kaldellis [Dumbarton Oaks Medieval Library], Harvard University Press 2014. For this issue, see also N.G. Nikoloudis, Laonikos Chalkokondyles on the Council of Florence, *Εκκλησιαστικός Φάρος* 74/2 (1992) n.s. 3, 132-134.

George Sphrantzes[4]. Their reports do not contain extensive descriptions of events during or beyond the scope of the works of the Council. Their significance lie mainly on the fact that they are valuable testimonies, which enable us to understand how the Council was received and assessed after the tragic event of the Fall of Constantinople and the dissolution of the Christian Roman Empire by contemporary writers who were not members of ecclesiastical circles. Thus, their reports are based rather on emotional and political criteria than on theological views and convictions, therefore offering a completely different view of the Council and consequently the unifying policy adopted by the emperor John the VIII Palaeologus (1422–1448) than that given by ecclesiastical writers[5].

This paper focuses on George Sphrantzes' assessment of the Council in his *Chronicle*, which was written just a few decades after the Fall in Corfu, where he had taken refuge. George Sphrantzes, οἰκεῖος and secretary of the emperor Manuel II (1391–1425) and a close associate of the Despot and later Emperor Constantine XI Palaeologus (1449-1453), wrote a chronicle covering the period from 1413 to 1477[6]. The author records in his work,

4. Giorgio Sfranze, *Cronaca*, ed. R. Maisano [CFHB XXIX], Roma 1990, XXIII, 1-4: 80, 1-29 [hereafter: Sfranze, *Cronaca*].

5. A first overall approach to this issue was attempted by Dr. Theodora Papadopoulou in her unpublished paper: "The Council of Ferrara-Florence in the work of four of the main historiographers of the Fall" at the conference "The Union of Florence (1439-2009)" (Cluj-Napoca / Klausenburg / Kolozsvár, 22-24 October 2009), which was organized by the Austrian Academy of Sciences, Institut für Byzanzforschung (ÖAW), Wien and the Romanian Academy, Center of Transylvanian Studies. I am grateful to Dr. Papadopoulou for allowing me to consult her unpublished paper.

6. For Georgios Sphrantzes, his *Chronicle*, and related literature, see M. Philippides – W. K. Hanak, *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography, and Military Studies,* Farnham – Burlington, VT 2011, 139-192 [hereafter: Philippides – Hanak, *The Siege and the Fall*]; Ap. Karpozilos, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*, vol. IV: (13ος – 15ος αι.), Athens 2015, 571-592 [hereafter: Karpozilos, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*]; V. Déroche, "Sphrantzès, *Chronikon*: Introduction", in: *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans*, eds V. Déroche – N. Vatin, Toulouse 2016, 233-235; L. Neville, *Guide to Byzantine Historical Writing*, Cambridge 2018, 302-307; Al. G. C. Savvides, *Βυζαντινό Ιστοριογραφικό Ενδεκάπτυχο: Ζώσιμος – Προκόπιος – Θεοφάνης – Ιωάννης Σκυλίτζης και Συνεχιστής – Γεώργιος Κεδρηνός – Μιχαήλ Ψελλός – Άννα Κομνηνή – Ιωάννης Κίνναμος – Θεόδωρος Σκουταριώτης – Γεώργιος Σφραντζής. Συμβολή για τους ιστοριογράφους και την εποχή τους*, Athens [3]2019, 213-244.

based on diary notes that he seems to have kept for several years, events mainly related to his life, his service in the court and his advancement in the court hierarchy, which gives this work rather the form of memoir[7]. He does not omit, however, to recall important historical events, such as the Ottoman siege of Constantinople in 1422[8], the Ottoman occupation of Thessaloniki (1430)[9] or the Battle of Varna (1444)[10]. It is surprising that the tragic event of the Fall is limited to a very short note, even though he witnessed it[11]. After the Fall he served the despot Thomas Palaeologus in the Peloponnese, before ending up in Corfu, where he was a refugee and homeless, becoming a monk at the Monastery of Saints Jason and Sosipater in August 1468[12]. He will remain in this monastery until his death sometime after 1477, when his chronicle ends[13]. During the 16th century, the Metropolitan of Monemvasia, Makarios Melissenos (? – 1585), edited and interpolated the original text, modifying and adding sections. The result was a completely different version of the original work known as *Chronicon Maius*[14].

Sphrantzes participated in several diplomatic missions and held various government positions during the last three decades before the Fall. We would, therefore, expect that an experienced diplomat, such as he, would reveal enough information about the Council of Union in Italy, as it was the culmination of the established foreign policy of the last Palaeologan emperors. The author does not mention, however, nothing more on the Council beyond the date of departure and return of the Byzantine delegation and the death of Patriarch Joseph II (1416–1439) and of another Orthodox

7. M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz* [WBS 22], Vienna 1999, 116-121, 331-343.

8. Sfranze, *Cronaca*, X, 1-2: 22.1-9.

9. Sfranze, *Cronaca*, XXI, 2: 68.25-26.

10. Sfranze, *Cronaca*, XXVI, 7: 94.20-21.

11. Sfranze, *Cronaca*, XXXV, 9: 134.1-6.

12. Sfranze, *Cronaca*, XLV, 3: 182.25-26. The choice of Sphrantzes to stay at this monastery resulted in all probability to the fact that his spiritual father, a monk named Dorotheos, fled there together with other Byzantine officials and aristocrats after the Fall (M. Angold, Memoirs, confessions and apologies: the last chapter of Byzantine autobiography, *BMGS* 37:2 (2013), 212 [hereafter: Angold, Memoirs, confessions and apologies).

13. Sfranze, *Cronaca*, XLVIII, 1-4: 194.1-196.4.

14. On the *Chronicon Maius* and related bibliography, see Philippides – Hanak, *The Siege and the Fall*, 146-151; Karpozilos, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*, 580-588.

hierarch in Italy[15]. This is understandable since Sphrantzes was then serving the despot, and later emperor Constantine Palaeologus when Byzantine and Latin diplomats were working to organize the Council of Union. For this reason, he played no part in the negotiations that led to its convening. It is also known that he was not included in the large Byzantine delegation that participated in the Council[16]. It is reasonable, therefore, to record nothing more on an issue in which he had no involvement, even indirect, limiting himself to the calendar entry of the departure and return of the Byzantine delegation from Italy[17].

This, however, did not prevent him from expressing his sharp criticism against the policy adopted by Emperor John VIII towards the Union of the Churches[18]. This criticism unfolds in response to the objections he expressed towards the Council, which he characterizes as unnecessary[19]. Sphrantzes hastens, however, to clarify that he does not disagree with the convening of such a council on account of dogmatic criteria, his objections remaining on the fact that this council provoked Ottoman aggression[20]. The author's stance stems from the fact that he is unable to understand the significance and function of the dogmatic differences of the two Christian traditions.

15. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 1: 80. 1-5; XXIV, 4: 86.15-19.

16. Although Sphrantzes provides no autobiographical information for the time during which the Council convened beyond the birth of his eldest son (Sfranze, *Cronaca*, XXIV, 2: 86. 6-7), it is clear that he remained in Constantinople near Constantine Palaeologus, who had assumed the duties of regent until John VIII returned from Italy.

17. It should be noted, however, that the author of *Chronicon Maius* makes an extensive account of the arrival of the Byzantine delegation in Venice and then in Ferrara immediately after the recording of the departure of the Byzantine mission to Italy. (Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos, *Chronica 1258-148*1, ed. V. Grecu, *Georgios Sphrantzes, Memorii 1401*-1477 [Scriptores Byzantini V], Bucureşti 1966, XIII, 13 – XVI, 5: 322.13 – 332.5). It is quite possible that the author used at this point an unknown but definitely related source to the Chronicle of Pseudo-Dorotheos [E. N. Amoiridou, *H* editio princeps (1577) *των Ελληνικών Πρακτικών της Συνόδου Φερράρας – Φλωρεντίας: Περιγραφή – Διάδοση – Επιβίωση*, Thessaloniki 2012, 94-95; Karpozilos, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*, 584-586].

18. Sfranze, *Cronaca*, XXIII: 80, 4 – 86, 2.

19. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 1: 80.4-5: *...διὰ τὴν μελετηθεῖσαν (ὡς μὴ ὤφελε) σύνοδον.*

20. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 2: 80.6: *Καὶ οὐ λέγω τοῦτο διὰ τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα...* See also n. 27 and 64 below.

Doctrinal differences are treated by him as specialized aspects of religious faith that can be judged only by clerics and expert theologians, who have the necessary training and knowledge[21]. What is important for the author is the fact that the Orthodox doctrine is an element of his own cultural heritage that he received from his forefathers and no one can deny either its antiquity or its good effect[22]. However, no one can dispute the similar character of the Latin doctrine[23]. The evidence of dogmatic heterogeneity of the two Christian traditions is nothing more than alternative ways of approaching the common Christian truth, as implied by the allegorical story of the alternative access roads to the Church of Hagia Sophia that follows in his historical narration[24]. Nevertheless, Sphrantzes points out that he chooses to remain faithful to the tradition he has received and is more familiar to him, without opposing anyone who chooses to join the Latin doctrine[25]. He also points out that he does not oppose the prospect of ecclesiastical union, for which he declares that he is ready to sacrifice even one of his eyes[26].

Despite Sphrantzes is ready to sacrifice even one of his eyes for the sake of the union of the Churches, he completely disagrees with the decision of John VIII Palaeologus to participate in this specific council of Union. He believes that the Byzantine participation in such a council was a wrong political move, as it provoked Ottoman aggression and consequently the violent overthrow of the Empire[27]. The author, in other words, believes that

21. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 2: 80.6-7: *...ταῦτα γὰρ παρ' ἄλλοις ἐδόθησαν κρίνεσθαι* .

22. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 2: 80.7-9: *... ἐμοὶ δ' ἀρκεῖ ἡ πατρική μου διαδοχὴ τῆς πίστεως, καὶ ὅτι οὐδέποτε παρά τινος τῶν τοῦ μέρους ἐκείνου ἤκουσα ὅτι τὸ ἡμῶν κακόν, ἀλλὰ καλὸν καὶ ἀρχαῖον...*

23. Sfranze, *Cronaca* XXIII, 2: 80.9-10: *... καὶ τὸ ἐκείνων οὐ κακόν, ἀλλὰ καλόν.*

24. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 3: 80.11-23.

25. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 3: 80.19-23: *... μετ' εἰρήνης καὶ ἀγάπης ἀπέρχεσθε καλῶς εἰς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν ὁπόθεν βούλεσθε· ἐγὼ δὲ πάλιν θέλω διέρχεσθαι διὰ τῆς ὁδοῦ, ἣν καὶ μεθ' ὑμῶν πολύν τινα χρόνον διηρχόμην καὶ καλὴν αὐτὴν καὶ παρ' ὑμῶν καὶ τῶν προγόνων μου μαρτυρουμένην καὶ διερχομένην* .

26. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 4: 80.26-27: *... ἤθελα γὰρ νὰ εἶχε γενεῖν καλῶς ἕνωσις τῶν ἐκκλησιῶν καὶ νά με ἔλειπεν ὁ εἷς τῶν ὀφθαλμῶν μου ...*

27. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 4: 80.26-29: *... ἀλλὰ διὰ τὸ ὅτι ἦν καὶ αὕτη ἡ τῆς συνόδου δουλεία αἰτία μία καὶ πρώτη καὶ μεγάλη εἰς τὸ νὰ γένηται ἡ κατὰ τῆς Πόλεως τῶν ἀσεβῶν ἔφοδος καὶ ἀπὸ ταύτην πάλιν ἡ πολιορκία καὶ ἡ αἰχμαλωσία καὶ τοιαύτη καὶ τοσαύτη συμφορὰ ἡμῶν.* See also notes 20 and 64.

the Ottomans took the proclaimed unity as an act of provocation that forced them to preemptively strike Constantinople, before the Holy See would urge the European powers to assist militarily the Byzantine authorities against them, after overcoming the issue of division between the two Churches. This view is justified by the relevant advice that Emperor Manuel II Palaeologus gave to his son and future successor on how to act on the issue of Church union.

The advice is presented by Sphrantzes through a discussion that the old emperor had with the then young co-emperor, John VIII Palaeologus, in the presence of the author[28]. It is not known whether this discussion is a literary invention of Sphrantzes, to capture his thoughts, or whether it is a discussion that actually took place at some point between the two men. If the two men had such a conversation, it took place at some point after the unfortunate attempt by young John to oppose the rise of Murad II (1421 – 1444 and 1446 – 1451) to the Ottoman throne (1421), despite his father's reservations[29]. Based on this evidence, it has been argued that this discussion took place during the autumn of 1422, when the papal envoy Antonio da Massa (? -1435) was in Constantinople promoting the unification negotiations[30]. Emperor

28. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 5-6: 82.1-15.

29. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 7: 82.25-27: ... *προεῖδον γὰρ καὶ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτοῦ καὶ τὰ ἐδόξαζε κατορθῶσαι μὲ τὸν Μουσταφᾶν, καὶ εἶδον καὶ τὰ τέλη τῶν κατορθωμάτων εἰς τί κίνδυνον μᾶς ἔφερον*. On this issue, see S. Çelik, *Manuel II Palaiologos (1350–1425). A Byzantine Emperor in a Time of Tumult*, New York 2021, 355 ff [hereafter: Çelik, *Manuel II Palaiologos*].

30. J.W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391–1425): A study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick – New Jersey 1969, 329-331 [hereafter: Barker, *Manuel II Palaeologus*]· Ch. Dendrinos, Reflections on the failure of the Union of Florence, *Annuarium Historiae Conciliorum* 39 (2007), 123; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 361. On the mission of Antonio da Massa to Constantinople during the autumn of 1422, see V. Laurent, Les preliminaires du concile de Florence: Les neuf articles du pape Martin V et la réponse du patriarche Joseph II (Octobre 1422), *REB* 20 (1962), 10-23 [hereafter: Laurent, Les préliminaires]; J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 33-36 [hereafter: Gill, *The Council of Florence*]; Barker, *Manuel II Palaeologus*, 327-329; K.M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)* [Memoirs of the American Philosophical Society 127], v. II: *The Fifteenth Century*, Philadelphia 1978, 42-44 [hereafter: Setton, *The Papacy and the Levant*]; N.D. Savvopoulos, *Ανατολή και Δύση στην τελευταία τους συνάντηση. Η σύγκληση της Συνόδου Φερράρας – Φλωρεντίας* [Βυζαντινή Γραμματεία 10], Athens 2009, 143-154 [hereafter: Savvopoulos, *Ανατολή και Δύση*].

Manuel II, who was his main interlocutor, was confined to bed after a stroke that left him partly paralyzed just two weeks after the envoy's arrival[31]. Thus, the papal envoy met with John the VIII, who, together with Patriarch Joseph II, requested that the unification negotiations be postponed[32]. It seems, therefore, that the formation of the Byzantine authorities' response to Antonio da Massa was the reason for this discussion.

Manuel II advises John to raise the issue of an ecclesiastical union from time to time, especially when he needs to intimidate the Ottomans, as the latter believed that the Holy See would urge European forces to campaign against them in the event of a union of the Orthodox Church with the Roman Catholic[33]. At the same time, however, he advised him never to materialize this ecclesiastical union, as the Byzantine Churchmen would never accept to be united with the Latin Church as long as it refused to return to the pre-Schismatic state[34]. The denial of the Byzantine clergy to comply with the imposed imperial principles on Church unity would cause "worse division" (*χεῖρον σχίσμα*) and conflict among his subjects at a critical moment for the survival of the Empire[35]. This advice displeased the future monarch, who silently left the room, prompting the rather interesting comment from the old emperor that his successor could not comprehend that the Empire was

31. *Memoirs* of Sylvester Syropoulos, ed. V. Laurent, *Les "Memoires" du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence* (1438-1439) [Concilium Florentinum Documenta et Scriptores, series B, vol. IX], Roma 1971, II, 11: 112. 17-19 [hereafter: *Syropoulos, Memoires*]: *Ὁ δὲ βασιλεὺς περιπέπτωκε νοσήματι ἡμιπληξίας, ἔτι παρόντος ἐνταῦθα τοῦ Ἀντωνίου, καὶ ἔκειτο νοσῶν ἐπὶ τρεῖς ἔγγιστα ἐνιαυτοὺς καὶ ἐγένετο ἐγκρατὴς τῆς ἀρχῆς ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ βασιλεὺς κὺρ Ἰωάννης ὁ Παλαιολόγος...* On Manuel's illness, see Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 359.

32. Laurent, Les préliminaires, 10-23· Gill, *The Council of Florence*, 35; Setton, *The Papacy and the Levant*, 42; Savvopoulos, *Ανατολή και Δύση*, 152, 155.

33. Sfranze, *Cronaca*, XXXII, 5: 82.4-8: *...υἱέ μου, βεβαίως καὶ ἀληθῶς ἐπιστάμεθα ἐκ μέσης τῆς καρδίας αὐτῶν δὴ τῶν ἀσεβῶν ὅτι πολλὰ τοὺς φοβεῖ, μὴ συμφωνήσωμεν καὶ ἑνωθῶμεν μὲ τοὺς Φράγκους ἔχουν το γὰρ ὅτι, ἂν τοῦτο γένηται, θέλει γενεῖν μέγα τι κακὸν εἰς αὐτοὺς παρὰ τῶν τῆς Δύσεως Χριστιανῶν δι' ἡμᾶς.*

34. Sfranze, *Cronaca*, XXXII, 6: 82.10-13: *... τὸ δὲ νὰ ποιήσῃς αὐτήν, μηδὲν ἐπιχειρισθῇς αὐτό, διότι οὐδὲν βλέπω τοὺς ἡμετέρους ὅτι εἰσὶν ἁρμόδιοι πρὸς τὸ εὑρεῖν τινα τρόπον ἑνώσεως καὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας, ἀλλ' ὅτι νὰ τοὺς ἐπιστρέψουν εἰς τὸ νά ἐσμεν ὡς ἀρχῆθεν.*

35. Sfranze, *Cronaca*, XXXII, 6: 82.13-15: *Τούτου δὲ ἀδύνατον ὄντος σχεδόν, φοβοῦμαι μὴ καὶ χεῖρον σχίσμα γένηται, καὶ ἰδοὺ ἀπεσκεπάσθημεν εἰς τοὺς ἀσεβεῖς.*

in such a state that it no longer needed an emperor (*βασιλεύς*) but a steward (*οἰκονόμος*)[36].

Emperor Manuel II's advice to his young co-emperor on how to handle the issue of ecclesiastical union with the West essentially sums up the policy pursued by him on this issue. The pre-eminent objective of Manuel II's diplomacy does not differ essentially from that of his father, Emperor John V, which looked to western help for the survival of the Empire[37]. For this reason, Manuel II embarked on a long and arduous journey to the most important courts of Western Europe, personally soliciting for military assistance against the Ottoman threat[38]. The Emperor, however, avoided during the long tour in the western courtyards, to put the question for the union of the two Churches, something that had been unsuccessfully attempted by his predecessor[39]. This, of course, makes an impression, given that Manuel had previously been involved in such negotiations with the Holy See in an attempt to protect Thessaloniki from the Ottoman threat during its rule by him (1382-1387)[40]. Apparently, the unsuccessful development of

36. Sfranze, *Cronaca*, XXXII, 7: 82.16-22: *Τοῦ δὲ βασιλέως, ὡς ἔδοξε, μὴ δεξαμένου τὸν λόγον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, μηδὲν εἰπών, ἀναστὰς ἀπῆλθε. καὶ μικρὸν σύννους γεγονὼς ὁ μακαρίτης καὶ ἀοίδιμος πατὴρ αὐτοῦ, ἐμβλέψας πρὸς ἐμὲ ὁρίζει· « ὁ βασιλεὺς ὁ υἱός μου ἔνι μὲν ἁρμόδιος βασιλεύς, οὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ. βλέπει γὰρ καὶ φρονεῖ μεγάλα καὶ τοιαῦτα, οἷα οἱ καιροὶ ἔχρηζον τῆς εὐημερίας τῶν προγόνων ἡμῶν. ἀμὴ σήμερον, ὡς ἂν παρακολουθοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὰ πράγματα, οὐ βασιλέα θέλει ἡ ἡμῶν ἀρχή, ἀλλ' οἰκονόμον...* .

37. On the aims and expectations of the policy adopted by John V Palaeologus on this issue, see V. Varmazi – Nerantzi, *Το Βυζάντιο και η Δύση (1354–1369). Συμβολή στην ιστορία των πρώτων χρόνων της μονοκρατορίας του Ιωάννη Ε΄ Παλαιολόγου,* Thessaloniki 1993; Osk. Halecki, *Un empereur de Byzance* à *Rome: vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défence del'Empire d'Orient, 1355–1375* [Travaux historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie 3], Warszawa 1930; J. Gill, *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Jersey 1979, 208-229. For the policy pursued by Manuel II Palaeologus on this issue, see Barker, *Manuel II Palaeologus*, 123-385; J. Harris, *The End of Byzantium*, New Haven 2010, 46-102 [hereafter: Harris, *The End of Byzantium*]; Fl. Leonte, *Imperial Visions of Late Byzantium. Manuel II Palaiologos and Rhetoric in Purple*, Edinburgh 2020, 242-243 [hereafter: Leonte, *Imperial Visions*]; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 238 ff.

38. Barker, *Manuel II Palaeologus*, 123-385; Harris, *The End of Byzantium*, 46-102; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 238 ff.

39. Barker, *Manuel II Palaeologus*, 330-331; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 213 ff.

40. For the negotiations in which the Manuel had been involved as governor of

these negotiations forced the then young Manuel to realize the problems and weaknesses of such a policy[41]. He, moreover, possessed sound theological knowledge that enabled him to refute the Latin beliefs[42] as can be seen, *inter alios*, from the lengthy treatise on the procession of the Holy Spirit he wrote during his stay in the French capital in response to a Latin tract on the same subject presented to him by an anonymous Latin scholar[43]. Nevertheless, Manuel did not rule out the possibility of restoring ecclesiastical unity with the Latin tradition, when ecclesiastical and theological people in Paris asked him about this. Even then, however, he sets a precondition for the convening of a joint ecclesiastical council, where the disputed issues would be discussed in an atmosphere of sincerity and free theological dialogue[44].

Later, however, he decided to raise again the issue of ecclesiastical union, with the obvious expectation that only in this way would he be able to secure the support of the Holy See for the organizing of a crusade against the Ottomans. This effort became more complicated by the Great Schism that had plagued the Latin Church since 1378[45]. The simultaneous presence of two elected popes, one in Rome and one in Avignon, were problematic since the western kingdoms were divided by the recognition of one of the two papal authorities[46]. Nevertheless, Emperor Manuel II did not hesitate to

---

Thessaloniki, see G.T. Dennis, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387* [OCA 159], Roma 1960, 132-150; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 107.

41. Barker, *Manuel II Palaeologus*, 330; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 107.

42. For a comprehensive presentation of the theological writing activity of Manuel II Palaeologus, see S. Lamprou, *Ο αυτοκράτωρ Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος ως θεολόγος. Συμβολή στην Παλαιολόγεια Γραμματεία*, Thessaloniki 2011.

43. Ch. Dendrinos, *An annotated critical edition (editio princeps) of Emperor Manuel II Palaeologus' treatise 'On the Procession of the Holy Spirit'*, PhD thesis, Royal Holloway, University of London, 1996. On this treatise of Emperor Manuel II, see Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 234 ff.

44. Ch. Dendrinos, Manuel II Palaeologus in Paris (1400–1402): Theology, Diplomacy, and Politics, in: *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204-1500*, eds M. Hinterberger – Ch. Schabel [Bibliotheca 11], Leuven – Paris – Walpole, MA 2011, 409 ff; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 240-242.

45. M. A. Ryan, Byzantium, Islam, and the Great Western Schism, in: *A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)*, eds J. Rollo-Koster & Th. M. Izbicki [Brill's companions to the Christian tradition 17], Leiden – Boston 2009, 201 ff.

46. For the Great Schism that afflicted the Roman Catholic Church between the years

make this request initially to Pope Innocent VII (1404–1406)[47] and then at the Council of Constance (1414–1418)[48]. Even then, however, he did not show the slightest intention to accept the subjugation of the Byzantine Church to the Latin Church, as was persistently demanded by the Pope. Instead, Emperor Manuel II counter proposed that ecclesiastical union could only come from convening a joint Church council where controversial issues would be discussed in an honest climate and free theological dialogue[49]. In this way, the Emperor harmonized with the Byzantine ecclesiastical circles, which, united around the Patriarchate, persistently rejected, throughout the late Byzantine period, any plan of a union that would not be based on free and open Christian discourse on equal terms[50]. These circles were convinced that the Latins would undoubtedly be persuaded by the Orthodox teachings and interpretation of the Scriptural and Patristic evidence and would return to the state of the Church before the Schism[51]. Such a possibility, however, seemed quite unlike since the Holy See persistently refused to discuss any point of its dogmatic position and ecclesiastical supremacy[52]. Thus, a possible ecclesiastical union could only take place under political pressure, which would inevitably provoke the reaction of most clergymen,

---

1378-1417, see the studies included in the volume: *A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)* [as in previous note].

47. G. T. Dennis, Official documents of Manuel II Palaeologus, *Byz.* 41 (1971), no 23.

48. R.-J. Loenertz, Les dominicains byzantins Théodore et Andrè Chrysoberges et les négociations pour l'union des églises grecque et latine de 1415-1430, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 9 (1939), 23-29; J. Gill, *Byzantium and the Papacy, 1198-1400*, 20-21; Setton, *The Papacy and the Levant*, 39-41.

49. J. Boojamra, The Byzantine notion of the "Ecumenical Council" in the Fourteenth Century", *BZ* 80:1, 72 ff [hereafter: The Byzantine notion].

50. Ar. Papadakis – J. Meyendorff, *The Christian East and the rise of the Papacy. The Church 1071-1453 A.D.* [The Church in History IV], Crestwood, NY 1994, 385-386 [hereafter: Papadakis – Meyendorff, *The Christian East*].

51. Leonte, *Imperial Visions*, 42-45. It is remarkable what is written by the patriarch Neilos Kerameas (1380-1388) to Pope Urban VI (1378-1389), in September 1384, regarding this issue: ... *καὶ ἡμεῖς γὰρ λίαν ἀποδεχόμεθα τὴν εἰρήνην καὶ τὴν ἕνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν, πλὴν ἵνα γένηται, καθὼς θέλει ὁ Θεὸς καὶ καθὼς ἦν καὶ πρὸ τοῦ σχίσματος* ... (MM II, 87).

52. On the Papacy's denial of the Byzantine proposal to convene a general council to discuss the differences between the two Churches, see Papadakis – Meyendorff, *The Christian East*, 385-389.

including monastics, who would vigorously oppose such an effort and call on the faithful to reject it at all costs. In this way, internal unity would be disrupted in such a critical moment, as it actually happened after the convening of the Ferrara-Florence Council[53].

Nevertheless, John VIII persistently insisted on the necessity of a joint ecclesiastical council, as he knew that the prospect of the Union of the Churches terrified the Ottomans[54]. Although modern Ottoman sources make no mention of these negotiations and the dangers posed to their state, it is clear that the Ottomans realized that their successful outcome would lead to the organization of a crusade against them[55]. This is evident mainly from the relevant testimony of the anonymous author of an Ottoman chronicle describing the Hungarian-Turkish wars of 1443-1444[56]. The unknown author presents Emperor John VIII agreeing with the Pope to organize a crusade against the Ottomans at the Council of Ferrara - Florence, which according to him, was the cause of the Hungarian-Turkish wars that followed[57]. The observations of the Ottoman chronicler allow us to interpret the Ottoman reactions caused by the participation of the Byzantines in the Council. These reactions also handed down by Sylvestros Syropoulos, range from the Ottoman counter-proposals for financial support to the thought of a siege

53. On the popular reactions in Constantinople to the signing of the Florentine decree by the Byzantine delegation, see G.E. Demacopoulos, The popular reception of the Council of Florence in Constantinople 1439-1453, *St Vladimir's Theological Quarterly* 43 (1999), 37-53.

54. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 5-6: 82.4-11: *...υἱέ μου, βεβαίως καὶ ἀληθῶς ἐπιστάμεθα ἐκ μέσης τῆς καρδίας αὐτῶν δὴ τῶν ἀσεβῶν ὅτι πολλὰ τοὺς φοβεῖ, μὴ συμφωνήσωμεν καὶ ἑνωθῶμεν μὲ τοὺς Φράγκους ἔχουν το γὰρ ὅτι, ἂν τοῦτο γένηται, θέλει γενεῖν μέγα τι κακὸν εἰς αὐτοὺς παρὰ τῶν τῆς Δύσεως Χριστιανῶν δι' ἡμᾶς. Λοιπὸν τὸ περὶ τῆς συνόδου, μελέτα μὲν αὐτὸ καὶ ἀνακάτωνε, καὶ μάλισθ' ὅταν ἔχεις χρείαν τινὰ φοβῆσαι τοὺς ἀσεβεῖς.*

55. El. A. Zachariadou, The Ottomans, the Greek Orthodox Church and the perils of the Papacy, in: *Sylvester Syropoulos on Politics and Culture in the Fifteenth-Century Mediterranean. Themes and Problems in the Memoirs, Section IV*, eds F. Kondyli – V. Andriopoulou – Eir. Panou – M.B. Cunningham [Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 16], Farnham – Burlington 2014, 23-29 [hereafter: Zachariadou, The Ottomans, the Greek Orthodox Church and the perils].

56. For this chronicle, see *Το Χρονικό των Ουγγροτουρκικών Πολέμων (1443-1444)*, Greek trans. G. Aivali – El. Zachariadou – Ant. Xanthinakis, Herakleio 2005, 23 ff.

57. *Χρονικό των Ουγγροτουρκικών Πολέμων* [as in previous note], 88-91.

of Constantinople[58]. These reactions were intended, without succeeding, discourage and prevent the Byzantines from actively pursuing the success of the union at the Council[59].

The advice of the elderly emperor displeased young John, who departed in deep thought and silence from this meeting. The future Emperor actively invested in the union of the Churches to secure military assistance from the Latin West. For this reason, his diplomatic activity focused almost exclusively on the issue of the union of the Churches, thus continuing the initiative that had been inaugurated by his father at the Council of Constance. According to Joseph Gill, who devoted much of his research in studying in detail the Council of Ferrara-Florence from a Roman Catholic perspective, the unifying efforts of John VIII, in contrast to those of his predecessor, are driven by a real zeal to bridge the gap between the two Christian traditions[60]. The growing Ottoman pressure, moreover, leave him no other option, especially after the disappointing expectation for military help from Venice and mainly from Hungary[61]. The particular conditions prevailing in the Latin Church after the Great Schism (1378 –1417) particularly favored the emperor's unifying efforts, allowing him to negotiate for the first time on equal terms. This was based on discord that divided the Latin Church between defenders of papal supremacy and conciliarists in the 15th century. Both Pope Martin IV (1417–1431) and his successor, Eugene IV (1431–1447), in contrast to their predecessors, had been restricted in their jurisdiction and consequently the Byzantine plan for convening a general council to discuss the important problem of Christian division was no longer considered undesired or indeed unattainable[62]. The

58. Syropoulos, *Memoires*, III, 21: 182, 14-16. Let us also note that Doukas gives relevant information with the difference, that the emperor John VIII sought, according to him, to reassure the Ottoman concerns just after returning from Italy, and thus he sent to the Sultan a delegation assuring him that the Emperor's trip to Italy was not aimed at organizing a crusade against them, but at resolving dogmatic differences with the Roman Catholics (Ducas, *Istoria Turco-Byzantină*, XXXI, 8: 269. 22-29).

59. Zachariadou, The Ottomans, the Greek Orthodox Church and the perils, 24.

60. Gill, *The Council of Florence*, 88, n. 2.

61. D. M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, ²1993, 351 ff.

62. Boojamra, The Byzantine notion, 72 ff.

persistent Byzantine demand for the convening of an ecumenical council was finally accepted, and Emperor John VIII took part in the works, playing an important role in persuading the Byzantine delegation to sign the Decree of Union, with the notable exception of Mark Eugenikos (ca 1392–1444), who refused to add his signature thus becoming the champion of the anti-unionist party, as well as George Scholarios (ca 1400 – ca 1472), Georgios Gemistos (ca 1355–1452) and Demetrius Palaeologus (1407–1470), who had left Florence soon after the death of Patriarch Joseph (10.VI.1439), in order to avoid signing the Decree[63].

According to Sphrantzes, Emperor Manuel II believed that the successful completion of the negotiations on the Union of Churches would provoke Ottoman aggression because the Ottomans would take the union of the Churches as a provocative and disconcerting move, leading to a preemptive strike against Constantinople before the arrival of any sizable help from the West[64]. That is why Manuel II advises John VIII to raise the issue of union in case of danger, but never to proceed with the union negotiations[65]. Sphrantzes, in particular, insists on confirming the correctness of this advice, recording how Sultan Murad II reacted when he was informed that Emperor John VIII intended to proceed with the unification negotiations and to participate in a unification council in Italy. The author describes in some detail both the sultan's cunning counterproposal for financial aid towards the emperor, even in private affairs, provided that he canceled his participation in the council and as well as the Ottoman plans for the siege of Constantinople, for a forced return of the emperor from Italy[66]. Similar

63. For the role played by Emperor John VIII Palaiologos in the Council, see J. Gill, John VIII Palaeologus. A Character Study, in: *Silloge byzantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati* [SBN 9], Rome 1957, 152-170; S. Kolditz, *Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara – Florenz (1438/39): das byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen* [Monographien zur Geschichte des Mittelalters 60], v. I, Stuttgart 2013, 286 ff; J. N.Van Sickle, Re-evaluating the Role of Emperor John VIII in the Failed Union of Florence, *The Journal of Ecclesiastical History*. 68:1 (2017), 49-54.

64. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 5: 82. 4-8 cited in n. 54 See also n. 20 and 27.

65. Sfranze, *Cronaca* XXIII, 6: 82. 9-11 cited in n. 54.

66. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 8: 82. 1-7: ... *ὡς ἐστάθη, ἵνα ἀπέλθη εἰς τὴν σύνοδον, ἐστάλη εἰς τὸν ἀμηρᾶν ἀποκρισιάριος Ἀνδρόνικος ὁ Ἴαγρος δηλῶσαι τοῦτο πρὸς ἐκεῖνον ὡς τάχα φίλον καὶ ἀδελφόν. κἀκεῖνος ἀπελογήσατο, ὅτι· «οὐδέν μοι φαίνεται καλὸν νὰ ὑπάγῃ νὰ κοπιάσῃ τοσοῦτον καὶ νὰ ἐξοδιάσῃ καὶ τί νὰ κερδίσῃ; ἰδοὺ ἐγώ, καὶ ἐὰν ἔχῃ*

information arises from the memoirs of Sylvester Syropoulos[67]. This evidence not only confirms the credibility of Sphrantzes but strongly supports the basis of his arguments, as it is very likely that he recorded events that were pretty much known mainly in the court officials who probably were the audience he had in mind when he wrote his chronicle.

The decision of Emperor John VIII to participate in a council of Union is interpreted by Sphrantzes as lack of political realism on his part. This interpretation is expressed through the rather interesting comment made by his father-Emperor after John departed from the discussion on how to handle the vital issue of the ecclesiastical union. Manuel II considers that his successor was unable to realize that the Empire is now in such a state that no longer –as already stated– needs an emperor (*βασιλεύς*) but a steward (*οἰκονόμος*)[68]. The difference between an emperor and a steward lies in the perception by the elderly emperor of the degree of independence they had, to implement their decisions[69]. The awareness of the limited possibilities that his successor had, in his opinion, is an example of political realism that characterized him, as his advice for a policy of fine diplomatic balances towards both the Ottomans and the West perceived as mutual deterrents. The Emperor Manuel II is presented as a wise monarch that embodies the standard of an Orthodox and pragmatic ruler who was convinced that the

---

χρείαν καὶ ἀσπρῶν δι' ἔξοδον καὶ εἰσόδημα καὶ ἄλλο τι πρὸς θεραπείαν αὐτοῦ, ἕτοιμός εἰμι νὰ τὸν θεραπεύσω.

67. Syropoulos, *Memoires*, III, 21: 182. 11-16: *Τοῦ γὰρ Ἀσὰν κῦρ Παύλου πρέσβεως σταλέντος τότε πρὸς τὸν Ἀμυρᾶν, εἶπον αὐτῷ οἱ βεζήριδες· Τί ἔνι τὸ κατεπεῖγον τὸν βασιλέα καὶ ἀπέρχεται πρὸς τοὺς Λατίνους; Εἰ ἔχει τινὰ ἀνάγκην, εἰπάτω ταύτην, καὶ ὁ αὐθέντης θεραπεύσει ταύτην· κρείττονα θεραπείαν εὑρήσει ἀπὸ τοῦ αὐθέντου παρὰ ἀπὸ τῶν Λατίνων, καὶ πλέον συμφέρει τῷ βασιλεῖ ἡ φιλία τοῦ Ἀμυρᾶ ἤπερ ἡ τῶν Λατίνων. Παραιτησάσθω οὖν τὴν πρὸς Λατίνους ἀποδημίαν καὶ εὑρήσει ὅπερ ἄν ζητήσῃ παρὰ τοῦ αὐθέντου.* Let it be noted, also, that Doucas notes a respective delegation to the Sultan but after the return of the emperor from Italy (Ducas, *Istoria Turco-Byzantină*, XXXI, 8: 269.22-29).

68. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 7: 82 16-22 cited in n. 36.

69. T. Kiousopoulou, *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση,* Αθήνα 2007, 187-188 [hereafter: Kiousopoulou, *Βασιλεύς ή Οικονόμος*]. For a different interpretation of Manuel II's words on the basis of management of public finances, see K.–P. Matschke, *Die Schlacht bei Ankara und das Schicksal von Byzanz. Studien zur spätbyzantinischen Geschichte zwischen 1402 und 1422*, Weimar 1981, 220 ff.

survival of the Empire can only be accomplished solely by maintaining the balance of power, both externally and internally. This required on one hand good knowledge of western politics and ecclesiastical power and priorities as well Ottoman plans and insecurities, and on the other hand the realities, divisions and prospects within Byzantine Church and society. He understood, therefore, that the repeated calls for the Ecumenical Council of Union were the only way to secure balance and valuable time in international politics. At the same time he was well aware that this issue, if it progressed, could become a major cause of discord among his subjects at a critical time for the survival of the Empire. For this reason, skillful diplomatic manoeuvres were required to secure or at least prolong the future of the Empire. These diplomatic manoeuvres could only be successfully carried out by a prudent and realistic statesman, such as Manuel II, but not by a monarch who would lack grasp the harsh realities and pursued an ambitious plan for the restoration of the former prestige of the Empire, such as John VIII.

The latter opted for this very reason to defy the advice of his experienced father-Emperor and proceed with the unifying negotiations. This option however overturned balances that had been achieved thanks to the intelligent and diplomatic manipulations of his predecessor, causing the violent fall of the Empire sixteen years later. The repeated appeals of Emperor Manuel II for the convening of a unifying council brought about the Ferrara – Florence Council only because his young and inexperienced son and successor avoided maintaining these balances. According to Sphrantzes, this is explained by the fact that Emperor John VIII was unable to realize the limited possibilities he had. The political choices, therefore, of Emperor John VIII are ultimately those that caused the Fall and not those of his predecessor. In this way, however, Sphrantzes dispenses Emperor Manuel II from any criticism he may have received on his unifying policy or from those Byzantine aristocrats and officials who had taken refuge in the West after the Fall[70]. The responsibility is now shifted to Emperor John VIII,

70. Angold, Memoirs, confessions and apologies, 213. It should also be noted that the author tries to clear the memory of Constantine XI Palaeologus from such accusations with quite a touching note which exaggerates the agonized efforts of the last emperor for the salvation of the besieged Constantinople and shifts the responsibility for the Fall to the European and Balkan forces who did not care to provide military assistance when was desperately needed [Sfranze, *Cronaca*, XXVI, 1-14: 136.6-142.14].

who insisted that the unification negotiations proceed in a way that suited the old prestige of the imperial institution rather than the bitter reality[71].

The union was finally proclaimed, with virtually no tangible results, apart from that campaign that ended in the defeat of Varna (1444)[72].The declared union did not provide any substantial assistance to besieged Constantinople. Sphrantzes points out with particular rigor that the Christians of other countries did little to help Constantinople, ignoring even the dangers that layed ahead for them if Constantinople eventually fell to the Ottomans[73]. The first on his list is the Despot of Serbia, Djuradj Branković (1377–1456), who did not refuse to act as an intermediary in the peace agreement between the Hungarians and the Turks, although that would have at least delayed the attack on Constantinople[74]. The Serbian Despot did not realize that once the head is removed, the limbs perish too. Not even the Venetians helped, particularly due to Francesco Foscari (1373–1457), who had personal motives[75]. There was also no help from the Church of Rome, despite the fact that the Union had been officially proclaimed almost six months before the Fall[76]. But neither the Emperor of Trebizond nor the ruler of Georgia were willing to help the besieged Constantinople[77]. The Hungarians only seem to have intimidated the Ottomans but to no avail[78]. If someone really fought for the salvation of besieged Constantinople, it was none other than the Emperor Constantine XI Palaeologus who made every effort to secure military aid against the Ottomans[79]. Even parts of his territory were willing to cede to foreign rulers on the condition of providing aid against the Ottomans[80]. However God overheard due to human chariots

71. Angold, Memoirs, confessions and apologies, 213.

72. For the crusade of Varna, see M. Chasin, The Crusade of Varna, in: *A History of the Crusades*, v. 6: *The Impact of the Crusades in Europe*, eds K. M. Setton – H. W. Hazard – N. P. Zacour, Wisconsin 1989, 276-310.

73. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 2-9: 136.9-140.19.

74. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 2: 136. 9-17.

75. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 3-4: 136. 18-138.10.

76. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 5-6: 138. 11-26.

77. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 8: 140.6-8.

78. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 9: 140.9-19.

79. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 10-14: 140.20-142.16.

80. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 11-12: 140.24-142.5.

unknown to him even the prayers of the priests paid by Emperor Constantine XI to make prayers and fasts, all in the hope of preventing the Christians from being enslaved by the Ottomans[81]. It is so obvious that the declared union not only provoked the Ottoman aggression but neither did it secure any substantial assistance to besieged Constantinople and for these reasons Sphrantzes evaluates the Council of Ferrara – Florence negatively[82].

Sphrantzes' views, however, contrast with the deep religious sentiment that characterizes both the ethos and the course of his life, as it is evident from several parts of his work[83]. He appears as a deeply religious man who experienced during his life a series of painful traumas which he always interpreted as providential punishment for the sins he had committed[84]. His deep religious feeling is revealed moreover by the frequent biblical references to his work[85] and the extended narration of the Life and miracles of his godmother, which according to him, was a sanctified nun of some monastery in Constantinople[86]. He would retire to a monastery in Corfu, a few years before his death, submitting a confession of faith he recorded in his work and with which he condemned, among other things, the Latin doctrines as heresy[87]. He is also possessed by the typical Byzantine notion that human sins cause punishment from God who can even use the Ottomans as his executive body[88]. Even the final observations of his work confirm his typical Christian spiritual horizons, as he prays that the bodily pains he suffers will help towards the purification of his soul for his salvation[89]. It is no coincidence, therefore, that some scholars describe him as a moderate

81. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 14: 142.9-14.

82. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 4: 80. 26-29, XXIII, 12: 86.1.

83. Sfranze, *Cronaca*, 17*-20*. For the possibility, however, that this religious sentiment is just superficial, see C. J. G. Turner, Pages from late byzantine philosophy of History, *BZ* 57 (1964), 353-357.

84. See, for example, Sfranze, *Cronaca*, XXXV, 11: 134 (capture by the Ottomans during the Fall of Constantinople); XLVIII, 1, 3: 190-194 (serious illness in the last days of his life).

85. See the *Index Locorum* of the Maisano edition (Sfranze, *Cronaca*, 267).

86. Sfranze, *Cronaca*, XVIII: 46-52.

87. Sfranze, *Cronaca*, XLV, 4: 184.

88. Sfranze, *Cronaca*, XXXIX, 11: 156. 13-21.

89. Sfranze, *Cronaca*, XLVIII, 3: 194.

anti-unionist, focusing precisely on his deep religious sentiment[90]. It was this religious sentiment that was also blamed on the fact that Sphrantzes systematically avoided using the term "Roman" and its derivatives, which brings him even closer to the anti-unionist party that usually distances itself from Roman political legacy[91].

We would expect, therefore, that such a devout Orthodox Christian would consider the Florentine Council as a betrayal of the traditional faith that God would punish with the victory of the Ottomans, unless byzantine people rejected the Decree of Union and remained faithful to the traditional doctrine, just as supported by the anti-unionist party. The anti-unionist party argued persistently that the church union declared in Florence was a grave sin that God would punish with the victory of the Ottomans and therefore with the destruction of the world[92]. This view dominates the writings of prominent anti-unionists even before the tragic event of the Fall, as is seen, for example, in the work of Gennadios Scholarios[93]. Scholarios, who became the undisputed leader of the anti-unity party after the death of Mark Eugenikos, considered the Florentine decree before the Fall as a product of unfair trade between Roman Catholics and Orthodox, with the latter exchanging without remorse their traditional doctrine in the hope of securing military aid from the West. This unfair transaction was expected to soon provoke the heavenly wrath that would punish the Orthodox for this betrayal of the traditional faith unless they rejected the Decree of Union and remained faithful to the traditional doctrine[94]. The

90. See, for example, H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, v. I, München 1978, 497.

91. D. R. Reinsch, Η θεώρηση της πολιτικής και πολιτιστικής φυσιογνωμίας των Ελλήνων στους ιστορικούς της Άλωσης, *Études Balkaniques (Cahiers Pierre Belon)* 6 (1999), 85-86; I. Smarnakis, Rethinking Roman Identity after the Fall (1453): Perceptions of 'Romanitas' by Doukas and Sphrantzes, *ΒυζΣύμμ* 25 (2015), 227-233; Yan. Stouraitis, Reinventing Roman Ethnicity in High and Late Medieval Byzantium, *Medieval Worlds* 5 (2017), 88.

92. Ih. Ševčenko, Intellectual Repercussions of the Council of Florence, *Church History* 24 (1955), 12-13 [hereafter: Ševčenko, Intellectual Repercussions].

93. For Gennadios Scholarios, see M.- H. Blanchet, *Georges – Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantine* [Archives de l'Orient chretien 20], Paris 2008 [hereafter: Blanchet, *Georges – Gennadios Scholarios*].

94. Ath. Angelou, Ο Γεννάδιος Σχολάριος και η Άλωση, in: *Η Άλωση της Πόλης*, ed.

pattern of divine punishment for betraying the faith is repeated in every text that Gennadios wrote after the Fall, that is when he became the first leader of the Ecumenical Patriarchate under the Ottoman rule[95]. However, this scheme is now combined with the parallel scheme of interpreting the Ottoman conquest as the ark of the salvation of the Orthodox people from the dangerous Latin domination[96].

Despite his deep religious sentiment, Sphrantzes does not seem to share the anti-unionist concerns, since he appears as indifferent to dogmatic issues[97]. Sphrantzes looks forward to the peaceful coexistence of Christians of different dogmatic traditions, perhaps influenced by his stay in Latin-dominated Corfu where he wrote his *Chronicle*[98]. Nevertheless he hurries to clarify that he remains faithful to the orthodox doctrine but just because it is part of his cultural heritage[99]. This, however, will not prevent him, just on the eve of the Fall of Constantinople, to propose to Emperor Constantine XI the appointment of Cardinal Isidore of Kiev as patriarch of Constantinople[100]. Neither will Sphrantzes hesitate to call Bessarion, after the Fall, as cardinal and as patriarch, which means that he recognized the title of patriarch given to him by the Pope[101]. These in no way imply that Sphrantzes can be described as unionist, as for example suggested by Nevra

---

E. Chrysos [ΑΙΠΟΣ 15], Athens 1999, 105-106; Blanchet, *Georges – Gennadios Scholarios*, 124-128.

95. Angelou, Σχολάριος και Άλωση, 107 ff; Blanchet, *Georges – Gennadios Scholarios*, 124-128; K. Moustakas, Ottoman Greek views of ottoman rule (15th-16th Centuries). The Perspective of the patriarchate associates, in: *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, ed. M. Sariyannis, Rethymno 2019, 312-313.

96. For a detailed study of Scholarios' views on this subject, see Angelou, Σχολάριος και Άλωση, 99-132; Blanchet, *Georges – Gennadios Scholarios*, 124-135.

97. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 2: 80. 6-7.

98. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 3: 80. 19-23 cited in n. 25.

99. Sfranze, *Cronaca*, XXIII, 2: 80. 7-9 cited in n. 22.

100. Sfranze, *Cronaca*, XXXVI, 5: 138.11-14: *Εὑρεθέντος καὶ γὰρ τοῦ καρδηναλίου Ῥωσσίας εἰς τὴν Πόλιν, μέσος ἐγὼ παρ' αὐτοῦ γέγονα εἰς τὸν ἀοίδιμον καὶ μακαρίτην αὐθέντην μου τὸν βασιλέα, ἵνα γένηται πατριάρχης καὶ τὰ γένωνται παρ' αὐτοῦ καὶ τοῦ τότε πάπα, ἢ κἂν ἐκ δευτέρου νὰ μνημονευθῇ ὁ πάπας.*

101. Sfranze, *Cronaca*, XLII, 11: 176.2-3: *... τοῦ αἰδεσιμωτάτου καρδιναλίου τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Βησσαρίωνος ...*

Necipoğlu[102]. Despite the fact that Sphrantzes is indifferent to dogmatic issues, he condemns latin doctrines as heretical in the confession of faith which he submits when he becomes a monk[103]. Neither does Sphrantzes accept the logic of historical causality adopted by pro-unionist authors, such as Doukas[104], according to which the attitude of the warriors towards the ecclesiastical union contributed to the spiritual apostasy of the people from the true faith, thus provoking the divine anger and consequently the Fall[105].

It is obvious that the religious dimension of the conflict between the unionists and the anti-unionists was not a criterion of Sphrantzes' political behavior, despite its deep religious sentiment[106]. Sphrantzes is just an imperial official who is willing to do whatever is necessary to prevent Ottoman conquest and consequently the overthrow of the Empire, even if this means the implementation of the Union of Florence[107]. It is reasonable to assume that Sphrantzes as a trusted courtier of the emperor Manuel II is a moderate member of the chain of those politicians who from the middle of the 14th century and in spite of the Ottoman threat turned to a new political direction, aimed at the secularization of the state[108]. The supporters of this new political direction had gained support in the court of emperor Manuel II Palaeologus, who shared the basic principles of this political movement, as shows his interest in bringing under state control the vast ecclesiastical and monastic property in order to find resources for the benefit of state defense[109]. Emperor Manuel II also managed to impose himself in the

102. N. Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Later Empire*, Cambridge 2009, 9.

103. Sfranze, *Cronaca*, XLV, 4: 184.

104. Ducas, *Istoria Turco-Byzantină*, XXXVII 9: 327.12 – 329.4. On the attitude of Doukas towards the ecclesiastical union, see S.K. Krasavina, Duka I Sfrandzi ob unii pravoslavnoj i katoličeskoj cerkvej, *V.V.* 27 (1967), 142-147 [hereafter: Krasavina, Duka I Sfrandzi].

105. Ševčenko, Intellectual Repercussions, 8-9.

106. On the attitude of Sphrantzes towards the ecclesiastical union, see Krasavina, Duka I Sfrandzi, 147-152.

107. Sfranze, *Cronaca*, 10*-11*.

108. On the chain of those politicians, see, among other, N.Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge 2011, 359-376.

109. G. Ostrogorsky, *Pour l' histoire de la feodalité byzantine*, Bruxelles 1954, 161, 171-

Byzantine Church in 1416, forcing its representatives to recognize in writing the imperial right to administer ecclesiastical affairs[110]. In both cases, the purpose was to bring the Church authority under central control and limit its political role, as the salvation of the state was a priority[111].

George Sphrantzes, in conclusion, attempts to approach the Ferrara-Florence Council while explaining the Fall with criteria that would suit a more experienced courtier and diplomat than a Christian believer of his time. Although he has typical Christian spiritual horizons, he approaches the events here solely applying diplomatic and political criteria. For this very reason, he goes back to the unifying policy that was adopted by Manuel II, the wise and realist Emperor, according to him, who succeeded in ensuring with intelligence and careful handling the balances necessary for the survival of the state, until they were overturned by the choice of his successor to proceed with the unification negotiations. The political choices of Emperor John VIII in turn instigated the Ottoman fears and precipitated the fall, which in the eyes of many Byzantines and Latins constitutes retaliation of some higher power for the spiritual apostasy of the Byzantines or the consequence of the subjects of the last Palaeologus refusing to accept the Florentine Decree of the Union of the Churches. However religious, George Sphrantzes, abstained from accepting one or the other reasoning, as his expressed indifference in doctrinal teachings made clear. In this way, he puts forward a more convincing case of historical causality and the Fall of Constantinople and the end of the Byzantine Empire; and this is a valuable historical and historiographical contribution.

173; M. Bartusis, *Land and Privilege in Byzantium: the Institution of Pronoia*, Cambridge 2012, 551-570; K. Smyrlis, The State, the Land and Private Property: Confiscating Monastic and Church Properties in the Palaiologan Period, in: *Church and Society in Late Byzantium*, ed. D. Angelov, Kalamazoo 2009, 66-72.

110. Β. Κ. Στεφανιδης, Ὁ ἀκραῖος σταθμὸς τῆς ἐξελίξεως τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας τοῦ Βυζαντίου καὶ τὰ ἄμεσα ἀποτελέσματα αὐτοῦ (1416-1439), *ΕΕΒΣ* 23 (1953) 27-30; Barker, *Manuel II Palaeologus*, 323; Leonte, *Imperial Visions*, 24-31; Çelik, *Manuel II Palaiologos*, 299 ff.

111. Barker, *Manuel II Palaeologus*, 395 ff; Kiousopoulou, *Βασιλεύς ἢ Οἰκονόμος*, 212-214, 223-232; Leonte, *Imperial Visions*, 31.

Εκκλησιαστικη Ενωση και Ισορροπια Δυναμεων στο Υστερο Βυζαντιο: Η Μαρτυρια του Γεωργιου Σφραντζη

Η παρούσα εργασία εστιάζει στην αξιολόγηση της Συνόδου Φερράρας – Φλωρεντίας στην οποία προέβη ο Γεώργιος Σφραντζής στο ιστοριογραφικό του έργο, το οποίο γράφτηκε λίγες μόλις δεκαετίες ύστερα από την Άλωση της Κωνσταντινούπολης (1453). Η επιλογή να εστιάσουμε στον συγκεκριμένο συγγραφέα δεν είναι τυχαία. Η συμμετοχή του Σφραντζή σε πολλαπλές διπλωματικές αποστολές, αλλά και τα διάφορα κυβερνητικά αξιώματα που του ανατέθηκαν κατά καιρούς, τον καθιστούν άριστο γνώστη των θεμάτων της εξωτερικής πολιτικής της Αυτοκρατορίας αλλά και των λόγων που οδήγησαν κάθε φορά τον εκάστοτε αυτοκράτορα σε συγκεκριμένες πολιτικές αποφάσεις. Η ιστορική του αφήγηση, επί πλέον, δεν απηχεί ιδεολογικές συγκρούσεις ούτε θρησκευτικές διενέξεις. Έτσι, η μαρτυρία του συμβάλλει αποφασιστικά στην καλύτερη δυνατή κατανόηση των κριτηρίων βάσει των οποίων οι τελευταίοι υιοθέτησαν τη συγκεκριμένη πολιτική, ενώ παράλληλα μας επιτρέπει να κατανοήσουμε πώς αυτή αντιμετωπίστηκε από ένα τμήμα τουλάχιστον των κυβερνητικών αξιωματούχων της εποχής εκείνης.

Angeliki Panagopoulou

Nomos and *Canon* in Byzantium: The Case of the Confiscation of the Holy Vessels During the Reign of Alexios I Komnenos.

In *Alexias*, Anna Komnene is sketching vividly the dilemma of her father, Alexios I, when, in the aftermath of the victorious advancement of the Norman Robert Guiscard and the conquest of Dyrrachium in October 1081[1], he needed mercenary troops –and consequently money– to repel the enemy. Anna Komnene is stressing that the state treasury was empty as a result of the poor financial management by Nikephoros III Botaneiates (1078-1081), the predecessor of Alexios I. She also mentions that the emperor turned to his mother and his brother who, at this crucial moment, tried to raise money through the clearance of their personal gold or silver belongings[2]. Their example was followed by others, closely affiliated to the royal family, without resolving the problem[3]. The financial dead end in conjunction with the threat against the Empire forced the Emperor to turn to the old *nomoi* and *canons* on the confiscation of holy vessels[4]. Anna Komnene does not

1. M. Angold, *The Byzantine Empire, 1025–1204. A Political History*, London–New York 1984, 107-108; J.-C. Cheynet, *Ο Βυζαντινός κόσμος* Β΄. *Η Βυζαντινή αυτοκρατορία (641-1204)*, Athens 2011, 139.

2. Anna Komnene, *Ἀλεξιάς,* ed. D. R. Reinsch – A. Kambylis *Annae Comnenae Alexias* [CFHB XL/1], Berlin 2001, 5, II, 1.72-76; A. Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081–1118) περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (1081-1095),* Center of Byzantine Studies, Thessaloniki 1972, 71ff.; M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300–1450*, Cambridge 1985, 230.

3. *Alexias* 5, II, 1.78-2.82.

4. *Alexias* 5, II, 2.84-89: *οἱ δὲ ἐν ἀμηχανίᾳ γεγονότες καὶ πολλοὺς λογισμοὺς ἀνελίξαντες ἰδίᾳ τὲ καὶ κοινῇ, ἐπεὶ καὶ τὸν Ῥομπέρτον αὖθις ὁπλιζόμενον μεμαθήκεσαν,*

fail to stress the anxiety caused by the new war preparations of Robert and she mentions the Komnenoi found out that the confiscation of holy vessels was possible when it came to raise money to save prisoners of war[5]. Besides, she points out that even the welfare of Christians in Asia, who had escaped the massacre and were under the power of the barbarians was similar to those of prisoners, as these people were infected at a daily basis by being among faithless. Given the extension and the widely understood concept of captivity, the convertion of sacred utensils and relics into coins to prevent the infection of the Christians, which came from the West, would be regarded as the release and redemption of prisoners of war[6].

It was decided to cut the necessary coins to pay the mercenary troops, after melting a few of the holy vessels that were not in use any more and could be served as a cause for sacrilege and profanity[7]. The Holy Council and

---

μὴ ἔχοντες ὅ τι καὶ δράσαιεν εἰς τοὺς πάλαι κειμένους νόμους καὶ τοὺς κανόνας περὶ τῆς τῶν ἱερῶν ἐκποιήσεως ἀπέβλεψαν. For previous confiscations of ecclesiastical property, see Hendy, *Byzantine Monetary Economy*, 231.

5. *Alexias* 5, II, 2.89-91. *καὶ μετὰ τῶν ἄλλων εὑρηκότες, ὅτιπερ ἐπ' ἀναρρύσει αἰχμαλώτων τὰ τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ ἐκκλησιῶν ἱερὰ ἔξεστιν ἐκποιεῖσθαι*; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 55, 58-59; S. Patoura, *Οι αιχμάλωτοι ως παράγοντες επικοινωνίας και πληροφόρησης (4ος–10ος αι.)*, Athens 1994, 24-25. For the *nomoi* and *canons* relating to the clergy's care for prisoners and the bishops' responsibility for the ransoming of captives in Late Antiquity in East and West, see C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press 2005, 226-232; for the convertion of ecclesiastical treasures to coin in order to be used for the purpose of ransoming prisoners of war, see P. Grierson, Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence, *Transactions of the Royal Historical Society* 9 (1959), 123-140, esp. 134-135; Hendy, *Byzantine Monetary Economy*, 231-232, 260-261; S. A. Boyd, A "Metropolitan" Treasure from a Church in the Provinces: An Introduction to the Study of the Sion Treasure, in: *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium. Papers of the Symposium Held May 16-18, 1986 at the Walters Art Gallery*, ed. S. A. Boyd – M. M. Mango, Baltimore and Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1992, 5-37, esp. 7-8; M. Mango, The Monetary Value of Silver Revetments and Objects Belonging to Churches, A.D. 300-700, in: *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, 124-136, esp. 136.

6. *Alexias* 5, II, 2.91-93; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 56.

7. *Alexias* 5, II, 2.93-97: *ὀλίγά τα τῶν πάλαι ἠργηκότων ἱερῶν καὶ καταλελυμένων ὡς εἰς μηδεμίαν χρείαν συντελοῦντα, ἀλλ' ἀφορμὴν μόνον ἱεροσυλίας καὶ ἀσεβείας ἅμα τοῖς πολλοῖς παρεχόμενα ὡς ὕλην χαράγματος εἰς μισθὸν τοῖς στρατιώταις καὶ συμμάχοις τὰ τοιαῦτα χρηματίσαι ἐσκέψαντο*; see also, *Alexias* 6, III, 4.54-56; P. Bara, The Apparition of

the clergy, to whom Isaac Komnenos the Sebastocrator referred pleading the *canons* of the Church about holy vessels not in use any more, reacted against the enforcement of the *canons*[8], but they finally assented[9]. Anna Komnene cites the words of Sebastocrator, who admitted that "he was forced to force those whom he did not want to force"[10]. Furthermore, the Byzantine princess confessed that the issue of the confiscation was the reason why the Komnenoi received harsh criticism, even in the period when Alexias was being written, i.e. in the decade after 1136/37[11].

Leo, the bishop of Chalcedon, ran the campaign against Alexios as the leading figure of the so-called "Komnenian iconoclasm"[12]. According to

---

Leo of Chalcedon. Anna Komnene's Reproduction of a Lost Family Account of the Doukai, in: *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Words*, ed. M. Ivanova – H. Jeffrey [The Medieval Mediterranean 118], Brill 2019, 139-157, esp. 149. For the silver that Heraclius was given on loan from the church of Hagia Sophia in 621, to pay his troops for the campaign in Persia, see Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 55-56; Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, 231; Boyd, *A "Metropolitan" Treasure*, 7-8; Mango, *Monetary Value*, 135-136.

8. *Alexias* 5, II, 3.1-11: *τούτου γοῦν συνδόξαντος ἀνέρχεται ὁ σεβαστοκράτωρ Ἰσαάκιος εἰς τὸ τοῦ Θεοῦ μέγα τέμενος τὴν σύνοδον ἐκκλησιάσας καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας ἅπαν πλήρωμα. θεασάμενοι δὲ τοῦτον οἱ τῆς ἱερᾶς συνόδου ἐπ' ἐκκλησίας ἅπαντες συνεδριάζοντες τῷ πατριάρχῃ ἔκθαμβοι γεγονότες ἠρώτων ὅτου χάριν παρεγένετο. ὁ δὲ «λέξων ἥκω τί πρὸς ὑμᾶς χρήσιμον τῇ βιαίᾳ τῶν πραγμάτων παρεμπτώσει καὶ σωστικὸν τοῦ στρατοῦ». ἅμα δὲ καὶ τοὺς περὶ τῶν μὴ χρησιμευόντων ἱερῶν κανόνας ἀπεστομάτιζε καὶ πολλὰ περὶ τούτων δημηγορήσας «ἀναγκάζομαι», φησίν, «ἀναγκάζειν οὓς οὐ βούλομαι ἀναγκάζειν». καὶ γενναίους προτιθέμενος λογισμοὺς ἐδόκει τάχα πείθειν τοὺς πλείονας*; on the synod which may have been held in January 1082 and the laws likely invoked by Isaac, see Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 59-64.

9. *Alexias* 5, II, 4, 12-14; V. Grumel – J. Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople* I. *Les actes des patriarches*, fasc. II et III. *Les actes de 715 à 1206*. Institut français d' Études Byzantines, Paris 1989, no 921.

10. See n. 8.

11. *Alexias* 5, II, 4.14-16: *τοῦτο ὕλη μεγίστης κατηγορίας τοῖς βασιλεῦσιν ἐγένετο (οὐκ ὀκνῶ γὰρ καὶ τὸν Ἰσαάκιον ἀπόρφυρον βασιλέα κατονομάζειν) οὐ τότε μόνον, ἀλλὰ καὶ μέχρι καιροῦ διαρκέσασα;* for writing the Alexias, see H. Hunger, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner* I. *Philosophie-Rhetorik-Epistolographie-Geschichtsschreibung-Geographie* [Handbuch der Altertumwissenschaft: Abt. 12], München 1978, 403.

12. For the term, see Bara, The Apparition, 143 and n. 15; for Leo's of Chalcedon financial independence, which enabled him to defy the emperor, see M. Angold, *Church and*

Anna, he did not take into consideration how crucial the situation was or the respective *nomoi* and *canons* and he used a rude and abusive language against the Emperor[13]. The latter tried to bring a little calm to the fierce debate by promising to return the holy vessels to the churches they were

---

society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261, Cambridge University Press, 1995, 57; V. Gerhold, Le "mouvement" chalcédonien: opposition ecclésiastique et aristocratique sous le règne d' Alexis Comnène (1081-1094), *Erytheia* 33 (2012), 87-104, esp. 92. On Leo's confrontation with the central power over the confiscation of the holy vessels, see V. Grumel, L' affaire de Léon de Chalcedoine. Le décret ou σημείωμα d' Alexis Ier Comnène (1086), *EO* 39 (1941–1942), 333-341; P. Stephanou, Le procès de Léon de Chalcedoine, *OCP* 9 (1943), 5-64; V. Grumel, L' affaire de Léon de Chalcédoine. Le chrysobulle d' Alexis Ier sur les objects sacrés, *REB* 2 (1944), 126-133; Id., Les documents athonites concernant l' affaire de Léon de Chalcédoine, *StT* 123 (1946), 116-135; P. Stephanou, La doctrine de Léon de Chalcédoine et de ses adversaires sur les images, *OCP* 12 (1946), 177-199; V. Grumel, Léon de Chalcédoine et le canon de la fête du saint Mandilion, *AnBoll* 68 (1950) [*Mélanges Paul Peeters* II], Bruxelles 1950, 135-152; P. Gautier, Le synode des Blachernes (fin 1094). Étude prosopographique, *REB* 29 (1971), 213-284; id., Diatribes de Jean l' Oxite contre Alexis Ier Comnène, *REB* 28 (1970), 5-55; J. P. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington D.C. 1987, 192-207; Angold, *Church and society*, 46-50; A. W. Carr, Leo of Chalcedon and the Icons, in: *Byzantine East, Latin West: Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, ed. C. Moss – K. Kiefer, Princeton 1995, 579-584; Gerhold, Le "mouvement", 87-104; Alexios' church policy was also attacked by the patriarch of Antioch, John the Oxite, who accused him of confiscating church valuables, giving ecclesiastical institutions into "epidosis" and maltreating bishops and the clergy; Gautier, *Diatribes*, 33.1-4, 33.10-12, 35.15-17; P. Frankopan, Where Advice Meets Criticism in Eleventh Century Byzantium: Theophylact of Ohrid, John the Oxite and Their (Re)Presentations to the Emperor, *Al-Masāq* 20,1 (2008), 71-88; Bara, The Apparition, 144-148, 151-153; A. Kaldellis, *The Byzantine Republic: people and power in New Rome*, Cambridge 2015, 46; J. Ryder, The Role of the Speeches of John the Oxite in Komnenian Court Politics, in: *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, ed. T. Shawcross – I. Toth, Cambridge 2018, 93-114.

13. *Alexias* 5, II, 4.16-22: *καὶ γὰρ ἀρχιερεύς τις τηνικαῦτα Χαλκηδόνος Λέων προὐκάθητο, οὐ τῶν πάνυ σοφῶν καὶ λογίων, ἀρετῆς δὲ ἐπιμεμελημένος, τὸ δὲ ἦθος αὐτῷ σκληρὸν καὶ ἀπόκροτον οὗτος οὖν τῶν ἐν τοῖς Χαλκοπρατίοις πυλῶν ἀφαιρουμένου τοῦ ἐπικειμένου αὐταῖς ἀργυρίου ἤ καὶ χρυσίου εἰς τὸ μέσον εἰσδὺς ἐπαρρησιάζετο μηδόλως ἤ οἰκονομίας ἤ τῶν περὶ τῶν ἱερῶν κειμένων νόμων ἐπαισθανόμενος. Alexias* 7, IV, 1.62-65 *(Λέων) ἦν δ' ἄρα οὗτος παρρησιαστικὸς τὴν ψυχὴν καὶ ἀληθῆ χαρακτῆρα ἐμφαίνων ἀρχιερέως, φρονήματος μέντοι ἁπλουστέρου καὶ τὸν ζῆλον ἔστιν οὗ οὐ κατ' ἐπίγνωσιν ἐνδεικνύμενος, καὶ οὐδὲ τῶν ἱερῶν κανόνων ἀκριβῆ γνῶσιν εἶχε.*

taken from. After many years, Alexios was forced to cause the deposition of the bishop as a result of his rigorous attitude and sent him to exile[14].

As Anna Komnene notes, the repercussions of the above mentioned dispute went on for almost fifteen years (1081–1095) and reached her age. As we can infer from Alexias, it was a hotly debated issue that challenged the limits of the legislative power of the Emperor, the relationship between *nomos* and *canon*, and the attitude of the Emperor towards the *canons* and the Church in general. This paper attempts an approach to the above mentioned issues and their concepts in the 11th century, since even in that period they were not clearly defined[15].

Anna herself uses the terms *nomos* and *canon* in *Alexias* as if there were no substantial differences. The Komnenoi interpreted *nomoi* and *canons* concerning the confiscation of the holy vessels, Isaac Komnenos the Sebastocrator pleaded the *canons* before the members of the Holy Council, *nomoi* and *canons* were invoked by Alexios and the high priests, in order to refute Leo's arguments, while Leo, the bishop of Chalcedon, criticised Alexios without taking into consideration the "*nomoi* about the holy vessels"[16]. The fact that Alexios and his family had the need to turn to the

14. *Alexias* 5, II, 6.50-58; T. Creazzo, Coinvolgimenti politici e sociali nell' affaire di Leone Metropolita di Calcedonia, *Orpheus* 26 (2005) 1-2, 66-85, esp. 67-68; E. Malamut, *Alexis Ier Comnène*, Paris 2007, 195; V. Gerhold, Hétérodoxie théologique, orthodoxie ecclésiologique. Les procès d'hérésie à Byzance et la définition de l'ecclésiologie comnénienne, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 7 (2013), 1-14, esp. 2. For the doctrinal content of the discord and the theological debate around the worship of images, see Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 151ff.; C. Barber, Leo of Chalcedon, Euthymios Zigabenos and the Return to the Past, in: *Contesting the Logic of Painting. Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*, ed. C. Barber, Leiden, Boston 2007, 131-157; for the coherence of Leo's theology, see D. Krausmüller, Adoring Christ's image: The Icon Theology of Leo of Chalcedon and Theodore of Stoudios, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 58 (2018), 423-442.

15. R. Macrides, Nomos and Kanon on paper and in court, in: *Church and society in Byzantium*, ed. R. Morris, London 1990, 61-85; for the relationship of church and emperor being the underlying issue of the controversy, see Angold, *Church and society*, 48; for the reaction of those who could no longer put up with the interference of the laics in the affairs of the Church, see Malamut, *Alexis Ier*, 194.

16. *Alexias* 5, II, 2.88-89: *εἰς τοὺς πάλαι κειμένους νόμους καὶ τοὺς κανόνας περὶ τῆς τῶν ἱερῶν ἐκποιήσεως ἀπέβλεψαν* (the Komnenoi); *Alexias* 5.8-10, II, 3 (Isaac Komnenos) *ἅμα δὲ καὶ τοὺς περὶ τῶν μὴ χρησιμευόντων ἱερῶν κανόνας ἀπεστομάτιζε καὶ πολλὰ*

canons[17] of the Church, seeking a way to legalise the confiscation of the holy vessels and relics but also to deprive the icons from their golden and silver parts, indicates that it was expected from them to act in such a way. The society they lived in had no consistent framework to define the relationship between *nomos* and *canon* on the one hand and the imperial will on Church issues on the other.

It is true that, for political and ideological reasons, stemming from the days of Constantine the Great, the Church and the State were not two distinct "authorities" or "legal orders". Both for men of politics and theologists, they were the two sides of the single and indivisible Christian Empire, the reign of God on earth, two inseparable aspects[18]. The plethora of the imperial

---

περὶ τούτων δημηγορήσας; *Alexias* 5, II, 4.21-22: (Leo) *εἰς τὸ μέσον εἰσδὺς ἐπαρρησιάζετο μηδόλως ἢ οἰκονομίας ἢ τῶν περὶ τῶν ἱερῶν κειμένων νόμων ἐπαισθανόμενος*; I. Sakkélion, Documents inédits tirés de la bibliothèque de Patmos. I. Décret d'Alexis Comnène portant déposition de Léon, métropolitain de Chalcédoine, *BCH* 2 (1878), 102-128, esp. 12*: καὶ οἷα πάλιν αὐτῷ παρά τε τῆς βασιλείας μου καὶ τῶν παρισταμένων ταύτῃ ἀρχιερέων πρὸς τὰ λεγόμενα κανονικῶς ἅμα καὶ νομίμως ἀντετέθησαν.*

17. On the content of the term *canon*, see D. Heith-Stade, Canon and *Oikonomia*: a Typology of Normativity. Exceptions in Canon Law, *Kanon* XXIV [Oikonomia, Dispensatio and Aequitas Canonica], 2016, 52-60, esp. 54-56; as concerns the *canons* and their interpretation, see Vl. Phidas, Ecclesiological Presuppositions for the interpretation of the canons, in: *ΑΝΑΔΡΟΜΗ. Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον πρ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος Κυρὸν Ἰάκωβον Βαβανάτσον*, Megara 1991, 451-502; P. I. Boumis, Η ερμηνεία του νόμου, in: *Αξίες και πολιτισμός. Αφιέρωμα στον καθηγητή Ευάγγελο Θεοδώρου*, Athens 1991, 361-383; N. N. Afanasiev, The canons of the church: changeable or unchangeable?, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 11 (1967), 54-68; Arch. varth. Archontonis, Περὶ τὴν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ, *Ανάλεκτα Βλατάδων* 6, Thessaloniki 1970, 15-32; P. I. Boumis, *Το κύρος και η ισχύς των ιερών κανόνων*, Athens 1985; S. Perentidis, Un canon peut-il être périmé? Mentalités et autorité du texte canonique au XIIe siècle, in: *Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αιώνα. Κανονικό δίκαιο, κράτος και κοινωνία*, ed. N. Oikonomides, Athens, 1991, 141-147; I. M. Konidaris, The Ubiquity of Canon Law, in: *Law and society in Byzantium: ninth-twelfth centuries*, ed. A. E. Laiou – D. Simon [Dumbarton Oaks Research Library and Collection], Washington D.C., Harvard University Press 1994, 131-150, esp. 133-134.

18. K. G. Pitsakis, Empire et Église (le modèle de la Nouvelle Rome): la question des ordres juridiques, in: *Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* [Da Roma alla terza Roma. Documenti e Studi. Rendiconti dell' XI Seminario. Campidoglio 21 Aprile 1991] (a cura di M. P. Baccardi), Roma 1994, 107-123, esp. 108. See also K. G. Pitsakis, Sainteté et empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté "d' office" et de sainteté

legislative acts related to the regulation of Church issues had as a result to regulate these issues both with *canons*, i.e. with legislative resolutions coming from the authority bodies of the Church and with *nomoi*, i.e. acts from the legislative body of the State[19]. The Nomocanon was compiled as

collective dans l' Empire d' Orient?, *Bizantinistica* 2, III (2001), 155-227, esp. 158-159; Idem, Αντίσταση κατά της εξουσίας και επανάσταση στο Βυζάντιο: η θέση του δικαίου της Εκκλησίας, in: *Αμφισβήτηση της εξουσίας* [Επιστήμης Κοινωνία. Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις] EIE, Athens 2003, 49-65, esp. 50-51. K. Pitsakis refers to the non-existence of two "jurisdictions" in Byzantium, but rather to a political, ideological, cultural "deal" between the Church and the State; K. G. Pitsakis, La "συναλληλία" principe fundamental des rapports entre l' église et l' état, *Kanon* 10 (1991), 17-35, esp. 20; see also K. G. Pitsakis, "Ius Graeco-Romanum" et normes canoniques dans les églises de tradition orthodoxe, in: *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente: Atti del congresso internazionale* I (a cura di R. Coppola), Bari 1994, 99-132, on the most important sections, in which the unity between secular and canon law is manifested in the Byzantine Empire, as a result of the unity between the Church and the State; for the intention of Fotios to establish a system of a pure *συναλληλία* in the relationship between the Church and the State through the provisions of the «Εισαγωγή», see S. S. Troianos, Ο Μέγας Φώτιος και οι διατάξεις της «Εἰσαγωγῆς». Μερικές παρατηρήσεις ως προς τις σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας, *Εκκλησία και Θεολογία* 10 (1989-1991), 489-504, esp. 498; for the relations between the State and the Church in Byzantium, see also H. G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz* [Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften], Wien 1981, 5ff; S. Troianos, «Θεσπίζομεν τοίνυν τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας...» *Βυζαντινά* 13/2 (1985) [*Festschrift für J. Karagiannopoulos*], 1193-1200, esp. 1194-1195, for the existence of two jurisdictions, but only one "authority"; S. Trojanos, Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz, *Ostkirchliche Studien* 37 (1988), 291- 296, esp. 291-2; Macrides, Nomos, 61; F. Tinnefeld, Kirche und Staat im byzantinischen Reich, *Ostkirchliche Studien* 54 (2005), 56-78, esp. 76-77.

19. Since the early Christian centuries, the Church had asked the intervention of the emperor in doctrinal and disciplinary matters; H. Saradi, Imperial Jurisdiction over ecclesiastical provinces: the ranking of new cities as seats of bishops or metropolitans, in: *Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αιώνα*, 149-163, esp. 149-150. For the imperial legislation related to the regulation of ecclesiastical matters; See A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204), *Ostkirchliche Studien* 4 (1955), 1-42, esp. 8-9; Pitsakis, Jus Graeco-Romanum, 104ff., 108, 110, 120; Pitsakis, Empire et Église, 112; K. G. Pitsakis, L' empereur romain d' Occident: un laic, *Kanon* XV[Kirchenrecht und Ökumene. Festgabe für den metropolitan von Tyroloi und Serention Panteleimon Rodopoulos] (1999), 196-221, esp. 200; Pitsakis, Sainteté et empire, 160; see also, B. H. Stolte, Balsamon and the Basilica, *Subseciva Groningana* 3 (1989), 115-125, esp. 115, as concerns the fact that the right of the Emperor to be involved in Church issues was never challenged; for the role of the emperor as the guardian of the faith

a result of resolving the Church issues with the use of both *nomoi* and *canons*, both of which are stated in parallel. The pivotal requirement for incorporating a state provision to the Nomocanon was to be consistent with the principles of life within the Church. This, however, was not always the case, as it is evident in the provisions that were called upon in 1081/2[20].

Anyway, the problematic issue between the Church and the State law did find a resolution of sorts in the 6th century and in particular in 545 when Novel 131 was issued by Justinian. Through this Novel, the Emperor legislated that the holy ecclesiastical canons issued and ratified by the four Holy Councils which had met up to his time, that is, of Nicaea, Constantinople, Ephesos and Chalcedon, were to have the status of *nomoi*[21].

---

and his lack of authority in cases of establishing the doctrine or the *canons*, see M. Petrović, *Ὁ Νομοκάνων εἰς ΙΔ΄ τίτλους καὶ οἱ βυζαντινοὶ σχολιασταί. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῶν θεμάτων περὶ σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας καὶ τῶν ἐπισκόπων Παλαιᾶς καὶ Νέας Ρώμης*, Athens 1970, 69-71, 119ff; for the arbitrary actions of the emperors and their attempts to resolve doctrinal issues, see Petrović, *Νομοκάνων*, 154ff; for chapter 4 of the *Εἰσαγωγὴ* as the expression of Fotios' wish to make the emperor respect the holy *canons*, see Troianos, Μέγας Φώτιος, 494-498.

20. For the incorporation of the agreement between the Church and the State in various manuscripts of the Nomocanon of 14 titles as well as in the Basilika and in Novels of various emperors, by incorporating in them the preamble of Novel 6 by Justinian, see Petrović, *Νομοκάνων*, 57ff.; for the seed of the state laws in the Church canons and the acceptance of the superiority of *canons* when contrasted to *nomoi* deriving from the state legislation, see Petrović, *Νομοκάνων*, 67ff., 74-84, 119-130; see also S. Troianos, Ο βυζαντινός άνθρωπος μπροστά στον Νόμο, in: *Βυζαντινό κράτος και κοινωνία. Σύγχρονες κατευθύνσεις της έρευνας*, Herodotus (IBE/EIE), Athens 2003, 27-56, esp. 31, for the fact that, up to the times of Constantine the Great, the criterion for assessing the secular legislation was its compliance with the divine law; for the Nomocanon of 14 titles, see S. Troianos, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Athens- Komotini, 2011, 198-202; S. Troianos, *The history of byzantine and eastern canon law to 1500*, ed. W. Hartmann – K. Pennington [History of medieval canon law], Washington D.C. 2012, 138-141.

21. *Corpus Iuris Civilis,* I *Novellae*, ed. R. Schoell – G. Kroll, Berolini 1922, 654-655: *Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας τοὺς ὑπὸ τῶν ἁγίων τεσσάρων συνόδων ἐκτεθέντας ἢ βεβαιωθέντας, τουτέστι τῆς ἐν Νικαίᾳ τῶν τιη΄ καὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει τῶν ἁγίων ρν΄ πατέρων καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης, ἐν ᾗ Νεστόριος κατεκρίθη, καὶ τῆς ἐν Καλχηδόνι, καθ' ἣν Εὐτυχὴς μετὰ Νεστορίου ἀνεθεματίσθη. τῶν γὰρ προειρημένων ἁγίων δ΄ συνόδων καὶ τὰ δόγματα καθάπερ τὰς θείας γραφὰς δεχόμεθα καὶ τοὺς κανόνας ὡς νόμους φυλάττομεν*; see also the 29th chapter of the 9th title of the Nomocanon; Rhalles – Potles I, 210, in: *Σύνταγμα τῶν*

Under no circumstances was the emperor bound by the *nomoi*[22]. Since *nomos* and *canon* were typically at the same level, from the formal point of view it was made possible for the emperor to intervene in the scope of canon law[23]. The provision of Justinian was integrated in the Basilica issued in the beginning of the reign of Leo VI[24].

θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, ed. G. A. Rhalles – M. Potles, I-VI, Athens 1852-59; Petrović, *Νομοκάνων*, 79-80 and n. 72; Beck, *Nomos*, 8; G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert* [Arbeiten zur Kirchengeschichte 90], De Gruyter 2005, 503; see also Nov. 6 preamble; C.I.C., 35-36, Nov. 6, I, 8; C.I.C., 37, Nov. 137, preamble; C.I.C., 695; there were earlier provisions with the same content as well, such as the *nomos* of the emperors Valentinian and Marcian back in 451 AD, which stated that provisions resulting from favouritism or advocacy and being contrary to the holy *canons* [*πραγματικοὶ τύποι*] were held as invalid; for the incorporation of the provision of 451 in the legal part of the Nomocanon, and in particular in the 2nd chapter of the 1st title, see Rhalles-Potles I, 36; Petrović, *Νομοκάνων*, 74-75, 79-80 and n. 71; see also Troianos, Θεσπίζομεν, 1196ff.; S. Trojanos, Nomos und Kanon in Byzanz, *Historia et ius* II: 1989-2004, Athens 2004, 201-221, esp. 202-203; B. Stolte, Civil law in canon law: a note on the method of interpreting the canons in the twelfth century, in: *Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αιώνα*, 543-554, esp. 544ff.

22. G. Dagron, Lawful society and legitimate power: ἔννομος πολιτεία, ἔννομος ἀρχή, in: *Law and society in Byzantium*, 27-51, esp. 31ff; for the fact that the *basileus* dictated the *nomos* and was the *nomos* for practical purposes, see B. H. Stolte, "Law is King of all Things?" The Emperor and the Law, in: *The Emperor in the Byzantine World. Papers from the Forty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. S. Tougher [Society for the Promotion of Byzantine Studies 21], London; New York, 2019, 171-178.

23. Troianos, Θεσπίζομεν, 1198-1200.

24. Specifically, Leo expanded the measure so that the *canons* that now "had the status of *nomoi*" (*ἐπέχουσιν τάξιν νόμων*) would also include the *canons* from the Councils since the promulgation of Novel 131 (545) until the Seventh Ecumenical Council at Nicaea (787) (including the canons ratified by Canon 2 of the Council of the Quinisext Ecumenical Synod of Troullo); B V, 3, 2 = Nov. 131 c.1, in: *Basilicorum Libri LX*, series A, vol. I, ed. H. J. Scheltema – Van Der Wal, Groningen, 1955, 141; see also Synopsis Basilicorum E.X. 6, in: *Jus Graeco-Romanum* V. *Synopsis Basilicorum*, ed. K. E. Zachariae von Lingenthal, Lipsiae 1869, (from now on: Synopsis Basilicorum), 297; Petrović, *Νομοκάνων*, 79, n. 69, 87, for the fact that the Nomocanon of 14 titles mentions seven and not four ecumenical synods in the 2nd chapter of the 1st title, in which the Novel 131 of Justinian was incorporated. According to the researcher, this explains why the 1st chapter of the Novel 131 included in the Basilika was later supplemented to mention seven ecumenical synods; Rhalles – Potles I, 36-37; Macrides, Nomos, 64-65. See also, S. Trojanos, Die Kirchenrechtlichen Novellen Leos

The issue about the superiority of *nomos* or *canon* is evident in the writings of scholars of canon law in the 12th century. Whereas Anna Komnene is writing Alexias and describes the religious conflict, with her father at the heart of it, the ambiguity as concerns the relationship between *nomos* and *canon* is depicted in the comments of Theodore Balsamon in the Nomokanon of 14 Titles[25]. Balsamon mentions the incorporation of Novel 131 into the Basilica, confirming thus its legal power[26]. He states his view on the superiority of *nomos* and *canon*, according to which *canons* are superior to *nomoi*[27], since the former have been defined and ratified by both the Emperors and the Holy Fathers, whereas the *nomoi* were drawn only by the emperors and could not possibly prevail over the *canons* or the Bible[28].

VI. und ihre Quellen, *Subseciva Groningana* 4 (1990), 233-247, esp. 246, for the fact that Leo VI incorporated the Novel 131 of Justinian into the Basilica in order to expand the power of Justinian law on the equation between *nomoi* and *canons* so as to involve the canons of the synods from the 7th to the 9th century; Troianos, Nomos, 217; Troianos, *History of canon law*, 155.

25. Rhalles – Potles I, 31-32; Macrides, Nomos, 73. From the comments of Balsamon it is evident that, when writing the comments on the validity of a law, the criterion was its inclusion in the Basilica or not, as long as it had been published before the last "rectification" of the 11th century; Petrović, *Νομοκάνων*, 62, 87; see Macrides, Nomos, 74, n. 64, for the fact that Balsamon, in the preamble of the Nomocanon, refers to the "last rectification of laws" made by Constantine Porphyrogenitus; see also Troianos, *Πηγές του βυζαντινού δικαίου*, 259; see also Stolte, Balsamon, 117, 122, for the fact that Balsamon considered Basilica as the absolute guidelines on any legal matter, unless their provisions had been replaced by the Novels that followed; the view on the official nature and the exclusive power of Basilica in the second half of the 12th century is supported also by Trojanos, Nomos, 221; see also R. J. Macrides, Bad Historian or Good Lawyer: Demetrios Chomatenos and Novel 131, *DOP* 46 (1992), 187-196, esp. 194, n. 166, for the fact that Demetrios Chomatenos regarded the Justinian provisions included in the Basilica as valid, even though the conditions in his times had changed.

26. Rhalles – Potles I, 37.

27. A. P. Christophilopoulos, Ἡ σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους καὶ ὁ Θεόδωρος Βαλσαμών, *ΕΕΒΣ* 21 (1951), 69-73, esp. 69; Stolte, Balsamon, 124-125; Stolte, Civil law, 547, as well as for the fact that this saying might not belong to Balsamon. Trojanos, Nomos, 219, n. 64, notes that it is not possible to confirm if the passage of Balsamon on the superiority of *canons* in this particular comment is a note on the margin or an excerpt of a text that appears in individual manuscripts.

28. Rhalles – Potles I, 37-38; Stolte, Balsamon, 123-124; see also Christophilopoulos, Σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους, 71-72, who, attempting to interpret the above

Despite his view on this highly controversial issue, Balsamon's comments are by no means an integrated approach concerning the relationship between *nomos* and *canon*, nor to the rights of the emperor over the Church[29].

The confusion drawn by Balsamon's comments is basically due to the fact that by giving to *canons* the status of *nomoi*, a *nomos* could prevail over an earlier *canon*. In addition, a posterior *canon* could prevail over an

---

mentioned comment of Balsamon, concludes that he thinks of *canons* as being superior to *nomoi*, not because of their special nature but because of the positive provisions of the civil law included in the Basilica; Stolte, Civil law, 545, n. 8, raises objections on the basis of an argumentum ex silentio, since Balsamon's saying is not explicit; Petrović, *Νομοκάνων*, 90-92, for the fact that Balsamon stresses the inferiority of the imperial law that cannot be superior either to the Bible or to the *canons*; see also Pitsakis, Jus Graecoromanum, 107, for the fact that the comment of Balsamon is another indication of the unity of canon and secular law in Byzantium.

29. The embarrassment of Balsamon, when he comments the Canon 16 of the so-called First/Second Council (Πρωτοδευτέρα, 861) is evident: *ἔδοξε γοῦν τὰ τοῦ κανόνος μᾶλλον ὀφείλειν κρατεῖν· ἐγὼ δὲ καὶ ἔτι ἀμφιβάλλω. Καθὸ μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ζήτημα ἐκκλησιαστικόν, πρόσκειμαι τοῖς λέγουσιν ὀφείλειν μᾶλλον τὰ τοῦ κανόνος κρατεῖν· καθὸ δὲ τὰ βασιλικὰ ἀνεκαθάρθησαν μετὰ τὴν τοῦ νομοκάνονος ποίησιν καὶ τὴν τοῦ κανόνος τούτου ἀπόλυσιν, πρόσκειμαι τῇ ἑτέρᾳ γνώμῃ* (Rhalles – Potles II, 699; Trojanos, Nomos, 219). In his comments, the principle that a *canon* not included in the Basilica is invalid, is contradicted at some point; Rhalles – Potles II, 703.21-23; Stolte, Balsamon, 124-125; elsewhere preference is given to the superiority of a *canon* in relation to a Novel included in the Basilica; Rhalles – Potles II, 422; Stolte, Balsamon, 124; in another case, the principle dominating in his work, i.e. new *canons* render old *canons* invalid, is also violated; Rhalles – Potles III, 153-4; at another point of his comments, Balsamon seems to accept the possibility of amendment or repeal of an ecclesiastical *canon* by an imperial law; Rhalles – Potles II, 393-394; Christophilopoulos, Σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους, 70; see also Stolte, Civil law, 546ff, on the cases in the comments of Balsamon that a *canon* renders a law included in the Basilica invalid or ratifies the power of a law that has not been included in the Basilica. K. G. Pitsakis, Conceptions et éloges de la romanité dans l'empire romain d'Orient: deux thèmes "byzantins" d'ideologie politique avec reference particulière à Cosmas Indicopleustès, Cassia, Théodore Balsamon et les patriarches Michel IV Autôreianos et Antoine IV, in: *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* I (a cura di P. Catalano e P. Siniscalco) [Da Roma alla terza Roma. Documenti e Studi. Rendiconti del X seminario, Campidoglio 21 Aprile 1990], Roma 1991, 97-139, esp. 107, notes that Balsamon is faithful to both powers he has been called to serve, i.e. the Empire and the Church, the unity of which in a single legal order he advocates.

earlier *nomos* as *lex posterior* or modify it[30]. Under those circumstances, in the effort to harmonise the two legal orders, it was highly likely for the *nomoi* to receive a favourable treatment. Any contradictions between *nomoi* and *canons* could be resolved mainly with the application of the principle that a new law renders an earlier law invalid[31].

In 1082 the consequences of giving the same status to *nomos* and *canon* gave the Komnenoi the ground to support the confiscation of holy vessels and relics, based on the Novel 120 (CXX) issued by Justinian and included in Basilica that allowed the confiscation when it came to save prisoners of war. The same Novel defined that the holy vessels that were not in use any more could be sold or melted to pay for the debts of charitable houses so as not to sell property[32].

---

30. Troianos, Θεσπίζομεν, 1198; Macrides, Nomos, 65; Trojanos, Nomos, 203; Tinnefeld, *Kirche*, 76-77; Richter, *Oikonomia*, 503; Heith-Stade, *Canon*, 58; Petrović, *Νομοκάνων*, 87-88, stresses that non incorporating the provision *οἱ τοῖς κανόσιν ἐναντιούμενοι πραγματικοὶ τύποι ἄκυροί εἰσιν* in the Basilika gave rise to heated conversations, since the content of the Basilica was valid and all the earlier laws that were not incorporated in them were rendered invalid. There was also the issue of the relationship between the *canons «ἔνθα νόμοις ἐναντιοῦνται»* and the Basilica, as they were posterior to the *canons*. The dispute of the two parts is evident from the testimony of Balsamon in his second comment in the 2nd chapter of the 1st title of the Nomocanon; Rhalles – Potles I, 37-38.

31. Trojanos, Nomos, 221; see also Macrides, Nomos, 74 and 84ff, who notes that Balsamon supports the imperial privileges in some cases and accepts the inability of the patriarch to react against imperial power. Besides, Macrides stresses that, when sometimes Balsamon says that *nomoi* should prevail over *canons*, he speaks about *nomoi* that aim at supporting the Church; see also Petrović, *Νομοκάνων*, 85, 92ff, for the incorporation of caesaropapism in the Nomocanon through the comments made by Balsamon.

32. *Περὶ δὲ τῶν ἱερῶν σκευῶν τῶν διαφερόντων τῇ αὐτῇ ἁγιωτάτῃ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τῆς βασιλίδος πόλεως ἢ τοῖς ἄλλοις εὐκτηρίοις οἴκοις ἐν οἱῳδήποτε τόπῳ τῆς ἡμετέρας πολιτείας κειμένοις γενικῶς διατυποῦμεν, ὥστε μὴ ἄλλως ταῦτα πιπράσκεσθαι ἢ ὑποτίθεσθαι εἰ μὴ ὑπὲρ τῆς τῶν αἰχμαλώτων ἀναρρύσεως. εἰ δὲ πλείονα σκεύη ἕν τινι τῶν μνημονευθέντων εὐαγῶν οἴκων εἴη εἰς μηδεμίαν ἀναγκαίαν χρῆσιν ποιοῦντα, καὶ συμβῇ τὸν τοιοῦτον εὐαγῆ τόπον χρέεσι βαρύνεσθαι, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλα κινητὰ πράγματα ἐξ ὧν ὀφείλει τὰ χρέα ἀποδοθῆναι, ἄδειαν αὐτοῖς δίδομεν πράξεως ὑπομνημάτων, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, συνισταμένης τὰ εὑρισκόμενα περιττὰ σκεύη ἢ ἄλλοις εὐαγέσι τόποις χρείαν ἔχουσι πωλεῖν ἢ χωνεύειν καὶ ὁμοίως πιπράσκειν, καὶ τὴν αὐτῶν τιμὴν εἰς τὸ χρέος παρέχειν, ὥστε μὴ τὰ ἀκίνητα πράγματα ἐκποιεῖσθαι* (Novel 120, c. 10; C.I.C., 589 =B V, 2, 12); the Justinian legislation on the exclusion regarding the inalienability of the

However, since the 4th and mainly in the 5th century, the Church had secured that its property could not be expropriated through *canons* which defined that church estate along with holy vessels, libraries and sacred vestments were dedicated to God and belonged to Him. As a consequence, they were an integral part of the Church and nobody could deprive the Church of them, neither could they be pawned or reduced. Only the sale of estate that did not bring in any income was allowed and only in great need. In that case, the bishop had to explain the reasons that led him to such a decision to the metropolitan bishop[33].

It is obvious that the Justinian Novel still in force in the 11th century and incorporated in the Basilica, allowed the confiscation of the holy

---

holy vessels is to be found in the Nomocanon of 14 titles; Rhalles – Potles I, 108-109, 239; regarding the *canon* 12 of the Seventh Ecumenical Synod (with the commentaries of Zonaras, Balsamon and Aristenos), see Rhalles – Potles II, 592-611; regarding the *canons* 33 of the synod of Carthage (with the commentaries of Zonaras, Balsamon and Aristenos), see Rhalles – Potles III, 390-392; see also Institutiones by Justinian on the possibility of confiscating the holy vessels on the basis of the law; *Sacra sunt, quae rite et per pontifices deo consecrata sunt, veluti aedes sacrae et dona, quae rite ad ministerium dei dedicata sunt, quae etiam per nostram constitutionem alienari et obligari prohibuimus excepta causa redemptionis captivorum*: C.I.C, Inst. II, 1, 8, in: *Corpus Iuris Civilis* I, ed. P. Krueger – Th. Mommsen, Berolini 1889; see the translation in Greek: *ἱερὰ εἶνε ὅσα προσηκόντως καὶ διὰ τῶν ἱερέων εἰς τὸν Θεὸν καθιερώθησαν,ὡς ἱεροὶ ναοὶ καὶ δῶρα, ἅτινα καὶ δι' ἡμετέρας διατάξεως ἀπηγορεύσαμεν ν' ἀπαλλοτριῶνται καὶ ἐπιβαρύνωνται, ἐκτὸς λόγῳ ἐξαγοράσεως αἰχμαλώτων*: *C.I.C., Εἰσηγήσεις, Πανδέκται* I, ed. H. Liakopoulos, Athens 1930, 29; see Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 60-61, n. 41, where Novel 7 and Novel 55 are also referred; Rapp, *Holy Bishops*, 230; Gerhold, Le "mouvement", 89.

33. Canon 24 of the Council of Antioch (Rhalles – Potles III, 166-167); Canon 33 of the Council of Carthage (Rhalles – Potles III, 390); Canon 24 of the Council of Chalcedon (Rhalles – Potles II, 271-272) Canon 49 of the Council of Trullo (Rhalles – Potles II, 423); Canon 13 of the Seventh Ecumenical Council of Nicaea (Rhalles – Potles II, 612); Canon 10 of the First/Second Council of Constantinople (Rhalles – Potles II, 682-683); P. I. Panagiotakos, Ἀπαλλοτρίωσις τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας, *ΘΗΕ* 2, 1019-1035; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 57; I. M. Konidaris, *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος*, Athens 1979, 254-263; E. Papagianni, *Ἡ νομολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς περιόδου σὲ θέματα περιουσιακοῦ δικαίου*, I. *Ἐνοχικὸ δίκαιο – Ἐμπράγματο δίκαιο*, Athens 1992, 259-260, 264-265; E. Papagianni, Νομικοὶ θεσμοὶ καὶ πρακτικὴ σὲ θέματα ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας, in: *Οἰκονομικὴ ἱστορία τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τὸν 7ο ἕως τὸν 15ο αἰώνα*, vol. 3, Athens 2010, 253-266, esp. 255-256, 265.

vessels, although it was forbidden by the holy *canons*. The Justinian Novel was opposed to the provisions of the canon law, but Balsamon was of the opinion that *ἔνθα μὲν γὰρ οὐδέν τι οἱ κανόνες διορίζονται, ὀφείλομεν τοῖς νόμοις ἀκολουθεῖν*[34]. Characteristically enough, Balsamon, in his comment on Canon 12 of the Seventh Ecumenical Council of Nicaea stresses that there is no contradiction between the *canon* of the Ecumenical Council of Nicaea and the Novel of Justinian regarding the exploitation, under certain circumstances, of the church or the monastery estate property. This is a statement that brings to light how necessary the conformity of the state laws to the spirit of the *canons* was. He points out that the Novel defines when to confiscate the property of the Church, the monasteries, the Μεγάλη Εκκλησία, and charitable houses that either bring income or not, while allowing the confiscation of holy vessels in case of emergency as well[35].

Besides, the incorporation of the Novel 120 in the Basilica and the equation of *nomoi* to *canons* through the Justinian Novel 131 –also incorporated in the Basilica– consolidated the superiority of the former to an earlier provision of the canon law. Balsamon, in his comments on Canon 26(34) of the Council of Carthage refers to Novel 120 by Justinian as the imperial provision introducing, under conditions, the possibility to confiscate holy vessels, while pointing out that it was written long after the above mentioned canon and it was incorporated into the Basilica defining when the exploitation of ecclesiastical and monastic movable and immovable property was possible and when not[36].

In the second half of the 11th century, the Komnenoi did not lose the opportunity to take advantage of the incorporated –in one of the most important sources of law of the Orthodox Church– provision of the 6th century which was well known in the legal environment of the Church and gave the possibility of an extensive interpretation. Anna refers that Isaac Komnenos tried to convince the members of the Council in late 1081 or in early 1082[37] to approve of the confiscation pleading "the holy canons

34. Rhalles – Potles I, 68.

35. Canon 12 of the Seventh Ecumenical Council (Rhalles – Potles II, 596-597); Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 61, n. 42; Konidaris, *Τὸ δίκαιον*, 256-257; Papagianni, Νομικοὶ θεσμοί, 255.

36. Canon 26(34) of the Council of Carthage (Rhalles – Potles III), 373-374.

37. Grumel – Darrouzès, *Regestes*, no 921; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 54ff.

concerning vessels that are not in use any more". In fact, according to Anna, he presented what a *nomos* prescribed as prescribed by canon law. Given that *nomos* and *canon* were of equal status, a favourable treatment of secular law as opposed to ecclesiastical law, can be traced here[38]. Although Anna tried to show that the confiscation of holy vessels was a necessary evil in the framework of the inconvenience and anxiety caused by the Normans, although Isaac Komnenos obtained everyone's consent to secure the necessary funds "through the law"[39], it is obvious that Alexios and his family had violated the holy canons.

In a letter in 1083 to the emperor, who was to blame the most in this case, Leo the Bishop of Chalcedon refers to the way and the method of the confiscation as "hubris", "injustice" and "offence" (*ὕβρις, ἀδικία, ἀδίκημα*)[40]. He does not fail to mention the places that fell victim to confiscation[41], while Anna tries to mitigate what happened and contrary to Leo she notices that "nothing else was confiscated than the golden and silver ornaments that surrounded the relic of Empress Zoe along with a few other vessels that were not used in the Divine Liturgy"[42]. The words of Leo are confirmed by

38. See p. 411-412.

39. *Alexias* 5, II, 4.25-28: *καὶ ὁπηνίκα μὲν τὰ πρῶτα κατὰ τοῦ Ῥομπέρτου ὁ αὐτοκράτωρ τῆς βασιλίδος πόλεως ἐξῄει, Ἰσαακίου τοῦ σεβαστοκράτορος καὶ αὐταδέλφου αὐτοῦ μετὰ τῆς κοινῆς γνώμης ὁθενδήποτε συμποριζομένου χρήματα μετὰ τῶν νόμων ἅμα καὶ τοῦ δικαίου.*

40. Leo spoke about the breach of faith, the desecration of the holy, the dishonour of the precious nacre, the violation of the Holy Cross, the crash of the holy utensils, the verbal outrage of the image of God, the breaking of the head, the face and parts of the body of Jesus, putting the Saviour of the world into fire as a murderer, giving dogs what is sacred and throwing pearls to pigs; Leo of Chalcedon, Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν βασιλέα Ἀλέξιον τὸν Κομνηνόν, *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 20 (1900) 403a; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 80-87.

41. Leo of Chalcedon, Ἐπιστολή, 403b: *τὰ Μοναστήρια, ὅσα ἱερὰ ἐσυλήθησαν τὰ ἀσκητήρια, ὅσα τὰ οἰκεῖον περιήρηνται κόσμον τὰ θυσιαστήρια, ὅσα γυμνωθέντα τῆς εὐπρεπείας αὐτῶν, νεκροῖς σώμασι λωποδυτηθεῖσιν, ἐοίκασιν αὐτὰ τὰ Κιβώτια, ἐν οἷς τὰ ἱερὰ δοχεῖα ἀποτεθέντα τοῦ Θεοῦ, στόματι χρώμενα τῷ κενώματι, μυρίων μαρτύρων τρανότερον βοῶσιν, ὡς οὐδὲν ὧν ἐπιστεύθησαν, ἔχουσι μάρτυρες μὲν τοσοῦτοι τοῦ πράγματος καὶ οὕτως ἀπαραλόγιστοι*; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 66.

42. *Alexias* 6, III, 34.1-37: *καὶ ἐπεὶ μηδὲν ἕτερον ἀφαιρεθὲν κατεφαίνετο, ἀλλ' ἤ μόνος ὁ τῇ σορῷ τῆς βασιλίδος ἐκείνης Ζωῆς ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἐπικείμενος κόσμος καὶ ὀλίγα τινὰ ἄλλα σκεύη μὴ τοσοῦτον εἰς ἱερὰν λειτουργίαν χρηματίζοντα*; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 66-67.

both Theodore Skoutariotis, who tends to forgive the emperor[43], and Niketas Choniates, who mentions that the gates of the temple of Chalkoprateia were deprived of the silver and a lot of holy vessels in a number of temples had been melted[44].

From the above it is evident that the violation of the holy canons as concerns the inalienability of holy vessels was in line with the principle of Balsamon developed in his comment on Canon 16 of the Synod of Carthage. Balsamon states that "the emperor stands above any *nomoi* and *canons*"[45]. According to the principle of imperial *oikonomia* (*κατ' οἰκονομίαν βασιλικήν*)[46], a priest could take a secular office as a result of imperial will

43. Theodoros Skoutariotis, *Synopsis Chronike*, ed. K. N. Sathas [Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη VII], Venice 1894, 186*: εἰ δὲ καί τινα δυσχερῆ τοῖς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπισυνέβη ὁποῖα φιλεῖ γίνεσθαι ἐν τοιούτοις πράγμασι*; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 67.

44. *Νικήτα Χωνιάτου, Σύνοψις τῶν δογμάτων τῶν κινηθέντων ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ: καὶ ἄλλων μὲν ναῶν ἱερὰ ἀποσπάσας, τῇ χωνείᾳ παρέδωκε καὶ εἰς νόμισμα κέκοφε, πρὸς δὲ τοῖς ἄλλοις καὶ τὰς τοῦ νεὼ τῶν Χαλκοπρατείων καθελὼν πύλας ἀργύρῳ* διηλειμένας, in: *Annae Komnenae Supplementa, historiam graecorum ecclesiasticam seculi XI et XII spectantia*, ed. Th. K. Tafel, Tubinguae 1832, 1-8, esp. 5-6; see also Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 68-71, for the churches that were deprived of holy items. In particular, it was the church of Chalkoprateia, from which the silver gates were removed along with the silver that was on them, as well as the church of Christ Antifonetes, where the golden and silver ornaments were removed from the relic of Empress Zoe, and the church of Saint Averkios, which was inside the patriarchate.

45. Rhalles – Potles III, 349: *ὁ βασιλεὺς οὔτε νόμοις οὔτε κανόσιν ὑπόκειται.*

46. On the concept of *oikonomia* in the world of theology and canon law, see M. Azkoul, Oikonomia and the orthodox church, *Patristic and Byzantine Review* 6 (1987), 65-79; S. N. Trojanos, Akribeia und Oikonomia in den Heiligen Kanones, in: *Historia et ius* I: 1969-1988, Athens 2004, 783-799; G. Dagron, La règle et l' exception. Analyse de la notion d' économie, in: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, ed. D. Simon [Ius Commune 48], Frankfurt am Main 1990, 1-18; Richter, *Oikonomia*, 492-515; Kaldellis, *Byzantine Republic*, 74; D. Dobromir, *Oikonomia* and *Akribeia* in the canons of St. Basil, *Kanon* XXIV [Oikonomia, Dispensatio and Aequitas Canonica], (2016), 34-44; Heith-Stade, *Canon*, 59-60; A. Anapliotis, Oikonomia and its Limits in Orthodox Canon Law, *Ancilla Iuris* 73 (2019), 74-84; see also Pitsakis, «Συναλληλία», 26, for an interesting interpretation of the term *oikonomia* in the framework of unity of the Byzantine legal order and in contrast with the latin *dispensatio*. On the use of *oikonomia* by Alexios in the sense of administration, see Richter, *Oikonomia*, 527-528; for a change in the concept of *oikonomia* as a result of its

and, though prohibited in the *canons*, they would be no obstacle to this. Although he states that he does not agree with this practice[47], *oikonomia*, i.e. the fact that the emperor had the right to annul a law under certain circumstances as well as to introduce an exception that did not cancel the rule[48], in combination with the "archbishopric jurisdiction" of the emperor

applicability by the political power and the occasional appearance of *oikonomia* in Justinian law in the meaning of administration, see Richter, *Oikonomia*, 509-510, 516.

47. Rhalles – Potles III, 349-350; Balsamon states that Canon 4 of Chalcedon gave the emperor the right to assign secular tasks to the monks and the clergy. The emperor appoints the bishops, who have the right to allow the clergy to involve in secular pursuits. Since this is permitted to bishops, then the emperor, who is not obliged to obey by the canons, must have that right as well; Rhalles – Potles II, 228-229; see D. Simon, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, in: *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel*, ed. D. Nörr – D. Simon, Frankfurt am Main 1984, 449-492, esp. 475-477, for Balsamon's effort to set the imperial rights within the Church under the commitments of the provisions of canon law; see also A. Kazhdan, Some observations on the Byzantine concept of law: three authors of the ninth through the twelfth centuries, in: *Law and society in Byzantium*, 199-216, esp. 212ff, for the role of the imperial will on making legal decisions. It is typical that Ioannes Zonaras in his comment on Canon 17 of the Council of Chalcedon explains that "the Fathers of the Ecumenical Council claim that the ecclesiastical order of the cities should be consistent with the imperial decrees for the foundation of those cities, since "we cannot disobey the imperial will"; Rhalles – Potles II, 260. Balsamon states in his comments on the same canon that the emperor has the right to decide what he likes (*τὰ βουλητέα αὐτῷ*), while summarising a *σημείωμα* by Alexios Komnenos in his comments on Canon 38 of the Council of Trullo, he insists that the emperor has the right to give cities bishop cathedrae or to raise a bishop cathedra to a metropole at his will (*κατὰ τὸ αὐτῷ βουλητέον*); Rhalles – Potles II, 261-262; see also Petrović, *Νομοκάνων*, 145ff; Saradi, imperial jurisdiction, 153ff; Stolte, Civil law, 550.

48. On Balsamon's belief that no new law is created through the application of *oikonomia*, see Anapliotis, Oikonomia, 82; on the confrontation of order (*τάξις*) and *oikonomia* in the political and ideological sphere, see H. Ahrweiler, *L' idéologie politique de l' empire byzantin*, Paris, P.U.F., "SUP-l' historien", 1975, 129ff; Leo VI in the Novel 109 refers to the principle of *oikonomia* as a factor that forms the emperor's decisions: *Εἰ δὲ βασιλεύς, οἷα πολλὰ συμβαίνει, πράττων οἰκονομίαν τινὰ καὶ μνηστείαν καὶ τὴν ἐξ ἱερολογίας συνάρμοσιν τοῖς μνηστευομένοις ἔνδον τῶν διορισθέντων ἐτῶν ἐπιψηφιεῖται, τοῦτο πρὸς τὸν νόμον οὐδὲν ἀντίκειται. Ἔξεστι γὰρ τοῖς ἐκ Θεοῦ τὴν οἰκονομίαν τῶν κοσμικῶν ἐγκεχειρισμένοις πραγμάτων ὑπέρτερον ἤ κατὰ νόμον οἰκονομεῖν ὃς ἄγει τοὺς ὑπηκόους* (*Les Novelles de Léon VI le Sage*, ed. P. Noailles – A. Dain, Paris 1944, 355-356); the above mentioned excerpt of Novel 106 was incorporated into Novel 31 (1092) by Alexios I;

deriving from the semi-clerical nature of his office[49], were, according to Balsamon, two factors that justified the fact that the emperor stood above *nomoi* and *canons*[50].

However, obedience to *nomoi* and *canons*, while acting of his own free will and accord since nobody could force him to do so[51], was what gave the emperor the *ἔννομος ἀρχὴ* and rendered him *ἔννομος ἄρχων*[52]. Securing

Nov. 31, in: *Jus Graeco-Romanum* III, *Novellae Constitutiones*, ed. K. E. Zachariae von Lingenthal, Lipsiae 1862, 376-378. For *oikonomia* as an act of administration in the Novel 109, see Richter, *Oikonomia*, 526-527; Kaldellis, *Byzantine Republic*, 74.

49. Dagron, Lawful society, 34; G. Dagron, Le caractère sacerdotal de la royauté d'après les commentaires canoniques du XIIe siècle, in: *Το Βυζάντιο κατά τον 12 αιώνα*, 165-178. See also Pitsakis, Sainteté et empire, 161ff; Pitsakis, L'empereur romain d'Orient: un laic, 196-221; Pitsakis, «Συναλληλία», 21ff.

50. The decisions of the emperor were indisputable; Nov. 113, I, 529-530; Nov. 113 was incorporated in the Basilica; B II, 6, 23 = Nov. 113 c. 1 pr., 78-79; B II, 6, 24 = Nov. 113 c. 1 § 1; B II, 6, 25 = Nov. 113 c. 2; B II, 6, 26 = Nov. 113 c. 3; *Ὁ βασιλεὺς τοῖς νόμοις οὐχ ὑπόκειται*: *Synopsis Basilicorum* B. III 1, 130; *Ὅπερ ἀρέσει τῷ βασιλεῖ, νόμος ἐστίν* (*Synopsis Basilicorum* B. III 2, 130); *Ὁ οἱαδήποτε ἐναντιωθεὶς βασιλικῇ ἀντιγραφῇ ὡς ἱερόσυλος τιμωρεῖται* (Synopsis Basilicorum B. IV 5, 131); Kaldellis, *Byzantine Republic*, 74; see also S. Trojanos, Die Sonderstellung des Kaisers im früh-und mittelbyzantinischen Kirchlichen Prozess, *Βυζαντινά* 3 (1971), 71-80, esp. 76. As concerns the status of the emperor's decisions in the Justinian legislation that could not be disputed and had been incorporated into the Basilica, see Simon, *Princeps legibus solutus*, 462ff, 473; see also Michel, Kaisermacht, 4-5, for cases that, despite the application of the recognised imperial right of *oikonomia*, the emperor's decisions were characterised as non canonical.

51. Michel, Kaisermacht, 5-6, 10-11, 15; Beck, *Nomos*, 13-14; Dagron, Lawful society, 32, about the *παραινετικὰ κεφάλαια* that were compiled in the 6th century or those attributed to Basil I in the 9th century, which urged the emperor to respect the laws, although he knows that nobody can force him to do so. These texts aimed at giving an answer to the inevitable issue of absolute power, not by transforming the political system but rather by "subtly changing" the emperor; see also Kaldellis, *Byzantine Republic*, 84-85.

52. Dagron, Lawful society, 33; Simon, Princeps legibus solutus, 463ff; it is characteristic that Psellos in the 11th century regarded the principle of justice as one of the main objectives of a fair emperor, who was the source of both the justice and the laws on the basis of his relationship with God; see also Kazhdan, *some observations*, 207. Besides, the legitimacy of the Byzantine emperor as a legislator resulted from the following figure: God was the source of law, but the creator of the specific norms was the emperor on the basis of his relationship with God; Troianos, *ο βυζαντινός άνθρωπος μπροστά στον νόμο*, 31; see also, A. E. Laiou, Law, Justice and the Byzantine Historians: Ninth to Twelfth Centuries, in: *Law and society*

the *ἔννομος ἀρχὴ* was definitely the aim of Alexios I in the early stage of his reign, as, according to Anna Komnene, among the officials there were malicious people that underpinned any attack against the emperor[53]. It is typical that in the *σημείωμα* issued by him in January 1086, Alexios wonders how it was possible for Leo of Chalcedon, who was supposed to seek integrity and had for a long time an authoritative opinion regarding the customs and laws of the church, to try to please people and state that he cares about people's opinions[54]. The emperor should also take seriously into

---

in Byzantium, 151-185, esp. 156, 171; Kekaumenos, *Στρατηγικόν,* ed. G. Litavrin, *Sovety i rasskazy Kekavmena,* Μόσχα 1972, 274. 6-7; Simon, Princeps legibus solutus, 482-483, stresses that Kekaumenos presents the emperor as a person subject to divine commands, the orders of whom can be waived by his people, if they contradict with divine commands or lay beyond reason. Actually, the author of *Στρατηγικὸν* is oriented to a contraction of the emperor's almighty; for the emperor's right to act beyond the law only to benefit the Roman people, see Kaldellis, *Byzantine Republic*, 72-82. See also P. Magdalino, Aspects of twelfth-century Byzantine Kaiserkritik, *Speculum* 58 (1983), 326-345, esp. 333.

53. *Alexias* 5, II, 6.42-44: *ὡς δ' ἐπὶ πλέον πρὸς τοὺς βασιλεῖς ἐθρασύνετο χαιρεκάκοις ἀνδράσι πειθόμενος, ὁποῖοι πολλοὶ τότε ὑπῆρχον τοῦ πολιτεύματος, εἰς τοῦτο παρανυττόμενος καὶ πρὸς ὕβρεις καὶ βλασφημίας ἀκαίρους ἐτράπετο.* Anna speaks of a "Chalcedonian Faction": *οὓς οἱ τῷ τοῦ Χαλκηδόνος μέρει προσκείμενοι* (*Alexias* 5, II, 6.49-50). For the danger caused by the possibility that some non-religiously motivated social groups would rally around Leo against central authority, see Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 131-132; Creazzo, Coinvolgimenti, 68ff; T. Creazzo, Leone di Calcedonia nell' Alessiade: ΑΛΗΘΕΙΑ o convenienza politica?, *Orpheus. Rivista di Umanita Classica e Cristiana* 1-2 (2006), 39-49, esp. 42-43; D. Smythe, Alexios I and the heretics: the account of Anna Komnene's Alexiad, in: *Alexios I Komnenos. Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium, 14-16 April 1989* I, ed. M. Mullett – D. Smythe, Belfast 1996, 232-259, esp. 256; Gerhold, Le "mouvement", 97ff; for conspiracies against the Emperor which had their origins from within the imperial family itself, see P. Frankopan, Kinship and the Distribution of Power in Komnenian Byzantium, *English Historical Review* 122, n. 495 (2007), 1-34; P. Frankopan, Re-Interpreting the Role of the Family in Comnenian Byzantium. Where blood is not thicker than water, in: *Byzantium in the eleventh century; Being in Between. Papers from the 45th Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. M. D. Lauxtermann – M. Whittow, Exeter College, Oxford, 24-26 March 2012, [Society for the Promotion of Byzantine Studies 19], New York, 2017, 281-296; for Leo's supporters and adversaries, his network and paideia, see P. T. Bara, *Leo of Chalcedon. The Network, Paideia, and Miracles of an Early Komnenian Metropolitan* (Unpublished Doctoral Thesis), Szeged 2020.

54. Alexios' σημείωμα (Sakkélion, Documents inédits, 119*: ὧν λαληθέντων, ἐπλήγη μὲν κατὰ τὴν ψυχὴν ἔνδον ἡ βασιλεία μου, εἴ γε τηλικοῦτος ἄνθρωπος, λόγῳ μὲν*

consideration the Church officials of the higher ranks (*τοὺς ἐκκρίτους τῆς ἐκκλησίας*) (higher clerks of the Patriarchate as well as the law scholars – stemming from families of the capital–deacons and clergymen of the Great Church). In the 11th century these people formed a group, the aim of which was to care for certain interests[55]. The formation of canonical awareness, as a result of the systematisation of the canon law in the 11th century[56], made Alexios firmly believe that colliding with the *canons* was extremely dangerous while trying to establish his authority.

But it was not only the *canons* that he collided with. Novel 120 introduced an exception to the general provision on the prohibition of the confiscation of the holy vessels, while its scope was limited and concerned their forced alienation only for the salvation of prisoners of war, or the confiscation of the sacred utensils that were no longer in use to pay off the debts of charitable houses in order to prevent the sale of their own property. As a result, strict conditions were laid down for the confiscation of the holy vessels, which were clearly not fullfiled in the case of the confiscation of 1081/2 carried out by Alexios I. The issue in its essence concerned not only the hierarchical relationship between *nomoi* and *canons*, but also the relationship between general and special provisions. Novel 120 which

---

σεμνυνόμενος, βίου δὲ σεμνότητος ἀντιποιεῖσθαι ὑποπτευόμενος, καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐθῶν καὶ νομίμων διὰ πολλοῦ τοῦ χρόνου τελείως ἐσχηκὼς τὴν διάγνωσιν, πρὸς ἀνθρώπων νεύει ἀρέσκειαν, καὶ φείδεσθαι λέγει τῶν ἀνθρωπίνων γλωσσῶν; Grumel – Darrouzès, *Regestes*, no. 940 F. Dölger – P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, *Regesten* von 1025-1204, München 1977, I/2, no 1128, 1129, 1130.

55. For these lobbies, see Grumel, Les documents athonites, 128; V. Tiftixoglu, Gruppenbildungen innerhalb des Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit, *BZ* 62 (1969), 25-72, esp. 42ff; A. P. Kazhdan – A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, London, 1985, 165; for the alliance of the emperor with the patriarchal clergy in the framework of imposing the imperial will in the organisation of the Church, see Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 131; Angold, *Church and society*, 54-60; P. Bara, The Use of the Donation of Constantine in Late-Eleventh-Century Byzantium: the Case of Leo Metropolitan Bishop of Chalcedon, *Chronica. Annual of the Institute of History. University of Szeged* 17 (2017), 106-125, esp. 107, 122; for the hypothesis that some discontented members of the patriarchal clergy might support Leo's party, see Bara, Donation, 124.

56. H. G. Beck, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, *REB* 24 (1996), 1-24, for the more frequent conflict between the emperors and the *canons* in the 11th century.

allowed the confiscation of the holy vessels under strict conditions and had been equated with the *canons* by the Novel 131 of Justinian, was the special provision which overrode the *canons*, as the general provisions which prohibited the confiscation and had been ratified by the Holy Synods of the 4th and 5th century. Nevertheless, the confiscation of 1081/2 didn't meet the prerequisites of Novel 120, a fact that forced Anna Komnene to insert a legal fiction in her narrative. She points out that the welfare of Christians in Asia, who had escaped the massacre and were under the power of the barbarians was similar to those of prisoners, due to their permanent exposure to danger, in order to equate them with the prisoners of war[57]. The Christians in Asia and consequently the ones that would be captured in the war against the Normans, thus fell within the narrow scope of the application of Novel 120, resulting in providing Alexios with the legal support he needed for the application of the Novel, which as a special provision laid down particularly strict conditions for the confiscation of the holy vessels that were not met in this particular case.

This is the reason why the emperor stresses in the chrysobull issued in 1082 how crucial the situation was, although he avoids to mention the *nomoi* that allowed the confiscation. Alexios insists particularly on apologizing for violating the *canons*, a fact that was particularly alleged by his opponents. While the emperor was not bound by the *nomoi*, his right to intervene in the scope of the canon law was challenged, despite the fact that *nomoi* and *canons* were typically at the same level. The Byzantines were mainly concerned with the right of the emperor to intervene in certain aspects of religious life, while what he did elsewhere, including most of the political sphere, was understood as secular and thus not problematic[58].

In the chrysobull of 1082 Alexios claims that he had sought advice from certain "spiritual and devout men" who obviously assured him that, were he to handle the issue in the right way, his actions would be justified. Alexios, unlike Anna in the *Alexias*, admits that the confiscation has been applied *to a lot of* churches and offerings[59], he asks for forgiveness and he assures that

57. See p. 402.

58. Kaldellis, *Byzantine Republic*, 192-193; see pp. 406-408 and n. 19.

59. See n. 7; *τῶν ἱερῶν ἔγνω καὶ θείων ἅψασθαι κειμηλίων καὶ τούτοις τὸ τῆς χρείας ἐνδέον παραμυθήσασθαι· τουτὶ μὲν τὸ ἔργον ἐν πολλαῖς τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν*

he had no intense to practice *hybris* or disregard God. Alexios I Komnenos characterises himself as a "debtor towards the holy churches" (*ὀφειλέτης ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις*) and he promises to return their property to the churches when the danger is not great anymore and the empire becomes strong again[60]. In an emotional atmosphere and swearing in God, Alexios' chrysobull forbids his successors to deprive the sacred churches of the holy vessels ever again. He also characterises anyone who would do so as sacrilegious. Alexios could not possibly bide his successors through a legal act. However, he tried to make himself seem as the guarantee not only for his own devoutness but for the devoutness of his successors as well. This fact indicates how necessary it was to mitigate the reactions against him, in a period when historical sources criticise indirectly the fact that emperors stood above the law[61].

The violation of the holy canons was brought up in a gathering (*συνέδριον*), called by Alexios I in December 1083, in which he analysed further and justified why the confiscation was a necessity and the reasons that led to it. Senators participated in the *συνέδριον* along with military officials, the clergy, curators of the churches that brought along *βρέβια*, i.e. lists with the vessels and relics of each church. Anna Komnene writes in *Alexias* about the "questioning of the emperor" (*ἀνάκρισιν τοῦ βασιλέως*) and that "Alexios was questioned" (*ἐξητάζετο*), while she did not hesitate to state that the emperor rendered himself responsible. He was charged with the accusation of breaching the holy *canons*. In order to support himself, Alexios spoke about the situation and how crucial it was, the *nomoi* that

---

διεπράξατο, καὶ πολλὰ τῶν ἀναθημάτων εἰς δημοσίας ἔστρεψε χρείας: Nov. 22 (A. 1082), in: *Jus Graeco-Romanum* III, 355-58, esp. 356; Dölger – Wirth, *Regesten* I/2, no 1085; V. Grumel, L'affaire, 127; on the dating of the chrysobull, see Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 73-80.

60. Nov. 22 (A. 1082), in: *Jus Graeco-Romanum* III, 357; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 73ff; Angold, *Church and society*, 46-48; Gerhold, Le "mouvement", 90. For the patronage of Alexios to charismatic monastic founders as a means to redress the balance of opinion after the confiscation of church valuables, see P. Armstrong, Alexios Komnenos, holy men and monasteries, in: *Alexios I Komnenos*, 219-231.

61. A. E. Laiou, Imperial marriages and their critics in the eleventh century: the case of Skylitzes, *DOP* 46 (1992), 165-176; see also Magdalino, Byzantine Kaiserkritik, 330, 345, on the critic from the part of Ioannes Zonaras against Alexios I for not awarding justice and an "alternative" ideology which was directed against the imperial absolutism.

allowed the confiscation of holy vessels to save prisoners of war and used David as a paradigm along with a relevant act of Pericles in Ancient Greece. He also charged himself and he defined that the church of Antifonitou should be provided every year with a large amount of gold from the state, while he issued an annual grant to those who served as members of the choir in the church of Chalkoprateia[62].

The *σημείωμα* of 1086 gives us valuable information about the accusations from the part of Leo against Patriarch Eustratios for appropriating the holy vessels and delivering the Saints to "fire and melting" (*πυρὶ καὶ χωνείᾳ*)[63]. Patriarch Eustratios got rid of the accusations, but the competent committee recognised, on the basis of the σημείωμα that the patriarch definitely took part in some actions justified by the principle of *oikonomia*[64] as well as by actions of his predecessors that had been accused of conducting like Garidas[65]. Leo based his accusations on the *canons* assigning the bishops as the ones responsible for taking care of the Church issues (*τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων*) and did not allow the former to take advantage of them[66]. Since the imperial will could not be disputed and it was not easy to form a direct accusation against the emperor, Leo

62. *Alexias* 6, III 5; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 87-92; Gerhold, Le "mouvement", 90; see above, n. 44, for the churches that were deprived of holy items.

63. Alexios' σημείωμα, 118; on Leo's accusations against Garidas, see Leo of Chalcedon, *Ἐπιστολή*, 403-404; Grumel, Le décret, 334; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 83-86, 93-95; for the close connections between Leo and the Doukai, who strongly desired the restitution of patriarch Kosmas on the patriarchal throne, along with the weakening of Alexios' power, see Gerhold, Le "mouvment", 93-95.

64. On the concept of *οἰκονομία*, see above, n. 46.

65. Alexios' σημείωμα, 114-116; see below, 426 and n. 75; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 93-95; the result of the research for the accusations against the patriarch was that he had not kept any vessels for personal use. He had just taken some measures that he himself considered good and useful, in line with what other patriarchs had done before him. As stressed by Stephanou, the accusations against the patriarch were not about the private use of the holy vessels, but their disposal in an arbitrary way; Stephanou, *Le procès*, 17-18.

66. Canon 38 of the Saint Apostles: Rhalles – Potles II, 54-55; Canon 17 of the Council of Chalcedon: Rhalles – Potles II, 258-263; Canon 12 of the Seventh Ecumenical Council: Rhalles – Potles II, 592-611; Canon 15 of the Council of Ancyra: Rhalles – Potles III, 50ff; Canon 24 of the Council of Antioch: Rhalles – Potles III, 166ff; Canon 25 of the Council of Antioch: Rhalles – Potles III, 168ff; Canon 33 of the Council of Carthage: Rhalles – Potles III, 390ff.

turned against Patriarch Eustratios and insisted on his responsibility not to allow the emperor to implement his "irrational impulses" (*ταῖς ἀλογίστοις ὁρμαῖς ἐπιτεθῆναι κώλυμα*). It is characteristic that Alexios Komnenos' *σημείωμα* in May 1087, which was written on the occasion of the right of the emperor to raise bishoprics or archbishoprics to metropolies, a part of which is cited by Balsamon in his comment on Canon 38 of the Quinisext Ecumenical Synod of Trullo, defines that the emperor would never decide before being informed by the patriarch on the content of the holy canons so that a barrier would be set to intercept the irrational imperial will[67].

In the *σημείωμα* of 1086, Alexios stresses that the *nomoi* forgive the confiscation under certain circumstances, while the confiscation without any prerequisites is considered a sacrilege. According to Alexios, those who commit such a sacrilege are reprimanded, but they are not sentenced as "impious" (*ἀσεβεῖς*)[68]. However, Leo accused the Patriarch of being "impious", for supposedly confiscating holy vessels. He based his statements on ecclesiastic and secular law[69]. The accusation was not verified[70]. Alexios

67. Rhalles – Potles II, 393- 394; Nov. 29 (A. 1087), in: *Jus Graeco-Romanum* III, 368-370; Dölger – Wirth, *Regesten* I/2, no 1140; Petrović, *Νομοκάνων*, 153; Saradi, Imperial jurisdiction, 159-160; see n. 47.

68. Sakkélion, Documents inédits, 120: (Leo) *ἀσέβειαν γὰρ εἰςῆγε τὴν τῶν ἱερῶν σκευῶν ἀναπόδεικτον ἐκποίησιν, ἣν κατὰ τὸ ἐφειμένον μὲν οἱ νόμοι γινομένην συνεχώρησαν, οὐ καλῶς [δὲ] προβαίνουσαν, εἰς ἱεροσυλίαν ἄντικρυς ἀναφέρουσι, καὶ τοὺς ταύτην τολμῶντας καὶ ἁμαρτήσαντας κατακρίνουσιν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀσεβεῖς καταδίκη ὑπάγουσιν*; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 105.

69. Sakkélion, Documents inédits, 123*: καθαπερεὶ γὰρ αὐτὸς νέος καθίσας δογματιστής, καὶ τὸ ἅπαν κράτος εἰς ἑαυτὸν τῶν κανόνων καὶ τῶν νόμων ἐξαρτησάμενος, πᾶσαν εἶπεν ἐκποίησιν ἱερῶν ὁπωςδήποτε παρ' οἱουδήτινος γινομένην, εἰς ἀσέβειαν περιφανῶς ἀναφέρεσθαι*; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 121.

70. Alexios' σημείωμα 120; Grumel, Le décret, 335; this was supported by Alexios in the framework of the *ἐνδημοῦσα σύνοδος* of 2nd December 1085. Characterising the confiscation of holy vessels as blasphemy was something new that appeared for the first time in that case and was the logical conclusion of Leo's theory on icons, which was officially and in writing supported for the first time in January 1086 before the *ἐνδημοῦσα σύνοδος*; Grumel – Darrouzès, *Regestes*, no 939; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 104ff.; see Gerhold, Hétérodoxie théologique, 3-4, 7-9, for the fact that Leo's accusations against patriarch Eustratios resulted in depriving the emperor of his role as "guardian of Orthodoxy" and for Alexios' attempt to secure for himself this title, in order to consolidate his authority through the re-imposition of imperial control on the church.

does not mention that it was the *canons* that stated that the usurper of the holy vessels is not only blasphemous but also guilty of disrespect (*τῆς ἐσχάτης δυσσεβείας*)[71]. It is obvious that the emperor, comparing the *nomoi* to the *canons*, aims at proving the strength of the imperial will, concealing though the opposition of *nomoi* to the *canons*. The power of the imperial will is also confirmed by stating the jurisdiction of the imperial court and the fact that its decisions were indisputable. In the *σημείωμα* of 1086, Alexios stresses that the *canons* are the ones that condemn those that deviate the procedure and instead of standing before the ecclesiastical court, they disturb "the ears of the emperor" (*τὰ ὦτα τοῦ βασιλέως*), as Leo did. He points out that canon law legalises the jurisdiction of the imperial court, since whoever turns to the emperor, is found guilty on the basis of the *canons* not because they have turned to him, but because they have deviated the ecclesiastical law. It is remarkable that in the Synod called upon in January 1086, as an initiative of Alexios, Leo was not condemned because of his theory on holy vessels, but because in his attempt to bring patriarch Eustratios before the court, he did not obey by the procedure set out in *nomoi* and *canons* and deviated the ecclesiastical court, to which he ought to have turned. Instead, he turned to the emperor "disturbing his ears"[72]. However, Leo was found guilty also on the basis of secular law, since he did not obey by the imperial *σημείωμα* which proved the patriarch was innocent, committing thus the offence of sacrilege, in line with the principle that *ὁ οἱαδήποτε βασιλικῇ ἀντιγραφῇ ἐναντιωθείς, ὡς ἱερόσυλος τιμωρεῖται*[73].

In the *σημείωμα* of January 1086, Alexios brings back the issue of the chrysobull of 1082 ratifying its power and he introduces the term *oikonomia* as the factor that forms the emperor's decisions[74]. Based on

71. *Καίτοι φανεροῦ καθεστηκότος τοῦ μιάσματος, καὶ δῆλον ὄν, ὡς οἱ τὰ τοιαῦτα πράττοντες, οὐ μόνον καθαιρέσεως, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐσχάτης δυσσεβείας τῷ ἐγκλήματι περιπίπτουσι*: Canon 10 of the 1st and 2nd Council of Constantinople (Rhalles – Potles II, 683).

72. Sakkélion, Documents inédits, 126; Grumel, Le décret, 338, 341; Trojanos, Sonderstellung, 74-75; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 117-126; Gerhold, Le "movement", 91.

73. See n. 50; Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 124.

74. *Ἀ μέντοι ἡ βασιλεία μου διὰ χρυσοβούλλου γραφῆς ἐξέθετο πρότερον, αὐτήν τε καὶ τοὺς μετ' αὐτὴν εὐσεβῶς βασιλεύσοντας τῶν ἱερῶν καὶ θείων ἀναθημάτων κατὰ*

oikonomia he also justifies the patriarch's decisions, who is said to have served *οἰκονομίας τινας ἐκκλησιαστικὰς* with his attitude[75]. Alexios assures that his Chrysobull will bind his successors in the future. It was quite possible that his successors would face cases of equal emergence or even greater in the future that might call for even more difficult decisions to be made. However, they would have to justify their choices again and not use his precedent as pretence[76]. At the end of the *σημείωμα*, however, it could be inferred that the emperor left a loophole for possible confiscations in the future[77]. Alexios refers one more time to *nomoi* and *canons* that allow and define the confiscation of the holy vessels, reminding that his Chrysobull does not introduce any new legislation that renders the existing legislation void –either secular or ecclesiastical– but it is binding only for him and his successors. He indicates that the chrysobull is not binding for the Church or the people *(τῷ παντὶ πολιτεύματι)*[78]. As concerns the latter, both the

---

τὸ παντελὲς κωλύουσα ἅπτεσθαι, καὶ μηδ' ἄν εἴ τις καταλάβῃ ἀνάγκη χεῖρας ὅλως ἐπιβάλλειν αὐτοῖς, τὸ βέβαιον ἕξει ἐσαεὶ, καὶ παρεμπεσοῦσά τις πρόφασις τῶν οὕτως οἰκονομηθέντων οὐ κατισχύσει ποτέ (Sakkélion, Documents inédits, 127). On the principle of imperial *oikonomia*, see n. 46, 48.

75. *Καὶ ἐφάνη ἐνταῦθα ὁ πατριάρχης διὰ τῆς τῶν σεκρετικῶν προσγραφῶν ἀναθεωρήσεως πάντη καθαρὸς καὶ ἀναίτιος, οἷα μηδέν τι τῶν εὐαγῶν ἀναθημάτων εἰς ἑαυτὸν ἀνελόμενος, οἰκονομίας δέ τινας ἐν αὐτοῖς καταπραξάμενος ἐκκλησιαστικάς, καὶ διαταξάμενος τὰ δοκοῦντά τε καὶ συμφέροντα, καθά που καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν πρὸ τούτου πατριαρχῶν ἐνηργήκασι, καὶ μέχρι τοῦ νῦν διὰ τέλους ἀνεπιτίμητοι μεμενήκασι*: (Sakkélion, Documents inédits 116). On the concept of *οἰκονομία* in the world of theology and canon law, see n. 46.

76. *Πλὴν ἡ τῆς βασιλείας μου αὕτη διαταγὴ αὐτῇ προστήσεται, καὶ τοῖς μετ' αὐτὴν τὸ βασίλειον κράτος ἰθύνειν μέλλουσιν, ὅτι καὶ καθ' ἡμῶν ἐκεῖθεν ὁ δεσμὸς ἐξενήνεκται· ὡς ἂν τὸ μὴ διὰ περίστασιν καὶ στενοχώρησιν καιροῦ παρὰ τῆς βασιλείας μου καί τινων τῶν πρὸ αὐτῆς βασιλέων γενόμενον, πρόφασις πορισμοῦ τῆς ἐςύστερον γένηται* (Sakkélion, Documents inédits, 127-128).

77. See Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 125-126, 133ff., on the confiscation of 1087 because of the Petcheneg incursions. Anna stresses that the new confiscation was imposed by the circumstances: *ὡς δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς πολλάκις μὲν ἡττηθεὶς καὶ μυριάκις αὖθις κατατολμήσας τῶν Κελτῶν Θεοῦ νεύσει νικηφόρος στεφανίτης ἐπανεληλύθει, ἐπεὶ καὶ αὖθις ἄλλο νέφος ἐχθρῶν, τοὺς Σκύθας φημί, κατ' αὐτοῦ ἐξορμῶν ἤδη μεμαθήκοι καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ συλλογὴ τῶν χρημάτων, καὶ τοῦ βασιλέως ἐν τῇ μεγαλοπόλει ἐνδημοῦντος, ἐφ' ὁμοίαις αἰτίαις ἐσπουδάζετο* (*Alexias* 5, II, 5.29-34).

78. For the verb *πολιτεύομαι* as a Roman term and the «*πολιτευόμενοι*» as part of the

secular and the ecclesiastical legislation should be taken into account so as to define when confiscation could take place along with the appropriate punishment for those who practice it without a good reason[79]. "Akribeia" (*ἀκρίβεια*), i.e. being accurate in *nomos* and *canon*, being equal to one another in the *σημείωμα*, would give eventually the possibility to practice confiscation under certain circumstances[80].

In conclusion, in an era when the absolute nature of the imperial authority was seriously challenged, confined by both the Church and the people, Alexios was at the heart of an attack concerning the discord for the confiscation of the holy vessels. This attack could be considered as part of the broader criticism that Alexios faced in relation to the management of public resources as his private property[81].

---

politeia, according to Leo VI's Novels, see Kaldellis, *Byzantine Republic*, 10-11; for the use of the term *«πολίτευμα»* and its meaning, see Kaldellis, *Byzantine Republic*, 41, 44, 151.

79. *Ἃ δέ γε ἄλλα περὶ τῆς τῶν ἱερῶν ἐκποιήσεως νόμοι καὶ κανόνες διαγορεύουσιν, ὅτε καὶ πῶς ἐφῆκαν γίνεσθαι τὴν ἐκποίησιν διαρθροῦντες σαφῶς, ταῦτα ἕξει τὸ ἰσχυρὸν, καὶ ἡ νομικὴ καὶ κανονικὴ αὐθεντία ἐπὶ τῆς ἰδίας ἀσφαλείας ἑστήξεται. Οὐ γὰρ τὸ παρὰ τῆς βασιλ[είας μου] γεγονὸς χρυσόβουλλον νεαράν τινα νομοθεσίαν εἰςήνεγκεν ἐπ' ἀνατροπῇ τῶν πρὶν κειμένων νόμων, ἱερατικῶν τε καὶ πολιτικῶν, περὶ τῆς τῶν ἱερῶν ἐκπτώσεως ἀλλ' ἑαυτὴν ἐδέσμησε καὶ τοὺς μετ' αὐτὴν βασιλεῖς. Καὶ μέντοι κρατήσει τὰ δεδογμένα εἰς τὸ ἐξῆς παρ' αὐτῇ τε τῇ βασιλείᾳ μου καὶ τοῖς μετ' αὐτὴν εὐσεβῶς βασιλεύσουσι. Παρὰ δέ γε ταῖς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαις καὶ τῷ παντὶ πολιτεύματι, οἱ νόμοι καὶ οἱ κανόνες τὸ ἐνεργὸν ἀποίσονται, καὶ κατὰ τὴν ἐκεῖθεν ἀκρίβειαν ἡ τῶν ἱερῶν ἐκποίησις ἐκχωρηθήσεται, ὥςπερ ἡ καταδίκη τοῖς παρὰ τὸ δέον ἐκποιουμένοις ἐκεῖθεν ἐπενεχθήσεται* (Sakkélion, Documents inédits, 128); Glavinas, *Ἡ περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν ἔρις*, 125.

80. It is typical that Alexios in his *σημείωμα* stresses the need to secure "akribeia" (*ἀκρίβεια*), since the case has to do with church issues (*ἐκκλησιαστικὰ πράγματα*). The term *«ἀκρίβεια»* appears again in the "semeioma", when Alexios refers to the persistence of Leo to keep it, when he was asked to prove his accusations "on the basis of the canons" (*κανονικῶς*); Sakkélion, Documents inédits, 118.

81. The complaint that Alexios had treated the public resources as his private property is voiced by John Zonaras: *καὶ τοῖς πράγμασιν οὐχ ὡς κοινοῖς οὐδ' ὡς δημοσίοις ἐκέχρητο καὶ ἑαυτὸν οὐκ οἰκονόμον ἤγητο τούτων, ἀλλὰ δεσπότην, καὶ οἶκον οἰκεῖον ἐνόμιζε καὶ ὠνόμαζε τὰ βασίλεια (Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*, III, ed. L. Dindorf, Lipsiae 1870, 18. 29. 23-26); for Zonaras' critique on Alexios, see Magdalino, Byzantine Kaiserkritik, 329-330, 335-338; for the republican values outlined by Zonaras in terms of his critique to Alexios, see Kaldellis, *Byzantine Republic*, 47-48.

With regard to the confiscation of the holy vessels, the most powerful argument of his opponents was that the emperor had broken the *canons*. Alexios did break the holy canons, as it is also evident in *Alexias*, but he had relied on the secular law, its inclusion in the Nomocanon, and the possibilities it gave him within certain limits, which he had eventually also overrun, without admitting it[82]. It is typical that, according to Anna, Isaac Komnenos was forced to force those whom he did not want to force, indicating thus that the clergy adhered to the spirit of the *canons*. On the other hand, Leo of Chalcedon, says Anna, turned against Alexios *μηδόλως ἢ οἰκονομίας ἢ τῶν περὶ τῶν ἱερῶν κειμένων νόμων ἐπαισθανόμενος*, i.e. without taking into consideration the two factors that concerned imperial administration and allowed the deviation from the provisions of the *canons* regarding the inalienability of the holy vessels[83]. Moreover Anna's parallel mention of *oikonomia* and the *nomoi* related to the sacred vessels, suggests that it was the principle of *oikonomia* that enabled Alexios to violate the limits set even by the *nomoi* on the confiscation of the holy vessels.

However, from Alexios' attempt to get rid of the charge of violating the *canons* along with his desire to expatiate, it is evident that the threat for the absolute nature of the imperial power was imminent and it came not only from the part of the officials or of the Church hierarchy, the members of which tried to limit the emperor's authorities both in religious and in political issues in the second half of the 11th century[84], but also from the people, who were politically active in the 11th century and their views were expressed through the guilds, which played an important role in the internal Byzantine life[85].

82. See p. 420-421.

83. See n. 13.

84. See pp. 418-420 and n. 51.

85. S. Vryonis, Byzantine «δημοκρατία» and the guilds in the eleventh century, *DOP* 17 (1963), 289-314, esp. 302ff; see also S. Vryonis, Byzantine Imperial Authority: theory and practice in the eleventh century, in: *La notion d' autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de la Napoule, session des 23-26 octobre 1978, organisés par G. Makdisi, S. Sourdel et J. Sourdel-Thomine*, Paris 1982, 141-161; Angold, *Byzantine Empire*, 93-98; Kazhdan – Epstein, *Change*, 50ff; for the granting of greater autonomy to cities, during the period of the Comneni, see, P. Charanis, The Role of the People in the Political Life of the Byzantine Empire: The Period of the Comneni and the Palaeologi, *Byzantine Studies/Études Byzantines* 5, 1-2 (1978), 69-79, esp. 75ff; for the republican activity of the people in the eleventh century, see D. Krallis, Democratic Action in Eleventh-

The fact that Alexios was faced with the clash of his decisions with the ecclesiastical law forced him to find ways to assure the doctrine of superiority of the emperor's will. He used the equality of *nomos* and *canon*, established by the secular law, by promoting his need for expiation and by constantly appealing to *canons* both in the chrysobull of 1082 and in his *σημείωμα* of 1086. He tried to put an end to the inconsistency between *nomoi* and *canons*, but he indirectly sought ways to apply the emperor's will after all, which in this case ended up going beyond even the strict limits set by the *nomoi*, in terms of imperial *οἰκονομία*[86].

All this happened in the constantly changing framework at the end of the 11th century, within which the social powers, i.e. the people and the Church, should be seriously taken into consideration. Appealing to these two social powers at the end of his *σημείωμα* in 1086, Alexios demonstrated the ability of the emperor and his counselors to renounce subtly the principle of the imperial *οἰκονομία* and give priority to the above mentioned social factors, the profit of which would lead them to make the choice – either based on a *nomos* or a *canon*, to possibly practice another confiscation in the future. In the second half of the 11th century, rhetoric emerges as the basic tool of the imperial will in order to overcome the inconsistencies between *nomoi* and *canons* and also to cover up the violation of *nomoi* and *canons*, to the benefit of the emperor's authority[87].

Century Byzantium: Michael Attaleiates's "Republicanism" in Context, *Viator* 40, 2 (2009), 35-53; for the Roman republican ideology by which Byzantine polity was shaped and the popular consent as a factor that established imperial legitimacy, see Kaldellis, *Byzantine Republic*, 48, 62-64, 87-88, 99, 101-102, 103, 106, 109-131, 144, 150, 160-161, 172, 181-183; see also N. Oikonomides, The "Peira" of Eustathios Romaios: an abortive attempt to innovate in Byzantine law, *FM* 7 (1986), 169-192, for the need to take the new social reality into consideration when it comes to apply the law in the 11th century.

86. It is typical that the abuse of *oikonomia* was an assumption of twelfth-century critics on contemporary emperors; Magdalino, Byzantine Kaiserkritik, 339.

87. Beck, *Nomos*, 59; Magdalino, Byzantine Kaiserkritik, 345; Macrides, Nomos, 85, for the use of the technique of rhetoric and *oikonomia* both by the Church and by the state in order to resolve the contradictions between *nomoi* and *canons*.

Νομος και *Κανων* στο Βυζαντιο: Η Περιπτωση της Εκποιησης των Ιερων Σκευων Επι Αλεξιου Α΄ Κομνηνου

Στο άρθρο διερευνώνται η σχέση νόμων και κανόνων στο Βυζάντιο, καθώς και η στάση του βυζαντινού αυτοκράτορα απέναντι τόσο στους κανόνες και την εκκλησία γενικότερα, όσο και στους νόμους. Αναδεικνύονται, εξάλλου, τα όρια της νομοθετικής εξουσίας του αυτοκράτορα, με αφορμή την έριδα που απασχόλησε το Βυζάντιο για περίπου δεκαπέντε χρόνια (1081-1095) ως αποτέλεσμα της εκποίησης από τον Αλέξιο Α΄ Κομνηνό των ιερών σκευών, προκειμένου να χρηματοδοτηθούν μισθοφορικά στρατεύματα για την αντιμετώπιση του νορμανδικού κινδύνου μετά την κατάληψη του Δυρραχίου από τους Νορμανδούς τον Οκτώβριο του 1081. Η εξίσωση νόμων και κανόνων από την Νεαρά 131 του Ιουστιανού το 545, καθώς και η ασαφής θέση των νομικών του 12ου αιώνα απέναντι στη σχέση νόμων και κανόνων, ως αποτέλεσμα της στενής σχέσης Εκκλησίας και Πολιτείας στο Βυζάντιο, των δύο όψεων της μίας χριστιανικής αυτοκρατορίας, αντικατοπτρίζονται στη χρήση των όρων «νόμος» και «κανόνας» με μία διάθεση εξίσωσής τους στην *Αλεξιάδα* της Άννας Κομνηνής, που καταγράφει τα σχετικά με την έριδα. Από την άλλη πλευρά, διαπιστώνεται η κατασκευή ενός πλάσματος δικαίου από την πλευρά της Άννας Κομνηνής, προκειμένου να καλυφθεί η παραβίαση από τον Αλέξιο Κομνηνό ακόμα και των αυστηρών προϋποθέσεων που έθετε η Νεαρά 120 του Ιουστινιανού για την εκποίηση των ιερών σκευών, με τη ρητορική να αποτελεί ισχυρό εργαλείο της αυτοκρατορικής εξουσίας στον αγώνα για την εδραίωση της ισχύος της.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΑ ΔΟΚΙΜΙΑ – ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ – ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ
REVIEW ARTICLES – BOOK REVIEWS – BIBLIOGRAPHICAL NOTES

A. Rhoby & N. Zagklas (eds.), *Middle and Late Byzantine Poetry: Texts and Contexts* [BYZANTIOS. Studies in Byzantine History and Civilization 14], Turnhout 2018, pp. 413. ISBN 978-2-503-57886-6

This volume brings together a number of scholars, who contribute a series of papers on secular –mainly– and ecclesiastical poetry of the middle and late centuries of Byzantium (10th-15th century). Byzantine poetry, particularly secular poetry of the 11th and 12th centuries, has attracted much attention in recent years, resulting in the production of several important monographs and articles. The present book could and should be viewed as an integral part of the said development, and at the same time as an important one, given the high calibre of all the contributions.

As regards Byzantine poetry in general, the study of primary sources is not always an easy task, since modern scholars are often forced to rely upon outdated editions of the 19th century, which by today's standards are justifiably deemed as unsatisfactory or, in some cases, even problematic. It comes as no surprise, then, that in their "Introduction" the editors stress the need of fresh editions of hitherto inadequately edited or unedited poems (pp. 1-5). The reader will certainly be pleased to find that the volume features a number of critical editions, mostly of texts that had not been edited previously.

Specifically, both papers on ecclesiastical poetry include critical editions. Theodora Antonopoulou's contribution ("Imperial hymnography: The canons attributed to emperor Constantine VII Porphyrogenitus. With the critical edition of the first canon on St John Chrysostom", pp. 211-244) deals, as the title indicates, with three canons attributed to Emperor Constantine VII (10th century) and also provides a critical edition of one of them; Dimitrios Skrekas's paper ("Translations and paraphrases of liturgical poetry in Late Byzantine Thessalonica", pp. 245-282) discusses several paraphrases of liturgical poetry related to the environment of Thessalonica in the 13th to the 15th century and in so doing provides a critical

edition of some. The educational character of the edited paraphrases and the performative instructions given in a manuscript containing a paraphrasis penned by Symeon, Archbishop of Thessalonica (15th century), offer an intriguing insight into the cultural milieu of the era.

Renaat Meesters, with the collaboration of Rachele Ricceri ("A twelfth-century cycle of four poems on John Klimax: *Editio princeps*", pp. 285-386), presents a critical edition of a hitherto unedited cycle of four poems on the extremely popular *Ladder* of John Klimax (6th or 7th-century), which is accompanied by a brief analysis by Meesters ("A twelfth-century cycle of four poems on John Klimax: A brief analysis", pp. 387-406). In the introduction prefixed to the edition, Meesters discusses several issues, such as the problem of authorship (two Johns seem to be involved in the composition of the four poems, a certain John Komnenos and another one, who, according to the editor, is probably the redactor of all the verses), and the metrical character of the cycle. With regard to the latter, he argues that verses not stressed on the eleventh syllable constitute "anomalities" (p. 306) or "overt errors" (p. 307). In fact, such cases are not "anomalous" or "erroneous", rather less common and therefore significantly rarer than verses with an accent on the penultimate[1].

The edition is diligently executed, based on all seven manuscripts. As regards the *lectiones* of the Greek text, few cases are in need of further discussion (e.g. Poem 1, v. 49, p. 316: *καὶ τῷ δε*, with an enclisis, instead of *καὶ τῷδε*). Moreover, certain changes could be made in the punctuation (for instance, a semicolon is required in v. 47 of Poem 2, p. 326 – there are other similar cases throughout the text; on the other hand, vv. 60-65 of Poem 1, pp. 316-318 should probably be put in brackets).

As far as the translation is concerned, counter-suggestions could be made on several occasions. For instance, vv. 38-44 of Poem 1 (p. 316) are interpreted as follows (p. 317): "The birds approach, in the valleys, wonderful flowers, which breath [sic] out the sweetest scent. These are, I think, the words of the prayer which David has called 'like incense'; these please the mind of God more than (real) flowers, as the throat of one who is fasting, as the tongue, as the voice of one who sings psalms". The phrase "these please ... flowers" corresponds to *τὰ γὰρ Θεοῦ τέρπουσιν νοῦν ἄνθη πέρι*, which is probably better understood as: "for the flowers of God please the mind more than actual flowers", since it is insituated right before the "birds (i.e.

1. See M. D. Lauxtermann, *Byzantine poetry from Pisides to Geometres. Texts and contexts. Volume 2* (WBS 24/2), Vienna 2019, 320-323.

the monks) breathe the scent of the 'flowers' (i.e. the prayers)", and subsequently: "as *they please* the throat..., as *they please* the tongue and the voice...".

Another case that merits further discussion is found in vv. 46-49 of Poem 2 (p. 326), which reads: *Ἀλλοτριοῖς πως σαυτὸν ἐκ τῶν ἰδίων, / ἀποξενοῖς πως σαυτὸν ἐξ ἀλλοτρίων<·> / ὅπως ξενισθῇς ἐν ξένοις, ξένος γίνῃ / ἀποξενούντων τοὺς ξένους σφῶν ἐκ ξένων*. These lines are translated as: "You alienate yourself from what is yours; you estrange yourself from what is extraneous; in order to become a stranger amongst strangers, you become a stranger to those who estrange strangers from their own strangers". First, *ἐκ τῶν ἰδίων* and *ἐξ ἀλλοτρίων* seem to refer to people (relatives and strangers respectively), not things or possessions (cf. in the *Ladder*, *PG* 88, 668: *Χαλεπὴ ἡ πρός* ***τινα*** *τῶν οἰκείων ἢ καὶ ξένων προσπάθεια* – my emphasis). Second, there seem to be too many *ξένοι* in the next verses. We may wonder whether the poet is playing with the double meaning of the word here ("a dear guest" and "a stranger"). *Ξενίζομαι* could also be understood as "to be entertained as a guest". With this in mind, there are two ways to translate vv. 48-49. The first one: "In order to be received as a guest among strangers, you become a stranger to those who estrange their guests [*σφῶν* goes better with *ξένους*; cf. *Ἰλ.* Σ 311: *ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη*] from strangers". In this case, the *ἀποξενοῦντες* are one's relatives, who inhibit their children from becoming strangers, namely from leaving their home and their family behind, and thus finding God (cf. in the *Ladder*, *op. cit.*: *ὑπισχνοῦνται δολίως ἡμῖν οἱ ἡμῶν, καὶ οὐχ ἡμῶν, πάντα τὰ φίλα διαπράττεσθαι, σκοπὸς δὲ τούτοις τῷ ἀρίστῳ ἡμῶν ἐμποδίσαι δρόμῳ*).

The second way to translate it: "In order to be received as a guest among strangers, you become a guest of those who estrange their guests from strangers". In this case, the *ἀποξενοῦντες* refers to the state of mind that will enable the contemplation of God (cf. in the *Ladder*, *op. cit.*, 665: *Ἔστω σου ὁ πατὴρ ὁ πρὸς τὸ φορτίον τῶν ἁμαρτημάτων συγκοπιάσαι δυνάμενος... κτῆσαι σύμβιον ἀναπόσπαστον μνήμην θανάτου*, etc. (notice the use of the word *σύμβιον*, which could justify the understanding of *ξένος* as a guest). It should also be mentioned that apart from this passage there are other instances, this time mostly in Poem 1, which could be regarded as wordplays. These derive from the fact that in the first poem, the *Ladder*, that is the book, is likened to a garden. In this context, a word such as *ὕλη* (v. 17, p. 314) evokes both its meanings (the "matter" of the poem and a forest) – cf. v. 35, p. 314: *ἐμφιλοχωροῦν τῷ νοημάτων δάσει* (*δάσος* = a thicket and the density of something).

The rest of the papers in the volume constitute detailed analyses on different aspects of Byzantine poetry synchronically or diachronically, often with a focus on the poetic work of a specific author or even on a single poem. Floris Bernard's contribution ("Rhythm in the Byzantine dodecasyllable: Practices and perceptions", pp. 13-41) tackles an important yet somewhat understudied topic, that of rhythm in Byzantine secular metres, which, as the paper shows, is closely connected to the study of punctuation (pp. 26-30) and accentuation (pp. 30-34) of verses in the manuscripts. As far as punctuation is concerned, Bernard argues that in iambic poetry it gives absolute priority to rhythm over syntax (p. 30), thus confirming by and large what relevant studies in prose have shown (pp. 25-26). Within this framework, he lays emphasis on the colic structure of the dodecasyllable, consisting of two *cola* of either 7+5 (hephthemimeral pause) or 5+7 syllables (penthemimeral pause), which the scribes generally separate with a comma or a semicolon, even when syntax does not call for such punctuation (pp. 29-30). Occasionally things become blurry, due to the lack of consistency in practice, as observed also in manuscripts of prose literature (p. 27), in conjunction with the Byzantines' unwillingness to treat the accentual features of the dodecasyllable in a theoretical manner – with the exception of pseudo-Gregory of Corinth's treatise, as well as implicit instructions given in didactic poetry (the "iambs on iambs", as the scholar aptly puts it – pp. 17-21). Nonetheless, Bernard sees a clear tendency for scribes, whether intentionally or inadvertently, to favour rhythm over meaning, as well as "accentual" features over "prosodic" features.

In addition, Bernard emphasizes the notion of "concision" (pp. 21-24), as prescribed in pseudo-Gregory of Corinth's treatise in the section on iambic versification, which he relates to the affinity of rhetoric prose and poetry in the Byzantines' minds (p. 22), and, interestingly enough, also to the Christian virtue of "moderation" (p. 24) – for versification is presented by pseudo-Gregory as a stricter and more disciplined form of prose writing. "Concision", Bernard states, is "comprising a full story in a few words" (p. 23) and is linked in pseudo-Gregory's scheme to the avoidance of enjambments (p. 24). Certainly, these remarks lay the groundwork for future studies in Byzantine poetic rhythm.

One aspect of Bernard's argumentation that could be further discussed concerns the use of the term "rhythmical" over "metrical" punctuation, for what the separation of the two cola seems to reveal is the perception of the accentual *metrical* attributes of the dodecasyllable, with its two distinctive hemistichs. On the other hand, "rhythmical" punctuation does indeed refer to a few unique cases, such

as the manuscript containing Mauropous' iambs (discussed on pp. 27-28), which is marked by elaborate punctuation. Even the cases of non-prosodic iambic epigrams consisting of two *cola* with seven syllables (pp. 35-36) show, in my opinion, that their composers were carried away be the "metrical", not the "rhythmical", pattern of the dodecasyllable that they had in mind. Even today it would be possible for an aspiring Greek poet to compose a 13-syllable iambic verse instead of a 15-syllable one, by adding five instead of seven syllables after the compulsory pause in the eighth syllable. Again, in my view, such an error would be of "metrical" nature. Be that as it may, Bernard's paper undoubtedly contributes significantly to our gradual understanding of the rhythm of Byzantine iambic poetry.

Nikos Zagklas' paper ("Metrical *polyeideia* and generic innovation in the twelfth century: The multimetric cycles of occasional poetry", pp. 43-70) showcases the metrical and generic innovations that took place in 12th-century occasional poetry. Zagklas' treatment of the subject is two-fold, as the occasional poetry composed under the Komnenoi and the Angeloi, which features metrical experimentations within the boundaries of a single poem or even in the form of multi-metric stanzas or cycles (i.e. separate poems in different metres but composed on the same occasion and thus with similar or identical content), is regarded both in terms of continuity and rapture. Ultimately, despite the fact that such experiments did occur sporadically in previous centuries, Zagklas concludes that they reached their peak during the 12th century, the *par excellence* era of poetry. A crucial aspect of this paper is of course the performative side of most of the poems discussed. A couple of remarks on the translation of the passages used: In one of Prodromos' hexametric poems, Zagklas translates *ἀμπλακιάων* as "faults" (p. 61). Within the Christian context of this composition, "sins" is probably preferable. Also, in Euthymios Tornikes' multi-metrical panegyrical cycle for Isaac II Angelos, *ἔκαμες... λαλεῦσα*, is translated as "you've done your part...! You chatted..." (p. 53). Perhaps it would be more accurate to construe it as: "You wore yourself out chatting..." – the same goes for the repetition of *ἔκαμες* in the next verse.

Maria Tomadaki's contribution ("The reception of ancient Greek literature in the iambic poems of John Geometres", pp. 73-95), as its title suggests, looks at the vast array of intertextual references that permeate the iambic poems of John Geometres, with an emphasis on the poet's reception of ancient Greek literature. Tomadaki argues that Geometres generally strives to assimilate references to the pre-Christian literary past in a dynamic way, thus attempting to subjugate the ancient Greek way of thinking, especially philosophy, to the Greek Orthodox

paradigm (pp. 84-86 & 92). She concludes that: "Geometres does not compete with the ancient authors, as for instance John Tzetzes does in the twelfth century" (p. 94), a remark that contributes to our better understanding of Geometres' poetic style and ideological stance.

The paper by Premyslaw Marciniak & Katarzyna Warcaba ("Theodore Prodromos' *Katomyomachia* as a Byzantine version of mock-epic", pp. 97-110) deals exclusively with Prodromos' *Katomyomachia*. An intriguing composition that was perceived by the great Herbert Hunger as a parody of the conventions of ancient Greek tragedy[2], and by Raffaella Cresci as a camouflaged satire on the imperial elite of the time[3], is now seen in all its multi-faceted glory: satire, parody (especially in relation to the ancient Greek *Βατραχομυομαχία*), didactism and educational purposes are all put on the table, along with comparisons to other Prodromic pieces, such as *Βίων πρᾶσις*. As a whole, this paper highlights the complexity of Byzantine "satire" (in the broad sense) of the 12th century, as well as the multiple purposes such works could serve simultaneously (p. 110)[4]. As regards the authors' remark that: "Prodromos uses the same lines from Euripides' plays in both the *Katomyomachia* and the *Bion Prasis*, see for instance *Hekabe* 1056 = the *Katomyomachia* 252 and *Bion Prasis* 89" (p. 105, n. 34), it should be taken into account that these lines often serve completely different purposes when transferred to another poem; for instance, the verse from *Ἑκάβη* is related to the mourning of a child in the *Κατομυομαχία*, whereas in *Βίων πρᾶσις* it is recited by Euripides himself, in the face of his possible purchaser – thus it is not connected to the loss of the first buyer's daughter at all. Practically, this means that each text requires a close reading in its own respect.

Andreas Rhoby's paper ("The poetry of Theodore Balsamon: Form and function", pp. 111-145) scrutinizes the edition of Theodore Balsamon's epigrams by Konstantin Horna (1903). Through Rhoby's meticulous and fruitful analysis, Balsamon, whose work and personality seem to attract the attention of modern

2. H. Hunger (ed.), *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg*, Graz 1968.

3. R. L. Cresci, Parodia e metafora nella "Catomiomachia" di Teodoro Prodromo, *Eikasmos* 12 (2001), 197-204.

4. On this field, see now: P. Marciniak – I. Nilsson (eds.), *Satire in the middle byzantine period. The golden age of laughter?*, Leiden – Boston 2021 (esp. Ch. Messis – I. Nilsson, Parody in Byzantine literature, 72-73, on the *Κατομυομαχία* and its various interpretations, with an emphasis on its character as a school text; P. Magdalino, Political satire, 125-126, on the poem as a political satire).

scholars[5], emerges as a competent and intriguing poet in his own right, who composed a good number of epigrams on miscellaneous occasions and topics. Quite interestingly, humour, irony and playfulness are not absent from his poetry (especially in the epigrams concerning schedography, where wordplays and puns abound – see pp. 138-143). Rhoby divides the epigrams of Balsamon into four categories, namely: a) tomb epigrams, b) book epigrams, c) inscriptional epigrams and d) epigrams on schedography. In the first and third instance, the scholar's research on the said epigrams undoubtedly benefits from his own recent work in these fields.

A few observations and counter-suggestions on the translations: In epigram no. 41, the first two verses (*Τὴν κνιδοχορτόπλουτον εὐνούχων φύσιν/ ἀκριδομικτόβρουχος ἁρπάσοι φύσις*) are translated as: "The eunuchs' nature rich on [sic] stinging nettle and grass / may be rescued by the nature consisting of grasshoppers and bush crickets". *Ἁρπάσοι* here is better understood as "seized", even "destroyed", for Balsamon wishes to juxtapose the "nature" of the other eunuchs with that of his own *εὐνουχοπουλίδιον*, regardless of what the actual purpose of the epigram was (discussed in pp. 139-140). In addition, the optative requires a different syntax in the translation: "May nature... seize the nature of eunuchs", etc. Furthermore, the title of epigram n. 23 (*Στίχοι ἐκδοθέντες τῷ εὐνουχοπούλῳ*) is translated as: "Verses published for the little eunuch" (p. 140); perhaps "handed over" or "delivered" (to) is more accurate than "published".

Last, the final verses of epigram no. 16 (*εἴπερ δὲ τυφλώττουσιν εἰς φίλους φίλοι, / οὐκ οἶδα· καὶ γὰρ εὔχομαι μηδὲ βλέπειν / τοὺς ὀξυδερκεῖς πρὸς τὰ τῶν φίλων πάθη / καὶ τυφλοπαθεῖς πρὸς τὰς ἰδίας τύχας*) are translated as: "When friends are blind towards friends, I do not know: I also do not pray for seeing for those who are sharp-sighted regarding the passions of the friends and who tend to blindness regarding their own fate" (p. 142). First, *εἴπερ* would be better construed as "if indeed"; *καὶ γὰρ εὔχομαι* is more difficult to fathom. It could be translated both as "for I wish" –the subject of *βλέπειν* being the accusatives that follow–, but also as "for I proudly declare" –the subject now of the infinitive being *ἐγώ*. Indeed, as Rhoby argues, these three verses are not very clear, we may assume though that what Balsamon is trying to do here is to urge his friend to focus on his own beautiful

5. Cf. Ch. Messis, Ο Θεόδωρος Βαλσαμών και η παρουσία του στο λογοτεχνικό περιβάλλον του δεύτερου μισού του 12ου αιώνα, in: V. N. Vlyssidou (ed.), *Byzantine authors and their times*, Athens 2021, 305-323.

σχέδος (unless irony is involved due to the use of the word *τύχη*, which could mean both "good fortune" / "success" and "ill fate"/ "bad luck"), instead of being ready to criticize his friend's (i.e. Balsamon's) attempts at schedography.

The contributions by Krystina Kubina ("Manuel Philes – a begging poet? Requests, letters and problems of genre definition", pp. 147-181) and Marina Bazzani ("The art of requesting in the poetry of Manuel Philes", pp. 183-207) are two sides of the same coin, meaning that essentially they deal with the same topic, but from a different angle. Kubina's paper[6] lays the groundwork for the approach and analysis of Philes' poetry in a theoretical manner, arguing that many of the poet's epigrams can be read as "verse letters" (pp. 157-173) – a mode of literary expression that was not unknown in previous centuries (pp. 171-172, n. 99)[7]. At the same time, the scholar rejects the term "begging poetry" for Philes' works, stressing rather the art (and act) of "pleading" as a literary mode (pp. 173-178 and again in the "Conclusions", pp. 179-181). With regard to this last remark, Kubina maintains that Philes' "pleading" poetry is not comparable to the so-called begging poetry of the 12th century (pp. 175 & 179).

Bazzani adopts a more practical approach, studying several epigrams of Philes in order to spotlight the nuances of the "art of requesting" in his poetic work. Like Kybina, Bazzani notes Philes' occasional boldness, even to the point of cloaked insolence and harsh irony, which can be traced in some of his epigrams addressed to the emperor and the empress, as well as to other magnates – although he could easily become submissive when required (pp. 185-200 & 206). Philes' attitude is rightly placed within the social and cultural circumstances of the time, namely the code of "patronage" and "friendship" between the powerful giver and the dependent receiver, which refers to a relationship that is both private and public in nature – the latter in the sense that this relationship was being constantly observed and assessed by public opinion (p. 190). The scholar lays particular stress on Philes' carefully chosen vocabulary, which either strengthens the message the poet wishes to get across to his recipient (pp. 186-189, 205) or results in intriguing ambiguities and double meanings (pp. 194, 198). In regard to the said ambiguities, perhaps

6. Cf. her more recent work on Philes's poetry: *Die enkomiastische Dicthtung des Manuel Philes. Form und Funktion des literarischen Lobes in der frühen Palaiologenzeit*, Berlin – Boston 2020; Eight unedited poems to his friends and patrons by Manuel Philes, *BZ* 113/3 (2020), 879-904.

7. See now K. Kubina – A. Riehle (eds.), *Epistolary poetry in Byzantium and beyond. An anthology with critical essays*, London 2021.

we can find one more in an epigram addressed to the powerful sebastos Theodore Patrikiotes, in which Philes is openly critical of the latter for sending him low-quality meat (p. 199). The last word of the epigram is *εὐμήχανε*, which Bazzani regards as "a palinode of some sort" (p. 206), through which Philes restores his subordinate status and acknowledges the superiority of his recipient (*op. cit.* and p. 200). The adjective, whose vocative case the scholar translates as "oh, ingenious one", has been used, among others, by Aeschylus in his *Eumenides* (v. 381), as an attribute of the soon to be appeased, yet still vindictive Erinyes. On the other hand, within Christian context, the noun *εὐμηχανία* could also refer to "God's power in bringing good out of evil" (Lampe, *A patristic Greek lexicon*, s.v.). Therefore, it cannot be ruled out that Philes is once again playing with words. Another possible instance of wordplay can be found in the second epigram addressed to his friend Pepagomenos, where Philes is asking his friend to lend him a hat (p. 202). Pepagomenos is described as "the season of spring" (*ἔαρ*) and the hat as "a white lily" (*λευκὸν κρίνον*), which *τῇ χρυσαυγεῖ τῆς χλιδῆς ὥρᾳ βρύει*. Bazzani translates *ὥρα* as "beauty", but it could be surmised that Philes is also referring to the meaning of "season – time of the year", consistent with *ἔαρ* and *κρίνον* in the previous verse.

To these, a remark on the translation could be added: The second epigram addressed to the emperor ends with the two lines: *Οὐ κρύπτεται γὰρ οὐδαμῶς ἡ γυμνότης, / εἰ καὶ τὸ πεινῆν συσκιάζοι τις τάχα* (p. 190). The poem is also cited by Kubina (p. 180). Bazzani translates the *εἰ καὶ* of the last verse as "even if", which is preferable to Kubina's "even though". Both scholars perceive the concluding verses as self-references ("for in no way (my) nakedness..." by Kubina; "for my nakedness..." by Bazzani), though perhaps it makes more sense if read as a maxim: "For nakedness cannot be hidden by any means, / even if someone casts a shadow over the state of (one's) hunger". Still, the last verse remains ambiguous, for who is hiding behind *τίς*, the emperor or the poet himself? In the first case, Philes would mean that the emperor is providing him with food, but not clothes; in the second case, that the poet will be able to conceal his hunger, but not his nakedness. Last, there is a misprint in the epigram addressed to "To the emperor's secretary" (*Τῷ ἐπὶ τοῦ κανικλείου* – p. 194), for in the third verse, one should read *κράζει* instead of *κράσει* – the translation reads "will brawl out", as if *κράσει* were the right *lectio*.

To conclude, given the growing interest in Middle and Late Byzantine poetry, evident in recent scholarship, the present volume constitutes an important collection of well-written essays rich in ideas, which will surely contribute to the

further development of this field. If anything, it is gratifying to see that Byzantine poets, such as John Geometres, Theodoros Balsamon and Manuel Philes, are being read as self-sufficient artists who opted for their own personal literary style. And of course, good critical editions are always valuable and deeply appreciated.

Konstantinos Chryssogelos
University of Crete

M. D. Lauxtermann and M. Whittow (eds.), *Byzantium in the Eleventh Century. Being in Between, Papers from the 45th Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, Oxford, 24-6 March 2012* [Society for the Promotion of Byzantine Studies 19], London and New York, Routledge, 2017, σελ. xviii + 252. ISBN 978-1-138-22503-9

Ο συγκεκριμένος τόμος αποτελεί καρπό του 45ου Συμποσίου Βυζαντινών Σπουδών, που πραγματοποιήθηκε στην Οξφόρδη εννέα χρόνια πριν, και περιλαμβάνει δεκαπέντε μελέτες που εξετάζουν διάφορες πτυχές του μεταβατικού και κρίσιμου για το Βυζάντιο 11ου αιώνα.

Το βιβλίο χωρίζεται σε τέσσερις θεματικές ενότητες: α) «The Age of Psellos», όπου οι συμβολές επικεντρώνονται στον Μιχαήλ Ψελλό, την εμβληματική αυτή πνευματική και όχι μόνο μορφή του 11ου αιώνα, β) «Social structures», στην οποία γίνεται λόγος για την κατάσταση και τις αλλαγές στη βυζαντινή κοινωνία αλλά και την οικονομία, γ) «State and Church», όπου αναλύονται πτυχές των πολιτικών και εκκλησιαστικών εξελίξεων της περιόδου και δ) «The Age of Spirituality», στην οποία παρουσιάζονται θέματα σχετικά με τον μοναχισμό και την έκφραση της πνευματικότητας στην τέχνη της εποχής.

Προηγείται η σύντομη Εισαγωγή (σσ. xv-xviii) του Marc D. Lauxtermann, που αναφέρεται αφενός στα ερευνητικά ζητούμενα και ερωτήματα γύρω από τον 11ο αιώνα, ύστερα και από την πρόοδο της έρευνας για τη συγκεκριμένη περίοδο από τη δεκαετία του 1970 και εξής, και αφετέρου στα περιεχόμενα του τόμου.

Το πρώτο μέρος, που αναφέρεται στην εποχή του Ψελλού, απαρτίζεται από τρεις μελέτες. Στην πρώτη με τίτλο: «From 'encyclopaedism' to 'humanism': the turning point of Basil II and the millennium» (σσ. 3-18), ο εμβριθής ερευνητής Paul Magdalino, πιστός στην αντίληψη ότι ο 11ος αιώνας είναι περίοδος αλλαγών στον βυζαντινό πολιτισμό, όπως διατυπώθηκε παλαιότερα και από τους P. Lemerle και A. Kazhdan, παρά συνέχειας, επιχειρηματολογεί υπέρ της μετάβασης

από τον κλασικισμό και τον «εγκυκλοπαιδισμό» του 10ου αιώνα στην εποχή του «ουμανισμού» και του Ελληνισμού της εποχής του Ψελλού, στο πλαίσιο όμως πάντοτε μιας ισχυρής θεσμικής και ιδεολογικής συνέχειας και με σημείο καμπής την εποχή του Βασιλείου Β΄ και την έλευση της χιλιετίας.

Η Ορθοδοξία παρέμενε βασικό διαχρονικό στοιχείο της πνευματικής ζωής της αυτοκρατορίας, αλλά αυτό που άλλαξε τον 11ο αιώνα ήταν η έμφαση που δινόταν πλέον και στο μέσο έκφρασης του ορθόδοξου μηνύματος, δηλαδή στον *λόγο*, την *τέχνη* και την *επιστήμη* των λογίων. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της εξέλιξης χρησιμοποιείται η περίπτωση του αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, η ρητορική δεινότητα του οποίου αναγνωρίζεται από τον Μιχαήλ Ψελλό και άλλους λογίους του 11ου αιώνα, που εκτός από τη θεολογική του κατάρτιση τονίζουν ιδιαίτερα την ευγλωττία του ανδρός, θεωρώντας τον το πρότυπο της αττικής ρητορικής που ξεπέρασε ακόμη και τον Δημοσθένη σύμφωνα με τον Ιωάννη Σικελιώτη.

Άλλα στοιχεία που πιστοποιούν αυτήν την αλλαγή, που συντελείται περί τις αρχές του 11ου αιώνα, είναι η όλο και αυξανόμενη επιτήδευση στον λόγο, η αυτοπεποίθηση και ο επαγγελματισμός των βυζαντινών λογίων. Στο πλαίσιο αυτό, νέες εκφράσεις δημιουργικής και κριτικής σκέψης συμπίπτουν, κατά τον συγγραφέα, με το τέλος του «εγκυκλοπαιδισμού», οπότε οι λόγιοι άρχισαν να χρησιμοποιούν τις πνευματικές τους δεξιότητες όχι μόνον για προπαγανδιστικούς λόγους αλλά και προς χάριν της πνευματικής τους τέρψης, ενώ παράλληλα δημιούργησαν μια ατμόσφαιρα συνέργειας και συναγωνισμού με τους ομοτέχνους τους.

Επιπλέον, σημαντικό ρόλο για τα νέα δεδομένα διαδραμάτισε, κατά τον P. Madgalino, και το κλίμα που δημιουργήθηκε ενόψει της έλευσης της χιλιετίας και της αναμενόμενης συντέλειας του κόσμου. Ελλόγιμοι άνδρες με κλασική παιδεία και ευγλωττία, όπως ο Λέων Διάκονος, επέλεξαν να χρησιμοποιήσουν τα πρότυπα της αρχαίας ελληνικής ιστοριογραφικής παράδοσης, για να περιγράψουν γεγονότα που τελικά δεν σήμαναν το τέλος του κόσμου, και με αυτό τον τρόπο να αποστασιοποιηθούν ώς ένα βαθμό από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα της επικείμενης αποκάλυψης.

Ένας ακόμη παράγοντας που έδρασε ως καταλύτης των εξελίξεων ήταν η έλλειψη από την εποχή του Βασιλείου Β΄, μετά την απομάκρυνση του *παρακοιμώμενου* Βασιλείου, της πατρωνίας προς τους λογίους, όπως απηχείται στα κείμενα της εποχής. Αυτό, ωστόσο, δεν μείωσε την παραγωγή έργων ρητορικής και φιλοσοφίας. Οι λόγιοι έγραφαν πλέον όχι για κάποιον παραγγελιοδότη

τους, αλλά υπηρετώντας την τέχνη τους αυτή καθεαυτή. Ως μανιφέστο αυτής της επιδίωξης πλέον των λογίων θεωρεί ο συγγραφέας όσα γράφει ο Ιωάννης Σικελιώτης στο έργο του «Commentarium in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν».

Οι ανωτέρω διαπιστώσεις, αναφορικά με τα θεωρητικά σχήματα, τους παράγοντες και τα σημεία καμπής που οδήγησαν στις αλλαγές της πνευματικής ζωής του 11ου αιώνα και προτείνονται από τον P. Magdalino, βασίζονται στη βαθιά του γνώση για την εποχή και τον πνευματικό πολιτισμό πριν και μετά τον 11ο αιώνα και αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, συνέχεια και συμπλήρωμα των απόψεών του που έχουν διατυπωθεί σε άλλες μελέτες του, όπως για παράδειγμα στην πρόσφατη εργασία του για τον «ουμανισμό» και την αυτοκρατορική πατρωνία κατά τους 9ο και 11ο αιώνες[1]. Αναμφισβήτητα, τα συμπεράσματα του P. Magdalino προωθούν την έρευνα και δίδουν παράλληλα τροφή για περαιτέρω έρευνα.

Η δεύτερη εργασία με τίτλο: «Michael Psellos and the eleventh century: a double helix of reception» (σσ. 19-31) υπογράφεται από τον Michael Jeffreys, ο οποίος έχει σημαντική συμβολή, εκτός των άλλων, στην ανάλυση και κατανόηση των πολυάριθμων επιστολών του βυζαντινού λογίου του 11ου αιώνα[2]. Η εργασία επικεντρώνεται στην ιστορία της έρευνας και της πρόσληψης του έργου του Ψελλού. Αρχικά, γίνεται αναφορά στη *Χρονογραφία* του Ψελλού, που εκδόθηκε από τον Σάθα το 1874[3] και όχι το 1876, όπως εκ παραδρομής σημειώνεται, αλλά δεν έτυχε θερμής υποδοχής, καθότι δεν προσέφερε από πλευράς γεγονότων νέες πληροφορίες για την εποχή του. Και αυτό, διότι είχε προηγηθεί η έκδοση της *Χρονογραφίας* του Ιωάννη Ζωναρά (12ος αι.) που αντλούσε από το ιστορικό έργο του Ψελλού και είχε κάνει τα γεγονότα της περιόδου γνωστά, ενώ νωρίτερα από την έκδοση της *Χρονογραφίας* του Ψελλού είχαν εκδοθεί δύο ακόμη πηγές του 11ου αιώνα, η *Σύνοψις Ἱστοριῶν* του Γεωργίου Κεδρηνού, που αντιγράφει πιστά τον Ιωάννη Σκυλίτζη για τα γεγονότα της εποχής, και η *Ἱστορία* του

1. P. Magdalino, Humanisme et mécénat imperial aux IXe-Xe siècles, στο: *Autour du Premier humanism byzantine* & des *Cinq études sur le xie siècle*, quarante ans après Paul Lemerle, ed. B. Flusin – J.-Cl. Cheynet, (*TM* 21/2), Paris 2017, 3-21.

2. Βλ. M. Jeffreys – M. D. Lauxtermann, *The Letters of Michael Psellos. Cultural Networks and Historical Realities*, Oxford 2016, ιδίως 143-445. Η νέα κριτική έκδοση των επιστολών του Ψελλού είναι πλέον γεγονός: *Michael Psellus, Epistulae*, ed. S. Papaioannou, I-II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Berlin and Boston, 2019.

3. Κ. Σαθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας* [Bibliotheca Graeca Medii Aevi], τ. 4, ἐν Παρισίοις 1874 (ανατύπωση Ἀθῆναι 1972).

Μιχαήλ Ατταλειάτη. Ο λόγος της καθυστέρησης της έκδοσης της *Χρονογραφίας*, που είχε αρχικά εξαγγελθεί για το έτος 1672, ήταν η δυσκολία του κειμένου αλλά και του χειρογράφου του ύστερου 12ου αι. (Parisinus Gr. 1712). Συνεπώς, η έκδοση του Σάθα ήταν ένα σημαντικό βήμα, παρά τη σκληρή κριτική που δέχθηκε και την έλλειψη μετάφρασης σε κάποια νεότερη ευρωπαϊκή γλώσσα, που θα έκανε το έργο να έχει μεγαλύτερο αντίκτυπο στην έρευνα. Ακολούθησε η έκδοση του E. Renauld[4], που μετέφρασε για πρώτη φορά σε ξένη γλώσσα τη *Χρονογραφία*, εν προκειμένω στα γαλλικά, αλλά και η δική του έκδοση και κυρίως η μετάφρασή του επικρίθηκαν. Πλέον, βέβαια, διαθέτουμε περισσότερες μεταφράσεις και κυρίως την πρόσφατη κριτική έκδοση του D. Reinsch[5], και επομένως κινούμαστε σε στέρεο έδαφος προς έρευνα.

Στη συνέχεια, επισημαίνεται η εξαιρετική ευελιξία του Ψελλού ως προς τον τρόπο αφήγησης στα έργα του για κάθε πτυχή της ζωής, όπως έχει επισημανθεί στην έρευνα, χαρακτηριστικό που τον καθιστά έναν ιδιαίτερα μοντέρνο και ελκυστικό αφηγητή. Γίνεται ακόμη λόγος για τη συμβολή του Ψελλού στον αποκρυφισμό, ιδιαίτερα με το έργο του «Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος» που γνώρισε μεγάλη διάδοση μέσω της λατινικής του μετάφρασης (15ος αι.) στη Δύση των νεοτέρων χρόνων.

Η μελέτη του M. Jeffreys ολοκληρώνεται με την αναφορά στο μέλλον της έρευνας ως προς τον Ψελλό και το έργο του, που θα συνεχίσουν να αποτελούν αντικείμενο μελέτης από διάφορες οπτικές. Επισημαίνεται, τέλος, η έλλειψη μιας συνολικής και ολοκληρωμένης βιογραφίας για τον Ψελλό, που θα είναι εφικτή, όταν μελετηθεί σε βάθος το πολύπλευρο έργο του, και θα επιτρέψει μια καλύτερη εκτίμηση του πλούτου των πληροφοριών που μας δίδει η εξέχουσα αυτή πνευματική μορφή για τον 11ο αιώνα.

Η τρίτη συμβολή αναφορικά με τον Ψελλό είναι αυτή του Floris Bernard με τίτλο: «Authorial practices and competitive performance in the works of Michael Psellos» (σσ. 32-44). Εξετάζει την παραγωγή των κειμένων ως κοινωνική πράξη και για αυτό επιλέγει τις συγγραφικές πρακτικές ως πλαίσιο της μελέτης του, για να συμπεριλάβει μεγαλύτερο εύρος κειμένων, με στόχο να διερευνήσει το κοινωνικό υπόβαθρο που δημιούργησε τα κείμενα αυτά και τον ρόλο που έπαιξε η σύνθεσή

4. E. Renauld, *Michel Psellos*, *Chronographie*, τ. 1-2, Paris 1926-1928.

5. Μιχαήλ Ψελλός, *Χρονογραφία*, έκδ. D. Reinsch, *Michaelis Pselli Chronographia*, τ. 1: *Einleitung und Text* και τ. 2: *Textkritischer Kommentar und Indices* [Millennium Studien 51], Berlin – Boston 2014.

τους στη σταδιοδρομία των λογίων, όπως του Ψελλού. Στον αξιακό κοινωνικό κώδικα του τελευταίου η μόρφωση και η καλλιέργεια κατείχαν κεντρικό ρόλο και αποτελούσαν το διαβατήριο για την κοινωνική ανέλιξη με την εξασφάλιση μιας επιτυχημένης σταδιοδρομίας στον κρατικό μηχανισμό κατά τον 11ο αιώνα, όπως προκύπτει από τις αναφορές του σε λόγους που απευθύνονται σε μαθητές του. Εκεί περιγράφεται και ο τρόπος παραγωγής κειμένων προς εξάσκηση από τους μαθητές του, πάντοτε υπό την καθοδήγησή του. Εξάλλου, η ικανότητα στη σύνθεση κειμένων και λόγων αποτελούσε όχι μόνο απαραίτητη δοκιμασία για την αποδοχή και αναγνώριση κάποιου στους κύκλους των λογίων αλλά και αποφασιστικής σημασίας ποιοτικό κριτήριο για την κατάληψη μιας θέσης στην αυτοκρατορική γραμματεία ή την αυλή. Για αυτόν τον λόγο οι μαθητές προετοιμάζονταν κατάλληλα από τον δάσκαλό τους και συμμετείχαν, μάλιστα, σε δημόσιους *ἀγῶνες λόγων*. Τέλος, ο συγγραφέας αναφέρεται στην πολυσημία της λέξης *θέατρον* στα έργα του Ψελλού, που εκτός από τον ιππόδρομο σημαίνει και τον δημόσιο διαγωνισμό λογίων. Η μελέτη του F. Bernard αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, προέκταση και συμπλήρωση του πλαισίου που περιέγραψε ο P. Magdalino για τον 11ο αιώνα.

Το πρώτο μέρος αναφορικά με τον Ψελλό ολοκληρώνεται με την ενδιαφέρουσα μελέτη του ειδικού επί του ενδεκάτου αιώνα ιστορικού και έγκριτου σφραγιδολόγου Jean-Claude Cheynet με τίτλο: «L'administration provincial dans la correspondance de Michel Psellos» (σσ. 45-59), που επικεντρώνεται στη λειτουργία της επαρχιακής διοίκησης μέσα από την αλληλογραφία του Ψελλού, ο οποίος υπηρέτησε ως *θεματικός κριτής* και έστειλε πλήθος επιστολών σε δικαστές άλλων επαρχιών. Μετά από μία σύντομη αναφορά στην εμπειρία του Ψελλού ως γραφειοκράτη και διδασκάλου, του οποίου πολλοί μαθητές κατέλαβαν θέσεις στην κεντρική και επαρχιακή διοίκηση, επισημαίνεται το πρόβλημα της θητείας του Ψελλού ως θεματικού δικαστή και οι διαφορετικές απόψεις που έχουν διατυπωθεί στην έρευνα. Τα προβλήματα αφορούν στον χρόνο υπηρεσίας του ως *κριτή Βουκελλαρίων* και στο ερώτημα αν διορίστηκε ως *κριτής* μόνο στο συγκεκριμένο *θέμα* ή και στο *θέμα Θρακησίων*. Κατά τον συγγραφέα, ο Ψελλός πρέπει να υπηρέτησε ως *κριτής Βουκελλαρίων* στο δεύτερο ήμισυ της βασιλείας του Κωνσταντίνου Θ΄ Μονομάχου (1042-1055), ενώ δεν αποκλείει να διετέλεσε και *κριτής Θρακησίων*, όπως υποστηρίζει ξεκάθαρα σε άλλες μελέτες του[6], αν

6. Βλ. J.-Cl. Cheynet, L'Asie Mineure, selon la correspondance de Psellos, *BF* 25 (2019), 233-242, κυρίως 234· Του Ιδιου, Michel Psellos, administrateur, στο: *Proceedings*

και εδώ διατυπώνει την άποψή του με περισσότερη επιφύλαξη, παρατηρώντας ότι δεν υπάρχει ξεκάθαρη απόδειξη για την παρουσία του Ψελλού και σε κάποιο άλλο *θέμα* εκτός από εκείνο των *Βουκελλαρίων*. Πάντως, ο Ψελλός, κατά τη γνώμη μας, υπηρέτησε μόνο στο *θέμα Βουκελλαρίων* και, μάλιστα, αργότερα επί Κωνσταντίνου Ι΄ Δούκα[7].

Μέσα από τις επιστολές του Ψελλού προς τους επαρχιακούς κριτές αποκαλύπτεται, όπως σωστά παρατηρεί ο ερευνητής, η προσπάθεια επηρεασμού της δικαιοσύνης, με σκοπό τη λήψη ευνοϊκών αποφάσεων για τους φίλους του αλλά και για τον ίδιο αναφορικά με τα δικαιώματα των μονών των οποίων ήταν *χαριστικάριος*. Παράλληλα, αναδεικνύεται πόσο εύθραυστες ήταν μερικές φορές οι αποφάσεις των *κριτών* που μπορούσαν να ανατραπούν από τον διάδοχό τους. Και βέβαια, μια δικαστική διένεξη μπορούσε να φθάσει μέχρι την Κωνσταντινούπολη και τον αυτοκράτορα, προκειμένου να τελεσιδικήσει. Επισημαίνεται, ακόμη, η διαμεσολάβηση του Ψελλού προς τον αυτοκράτορα, μέλη της αυλής και επαρχιακούς δικαστές για την προώθηση διαφόρων αιτημάτων, επαγγελματικής, οικονομικής και προσωπικής φύσης, των «δικών του» ανθρώπων, συγγενών, μαθητών και φίλων, κατά σειρά προτεραιότητας. Τέλος, συμπεραίνεται ότι οι μαρτυρίες των επιστολών αποκαλύπτουν ένα μεγάλο δίκτυο συνομιλητών του έμπειρου γραφειοκράτη Ψελλού, που διέθετε αναμφισβήτητα μεγάλη επιρροή στην αυλή, ιδίως επί Κωνσταντίνου Ι΄ Δούκα (1059-1067). Δίδεται, επομένως, από τον J.-Cl. Cheynet μία εναργής εικόνα για τη λειτουργία της απονομής δικαιοσύνης στις επαρχίες στην πράξη και για τον ρόλο των διαπροσωπικών σχέσεων στη ρύθμιση διαφόρων ζητημάτων.

Το πρώτο μέρος του βιβλίου θέτει, κατά κάποιον τρόπο, το γενικότερο πλαίσιο του 11ου αιώνα με επίκεντρο τον Ψελλό και το έργο του, που κυριαρχεί την εποχή αυτή στην ιστοριογραφία, την επιστολογραφία, τη ρητορική και τη φιλοσοφία. Δεν υπάρχουν ιδιαίτερα καινοτόμα συμπεράσματα, αλλά όσα κατατίθενται είναι απαύγασμα της πολυετούς έρευνας καταξιωμένων ερευνητών

---

of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade, 22-27 August 2016, ed. B. Krsmanović – L. Milanović, Belgrade, 534-535. (http://www.byzinst-sasa.rs/srp/uploaded/PDF%20izdanja/round%20tables.pdf). Βλ. και J.-Cl. Cheynet, Les sceaux de Michel Psellos, *REB* 75 (2017), 313-319, όπου θεωρεί με βάση τις σφραγιστικές μαρτυρίες ότι ο Ψελλός διετέλεσε *κριτής* και στο *θέμα Θρακησίων*, άποψη που κατά τη γνώμη μας δεν είναι πειστική. Βλ. σχετικά Α. Γκουτζιουκώστας, Μιχαήλ Ψελλός, Ένας λόγιος στην υπηρεσία του κράτους, στο: *Λόγιοι και λογιοσύνη στο Βυζάντιο*, επιμ. Π. Γ. Αντωνοπουλος – Η. Γιαρενης, – Δ. Αγοριτσας, Θεσσαλονίκη 2019, 27-46, κυρίως 31.

7. Βλ. Α. Γκουτζιουκώστας, Μιχαήλ Ψελλός, 28-32.

στα συγκεκριμένα πεδία και εισάγουν με επιτυχημένο τρόπο τον αναγνώστη στην εποχή και το έργο του Ψελλού.

Το δεύτερο μέρος, σχετικά με τις κοινωνικές δομές, ξεκινά με τη μελέτη του James Howard-Johnston με τίτλο: «The *Peira* and legal practices in eleventh-century Byzantium» (σσ. 63-76). Ο ερευνητής εξετάζει τη μοναδική νομολογιακού περιεχομένου πηγή των μέσων του 11ου αιώνα, την *Πείρα*, μία συλλογή αποσπασμάτων από δικαστικές αποφάσεις και γνωμοδοτήσεις του Ευσταθίου Ρωμαίου, που συντάχθηκε στην Κωνσταντινούπολη μεταξύ των ετών 1040 και 1050. Όπως είναι γνωστό, η *Πείρα* αποτελεί πολύτιμο και μοναδικό στο είδος του έργο, που μας δίδει μια εναργή εικόνα για τη δικαστική λειτουργία στην πράξη και τον τρόπο διαμόρφωσης του δικανικού συλλογισμού. Το έργο απευθυνόταν σε νομικούς και δικαστές και ως εκ τούτου πολλά γνωστά σε εκείνους στοιχεία παραλείπονται, δημιουργώντας, λόγω και της σύνοψης των δικαστικών υποθέσεων, προβλήματα ερμηνείας στους νεότερους ερευνητές. Για την *Πείρα*, όπως επισημαίνει και ο ερευνητής, έχουμε την παλαιά έκδοση του Zachariä von Lingenthal, που χρήζει αναθεώρησης και αναμένεται η νέα κριτική έκδοσή της. Το όνομα του συντάκτη της δεν μας είναι γνωστό. Φαίνεται όμως ότι ήταν βοηθός ή γραμματέας του Ευσταθίου Ρωμαίου παρά δικαστικός, όπως πιστεύει ο συγγραφέας, ο οποίος είχε βασική νομική κατάρτιση, συνόψισε με επιτυχία το υλικό του και το οργάνωσε σε εβδομήντα πέντε ενότητες, που παρατίθενται πιθανότατα, κατά τον ερευνητή, με βάση και τη χρονολογική σειρά, συνθέτοντας ένα πρακτικό εγχειρίδιο[8].

Ο συγγραφέας υποστηρίζει, επίσης, ότι η πλήρης ανάλυση της *Πείρας* θα αποδείξει ότι ο Ευστάθιος Ρωμαίος ήταν ένας σπουδαίος νομικός που λειτουργούσε στο πλαίσιο της ρωμαϊκής παράδοσης, σε αντίθεση με την κρατούσα θέση, που διαμορφώθηκε ύστερα από την κατάθεση των απόψεων του D. Simon[9], εκπροσώπου της σχολής της Φραγκφούρτης, που υποστήριξε ότι επρόκειτο περισσότερο για έναν ρήτορα που αντλούσε επιχειρήματα από τον νόμο, για να αποδώσει δικαιοσύνη, παρά βασιζόταν στο γράμμα του νόμου και την πιστή ερμηνεία του[10].

---

8. Για την *Πείρα* βλ. και Σ. Τρωιανος, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*[3], Αθήνα – Κομοτηνή 2011, 295-300.

9. D. Simon, *Rechtsfindung am byzantinischen Reichsgericht* [Wissenschaft und Gegenwart. Juristische Reihe, Heft 4], Frankfurt a.M. 1973 (ελλην. μετάφρ. Ι. Κονιδαρης: *Η εύρεση του δικαίου στο ανώτατο βυζαντινό δικαστήριο*, Αθήνα 1982).

10. Ωστόσο, για τη χαλαρή σχέση νόμου και δικαστή με βάση την ανάλυση

Στη συνέχεια, ο J. Howard-Johnston περιγράφει το δικαστικό σύστημα, το οποίο, όπως επισημαίνει, δεν έχει μελετηθεί επαρκώς. Η θεμελιώδης αλλαγή με την εισαγωγή των *θεμάτων* φαίνεται, κατά τον συγγραφέα, να μην έχει τύχει της δέουσας προσοχής, καθώς η δικαστική εξουσία φαίνεται ότι αποσυνδέθηκε από την διοικητική εξουσία στις επαρχίες, ενώ αργότερα, από τον 10ο αιώνα, οι *κριτές* ξαναέγιναν και διοικητές των επαρχιών, στις οποίες έδρευαν[11]. Ως σημαντική τομή στο κεντρικό δικαστικό σύστημα θεωρεί τη δημιουργία ενός δικαστηρίου, γνωστού ως *Βήλον*, που περιελάμβανε δώδεκα δικαστές που επιλέγονταν από τους *κριτές επί του ιπποδρόμου*. Αναφέρεται, επίσης, στην ανάδειξη του *δρουγγαρίου της βίγλης* στην κορυφή της δικαστικής ιεραρχίας και ως προέδρου του υψηλόβαθμου δικαστηρίου του *Βήλου*, και επισημαίνει ότι οι *κριτές του βήλου* και *του ιπποδρόμου* αποτελούσαν μια δεξαμενή καταρτισμένων νομικών για την επιλογή των *κριτών των θεμάτων*[12]. Επιπλέον, γίνεται μνεία στους βοηθούς που πλαισίωναν τους δικαστές και στην ειδική δωσιδικία συγκεκριμένων κατηγοριών εναγομένων και την υπαγωγή τους στο λεγόμενο «αρμόδιο» δικαστήριο ανάλογα με την ιδιότητά τους (*Πείρα* 51)[13]. Επισημαίνεται, ακόμη, ότι το Ρωμαϊκό Δίκαιο αποτελούσε τη βάση για την απονομή δικαιοσύνης.

Έπειτα, ο Howard-Johnston αναφέρεται στη σταδιοδρομία και τις αποφάσεις του Ευσταθίου Ρωμαίου. Αναφορικά με τις αποφάσεις του υποστηρίζει πως τεκμηριώνουν ότι πρόκειται για ένα επιδέξιο δικαστή που επεδίωκε την ισότητα και την απονομή πραγματικής δικαιοσύνης στο πλαίσιο πάντοτε του ρωμαϊκού νόμου. Ο ερευνητής καταλήγει με τη διαπίστωση ότι οι υποθέσεις που έφθαναν από την επαρχία στην πρωτεύουσα δεν προέρχονταν αποκλειστικά από

συγκεκριμένων χωρίων της *Πείρας*, βλ. επίσης από τις ελληνικές μελέτες Σ. Τρωιανος, Οινοποσία και ανθρωποκτονία στο Βυζάντιο, *Βυζαντιναί Μελέται* 6 (1994), 26-35 (=*Αντιχάρισμα στη μνήμη του καθηγητού Ιωάννου Κ. Παπαζαχαρίου*, τ. Β΄, Αθήνα 1994, σ. 947-954), ιδίως 33-35· Ε. Παπαγιαννη, Τό ἔγκλημα τῆς φθορᾶς καί ἡ ἀγωγή «περὶ ὕβρεως» στο χωρίο 49.4 τῆς *Πείρας*, στο: *Κατευόδιον in Memoriam Nikos Oikonomides*, επιμ. Σ. Τρωιανος, Αθήνα 2008, 81-106.

11. Βλ. και Β. Βλυσιδου, Quelques remarques sur l'apparition des juges (première moitié du Xe siècle), στο: *Η Βυζαντινή Μ. Ασία (6ος-12ος αι.)* [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Διεθνή Συμπόσια, 6], Αθήνα 1998, 59-66.

12. Βλ. και A. Gkoutziokostas, Judges of the velum and judges of the hippodrome in Thessalonike (11th c.), *Βυζ Σύμμ* 20 (2010), 67-84.

13. Βλ. και L. Burgmann, Peira 51. Übersetzung und Kommentar, *Κατευόδιον* [όπως σημ. 10], 5-26.

πλούσια *θέματα*, αλλά και από άλλες περιοχές, και ότι οι διάδικοι δεν ήταν μόνο επιφανείς και ισχυροί τοπικοί παράγοντες αλλά και φτωχοί και ταπεινοί που επιχειρούσαν να δικαιωθούν με ένδικα μέσα στην Κωνσταντινούπολη[14].

Βεβαίως εδώ θα πρέπει να υπενθυμίσουμε, όπως σωστά έχει παρατηρηθεί, ότι καθένας είχε πρόσβαση στα ανώτερα δικαστήρια του Βυζαντίου όπως και στον αυτοκράτορα γενικώς, ωστόσο αντικειμενικοί παράγοντες, όπως τα σημαντικά δικαστικά έξοδα και το ύψος των επίδικων διαφορών, αποθάρρυναν τους πένητες να μεταβούν στην Κωνσταντινούπολη, προκειμένου να τελεσιδικήσουν οι υποθέσεις τους[15].

Τέλος, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι θα ήταν χρήσιμο να ληφθεί υπόψη και η ελληνική βιβλιογραφία σχετικά με την *Πείρα*[16] και το βυζαντινό δικαστικό σύστημα και ειδικότερα τα νεότερα πορίσματα για τους *κριτές επί του ιπποδρόμου* και του *βήλου* και για το λεγόμενο δικαστήριο του *Βήλου*, που θεωρείται από τον ερευνητή υψηλόβαθμο δικαστήριο, αλλά δεν μνημονεύεται πουθενά στις πηγές[17]. Αυτό θα οδηγούσε είτε σε έναν δημιουργικό διάλογο είτε στην αλλαγή της διαπίστωσης του συγγραφέα περί μη επαρκούς μελέτης του δικαστικού συστήματος και ίσως και στην αναθεώρηση ορισμένων από τις απόψεις που διατυπώνει.

Η δεύτερη εργασία του τρίτου μέρους υπογράφεται από τον Peter Sarris και έχει τίτλο: «Beyond the great plains and the barren hills: rural landscapes and social structures in eleventh-century Byzantium» (σσ. 77-87). Ο συγγραφέας εξετάζει την κατάσταση στην ύπαιθρο και τις κοινωνικές δομές κατά τον 11ο αιώνα. Με αφορμή μία βυζαντινή αγροτική εγκατάσταση στα σύνορα Γαλατίας και Καππαδοκίας (σημ. Çadir Höyük), για την οποία, χάρη στις

14. Βλ. και του ιδίου, Procés aristocratiques de la Peira, στο: *Autour du Premier humanism byzantine*, [όπως σημ. 1], 483-490.

15. Σ. Τρωιανος, *Πηγές* [όπως σημ. 8], 297.

16. Βλ. Σ. Τρωιανος, *Πηγές* [όπως σημ. 8], 298 σημ. 294.

17. Βλ. Α. Γκουτζιουκωστας, *Η απονομή δικαιοσύνης στο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.). Τα κοσμικά δικαιοδοτικά όργανα και δικαστήρια στην πρωτεύουσα* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 37], Θεσσαλονίκη 2004, γενικά για την οργάνωση του δικαστικού συστήματος και ιδίως 119-182 για τους *κριτές του βήλου* και τους *κριτές επί του ιπποδρόμου*. Βλ. επίσης Ε. Παπαγιαννη, Η αυτοκρατορική δικαιοδοσία σύμφωνα με την *Πείρα*, στο: *Τιμητικός Τόμος Νικολάου Κ. Κλαμαρή*, τ. 1, Αθήνα 2016, 823-828. Και πιο πρόσφατα, ταυτόχρονα με την έκδοση του υπό βιβλιοκρισία τόμου, Λ. Παπαρρηγα-Αρτεμιαδη, Αρχές και κατευθύνσεις στην απονομή της κοσμικής δικαιοσύνης κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο, *Βυζαντινά* 35 (2017), 359-410, με την προηγούμενη βιβλιογραφία.

νεότερες αρχαιολογικές έρευνες, έχουμε μια σαφή εικόνα για την εξέλιξή της από τον 7ο μέχρι τον 11ου αιώνα, οπότε θεωρείται ότι εγκαταλείφθηκε λόγω της σελτζουκικής εισβολής, επισημαίνει ότι για τον άμεσο αντίκτυπο των σελτζουκικών επιδρομών στην οικονομική και κοινωνική ζωή της κεντρικής και ανατολικής Ανατολίας δεν θα πρέπει να υπερβάλουμε, καθώς οι περιοχές, που είχαν βιώσει προηγουμένως τον περσικό και τον αραβικό κίνδυνο, είχαν προσαρμοστεί σε καταστάσεις ανασφάλειας. Μεγαλύτερος ήταν ο αντίκτυπος στη δυτική Μ. Ασία που είχε βιώσει προηγουμένως μια μεγαλύτερη περίοδο ηρεμίας, όπως για παράδειγμα η περιοχή στο Δέλτα του Μαιάνδρου, που αναγκάστηκε να οχυρωθεί για να προστατευθεί. Επιπλέον, όπως τον 7ο αιώνα, έτσι και τον 11ο οι περιοχές που κατακτήθηκαν άμεσα δεν άλλαξαν και πολύ ως προς τις κοινωνικές και οικονομικές δομές τους, σε αντίθεση με τις περιοχές που κατάφεραν να αντισταθούν, αλλά αναγκάστηκαν να προσαρμοστούν στον αυξανόμενο κίνδυνο των εξωτερικών επιθέσεων, αν και υπήρχαν και εξαιρέσεις.

Στη συνέχεια, ο συγγραφέας υποστηρίζει πως διαπιστώνεται γενικά μια συνέχεια από τον 7ο έως τον 11ο αιώνα και τη σελτζουκική επέλαση σύμφωνα με τα αρχαιολογικά δεδομένα, τα οποία, όπως πολύ σωστά επισημαίνει, πρέπει να συνεξετάζονται με τις γραπτές πηγές. Και συμπληρώνει ότι πρέπει να λαμβάνονται υπόψη και τα ιστορικά δεδομένα για κάθε περιοχή, όπως η έκθεσή της στις εξωτερικές απειλές. Διαπιστώνεται, για παράδειγμα, μια συνέχεια στο αγροτικό αλλά και το αστικό τοπίο, παρά τις επιθέσεις κατά τον 7ο και 8ο αιώνα, στην Παφλαγονία, τη Βιθυνία, γύρω από τη θάλασσα του Μαρμαρά και στη δυτική παράκτια ζώνη της Μ. Ασίας, σε σύγκριση με τις συνοριακές περιοχές της Καππαδοκίας, της Αρμενίας, της Κιλικίας και της Ισαυρίας που βρίσκονταν στην πρώτη γραμμή του πολέμου. Ειδικότερα, σε περιοχές της Ανατολίας που απειλούνταν διαρκώς κατά τον 8ο αιώνα, παρατηρείται η στροφή από την αγροτική καλλιέργεια στην εκτροφή ζώων, δείγμα της προσαρμογής στη νέα κατάσταση, ενώ σε άλλα μέρη της ίδιας περιοχής οι κοινότητες αναζητούν την προστασία των επιχώριων Καυκάσιων ή Αρμένιων πολεμάρχων, γεγονός που θα επιτρέψει αργότερα κατά τον 9ο και 10ο αιώνα την κυριαρχία των μεγαλογαιοκτημόνων, όπως των Σκληρών και των Φωκάδων. Αντίθετα, μακριά από τη ζώνη του πολέμου εξακολουθούν να εντοπίζονται κοινότητες ανεξάρτητων καλλιεργητών. Ένα ακόμη σημαντικό στοιχείο συνέχειας, όπως επισημαίνει ο συγγραφέας, είναι η ύπαρξη μεγάλων ιδιοκτησιών στη Βιθυνία, τη Θράκη και τη δυτική Μ. Ασία που απαντούν τον 11ο αιώνα και φαίνεται με βάση όσα αναφέρονται στις πηγές ότι αποτελούν επιβίωση των αντίστοιχων

της ύστερης αρχαιότητας, γεγονός που οφείλεται, κατά τον ερευνητή, σε δύο σημαντικούς φορείς θεσμικής συνέχειας στο Βυζάντιο («two great agents of institutional continuity in Byzantium»), του στέμματος και της Εκκλησίας, που διέθεταν μεγάλες εκτάσεις εκεί. Η ιδιοκτησία μπορεί να άλλαζε χέρια, αλλά τα κτήματα παρέμεναν τα ίδια.

Τελικά, καταλήγει ο συγγραφέας, η εικόνα της βυζαντινής υπαίθρου τον 11ου αιώνα στη Μ. Ασία έως τη σελτζουκική επέλαση είναι πολύ παλαιότερη απ' όσο νομίζουμε, υπό την έννοια της συνέχειας με την προηγούμενη περίοδο αναφορικά με τον τρόπο εκμετάλλευσης της γης, τον κοινωνικό χαρακτήρα της ιδιοκτησίας της και των αγροτικών σχέσεων παραγωγής που αντικατόπτριζαν και τις κοινωνικές δομές της βυζαντινής υπαίθρου. Πρόκειται για συγκροτημένη μελέτη που συμβάλλει στην καλύτερη κατανόηση της κατάστασης στην ύπαιθρο και του ζητήματος της συνέχειας των κοινωνικών και οικονομικών δομών κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο[18].

Το δεύτερο μέρος ολοκληρώνεται με τη συμβολή του Tim Greenwood με τίτλο: «Aristakēs Lastivertc'i and Armenian urban consciousness» (σσ. 88-105). Μετά από μια σύντομη παρουσίαση της παραδοσιακής οπτικής των Αρμενίων ιστοριογράφων και των σύγχρονων ιστορικών που βλέπουν τον 11ο αιώνα για την Αρμενία ως εποχή παρακμής, πολιτικής και οικονομικής, θεώρηση με την οποία δεν φαίνεται να συμφωνεί ο συγγραφέας, επικεντρώνεται στη διερεύνηση της ανάπτυξης αστικής συνείδησης στην αρμενική κοινωνία του 11ου αιώνα, ζήτημα που δεν έχει έως τώρα απασχολήσει την έρευνα. Προϋποθέσεις αυτής της συνείδησης είναι, σύμφωνα με τον ερευνητή, μια ξεκάθαρη συναίσθηση της κοινής ταυτότητας της ομάδας και της συλλογικής ευθύνης στην πράξη καθώς και η ύπαρξη κοινότητας που βασίζεται στον τρόπο ζωής ή εργασίας σε μια πόλη. Είναι γεγονός ότι ο αστικός βίος και η ίδρυση πόλεων στην Αρμενία – οι περισσότερες είχαν ελληνιστικές, περσικές ή αραβικές καταβολές– δεν είναι στοιχεία συμβατά με τη νοοτροπία της αρμενικής αριστοκρατικής κοινωνίας, που προτιμούσε να ζει εκτός πόλεων. Παρόλα αυτά, κατά τον συγγραφέα, ο ενθουσιασμός της αρμενικής ελίτ για τον αστικό τρόπο ζωής δεν πρέπει να υποτιμηθεί, όπως αποκαλύπτουν αναπαραστάσεις και γραπτές μαρτυρίες ήδη από τον 10ο αιώνα και ιδίως η αφήγηση του Aristakēs Lastivertc'i, αρμενικής

18. Βλ. και A. Izdebski, Rural Settlements: From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks, στον τόμο: *The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the Late Antiquity until the Coming of the Turks*, ed. P. Niewöhner, Oxford 2017, 82-89.

ιστορικής πηγής του 11ου αιώνα, στην οποία μπορεί να τεκμηριωθεί σαφώς μια συλλογική αστική συνείδηση. Για παράδειγμα, η επιλογή του συγγραφέα να προβάλλει τις επιπτώσεις των τουρκικών εισβολών στην ευημερούσα αστική ζωή της Αρμενίας κατά τον 11ο αιώνα αποκαλύπτουν, κατά τον ερευνητή, μια αίσθηση συλλογικής ταυτότητας στις πόλεις. Και αυτό αποτελεί ένα ξεχωριστό χαρακτηριστικό της συγκεκριμένης πηγής που τη διαφοροποιεί από τις υπόλοιπες.

Αυτό, ωστόσο, συμβαδίζει και με τα ιστορικά συμφραζόμενα της εποχής, καθώς σε μια κοινωνία που η πολιτική και εκκλησιαστική ηγεσία είχαν ουσιαστικά καταρρεύσει, οι πόλεις αναδείχθηκαν σε «κέντρα συλλογικής ταυτότητας και τοπικής μνήμης», όπως αποτυπώνεται, σύμφωνα με τον ερευνητή, και στους κολοφώνες οκτώ χειρογράφων (έξι ευαγγελίων, ενός λειτουργικού κειμένου και ενός μαρτυρολογίου), που παρήχθησαν σε αστικά κέντρα της Αρμενίας και χρονολογούνται το πρώτο περί το 988/989 και τα υπόλοιπα στον 11ο αιώνα. Τμήματά τους παρατίθενται σε αγγλική μετάφραση. Τονίζεται ιδιαίτερα ότι το πρώτο, που γράφτηκε κατά παραγγελία ενός εμπόρου, συνάδει με τις πληροφορίες του Aristakēs για τους εμπόρους της Arcn που συνέβαλαν οικονομικά στη διακόσμηση εκκλησιών και την ενίσχυση των μοναχών. Προς επίρρωση της παραπάνω θέσης του, ο ερευνητής επικαλείται και μία επιγραφή χαραγμένη στον καθεδρικό ναό στο Άνιον, περί το 1060, όπου στο κείμενό της, στο οποίο διαπιστώνονται διάφορα ερμηνευτικά προβλήματα αναφορικά με συγκεκριμένους όρους, ο πληθυσμός παρουσιάζεται ως σύνολο των κατοίκων της πόλης που έχει συλλογική ταυτότητα. Στο σημείο αυτό ο ερευνητής επισημαίνει πως δεν είναι ίσως τυχαίο ότι κατά τον 11ο αιώνα τα άτομα αρχίζουν να προσδιορίζονται με βάση την πόλη καταγωγής τους.

Και καταλήγει ο συγγραφέας απαντώντας στο ερώτημα πώς όλα αυτά σχετίζονται με την κατάσταση στο Βυζάντιο κατά τον 11ο αιώνα, προκειμένου να δικαιολογηθεί και η ένταξη της μελέτης του στον συγκεκριμένο τόμο. Επισημαίνει ότι ο Aristakēs έζησε σε περιοχές της Αρμενίας που κατέχονταν από το Βυζάντιο και ότι η αφήγησή του εστιάζει στους υπό τον άμεσο βυζαντινό έλεγχο, πριν από την επέλαση των Σελτζούκων, αστικούς πληθυσμούς της δυτικής και κεντρικής Αρμενίας. Επομένως, πρέπει μάλλον να θεωρηθεί ως ένας βυζαντινός και ταυτόχρονα αρμένιος συγγραφέας και οι σκέψεις του πάνω στις αστικές κοινότητες και ταυτότητες αφορούν τόσο στο Βυζάντιο όσο και στην Αρμενία κατά τον 11ο αιώνα.

Βέβαια, οι συγκεκριμένες πληροφορίες και η λεπτομερής ανάλυσή τους από τον συγγραφέα έχουν ιδιαίτερη σημασία κυρίως για την Αρμενία. Πρόκειται,

πάντως, για ενδιαφέρουσα εργασία που βασίζεται στην προσεκτική εξέταση των πηγών της εποχής, τις οποίες γνωρίζει καλά ο συγγραφέας.

Το τρίτο μέρος («Κράτος και Εκκλησία») ξεκινά με τη συμβολή του αείμνηστου πλέον Mark Whittow: «The second fall: the place of the eleventh century in Roman history» (σσ. 109-126), στην οποία υποστηρίζεται ότι η κρίση του 11ου και εκείνη του ύστερου 4ου και 5ου αιώνα αποτελούν δύο συγκρίσιμες «πτώσεις» της Ρώμης. Αρχικά, ο ερευνητής αναφέρεται στη μετάβαση από τη Ρωμαϊκή στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και τα διαφορετικά τους χαρακτηριστικά ως προς τον υλικό πολιτισμό και την εδαφική συρρίκνωση. Ως προς την τελευταία, επισημαίνει ότι αυτό που πρέπει να ληφθεί κυρίως υπόψη είναι η απόσταση κέντρου και επαρχιών, η οποία σε γενικές γραμμές παρέμεινε η ίδια, παρά τη μείωση της έκτασης της αυτοκρατορίας. Αυτό που είναι κομβικής σημασίας, κατά τον συγγραφέα, είναι κατά πόσο άλλαξαν οι «βαθιές δομές».

Ασκεί κριτική σε γάλλους ιστορικούς που θεωρούν ότι επιβίωσαν τα ρωμαϊκά χαρακτηριστικά της κοινωνικής και πολιτικής ζωής στη Δύση, όπως στη νότια Γαλλία και την Καταλωνία, και κατά συνέπεια τοποθετούν το τέλος του αρχαίου κόσμου τον 11ο αιώνα. Ειδικότερα, η διατήρηση των ρωμαϊκών ονομάτων, της δουλείας και του γραπτού ρωμαϊκού νόμου δεν μπορούν να στοιχειοθετήσουν την επιβίωση του αρχαίου κόσμου ως σύστημα, καθώς δεν υπάρχει συνέχεια σε ένα άλλο σημαντικό πεδίο, όπως οι οικονομικές δομές, που παρά την επιβίωση ορισμένων όρων είχαν, κατά τον συγγραφέα, αλλάξει πολύ πριν από τον 10ο αιώνα. Αντίθετα, στην Ανατολή οι «βαθιές δομές» επιβίωσαν, όπως επιβεβαιώνουν τέσσερα χαρακτηριστικά στοιχεία: η αυτοκρατορική απολυταρχία, δηλαδή η ανεξέλεγκτη θεσμικά εξουσία του αυτοκράτορα, η ύπαρξη μίας πρωτεύουσας που αποτελούσε το κέντρο της αυτοκρατορικής εξουσίας, η φορολογία, βασική προϋπόθεση για την κάλυψη των αναγκών της αυτοκρατορίας, και ο μισθοφορικός στρατός, παρά την ύπαρξη των *θεμάτων*, ο οποίος αμειβόταν από τον αυτοκράτορα μέσω των φορολογικών εσόδων.

Στην συνέχεια, ο συγγραφέας συγκρίνει την κρίση και την αντιμετώπισή της τον 5ο και τον 11ο αιώνα. Θεωρεί ότι και στις δύο περιπτώσεις τα προβλήματα δημιουργήθηκαν από την έλευση των λαών της στέπας και προκλήθηκε η ίδια συστημική αντίδραση. Δεν ήταν όμως οι εξωτερικοί εχθροί που οδήγησαν στην κατάρρευση. Συγκεκριμένα, η βυζαντινή ελίτ με τις πολιτικές της αποφάσεις και τις εμφύλιες συγκρούσεις, στις οποίες ενέπλεξε και τον τουρκικό παράγοντα, δημιούργησε το πρόσφορο έδαφος για τη μόνιμη εγκατάστασή των Σελτζούκων στη Μ. Ασία. Παρόμοια στη Δύση κατά τον 5ο αιώνα το αυτοκρατορικό

καθεστώς δεν μπόρεσε να διαχειριστεί την κρίση που προκάλεσε η έλευση των βαρβαρικών φύλων, λόγω των εμφύλιων συγκρούσεων και της εμπλοκής των βαρβάρων σε αυτές.

Βέβαια, για την πτώση του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας έχουν διατυπωθεί, όπως επισημαίνει και ο ερευνητής, διαφορετικές προσεγγίσεις. Να σημειώσουμε, ακόμη, ότι μεταξύ των 4ου-5ου και 11ου αιώνα, όντως υπάρχουν κοινά στοιχεία μεταξύ των δύο περιόδων, αλλά σε ένα εντελώς διαφορετικό πλαίσιο. Γενικά οι περίοδοι κρίσης πράγματι μπορούν να φέρουν ορισμένα παρόμοια χαρακτηριστικά, αλλά βέβαια άλλο η πτώση και άλλο η κρίση ή η εδαφική συρρίκνωση. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που είναι βέβαιο μέσα από τη σύγκριση των χαρακτηριστικών διαφορετικών περιόδων κρίσης είναι ότι η κατάρρευση δεν προέρχεται μόνο από τους εξωτερικούς παράγοντες αλλά και από τους εσωτερικούς. Χρήσιμες θα ήταν εδώ και ορισμένες παραπομπές σε εργασίες του συλλογικού τόμου: «Η Αυτοκρατορία σε κρίση;», όπου αναλύεται πολύ καλά η κρίση του 11ου αιώνα, που ήταν φυσικά και πολιτική και οικονομική, έχοντας αντίκτυπο στην στρατιωτική ισχύ του Βυζαντίου και οδηγώντας σε λανθασμένες επιλογές με αποτέλεσμα την απώλεια της Μ. Ασίας και τη συρρίκνωση της αυτοκρατορίας[19].

Η δεύτερη μελέτη με τίτλο: «Storm clouds and a thunderclap: east–west tensions towards the mid-eleventh century» (σσ. 127-153) υπογράφεται από τον Jonathan Shepard. Στόχος της μελέτης είναι να αναδείξει τις αντιτιθέμενες τάσεις σε Ανατολή και Δύση πριν από το 1054, σε μια περίοδο «σύγκλισης και σύγκρουσης», όπως χαρακτηρίζει την περίοδο του 11ου αιώνα και σε άλλη υπό δημοσίευση μελέτη του.

Κατ' αρχάς, διαπιστώνεται η άνθηση των επαφών στη Μεσόγειο και την Ευρώπη και η δημιουργία εμπορικών διαύλων επικοινωνίας με τη Ρωσία και τις Σκανδιναβικές χώρες. Μαζί με τα υλικά αγαθά που διακινούνταν μέσω του

---

19. *Η αυτοκρατορία σε κρίση (;). Το Βυζάντιο τον 11ο αιώνα (1025-1081)*, επιστ. επιμ. Β. Βλυσιδου [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια, 11], Αθήνα 2003. Βλ. επίσης Γ. Λεβενιωτης, *Η πολιτική κατάρρευση του Βυζαντίου στην Ανατολή. Το ανατολικό σύνορο και η κεντρική Μικρά Ασία κατά το β΄ ήμισυ του 11ου αι.* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται, 43 Α΄και Β΄], Θεσσαλονίκη 2007· Χ. Σταυρου, *Η διακυβέρνηση της αυτοκρατορίας σε μια κρίσιμη περίοδο: Ο Μιχαήλ Ζ΄ Δούκας και η εποχή του (1071-1078)*, διδ. διατριβή, Θεσσαλονίκη 2016, 151-164, όπου αποδίδεται συνοπτικά και περιεκτικά η κατάσταση στη Μ. Ασία μετά το 1071, με βάση τα πορίσματα της νεότερης έρευνας.

εμπορίου ταξίδευαν και οι άνθρωποι και ταυτόχρονα νοοτροπίες, κείμενα και λατρείες. Στο πλαίσιο αυτό ευνοούνταν και τα ταξίδια στους Αγίους τόπους, ενώ παράλληλα τα όρια της χριστιανοσύνης είχαν διευρυνθεί σημαντικά χάρη στην ιεραποστολική δράση της Ανατολικής και της Δυτικής Εκκλησίας. Όλα αυτά από τη μία πλευρά έφερναν πιο κοντά τους ανθρώπους και τους χριστιανούς, αλλά από την άλλη ευνοούσαν την ανάδειξη διαφορών και αντιθέσεων σε θρησκευτικό επίπεδο μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Σε αυτά θα πρέπει να προσθέσει κανείς τα κίνητρα και τις επιδιώξεις πολιτικών και εκκλησιαστικών παραγόντων που επιχειρούσαν να υπερασπιστούν τα συμφέροντά τους, να επιβεβαιώσουν την εξουσία τους και να προβάλλουν την υπεροχή των θρησκευτικών πεποιθήσεων και πρακτικών τους. Τα σύννεφα της επερχόμενης καταιγίδας, που εκδηλώθηκε την 16η Ιουλίου 1054 με τον αλληλοαναθεματισμό πάπα και πατριάρχη και το συνακόλουθο σχίσμα, είχαν συσσωρευθεί ύστερα από όσα εξέπεμπαν τα προηγούμενα χρόνια ο παπικός και ο αυτοκρατορικός θεσμός στη Δύση και όσα πρέσβευαν ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης στην Ανατολή. Ειδικότερα, γίνεται αναφορά στους γερμανούς αυτοκράτορες Ερρίκο Β΄ και Ερρίκο Γ΄, τον πάπα Λέοντα Θ΄ και τον καρδινάλιο Ουμπέρτο καθώς και στον Κωνσταντίνο Θ΄ Μονομάχο, τον πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριο και τον επίσκοπο Αχρίδος Λέοντα, που με τις επιδιώξεις τους, τις κινήσεις τους και τις ενέργειές τους διαμόρφωσαν, σε συνδυασμό και με το πλαίσιο που περιγράψαμε παραπάνω, τις προϋποθέσεις και το κλίμα για το σχίσμα του 1054.

Ο έγκυρος ιστορικός καταφέρνει μέσα σε λίγες σελίδες να δώσει μια εναργή και ουσιαστική περιγραφή των παραγόντων και της δράσης των προσώπων που έπαιξαν ρόλο στην εκδήλωση της εκκλησιαστικής ρήξης το 1054.

Ακολουθεί η εργασία του Δημήτρη Κράλλη (D. Krallis) με τίτλο: «Urbane warriors: smoothing out tensions between soldiers and civilians in Attaleiates' encomium to Emperor Nikephoros III Botaneiates» (σσ. 154-168). Ο συγγραφέας, πολύ καλός γνώστης της *Ιστορίας* του Ατταλειάτη[20], επικεντρώνεται στο εγκώμιο του ιστορικού για τον αυτοκράτορα Νικηφόρο Γ΄ Βοτανειάτη (1078-1081), και επιχειρεί να αναδείξει τη σημασία του για την κατανόηση των σχέσεων μεταξύ στρατιωτών και πολιτών την περίοδο αυτή.

20. Για πρακτικούς λόγους ο συγγραφέας αναφέρει ότι οι παραπομπές γίνονται στην έκδοση της Βόννης της *Ιστορίας* του Μιχαήλ Ατταλειάτη, θα μπορούσε όμως να γίνει έστω μία μνεία στη νέα κριτική έκδοση που έχουμε από τον Ευδ. Τσολακη, *Michaelis Attaliatae Historia* [CFHB L], Athenis 2011. Το ίδιο ισχύει και για τη νεότερη έκδοση της *Χρονογραφίας* του Μιχαήλ Ψελλού: βλ. παραπανω σημ. 5

Αρχικά, ο συγγραφέας επισημαίνει αναφορικά με την άνοδο του Βοτανειάτη στον θρόνο ότι αυτή πραγματοποιήθηκε «χωρίς να ανοίξει μύτη», όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μιχαήλ Ατταλειάτης, δείγμα της προσοχής που δίδεται τον 11ο αιώνα –όπως και στην περίπτωση της στάσης του Λέοντος Τορνικίου εναντίον του Κωνσταντίνου Θ΄ Μονομάχου, που δίστασε, σύμφωνα με τον Ατταλειάτη, να καταλάβει τη Βασιλεύουσα αναλογιζόμενος τις πιθανές απώλειες του άμαχου πληθυσμού– στην προστασία των πολιτών, εν προκειμένω της Κωνσταντινούπολης, από έναν επιτυχημένο στρατιωτικό διοικητή και εν δυνάμει αυτοκράτορα. Βέβαια, πρέπει να επισημάνουμε ότι στην περίπτωση του Βοτανειάτη δεν προκλήθηκε αιματοχυσία στην Πόλη κατά την τελική του επικράτηση λόγω της διστακτικότητας του Μιχαήλ Ζ΄ Δούκα (1071-1078) να δράσει είτε από δειλία είτε από υπερβολική αρετή, σύμφωνα με τον Νικηφόρο Βρυέννιο[21].

Στη συνέχεια, ο συγγραφέας αναφέρεται στον πατέρα του Βοτανειάτη Μιχαήλ, που σκιαγραφείται από τον Ατταλειάτη ως πολεμικός ήρωας, ο οποίος όμως εκτιμά τους πολίτες και απολαμβάνει τη συναναστροφή και τη συζήτηση μαζί τους, με αποτέλεσμα να αναγνωρίζεται από αυτούς ως απαράμιλλος στρατιώτης και ταυτόχρονα ασύγκριτος πολίτης. Η ίδια εικόνα επαναλαμβάνεται και για τον Νικηφόρο Βοτανειάτη, που ξεχώριζε για τις πολεμικές του ικανότητες αλλά και για την εξαιρετική του συμπεριφορά προς τους πολίτες (*πρὸς τοὺς πολεμικοὺς ἀγῶνας ἐπίδοξον καὶ χρηστὸν τοῖς πολίταις καὶ σύντροφον*), για αυτό και έγινε αποδεκτός από τον λαό της πρωτεύουσας, που τον υποστήριξε, προετοιμάζοντας την είσοδό του στην πόλη ως αυτοκράτορα και την ανατροπή του Μιχαήλ Ζ΄[22]. Επιπρόσθετα, τονίζεται η ακεραιότητά του στην απονομή δικαιοσύνης, μια καθαρά πολιτική διαδικασία, με βάση τον σεβασμό και την τήρηση του νόμου, αρετή, βέβαια, που πρέπει διέπει κάθε αυτοκράτορα και η οποία συχνά πυκνά προβάλλεται στις πηγές[23]. Και, καταλήγει ο συγγραφέας, επισημαίνοντας πως κατά τον 11ο αιώνα η πολεμική αρετή τοποθετείται σε συνάφεια με την προστασία των πολιτών και ερμηνεύεται στο πλαίσιο των πολιτικών αξιών σύμφωνα με τα αρχαία ρεπουμπλικανικά πρότυπα.

Πρόκειται ασφαλώς για ενδιαφέρουσα εργασία, που αφενός συμβάλλει σε μια διαφορετική προσέγγιση από το ξεπερασμένο πλέον σχήμα της σύγκρουσης

21. Νικηφόρος Βρυέννιος, *Ὕλη Ἱστορίας*, έκδ. P. Gautier, *Nicéphore Bryennios, Histoire* [CFHB IX], Bruxelles 1975, 247.11-22.

22. Για τα γεγονότα της στάσης του Νικηφόρου Βοτανειάτη βλ. Χρ. Σταυρου, *Μιχαήλ Ζ΄* [όπως σημ. 19], 214-243.

23. Βλ. Α. Γκουτζιουκωστας, *Απονομή δικαιοσύνης* [όπως σημ. 17], 9-14 και 53-100.

κατά τον 11ο αιώνα δύο ξεχωριστών παρατάξεων, της πολιτικής και της στρατιωτικής, οι οποίες είναι στην πραγματικότητα συγκοινωνούντα δοχεία, και αφετέρου δίδει το έναυσμα για περαιτέρω έρευνα.

Το επόμενο άρθρο με τίτλο: «Leo of Chalcedon: conflicting ecclesiastical models in the Byzantine eleventh century» (σσ. 169-180) υπογράφεται από την Judith Ryder, και προέρχεται από την έρευνά της ως συνεργάτιδος στο *Prosopography of the Byzantine world* (www.pbw.kcl.ac.uk) από το 2007-2010. Η μελέτη επικεντρώνεται στον Λέοντα, επίσκοπο Χαλκηδόνος, και τις εκκλησιαστικές αντιθέσεις που υποβόσκουν στη γνωστή διαμάχη περί των ιερών σκευών, κειμηλίων και εικόνων της εποχής του Αλεξίου Α΄, στην οποία ενεπλάκη ο επίσκοπος. Ο Λέων ήταν εκείνος που αντέδρασε σθεναρά στην απόφαση του αυτοκράτορα και του αδελφού του Ισαακίου, που συνεκάλεσε σύνοδο για το ζήτημα, να εκποιηθούν ιερά σκεύη και θησαυροί της Εκκλησίας, προκειμένου να χρηματοδοτηθεί η εκστρατεία του Αλεξίου εναντίον των Νορμανδών, λόγω της δεινής θέσης στην οποία είχε περιέλθει η αυτοκρατορία οικονομικά. Μετά την αναφορά στις μαρτυρίες της Άννας Κομνηνής για τον Λέοντα και τη συναφή αποτίμηση της προσωπικότητάς του από τη νεότερη έρευνα, η ερευνήτρια μνημονεύει τις υπόλοιπες πηγές, όπως αυτοκρατορικά σημειώματα και επιστολές, που αναφέρονται στην περίπτωση του Λέοντα. Η στάση του τελευταίου εναντίον του αυτοκράτορα και του πατριάρχη Ευστρατίου Γαριδά, που αντικατέστησε τον Κοσμά, υπαγορεύτηκε αναμφισβήτητα και από πολιτικούς λόγους, όπως έχει αποφανθεί άλλωστε και η έρευνα.

Η συγγραφέας επισημαίνει ότι ο Λέων δεν καταδικάστηκε το 1086 για θεολογικά ζητήματα και ότι δεν υπάρχει σαφήνεια για το ακριβές περιεχόμενο των απαλλοτριώσεων στις οποίες προχώρησε ο Αλέξιος, ενώ η αντιπαράθεση μεταφέρθηκε στη συνέχεια σε δογματικό επίπεδο αναφορικά με την προσκύνηση των εικόνων. Ο Λέων παρουσιάζεται ως εκπρόσωπος όλης της Εκκλησίας και υπερασπιστής της Ορθοδοξίας έχοντας ως προφανή στόχο της κριτικής του τον θρόνο της Κωνσταντινούπολης, καθώς φαίνεται, κατά την ερευνήτρια, ότι, σε αντίθεση με το πατριαρχείο για το οποίο διασφαλιζόταν με νομοθετικές ρυθμίσεις περί το 1084 τα περιουσιακά του στοιχεία, η περιουσία των υπόλοιπων μητροπόλεων θα ετίθετο ενδεχομένως σε κίνδυνο ενόψει κάποιας απαλλοτρίωσης στο μέλλον. Συνεπώς, εκτός από τους πολιτικούς λόγους η ερευνήτρια προσθέτει και ζητήματα εκκλησιαστικών διαφορών και δικαιωμάτων που αφορούσαν στο οικονομικό και οργανωτικό πεδίο, διατυπώνοντας, μάλιστα, την άποψη ότι οι ενδείξεις οδηγούν στο συμπέρασμα πως έχουμε να κάνουμε με ένα καθόλου

αμελητέο σχίσμα στην Ανατολική Εκκλησία, που είχε πολιτικές και άλλες προεκτάσεις, για αυτό και συγκλήθηκε η σύνοδος του 1094 στις Βλαχέρνες. Και καταλήγει με ένα ζήτημα, που, κατά την ίδια, χρήζει περαιτέρω διερεύνησης, αναφορικά με το κατά πόσο η σύνοδος αυτή και η υπόθεση του Λέοντος γενικότερα συνάδουν με την ευρύτερη πολιτική του Αλεξίου στη δεκαετία του 1090.

Πρόκειται για ενδιαφέρουσα μελέτη που θέτει το εκκλησιαστικό-οικονομικό υπόβαθρο ως μία ακόμη παράμετρο, όχι πάντως απολύτως εμφανή και κύρια κατά την άποψή μας, στο ζήτημα της έριδος για την εκποίηση των ιερών σκευών και θησαυρών της Εκκλησίας. Τέλος, πρέπει να σημειωθεί ότι θα ήταν χρήσιμη η αξιοποίηση της ειδικής μελέτης του Απ. Γλαβίνα[24] για το θέμα, καθότι εξετάζει ορισμένα από τα ζητήματα που θίγονται στο άρθρο.

Το τρίτο μέρος ολοκληρώνεται με την εργασία του Peter Frankopan με τίτλο: «Re-interpreting the role of the family of the Comnenian Byzantium: where blood is not thicker than water» (σσ. 181-196). Ο ερευνητής αναφέρεται αρχικά στην παγιωμένη άποψη της έρευνας ότι με την άνοδο του Αλεξίου Α΄ Κομνηνού εγκαινιάζεται ένα καθεστώς οικογενειοκρατίας, καθώς τα μέλη του οικογενειακού του κύκλου, συγγενών είτε εξ αίματος είτε εξ αγχιστείας, καταλαμβάνουν τις υψηλότερες θέσεις του κρατικού μηχανισμού και είναι οι κύριοι αποδέκτες των αυτοκρατορικών δωρεών, αποτελώντας τη νέα ελίτ[25]. Αυτή τη θεώρηση επιχειρεί ο P. Frankopan να επανεξετάσει και ως ένα βαθμό να ανασκευάσει[26].

Παραδέχεται μεν ότι τόσο ο χρονογράφος Ιωάννης Ζωναράς (12ος αι.) όσο και η Άννα Κομνηνή στην *Ἀλεξιάδα* τονίζουν τη σημασία της οικογένειας για την αυτοκρατορική εξουσία, ωστόσο η αφήγησή τους υπαγορεύεται από διαφορετικούς λόγους και για αυτό ο Ζωναράς θα πρέπει να αναγνωστεί ξεχωριστά από την *Αλεξιάδα* και σε διαφορετικό πλαίσιο. Και αυτό διότι ο Ζωναράς, νιώθοντας πικρία για την απομάκρυνσή του επί Μανουήλ Κομνηνού από το αξίωμα του *δρουγγαρίου της βίγλης*, που βρισκόταν τότε στην κορυφή της δικαστικής ιεραρχίας, εκφράζεται αρνητικά για το καθεστώς των Κομνηνών

24. Απ. Γλαβινας, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081-1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (1081-1095)* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 6], Θεσσαλονίκη 1972.

25. Αναφορικά με τις δωρεές γαιών βλ. και K. Smyrlis, The Fiscal Revolution of Alexios I Komnenos: Timing, scope and motives, στο: *Autour du Premier humanism byzantine* [όπως σημ. 1], 593-610, κυρίως 601-606.

26. Βλ. και Του Ιδιου, Kinship and the Distribution of Power in Komnenian Byzantium, *The English Historical Review* 122, αρ. 495 (2007), 1-34.

υπερτονίζοντας τον ρόλο της οικογένειάς τους, σε αντίθεση με την Άννα Κομνηνή, που τονίζει τον ρόλο της οικογένειας, για να εξυψώσει τον αυτοκράτορα, τη γενναιοδωρία και τις επιλογές του. Εξάλλου, κατά τον ερευνητή, οι αναφορές των δύο πηγών είναι επιλεκτικές, καθώς με την άνοδό του στον θρόνο, σε αντίθεση με ό,τι αφήνουν να εννοηθεί οι ανωτέρω πηγές, φαίνεται ότι ο Αλέξιος διόρισε στις πιο καίριες θέσεις μη συγγενείς του. Και αναφέρεται στα αξιώματα του *επάρχου πόλεως* και του *λογοθέτη το δρόμου* καθώς και στις πιο νευραλγικές θέσεις των επικεφαλής των στρατιωτικών δυνάμεων στα Βαλκάνια και τη Μ. Ασία, στις οποίες διορίστηκαν επίσης μη μέλη της οικογένειας, όπως ο Πακουριανός και ο Φιλάρετος Βραχάμιος αντίστοιχα. Ο τελευταίος, μάλιστα, απολάμβανε την εμπιστοσύνη του Νικηφόρου Γ΄ Βοτανειάτη, γεγονός που αναφέρεται στην *Αλεξιάδα*, αλλά αποσιωπάται ο νέος διορισμός του από τον Αλέξιο.

Ο συγγραφέας αναφέρεται, επίσης, στην επιδίωξη και τη διασφάλιση της στήριξης της οικογένειας των Δουκών από τον αυτοκράτορα καθώς και άλλων αξιωματούχων του «παλαιού καθεστώτος», που συνέχισαν να κατέχουν θέσεις, όπως ο Κωνσταντίνος Ουμπερτόπουλος και οι γιοι του Ρωμανού Δ΄. Σχολιάζει, ακόμη, τις περιορισμένες αναφορές της *Αλεξιάδας* στον Ιωάννη Κομνηνό και τους άλλους υιούς του Αλεξίου καθώς και στο παρελθόν της οικογένειας πριν από το 1081. Θεωρεί, επομένως, ότι ο στενός κύκλος του Αλεξίου αποτελούνταν από άτομα που δεν ήταν συγγενείς του αυτοκράτορα. Άλλωστε, η *Αλεξιάδα* επικεντρώνεται στο πρόσωπο του Αλεξίου, ο οποίος παρουσιάζεται να αγωνίζεται σχεδόν μόνος του, γεγονός που επίσης δεν συνάδει με την εικόνα της οικογένειας γύρω από τον αυτοκράτορα. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι οι συγγενείς του αμφισβήτησαν τον αυτοκράτορα και τη συγκεντρωτική του εξουσία.

Η πραγματική επανάσταση συντελείται, κατά τον συγγραφέα, με την απομάκρυνση των συγγενών του αυτοκράτορα από το προσκήνιο και όχι με την κυριαρχία τους στον δημόσιο βίο, ύστερα από τη συνωμοσία του 1094 και την ανάδειξη πολλών νέων προσώπων που ανήκαν σε άγνωστες έως τότε οικογένειες. Ήταν, τελικά, η αποτυχία του Κομνήνειου καθεστώτος και ειδικά της οικογένειας που οδήγησε σε δραματικές αλλαγές αυτή την εποχή. Η παραχώρηση προνομίων στη Βενετία και η έκκληση για στρατιωτική βοήθεια στη Δύση, που κατέληξε στην Πρώτη Σταυροφορία, υπήρξαν το αποτέλεσμα της νέας πολιτικής που υπαγορεύτηκε από την κατάσταση στη Μ. Ασία και την αποτυχία του Αλεξίου και των συγγενών του. Παράλληλα, τα στρατιωτικά έξοδα αυξάνονταν και μαζί με αυτά η ανάγκη για περισσότερα φορολογικά έσοδα, γεγονός που έθεσε σε

νέα βάση τη σχέση αυτοκράτορα και ελίτ, ενώ έκδηλη ήταν και η πολιτιστική παρακμή.

Τα ενδιαφέροντα συμπεράσματα του ερευνητή ερείδονται μεν σε ορισμένα επιχειρήματα, δεν μπορούν όμως να αμφισβητήσουν βάσιμα την παγιωμένη άποψη στην έρευνα ότι με τον Αλέξιο Α΄ εγκαινιάστηκε ένα νέο καθεστώς, που συνεχίστηκε και επί των διαδόχων του, στο οποίο πρωτεύοντα ρόλο διαδραμάτιζαν οι συγγενείς του είτε εξ αίματος είτε εξ αγχιστείας. Στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ένα μόνο στοιχείο που ενισχύει, κατά την ταπεινή μας άποψη, την παραδοσιακή θέση της έρευνας. Πρόκειται για την αναδιάρθρωση του αυλικού συστήματος ιεραρχίας που εγκαινιάστηκε από τον Αλέξιο, σύμφωνα με το οποίο τους υψηλότερους τιμητικούς τίτλους έλαβαν κυρίως τα μέλη και οι συγγενείς της αυτοκρατορικής οικογένειας πριν και μετά το 1094[27], γεγονός που συνάδει με τη σημαίνουσα θέση που απέκτησαν οι συγγενικοί δεσμοί στο νέο καθεστώς του Αλεξίου. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι ο αυτοκράτορας δεν αξιοποίησε ή δεν στηρίχθηκε και σε μη συγγενείς του, αλλά φαίνεται ότι τα μέλη της οικογένειάς του ενισχύθηκαν και προωθήθηκαν περισσότερο, ευρισκόμενα στην προτεραιότητα των αυτοκρατορικών επιλογών.

Το τέταρτο και τελευταίο μέρος του βιβλίου («The Age of Spirituality») περιλαμβάνει τρεις εργασίες. Η πρώτη («From competition to conformity: saints' lives, typika, and the Byzantine monastic discourse of the eleventh century») υπογράφεται από τον Dirk Krasmüller (σσ. 199-215). Σε αυτήν ο συγγραφέας εξετάζει μέσα από τις μαρτυρίες των Βίων Αγίων και των τυπικών την επικριτική στάση έναντι του υπερβολικού και ανταγωνιστικού ασκητισμού κατά τον 11ο αιώνα και την τάση για απόλυτη συμμόρφωση των μοναχών στο πλαίσιο του κοινοβιακού μοναχισμού. Για τις ανάγκες της μελέτης επικεντρώνεται στις πρακτικές της νηστείας, καθώς για το συγκεκριμένο ζήτημα οι πληροφορίες των πηγών, κατά τον συγγραφέα, είναι διαφωτιστικές.

Το πρότυπο του μοναχού που προβάλλεται στα αγιολογικά κείμενα του 9ου αιώνα συνδέεται με την αυστηρή νηστεία και την υπερβολική άσκηση, από το δεύτερο όμως τέταρτο του επόμενου αιώνα το πρότυπο αυτό αρχίζει να αμφισβητείται, ενώ υπάρχει μια αμφιταλάντευση μεταξύ του παραδοσιακού μοντέλου της αγιοσύνης, που συνδέεται στενά με τα εντυπωσιακά επιτεύγματα του ασκητικού βίου, και του ιδεώδους της ομοιόμορφης συμπεριφοράς και δίαιτας

27. Βλ. αναλυτικά Σ. Γεωργιου, *Οι τιμητικοί τίτλοι επί Κομνηνών (1081-1185)*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2005.

των μοναχών. Τον 11ο αιώνα, όμως, το τελευταίο φαίνεται να κερδίζει έδαφος και να αποτελεί κεντρικό θέμα στα τυπικά των μονών της Κωνσταντινούπολης αλλά και στα αγιολογικά κείμενα της περιόδου και του επόμενου αιώνα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το νέο πρότυπο έγινε αποδεκτό από όλους. Ο ερευνητής διερωτάται σε ποιους παράγοντες οφείλεται αυτή η μεταβολή από τον υπέρμετρο ασκητισμό στην ομοιόμορφη συμπεριφορά των μοναχών κατά τον 11ο αιώνα και, θεωρώντας ότι αυτό συνδέεται με τις αλλαγές και τις αντιλήψεις της κοινωνίας, προτείνει ότι, για να δοθεί μια πειστική απάντηση, πρέπει να γίνει μια ολοκληρωμένη συγκριτική μελέτη μεταξύ των μοναστικών κοινοτήτων και των υπόλοιπων κοινωνικών θεσμών, όπως της οικογένειας, των οικονομικών συσσωματώσεων και κυρίως της αυτοκρατορικής γραφειοκρατίας.

Πρόκειται για ενδιαφέρουσα μελέτη που στηρίζεται στην προσεκτική ερμηνεία των πηγών. Ο συγγραφέας γνωρίζει πολύ καλά τα αγιολογικά κείμενα και τα τυπικά και τα συμπεράσματά του δίδουν τροφή για περαιτέρω έρευνα[28].

Η επόμενη εργασία με τίτλο: «Eleventh-century monasticism between politics and spirituality» ανήκει στην Barbara Crostini (σσ. 216-230). Η συγγραφέας επικεντρώνεται σε εικονογραφημένα χειρόγραφα του 11ου αιώνα που αφορούν στην κατάσταση στην Κωνσταντινούπολη και τη γύρω περιοχή και προσφέρουν μια εναργή εικόνα για τη θέση και τον ρόλο των μοναχών, κυρίως των ανδρών. Αφετηρία της έρευνάς της αποτελεί η παραδοχή ότι οι μονές και οι μοναχοί αποτελούν σημαντικό μέρος της κοινής γνώμης στην Κωνσταντινούπολη.

Η συγγραφέας ξεκινά με την εξέταση ενός εικονογραφημένου χειρόγραφου από τη μονή Ιβήρων (αρ. 463) με τη γνωστή ιστορία του ερημίτη Βαρλαάμ και του πρίγκηπα Ιωάσαφ, το οποίο προσφάτως έχει χρονολογηθεί με παλαιογραφικά κριτήρια στον 11ο αιώνα. Θεωρείται από τη συγγραφέα ότι η επιλογή της συγκεκριμένης διδακτικής ιστορίας για το πλούσια εικονογραφημένο χειρόγραφο λειτουργούσε ως ένα είδος κατόπτρου ηγεμόνος, όπως εμμέσως συνάγεται από την απεικόνιση μίας εκ των διδακτικών ιστοριών του Βαρλαάμ, εκείνης «των δύο ποντικών», η οποία εντοπίζεται και σε άλλα χειρόγραφα της Κωνσταντινούπολης της εποχής αυτής, ορισμένα εκ των οποίων παρήχθησαν κατά παραγγελία από το αυτοκρατορικό περιβάλλον. Η συγγραφέας υποστηρίζει πως η ιστορία των Βαρλαάμ και Ιωάσαφ είναι κομβικής σημασίας για την κατανόηση της μοναστικής κοσμοθεωρίας του 11ου αιώνα.

---

28. Πβλ. και τη μελέτη Του Ιδιου, Attitudes towards fasting in Constantinopolitan monasticism (5th to 11th centuries), *JÖB* 69 (2019), 199-222.

Στη συνέχεια, αναφέρεται στο εξώφυλλο του κώδικα Coislin 79 που περιέχει ομιλίες του Ιωάννη Χρυσοστόμου, και φέρει μία μικρογραφία με τον μοναχό Σάββα σε ρόλο διδασκάλου του Νικηφόρου Γ΄ Βοτανειάτη. Επικαλείται, ακόμη, τη γνωστή μικρογραφία που απεικονίζει τον Ψελλό ως μοναχό με τον μαθητή του Μιχαήλ Ζ΄ Δούκα από τον κώδικα 234 της μονής Παντοκράτορος του Αγίου Όρους, που επίσης είναι δηλωτική του ρόλου των μοναχών ως διδασκάλου του αυτοκράτορα.

Οι παραπάνω μαρτυρίες καθώς και εκείνες άλλων εικονογραφημένων αυτοκρατορικών χειρογράφων, όπως του Κωνσταντίνου Θ΄ Μονομάχου, αναδεικνύουν, κατά τη συγγραφέα, την αμφίδρομη σχέση και την αλληλοϋποστήριξη μοναχισμού και αυτοκρατορικής εξουσίας καθώς και την κοινωνική αποστολή του μοναχισμού τόσο σε πρακτικό επίπεδο με την παροχή κοινωνικής πρόνοιας όσο και σε πολιτικό επίπεδο με την ανάδειξή του σε θεματοφύλακα των αρχών του χριστιανισμού στην αυτοκρατορική αυλή. Ο μοναχισμός προσπαθεί να διαδραματίσει και να διατηρήσει τον πνευματικό του ρόλο στο μεταβαλλόμενο περιβάλλον της πρωτεύουσας αυτή την εποχή. Από την άλλη μεριά, οι μοναχοί αποτελούσαν υπολογίσιμο παράγοντα από τους αυτοκράτορες, που προσπαθούσαν να ελέγξουν τη δύναμη τους.

Στην τελευταία ενότητα του άρθρου της, που δεν φαίνεται, πάντως, να συνδέεται αρμονικά με όσα αναφέρονται προηγουμένως, η ερευνήτρια αναφέρεται σε ένα Ψαλτήριο του κώδικα Londinensis Add. 19352, γνωστό ως Ψαλτήριο Θεοδώρου, που παρήχθη στη μονή Στουδίου το 1066 και περιέχει μικρογραφίες που σχετίζονται με την εικονομαχία και τον ρόλο του Θεόδωρου Στουδίτη ως υπέρμαχου των εικόνων[29]. Αυτές οι αναπαραστάσεις έχουν ερμηνευθεί σε άλλη μελέτη της ερευνήτριας ως συμβολική απόδοση της διαμάχης μεταξύ των κοσμικών και των εκκλησιαστικών αρχών[30], ενώ τώρα θεωρεί ως εναλλακτική ερμηνεία την επαναφορά στο προσκήνιο της διαμάχης αναφορικά με την προσκύνηση των εικόνων, που φαίνεται να υπολανθάνει στις διαφορετικές αντιλήψεις για τις εικόνες, που έχουν για παράδειγμα εκφραστεί από τον Συμεών τον Νέο Θεολόγο και τον Μιχαήλ Ψελλό καθώς και στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας κατά το σχίσμα του 1054.

---

29. Βλ. και D. Mouriki, The portraits of Theodore Studites in Byzantine Art, *JÖB* 20 (1971), 254-256.

30. B. Crostini, Navigando per il Salterio: riflessioni interno all'edizione elettronica del manoscritto Londra, British Library, Addit. 19.352. Seconda parte. Il significato storico del Salterio di Teodoro, *BollGrott* 56-57 (2002-2003), 133-209.

Το άρθρο είναι πυκνό σε πληροφορίες και ενδιαφέρον. Βέβαια δεν αρκεί μόνο η εξέταση των συγκεκριμένων μικρογραφιών από χειρόγραφα, που προέρχονται, μάλιστα, αποκλειστικά από την Κωνσταντινούπολη για την εξαγωγή συμπερασμάτων, όπως παραδέχεται και η ίδια η συγγραφέας, η οποία φαίνεται ότι επιφυλάσσεται για μια ευρύτερη προσέγγιση τουλάχιστον των χειρογράφων, που δεν ήταν βέβαια δυνατή στο πλαίσιο της συγκεκριμένης μελέτης. Σε κάθε περίπτωση, η συνεξέταση των γραπτών πηγών, είναι κατά τη γνώμη μας, απαραίτητη. Πρέπει να παρατηρήσουμε, ακόμη, την έλλειψη κάποιας φωτογραφίας από τα εξεταζόμενα χειρόγραφα, μολονότι μερικά εξ αυτών είναι πολύ γνωστά. Τέλος, να αναφέρουμε ότι η ενότητα που αφορά στο ερώτημα περί ύπαρξης μιας «τρίτης εικονομαχίας» χρήζει περαιτέρω διερεύνησης.

Το τέταρτο μέρος ολοκληρώνεται με τη μελέτη του Georgi R. Parpulov που φέρει τον τίτλο: «The rise of devotional imagery in eleventh-century Byzantium» (σσ. 231-247). Ο συγγραφέας θεωρεί ότι οι αλλαγές που επισυμβαίνουν στην Κομνήνεια ζωγραφική, με την απεικόνιση πιο εκφραστικών μορφών, εντοπίζονται ήδη κατά την προηγούμενη περίοδο (περί το 1050-1080) σε ιδιωτικές λατρευτικές εικόνες. Από τις τεχνικές που εφαρμόστηκαν σε αυτές τις μικρές σε μέγεθος εικόνες, οι οποίες χρησιμοποιούνταν για την προσωπική προσευχή και περισυλλογή των πιστών, προκειμένου να κεντρίσουν και να κρατήσουν την προσοχή του θεατή, επηρεάστηκε η μνημειακή τέχνη του 12ου αιώνα. Ο συγγραφέας παρουσιάζει ανάλογα παραδείγματα σε μικρογραφίες, στις οποίες αναπαρίστανται εικόνες με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορούν να παρατηρηθούν για περισσότερο χρόνο και ανεξάρτητα από το περιεχόμενο του χειρογράφου. Στη συνέχεια, σημειώνει ότι θρησκευτικές εικόνες μπορούσαν να κατέχουν ιδιώτες, όπως τεκμηριώνεται από συγκεκριμένες μαρτυρίες, και ότι οι εικόνες αναμενόταν να έχουν κάποιο ψυχολογικό αντίκτυπο στον θεατή-πιστό με την εντύπωση που προκαλούσαν. Βέβαια οι παραγγελιοδότες δεν ήταν εκείνοι που καθόριζαν τον τρόπο απεικόνισης, αν και η απήχηση του έργου των καλλιτεχνών εξαρτάτο ως ένα βαθμό και από τις προσδοκίες των πιστών ανάλογα με την χρήση της εικόνας. Φαίνεται, κατά τον συγγραφέα, ότι οι καλλιτέχνες προσπαθούσαν να ανταποκριθούν σε αυτές τις επιθυμίες των πιστών, για μεγαλύτερη εκφραστικότητα των εικόνων, όπως συνάγεται από τη χρήση επιθέτων για τον Χριστό (Αντιφωνητής, Ευεργέτης κ.α.) ή στίχων από ψαλμούς, που συνοδεύουν τις εικόνες, προκειμένου να ενισχυθεί η εκφραστική δύναμη της ζωγραφικής ακόμη περισσότερο, από τη χρήση πλαισίου που δημιουργεί την εντύπωση ότι οι μορφές έρχονται πιο μπροστά, εγγύτερα στον θεατή, καθώς και από τη διαφορετική υφή, τις διαφορετικές πινελιές, στην

απόδοση των μορφών, με αποτέλεσμα να μοιάζουν σχεδόν ζωντανές. Πρόκειται για εξαιρετικά ενδιαφέρουσα μελέτη που στηρίζεται στη λεπτομερή εξέταση των εικονογραφημένων χειρογράφων, των εικόνων αλλά και των γραπτών πηγών της εποχής.

Το βιβλίο, πυκνογραμμένο και με μικρούς χαρακτήρες, ολοκληρώνεται με ένα σύντομο ευρετήριο που περιέχει κύρια ονόματα προσώπων και τόπων, τίτλους πρωτογενών πηγών, τεχνικούς και άλλους σημαντικούς όρους (σσ. 248-252).

Πρόκειται, αναμφισβήτητα, για μία σημαντική συμβολή που βοηθά στην καλύτερη κατανόηση του 11ου αιώνα. Παρατηρείται, βέβαια, σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, η επιλεκτική χρήση ή και η απουσία της ελληνικής βιβλιογραφίας, που αναφέρεται μάλιστα σε κύριες πτυχές των ζητημάτων που εξετάζονται. Επιπλέον, πέρα από την απόδοση στην αγγλική, θα μπορούσαν να παρατεθούν περισσότερα πρωτότυπα χωρία των βυζαντινών πηγών, ιδιαίτερα εκείνων που είναι κρίσιμα για την επιχειρηματολογία των συγγραφέων. Αυτά δεν αναιρούν, ωστόσο, τη σπουδαιότητα του συγκεκριμένου τόμου. Καταξιωμένοι και κορυφαίοι στο είδος τους ερευνητές καταθέτουν τις απόψεις τους για διάφορα ζητήματα και πτυχές του 11ου αιώνα, διαπιστώνουν συνέχειες και ασυνέχειες, θέτουν νέα ερωτήματα και επισημαίνουν τα προβλήματα και τις προκλήσεις που χρήζουν περαιτέρω εξέτασης, επιβεβαιώνοντας ότι πρόκειται για μια εποχή η μελέτη της οποίας έχει να δώσει ακόμη πολλά στην έρευνα.

Ανδρεας Γκουτζιουκωστας
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

A. Friedman, *Art and Architecture of the Synagogue in Byzantine Palaestina*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019, 174 pp. ISBN 9781527532786

Ancient synagogue art varies in both subject matter and artistic quality. While the exterior of some synagogues in ancient Palestine were adorned with decorative elements, most synagogue buildings focused on enhancing the inner space of the prayer hall with architectural decoration, liturgical furniture, wall paintings, and mainly colorful floor mosaics that today merit a great deal of attention. Mosaic carpets with rich figurative depictions appeared in the synagogue's nave while those containing geometric and floral patterns usually embellished the aisles. The array of motifs adorning the mosaic carpets in the late third century CE, and more intensely in the course of the Byzantine period, was inspired by Greco-Roman and early Christian iconographic traditions.

The many studies on synagogue mosaic art in late antiquity focus on the iconography, style, sources, and meaning of the figural images inside the building. Asaf Friedman's monograph, devoted to the study of the art and architecture of Byzantine synagogues (fourth to seventh centuries CE), approaches the subject from a different perspective. He indeed focuses on the figural and symbolic motifs embedded in the various mosaic carpets but, at the same time, examines the intricate geometric patterns that decorated large areas inside the prayer hall. In his quest to determine the nature of art in the Jewish realm, he seeks to identify the geometric symbols chosen by each community and ascertain their mystical meaning based on rabbinic and other sources. This is an artistic discussion that attempts to trace the intricate connection between art and architecture and between text and image, and to outline a number of principles concerning the nature of synagogue art in Byzantine Palestine.

The book comprises two major parts, each of which is divided into several chapters. Part One, containing five chapters, spells out the thematic principles for deciphering visual language. Following a brief socio-historical introduction, Chapter

1 analyzes the relationship between Jewish art and rabbinic texts. According to Friedman, the images in synagogue art are not merely decorative elements but also signify religious aspects, maintaining that through an analysis of recurring motifs one may reveal their true significance and gain insight "into the philosophical, aesthetic and mystical laws of the people who created them" (p. 6). The motifs he deals with are varied, from a large panel to a small detail, including geometric patterns that adorn other parts of the mosaic. In the course of presenting his findings, Friedman addresses the use of figurative art in Jewish circles, introducing views from past and present research. He posits that the existence of Jewish literary sources indicates the involvement of rabbis in synagogues, even in supervising the design of the building, and that the use of pagan idols is permitted as long as one is not worshipping them (p. 11). In addition to the use of classical Jewish literature for interpreting synagogue art, he attaches great importance to the mystical exegesis PaRDeS (Hebrew acronym for "heavenly orchard"), which he maintains dates to the third century CE and is essential for decoding visual texts (p. 12). In this context, he refers to the role of religious symbolic numerology in the Jewish realm as expressed, for example, in various parts of the Passover Haggadah (p. 13).

Chapter 2 treats the architecture of the ancient synagogue. After describing the history of the synagogue, its relationship to the Jerusalem Temple, distribution throughout the region, and chronology, the author focuses his discussion on the architectural elements of the building. He opens with a presentation of synagogue plans, points out some of the differences and similarities in the layout of various buildings, elaborates on the Torah ark that was introduced into the synagogue at a later stage, and then ends with a discussion of the orientation of the building and the direction of prayer toward Jerusalem. Here he makes the distinction between the Torah ark and the Temple shrine depicted in a mosaic panel located in front of the Torah ark in several synagogues. The former refers to the actual cabinet (chest) built to house the scrolls and the latter is a representation of the Temple façade (p. 18). Subsequently, he discusses the synagogue building's façade and the myth of the women's gallery, and then draws the reader's attention to the interior design of the third-century CE Dura Europos synagogue, which he believes served as a prototype for later synagogue buildings. The chapter concludes with a thought-provoking discussion concerning mosaic elements which may serve as "directional" markers for reading the various informative layers embedded in the mosaic layout (p. 22).

The mosaic carpet set in the nave in several synagogues was divided into three unequal units: the zodiac appears in the center, the architectural façade and

Jewish symbols are set in the panel closest to the *bema*, and the biblical themes are dispersed throughout the other panels of the mosaic floor. This tripartite panel design is the subject of Chapter 3, in which Friedman seeks a holistic interpretation of such carpets appearing, according to him, at Ḥammat Tiberias, Sepphoris, Susiya, Bet Alpha, Naʻaran, and Ḥammat Gader (p. 23). He opens with a description of each panel, analyzes every detail, and compares such panels appearing in several synagogues. He then offers his own interpretation of each panel and finally provides a comprehensive explanation linking the various depictions (23-28). The proposed interpretation is predicated on two complementary explanations based upon the methodological inquiry of PaRDeS: the first, P (Heb. *Peshat*), refers to the literal meaning of the panels based on the biblical text. The other refers to the mystical meaning based upon three methods of exegesis: R (Heb. *Remez*, hint), their allegorical meaning; D (Heb. *Derash*, interpretation), their comparative midrashic meaning; and S (Heb. *Sōd*, secret), their hidden (mystical) meaning (pp. 28-31). Consequently, Friedman concludes, walking on the mosaic panels was tantamount to disregarding them, an action intended to destroy some pagan symbols and, in addition, directed against Christian beliefs (pp. 31-32). The chapter concludes with a presentation of the identities of the Pharisees, Sadducees, and Samaritans in the Late Second Temple period whose sectarian or group signatures are recognizable, according Friedman, in various artistic and architectural elements in the Byzantine synagogue (pp. 32-34). He suggests, without any supporting arguments, that the lion symbolizes the Sadducees, and the bull or ram–the Pharisees; the appearance of the two symbols together in one locale is indicative of the conflicts between these two sects sharing the same building. Furthermore, he unconvincingly argues that Jews and Samaritans shared communal space in five synagogue buildings oriented toward Mount Gerizim and that their mosaics contain symbols representing a compromise between the two communities.

Throughout Chapter 4, Friedman offers symbolic interpretations for the recurring geometric and stylized floral motifs in synagogue mosaics; some are mystical in nature but lack adequate references to corroborate his inventive explanations. Thus, for example, he argues that the number 4 is the most common element appearing in the geometric panels, representing the four sons in the Passover Haggadah or the binding of the Four Species on Sukkot that "symbolizes our desire to bond the four "kinds" of the Jews in the service of God" (p. 35). The inclusion of 28 squares (multiples of 4 and 7) in one carpet at Susiya represents the Blessing of the Sun (*Birkat Haḥammah*), a Jewish ritual recited every 28 years to praise the

Creator, whereas the medallion in the center of the same mosaic is adorned with a rosette of 26 petals denoting God's name in Gematria (Jewish numerology) (p. 36). A stylized rhomboid floral design represents the tree of knowledge (pp. 37-38); the number 8 appearing in octagonal geometric mosaics symbolizes new beginnings– "It was on the eighth day, the first day after Creation, that God returned to work and a new week began"–but "it also indicates wealth and success on Earth" (p. 39); a mosaic band with ten interlocking circles represents the Ten Commandments (p. 41); and a geometric panel of a grid made of red and black split hearts at Jericho is considered a "giant map and compass that doubles up with religious belief" (pp. 45-47, 153).

The fifth and final chapter of Part One is devoted to formal visual semantics and seeks to elucidate the religious rhetoric concealed in other motifs appearing in several synagogues not mentioned in previous chapters. He provides a complex interpretation for the panel portraying the eagle and Medusa mask from Japhia (pp. 49-50), searches for the meaning and relationship between the figurative images arranged in a series of vine medallions in the mosaic at Maʿon-Nirim (pp. 50-53), offers an explanation for the laughing lions at Ḥammat Gader (pp. 53-54), and concludes with a discussion of the meander pattern, a well-known design in Byzantine mosaics (pp. 54-56). He focuses on each element separately; his proposed interpretations provide each symbol with a religious meaning but, in effect, it is difficult to find a common thread (if any) that connects the four topics discussed in this chapter. Furthermore, the thought-provoking interpretations presented in this chapter may be appealing to the reader, but the author does not provide enough information to support his arguments. For example, the eagle at Japhia may be reminiscent of God's words, "I bore you on eagle's wings" (Exod 19:4), however the interpretation of the image with the spirals and the three columns below it is offered with absolutely no corroborating evidence. According to Friedman, the face portrays a typical young Jewish male; the spirals represent *Tikkun Olam* (repairing the world through charity and repentance); and the three columns represent the three biblical Patriarchs. Thus, he surmises, the amalgamation of the three elements illustrates the idea that "Those who are descendants of the three patriarchs and obey the Jewish laws should ascend to heaven" (p. 50). Likewise, Friedman's attempt to link the panel of the laughing lions from Ḥammat Gader (which, he maintains, symbolizes "the life of the next world") with the Sadducees, and then to associate this sect with the synagogue, seems completely bizarre (p. 54).

Part Two of the book is a twelve-chapter catalogue wherein each describes the architectural and artistic finds of the twelve synagogues discussed in the book. The chapters are divided into four subcategories–Sadducees, Pharisees, Sadducees and Pharisees, and Jews and Samaritans–and are similarly structured. Each opens with a presentation of the architectural finds, followed by a detailed description of every carpet visible inside the prayer hall, into which Friedman incorporates his ideas, including some of those presented in Part One. A brief summary at the end of each chapter spells out the author's arguments for the identity of the community and the synagogue's association with a certain group or, in the case of shared use, two groups.

The book concludes with a brief summary in which Friedman presents, once again, the main issues and insights discussed in previous chapters. These are usually repetitions of ideas presented in the first parts of the book, to which he adds new insights that shed further light on his take of the synagogue and Jewish society. He speculates that ordinary members of the community were not allowed to sit in the nave during the service because it prevented viewing the mosaic (p. 164), suggesting, therefore, that those attending the synagogue sat either on the benches arranged along the building's walls or in the gallery, if one even existed. Friedman maintains that rabbinic literature makes no reference to either geometric designs or more concrete object-oriented depictions (p. 164). He thus speculates that the rabbis only endorsed the conceptual visual designs for the synagogue's decoration, but the final stamp of approval was given by the communal leaders "as a way to show the congregation that there are some precedents in their decision making" (p. 165).

The book is supplemented by a glossary, bibliography, and index. It contains a large number of figures, mainly plans of the synagogues and mosaic carpets discussed in the volume, in which the author illustrates, in color, the various motifs he discusses. It is an effective tool that helps the reader understand the author's arguments, even if they are difficult to accept.

The interpretation of synagogue mosaics characterizes past and present scholarship, however this book offers a broader prism that holistically examines the geometric and figurative depictions in synagogue mosaic floors and their meanings. It claims that a visual language adhering to traditional literary sources was developed in the synagogues of ancient Palestine and that whoever designed them "left labels for the figures and clues in the form of directional markers for the geometric forms" (p. 159). This is a pretentious claim that could open up new avenues of inquiry in the study of ancient synagogue art, however it is not without

its problems. Along with the value that such a study might offer, I find much of this book to be inherently faulty in its methodology and inadequacy to corroborate its claims, in addition to its problematic editing.

The book focuses on twelve synagogues decorated with mosaics uncovered over the years in ancient Palestine, but refrains from discussing the impressive mosaics at Khirbet Wadi Ḥamam and Ḥuqoq. Although the latter synagogues were excavated in the last two decades–Khirbet Wadi Ḥamam between 2007 and 2012 and Ḥuqoq since 2011–Friedman fails to augment his discussions with information from the published preliminary reports of these sites. Their inclusion in the discussion could have enriched his analysis, and at times would have even confirmed or disproved some of his hypotheses.

In describing the findings from the various synagogues, Friedman often relies on secondary scholarly literature (e.g., Levine, Hachlili, Fine), quotes them, adopts their ideas, and at times even takes things out of context. For example, in order to support his claims that Jewish sectarian groups continued to exist through late antiquity, he argues that "the priestly class changed and they paved their way to communal leadership in the Galilee following the void created by the waning power of the intellectual elite known as the rabbinic class" (p. 32), thus relying on one sentence on p. 92 at the beginning of my article, "Were Priests Communal Leaders in Late Antique Palestine? The Archaeological Evidence," published in 2012. However, my article, in fact, goes *against* this claim and argues unequivocally that neither the introduction of architectural elements nor the inclusion of artistic motifs in mosaics lends any support to the notion of a rise in the status of the priests or that they held a specific role in the leadership of the late antique synagogue. Elsewhere (p. 98) he maintains that the rabbis were involved in the synagogue, basing his argument on excerpts from Levine's *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (2005), in which he explains that the degree of rabbinic involvement and influence in the synagogue was complex and varied and should not be understood as a sweeping and facile generalization (pp. 181-182, 466-498); Friedman also assumes that "the secondary *bima* (at Susiya) was the rabbis' official place of adjudication" (p. 98).

In his quest to interpret the various images on the mosaic floors, the author uses all sources indiscriminately, mixing them together without giving consideration to their chronology, typology, or geographical provenance–be they tannaitic or amoraic, halakhic or midrashic, Palestinian or Babylonian. In most cases his explanations are based on early rabbinic literature, but he is also inspired by the anachronistic medieval Lurianic Kabbalah (pp. 38-39) and assumes that

the dedicatory inscriptions set in 14 circles in the aisle of the Sepphoris synagogue refers to the number of books in Maimonides' 12th-century *Mishneh Torah* (p. 88)!

His explanations for the geometric patterns in synagogue mosaics, which are characterized by overinterpretation, are difficult to accept–not only because he offers several explanations for the same motif, but mainly because his suggestions, which are based on a numerical analysis of a recurring model in some synagogues, seems entirely coincidental. For example, according to Friedman, the number 4 may symbolize the four sons in the Passover Haggadah or the binding of the Four Species (as mentioned above), but one may equally ascribe it to the four cardinal directions in which God resides, the four seasons of the year, the four Matriarchs, the four Kingdoms in Daniel 7, etc. Even if these or other ideas were important to the Jews in any given community, no proven connection was found between the mystical ideas and the geometric patterns. Furthermore, even if the geometric patterns are recurrent in some synagogues, this is certainly a familiar phenomenon in mosaic art in the Byzantine period–in private construction, in the public sphere, and in the many churches built in this period throughout the region. A comparative analysis of the mosaic patterns in the various structures and used by different religious communities certainly would have contributed to the discussion. I would add that exposure to other studies devoted to Byzantine mosaic art by Ernst Kitzinger, Henry Maguire, and Mark Merrony, for example, would have provided Friedman with the appropriate methodological tools in his research and could have enhanced his arguments and discussions.

The proposed identification of the synagogues based on sect and group identity needs more corroboration, but it seems that Friedman is unaware of the diverse studies dealing with the Jewish society in Roman times and late antiquity. Suffice it to say, the author could have gained important insights into the socio-religious and cultural identities of the Jews in late antique Palestine were he familiar with the scholarship of Martin Goodman, Catherine Hezser, Hayyim Lapin, Stuart Miller, Oded Irshai, Günter Stemberger, and many others.

Unfortunately, the many repetitions throughout the book demonstrate that it is not well edited. Ideas raised in the first part of the book are repeated in the second part, and then are reiterated in an abridged form in the summary. At times, we find repetitions in the same chapter, as the case in the descriptions of individual synagogues at Ḥammat Tiberias (pp. 61-63), Bet Alpha (p. 69), and Susiya (pp. 97-98). Some of these chapters open with a description of a building's remains and then repeat the description later on with some more details. At times,

Friedman contradicts himself in the same chapter and even on successive pages. For example, on p. 119 he dates the synagogue at ‘En Gedi to the end of the second or early third century CE, while on p. 120 he dates the same building to the Late Roman period (i.e., the first–second centuries CE); he states that the synagogue at Na‘aran is oriented toward Jerusalem (p. 127), while at the bottom of the same page he indicates that the building faces Mount Gerizim; he identifies the two images preserved in the mosaic circle at Japhia as a ram and ox (p. 147), while on p. 148 he identifies them as a buffalo and ox.

Some of the factual information Friedman furnishes is inaccurate or incorrect. For example, the synagogue at Ḥammat Tiberias is not dated between 286 and 337 CE (p. 9), the synagogue at Bet She’an (Tell Iztaba) was not constructed in 508-509 CE (p. 139), and there are 13 inscriptions set in circles in the aisle of the synagogue at Sepphoris (and not 14, as stated by the author) (p. 88). Elsewhere, he erroneously identifies motifs depicted on mosaic floors, which is clearly reflected in the identification of the objects on the central axial column in the mosaic at Ma‘on-Nirim. He refers to kraters as amphoras and two linked baskets full of grapes as a table (pp. 52-53). Finally (though probably not exhaustively), he misspells the names of some of some settlements (Susya, Yafia, and Tell Ictaba) without verifying their standard or usual spelling (Susiya, Japhia, and Tell Iẓtaba).

Having stated my above reservations, Friedman’s study is nevertheless challenging and thought provoking. He examines recurrent motifs in the mosaics of ancient synagogues and offers new directions in their analysis, albeit sometimes problematic, based on information appearing in rabbinic literature. Although studies of this kind that focus on synagogue mosaics from a broad perspective should be encouraged, the ambitious attempt to solve the intricacies of Jewish art set forth in this book must be used with great caution.

Zeev Weiss
The Hebrew University of Jerusalem

M. Loukaki, L*es grâces à Athènes. Éloge d'un gouverneur byzantin par Nikolaos Kataphlôron*, [Byzantinisches Archiv, Band 36], Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2019, σελ. 206. Hardcover ISBN 9783110633863 . – e-book ISBN 9783110634716

Με την κριτική έκδοση κειμένων και τις σημαντικές παρατηρήσεις που παραθέτει στους προλόγους και τα σχόλια που τα συνοδεύουν, και σε σειρά μελετημάτων, η Μαρίνα Λουκάκη έχει επισημάνει και αναδείξει πολλές πλευρές της ρητορικής πρακτικής και της λειτουργίας της κατά τον δωδέκατο αιώνα. Στο νέο βιβλίο της εκδίδει για πρώτη φορά επιστολιμαίο εγκώμιο απευθυνόμενο προς «ἄρχοντα» Ελλάδος, μοναδικό έως τώρα γνωστό έργο του *μαΐστορος τῶν ρητόρων* Νικολάου Καταφλώρον. Η έκδοση συνοδεύεται από γαλλική μετάφραση με ιστορικές και φιλολογικές παρατηρήσεις. Προηγείται εκτενής εισαγωγή και ο τόμος ολοκληρώνεται με πίνακες πηγών, κυρίων ονομάτων και λεξιλογίου, και λεπτομερές ευρετήριο.

Για την έρευνά της η Λουκάκη είχε να αντιμετωπίσει τρία μείζονα ζητήματα. Πρώτον, τη θέση του ρήτορα/συγγραφέα στον ευρύτατο κύκλο των συναδέλφων του, που σε πεζό και ποιητικό λόγο κατέστησαν τη ρητορική ως το σημαντικότερο σε όγκο και περιεχόμενο γραμματειακό είδος του δωδέκατου αιώνα. Δεύτερον, το ερώτημα σχετικά με τον αποδέκτη, το όνομα του οποίου δεν μαρτυρείται στον τίτλο που φέρει το κείμενο στο χειρόγραφο ούτε το ίδιο το εγκώμιο παρέχει αρκετό υλικό για την ταύτισή του, έστω με τη συνδρομή άλλων πηγών. Τέλος, το ίδιο το κείμενο του εγκωμίου που η ιδιότυπη σύνταξή του και το υψηλό αττικίζον ύφος του ανθίστανται, επίτηδες σχεδόν, στην ευχερή κατανόηση του περιεχομένου.

Μολονότι στρατιωτικοί και εκκλησιαστικοί αξιωματούχοι έφεραν το επώνυμο Καταφλώρον ήδη από τα τέλη του 10ου αιώνα, η Λουκάκη παρατηρεί ότι δεν είναι δυνατόν να τεκμηριωθεί οικογενειακή σχέση τόσο μεταξύ τους όσο και με τον Νικόλαο. Όσα, επιπλέον, είναι γνωστά για τον συντάκτη του

εγκωμίου προέρχονται κυρίως από τον Επιτάφιο λόγο που συνέταξε προς τιμήν του δασκάλου του ο Γρηγόριος Αντίοχος και τις αυτοβιογραφικές ενδείξεις που περιλαμβάνει ο ίδιος στο έργο του. Συνθέτοντας, ωστόσο, τις άμεσες και έμμεσες μαρτυρίες, η Λουκάκη προτείνει ένα αδρό βιογραφικό σχήμα, που τοποθετεί τη σύντομη ζωή του Καταφλώρον μεταξύ των ετών 1120 και του 1160, οπότε χρονολογείται ο θάνατός του. Συνδυάζοντας, μάλιστα, τις πληροφορίες του Επιταφίου με όσα είναι γνωστά για συγχρόνους του, που ακολούθησαν την ίδια σταδιοδρομία, χρονολογεί την ανέλιξη του στις τρεις βαθμίδες του σώματος των ρητόρων υπό την επίβλεψη του Πατριαρχείου και την αυτοκρατορική αιγίδα στο διάστημα από το 1153 έως το 1156 (σελ. 1-9).

Ο «ἄρχων» της Ελλάδος παραμένει ανώνυμος παρά την ενδελεχή έρευνα του διαθέσιμου ιστορικού και προσωπογραφικού υλικού της εποχής. Ορισμένα, κάπως σαφή στοιχεία του κειμένου επιτρέπουν την μερική ανασύνθεση του βίου του. Από όσα μεθοδικά εξετάζει η Λουκάκη (σελ. 13-20), φαίνεται ότι έως το έτος 1134, ο αποδέκτης του εγκωμίου συμμετείχε στην πραγματοποίηση του μεγάλου κατασκευαστικού προγράμματος της μονής Παντοκράτορος υπό την αιγίδα της αυτοκράτειρας Ειρήνης-Πιρόσκα. Είχε επίσης ορισθεί, υποθέτω από το λογοθέσιο του γενικού και με την επικύρωση του Ιωάννη Α΄, να εποπτεύσει τα οικονομικά ζητήματα της Ελλάδος (ως εξισωτής;). Σύντομα μετά το θάνατο της αυτοκράτειρας το 1134, που μνημονεύεται στο εγκώμιο, ο ανώνυμος επιφορτίσθηκε με τη διοίκηση της Ελλάδος ως *πραίτωρ* (ο Καταφλώρον τον ονομάζει επίσης δούκα και μεγαδούκα) με πολιτικές και στρατιωτικές αρμοδιότητες (σελ. κειμένου 138.20-26 και 142-156).

Ο Καταφλώρον και ο «ἄρχων» Ελλάδος συνδέονταν με οικογενειακές σχέσεις επί τουλάχιστον τρεις γενεές (*παππόθεν*, σελ. κειμένου 102.12 κεξ.). Ο συντάκτης του εγκωμίου γνώριζε προσωπικά την πατρική οικογένεια του αποδέκτη και την παρουσιάζει αναλυτικά ως παραδείγματα συμπεριφορών (σελ. 55-67). Πατέρας και γιός περιγράφονται λεπτομερέστατα ως εξιδανικευμένες ανδρικές μορφές κατασκευασμένες από υλικό της αρχαίας και βυζαντινής γραμματείας προσαρμοσμένο στα αριστοκρατικά ιδεώδη του δωδέκατου αιώνα, ενώ για τη μητέρα και τις αδελφές επιλέγονται αντίστοιχα πρότυπα γυναικών γνωστά από την παλαιότερη αγιολογική φιλολογία (θα προσέθετα και επιταφίους). Στις οικογενειακές σχέσεις οφείλεται η προστασία που παρείχε ο «ἄρχων» προς τον Καταφλώρον, όπως ο ίδιος ισχυρίζεται (σελ. κειμένου 86.6 κεξ.), και η σύνταξη του εγκωμίου ως αντίδωρο ή ως προσδοκία ευεργεσίας ενόσω ο αποδέκτης ήταν ακόμη στην Ελλάδα.

Όπως υπογραμμίζει η Λουκάκη (σελ. 35-55, ιδιαίτερα σελ. 54-55, 60) μολονότι ακολουθείται το σχήμα που επιτάσσουν τα ρητορικά εγχειρίδια για τη σύνταξη εγκωμίου, ο Καταφλώρον χειρίζεται με ελευθερία την εσωτερική διαμόρφωση των επιμέρους ενοτήτων προσαρμόζοντας στο εκάστοτε περιεχόμενο ποικίλα ρητορικά είδη και προγυμνάσματα (ψόγος, ηθοποιΐα κ.ά). Το κείμενο περιλαμβάνει και τρεις εκφράσεις, μια από τις οποίες εντάσσεται στην ενότητα των *πράξεων* του εγκωμιαζομένου προσώπου. Πρόκειται για την γλαφυρή περιγραφή ναυτικής μάχης, μεταξύ δύο σχηματισμών, ο ένας από τους οποίους είχε κατασκευασθεί κατά διαταγή του «ἄρχοντος» της Ελλάδος και είχε σταλεί στην Κωνσταντινούπολη(;) με επικεφαλής *τριήραρχον καὶ ναύαρχον* (σελ. 20-26 και κείμενο 150.1-154.26). Ταυτίζεται άραγε ο ναύαρχος με τον αποδέκτη ή όπως αφήνει να εννοηθεί η επαναλαμβανόμενη *αντωνυμία σου* (σελ. κειμένου 150.7, 150.17, πβ. και 150.8 την διατύπωση *καλὸς ὁ ἐπὶ ταῖς τριήσεσιν οὗτος ἀπόστολος*) ήταν δύο διαφορετικά πρόσωπα; Περιγράφει ο Καταφλώρον μια από τις ναυμαχίες μεταξύ εχθρικών στόλων που χρονολογούνται από το 1148 έως το 1158 επί Μανουήλ Α΄ Κομνηνού και κατέληγαν με νίκη των Βυζαντινών ἢ για προπαρασκευαστική επίδειξη ναυτικού αξιόμαχου πριν από το 1143, έτος θανάτου του Ιωάννη Β΄ Κομνηνού; Οπωσδήποτε το γεγονός είχε συμβεί αρκετά χρόνια πριν από τη σύνταξη του εγκωμίου, όσο τουλάχιστον εννοείται από τη διατύπωση (σελ. κειμένου 153.1) και η χρονολόγησή του εξαρτάται από τις απαντήσεις στα ερωτήματα.

Χρονολογική ακρίβεια δεν είναι ασφαλώς χαρακτηριστικό ρητορικού λόγου, αν το περιεχόμενό του δεν επιτρέπει σαφή διασταύρωση με άλλες, κυρίως ιστοριογραφικές, πηγές. Στο πλαίσιο αυτό, η αδυναμία οριστικής ταύτισης του αποδέκτη με γνωστά πρόσωπα της εποχής, οι ελλείψεις στη βιογραφία του Καταφλώρον και οι αμφίσημες εκφράσεις του κειμένου, οδηγούν σε προσωρινά μόνο συμπεράσματα ως προς τη χρονολόγησή του (σελ. 26-27, 35). Πράγματι, ο επιστολιμαίος λόγος δεν είναι τεκμήριο πολιτικής ιστορίας, αλλά παράδειγμα επιδέξιας χρήσης ρητορικών τεχνικών–τήρηση κανόνων οργάνωσης και ενσωμάτωση ειδών, τρόπος παραπομπών σε άλλα γραμματειακά έργα με συνεχή παραθέματα ώστε να εμπλουτίζονται τα συμφραζόμενα. Η αξία του κειμένου συνίσταται στις επιλογές του συντάκτη ως προς την οργάνωση του κειμένου και τη διατύπωση του περιεχομένου του. Για το λόγο αυτό το εγκώμιο συμπεριλαμβάνεται στην επιλογή κειμένων που συγκροτούν τη συλλογή του κώδικα Scorialensis 265 (Y II 10), που πιθανότατα αποσκοπούσε

στην εκπαιδευτική διαδικασία της ρητορικής τέχνης μέσω απλούστερων και πολύπλοκων παραδειγμάτων.

Τα κριτήρια για την έκδοση του δύσκολου αυτού κειμένου παρατίθενται στις σελίδες 75-79 και η ρέουσα γαλλική μετάφραση αντανακλά, όπως κάθε μετάφραση, τις αναγνώσεις του μεταφραστή (εδώ του κριτικού εκδότη και μεταφραστή).

Στην Μαρίνα Λουκάκη οφείλουμε την πρώτη δημοσίευση ενός αξιοπρόσεκτου κειμένου. Της οφείλουμε επίσης την πλουσιότατη εισαγωγή στον επιστολιμαίο λόγο, που αναλύει κάθε λεπτομέρεια του εγκωμίου, παρέχει σημαντικό προσωπογραφικό και φιλολογικό υλικό και συνάμα διατρέχει πολλές όψεις της ρητορικής πρακτικής και της διοικητικής πραγματικότητας του δωδέκατου αιώνα.

Χριστινα Αγγελιδη
Αθήνα

F. Daim – D. Heher – C. Rapp (επιστημ. επιμ.), *Menschen, Bilder, Sprache, Dinge: Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen I: Bilder und Dinge.* Byzanz zwischen Orient und Okzident 9,1. Mainz (Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums) 2018, 213 σελ. ISBN: 978-3-88467-296-9. (Ηλεκτρονική έκδοση: Heidelberg: Propylaeum, 2019, https://doi.org/10.11588/propylaeum.474)

F. Daim – C. Gastgeber – D. Heher – C. Rapp (επιστημ. επιμ.), *Menschen, Bilder, Sprache, Dinge: Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen II: Menschen und Worte*. Byzanz zwischen Orient und Okzident 9,2. Mainz (Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums) 2018. 423 σελ. ISBN: 978-3-88467-297-6. (Ηλεκτρονική έκδοση: Heidelberg: Propylaeum, 2019, https://doi.org/10.11588/propylaeum.517)

Το δίτομο έργο που παρουσιάζεται εδώ, εκδόθηκε με αφορμή την έκθεση *Byzanz & der Westen. 1000 vergessene Jahre* που διοργανώθηκε από το Römisch-Germanischen Zentralmuseum του Mainz στο αυστριακό κάστρο του Schallaburg[1]. Πρόκειται για την τρίτη στη σειρά περιοδική έκθεση αφιερωμένη στο Βυζάντιο που διοργάνωσε το Μουσείο σε συνεργασία με το Leinbniz-WissenschaftsCampus Mainz, η οποία βασίστηκε σε μια σειρά ερευνητικών προγραμμάτων των δύο επιστημονικών φορέων που εντάσσονταν στην ευρύτερη θεματική *Byzanz zwischen Orient und Okzident*. Κεντρικός άξονας γύρω από τον οποίο ξετυλίγονται τόσο η έκθεση όσο και τα περιεχόμενα των δύο τόμων

1. Σχετικά με την έκθεση, βλ. Exhibition «Byzantium & the West – A millenium forgotten», https://www.byzanz-mainz.de/en/research-byzanz/details-projects/article/ausstellung-byzanz-der-westen-1000-vergessene-jahre/ (7/9/2021). Βλ. επίσης τον κατάλογο: Schallaburg Kunstbetriebsges. m.b.H. (επιστ. επιμ.), *Byzanz und der Westen. 1000 vergessene Jahre*, Schallaburg 2018.

αποτελούν οι τρόποι επικοινωνίας, οι αμοιβαίες επαφές και επιδράσεις ανάμεσα στο Βυζάντιο και τη Δύση σε ένα ευρύ χρονικό πλαίσιο που αγκαλιάζει τη χιλιόχρονη ιστορική πορεία της ανατολικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Οι Falko Daim, Dominik Heher, και Claudia Rapp επιμελήθηκαν επιστημονικά και τους δύο τόμους, ενώ ο Christian Gastgeber ήταν ο τέταρτος επιμελητής του δεύτερου τόμου. Η έκδοση περιλαμβάνει συνολικά 41 επιστημονικά άρθρα (11 στον πρώτο και 30 στον δεύτερο τόμο) από τα οποία η πλειονότητα, δηλ. 28 άρθρα, είναι γραμμένα στη γερμανική γλώσσα, ενώ τα υπόλοιπα στα αγγλικά. Αν και ο συνεκτικός κρίκος ανάμεσα στις μελέτες και των δύο τόμων είναι ο ίδιος, δηλ. οι δίοδοι επικοινωνίας, οι σχέσεις και οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ Βυζαντίου και Δύσης, η έμφαση σε κάθε έναν από αυτούς είναι διαφορετική, όπως αποκαλύπτουν οι υπότιτλοί τους: Bilder und Dinge (Εικόνες και Πράγματα) και Menschen und Worte (Άνθρωποι και Λέξεις).

Αντικείμενα, έργα ζωγραφικής και γενικότερα οι επαφές, ανταλλαγές και αμοιβαίες επιδράσεις στον τομέα της τέχνης και της καλλιτεχνικής δημιουργίας αποτελούν τις θεματικές γύρω από τις οποίες οργανώνονται οι συμβολές του πρώτου τόμου. Στα περιεχόμενα του περιλαμβάνονται άρθρα που παρουσιάζουν νέα ευρήματα και αδημοσίευτο υλικό, μονογραφικού τύπου μελέτες που εστιάζουν σε μια ειδική κατηγορία αντικειμένων και εποπτικές παρουσιάσεις αφιερωμένες σε ευρύτερα ερευνητικά ζητήματα.

Η μελέτη του Αθανασίου Μαΐλη με τίτλο «From Byzantine Monasticism to Venetian Piety. The Double Church of Hagios Panteleimonas and Hagios Demetrios at Perivolia (Chania)» (σσ. 183-204) ανήκει στην πρώτη κατηγορία καθώς παρουσιάζει ένα μοναδικό σύνολο αναγεννησιακής ζωγραφικής στη βενετική Κρήτη, άγνωστο στη μέχρι σήμερα έρευνα. Πρόκειται για τη δεύτερη φάση διακόσμησης στην διπλή εκκλησία των Αγίων Παντελεήμονα και Δημητρίου στα Περιβόλια Χανίων που ο συγγραφέας χρονολογεί με ιστορικά κριτήρια μετά το 1535 και συνδέει με τη βενετική φεουδαρχική οικογένεια Viaro, η οποία διατηρούσε την αγροτική έπαυλή της σε γειτονική θέση. Αντίστοιχα το άρθρο του Šimon Ungerman «Frühmittelalterliche Schlaufenohrringe mit Drahtanhängern oder Kettchen» (σσ. 9-43) εντάσσεται στη δεύτερη ομάδα, καθώς εστιάζει σε μια συγκεκριμένη και ιδιαίτερα διαδεδομένη στην κεντρική Ευρώπη κατηγορία ενωτίων του πρώιμου μεσαίωνα που εμπνέεται από ανάλογα βυζαντινά τέχνεργα. Η μελέτη αυτή έχει τον χαρακτήρα σύντομης μονογραφίας τόσο λόγω έκτασης, όσο και επειδή συγκεντρώνει το σχετικό υλικό στη μορφή καταλόγου στο τέλος της.

Αντίθετα, πιο στενή οπτική γωνία υιοθετούν δύο μελέτες του τόμου που προέρχονταν από τις, εν εξελίξει τότε και σήμερα πλέον ολοκληρωμένες[2], διδακτορικές διατριβές των συγγραφέων τους. Πρόκειται για τα άρθρα της Jessica Schmidt με τίτλο «Westliche Einflüsse in der spätbyzantinischen Wandmalerei Kretas anhand eines Fallbeispiels» (σσ. 155-168) και της Martina Horn με θέμα «Eva als weiblicher Prototyp von Kirchenstifterinnen. Parallele Bildkonzepte im Münster zu Thann und in der Soter-Kirche in Akoumia auf Kreta» (σσ. 169-182). Κοινό στοιχείο και στις δύο είναι η ενασχόληση με τη μνημειακή ζωγραφική της βενετικής Κρήτης και η προσπάθεια να αναζητηθούν επιδράσεις από την καλλιτεχνική παραγωγή της Δύσης, ένα ερευνητικό ερώτημα που, αν και έχει κυριαρχήσει στη μελέτη της κρητικής ζωγραφικής της περιόδου, δεν έχει ακόμη συστηματικά διερευνηθεί[3].

Αντίστοιχα το άρθρο της Susanne Rühling με τίτλο «Imponieren, Brillieren und Musizieren – Orgelklänge für Gott, Kaiser und den Sport» (σσ. 105-123) είναι επίσης βασισμένο στη διδακτορική διατριβή της συγγραφέως και σε ένα ευρύτερο ερευνητικό πρόγραμμα με θέμα την τέχνη της μουσικής στο Βυζάντιο και τη δυτική μεσαιωνική Ευρώπη. Στη μελέτη, με αφετηρία τρεις σύγχρονες ανακατασκευές μεσαιωνικών πολύαυλων οργάνων που έγιναν στο πλαίσιο της παραπάνω έρευνας, η συγγραφέας μας συστήνει αυτό το ιδιαίτερο μουσικό όργανο και συζητά τη χρήση και διάδοσή του στον μεσαιωνικό κόσμο.

---

2. Οι εν λόγω διατριβές έχουν επίσης δημοσιευτεί στην ίδια εκδοτική σειρά Byzanz zwischen Orient und Okzident του Leibniz-Wissenschafts Campus Mainz, βλ. Jessica Schmidt, *Die spätbyzantinischen Wandmalereien des Theodor Daniel und Michael Veneris Eine Untersuchung zu den Werken und der Vernetzung zweier kretischer Maler* (2020), ηλεκτρονική έκδοση https://doi.org/10.11588/propylaeum.712 (12/9/2021) και Martina Horn, *Adam-und-Eva-Erzählungen im Bildprogramm kretischer Kirchen. Eine ikonographische und kulturhistorische Objekt- und Bildfindungsanalyse* (2020), ηλεκτρονική έκδοση https://doi.org/10.11588/propylaeum.656 (12/9/2021). Για την τελευταία μονογραφία, βλ. τη βιβλιοκρισία της γράφουσας στον επόμενο τόμο των *ΒυζΣυμμ.*

3. Για το θέμα των δυτικών επιδράσεων στη μνημειακή ζωγραφική της Κρήτης, βλ. V. Tsamakda, *Die Panagia-Kirche und die Erzengelkirche in Kakodiki. Werkstattgruppen, kunst- und kulturhistorische Analyse byzantinischer Wandmalerei des 14. Jhs. auf Kreta*, Βιέννη 2012, 255-57. U. Ritzerfeld, 'Im Schatten des Markuslöwen? West-östliche Verflechtungsprozesse in der sakralen Malerei des "Regno di Candia"', στο W. Drews – Chr. Scholl (επιστ. επιμ.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*, Βερολίνο 2016, 197-236 με την παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία.

Ιδιαίτερα σημαντική είναι η μελέτη της Antje Bosselmann-Ruickbie με τίτλο «Contact between Byzantium and the West from the 9th to the 15th Century: Reflections in Goldsmiths' Works and Enamels» (σσ. 73-104) καθώς αποτελεί εποπτική παρουσίαση που εστιάζει σε μια μεγάλη κατηγορία αντικειμένων, δηλ. σε έργα αργυρό-χρυσοχοΐας και σμάλτα. Με αφορμή μια σειρά από εντυπωσιακά παραδείγματα έργων διαφορετικής λειτουργίας και προέλευσης, η συγγραφέας εξετάζει ζητήματα ανταλλαγών και επιδράσεων ανάμεσα στην ανατολική και δυτική καλλιτεχνική παράδοση στον τομέα της εικονογραφίας, των τεχνικών και των υλικών στην εκτεταμένη περίοδο από τον 9ο έως και τον 15ο αιώνα. Παράλληλα, μέσω εύστοχων μεθοδολογικών παρατηρήσεων γύρω από την ευρύτητα, τον χαρακτήρα και την ερμηνεία των πολιτισμικών ανταλλαγών σε αντικείμενα πολυτελείας που υπήρξαν συγχρόνως σύμβολα προβολής, κοινωνικής θέσης και δύναμης των παραγγελιοδοτών τους, το κείμενο της Bosselmann-Ruickbie συμβάλλει σημαντικά στη σχετική θεωρητική συζήτηση.

Ανάλογα σημαντική από θεωρητική και μεθοδολογική σκοπιά είναι και η μελέτη της Ulrike Koenen με τίτλο «Auftritt im Westen – Zur Wirkung byzantinischer Kunstwerke» (σσ.45-57). Αφετηρία της αποτελούν κάποια από τα πιο γνωστά παραδείγματα βυζαντινών πολύτιμων αντικειμένων –μεταξωτά υφάσματα, λεπτοδουλεμένα ελεφαντοστέινα πλακίδια και πολύχρωμα έργα χυμευτικής– που έφτασαν στη Δύση ως διπλωματικά δώρα ή λάφυρα. Με ιδιαίτερα εύστοχες συγκρίσεις η Koenen αποκαλύπτει το εύρος των επιδράσεων που άσκησαν τα βυζαντινά έργα στο νέο τους περιβάλλον και συμβάλλει σημαντικά στη συζήτηση για την πρόσληψη της βυζαντινής τέχνης στη Δύση. Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και η μελέτη της Barbara Schellewald, με θέμα «Transferprozesse zwischen Ost und West – Bildkonzepte und modelle» (σσ. 59-71), όπου, ωστόσο, το επίκεντρο μετατίθεται στην μνημειακή ζωγραφική και γενικότερα στην υιοθέτηση βυζαντινών εικονογραφικών θεμάτων στην καλλιτεχνική παραγωγή της Δύσης. Με αφορμή ένα σπάνιο κύκλο Κοίμησης στην εκκλησία της Παναγίας του Ελέους στο Untermais (νότιο Τιρόλο) των αρχών του 13ου αιώνα που ακολουθεί εικονογραφικά και τεχνοτροπικά πρότυπα της μεσοβυζαντινής εποχής, και μια εξίσου σπάνια και ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα ξυλόγλυπτη εικόνα Παναγίας Οδηγήτριας στο Μουσείο Τέχνης της Βασιλείας, η Schellewald προσεγγίζει το θέμα της πρόσληψης της βυζαντινής τέχνης στη Δύση και προσθέτει άγνωστα έως τώρα δυτικά καλλιτεχνικά έργα που τεκμηριώνουν τις γόνιμες επαφές ανάμεσα στις δύο παραδόσεις.

Τον ρόλο της Βενετίας ως ενδιάμεσο κρίκο σε αυτές τις επαφές παρουσιάζει η Livia Bevilacqua στη μελέτη της «Venice in Byzantium: Migrating Art along the Venetian Routes in the Mediterranean (11th-15th Centuries)» (σσ. 137-154). Η ιδιαίτερη σημασία της μελέτης έγκειται στο γεγονός πως χρησιμοποιεί γραπτές πηγές, κυρίως αρχειακό υλικό, για να ιχνηλατήσει τις διαδρομές μέσω των οποίων βυζαντινά έργα τέχνης καταφθάνουν στη Δύση, και ειδικότερα στην Ιταλία, και να σκιαγραφήσει τη συμβολή των Βενετών σε αυτό το ταξίδι. Αντίστοιχα ο Arne Effenberger στο άρθρο του με τίτλο «Reliquienraub und Kunstdiebstahl – Folgen des vierten »Kreuzzugs» (σσ. 125-136) βασίζεται επίσης στις γραπτές πηγές για να παρουσιάσει αναλυτικά μερικές από τις πιο διάσημες περιπτώσεις λειψάνων και έργων τέχνης που έφτασαν στη Δύση ως λάφυρα της Τέταρτης Σταυροφορίας. Τα νέα στοιχεία που προσφέρουν οι δύο παραπάνω μελέτες αποκαλύπτουν για μια ακόμη φορά τον πλούτο των πληροφοριών και τις δυνατότητες που ανοίγουν οι γραπτές πηγές στους ιστορικούς της τέχνης για τη διερεύνηση των σχετικών ερωτημάτων.

Θα πρέπει να σημειωθεί πως ιδιαίτερη βαρύτητα στον πρώτο τόμο δίνεται κυρίως στις επιδράσεις από το Βυζάντιο προς τη Δύση και όχι τόσο στην αντίστροφη πορεία. Έτσι για παράδειγμα η καλλιτεχνική παραγωγή λατινοκρατούμενων περιοχών της αυτοκρατορίας από τον 13ο αιώνα και εξής, όπως ο ηπειρωτικός ελλαδικός χώρος και τα νησιά του Αιγαίου, περιοχές όπου οι γόνιμες συγκλίσεις αλλά και αντιπαραθέσεις ανάμεσα στις δύο καλλιτεχνικές παραδόσεις έχουν αποτελέσει τα τελευταία χρόνια πεδίο εκτεταμένης έρευνας[4], εξετάζεται μόνον σε μια πολύ σύντομη μελέτη του Χαράλαμπου Χοτζάκογλου με τίτλο «Religious Conflicts between Byzantium and the West Mirrored in the Iconography of Byzantine Lands under Latin Rule» (σσ. 205-210).

Επιπλέον, διακρίνεται μια ανισότητα ως προς τη στόχευση, τη θεματολογία αλλά και την πρωτοτυπία ανάμεσα στις μελέτες του τόμου. Συνυπάρχουν δηλαδή συμβολές εποπτικού χαρακτήρα με μεγάλη θεματική ευρύτητα, οι

4. Βλ. για παράδειγμα A. Lymberopoulou (επιστ. επιμ.), *Cross-Cultural Interaction between Byzantium and the West, 1204–1669: Whose Mediterranean Is It Anyway? Papers from the Forty-Eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Milton Keynes, 28th–30th March 2015*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge 2018. Για μια ιστοριογραφική προσέγγιση με παλαιότερη βιβλιογραφία, βλ. επίσης την Εισαγωγή στο V. Foskolou – S. Kalopissi-Verti (επιστ. επιμ.), *Intercultural Encounters in Medieval Greece After 1204: The Evidence of Art and Material Culture*, υπό δημοσίευση στη σειρά Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization, Brepols 2022.

οποίες ωστόσο προσφέρουν νέο υλικό και πρωτότυπες ιδέες συμβάλλοντας έτσι σημαντικά στο κεντρικό ερευνητικό ερώτημα της έκδοσης, μαζί με μελέτες που περιορίζονται σε πολύ εξειδικευμένα θέματα χωρίς όμως να εστιάζουν με την ίδια ευστοχία στο ζήτημα «Βυζάντιο και Δύση». Ο τόμος είναι πλούσια εικονογραφημένος αποκλειστικά με έγχρωμες φωτογραφίες, γεγονός σπάνιο, λόγω κόστους, σε ανάλογες εκδόσεις. Ωστόσο, σε αρκετές περιπτώσεις οι εικόνες είναι μικρού μεγέθους με αποτέλεσμα να μην εκπληρώνουν πάντα τον ρόλο τους ως τεκμηρίωση του κειμένου. Ειδικότερα έργα αδημοσίευτα ή σχετικά άγνωστα στην έρευνα, όπως η ξυλόγλυπτη εικόνα της Βασιλείας ή οι τοιχογραφίες των κρητικών μνημείων, θα μπορούσαν να είχαν αναδειχθεί καταλαμβάνοντας μεγαλύτερο χώρο στο πλαίσιο μια τέτοιας έκδοσης.

Μεγαλύτερη θεματική συνοχή και ευρύτητα χαρακτηρίζει τον δεύτερο τόμο της έκδοσης με τον χαρακτηριστικό υπότιτλο «Άνθρωποι και Λέξεις». Ζητήματα πολιτικής, εκκλησιαστικής και γενικότερα πολιτισμικής ιστορίας που σκιαγραφούν τις αμφίδρομες σχέσεις ανάμεσα στο Βυζάντιο και τη Δύση εξετάζονται στις 30 συμβολές του τόμου. Οργανωμένες με βάση τον άξονα του χρόνου οι μελέτες εστιάζουν σε πρόσωπα, γεγονότα και περιπτώσεις πολιτισμικών ανταλλαγών που αποδεικνύουν τη συνεχή επικοινωνία, τις αμοιβαίες επιδράσεις και επιρροές, όπως επίσης τις αντιπαραθέσεις και συγκρούσεις ανάμεσα στην ορθόδοξη και ελληνόφωνη Ανατολή και την λατινική και καθολική Δύση.

Ο τόμος ξεκινά με τη μελέτη του Walter Pohl με τίτλο «Transformation des Römischen Reiches in Ost und West» (σσ. 9-15), που εξετάζει μέσα από μια ιστοριογραφική οπτική τα αίτια που οδήγησαν σε διαφορετική πορεία το ανατολικό και δυτικό τμήμα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και στην κατάλυση της ρωμαϊκής αρχής στη Δύση τον 5ο αιώνα. Με αυτό τον τρόπο οι μεταμορφώσεις του ρωμαϊκού κράτους την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας ορίζουν την αφετηρία και το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα εξελιχθούν οι σχέσεις ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση στους επόμενους αιώνες.

Ακολούθως, εύκολα διακρίνει κανείς μεγαλύτερες θεματικές στις οποίες εντάσσονται οι περισσότερες συμβολές. Οι πολιτικές σχέσεις ανάμεσα στη βυζαντινή αυτοκρατορία και σε επιμέρους λαούς ή κράτη της Δύσης αποτελούν μια από αυτές: Βάνδαλοι, Βάραγγοι, και το νορμανδικό βασίλειο της Σικελίας εξετάζονται στις μελέτες των Roland Steinacher («Byzanz und die afrikanischen Vandalen», σσ. 29-39), Roland Scheel («Jenseits der “Warägergarde”. Skandinavien zwischen Byzanz und dem Westen», σσ. 153-170) και της Annick Peters-Custot

("Byzantine" versus "Imperial" Kingdom: How "Byzantine" was the Hauteville King of Sicily?», σσ. 235-248). Ανάλογα, στις σχέσεις με την αυτοκρατορία των Καρολιδών και την Παπική έδρα τον 8ο αιώνα επικεντρώνεται το άρθρο του Wolfram Brandes, «Byzantinischer Bilderstreit, das Papsttum und die Pippinsche Schenkung. Neue Forschungen zum Ost-West-Verhältnis im 8. Jahrhundert» (σσ. 63-79). Σε άλλες περιπτώσεις οι συγγραφείς εστιάζουν σε συγκεκριμένα πολιτικά πρόσωπα που είτε παίζουν κομβικό ρόλο στις σχέσεις της βυζαντινής αυτοκρατορίας με τα μεσαιωνικά δυτικό-ευρωπαϊκά κράτη, όπως ο Clemens Gantner στη μελέτη του με τίτλο «Kaiser Ludwig II. von Italien und Byzanz» (σσ. 103-112), ή αποτυπώνουν με τη δράση και την πορεία τους αυτές τις σχέσεις, όπως ο Lutz Rickelt στη μελέτη του «Im Westen Grieche, im Osten Lateiner: Theodoros Palaiologos von Monferrat» (σσ. 269-276).

Με το ίδιο σκεπτικό ο Andreas Rhoby στο άρθρο του με τίτλο «*Austriaca Byzantina*. Weitere Bemerkungen zu Byzanz und den Babenbergern im 12. und 13. Jahrhundert» (σσ. 259-268) εστιάζει στις βυζαντινές συζύγους των δουκών της Βαμβέργης και αναζητά πληροφορίες στις γραπτές πηγές για τη ζωή τους στην αυλή του αυστριακού δουκάτου.

Όχι τυχαία, η σχέση περιοχών που ανήκουν στη σημερινή Αυστρία με το Βυζάντιο αποτελεί θέμα και άλλων συμβολών του τόμου, καθώς, όπως προαναφέρθηκε, η μεγάλη έκθεση με την οποία συνδέεται η έκδοση, έλαβε χώρα στο αυστριακό κάστρο Schallaburg. Έτσι ο Werner Seibt θέτει το ερώτημα «War Österreich auch einmal byzantinisch?» (σσ. 17-28) και η Claudia Rapp παρουσιάζει ένα διάσημο προσκυνηματικό προορισμό των αυστριακών Άλπεων, το λεγόμενο Heiligenblut στο κρατίδιο της Καρινθίας, που σύμφωνα με την παράδοση στεγάζει ένα μοναδικό ιερό λείψανο από την Κωνσταντινούπολη! Στο ιδιαίτερα ενδιαφέρον άρθρο της με τίτλο «Zwischen Konstantinopel, Salzburg und Venedig – Heiligenblut in Kärnten» (σσ. 351-358), η Rapp εξετάζει τις ελκυστικές ιστορίες που έχουν υφανθεί γύρω από το φιαλίδιο με το «άγιο Αίμα» του Χριστού από τη Βασιλεύουσα που φυλάσσεται στην ομώνυμη εκκλησία στο ορεινό πέρασμα από την Αδριατική προς το Salzburg και αποδεικνύει με πειστικό τρόπο τον ιστορικό πυρήνα αυτών των αφηγήσεων καθώς πιθανότατα η λατρευτική αυτή πρακτική έφτασε εκεί μέσω της Βενετίας.

Επιπλέον, η πρόσληψη του Βυζαντίου στη νεότερη εποχή σε αυστριακό έδαφος και η συμβολή της αυστριακής επιστημονικής κοινότητας στην έρευνα πτυχών του βυζαντινού κόσμου εξετάζονται ειδικότερα στα άρθρα των Christian Gastgeber («Wien und das neu begründete *imperium Romano-Byzantinum* (1720–

1738). Der selbsternannte Großmeister des Konstantinischen Ritterordens des Heiligen Georg Iohannes IX. Antonius I. Flavius, Angelus, Comnenus, (Ducas), Lascaris, Paleologus») [σσ. 359-381] και Jean-Michel Spieser [«Die Rezeption von Strzygowski (und Riegl) bei den französischen Byzantinisten zwischen 1900 und 1940», σσ. 383-389].

Η δεύτερη μεγάλη θεματική ενότητα αφορά την εκκλησία, τους θεσμούς και εκπροσώπους της, και γενικότερα θρησκευτικά ζητήματα, τόσο δογματικές διαφορές και διαμάχες, όσο και αμφίδρομες επιρροές. Η μελέτη του Georges Descœudres «Spiritualität aus der Wüste. Die Wüstenväter als Vorbild des lateinischen Mönchtums» (σσ. 41-50) αναζητά στις σημαντικότερες μορφές των αναχωρητών μοναχών της Αιγύπτου πρότυπα του δυτικού μοναχισμού, ενώ οι Michael Borgolte και Zachary Chitwood εξετάζουν συγκριτικά στη Δύση και στο Βυζάντιο τον χαρακτήρα μοναστικών ιδρυμάτων που οφείλονταν σε αυτοκρατορικές χορηγίες («Herrscherliche Klosterstiftungen im Westen und in Byzanz. Ein Beitrag zur vergleichenden Reformforschung», σσ. 51-62). Οι σχέσεις των δύο Εκκλησιών και οι προσπάθειες επανένωσης μετά την Τέταρτη Σταυροφορία αποτελούν το θέμα αρκετών συμβολών του τόμου, όπως αυτών του Stefan Burkhardt («*Ut sit unum ovile et unus pastor*. Das Vierte Laterankonzil und die Vielfalt der östlichen Christenheit», σσ. 249-257) και Johannes Preiser-Kapeller («Spielzüge am Bosporus Unionsverhandlungen zwischen Byzanz, Armenien und Westeuropa in den 1320er und 1330er Jahren», σσ. 291-309). Στο ίδιο πλαίσιο εξετάζεται ο ρόλος των επαιτικών ταγμάτων από την Claudine Delacroix-Besnier, η οποία στο άρθρο της «Mendicant Friars between Byzantium and Rome – Legates, Missionaries and Polemists (XIIIth-XVth Centuries) (σσ. 277-290)» παραθέτει έναν μεγάλο κατάλογο φραγκισκανών και δομινικανών μοναχών που δραστηριοποιήθηκαν στην Ανατολή σε αυτό χρονικό διάστημα. Προσωπογραφική είναι και μελέτη της Αικατερίνης Μήτσιου με τίτλο «I Believe What the Great Church Believes. Latin Christians and their Confessions of Faith in 14th Century Byzantium» (σσ. 311-322), που εστιάζει στους καθολικούς χριστιανούς, οι οποίοι ασπάζονται το ορθόδοξο δόγμα, και καταγράφονται στον λεγόμενο Πατριαρχικό Κώδικα. Μέσα από τις πληροφορίες που συγκεντρώνει από τις πηγές για αυτά τα πρόσωπα, η συγγραφέας αναζητά τα αίτια της απόφασής τους να αλλάξουν πίστη, και συμβάλλει με αυτό τον τρόπο στη συζήτηση για τα ρευστά όρια της θρησκευτικής ταυτότητας και κινητικότητας τον 14ο αιώνα. Το ζήτημα της θρησκευτικής ταυτότητας σε «μεικτά» πολιτισμικά και κοινωνικά περιβάλλοντα που διαμορφώνονται μετά τις σταυροφορίες

και την εξάπλωση των Δυτικών στην Ανατολή από τον 13ο αιώνα και εξής, εξετάζει και η Miriam Rachel Salzmann στο πολύ ενδιαφέρον άρθρο της «(Re) constructing Aristocratic Religious Identities in 15th Century Cyprus» (σσ. 337-350), εστιάζοντας στην ανώτερη κοινωνική τάξη της πολυπολιτισμικής Κύπρου του 15ου αιώνα.

Οι επιρροές από την ορθόδοξη παράδοση στη θεολογική σκέψη και λατρευτική πρακτική της λατινικής Εκκλησίας αποτυπώνονται σε δύο μελέτες περιπτώσεων. Ο περίφημος κώδικας με τα έργα του ψευδο-Διονυσίου που στάλθηκε ως δώρο στο πλαίσιο πρεσβείας από τον αυτοκράτορα Μιχαήλ Β΄ στον Λουδοβίκο τον Ευσεβή το 824 και η επίδραση που άσκησε στους θεολογικούς κύκλους της Δύσης εξετάζονται στο άρθρο του Christophe Erismann «On the Significance of the Manuscript Parisinus graecus 437. The *Corpus Dionysiacum*, Iconoclasm, and Byzantine-Carolingian Relations» (σσ. 95-101), ενώ η συμβολή της Nina-Maria Wanek «*Missa graeca*: Mythen und Fakten um griechische Gesänge in westlichen Handschriften» (σσ. 113-126) μας αποκαλύπτει την ύπαρξη ύμνων σε ελληνική γλώσσα με λατινική γραφή, σε σημαντικό αριθμό λατινικών λειτουργικών χειρογράφων από τον 9ο έως και τον 12ο αιώνα. Γνωστοί ως *Missa graeca*, συνοδεύονταν από μουσικά σύμβολα και αποτελούν μοναδική απόδειξη της γοητείας που ασκούσε σε μοναστικούς και εκκλησιαστικούς κύκλους της Δύσης η ελληνική γλώσσα, και ίσως επίσης η βυζαντινή μουσική.

Εκτός από τη θεολογία, οι βυζαντινές επιρροές σε άλλους τομείς της σκέψης, των επιστημών και γενικότερα της πρακτικής γνώσης στη Δύση εξετάζονται στην πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη του Peter Schreiner με τίτλο «*Translatio Studii*: Byzanz als Vermittler von Wissen in den Westen» (σσ. 141-152). Ο συγγραφέας παρουσιάζει συνοπτικά και διαχρονικά από τον 9ο έως και τον 13ο αιώνα όλες τις περιπτώσεις «translatio studii» και διαπιστώνει πως αυτές είχαν επιλεκτικό και μη συστηματικό χαρακτήρα, γεγονός που σε μεγάλο βαθμό οφειλόταν στην περιορισμένη γνώση της ελληνικής γλώσσας στη μεσαιωνική Δύση.

Πρόσωπα που ξεπερνούσαν το εμπόδιο της γλώσσας και έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην επικοινωνία ανάμεσα στους δύο κόσμους, υπήρξαν οι πρεσβευτές και διπλωμάτες, στους οποίους αφιερώνονται τρεις μελέτες του τόμου. Ο Nicolas Drocourt σε μια εποπτική παρουσίαση με τίτλο «Ambassadors as Informants and Cultural Brokers between Byzantium and the West (8th to 12th Centuries)» (σσ. 81-93) καταγράφει τα άτομα που αναλαμβάνουν διπλωματικές αποστολές και από τις δύο πλευρές σε ένα ευρύ χρονικό διάστημα από τον 8ο έως και τον 12ο αιώνα και εξετάζει τον ρόλο τους ως πληροφοριοδοτών –και τα λεπτά όρια

που τους ξεχώριζαν από κατασκόπους– όπως επίσης ως ενδιάμεσο κρίκο για την μεταφορά πολιτισμικών αγαθών, συνηθειών και ιδεών στα πάτρια εδάφη. «Πολιτισμικοί διαμεσολαβητές», όπως τους ονομάζει ο Drocourt, ήταν κυρίως οι απεσταλμένοι από τη Δύση στο Βυζάντιο, με πιο διάσημο από αυτούς τον Λιουτπράνδο της Κρεμόνας που ταξίδεψε τρεις φορές στη διάρκεια του 10ου αιώνα στην αυτοκρατορική αυλή της Κωνσταντινούπολης και κατέγραψε τις εντυπώσεις του. Στον διάσημο αυτόν πρεσβευτή και στο συγγραφικό του έργο αφιερώνει ενδελεχή μελέτη ο Johannes Koder με τίτλο «Erfolglos als Diplomat, erfolgreich als Erzähler? Liudprand von Cremona als Gesandter am byzantinischen Kaiserhof» (σσ. 127-140). Τέλος, στην ίδια ενότητα θα πρέπει να ενταχθεί και η μελέτη του Sebastian Kolditz με τίτλο «Gesandte, Gelehrte und Besucher: Byzantiner in Italien im späteren 14. und im 15. Jahrhundert» (σσ. 323-335) που αναφέρεται σε μεταγενέστερη εποχή και στην αντίστροφη πορεία, δηλ. σε ταξιδιώτες από το ύστερο Βυζάντιο προς την Ιταλία, οι οποίοι ήταν μέλη διπλωματικών αποστολών αλλά συγχρόνως και εκπρόσωποι του αναγεννησιακού κινήματος που εμφανίζεται στη σκέψη και τα γράμματα της παλαιολόγειας εποχής. Σε μια επιπλέον συγκεκριμένη ομάδα ατόμων, η οποία αποκαλύπτει μια διαφορετική πτυχή των συνεχών επαφών ανάμεσα στη λατινική Δύση και τη βυζαντινή αυλή, εστιάζει άλλη μία προσωπογραφική μελέτη του τόμου. Πρόκειται για το σημαντικό άρθρο του Jean-Claude Cheynet και της Αλεξάνδρας-Κυριακής Βασιλείου-Seibt με τίτλο «Adelige aus dem "Westen" in Staatsapparat und Gesellschaft des byzantinischen Reiches. Das Vermächtnis der Siegel» (σσ. 205-223), όπου με αφετηρία σφραγίδες καταγράφονται και εξετάζονται συστηματικά οι ανώτεροι αξιωματούχοι και μέλη της αριστοκρατικής τάξης της Βασιλεύουσας που κατάγονταν από τη Δύση στο διάστημα από τον 9ο έως τα τέλη του 12ου αιώνα. Με βάση το σφραγιστικό υλικό και τις πληροφορίες από τις γραπτές πηγές οι δύο συγγραφείς καταλήγουν πως κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο ενσωματώθηκαν στη βυζαντινή αυλή κυρίως Νορμανδοί από τη νότια Ιταλία, αντίθετα μέλη της βυζαντινής ανώτερης τάξης γερμανικής καταγωγής ήταν συγκριτικά πολύ λιγότερα, ενώ τεκμηριώνονται και κάποια πρόσωπα ουγγρικής καταγωγής.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό πως άρθρα προσωπογραφικού περιεχομένου και μελέτες περιπτώσεων αλληλεπιδράσεων –κάποιες από αυτές πολύ γνωστές, άλλες λιγότερο– κυριαρχούν στα περιεχόμενα του δεύτερου τόμου. Εποπτικές παρουσιάσεις γενικότερων φαινομένων είναι μικρότερες στον αριθμό, ενώ ακόμη λιγότερες είναι συμβολές που να εστιάζουν στις επαφές και

επιδράσεις που προέκυψαν από οικονομικές δραστηριότητες και κατ' επέκταση στις ειδικότερες σχέσεις του Βυζαντίου με τις ιταλικές εμπορικές και ναυτικές πόλεις. Με μια ευρύτερη έννοια στη θεματική της οικονομικής ιστορίας και στις σχέσεις με τις περιοχές της μεσαιωνικής Ιταλίας θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ίσως ανήκουν οι μελέτες των Dominik Heher και Friedrich Hild. Ο πρώτος στο άρθρο του με τίτλο «Dyrrhachion / Durrës – an Adriatic Sea Gateway between East and West» (σσ. 171-192) εστιάζει στην πόλη του Δυρραχίου και εξετάζει εκτός των άλλων και τον οικονομικό ρόλο της ως λιμάνι και σύνδεσμο ανάμεσα στην ιταλική χερσόνησο και την βυζαντινή επικράτεια, ενώ ο δεύτερος στη μελέτη του με τίτλο «Niederlassungen der Italiener und Johanniter an den Küsten Kleinasiens im Spiegel der mittelalterlichen Portulane und Portulankarten» (σσ. 193-204) καταγράφει εμπορικούς σταθμούς των ιταλικών πόλεων, αλλά και εγκαταστάσεις Ιωαννιτών στις ακτές της Μικράς Ασίας μέσα από ύστερους μεσαιωνικούς χάρτες (13ος–15ος αι.). Αντίστοιχα, στη βυζαντινή παρουσία στη νότια Ιταλία, και ειδικότερα την Απουλία, τον 10ο και 11ο αιώνα, εποχή που έχει περιέλθει ξανά στη βυζαντινή επικράτεια, εστιάζει η μελέτη των Lukas Clemens και Michael Matheus «Troia und Tertiveri – Transformationen byzantinischer Bischofssitze in Süditalien» (σσ. 225-234), που παρουσιάζει τα ιστορικά τεκμήρια και τα πρόσφατα αρχαιολογικά δεδομένα για τον μεσαιωνικό οικισμό Tertiveri, που ιδρύθηκε ως βυζαντινή επισκοπική θέση τον 11ο αιώνα.

Από την άλλη μεριά είναι γεγονός ότι το ζήτημα των οικονομικών δραστηριοτήτων και των γενικότερων σχέσεων του Βυζαντίου με τις περιοχές της σημερινής Ιταλίας, έχει ιδιαίτερα μελετηθεί στην παλαιότερη βιβλιογραφία, ενώ οι επαφές και ανταλλαγές με τη Βόρεια Ευρώπη και ειδικότερα το σημερινό γερμανόφωνο χώρο, στον οποίο κατά κύριο λόγο εστιάζουν οι συμβολές του δεύτερου τόμου δεν έχουν συστηματικά εξεταστεί. Αυτός ο «γεωγραφικός αναπροσανατολισμός» στην οριοθέτηση του ευρύτερου πλαισίου «Βυζάντιο και Δύση» στον δεύτερο τόμο συμβάλλει τελικά στη θεματική του συνοχή και του προσδίδει μεγαλύτερο ενδιαφέρον και πρωτοτυπία.

Όλα τα άρθρα της παραπάνω δίτομης έκδοσης, άλλα σύντομα και εποπτικά, άλλα εκτενέστερα, όλα πλήρως τεκμηριωμένα βιβλιογραφικά, αποτελούν στέρεη αφετηρία για την προσέγγιση του γενικότερου ζητήματος «Βυζάντιο και Δύση», τόσο από τον ειδικό επιστήμονα όσο και από το γενικό μορφωμένο κοινό. Παράλληλα μερικές από αυτές μας προσφέρουν νέες μεθοδολογικές προτάσεις, καινούργιο αρχαιολογικό υλικό και άγνωστες πηγές. Συνολικά, η ποικιλία των θεματικών, η εκτενής βιβλιογραφική τεκμηρίωση και το πλούσιο φωτογραφικό

υλικό καθιστούν αυτό το συλλογικό έργο μια σημαντική βιβλιογραφική προσθήκη για τις αμφίδρομες σχέσεις ανάμεσα στο Βυζάντιο και τη μεσαιωνική Δύση. Τελειώνοντας, θα πρέπει να γίνει μια αναφορά στην πιο «απρόσμενη» από πλευράς περιεχομένου μελέτη, που όχι τυχαία κλείνει το παραπάνω δίτομο έργο. Πρόκειται για το άρθρο «Heavy Metal Meets Byzantium! Contact between Scandinavia and Byzantium in the Albums "The Varangian Way" (2007) and "Stand Up and Fight" (2011) by the Finnish Band Turisas» (σσ. 391-419) στο οποίο η Antje Bosselmann-Ruickbie αποκαλύπτει τις βυζαντινές αναφορές στα άλμπουμ ενός φιλανδικού μουσικού group. Μας εισάγει έτσι στον κόσμο της Heavy Metal μουσικής και μας εκπλήσσει με τον τρόπο που το Βυζάντιο μπορεί να είναι επίκαιρο στις μέρες μας!

Βικυ Φωσκολου
Πανεπιστήμιο Κρήτης

N. Zorzi – A. Berger – L. Lazzarini (eds.), *I tondi di Venezia e Dumbarton Oaks. Arte e ideologia imperiale tra Bisanzio e Venezia / The Tondi in Venice and Dumbarton Oaks. Art and Imperial Ideology between Byzantium and Venice* [Venetiana 21], Roma-Venezia 2019, Viella s.r.l. – Centro Tedesco di Studi Veneziani, σελ. 218+112 πίν. ISBN 978-88-3313-116-0

Ο υπό παρουσίαση συλλογικός τόμος περιλαμβάνει τα πρακτικά μιας επιστημονικής ημερίδας που πραγματοποιήθηκε στις 5 Μαρτίου 2015 στη Βενετία, συγκεκριμένα στο Γερμανικό Κέντρο Ενετικών Μελετών (Centro Tedesco di Studi Veneziani, Palazzo Barbarigo della Terrazza), με θέμα δύο βυζαντινά κυκλικά πρόστυπα ανάγλυφα (Tondi) με ολόσωμη μορφή αυτοκράτορα που σώζονται σήμερα στη Βενετία (Campiello Angaran, Dorsoduro, nr. 349) και στη συλλογή του Μουσείου του Dumbarton Oaks (Washington D.C.). Η ημερίδα είχε διοργανωθεί με στόχο να συμβάλει στην προσπάθεια ειδικών επιστημόνων και ερευνητικών φορέων της Βενετίας να προβάλουν την ανάγκη επείγουσας παρέμβασης για την συντήρηση και διάσωση του βυζαντινού αναγλύφου του Campiello Angaran, το οποίο, καθώς είναι εντοιχισμένο σε εξωτερικό τοίχο ιδιωτικού κτηρίου τουλάχιστον από τα μέσα του 18ου αιώνα, εμφανίζει μεγάλες φθορές του μαρμάρινου υλικού του, οι οποίες επιτείνονται από την ατμοσφαιρική ρύπανση τα τελευταία χρόνια.

Οι οκτώ μελέτες του τόμου επιχειρούν να δώσουν απάντηση στα δύσκολα ερωτήματα που για περισσότερο από έναν αιώνα θέτουν τα δύο ανάγλυφα, τα οποία εμφανίζουν προφανείς ομοιότητες χωρίς να είναι ολόιδια. Τα δύο tondi συγκαταλέγονται στα ελάχιστα σωζόμενα παραδείγματα βυζαντινών πρόστυπων αναγλύφων με κοσμικό θέμα και απεικονίζουν μια ολόσωμη μετωπική μορφή αυτοκράτορα, που στέκει όρθιος πάνω σε υποπόδιο (στον τύπο του clipeus gemmatus) φορώντας στέμμα, λώρο και μακρύ μανδύα, ενώ κρατά στο δεξιό χέρι ένα μακρύ λάβαρο και στο αριστερό σταυροφόρο σφαίρα.

Για τεχνοτροπικούς λόγους και τα δύο ανάγλυφα χρονολογούνται συνήθως στην κομνήνεια εποχή, δηλαδή στο διάστημα 1081-1185, ενώ έχει προταθεί ότι απεικονίζουν αυτοκράτορες της δυναστείας των Κομνηνών, ειδικότερα τον Αλέξιο Α΄ ή τον γυιο του, Ιωάννη Β΄, είτε αυτοκράτορες της δυναστείας των Αγγέλων, όπως τον Ισαάκιο Β΄ ή τον αδελφό του Αλέξιο Γ΄, που ανήλθαν στο θρόνο στα τέλη του 12ου αι. Έχει διατυπωθεί και η υπόθεση ότι τα δύο έργα ίσως αποτελούσαν τμήματα του ίδιου έργου και απεικόνιζαν το ένα τον Αλέξιο Α΄ Κομνηνό και το άλλο τον Ιωάννη Β΄ Κομνηνό (βλ. τα άρθρα των Anderson, Καραγιώργου, Mason, Zorzi).

Τα δύο ανάγλυφα της Βενετίας και του Dumbarton Oaks εξακολουθούν να αποτελούν αίνιγμα για την επιστημονική κοινότητα, όπως γίνεται εμφανές από τις ποικίλες προτάσεις χρονολόγησης (μεταξύ 10ου και τέλους του 12ου αι.) και ταύτισης της εικονιζόμενης αυτοκρατορικής μορφής, που έχουν διατυπωθεί ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα ώς σήμερα. Η ιδιαίτερη εικονογραφία τους και η απουσία παραλλήλων καθιστούν ιδιαίτερα δύσκολη την ασφαλή χρονολόγησή τους, καθώς και τον ακριβή εντοπισμό της προέλευσής τους. Είτε μεταφέρθηκαν στην Βενετία μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους το 1204, είτε δημιουργήθηκαν από τοπικό ενετικό εργαστήριο σε μεταγενέστερη εποχή, προκαλούν και προσκαλούν τους μελετητές να δώσουν απαντήσεις σε ερωτήματα σχετικά με ζητήματα προέλευσης, χρονολόγησης, ταύτισης των εικονιζόμενων αυτοκρατόρων (άραγε πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο ή για δύο διαφορετικούς αυτοκράτορες;), καθώς και την πορεία των δύο αναγλύφων από τον αρχικό τόπο όπου φιλοτεχνήθηκαν ώς την Βενετία και την μετέπειτα μεταφορά του ενός μόνο στην Γερμανία και κατόπιν στις ΗΠΑ.

Το αυτοκρατορικό ανάγλυφο (tondo) του Campiello Angaran προκάλεσε το ενδιαφέρον από πολύ νωρίς και αποτέλεσε αντικείμενο ποικίλων αντικρουόμενων ερμηνειών, όπως πολλές άλλες ανάγλυφες εικόνες που διατηρήθηκαν στην Βενετία και στην περιοχή της Άνω Αδριατικής και χρονολογούνται στο διάστημα μεταξύ 11ου και 13ου αιώνα. Αποτυπώθηκε ζωγραφικά το 1764 αλλά και φωτογραφικά κατά τη δεκαετία 1870-1880, ενώ αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, όταν ο βυζαντινολόγος Gustav Schlumberger του αφιέρωσε ένα σύντομο άρθρο στο νεοσύστατο τότε περιοδικό *Byzantinische Zeitschrift* (*BZ* τ. 2, 1893), ανοίγοντας τον δρόμο για σειρά μελετών με το ίδιο θέμα ώς σήμερα. Παράλληλα, δημιουργήθηκαν αντίγραφά του από γύψο και λίθο ήδη από τα τέλη του 19ου αι. ώς τα νεότερα χρόνια, ενώ το 1973 αποτειχίστηκε προσωρινά προκειμένου να παρουσιαστεί στην έκθεση *Venezia*

e Bisanzio στο Palazzo Ducale, μετά την ολοκλήρωση της οποίας επανήλθε στην αρχική του θέση. Έκτοτε, υπέστη σημαντικές αλλοιώσεις και βλάβες λόγω των καιρικών συνθηκών αλλά και της ατμοσφαιρικής ρύπανσης, γεγονός που καθιστά επιτακτική την ανάγκη απόσπασης και συντήρησής του σε μουσειακό περιβάλλον, καθώς και αντικατάστασής του από κάποιο αντίγραφο.

Αντίθετα, η συντήρηση και διάσωση του tondo του Dumbarton Oaks ήταν διασφαλισμένη ήδη από καιρό. Αν και θεωρείται σχεδόν βέβαιη η προέλευσή του από τη Βενετία, δεν γνωρίζουμε το ακριβές σημείο στο οποίο βρισκόταν πριν πωληθεί στην Γερμανία γύρω στα 1841/2 από τον παλαιοπώλη Francesco Pajaro, που προμήθευε με αρχαία και μεσαιωνικά έργα τέχνης τον τότε διευθυντή των Μουσείων του Βερολίνου Gustav Friedrich Waagen. Λίγο αργότερα πέρασε στην κατοχή του συλλέκτη πρίγκιπα Καρόλου της Πρωσίας, που το συμπεριέλαβε στον διάκοσμο της περίστυλης αυλής (Klosterhof) που έφτιαξε στο πάρκο του στο Klein-Glienicke ανάμεσα στο Βερολίνο και το Potsdam. Το 1937 το tondo αγοράστηκε από το Dumbarton Oaks, στη συλλογή του οποίου παραμένει ώς σήμερα σε άριστη κατάσταση διατήρησης.

Ο Niccolò Zorzi υπογράφει την απαραίτητη εισαγωγή στην θεματική των μελετών που περιλαμβάνονται στον τόμο (Introduzione, σσ. 15-21).

Στο πρώτο άρθρο με τίτλο *Il quadro storico* (σσ. 23-34) ο Albrecht Berger επιχειρεί με συνθετικό τρόπο να σκιαγραφήσει το ιστορικό πλαίσιο των σχέσεων Βυζαντίου και Βενετίας, προκειμένου να γίνουν κατανοητοί οι λόγοι της παρουσίας στην Γαληνοτάτη των δύο υπό εξέταση πρόστυπων αναγλύφων. Στην κατακλείδα του άρθρου του ο Berger, μετά από προσεκτική ανάλυση των πηγών, τεκμηριώνει ότι μόνο ένας από τους τρεις αναφερόμενους στις γραπτές πηγές γάμους μεταξύ Ενετών δόγηδων και γυναικών της βυζαντινής αριστοκρατίας μπορεί να τεκμηριωθεί ιστορικά, εκείνος του δόγη Giovanni Orseolo με την αριστοκράτισσα Μαρία Αργυροπούλαινα (περ. 1004), καθώς οι υπόλοιποι οφείλονται σε λανθασμένη ερμηνεία και ανακρίβειες των ιστορικών πηγών.

Στο δεύτερο άρθρο με τίτλο *The Prussian Tondo* (σσ. 35-49) ο Benjamin Anderson συνοψίζει με κριτικό τρόπο τα βασικά ζητήματα που απασχόλησαν την έρευνα γύρω από τα δύο ανάγλυφα (tondi) από το 1850 περίπου ώς σήμερα. Στο πρώτο μέρος του άρθρου του, ο συγγραφέας επιχειρεί ιστορική αναδρομή στις παλαιότερες έρευνες (περ. 1850-1950) και ανατρέχει στις ποικίλες απόψεις και ερμηνείες που διατυπώθηκαν σχετικά με την προέλευση και καταγωγή των δύο αναγλύφων (βυζαντινά πρότυπα, επαρχιακά έργα, ενετικά έργα), την χρονολόγησή τους (11ος ή 12ος αι., ίσως και 10ος αι.), την εικονογραφία τους

(αυτοκράτορας ή δόγης της Βενετίας). Στη συνέχεια, ο Anderson υπογραμμίζει την αλλαγή που παρατηρείται στην κατεύθυνση των επιστημονικών συζητήσεων από τις αρχές της δεκαετίας του '50, όταν τα δύο tondi αρχίζουν να ερμηνεύονται ως έκφραση της πολιτικής ιδεολογίας του Βυζαντίου. Σε αυτό το δεύτερο μέρος του άρθρου του ο συγγραφέας επικεντρώνεται στην συλλεκτική διαδρομή του αναγλύφου του Dumbarton Oaks, ειδικότερα στην λιγότερα γνωστή και τεκμηριωμένη φάση του κατά τον 19ο αιώνα, όταν έφυγε από την Βενετία και πέρασε στην κατοχή και συλλογή του πρίγκιπα Καρόλου της Πρωσίας,.

Στην τρίτη μελέτη του τόμου με τίτλο *Per l'interpretazione dei tondi: il contributo delle fonti letterarie* (σσ. 51-72) ο Niccolò Zorzi επισημαίνει αρχικά την θεμελιώδη σημασία της φιλολογικής γραπτής παράδοσης για την ερμηνεία της βυζαντινής τέχνης, ιδιαίτερα της σποραδικά σωζόμενης σήμερα κοσμικής μνημειακής τέχνης. Επιχειρεί συνθετική παρουσίαση των μεσοβυζαντινών γραπτών πηγών που διασώζουν αναφορές στη μορφή του βυζαντινού αυτοκράτορα, κατά κύριο λόγο των ιστορικών, ρητορικών και ποιητικών κειμένων από όπου μπορεί κανείς να αντλήσει τις βασικότερες πληροφορίες για τα αυτοκρατορικά «πορτρέτα», αναδεικνύοντας την σπουδαιότητά τους στην κατανόηση της σημασίας, της διάδοσης και των συμβολικών προεκτάσεων των αυτοκρατορικών απεικονίσεων. Ειδικότερα, η απώλεια του μεγαλύτερου μέρους της κοσμικής μνημειακής τέχνης αποκλείει σε πολλές περιπτώσεις τη δυνατότητα συγκρίσεων των περιγραφών των αυτοκρατορικών «πορτρέτων» με διασωθέντα έργα. Αν αυτό συνυπολογιστεί με τις συμβάσεις των διαφόρων λογοτεχνικών ειδών, επιφέρει αξιοσημείωτη δυσκολία στην «αντικειμενική» αποκρυπτογράφηση των εκφράσεων των έργων τέχνης. Το ίδιο ριψοκίνδυνη είναι και η σύγκριση ανάμεσα στα λογοτεχνικά «πορτρέτα» των αυτοκρατόρων, που συχνά δεν στερούνται ρεαλιστικών λεπτομερειών, και στα πορτρέτα που διατηρήθηκαν, όπως δείχνει η ανάλυση των πηγών που χρησιμοποιήθηκαν από τους διάφορους μελετητές προκειμένου να διασαφηνίσουν το πρόσωπο που απεικονίζεται στα δύο tondi της Βενετίας και του Dumbarton Oaks.

Η Mara Mason στη μελέτη της με τίτλο *Un imperatore bizantino a Venezia. Osservazioni sulla tecnica e sullo stile del tondo Angaran* (σσ. 73-91) αντιμετωπίζει μια βασική πτυχή της συζήτησης γύρω από την καταγωγή των δύο αναγλύφων: τον προσδιορισμό των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της επίσημης βυζαντινής γλυπτικής, ειδικότερα εκείνης της Κωνσταντινούπολης, σε σύγκριση με την γλυπτική της Βενετίας. Θεωρεί πως μια προσέγγιση με βάση τα τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά δεν είναι ασφαλής, καθώς απουσιάζει ένα πλήρες corpus

βυζαντινών ανάγλυφων έργων με ισχυρή τεκμηρίωση. Στρέφεται προς την τεχνική εκτέλεση των tondi και επιχειρεί να φωτίσει το ζήτημα της προέλευσης των έργων της βυζαντινής γλυπτικής που βρίσκονται εκτός του πλαισίου μέσα στο οποίο δημιουργήθηκαν και λειτούργησαν αρχικά, αποδίδοντας βαρύνουσα σημασία στα επιμέρους τεχνικά χαρακτηριστικά των δύο έργων, προκειμένου να αποκτήσει αντικειμενικό κριτήριο για τη διάκριση των αυθεντικών βυζαντινών έργων από τα αληθινά ή υποτιθέμενα ενετικά αντίγραφά τους. Τα συγκεκριμένα tondi, σύμφωνα με το παραπάνω κριτήριο, εντάσσονται πλήρως στο πανόραμα της γλυπτικής που παρήχθη στην Ανατολή, καθώς η συγγραφέας υποστηρίζει την βυζαντινή καταγωγή του ενετικού αναγλύφου, που μελετά διεξοδικά.

Η Όλγα Καραγιώργου στη μελέτη της "*The Emperor's New Clothes": Looking anew at the Iconography of the Tondi* (σσ. 93-150), μετά από αναλυτική εξέταση των βασικών εικονογραφικών χαρακτηριστικών της εικονιζόμενης αυτοκρατορικής μορφής στα δύο ανάγλυφα (στάση, ενδυμασία, διάσημα), επιχειρεί συστηματική σύγκριση με την αντίστοιχη εικονογραφία στα βυζαντινά νομίσματα και τα σιγίλλια, καθώς και με άλλα είδη τέχνης. Εντοπίζει τα κοινά στοιχεία ανάμεσα σε γνωστά αυτοκρατορικά πορτρέτα, κυρίως σε σιγίλλια, και σε απεικονίσεις άλλων μορφών με αυτοκρατορικά ενδύματα και διάσημα, ειδικότερα προφητών και κυρίως αγγέλων, σε διάφορα είδη τέχνης και σε διαφορετικές χρονικές περιόδους. Η ενδελεχής εξέταση όλων των επιμέρους εικονογραφικών χαρακτηριστικών επιτρέπει στην συγγραφέα να προτείνει ότι τα δύο tondi κατασκευάστηκαν πιθανότατα στο Δεσποτάτο της Ηπείρου μέσα στο πρώτο μισό του 13ου αιώνα, από καλλιτέχνες που, αν και έδρασαν σε βυζαντινό περιβάλλον, είχαν δεχτεί ισχυρή επίδραση από δυτικές καλλιτεχνικές τάσεις, κυρίως της Νότιας Ιταλίας και της Σικελίας. Μέσα από τη συνθετική επεξεργασία όλων των δεδομένων της έρευνάς της –ιστορικών και καλλιτεχνικών–, η συγγραφέας διατυπώνει μια νέα υποθετική πρόταση ταύτισης του αυτοκράτορα που εικονίζεται στα δυο ανάγλυφα με τον Θεόδωρο Β΄ Κομνηνό Δούκα, δεσπότη της Ηπείρου (1215–1227) και αυτοκράτορα της Θεσσαλονίκης (1227–1230), ανοίγοντας έτσι νέες προοπτικές στην έρευνα.

Ο Lorenzo Lazzarini στο άρθρο του *Il marmo dei tondi bizantini di Venezia e Washington e il loro stato di conservazione* (σσ. 151-159), έχοντας μελετήσει δείγματα από το υλικό (λευκό μάρμαρο) των δύο tondi, υποβάλλοντάς τα σε πετρογραφικές και γεωχημικές αναλύσεις, αποκλείει το ενδεχόμενο τα δύο ανάγλυφα να προήλθαν από το ίδιο αρχιτεκτονικό μέλος (έναν κίονα). Με βάση τα αποτελέσματα των αναλύσεων του, ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι τα δύο

tondi κατασκευάστηκαν είτε από διαφορετικό μάρμαρο (από προκοννήσιο το ενετικό tondo και από πάριο εκείνο του Dumbarton Oaks) είτε από διαφορετικό μπλοκ του ίδιου μαρμάρου, εφόσον και τα δύο προήλθαν από το λατομείο της Προκοννήσου στη θάλασσα του Μαρμαρά. Η μικροσκοπική εξέταση των δύο αναγλύφων κατέδειξε, σύμφωνα με τον Lazzarini, την φθορά του υλικού του ενετικού tondo λόγω ατμοσφαιρικής ρύπανσης, καθώς και την ανάγκη άμεσης επέμβασης για συντήρηση και μεταφορά του σε μουσείο ή σε άλλο εσωτερικό χώρο προστατευμένο από τους ρύπους και τις εξωτερικές κλιματολογικές συνθήκες και με ελεγχόμενες διακυμάνσεις υγρασίας και θερμοκρασίας.

Η επανάχρηση αρχαίων και βυζαντινών γλυπτών (αγάλματα, ανάγλυφα, κιονόκρανα) στην ενετική αρχιτεκτονική ήταν μια πρακτική ιδιαίτερα διαδεδομένη στον Μεσαίωνα, με ιδιαίτερες πτυχές και εφαρμογές στην Βενετία, και αποτέλεσε αντικείμενο πολυάριθμων μελετών που εστίασαν τόσο στην μνημειακή δημόσια αρχιτεκτονική της πλατείας του Αγίου Μάρκου όσο και σε παραδείγματα λιγότερο γνωστά, συχνά αδημοσίευτα, σε ιδιωτικά κτήρια. Ο Luigi Sperti στην μελέτη του *Reimpiego di scultura a Venezia: proposte e ipotesi recenti* (σσ. 161-188), αξιοποιώντας την πρόσφατη βιβλιογραφία, μελετά περισσότερο ή λιγότερο γνωστά παραδείγματα και διακρίνει την επανάχρηση παλαιότερων γλυπτών σε τρεις κατηγορίες: επίσημη και κοσμική (στην περιοχή της πλατείας του Αγίου Μάρκου), θρησκευτική (σε δύο σημαντικές εκκλησίες, τον ναό των Αγίων Ιωάννη και Παύλου και τον ναό της Santa Maria Gloriosa dei Frari) και ιδιωτική στην περιοχή του Cannaregio (Palazzo Mastelli και Campo dei Mori). Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι το tondo με την μορφή του βυζαντινού αυτοκράτορα θα μπορούσε να επαναχρησιμοποιηθεί σε ιδιωτική περίσταση (όπως στο Campiello Angaran) ή θρησκευτική (αν αποδειχθεί ότι το ανάγλυφο του Dumbarton Oaks βρισκόταν αρχικά στο νησάκι της Certosa στην λιμνοθάλασσα της Βενετίας).

Η τελευταία μελέτη του συλλογικού τόμου με τίτλο *Ritornando sulle patere veneto-bizantine* ανήκει στον Alberto Rizzi (σσ. 189-213). Ο συγγραφέας επανέρχεται στο θέμα της μνημειώδους μονογραφίας του (1982) και ενός μεταγενέστερου άρθρου του (1987) με θέμα τα ενετο-βυζαντινά ανάγλυφα γνωστά ως patere. Πρόκειται για ανάγλυφα κυκλικά έργα ενετικής παραγωγής, συνήθως από ελληνικό μάρμαρο, με ένζωδο διάκοσμο συμβολικού χαρακτήρα, που φιλοτεχνήθηκαν μεταξύ 11ου-13ου αιώνα και τοποθετήθηκαν στις προσόψεις κοσμικών και εκκλησιαστικών κτηρίων. Στο άρθρο του ο Rizzi εμπλουτίζει τα ήδη καταγεγραμμένα από τον ίδιο ανάγλυφα με ένα νέο μεγάλο σύνολο

έργων (περίπου 80) που καταγράφονται για πρώτη φορά και διασώζονται είτε στη Βενετία κατά χώραν είτε στην ενδοχώρα της περιφέρειας του Βένετο είτε σε μουσεία εντός και εκτός Ιταλίας. Το σχήμα αυτών των λεγόμενων patere θυμίζει εκείνο των δύο tondi με τη μορφή αυτοκράτορα, ωστόσο η σύγκρισή τους καταδεικνύει πως υπάρχουν και σημαντικές διαφορές στις διαστάσεις (η διάμετρος των patere σπάνια ξεπερνά τα 30 εκ., σπανιότατα μπορεί να αγγίξει τα 50 εκ.) και στην εικονογραφία (δεν απεικονίζουν ποτέ ηγεμόνες ή ιστορικά πρόσωπα). Γίνεται σαφές ότι η επανάχρηση του βυζαντινού tondo που εντοιχίστηκε στον τοίχο ενός ιδιωτικού κτηρίου στην Βενετία τουλάχιστον από τα μέσα του 18ου αιώνα εναρμονιζόταν πλήρως με τις διακοσμητικές χρήσεις της γλυπτικής στην βενετσιάνικη αρχιτεκτονική, έτσι όπως εκφράστηκαν μέσα από την χρήση των λεγόμενων patere.

Ο τόμος κλείνει με τις περιλήψεις των άρθρων στα ιταλικά (σσ. 215-218) και στα αγγλικά (σσ. 219-222), τα σύντομα βιογραφικά σημειώματα των συγγραφέων (σσ. 223-229), την πρωτογενή και την δευτερογενή βιβλιογραφία (σσ. 231-252), καθώς και ένα ευρετήριο κύριων ονομάτων (σσ. 253-258).

Τα δύο Tondi της Βενετίας και του Dumbarton Oaks συνιστούν πολύτιμα υλικά τεκμήρια μιας επίσημης τέχνης που ως επί το πλείστον δεν μας διασώθηκε, καθώς αποτελούν δύο σπάνια και μοναδικά στο είδος τους έργα βυζαντινής κοσμικής γλυπτικής, που διατηρούν ώς σήμερα την γοητεία τους και τον αινιγματικό τους χαρακτήρα. Τα άρθρα που συγκεντρώθηκαν στον υπό παρουσίαση τόμο έδωσαν την ευκαιρία στους ειδικούς ερευνητές που συμμετείχαν στην ημερίδα να επανεξετάσουν ζητήματα σχετιζόμενα με την προέλευση, την χρήση, την εικονογραφία, την τεχνική και την χρονολόγηση του αναγλύφου του Campiello Angaran και του «διδύμου» του στο Dumbarton Oaks. Παράλληλα, οι μελέτες του τόμου εμβαθύνουν στην διερεύνηση του ιστορικού και πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο τα δύο tondi δημιουργήθηκαν και (επανα)χρησιμοποιήθηκαν από τα μεσοβυζαντινά χρόνια ώς την νεότερη εποχή. Εφαρμόζοντας διαφορετικές μεταξύ τους μεθοδολογικές προσεγγίσεις, οι συγγραφείς των μελετών του τόμου επιχειρούν να δώσουν απαντήσεις στα πολυάριθμα ερωτήματα που θέτουν τα δύο ανάγλυφα και να προσφέρουν ένα νέο ερμηνευτικό πλαίσιο για την κατανόηση της τέχνης και της χρήσης τους υπό το φως νέων δεδομένων.

Ελενη Α. Χρυσαφη
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο / Θεολογική Σχολή

M. Stewart, *Masculinity, identity, and power politics in the age of Justinian: a study of Procopius* [Social worlds of Late Antiquity and the early Middle Ages, 4], Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020, σελ. 246. ISBN 9789462988231

Η αρκετά πρόσφατη μονογραφία του Michael Stewart δεν αποτελεί μία συνήθη θεώρηση του συγγραφικού έργου του Προκοπίου Καισαρείας αλλά θέτει στο επίκεντρο τον έμφυλο λόγο που αυτός χρησιμοποίησε με αφορμή τις συγκρούσεις στη Δύση την εποχή της *Ανακατάκτησης* του Ιουστινιανού. Ο Stewart, δίχως να αγνοεί τους λογοτεχνικούς τόπους, χρησιμοποιεί την έμφυλη προσέγγιση για την κατανόηση, μεταξύ άλλων, της προσωπικότητας, των κειμένων καθώς και του ευρύτερου περίγυρου του Προκοπίου, αφού, μέσω εννοιών όπως «αρρενωπότητα» και «θηλυκότητα», δύναται να ερμηνεύσει εθνοτικές και πολιτικοκοινωνικές παραμέτρους.

Το Πρώτο Μέρος του έργου (Finding Procopius) περιλαμβάνει δύο κεφάλαια. Στο κεφ. 1 (Εισαγωγή, σσ. 19-30), παρουσιάζεται η σύγκρουση για τον έλεγχο της Ρώμης μεταξύ του βυζαντινού στρατηγού Βελισαρίου και του βασιλιά των Γότθων Ουίτιγη, η οποία ξεκίνησε τον Φεβρουάριο του 537. Θέτοντας τη σύγκρουση εντός ενός ιδεολογικού πλαισίου, ο M. Stewart υποστηρίζει ότι μέσα από το *Υπέρ των πολέμων* έργο του, ο Προκόπιος επεδίωξε να αντικρούσει τη γοτθική προπαγάνδα που ήθελε τους Γότθους «ανδρείους» προστάτες της Ιταλίας και τους Βυζαντινούς «ξένους» και «θηλυπρεπείς Έλληνες». Στο κεφ. 2 (Will the Real Procopius Please Stand Up, σσ. 31-68), ο Stewart σκιαγραφεί τον Προκόπιο ως προσωπικότητα και ως συγγραφέα από την αρχή του βίου του, στην Καισάρεια της Καππαδοκίας, και τον προσδιορίζει ως χριστιανό που ανήκε στην ανώτερη κοινωνική τάξη και γνώριζε και τη λατινική γλώσσα. Μετέπειτα, στο απόγειο της καριέρας του ως γραμματέας του Βελισαρίου, πιθανότατα συνέθετε ομιλίες, επιστολές και στρατιωτικές αναφορές, γεγονός που καθιστά ιδιαίτερα αξιόπιστο το ιστορικό του έργο, ενώ μετά το 542 στηρίχθηκε σε αρχειακό υλικό

και την αυτοψία. Γίνεται επίσης αναφορά στη χρονολόγηση και τη στόχευση των τριών σημαντικών έργων που κατέλιπε ο Προκόπιος (*Υπέρ των πολέμων*, *Απόκρυφη Ιστορία* ή *Ανέκδοτα* και *Περί κτισμάτων*).

Το Δεύτερο Μέρος (The Contest) περιλαμβάνει τρία κεφάλαια. Στο κεφ. 3 (The Danger of the Soft Life, σσ. 71-98), αναδεικνύονται οι αφηγηματικές στρατηγικές του Προκοπίου, στις οποίες διακρίνεται και η στάση του απέναντι στην ανδρεία, τους Βυζαντινούς καθώς και σε πρόσωπα. Ο Stewart θέτει στο επίκεντρο την παρουσίαση των Γότθων, των Βυζαντινών και των αυτοχθόνων κατοίκων της Ιταλίας («Ιταλο-Ρωμαίοι») κατά τον Οστρογοτθικό πόλεμο και επισημαίνει την έμφυλη ερμηνεία του Προκοπίου αναφορικά με την κρίση του δυτικού ρωμαϊκού κράτους (θηλυπρέπεια και απομάκρυνση από τον στρατό της άρχουσας τάξης) σε αντίθεση με το ανατολικό ρωμαϊκό κράτος (Βυζάντιο), το οποίο διατήρησε την αρρενωπότητά του και, ως πραγματικός φορέας των ρωμαϊκών αρετών, κατόρθωσε να ανακτήσει την Ιταλία. Η ερμηνεία αυτή οδηγεί σε ευρύτερες θεωρήσεις για την απόδοση ταυτοτήτων όπως «αρρενωπότητα» ή «θηλυπρέπεια» σε εθνοτικές ομάδες, π.χ. την ταύτιση των αυτοχθόνων με τη δεύτερη.

Στο κεφ. 4 (Courage, Fear, and Generalship in the Vandal War, σσ. 99-124), ο συγγραφέας, χρησιμοποιώντας και λογοτεχνικούς τόπους, μετατοπίζει το ενδιαφέρον στην ορθή διαχείριση του συναισθήματος του φόβου αναφορικά με την επικράτηση των Βυζαντινών στον Βανδαλικό πόλεμο το 533-534. Επίκεντρο αποτελεί ο «ορθολογικά φοβούμενος» Βελισάριος, ο οποίος υπέταξε σε σύντομο διάστημα τους Βάνδαλους και προβάλλεται από τον Προκόπιο ως πρότυπο ανδρείου στρατηγού αλλά και ανθρώπου. Στο κεφ. 5 (Shattering the Glass Ceiling: Eunuchs in a Changing World, σσ. 125-154), σημείο αναφοράς αποτελούν οι ευνούχοι στρατιωτικοί, όπως οι Ναρσής και Σολομών, τους οποίους ο Προκόπιος δεν αντιμετωπίζει αρνητικά, αντανακλώντας μάλλον και τη στάση της σύγχρονής του βυζαντινής κοινωνίας. Επίσης, εκφράζεται η άποψη ότι ακόμη και αυτή η έμφυτα θηλυπρεπής ομάδα, επιρρεπής στον μαλθακό βίο, μπορούσε να κερδίσει τον σεβασμό πίσω από τις νίκες που κατήγαγαν οι ανδρείοι στρατιώτες. Από την άλλη πλευρά, ο Βελισάριος θεωρείται θηλυπρεπής ως άνθρωπος εξαιτίας της επιρροής της συζύγου του, άποψη που γενικεύεται με τη ρίψη των ευθυνών στις γυναίκες για τις αποτυχίες των ανδρών, σε συνάρτηση και με την αδυναμία τους να διαδραματίσουν ρόλο στην πολιτική ζωή.

Το Τρίτο Μέρος (Chaos Encroaching) περιλαμβάνει τρία κεφάλαια. Στο κεφ. 6 (Killing Justinian, σσ. 163-192), όπου προβάλλονται εκ νέου οι αρνητικές

απόψεις του Προκοπίου για την ανάμειξη των γυναικών στην πολιτική, ο Stewart εστιάζει στην αποτυχημένη συνωμοσία για τη δολοφονία του Ιουστινιανού το 549 και τη χρήση από τον Προκόπιο της ρητορικής του φύλου, όμοιας με αυτή που παρατηρείται στην *Απόκρυφη Ιστορία*. Σε αυτό το πλαίσιο διατυπώνεται η παρατήρηση του Stewart για τη συνειδητή αντιπαραβολή από τον Προκόπιο των χαρακτήρων του αρρενωπού στρατηγού Αρταβάνη στο *Υπέρ των πολέμων*, ο οποίος αναμείχθηκε στη συνωμοσία, με τον άνανδρο Βελισάριο στην *Απόκρυφη Ιστορία*.

Ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον κεφάλαιο, το υπ' αριθμόν 7 (Totila: Hero or Trope?, σσ. 193-212), θέτει στο επίκεντρο την σκιαγράφηση από τον Προκόπιο του βασιλιά των Γότθων Τοτίλα, ο οποίος είχε διαδεχθεί τον Ουίτιγη και έφερε σε εξαιρετικά δύσκολη θέση τους Βυζαντινούς στην Ιταλία. Σύμφωνα ωστόσο με τον Stewart, ο θαυμασμός του Προκοπίου για τον Τοτίλα δεν ήταν τόσο αυθεντικός, όπως συνήθως υποστηρίζεται, αλλά ο Γότθος βασιλιάς χρησιμοποιήθηκε προκειμένου ο Προκόπιος να πλάσει μία αφήγηση με ηθικολογικό χαρακτήρα. Πίσω από την εξιδανίκευση του Τοτίλα, ο Stewart διακρίνει διαφοροποιήσεις στα βιβλία 7 και 8 του *Υπέρ των πολέμων* αναφορικά με τις συγκυρίες ή τα κίνητρα, αφενός την προοπτική σύναψης μίας συνθήκης με τους Γότθους που θα προέβλεπε τη διχοτόμηση της Ιταλίας και αφετέρου την «αξία του ηττημένου» προκειμένου να δικαιολογηθούν τα χαρίσματα του στρατηγού Ναρσή, ο οποίος τον νίκησε. Αναφορικά με τα ιστοριογραφικά στερεότυπα, παρατηρείται το θέμα των «ανδρείων βαρβάρων» που δεν μπορούν τελικά να αποφύγουν την υποταγή τους στην «αρρενωπή αυτοκρατορία» των Ρωμαίων. Ο Stewart κλείνει την πραγμάτευση του θέματός του με τα Συμπεράσματα (All Quiet on the Italian Front, σσ. 213-216), με κατακλείδα ότι «ο Προκόπιος και το σύγχρονο ακροατήριό του πίστευαν ότι ζούσαν σε έναν κόσμο όπου οι ανδροπρεπείς κατέκτησαν τους θηλυπρεπείς». Το έργο συμπληρώνεται από τη Βιβλιογραφία (σσ. 217-236), το Χρονολόγιο (σσ.237-240) και το Ευρετήριο (σσ. 241-246).

Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Stewart, την απαρχή της πραγματικής σύγκρουσης των Βυζαντινών με τους Γότθους σηματοδοτεί η πτώση της Ρώμης στα χέρια του Βελισαρίου, ενώ ο Προκόπιος, περιγράφοντας τον Οστρογοτθικό πόλεμο, χρησιμοποιεί συχνά τη ρητορική του φύλου. Μία από τις αρχικές επισημάνσεις αφορά στην αντικειμενικότητα και την αξιοπιστία του Προκοπίου, ο οποίος δεν αξιολογούσε τα τεκταινόμενα μόνο από τη βυζαντινή πλευρά, παρά τα ιστοριογραφικά στερεότυπα που ακολουθεί για τους βαρβάρους, αλλά προβαίνει κατά περίπτωση στη διάκριση του «καλού» και του «κακού».

Αυτό που πρωτίστως τον ενδιέφερε, ήταν το διδακτικό περιεχόμενο στο έργο του προκειμένου οι μελλοντικές γενιές στην πολιτική και στρατιωτική ηγεσία του Βυζαντίου να μην επαναλάβουν τα λάθη του παρελθόντος. Προσεγγίζοντας το ιδεολογικό πλαίσιο μέσα από την έμφυλη ρητορική, σημαίνοντα ρόλο είχε η θεώρηση της ανδροπρέπειας ως πολιτισμικού ιδεώδους. Στην οπτική αυτή, διαμορφωμένη από παραδοσιακούς κώδικες συμπεριφοράς και ρόλων, το αρσενικό θεωρούνταν σημαντικό και άψογο ενώ το θηλυκό ασήμαντο και ελαττωματικό, γεγονός που δικαιολογεί τον υποβαθμισμένο κοινωνικό ρόλο της γυναίκας απέναντι στον εξιδανικευμένο άνδρα.

Σημαντικότερο ίσως, στο πλαίσιο της πραγμάτευσης πολεμικών συγκρούσεων, είναι η χρήση της έμφυλης γλώσσας και των λογοτεχνικών τόπων από τον Προκόπιο αναφορικά με τον αγώνα των Βυζαντινών εναντίον βαρβάρων. Ακολουθώντας ρωμαϊκά ιστοριογραφικά πρότυπα, ο Προκόπιος προτάσσει τον αρρενωπό χαρακτήρα της αυτοκρατορίας έναντι των άλλων, οι οποίοι δεν τη διέθεταν στον ίδιο βαθμό. Στη ρωμαϊκή λογοτεχνική παράδοση, όσο ισχυρός και ανδρείος κι αν ήταν ο «βάρβαρος εχθρός», τελικά θα υπέκυπτε μπροστά στην ανδρεία και τα όπλα των Ρωμαίων. Κατ' επέκταση, η ανδρική κυριαρχία έναντι των γυναικών σε κοινωνικό επίπεδο μεταφράζεται και σε κυριαρχία έναντι των βαρβάρων, οι οποίοι έμμεσα παρομοιάζονται με γυναίκες και είναι προορισμένοι να υποταχθούν στην «αρρενωπή αυτοκρατορία» και στους «καλύτερους άνδρες» της Ρώμης. Ταυτόχρονα, ο Προκόπιος αντικρούει τη γοτθική προπαγάνδα η οποία εμφάνιζε τους Γότθους «ανδροπρεπείς» προστάτες της Ιταλίας απέναντι στους «θηλυπρεπείς», και μη έχοντες δικαιώματα στην ιταλική χερσόνησο, Βυζαντινούς. Πίσω από αυτά τα σχήματα ωστόσο, κρύβεται επιμελώς η ιουστινιάνεια προπαγάνδα η οποία έπρεπε να δικαιολογήσει τις υπέρογκες πολεμικές δαπάνες για το ανακτητικό έργο στη Δύση.

Μία ακόμη παράμετρος που αξίζει να αναφερθεί είναι η ανοχή ή ακόμη και η θετική στάση του Προκοπίου απέναντι σε φαινόμενα που πιθανόν θα ερμηνεύονταν εξ αρχής ως «προβληματικά» για τις αρχές μίας ανδροκρατούμενης κοινωνίας. Η στάση αυτή αποκτά ακόμη μεγαλύτερη αξία λαμβάνοντας υπόψη τις τότε κυρίαρχες κοινωνικές απόψεις για την αρρενωπότητα ή τη θηλυκότητα και τους προκαθορισμένους ρόλους που υπαγόρευε το φύλο, οι οποίες απείχαν αρκετά από τη σημερινή εποχή. Τέτοια δείγματα αποτελούν η στάση του Προκοπίου απέναντι στους ευνούχους, την οποία ο Stewart εντάσσει σε μία ευρύτερη κοινωνική κίνηση, καθώς και στο ζήτημα των λιποτακτών. Σύμφωνα με τον Προκόπιο, στη διάρκεια του μακρόχρονου Οστρογοτθικού πολέμου,

υπήρξαν πολυάριθμες περιπτώσεις Βυζαντινών, Γότθων και αυτοχθόνων «Ιταλο-Ρωμαίων» που άλλαζαν παράταξη. Υπό αίρεση πιστεύουμε ότι είναι η άποψη του συγγραφέα, λαμβάνοντας υπόψη τουλάχιστον τις επιβαλλόμενες ποινές, ότι από την πλευρά του βυζαντινού στρατού τέτοιες συμπεριφορές ήταν δυνατόν να γίνουν ανεκτές στην Κωνσταντινούπολη.

Συνοψίζοντας, το βιβλίο του M. Stewart μπορεί να θεωρηθεί ουσιαστική συμβολή τόσο για τη μελέτη του έργου του Προκοπίου από τη συγκεκριμένη οπτική, καθώς προσδίδει μία διαφορετική ματιά στην ανάλυση της Βυζαντινής ιστοριογραφίας, όσο και, κατ' επέκταση, για το ερευνητικό πεδίο των «Σπουδών Φύλου» (Gender Studies). Ο συγγραφέας, εξετάζοντας το ανακτητικό έργο του Ιουστινιανού στη Δύση, προσέγγισε μάλλον επιτυχώς τη ρητορική του φύλου στον Προκόπιο, η οποία αντανακλά ταυτόχρονα τις αντιλήψεις τόσο του Προκοπίου όσο και της εποχής του.

Γιωργος Καρδαρας
Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών / ΕΙΕ
Τομέας Βυζαντινών Ερευνών

Byzantine Military Rhetoric in the Ninth Century A Translation of the Anonymi Byzantini Rhetorica Militaris, trans. G. Theotokis – D. Sidiropoulos, London – New York 2021. ISBN 9780367902087

The work presented to the reader is the first English and at the same time the second modern[1] translation of *Rhetorica Militaris* – a piece that complements the military compendium written by Syrianos Magister. The reviewed source was translated and supplemented with an introduction and commentary by two academics: Georgios Theotokis, a Byzantine scholar hailing from the University of Glasgow, currently a history lecturer at Ibn Haldun University in Turkey; and Dimitros Sidiropoulos, a Greek historian preparing his Ph.D. dissertation at the Aristotle University of Thessaloniki. It is worth emphasizing that Georgios Theotokis is an established author and an expert on Byzantine and Norman military history; his most prominent works include *Byzantine Military Tactics in Syria and Mesopotamia in the Tenth Century*[2] and *Norman Campaigns in the Balkans 1081-1108*[3]; he has also edited numerous well-received collaborative pieces[4].

The book under review is divided into two sections: an extensive introduction (further divided into part A and part B), which takes up over half of the entire book, and the translation proper. There is also an index of names and bibliography.

1. *Siriano Discorsi di Guerra*, trans. I. Eramo, Bari 2011.

2. G. Theotokis, *Byzantine Military Tactics in Syria and Mesopotamia in the Tenth Century: A Comparative Study*, Edinburgh 2018.

3. G. Theotokis, *The Norman Campaigns in the Balkans, 1081-1108 AD*, London 2014.

4. *A Military History of the Mediterranean Sea - Aspects of War, Diplomacy and Military Elites*, ed. G. Theotokis – A. Yidiz, Leiden 2018; *War in Eleventh-Century Byzantium*, ed. G. Theotokis – M. Meško, London & New York 2021.

The introduction begins with a lengthy sub-chapter, in which Theotokis and Sidiropoulos focus on the issue of the translated work's author. I do not believe there is any scholar today that would question the fact that the entire compendium was written by Syrianos Magister. Theotokis and Sidiropoulos do a good job at presenting from a historiographical context how the author of the treatise was identified. They do not ommit any stage of the process or any scholar studying the topic. The narrative is clear and cohesive, in the majority of cases reflecting the current state of knowledge and the literature of the subject.

As far as the dating of the work is concerned, we get two comprehensive sub-chapters on the subject. The first of these describes the conclusions reached by the majority of contemporary scholars studying the topic. However, one issue needs to be noted here. Theotokis and Sidiropoulos are convinced that the treatise was written in the 9th century, so they focus rather on arguments supporting this claim, at the same time somewhat neglecting other hypotheses. One criticism that may be levelled here regards the failure to include the studies of a Russian author and translator of one of the works of Syrianos, i.e. Vladimir Vasilievich Kuchma[5], who argued for an earlier dating. Another missing piece would be the analyses by Barry Baldwin[6]; not including these only serves to reinforce the authors' arguments regarding the later dating of the treatise. Reading this sub-chapter, one is left with a clear conclusion that the translated work originated in the 9th century, with the authors' points being supported by the authority of such scholars as Philip Rance or Jonathan Shepard. However, it is worth noting that even Philip Rance, who boldly argued for the 9th century as the correct date, summed up his work with a confession that he was himself not entirely convinced about the date of writing the compendium[7]. I personally believe it is somewhat of a shame that the authors did not expand on the possibility of the text being compiled by Syrianos. We should not exclude the possibility that according to the tradition of writing military treatises, the work that probably originated in the 9th century was at least partially based on a now-lost treatise from the 6th or the 7th century. This idea was suggested, e.g. by John Haldon, in a footnote to his deliberations on the role of information

5. *О стратегии. Византийский военный трактат VI века*, trans. V. V. Kuchma, Saint Petersburg 2007.

6. B. Baldwin, On the Date of the Anonymous *Περί Στρατηγικής*, *BZ* 81 (1988), 290-293.

7. P. Rance, The Date of the Military Compendium of Syrianus Magister (formerly the Sixth-Century Anonymus Byzantinus), *BZ* 100/2 (2007), 738.

in warfare[8]. It also bears remembering that Douglas Lee and Jonathan Shepard argue that chapters 33-47 could have been composed at a later date, around the 10th century, but the main text was written in the 6th century[9].

The second sub-chapter devoted to the dating of the compendium is an intriguing attempt at more accurately determining the dates of when Syrianos could have written the work. The authors make an interesting and convincing case that strengthens the hypothesis of Salvatore Cosentino[10], concluding that the compendium was created by Syrianos during the second part of the reign of Basil I. This final conclusion is the result of a very competent analysis of Byzantine naval actions.

Having dealt with the topic of who compiled the treatise and when, the authors move on to describe the works that served as the basis for writing *Rhetorica Militaris*. In this section, rightly so, they highlight the role of Hermogenes, an influential author readily compiled by Syrianos. Then, the authors briefly describe the *Textgeschichte* of the manuscripts, which concludes part A of the introduction.

Part B of the introduction is an extensive academic text aimed at those readers who are not so well-versed in the art of military rhetoric or improving morale before a battle. In the first section, entitled *The history of exortation and exhorative speeches*, the authors present a short history of the subject starting with Homer, through the times of Julius Caesar, all the way to Late Antiquity. It would be difficult to expect from a couple-pages-long introduction to cover the subject in a comprehensive manner. But the authors do a competent job at presenting a certain literary tradition, as well as certain traditional battlefield behaviors. In my opinion, the introduction should make mention of the extremely interesting academic discussion about whether pre-battle speeches were an actual thing, or were they

8. J. Haldon, Information and War: Some Comments on Defensive Strategy and Information in the Middle Byzantine Period, in: *War and warfare in Late Antiquity,* ed. A. Sarantis – N. Christie, Leiden 2013, 381.

9. D. Lee – J. Shepard, A Double Life: Placing the Peri Presbeon, *Bsl* 52 (1991), 29; I. Eramo, On Syrianus Magister's military compendium, *Classica & Christiana* 7/1 (2012), 113.

10. S. Cosentino, Syrianos' Strategikon – a 9th-Century Source?, *Byzantinistica* 2 (2000), 243-280.

only a literary topos[11], as exemplified in their classic form by Thucydides[12]. Another two short sub-chapters deal with the technical aspects of making a speech before the troops, and the importance of rhetorical skills for a commander and the emperor in improving the morale of their armies. The latter sub-chapter in particular is a welcome addition, illustrating how important it was to mentally prepare the army before the battle. Both items are high-quality works in their own right.

The final sub-chapter entitled *Rhetorical topoi in bulding morale* is effectively to a large extent a philological commentary to Syrianos's piece. The authors analyze not only the contents of his work, but also look for traces of pre-battle addresses in Roman and Byzantine historiography, doing their best to comprehensively illustrate the methods of reinforcing morale through speeches.

The translation of the source material itself is outstanding. It is good to see that the authors decided to work on the edition by I. Eramo, which is markedly better than the classic one by Wilhelm Rüstow and Hermann Köchly, if only for the fact that the Italian scholar made use of codex Laurentianus LV.4. The division of text also follows the Italian edition. The translation is a pleasant read which accurately reflects the spirit of the Greek original. This is crucial because we are dealing with a work on the art of rhetoric, whose author did not shy away from complicated and in many instances ambiguous phrases. In addition to the partial commentary included in part B of the introduction, here the authors provide numerous footnotes with linguistic comments, and sometimes also the explanation of a given literary *topos*. The only inconvenience is the lack of parallel original text, which makes it impossible to easily monitor the quality of the translation.

Summing up, the first English translation of *Rhetorica Militaris* is a significant academic achievement. What we receive is a comprehensive rendition of an extremely important and oftentimes ommitted source. The introduction by Theotokis and Sidiropoulos does an excellent job at familiarizing the reader not only with the history of the manuscript, and the issue of authorship, but also with the importance of constructing speeches in Byzantine warcraft. Minor weaknesses mentioned in the review do not in any way detract from the quality of this academic achievement, i.e. the first translation of *Rhetorica Militaris* into the English language. Thanks

11. M.H. Hansen, The Battle Exhortation in Ancient Historiography. Fact or Fiction?, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 42/2 (1993), 161-180.

12. M. Clark, Did Thucydides Invent the Battle Exhortation?, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 44/3 (1995), 375-376.

to the exensive introduction any reader less familiarized with Byzantine warcraft is provided with information necessary to interpret the source. The translation of *Rhetorica Militaris* is a must-have item for any scholar studying Byzantine military history and can easily serve as a benchmark for how translations of source materials should be published.

Łukasz Różycki
Adam Mickiewicz University
Faculty of History

M. Heslop, *Medieval Greece: encounters between Latins, Greeks and others in the Dodecanese and the Mani* [ser. Variorum Collected Studies]; foreword by J. Harris [xvi-xviii] (London & New York: Routledge-Francis & Taylor Group, 2021), pp. 347 inclusive of selected bibliography and index of persons, places and terms. ISBN: 978-0-367-85907-7

In the course of their 215 years of presence and rule over Rhodes and several of the Twelve Islands (A.D. 1306/1309-1522/1523), the Hospitallers were, particularly between the last two massive Ottoman offensives of 1480 and 1522[1], seriously preoccupied with fortifications in the extensive network of their various fortresses as well as with the organization of the defense of their possessions. Towards the close of the 15th century, the Florentine cleric Consignor (1468-1529/1530) visited Rhodes and, *inter alios*, left a detailed description of the island's defenses in A.D. 1498 -this is studied in detail in study No. 8 with references, a map depicting the root of his journey (p. 160) and a very useful table on the dates of Rhodian visits on the part of various Western travelers between 1480 and 1519 (p. 167), while of particular interest is his account regarding the Colossus of Rhodes and the fate of its fallen parts following the Arab raid of A.D. 653/654 (p. 164)[2].

---

1. A period recently treated in detail regarding its final 20-years section in Simon Phillips' PhD thesis at Athens University, entitled *Rhodes in the final years, 1502-1521: Latin and Greek interaction in the Aegean and Eastern Mediterranean* (defended in June 2021) (largely based on unpublished documents of the Order in the Malta Archives), supervised by professor emerita Maria Dourou-Eliopoulou. This thesis is particularly welcome in the absence of Zacharias N. Tsirpanles' announced but still pending 2nd volume of his *Ανέκδοτα έγγραφα για τη Ρόδο και τις νότιες Σποράδες από το Αρχείο των Ιωαννιτών Ιπποτών. Εισαγωγή, διπλωματική έκδοση, σχόλια*, which will be treating the long period 1453-1522; vol. I for the period 1421-1453 appeared 26 years ago (Rhodes Town, 1995): cf. review (in Greek) by A. Savvides, *Βυζαντινός Δόμος* 8-9 (Athens, 1995-1997; publ. 1998), 260-261.

2. On the abduction of the fallen Colossus by the Muslim raiders, apart from the recent

The author of the present useful collection of 12 articles/essays is ranked among the chief researchers in the field[3] and has herewith handily assembled most of his pertinent contributions, their original publications dating between 2008 and 2019; in addition, a thorough examination of Heslop's other field of interest, the still intractable 'Megale Mane' (Grand Mange) castle constructed about the middle of the 13th century by the Prince of Achaia Guillaume II de Villehardouin (1245-1278)[4], is also included as article No. 11 (recently published in 2020), while a most useful item (No. 9, included in a collective volume also forthcoming by Routledge), deals more widely on medieval Greek fortifications. Nine of the included articles are reprinted, one is forthcoming (No. 9) and two more (Nos. 10 & 12), providing a useful gazetteer of the Rhodian countryside, appear here for the first time. The volume is duly dedicated to the memory of two distinguished scholars, the London University byzantinist Julian Chrysostomides (1928-2008) and the economic historian David Jacoby (1928-2018), emeritus at Jerusalem's Hebrew University, who both offered crucial assistance and bibliographical imput to the author in the course of his researches.

The author of these contributions, actively engaged academically in distinguished British institutions like the Society for the Promotion of Byzantine Studies (SPBS) and the Society for the Study of the Crusades and the Latin East (SSCLE), is an honorary research associate (and more recently a honorary fellow) in Byzantine Studies at London's Royal Holloway College and has also co-edited (with Dr. Charalambos Dendrinos of Royal Holloway College) the late Julian Chrysostomides' *Byzantium and Venice, 1204-1453: collected studies* [ser. Variorum Collected

---

(2010) contribution by T. Poll cited by Heslop, cf. also the article by Lawrence I. Conrad, The Arabs and the Colossus, *Journal of the Royal Asiatic Society* 6/2 (Cambridge UP., 1996), 165-187; cf. A. Savvides, *Η βυζαντινή Ρόδος και οι Μουσουλμάνοι. Προβλήματα σχετικά με τις αραβικές και τις τουρκικές επιδρομές κατά του νησιού από τα μέσα του 7ου έως τις αρχές του 14ου αιώνα,* 2nd ed. (Athens: Trochalia, 1995), 13 ff. with refs.

3. See also his "In search for the defensive system in Southern Rhodes", *Βυζαντινός Δόμος* 16 (Thessalonica, 2007-8: *In memoriam Alexandra St. Stephanidou*), 69-81 (not included in the present collection); on the relevant contributions by the prematurely deceased Alexandra St. Stephanidou (1968-2006), see obituary (in Gk) by A. Savvides, *Βυζαντινός Δόμος* 15 (2006), 337-339; cf. P. V. Perra, Από την βυζαντινή στην ιπποτοκρατούμενη Ρόδο (αρχές 7ου-αρχές 16ου αι.), *Βυζαντινός Δόμος* 27 (2019), 52-69, at 63.

4. The building of the fortress of Grand Magne was dated to 1260 by Demetrios Chatzedemetriou, entry «Μάνη», *Λεξικόν της βυζαντινής Πελοποννήσου,* 2nd ed. (Athens: Herodotos, 2010), 248-53, at 249 and 252-253.

Studies] (London & Farnham: Routledge, 2013); on the other hand, the reader of this collection, whether the accomplished scholar of Latinocracy or the student embarking upon further studies of this historical period which has been gaining grounds by leaps and bounds in recent decades (also in Greece), will greatly benefit by the author's erudition, particularly regarding topography; all included articles are accompanied by 10 carefully compiled tables on archival material, by 10 professionally drawn maps, as well as by 105 illustrations and photographs mostly taken by the author during his repeated sojourns in the areas which he has so thoroughly investigated.

In his first article the author is focusing on Rhodes and more specifically on the southern part of the island, with an analytical contribution on its defensive system during the Hospitaller period. The next two articles are dedicated to the rest of the Dodecanese islands and their respective defensive system, consisting of two parts of the same unity. With his fourth article Heslop attempts to examine the Hospitaller statecraft in the Aegean, while in the fifth, he returns to the defensive system of the countryside of Rhodes, utilizing here time the testimony of Christoforo Buondelmonti. In the sixth article the author is involved once again with the defenses but in Northern Rhodes this time. The seventh article is dedicated to the cohabitation of Greeks and Latins and the landscape evidence between the years A.D. 1306-1423. The eighth article presents the testimony of the Florentine cleric Consignor concerning Rhodes, which he visited in 1498.The ninth article -a product in collaboration with the Greek archaeologist Nikolaos Kontogiannes- concerns mainland Greece and explores the defenses in Greece during the middle Byzantine era, while the eleventh article researches in detail the issue of the location of Villehardouin's castle in Grand Magne. Finally, the tenth and twelfth articles are connected to each other as both are involved with the placenames in Rhodes countryside between the years A.D. 1306-1423.

As already stated, this book consists of a most useful contribution to the bibliography concerning Latin fortifications in the Aegean and mainland Greece during the late Middle Ages[5] and it is hoped that the author will continue with his investigations into late medieval 'phrouriology' in the years to come.

Photeine V. Perra
University of the Peloponnese (Kalamata-Greece)

5. See also the collective volume: *Ενετοί και Ιωαννίτες Ιππότες. Δίκτυα οχυρωματικής αρχιτεκτονικής,* ed. A. Tryposkouphe – A. Tsitoure (Athens, 2001) with the excellent entries by the late Alexandra Stephanidou.

Σ. Κακλαμανης, *Ἡ κρητικὴ ποίηση στὰ χρόνια τῆς Ἀναγέννησης (14ος-17ος αἰ.)*, Τόμοι Β΄ [*Ἀνθολογία (14ος αἰ. – περ. 1580)*] & Γ΄ [*Ἀνθολογία (περ. 1580 – 17ος αἰ.*], Μορφωτικό Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 2020. ISBN Β΄τόμος 978-960-250-760-5. Γ΄τόμος 978-960-250-762-9.

Μια ανθολογία, ανάλογα με τη μέθοδο, τους στόχους και το προσωπικό κριτήριο του δημιουργού της, είναι ικανή να τέρψει, να προβληματίσει, να διευκολύνει ή και να εισαγάγει τον αναγνώστη της στο είδος και στην εποχή των έργων που περιλαμβάνει. Πάντοτε αντανακλώντας και βασιζόμενες στις σύγχρονές τους επιστημονικές προσεγγίσεις, κοινωνικο-πολιτικές εξελίξεις και πολιτισμικές τάσεις, οι ανθολογίες αποτελούν συνθέσεις που κυμαίνονται σε ποικίλα επίπεδα και κριτήρια. Άλλοτε ο δημιουργός τους δίνει περισσότερο βάρος στη συγκέντρωση είτε των πιο λαμπρών στιγμών του λογοτεχνικού είδους που ανθολογεί, είτε κρυφών αλλά εξίσου πολύτιμων –κατά τη γνώμη του– περιπτώσεων. Άλλοτε φαίνεται να υπηρετεί πιο εξειδικευμένους κειμενο-κεντρικούς σκοπούς (ζητήματα γραμματολογίας, ερμηνείας, γλώσσας και ύφους). Κι άλλοτε μια ανθολογία επιχειρεί μια ακόμη ευρύτερη, βαθύτερη και ολοκληρωμένη προσέγγιση όχι μόνο στα κείμενα και στη γραμματεία τους αυτή καθ' αυτή αλλά και στις προεκτάσεις της τόσο στην εποχή της όσο και διαχρονικά.

Το έργο *Η κρητική ποίηση στα χρόνια της Αναγέννησης (14ος-17ος αι.)* του Στέφανου Κακλαμάνη, καθηγητή Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, δομείται πάνω σε όλες τις παραπάνω προσεγγίσεις, αποτελώντας την πιο σύγχρονη, έγκυρη και επιστημονικά άρτια ανθολογία της κρητικής ποίησης στην εποχή της Αναγέννησης. Από τους τρεις συνολικά τόμους στους οποίους εκτείνεται το έργο, έχουμε ήδη αναφερθεί

σε προηγούμενη βιβλιοκρισία στον τόμο Α΄[1], ο οποίος περιλαμβάνει εκτενή, πολυποίκιλη ιστορική και γραμματολογική εισαγωγή στην εποχή και στη λογοτεχνία της βενετοκρατούμενης Κρήτης τόσο ως αυτόνομο σώμα έρευνας και μελέτης όσο και σε απόλυτη συνάφεια και ερμηνεία με τα ιστορικά (κοινωνικο-πολιτικά, οικονομικά, θρησκευτικά, πολιτισμικά) τεκταινόμενα στην πρώιμη νεότερη λατινική Ευρώπη και την καθ' ημάς Ανατολή. Η παρούσα βιβλιοκρισία αφορά το κυρίως μέρος της *Ανθολογίας* που εκτείνεται σε δύο ογκώδεις τόμους, τον Β΄ [*Ανθολογία (14ος αι. – περ. 1580)*] και τον Γ΄ [*Ανθολογία (περ. 1580 – 17ος αι.*]. Σε αυτούς ο συγγραφέας [στο εξής σ.] παρουσιάζει, ερμηνεύει, αποδεικνύει και –θα έλεγε κανείς– επιδεικνύει το υλικό αλλά και τις μεθόδους και τα κριτήρια πάνω στα οποία ο ίδιος βάσισε τη σκέψη του για τη σύνθεση της εισαγωγής του στον τόμο Α΄.

Όσον αφορά τη σύστασή της, η *Ανθολογία* απαρτίζεται συνολικά από 58 κεφάλαια [Κακλαμάνης Β΄: 36 κεφ.· Κακλαμάνης Γ΄: 22 κεφ.]. Η διάρθρωση των ενοτήτων είναι αυστηρά χρονολογική και περιλαμβάνει 68 έργα 46 επωνύμων αλλά και ανωνύμων εκπροσώπων της κρητικής ποίησης από τον 14ο έως τον 17ο αιώνα. Πιο συγκεκριμένα, ο τόμος Β΄ (14ος αι. – περ. 1580) αφιερώνεται στις τρεις από τις τέσσερις «εποχές» της κρητικής λογοτεχνίας, σύμφωνα με το σχήμα που προτείνει ο σ. στον τόμο Α΄: i. στην πρώτη ακμή (1370–1430), ii. στην ανάσχεση της πρώτης Αναγέννησης (1460–1510), iii. στις χαμένες γενιές (1510–1570). Ο σ. επιλέγει ενδεικτικά αποσπάσματα από έργα της κρητικής ποίησης (Σαχλίκης, Ντελλαπόρτας, Πικατόρος, Μπεργαδής, Φαλιέρος, Χούμνος, Σκλάβος, Αχέλης, κ.α.) και ενίοτε του πεζού λόγου με στόχο να παρουσιάσει με παραστατικότητα τις πρώτες δοκιμές γραφής και τους πειραματισμούς των Κρητών δημιουργών για τη χάραξη και τη συγκρότηση ενός λογοτεχνικού πεδίου στο νησί με σαφείς και ευκρινείς λογοτεχνικούς, πολιτισμικούς και ιδεολογικούς προσανατολισμούς. Ακολουθώντας τη χρονολογική διάρθρωση του υλικού του, ο σ. τοποθετεί στον τόμο Γ΄ της *Ανθολογίας* του (περ. 1580 – τέλη 17ου αι.) αποσπάσματα από έργα, μείζονα και ελάσσονα, της λεγόμενης «εποχής της ξεφάντωσης» (Χορτάτσης, Μορεζήνος, Κορνάρος κ.α.) αλλά και της εξέλιξής της στις παραμονές, κατά τη διάρκεια και μετά το τέλος του βενετο-τουρκικού Κρητικού Πολέμου (Τρώιλος, Φόσκολος, αδελφοί Μπουνιαλή, Παλλαδάς κ.α.). Η παρουσία των συγκεκριμένων έργων, αλλά κυρίως η επιλογή των συγκεκριμένων αποσπασμάτων από τον σ., μας προσφέρουν την ευκαιρία

1. Βλ. *ΒυζΣυμ* 30 (2020), 445-452.

να αντιληφθούμε τα εμφανή και τα βαθύτερα γνωρίσματα της πολιτισμικής κορύφωσης και της επακόλουθης τάσης ακαδημαϊσμού και εσωστρέφειας που γνώρισε η κρητική κοινωνία και ο πολιτισμός της τον τελευταίο αιώνα της βενετικής κυριαρχίας στο νησί.

Για τον αναγνώστη τον μη μυημένο στο χώρο της κρητικής λογοτεχνίας της περιόδου της Βενετοκρατίας και των πρώιμων νεοελληνικών σπουδών, το εύρος και η λογοτεχνική αξία των αποσπασμάτων της *Ανθολογίας* ικανοποιούν απόλυτα –και με το παραπάνω– την φιλαναγνωσία του, τα λογοτεχνικά του ενδιαφέροντα ή απλώς την ευπρόσδεκτη περιέργειά του για τη συγκεκριμένη γραμματεία. Μολαταύτα, ο σ. δε φαίνεται διατεθειμένος να περιοριστεί σε μια απλή –ας μας επιτραπεί– επιφανειακή επιλογή αξιοσημείωτων ή διάσημων αποσπασμάτων της κρητικής λογοτεχνίας της Αναγέννησης. Στόχος του είναι να χρησιμοποιήσει τα επιλεγμένα αποσπάσματα για να θεμελιώσει σύγχρονες επιστημονικές προσεγγίσεις στα ανθολογούμενα έργα, και παράλληλα αναπτύσσοντας τις προσεγγίσεις αυτές να αναδείξει τα επιλεγμένα αποσπάσματα –και ως εκ τούτου τα έργα από τα οποία προέρχονται– στην αληθινή τους λογοτεχνική και πολιτισμική τους αξία. Σε αυτό το πλαίσιο, ο σ. φροντίζει ώστε καθεμία από τις 58 ενότητες των δύο τόμων, μαζί με το εκάστοτε απόσπασμα ή αποσπάσματα, να εμπλουτίζεται και να πλαισιώνεται από επιμέρους εισαγωγή, από ποικίλα πραγματολογικά, ερμηνευτικά και κριτικά σχόλια, καθώς και ενδεικτική βιβλιογραφία.

Πιο συγκεκριμένα, κάθε κεφάλαιο συνοδεύεται από κατατοπιστικό εισαγωγικό σημείωμα που περιλαμβάνει τα κυριότερα γραμματολογικά ζητήματα του έργου και τις κυριότερες πληροφορίες για τον δημιουργό του. Ακολουθώντας την πάγια τακτική του στον τόμο Α΄, ο σ. εργάζεται για την καθοδήγηση και τη διευκόλυνση του αναγνώστη του, μυημένου και μη, στην κατανόηση του εκάστοτε κειμένου που ανθολογεί μέσω αυτού του corpus από απαραίτητες, χρήσιμες και επιστημονικά έγκυρες επισημάνσεις, σημειώσεις πραγματολογικού χαρακτήρα και ερμηνευτικά σχόλια στα αποσπάσματα που η *Ανθολογία* περιέχει. Βασιζόμενος αποκλειστικά σε μια απόλυτη εποπτεία τής έως σήμερα σχετικής έρευνας, εμπλουτίζει τις ενότητες της σύνθεσής του με το απαραίτητο για μια υψηλού επιπέδου ανθολογία ιστορικό και ερμηνευτικό σχολιασμό τους. Με σχολαστική μεθοδικότητα και κριτική αντίληψη παρουσιάζει μια σύνοψη της υπόθεσης κάθε έργου, ορίζει τη χρονολόγηση, το είδος, τη γλώσσα, το ύφος, το πρότυπο και τις δευτερεύουσες πηγές του, πάντοτε αξιολογώντας επιστημονικά όλα τα δεδομένα της βιβλιογραφίας. Στη συνέχεια, προχωρεί σε μορφή επιμέτρου

στην παράθεση της χειρόγραφης ή/και έντυπης παράδοσης κάθε έργου που ανθολογεί, των σύγχρονων κριτικών ή φιλολογικών εκδόσεών του και των σημαντικότερων ειδικών μελετών και αναφορών σε αυτό. Η πολύπλευρη και εξαντλητική προσέγγιση του σ. ολοκληρώνεται με την παράθεση της κυριότερης σχετικής βιβλιογραφίας για κάθε κείμενο που έχει επιλέξει να περιλάβει στο έργο του. Αξίζει να αναφερθεί στο σημείο αυτό πως, εξαιτίας του κριτικού τρόπου με τον οποίο το συγκεκριμένο σώμα μελετών και σημειώσεων έχει συλλεχθεί, η βιβλιογραφία της *Ανθολογίας* ανάγεται σε ένα πολύτιμο, επιστημονικά έγκυρο και σύγχρονο εργαλείο για τον μελλοντικό μελετητή της κρητικής λογοτεχνίας της Αναγέννησης.

Ένα από τα κυριότερα γνωρίσματα μιας *Ανθολογίας*, ενδεικτικό για να κατανοήσουμε τη μέθοδο σύνθεσής της αλλά και τους στόχους του δημιουργού της, αποτελούν τα κριτήρια διαλογής των ανθολογούμενων έργων και των αποσπασμάτων τους. Στην περίπτωση της *Ανθολογίας*, ο σ. είναι εμφανές πως βασίστηκε στη συνδυαστική πρόσληψη και χρήση ποικίλων επιστημονικών κριτηρίων: θεματικών, μορφολογικών, αισθητικών, της λογοτεχνικής αξίας και της αντιπροσωπευτικότητας του έργου για την εποχή και το είδος στα οποία ανήκει. Ως εκ τούτου, η ανθολογία του είναι δομημένη σε πολύ συγκεκριμένους άξονες, οι οποίοι θεμελιώνονται στις ακόλουθες ειδικές αναλύσεις: ιστορικο-γραμματολογική, πραγματολογική, ερμηνευτική, φιλολογική και κριτική· πρόκειται για κεντρικές και απαραίτητες προσεγγίσεις που οφείλουν να διέπουν και να βρίσκουν ανταπόκριση σε μια σύγχρονη ανθολογία. Το γεγονός πως ο σ. αναζήτησε, ξεχώρισε και εφάρμοσε πολύ συγκεκριμένα κριτήρια και μοντέλα σκέψης για την επιλογή των αποσπασμάτων των ανθολογούμενων έργων αντικατοπτρίζεται από την εσωτερική δυναμική που διέπει κάθε σημείο της ανθολογίας του, και την ίδια στιγμή ο αναγνώστης μπορεί να ξεχωρίσει τις ούτως ή άλλως ευδιάκριτες εσωτερικές τομές του έργου.

Σε αυτό το πλαίσιο, αποτελεί μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα παρατήρηση το γεγονός ότι σε πρώτο χρόνο αντιλαμβανόμαστε πως οι τόμοι Β΄ και Γ΄ είναι οργανικά δεμένοι μεταξύ τους ενώ παράλληλα διατηρούν την αυτοτέλειά τους με βάση τους ευκρινείς ιστορικο-πολιτισμικούς άξονες στους οποίους ο κάθε τόμος δομείται. Με μια ακόμη πιο προσεκτική ματιά, όμως, ο αναγνώστης συνειδητοποιεί πως οι δύο τόμοι της *Ανθολογίας* συντάχθηκαν, οργανώθηκαν και για αυτό πρέπει να μελετηθούν σε πλήρη συνάρτηση και αλληλεξάρτηση με τον τόμο Α΄, την *Εισαγωγή*. Με την ποικιλία των κειμένων και των θεμάτων που επιλέγει να συμπεριλάβει, με τη χρονική και ειδολογική ευρύτητά τους,

με την ενδοκειμενική και θεωρητική εμβάθυνση του σ. της, ο τελευταίος θέτει ως έναν από τους κύριους στόχους του κυρίως μέρους της *Ανθολογίας* το να αναδείξει, να συμπληρώσει και να επεκτείνει ενότητες, υπόβαθρα και θέματα της κρητικής ποίησης της Αναγέννησης, τα οποία αποτέλεσαν αντικείμενο πραγμάτευσης στην ιστορική και γραμματολογική επισκόπηση του τόμου Α΄. Σε αυτό συνηγορεί και η ύπαρξη 12 κεφαλαίων στην *Ανθολογία* (Κακλαμάνης Β΄: κεφ. 1, 5, 26, 28, 31, 36· Κακλαμάνης Γ΄: κεφ. 3, 4, 6, 10, 17, 22) τα οποία δεν ανήκουν αμιγώς στην λογοτεχνική γραμματεία της περιόδου που ανθολογείται αλλά αποτελούν πρωτογενείς πηγές (ιδιωτικές επιστολές, επιγραφές, δημόσια έγγραφα, σημειώσεις, ενθυμήσεις, βραχέα χρονικά κ.λ.π.) αντιπροσωπευτικές των ιστορικών, κοινωνικο-πολιτικών, θρησκευτικών και πολιτισμικών συνθηκών που επικρατούσαν στη βενετοκρατούμενη Κρήτη από τον 13ο ως τον 17ο αιώνα. Ως εκ τούτου, η μελέτη των ενοτήτων των δύο τόμων, των μεθόδων και των κριτηρίων στα οποία βασίστηκαν, μας επιτρέπει να αντιληφθούμε την προσδοκία του σ. να αντικατοπτρίσει και να παρουσιάσει με αμεσότητα και σαφήνεια τις ιστορικές και πολιτισμικές συνιστώσες των έργων που ανθολογεί.

Όπως διευκρινίζει και ο σ. στην εισαγωγή της *Ανθολογίας*, κατά τη σύνθεσή της ο ίδιος έλαβε υπόψη του, αξιοποίησε κριτικά και δημιουργικά τα κριτήρια, τις μεθόδους και τα θέματα άλλων προγενέστερων ομόθεμων ανθολογιών. Έχοντας ως γνώμονά του, κατά τη γνώμη μας, τις σύγχρονες επιστημονικές προδιαγραφές και τις προϋποθέσεις ώστε η προσέγγισή του της κρητικής λογοτεχνίας να χαρακτηρίζεται στο μέγιστο βαθμό ως εκσυγχρονιστική –και για αυτό διαχρονική– προχωρά με σαφή διακριτικότητα αλλά και επιστημονική συνέπεια σε κριτική αποτίμηση των υπαρχουσών ομόθεμων ανθολογιών· έτσι, καθιστά σαφές στον αναγνώστη την προσωπική του στάση απέναντι στις παλαιότερες απόπειρες, ορίζει τί επιθυμεί να προσθέσει, τί να διορθώσει αλλά και τί προτείνει όσον αφορά τον τρόπο σύνθεσης μιας τέτοιας ανθολογίας. Συγκεκριμένα, φροντίζει να καταστήσει σαφές πως το έργο του δεν αποτελεί μια τυπική ποιητική ανθολογία περιορισμένη σε μια απλή –δίχως άλλο εύκολη– παρουσίαση των υψηλότερων ή διασημότερων εκφράσεων της ποίησης των χρόνων της κρητικής Αναγέννησης.

Εξαιρετικής σημασίας αποτελεί η επιλογή του σ. να μην ακολουθήσει τη συνηθισμένη μέθοδο ενός ανθολόγου που περιορίζεται στην αυτούσια απόσπαση των κειμένων από τις νεότερες εκδόσεις τους. Αντιθέτως, ο σ. προχωρά μεθοδικά στην κριτική έκδοση των ανθολογούμενων έργων, στηριζόμενος σε πρώτη φάση στην υπάρχουσα χειρόγραφη ή/και έντυπη παράδοσή τους και σε συνδυασμό

με τη συντελεσμένη φιλολογική προεργασία τους (εκδόσεις, μελετήματα). Συχνά παρεμβαίνει ο ίδιος όταν έχει να αντιμετωπίσει έργα που διασώζονται σε αποκλίνουσες εκδοχές (διασκευές, παραλλαγές) και επιλέγει εκείνη που παρέχει την αυθεντικότερη μορφή. Μάλιστα, δεν διστάζει να προχωρά σε διορθώσεις και βελτιώσεις της εκδοχής αυτής, όπου είναι απαραίτητο, βασιζόμενος όμως και πάλι στην υπόλοιπη γραπτή παράδοση του έργου. Όσον αφορά τα αποσπάσματα αυτά καθ' αυτά, ο σ. τα παραθέτει με εκσυγχρονισμένη ορθογραφία και φροντισμένη στίξη, ενώ επιφυλάσσει ιδιαίτερη μεταχείριση στα λόγια ή αρχαϊστικά στοιχεία όταν αυτά διεισδύουν στη ροή του λόγου, ακολουθώντας την ιστορική ορθογραφία. Έχοντας ως μία από τις πάγιες τακτικές του να διατηρήσει σε κάθε ανθολογούμενο έργο τη γλωσσική μορφή του κειμένου, ο σ. προκρίνει νέες προσεγγίσεις σε ζητήματα μετρικής και γραμματικής στο πεδίο της κρητικής λογοτεχνίας. Επίσης, δεν είναι λίγες οι φορές που ο σ. παίρνει ακόμη περισσότερες πρωτοβουλίες στην επιλογή αποσπασμάτων που είναι λιγότερο γνωστά είτε στην έρευνα είτε στο ευρύ αναγνωστικό κοινό –αλλά ισάξια αξιόλογα λογοτεχνικά–, εμπιστευόμενος το προσωπικό του κριτήριο και την εμπειρία του στην ενασχόληση με τη συγκεκριμένη γραμματεία. Με τη γνωστή του σύγχρονη, συνθετική ερευνητική οπτική, ο σ. οργανώνει και διαχειρίζεται το ογκώδες πρωτογενές υλικό του και το παρουσιάζει λαμβάνοντας υπόψη τις ισχύουσες εκδοτικές επιταγές. Παράλληλα, συγκεντρώνει, μελετά και χρησιμοποιεί με οξυδέρκεια όλες τις διαθέσιμες πηγές για κάθε ανθολογούμενο έργο και αντιλαμβάνεται κριτικά τη σχετική βιβλιογραφία. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, ο σ. να συνδυάζει τις προσωπικές του επιλογές και κρίσεις με την υιοθέτηση διορθώσεων και ερμηνειών προτεινόμενες από προγενέστερους και σύγχρονούς του μελετητές της κρητικής λογοτεχνίας.

Ένα γνώρισμα της ανθολογίας που οφείλουμε να καταδείξουμε αποτελεί η φροντίδα του σ. ώστε μέσω των ανθολογούμενων έργων όχι μόνο να ακουστούν –στην ολότητά τους όμως και στην πλήρη τους λογοτεχνική αξία– οι εκλεκτές μείζονες φωνές της κρητικής ποίησης, αλλά ισάξια να αναδειχτούν, να μελετηθούν και να αποκτήσουν ευρύτερη αναγνώριση ελάσσονα κείμενα και δημιουργοί, που κάποτε περισσότερο κάποτε λιγότερο συνέβαλαν στην παγίωση, εξέλιξη και διάδοση της συγκεκριμένης γραμματείας. Ο σ. αποπειράται –και εντέλει επιτυγχάνει– μια μεγάλη αφήγηση με ποικίλες ειδολογικές και ιδεολογικές προεκτάσεις, με στόχο την πρόσληψη, την ερμηνεία και ως εκ τούτου τη βαθύτερη κατανόηση της συγκεκριμένης γραμματείας, της εποχής της (των κοινωνικών-πολιτικών, οικονομικών, θρησκευτικών–δογματικών και πολιτισμικών αξόνων

της) αλλά και τη θέση της εντός του σύγχρονού της *Zeitgeist*. Μέσω της ώριμης και πολύπλευρης ανάπτυξης όλων των ενοτήτων στους δύο τόμους της ανθολογίας, ο σ. πετυχαίνει να συνδυάσει μεθοδικά και δημιουργικά τα αποσπάσματα των ανθολογούμενων έργων και τα σχόλιά του σε αυτά με τις παρατηρήσεις, τους προβληματισμούς και τα συμπεράσματα που εμπεριέχονται στην εισαγωγή του έργου του (Κακλαμάνης Α΄) και κυρίως στο κεφάλαιο 5 («Οι εποχές της κρητικής λογοτεχνίας», σελ. 243-344) στο οποίο συνδυάζονται μεθοδολογικά και εξαρτώνται νοηματικά οι ιστορικές προσεγγίσεις του στην κρητική κοινωνία και στη διεθνή σκηνή με τις αντίστοιχες ισορροπίες και τάσεις στον χώρο της λογοτεχνίας.

Συμπερασματικά, η Ανθολογία στο σύνολό της αποτελεί την πιο αξιόλογη σύγχρονη πηγή για την ανάδειξη της ιδιαίτερης ταυτότητας της συγκεκριμένης ποίησης· μιας ποίησης όπου γεννιούνται, μεταλαμπαδεύονται, συνυπάρχουν και εξελίσσονται ποικίλα εκφραστικά και γλωσσικά σχήματα, ιδέες και σκοποί αμιγώς κρητικής προέλευσης, με απηχήσεις βυζαντινές αλλά και προϊόντα ιταλικών – ευρωπαϊκών επιρροών της εποχής της Αναγέννησης και του όψιμου Μπαρόκ. Το έργο διακρίνεται από υψηλή πρωτοτυπία, πρωτοτυπία που έχει άμεση συνάρτηση και με την προσδοκία του σ. το έργο του να αποτελέσει μια σύλληψη και επιστημονική προσέγγιση της κρητικής Αναγέννησης και της γραμματείας της διαφορετική από όσες έχουν μέχρι σήμερα δημοσιευτεί. Ακόμη περισσότερο, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε πως η *Ανθολογία* φέρει τα χαρακτηριστικά μιας ιδιάζουσας ιστορίας της κρητικής ποίησης στην περίοδο που μελετάται. Συνδυαστικά με το σχήμα των λεγόμενων «εποχών» που προτείνει ο σ. στον τόμο Α΄, οι ενότητες των δύο επόμενων τόμων φαίνεται να προσφέρουν μια όχι πλέον θεωρητική αλλά περισσότερο παραστατική χαρτογράφηση της κρητικής λογοτεχνίας από τον όψιμο 13ο μέχρι τα τέλη του 17ου αιώνα. Ως εκ τούτου, το έργο στο σύνολό του εξυπηρετεί απόλυτα την προσδοκία του σ. του για τη θεμελίωση ενός καινούριου εκσυγχρονισμένου επιστημονικού σχήματος με στόχο την προσέγγιση, τη μελέτη, την ερμηνεία και τον ορισμό της κρητικής λογοτεχνίας στα χρόνια της Αναγέννησης.

Δημητρης Παραδουλακης
Μέλος του DFG Graduiertenkolleg 2008
Interkonfessionalität in der frühen Neuzeit
Διδάκτωρ του Πανεπιστημίου του Αμβούργου

Β. Συρος, *Μεσαιωνική Ισλαμική Πολιτική Σκέψη και Σύγχρονη Ηγεσία*, Πρόλογος Cary J. Nederman, Μετάφραση Νικος Ταγκουλης [Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη / Μελέτες 60], Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2020, σελ. 136. ISBN 978-960-02-3639-2

Το θέμα της πολιτικής ηγεσίας και ιδιαιτέρως της φύσης της εξουσίας του ηγεμόνα τίθεται ήδη στην κλασική αρχαιότητα, σε έργα όπως ο *Πολιτικός* του Πλάτωνα, τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη αλλά και το έργο του Φιλοδήμου *Περὶ τοῦ καθ᾽ Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως* δεν έχει αφήσει αδιάφορους και τους βυζαντινούς λογίους (αρκεί να σημειωθούν τα πολυάριθμα κείμενα της πολιτικής συμβουλευτικής λογοτεχνίας, τα γνωστά ως *κάτοπτρα ηγεμόνων*), ενώ αναβιώνει με ένταση την περίοδο της Αναγέννησης. Μια σειρά από αναγεννησιακούς στοχαστές με επιφανέστερο τον Niccolò Machiavelli προβληματίζονται γύρω από το ζήτημα αυτό και κληροδοτούν τις σκέψεις τους στους μεταγενέστερους φιλοσόφους όπως ο John Locke και ο Baruch Spinoza. Πολύ λιγότερο γνωστή όμως είναι η σχετική πολιτική σκέψη του ισλαμικού μεσαίωνα. Η ανακάλυψη και αποτίμηση αυτής της περιοχής της ιστορίας της φιλοσοφίας είναι επίτευγμα των τελευταίων δεκαετιών, όσον αφορά τουλάχιστον τη σπουδή της ιστορίας της φιλοσοφίας στον δυτικό κόσμο. Σε αυτή ακριβώς την περιοχή εστιάζει το βιβλίο του ιστορικού της πολιτικής σκέψης και θεωρίας Βασιλείου Σύρου [στην συνέχεια: σ.].

Το βιβλίο αποτελείται από δύο εκτενή δοκίμια που είχαν δημοσιευτεί αρχικά στα αγγλικά. Το πρώτο δοκίμιο με τον τίτλο «Ήπια' και 'σκληρή' ισχύς στην πολιτική συμβουλευτική γραμματεία του μεσαιωνικού Ισλάμ»[1] εστιάζει κυρίως στο έργο του Ibn al-Ṭiqṭaqā (1262-1310) με τίτλο *al-Fakhri*. Το εν λόγω

1. Αρχική δημοσίευση ως «'Soft' and 'Hard' Power in Islamic Political Advice Literature», στον τόμο *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European*

έργο επιχειρεί να παρουσιάσει τα στοιχεία της επιτυχημένης ηγεσίας και πιο συγκεκριμένα τους τρόπους με τους οποίους αυτή θα πρέπει να ισορροπήσει ανάμεσα στην επιβολή, τον εξαναγκασμό ή τη βία από τη μια πλευρά και τη συνεργασία με τους πολίτες και την πειθώ από την άλλη. Ο σ. επισημαίνει στον αναγνώστη ότι ο προβληματισμός αυτός διέπει την πολιτική σκέψη από την εποχή του Machiavelli και έως σήμερα. Ο προβληματισμός αυτός όμως διέπει και ολόκληρη την ισλαμική παράδοση πολιτικής σκέψης και υιοθετείται και από τον Ibn al-Ṭiqṭaqā, ο οποίος, όπως δείχνει ο σ., αντλεί από μια πλειάδα προγενέστερων έργων της ισλαμικής γραμματείας. Ο Ibn al-Ṭiqṭaqā εκθέτει τα σπουδαιότερα καθήκοντα του ηγέτη εστιάζοντας στη βασική πηγή της σώφρονος διαχείρισης της εξουσίας από τον εκάστοτε ηγεμόνα, που είναι η γνώση και ο ακέραιος χαρακτήρας. Προτείνει μια ευέλικτη μορφή πολιτικής εξουσίας προσαρμοσμένη στις συνθήκες, με σεβασμό προς τους υπηκόους, στοιχεία που τελικά θα συμβάλλουν στην πολιτική νομιμοποίηση της εξουσίας και στην πολιτική τάξη. Πιο συγκεκριμένα, ο Ibn al-Ṭiqṭaqā υποστηρίζει ότι η πολιτική νομιμότητα εξαρτάται από την ικανότητα του ηγέτη να φροντίζει τη δημόσια εικόνα του και να επιλέγει με φρόνηση τους συνεργάτες του και τους κάθε λογής αξιωματούχους. Ο σ. εντοπίζει με οξυδέρκεια μια σειρά ομοιότητες μεταξύ της εν λόγω ισλαμικής πραγματείας και του γνωστού έργου του Machiavelli *Ο Ηγεμόνας*. Προφανώς ο Machiavelli δεν είχε υπόψη του την ισλαμική πραγματεία, εντούτοις η σκέψη του γειτνιάζει σημαντικά με αυτή. Πράγμα που δείχνει μια ενδιαφέρουσα παράλληλη εξέλιξη του πολιτικού στοχασμού σε δύο διαφορετικά ιστορικά και πολιτιστικά περιβάλλοντα αλλά και διαφορές που σχετίζονται με τις ιστορικές συνθήκες κάτω από τις οποίες γράφτηκαν τα δύο αυτά έργα.

Το δεύτερο δοκίμιο με τίτλο «Κακόβουλοι ηγεμόνες, καλοπροαίρετοι ιστορικοί: Η εξουσία του ισχυρού ηγέτη στη Μεσαιωνική Ινδία και στην αναγεννησιακή Φλωρεντία»[2] εστιάζει σε μια εκ πρώτης όψεως ανοίκεια σύγκριση της εικόνας του ισχυρού ηγέτη σε δύο διαφορετικά ιστορικά περιβάλλοντα, τη μεσαιωνική Ινδία και την αναγεννησιακή Φλωρεντία. Ειδικότερα, η σύγκριση

Imperialism, ed. R. Gleave – I. Kristo-Nagy, Edinburgh University Press: Edinburgh 2018, 165-190

2. Αρχική δημοσίευση: Evil Lords, Benign Historians Strongman Politics in Medieval India and Renaissance Florence, *Intellectual History Review* 29:1 [*From Ancient Theology to Civic Religion*], 2019, 11-34.

εστιάζει στο έργο του ουμανιστή Leonardo Bruni (περ. 1370-1444) από τη μια και του κατά έναν αιώνα προγενέστερου Ινδού ιστορικού Ziyā' al-Dīn Baranī (περ. 1285-1357) από την άλλη. Ο δεύτερος μας δίνει μια προσεκτική περιγραφή του εσωτερικού μηχανισμού του καθεστώτος του σουλτάνου του Δελχί Muhammad b. Tughluq (περ. 1290-1351), του οποίου ήταν έμπιστος για δεκαεπτά σχεδόν χρόνια. Όπως επισημαίνει ο σ., παρά τις διαφορές τους και την ιστορική και πολιτιστική τους απόσταση, τόσο ο Bruni όσο και ο Barani παρουσιάζουν τις ιστορικές ενσαρκώσεις μιας αυταρχικής ηγεσίας, του Walter IV de Brienne στην αναγεννησιακή Φλωρεντία και του Muhammad στο σουλτανάτο του Δελχί αντίστοιχα. Και οι δύο συγγραφείς επισημαίνουν τον εφήμερο και εύθραυστο χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας και τους κινδύνους που εγκυμονεί η κακοδιαχείρισή της για τον ηγεμόνα.

Το στοιχείο που αναδύεται από την προσεκτική ιστορική μελέτη του σ. είναι ότι ο πολιτικός στοχασμός μεσαιωνικών και αναγεννησιακών διανοουμένων όχι μόνο παρουσιάζει μεγάλες συγγένειες –παρά τις τεράστιες πολιτιστικές διαφορές– αλλά και σημαντικές ομοιότητες με τη σύγχρονη πολιτική σκέψη, και κατά κάποιον τρόπο εμφανίζεται να απαντά σε σύγχρονα πολιτικά προβλήματα, τα οποία προφανώς είναι διαχρονικά, και τα οποία αφορούν την επιβολή της πολιτικής εξουσίας, την νομιμοποίησή της, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να υπηρετήσει το κοινό καλό. Χρειάζεται να διαθέτει κανείς πολλη γνώση αλλά και πίστη στην αξία της ιστορίας του ανθρώπινου στοχασμού για να μπορέσει να αναδείξει εύγλωττα τη σημασία του για τον σύγχρονο προβληματισμό. Και αυτό είναι τελικά το σημαντικό επίτευγμα της επιμελημένης έρευνας του Βασιλείου Σύρου.

Γιωργος Καραμανωλης
Πανεπιστήμιο της Βιέννης

Constantin VII Porphyrogénète, Le Livre des Cérémonies, sous la direction de G. Dagron (†) et B. Flusin; t. I. *Introduction générale, Livre I, chapitres 1-46*, éd., trad. et notes B. Flusin (σελ. VIII+192*+356).- t. II. *Livre I, chapitres 47-92, 105-106*, éd. B. Flusin, trad. et notes G. Dagron (†); *chapitres 93-104* éd., trad. et notes D. Feissel (σελ. 472).- t. III. *Livre II*, éd., trad. et notes G. Dagron(†); *chapitres II, 42, 44-45 et 51* éd., trad. et notes D. Feissel, B. Flusin, C. Zuckerman (σελ. 438).- t. IV, 1. *Commentaire du livre I*, G. Dagron(†), D. Feissel, B. Flusin καὶ t. IV, 2. *Commentaire du livre II*, G. Dagron(†), avec des contributions de R. Bondoux, D. Feissel, B. Flusin, J.-P. Grélois, C. Zuckerman (σελ. 1-636 + 637-958) [σὲ ὅλους τοὺς τόμους σημειώνεται avec la collaboration de M. Stavrou]- t. V. *Glossaire* par G. Dagron(†), revu par M. Stavrou; *index* par M. Stavrou; *notes sur la langue* par B. Flusin (σελ. 476) - [CFHB 52/1-5], Paris 2020. ISBN ἀντιστοίχως: (τ. 1) 978-2-916716-71-8, (τ. 2) 978-2-916716-72-5, (τ. 3) 978-2-916716-73-2, (τ. 4/1) 978-2-916716-74-9, (τ. 4/2) 978-2-916716-75-6, (τ. 5) 978-2-916716-76-3

Ἡ παρουσιαζόμενη νέα πεντάτομη[1] σχολιασμένη ἔκδοση τῆς πραγματείας τοῦ Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογεννήτου ποὺ ἔχει ἐπικρατήσει νὰ ἀποκαλεῖται *De cerimoniis* στὰ λατινικὰ καὶ *Περὶ βασιλείου τάξεως* στὰ ἑλληνικὰ ἔρχεται νὰ ἀνταποκριθεῖ σὲ ἕνα παλαιὸ αἰτούμενο τῆς ἔρευνας καὶ νὰ καλύψει ἕνα μεγάλο κενό: παρέχει κριτικὰ ἐπεξεργασμένο κείμενο τοῦ ἔργου, συνοδευόμενο ἀπὸ γαλλικὴ μετάφραση καὶ ἀναλυτικὸ σχολιασμό, 266 χρόνια μετὰ τὴν ἔκδοση τοῦ κλασσικοῦ φιλολόγου καὶ ἀραβολόγου Johann Jakob Reiske (1716-1774)[2], 190

1. Οὐσιαστικὰ ἑξάτομη, ἀφοῦ ὁ τέταρτος τόμος χωρίζεται σὲ δύο ἡμιτόμους μὲ συνεχὴ σελιδαρίθμηση.

2. Ὁ ὁποῖος ἔφερε σὲ πέρας τὸ ἔργο ποὺ εἶχε ἀρχίσει ὁ πρόωρα χαμένος J. H. Leich (1720-1750, κλασσικὸς ἐπίσης φιλόλογος), βλ. *Constantini Porphyrogenneti Imperatoris Constantinopolitani libri duo de cerimoniis aulae byzantinae prodeunt nunc primum graece cum latina interpretatione et commentariis.* Curarunt Io. Henrichus Leichius et Io. Iacobus Reiskius, τ. I-II, Leipzig 1751-1754.

χρόνια ἀπὸ τὴν ἀνατύπωση τῆς ἔκδοσης Leich – Reiske στὸ CSHB τῆς Βόννης[3] [μὲ ἐπιμέλεια τῶν κλασσικῶν φιλολόγων B. Niebuhr (1776-1831) καὶ J. Classen (1805-1891)], καὶ 81 χρόνια μετὰ τὴν ἡμιτελῆ ἔκδοση μόνο τοῦ πρώτου βιβλίου ἀπὸ τὸν βυζαντινολόγο A. Vogt (1874-1942)[4], ὁ ὁποῖος εἶχε γράψει χαρακτηριστικὰ ὅτι ἡ ἔκδοσή του θὰ εἶναι χρήσιμη "jusqu'au jour, sans dout encore lointain, où toute une équipe de travailleurs solidement armés donnera, enfin, du Livre des cérémonies, une edition sinon definitive, du moins, sur nombre de points, meilleure que la mienne"[5].

Οἱ προαναφερθεῖσες ἐκδόσεις εἶχαν βασισθεῖ στὸ μοναδικὸ τότε γνωστὸ χειρόγραφο Rep. I. F° 17 (gr. 28) [Diktyon 38418] τῆς Πανεπιστημιακῆς Βιβλιοθήκης τῆς Λειψίας (= L, τοῦ τρίτου τετάρτου τοῦ 10ου αἰώνα, τὸ ὁποῖο πλέον εἶναι προσβάσιμο καὶ στὸ διαδίκτυο: https://digital.ub.uni-leipzig.de/mirador/index.php#5a477bbd-fc32-4c81-9c4b-cd6ed7da3ffb). Ἀλλὰ τὸ 1960 οἱ Ihor Ševčenko καὶ Cyril Mango ἐντόπισαν ἄλλο ἕνα χειρόγραφο τοῦ ἔργου, παλίμψηστο, προερχόμενο ἀπὸ τὴν Μονὴ τῆς Ἁγ. Τριάδος Χάλκης [= C^c (Diktyon 33631), τῆς ἴδιας ἐποχῆς], τὸ ὁποῖο σήμερα λανθάνει, ἀλλὰ διασώζεται μικροταινία του στὸ Institut de recherche et d'histoire des textes. Καὶ τὸ 1978 στὴν Μονὴ Βατοπεδίου ἐντοπίστηκε ἀπὸ τοὺς W. Waldstein καὶ O. Kresten ἄλλο ἕνα τμῆμα τοῦ ἴδιου χειρογράφου [= C^v (Diktyon 19147)], ἡ μελέτη τοῦ ὁποίου βρίσκεται σὲ ἐξέλιξη

3. *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de cerimoniis aulae byzantinae libri duo graece et latine e recensione Io. Iac. Reiskii cum ejusdem commentariis integris*, τ. I- II, Bonn 1829-1830. Ἡ ἔκδοση αὐτὴ συμπεριελήφθη τὸ 1897 στὴν *PG*, τ. 112. Πρὸ δεκαετίας τὸ κείμενο ἀνατυπώθηκε ὑποσελίδιο καὶ στὴν ἀγγλικὴ μετάφραση τοῦ κειμένου: *Constantine Porphyrogennetos, The Book of Ceremonies, in 2 volumes. Translated by A. Moffatt and M. Tall, with the Greek edition of the CSHB (Bonn 1829)* [ByzAus 18], Canberra 2012.

4. A. Vogt, *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, t. I. *Livre I-chapitres 1-46 (37)*, Paris 1935 καὶ t. II, *livre I -chapitres 47 (38)-92 (83)*, Paris 1939.- *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*, *Commentaire, Livre I -chapitres 1-46 (37)*, Paris 1935 καὶ t. II, *Commentaire livre I -chapitres 47 (38)-92 (83)*, Paris 1940. Ὅπως εἶχε γράψει ὁ G. Dagron, L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des cérémonies*, *TM* 13 (2000), 7, "le plus grand service qu'il a rendu à l'établissement du texte a peut -être été d'enlever le vernis classicisant qui le masque dans les editions de Leipzig et Bonn".

5. *Constantin VII Porphyrogennete. Le livre des ceremonies* t. II–*Commentaire,* σ. VI. Στὸν TLG ἔχει χρησιμοποιηθεῖ ἡ ἔκδοση Vogt γιὰ τὰ κεφάλαια I 92 (83) καὶ ἡ ἔκδοση τῆς Βόννης γιὰ τὰ ὑπόλοιπα κεφάλαια τοῦ πρώτου βιβλίου καὶ γιὰ τὸ δεύτερο. Γιὰ τὴν διπλὴ ἀρίθμηση τῶν κεφαλαίων στὴν ἔκδοση Vogt βλ. παρακάτω.

ἀπὸ τὸν O. Kresten, τὸν M. Featherstone καὶ τὴν Jana Grusková[6]. Παράλληλα ἡ βιβλιογραφία, τόσο ἡ γενικότερη γιὰ τὸν Κωνσταντῖνο Πορφυρογέννητο, ὅσο καὶ ἡ εἰδικότερη γιὰ τὴν συγκεκριμένη πραγματεία, ἔχει ἐμπλουτισθεῖ σὲ μεγάλο βαθμό. Ἦταν ἀπαραίτητη λοιπὸν μιὰ νέα ἔκδοση, συνοδευόμενη ἀπὸ πολύπλευρη προσέγγιση ὥστε νὰ ἀξιοποιηθεῖ ἡ ἐκτενέστατη βιβλιογραφία γύρω ἀπὸ τὰ προβλήματα τοῦ κειμένου, ὥστε ὁ σχολιασμός του νὰ ἐνσωματώσει σὲ ὅσο τὸ δυνατὸν εὐρύτερη κλίμακα τὰ συμπεράσματα τῆς ἔρευνας σχετικὰ μὲ τὴν δομή, τὸν γενικότερο χαρακτήρα καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς πραγματείας τόσο στὸν ἀρχικὸ σχεδιασμὸ τοῦ Πορφυρογεννήτου, ὅσο καὶ στὴν μορφὴ ποὺ μᾶς διασώζεται στὰ χειρόγραφα.

Τὸ ἐπιβλητικὸ αὐτὸ ἐγχείρημα ἀποπερατώθηκε αἰσίως μετὰ ἀπὸ 30 καὶ πλέον ἔτη ἐντατικῆς ἔρευνας, ἡ ὁποία εἶχε ἀρχίσει τὸ 1989 μὲ πρωτοβουλία καὶ ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ ἀειμνήστου G. Dagron. Τὰ διάφορα ἐνδιάμεσα στάδια καὶ ὅσοι συνεργάστηκαν κατὰ καιροὺς ἀναφέρονται στὸ προλογικὸ σημείωμα τοῦ B. Flusin στὸν πρῶτο τόμο (σσ. V-VIII). Ἡ πολυσέλιδη εἰσαγωγὴ (σσ. 1*-192*) ποὺ ἀκολουθεῖ, ἐπίσης τοῦ B. Flusin, στρέφεται ἀρχικὰ σὲ μιὰ πρώτη ἑνότητα (σσ. 3*-47*) γύρω ἀπὸ τὰ βιογραφικὰ τοῦ λογίου αὐτοκράτορα, μὲ ἔμφαση τόσο στὴν συμβολή του στὴν πνευματικὴ ζωὴ τῆς ἐποχῆς του, ὅσο καὶ στὴν συζήτηση τοῦ προβλήματος τῆς γνησιότητας τῶν ἔργων ποὺ τοῦ ἀποδίδονται καὶ τοῦ βαθμοῦ συμμετοχῆς του στὴν συγγραφή τους. Ἐπίσης σημειώνονται ἀναλυτικὰ τὰ χειρόγραφα ποὺ τὰ παραδίδουν. Ὡς πρὸς τὸ ἐρώτημα ποιά ἦταν ἡ ἀνάμειξη τοῦ παρακοιμωμένου Βασιλείου Λακαπηνοῦ στὴν σύνθεση τῆς τελικῆς μορφῆς τῆς συγκεκριμένης πραγματείας *περὶ βασιλείου τάξεως*, θεωρεῖται ὅτι εἶναι μία «hypothèse séduisante" (σ. 47*), ἀλλὰ τὸ θέμα παραμένει ἀνοικτὸ πρὸς συζήτηση[7]. Ἡ δεύτερη ἑνότητα (σσ. 49*-90*) περιλαμβάνει λεπτομερὴ ἐπισκόπηση καὶ κριτικὴ ἀποτίμηση τῆς προηγούμενης ἔρευνας, συζήτηση περὶ τοῦ (συμβατικοῦ) τίτλου τοῦ ἔργου, καὶ ἀνάλυση τῆς δομῆς τοῦ κειμένου: τὰ κεφάλαια 1-104 τοῦ πρώτου βιβλίου (συμπεριλαμβανομένων δηλαδὴ καὶ τῶν κεφαλαίων 93-104, μὲ τὰ ἀπανθίσματα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Πέτρου πατρικίου[8]) θεωρεῖται ὅτι ἐμπίπτουν στὸν ἀρχικὸ σχεδιασμὸ τοῦ ἔργου, ἐνῶ τὰ κεφάλαια 105-106 εἶναι μεταγενέστερη προσθήκη, τῆς ἐποχῆς τοῦ Νικηφόρου Β΄ Φωκᾶ. Τὸ δεύτερο βιβλίο παρουσιάζει

6. Βλ. τὸ ἄρθρο τους «Studien zu den Palimpsest-Fragmente des sogenannten "Zeremonienbuches". I. Prolegomena», *BZ* 98 (2005), 423-430.

7. Λιγότερο ἐπιφυλακτικὴ πάντως εἶναι ἡ τοποθέτηση στὸν τόμο 4/1, 635-636.

8. Τμῆμα τῆς ἑνότητας αὐτῆς (σσ. 64*-70*) ἔχει συνταχθεῖ ἀπὸ τὸν D. Feissel.

ἐκ πρώτης ὄψεως περισσότερα προβλήματα ὡς πρὸς τὴν θεματικὴ συνοχὴ καὶ τὴν συνάφεια τῶν κεφαλαίων του, ἀλλὰ –σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν προηγούμενη ἔρευνα, ἡ ὁποία (σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸν συμβατικὸ τίτλο) τὸ χαρακτήριζε ὡς ἀνομοιογενὲς σύνολο– υἱοθετεῖται ἡ προσέγγιση τῶν Moffatt καὶ Tall[9] καὶ θεωρεῖται ὅτι ὅλα τὰ κεφάλαια, συμπεριλαμβανομένων δηλαδὴ καὶ τῶν κεφαλαίων 52-54, μὲ τὸ *Κλητορολόγιον* τοῦ Φιλοθέου καὶ τὴν *Notitia* τοῦ ψευδο-Ἐπιφανίου[10], συγκαταλέγονται στὸν ἀρχικὸ προγραμματισμὸ τοῦ ἔργου (μὲ μικρὲς μεταγενέστερες προσθῆκες στὰ κεφάλαια 42 [*ὑπόμνημα ἐν συντόμῳ τῶν βασιλευσάντων βασιλέων*, ποὺ δὲν ὑπάρχει στὶς ἐκδόσεις Λειψίας καὶ Βόννης καθὼς παραδίδεται ἐν μέρει μόνο στὸ χειρόγραφο C] καὶ 43 [*περὶ τῶν τάφων τῶν βασιλέων τῶν ὄντων ἐν τῷ ναῷ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων,* τὸ ὁποῖο φέρει τὸν ἀριθμὸ 42 στὶς προηγούμενες ἐκδόσεις[11]]. Ὁ συσχετισμὸς τοῦ *De Cerimoniis* μὲ τὶς τρεῖς πραγματεῖες γιὰ τὶς βασιλικὲς ἐκστρατεῖες[12] ποὺ διασώζονται ἐντεταγμένες στὴν ἀρχὴ τοῦ χφ. L πιθανῶς "remonte à Constantin lui-même", (σ. 80*). Ὅσο γιὰ τὸ *Μυθιστόρημα τοῦ Ἀλεξάνδρου* μὲ τὸν *Φυσιολόγο*, ποὺ εἶχαν προστεθεῖ στὸ τέλος τοῦ ἴδιου χειρογράφου, ἀλλὰ δὲν ἔφθασαν ὧς ἐμᾶς, φαίνεται ὅτι ἐνσωματώθηκαν σὲ μεταγενέστερο στάδιο· ἡ συνύπαρξή τους στὸν κώδικα "fait penser à une collection *ad usum delphini*, ou *delphinorum*"(σ. 82*). Ἡ ἑνότητα συμπληρώνεται μὲ συζήτηση τῶν χρονολογικῶν προβλημάτων: δὲν γίνεται δεκτὴ ἡ παλαιότερη ἄποψη ὅτι ἡ πραγματεία χρονολογεῖται πρὸς τὸ τέλος τῆς βασιλείας τοῦ Κωνσταντίνου Ζ΄, οὔτε ὅτι δὲν ὁλοκληρώθηκε, ἀλλὰ ὡς χρόνος σύνθεσης προτείνεται τὸ 945-946 γιὰ τὸ πρῶτο βιβλίο (ἐκτὸς ἀπὸ τὰ κεφάλαια 105-106, μεταγενέστερη προσθήκη, ὅπως προαναφέρθηκε), λίγο μετὰ τὸ 946 γιὰ τὰ κεφάλαια 1-39 τοῦ δευτέρου βιβλίου καὶ λίγο μετὰ τὸ 949 γιὰ τὸ ὑπόλοιπο τμῆμα: "il faut placer le *De cerimoniis* dans l'atmosphère de restauration qui marque

9. Moffatt – Tall, *The Book of Ceremonies* (βλ. σημ. 3), τ. 1, xxiii-xxxiv.

10. Τὰ κείμενα αὐτὰ δὲν συμπεριλαμβάνονται στὴν ἔκδοση, ἀφοῦ ὑπάρχουν οἱ ἐκδόσεις τοῦ N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, 225-231 γιὰ τὸ *Κλητορολόγιον* καὶ τοῦ J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, 204-213 γιὰ τὴν Notitia. Πάντως σχεδιάζεται "une nouvelle édition, dont les modalités restent a definir" (σ. V).

11. Ἡ ἀρίθμηση τῶν ἑπομένων κεφαλαίων δὲν ἀλλάζει καθὼς τὸ τμῆμα μὲ τὶς δύο εὐφημίες ποὺ εἶχε ἀριθμηθεῖ ὡς κεφ. 43 στὶς ἐκδόσεις Λειψίας καὶ Βόννης ἐντάσσεται ὡς δεύτερο τμῆμα τοῦ κεφαλαίου 43 τῆς παρούσας ἔκδοσης.

12. Βλ. J. Haldon (ed.), *Constantine Porphyrogenitus: Three Treatises on Imperial Military Expeditions* [CFHB 28], Wien 1990.

le début du regne personnel de Constantin VII" (σελ. 90*). Στὴν συνέχεια ἡ τρίτη καὶ ἡ τέταρτη ἑνότητα (σσ. 91*-122*) ἐπικεντρώνονται στὴν δομὴ τοῦ πρώτου βιβλίου καὶ διαφωτίζουν τὸν τρόπο συγκρότησής του. Ἀντιστοίχως ἡ πέμπτη ἑνότητα (σσ. 123*-137*) ἐξετάζει τὴν δομὴ τοῦ δευτέρου βιβλίου[13]. Στὴν ἕκτη («φιλολογική») ἑνότητα (σσ. 139*-186*) περιγράφονται λεπτομερῶς τόσο τὰ δύο βασικὰ χειρόγραφα ποὺ παραδίδουν τὸ κείμενο, ὅσο καὶ ἐκεῖνα ποὺ παραδίδουν τμηματικὰ τὰ κεφάλαια II. 43 καὶ II. 52-54, σκιαγραφεῖται ἡ ἱστορία τοῦ κειμένου καὶ καταρτίζεται τὸ στέμμα: προερχόμενος ἀπὸ τὸ «αὐτοκρατορικὸ» ἀντιγραφικὸ κέντρο[14] ὁ κώδικας L, εἶναι ἕνα ἐπιμελημένο χειρόγραφο, ποὺ προοριζόταν πιθανότατα γιὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ βιβλιοθήκη. Ἐπιμελημένο εἶναι καὶ τὸ χειρόγραφο C, ἀλλὰ ὄχι τόσο ἐντυπωσιακὸ ὅσο τὸ L. Καὶ τὰ δύο χειρόγραφα ἀνάγονται σὲ κοινὸ ἀρχέτυπο, τὸ ὁποῖο ἐνδεχομένως ἦταν καὶ τὸ πρωτότυπο. Σχολιάζονται οἱ προηγούμενες ἐκδόσεις[15], καὶ παρατίθενται οἱ ἀρχὲς τῆς παρούσας ἔκδοσης καὶ τῆς μετάφρασης: πρακτικὰ τὸ χειρόγραφο C δὲν ἦταν ἀξιοποιήσιμο παρὰ μόνον ἐν μέρει, καὶ ἡ ἔκδοση ἔχει βασιστεῖ στὸ χειρόγραφο L. Ἐπιχειρήθηκε νὰ δοθεῖ ἀκριβής, κατὰ τὸ δυνατόν, εἰκόνα τοῦ χειρογράφου, μὲ ὅλες τὶς ὀρθογραφικὲς καὶ ἄλλες ἰδιομορφίες του, ἀλλὰ καὶ συγχρόνως τὸ κείμενο νὰ εἶναι κατανοητό. Τέλος προστίθενται οἱ ἀναγκαῖες διευκρινίσεις γιὰ τὴν διαφορετικὴ ἀρίθμηση τῶν κεφαλαίων στὴν ἔκδοση Vogt, ποὺ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν γιὰ τὴν ἀρίθμησή τους τὸ κενὸ τῶν φύλλων ποὺ ἔχουν ἐκπέσει στὸ χειρόγραφο μεταξὺ τῶν κεφαλαίων 9 καὶ 18 τοῦ πρώτου βιβλίου, ἐνῶ στὶς ἐκδόσεις Λειψίας καὶ Βόννης δὲν ἔχει ὑπολογισθεῖ, καὶ τὸ παρατιθέμενο ἐκεῖ ὡς κεφάλαιο I. 10 οὐσιαστικὰ εἶναι τὸ I. 18. Ἡ εἰσαγωγὴ κλείνει μὲ σύντομο κεφάλαιο (σσ. 187*-191*) στὸ ὁποῖο ἐκδίδεται ὁ πίνακας περιεχομένων τοῦ

13. Στὶς σσ. 119* -122* καὶ στὶς σσ. 132*-135* ἀντιπαρατίθενται συνοπτικὰ οἱ δεκτὲς παλαιότερα χρονολογήσεις πρὸς τὶς προτεινόμενες στὴν παρούσα ἔκδοση, ἀντιστοίχως γιὰ τὰ κεφάλαια τοῦ πρώτου καὶ τοῦ δευτέρου βιβλίου.

14. Ὅπως τὸ προσδιόρισε ὁ J. Irigoin, Pour une étude des centres de copie byzantines II, *Scriptorium* 13 (1959), 177-209.

15. Βλ. σημ. 2 καὶ 3. Τὰ κεφάλαια I. 77-82 εἶχαν προηγουμένως ἐκδοθεῖ καὶ ἀπὸ τὸν G. Dagron, L'organisation [βλ. σημ. 4], *TM* 13 (2000), 1-200, καὶ τὰ κεφάλαια II. 44-45 ἀπὸ τὸν J. Haldon, Theory and practice in Tenth-century military administration: chapters II 44 and 45 of the *Book of Ceremonies*, *TM* 13 (2000), 201-352. Τμῆμα τοῦ κεφ. II. 49 εἶχαν ἐκδώσει οἱ Kresten, Featherstone καὶ Grusková στὸ ἄρθρο τους ποὺ ἀναφέρεται στὴν σημ. 6. Τὰ κεφ II. 6-7 τὰ εἶχε ἐκδώσει ὁ M. Featherstone, All saints and the Holy Apostles, *De cerimoniis II* 6-7, *Νέα Ρώμη* 6 (2009), 235-248.

πρώτου βιβλίου, ὅπως διασώζεται στὴν ξύλινη πινακίδα τῆς στάχωσης καὶ στὸ «παράφυλλο» τοῦ χειρογράφου L.

Ἀκολουθεῖ ἡ ἔκδοση, ἡ γαλλικὴ μετάφραση καὶ τὰ σχόλια στὸ κείμενο τῶν κεφαλαίων 1-46 τοῦ πρώτου βιβλίου, ποὺ ὀφείλονται στὸν B. Flusin. Στὸν δεύτερο τόμο ἐκδίδονται καὶ μεταφράζονται τὰ ὑπόλοιπα κεφάλαια τοῦ πρώτου βιβλίου. Ἡ ἔκδοση τῶν κεφαλαίων 47-92 καὶ 105-106 πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὸν B. Flusin, ἐνῶ ἡ μετάφραση καὶ τὰ σχόλια εἶναι τοῦ G. Dagron. Ἀντιστοίχως τὰ κεφάλαια 93-104, ἀπὸ τὸν Πέτρο πατρίκιο, ἐκδόθηκαν, μεταφράστηκαν καὶ σχολιάστηκαν ἀπὸ τὸν D. Feissel. Στὸν τρίτο τόμο περιλαμβάνεται τὸ δεύτερο βιβλίο, ἐκδεδομένο, μεταφρασμένο καὶ σχολιασμένο ἀπὸ τὸν G. Dagron [ἐκτὸς ἀπὸ τὰ κεφάλαια 42 (τὸ ὁποῖο, ὅπως προαναφέρθηκε, δὲν ὑπάρχει στὴν ἔκδοση Reiske καὶ Βόννης), ποὺ ἐπιμελήθηκαν ὁ B. Flusin καὶ ὁ D. Feissel (ὁ ὁποῖος ἐπιμελήθηκε καὶ τὸ κεφάλαιο 51 τοῦ δευτέρου βιβλίου, ἐπίσης ἀπὸ τὸν Πέτρο πατρίκιο), καὶ τὰ κεφάλαια 44-45, σὲ ἐπιμέλεια τῶν C. Zuckermann R. Bondoux καὶ J.-P. Grélois]. Ὁ ὀγκώδης τέταρτος τόμος περιλαμβάνει ἀναλυτικότατο φιλολογικό, ἱστορικὸ καὶ ἀρχαιολογικὸ σχολιασμὸ κεφάλαιο πρὸς κεφάλαιο, ποὺ συμπληρώνει τὰ σύντομα ὑποσελίδια σχόλια τῶν τόμων μὲ τὸ κείμενο καὶ τὴν μετάφραση. Ὁ πέμπτος τόμος περιλαμβάνει 5 πίνακες μὲ ἰσάριθμα πανομοιότυπα φύλλων τῶν χειρογράφων, χάρτη μὲ τὰ θέματα τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας τὸν 10ο αἰώνα, 8 τοπογραφικοὺς πίνακες, γλωσσάριο (στὰ γαλλικὰ), στὸ ὁποῖο παραπέμπουν ἀστερίσκοι στὴν μετάφραση, περιγραφὴ τῆς γλώσσας τοῦ κειμένου καὶ ἀναλυτικότατα εὑρετήρια προσώπων, τόπων, πραγμάτων καὶ indices graecitatis καὶ latinitatis. Λεπτομερὴς βιβλιογραφία ποὺ ὑπερβαίνει τὶς 50 σελίδες ὁλοκληρώνει τὴν ὑποδειγματικὴ καὶ ἐπιβλητικὴ αὐτὴ ἔκδοση. Φυσικὰ ἡ προηγηθεῖσα γενικὴ ἀναγραφὴ τῶν περιεχομένων της, δὲν παρέχει παρὰ ἀμυδρὴ εἰκόνα τοῦ εὔρους τῶν πληροφοριῶν ποὺ παρέχονται, οἱ ὁποῖες ἀπεικονίζουν τὸ status τῆς ἔρευνας σχετικὰ μὲ τὴν πραγματεία καὶ «κωδικοποιοῦν» λεπτομερῶς τὰ πορίσματά της.

Ὡς πρὸς τὴν κατάρτιση τοῦ κειμένου εἰδικότερα, ὅπου ἦταν ἀναγκαῖο συμπληρώθηκαν λέξεις καὶ φράσεις ποὺ εἶχαν ἐκπέσει· ἀντίθετα, ἀπομακρύνθηκαν ἄλλες ποὺ κρίθηκαν ὀβελιστέες. Ἐπίσης σὲ ἀρκετὰ σημεῖα ὑπεδείχθησαν χάσματα τοῦ χειρογράφου ποὺ δὲν εἶχαν σημειωθεῖ στὶς προηγούμενες ἐκδόσεις, καὶ ἔγιναν ἀρκετὲς διορθώσεις[16]. Συνολικά, ὑπάρχει πλέον σταθερὴ βάση

16. Ὁρισμένες διορθώσεις ἀπὸ αὐτὲς πάντως (πέραν τῶν ὅσων τοῦ ἀποδίδονται σαφῶς στὸ ὑπόμνημα) ἤδη εἶχαν ὑποδειχθεῖ ἀπὸ τὸν Κουκουλὲ στὰ ἄρθρα του

γιὰ περαιτέρω μελέτη καὶ ἐνδεχόμενη βελτίωση τοῦ κειμένου. Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση θὰ ἤθελα νὰ ἀναφερθῶ σὲ δύο σημεῖα: α) στὸ I. 78, 162 ἐκδίδεται *κατασφραγίζουσιν με* (sic) *τὸ ἄκρον τῶν χλανιδίων*: αὐτὴ ἡ χρήση τῆς (ἄτονης) πρόθεσης με + αἰτ. σημειώνεται ὡς ἡ μοναδικὴ στὸν γενικὸ πίνακα τῶν ἑλληνικῶν τύπων (τ. 5, σ. 243)· ἐν τούτοις συναντᾶται καὶ ἄλλη ἀνάλογη περίπτωση στὸ I. 63, 8 ὅπου ἐκδίδεται *με* [sic] *τὰ σαγία αὐτῶν*, ἀλλὰ τὸ παράδειγμα δὲν καταγράφεται στὸν πίνακα. Στὴν δεύτερη περίπτωση στὸ χειρόγραφο (φ. 115r) διακρίνεται ὁλογράφως τὸ *μετὰ* (ὅπως ἐξ ἄλλου ἀναγράφεται καὶ στὸ κριτικὸ ὑπόμνημα), ἐνῶ στὴν πρώτη περίπτωση τὸ χειρόγραφο (φ. 131v) δὲν ἔχει *με* (sic), ἀλλὰ *μετὸ* (ἑνωμένο). Οἱ δύο περιπτώσεις θὰ ἦταν ἐνδιαφέρουσες ὡς πρώιμες μαρτυρίες αὐτῆς τῆς σύνταξης, ἂν δὲν προέρχονταν ἀπὸ διορθώσεις, οἱ ὁποῖες νομίζω εἶναι περιττές: στὴν δεύτερη περίπτωση πρέπει νὰ διατηρηθεῖ ἡ γραφὴ *μετὰ σαγία*, κατ' ἀναλογίαν π.χ. πρὸς τὸ *μετὰ χλανίδια* (I. 50, 130 κ.ἄ.), καὶ στὴν πρώτη περίπτωση νὰ γραφεῖ *μετὰ τὸ ἄκρον τῶν χλανιδίων*, φράση ποὺ συναντᾶται καὶ παρακάτω, σὲ ἄλλο χωρίο (I. 78, 410, φ. 133v)[17].- β). Ἕνας ἀπὸ τοὺς δυσερμήνευτους τύπους τοῦ συγγράμματος εἶναι τὸ *ἀναγοντιτέα (*II. 45, 312*)*. Στὰ σχόλια (τ. 4/2, 874) προτείνεται ἡ σύνδεσή του μὲ ὑποθετικὸ ρῆμα **ἀναγοντίζω* καὶ σωστὰ ἀναγράφεται ὅτι πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἕνα οὐσιαστικοποιημένο ρηματικὸ ἐπίθετο. Στὴν περίπτωση αὐτὴ βέβαια θὰ περίμενε κάποιος τὸν τύπο **ἀναγοντιστέον*. Ἐπιπλέον ἡ σύνδεσή του μὲ τὰ σκεύη τοῦ μαγειρείου τοῦ πλοίου (ἕνα εἶδος «κρεμαγιέρας»), δὲν φαίνεται πειστική. Νομίζω ὅτι ἡ λύση πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ὄχι σὲ ἕνα παράγωγο τοῦ ρήματος *ἀνάγω*[18],

---

«Διορθωτικὰ καὶ ἑρμηνευτικὰ εἰς τὴν Ἔκθεσιν τῆς βασιλείου τάξεως Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου καὶ τὸ Κλητορολόγιον τοῦ Φιλοθέου», *ΕΕΒΣ* 19 (1949), 75-115 καὶ «Περὶ τὸ κείμενον τῆς βασιλείου τάξεως Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου», *ΕΕΦΣΠΑ* περ. Β΄, 5 (1954/55), 48-65 [ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ δεύτερο δὲν αναφέρεται στὴν βιβλιογραφία, ὅπως δὲν ἀναφέρονται καὶ οἱ βιβλιοκρισίες του τῆς ἔκδοσης Vogt, *ΕΕΒΣ* 11 (1935), 458-463 καὶ *ΕΕΒΣ* 17 (1941), 307-313]. Στὰ δημοσιεύματα αὐτὰ τοῦ Κουκουλὲ ὑπάρχουν και ὁρισμένες γενικότερες παρατηρήσεις, ποὺ θὰ ἦταν χρήσιμες. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρεται ἡ περίπτωση τοῦ τύπου *ζυγιασιμά*: δὲν εἶναι σαφὲς γιατὶ διατηρήθηκε ἡ γραφὴ τοῦ χειρογράφου, ἀντὶ τοῦ *ζυγιάσιμα* (Κουκουλες Διορθωτικά, 82) ὅπως εἶχε ἐκδώσει καὶ ὁ Dagron, L'organisation (βλ. σημ. 4), 287, χωρὶς ἀναφορὰ ὅμως στὸν Κουκουλέ. Τὸ ἴδιο καὶ ἡ γραφὴ *ἰχάδιν*, ἀντὶ τοῦ *ἠχάδιν* (Κουκουλες, Διορθωτικὰ 87) ὅπως ἐκδίδει καὶ ὁ Dagron, L'organisation, 31 καὶ σημ. 16.

17. Ὁ St. Psaltes, *Grammatik der byzantinischen Chroniken*, Göttingen 1913, 108, εἶχε συμπεριλάβει τὰ παραδείγματα στὴν ἑνότητα περὶ τῆς Haplologie.

18. Ὅπως εἶχε ὑποθέσει ὁ Κουκουλες, Διορθωτικά, 112, συνδέοντάς τα μὲ τὰ

ἀλλὰ σὲ παράγωγο τοῦ ρήματος *ἀκοντίζω*. Θὰ πρότεινα *ἀκοντιστέα*: ρηματικὸ ἐπίθετο *ἀκοντιστέος* βέβαια δὲν μαρτυρεῖται, ἀλλὰ ὑπάρχει τὸ *ἀκοντίζεσθαι* στὰ *Τακτικὰ* τοῦ Λέοντος τοῦ Σοφοῦ, Διάταξις ΙΘ΄, ζ΄, 40: *Ἡμεῖς δὲ κελεύομεν καὶ πυρὸς ἐσκευασμένου πλήρεις ἀκοντίζεσθαι καὶ χύτρας κατὰ τὴν ὑποδειχθεῖσαν μέθοδον ...*[19], καὶ γιὰ ἐξακοντιζόμενα ἀντικείμενα γίνεται λόγος καὶ σὲ ἄλλο χωρίο τοῦ ἴδιου κειμένου, Διάταξις ΙΘ΄, ξγ΄, 354-356: *ἐξ ὧν ἄνδρες τινὲς τὸ μέσον τῆς πολεμίας νηὸς ἀκοντίσουσιν ἢ λίθους μυλικοὺς ἢ σίδηρα βαρεῖα, οἷον μάζας ξιφοειδεῖς ...*[20]. Νομίζω ὅτι ὁ λόγος στὸ χωρίο εἶναι γιὰ παρόμοια ἀντικείμενα.

Καταλήγοντας, ἡ νέα αὐτὴ πολύτομη και πολύτιμη ἔκδοση θὰ δώσει τὸ ἔναυσμα ὥστε νὰ ἐξετασθοῦν καλύτερα ἀνάλογες γενικότερες ἢ εἰδικότερες λεπτομέρειες. Μὲ τὴν στέρεη βάση ποὺ παρέχει, θὰ ἀποτελέσει στὸ ἑξῆς σημεῖο ἀναφορᾶς καὶ ἀφετηρία γιὰ περαιτέρω διερεύνηση τοῦ ἔργου καὶ τῶν προβλημάτων του.

Στυλιανος Λαμπακης
Ἰνστιτοῦτο Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν / ΕΙΕ

ἀναγοκατάγοντα (βλ. καὶ *LBG*, s.v.) καὶ ἐπανέλαβε ὁ Haldon, Theory and Practice (βλ. σημ. 15), 284, διερωτώμενος "Are these all elements of a windlass-system for the vessels?".

19. G. Dennis (ed.), *The Taktika of Leo the Wise* (CFHB 49), Washington 2010, 528.

20. Dennis (ed.), *The Taktika*, 504.

Τὸ Βυζάντιο κατὰ τοὺς Παλαιολόγειους Χρόνους: Σχέσεις Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως καὶ ἀφετηρία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, ἐπιμέλεια ἐκδόσεως Γεωργια Ξανθακη-Καραμανου [Ἰνστιτοῦτο Ἔρευνας Βυζαντινοῦ Πολιτισμοῦ, Σειρὰ Ἐκδόσεων – ΙΙ] Ἀθήνα 2017, σελ. xviii+417. ISBN: 978-960-02-3311-7

Ὁ τόμος συνενώνει τὰ πρακτικὰ δύο Συνεδρίων, τὰ ὁποῖα διοργανώθηκαν ἀπὸ τὸ Ἰνστιτοῦτο Ἔρευνας Βυζαντινοῦ Πολιτισμοῦ καὶ ἔλαβαν χώρα στὸν Μυστρᾶ, ἐμβληματικὴ καὶ ταιριαστὴ ἕδρα του, στὶς ἀρχὲς Νοεμβρίου τοῦ 2015 καὶ στὸ τέλος Μαΐου τοῦ 2016. Τὸ πρῶτο ἐξ αὐτῶν εἶχε ὡς ἀντικείμενο τὴν εὐρύτατη θεματικὴ *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τοὺς Παλαιολόγειους Χρόνους: Σχέσεις Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως καὶ ἀφετηρία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, ἐνῶ τὸ δεύτερο ἐπιλέχθηκε νὰ ἐπικεντρωθεῖ στὸ θέμα *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τοὺς Παλαιολόγειους Χρόνους: ἀφετηρία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, νοούμενο ὡς ὀργανικὴ συνέχεια καὶ ἐξέλιξη τοῦ πρώτου.

Ἡ σύλληψη τῆς ὀργανικῆς σύνδεσης τῶν πορισμάτων τῶν δύο Συνεδρίων ἐπιβεβαιώνεται καὶ μὲ τὴν συνέκδοση τῶν Πρακτικῶν τους στὸν παρουσιαζόμενο τόμο ποὺ ἑτοιμάσθηκε ὑπὸ τὴν ἐπιμέλεια τῆς Ὁμότιμης Καθηγήτριας Γεωργίας Ξανθάκη-Καραμάνου καὶ ἐντάχθηκε στὴν σειρὰ ἐκδόσεων τοῦ Ἰνστιτούτου. Οἱ συμβολὲς στὸν τόμο ἔχουν ἀποτυπωθεῖ στὴν ἑλληνική, μὲ σύντομη ἀγγλικὴ περίληψη. Μία μόνο συμβολὴ ἔχει δοθεῖ στὴν ἀγγλική (χωρὶς τὴν ὕπαρξη περίληψης στὴν ἑλληνικὴ ἢ σὲ ἄλλη ξένη γλῶσσα).

Ὁ τόμος χωρίζεται σὲ δύο μέρη. Προτάσσονται Κατάλογος τῶν συνολικὰ δεκαεννέα συγγραφέων, μὲ σύντομο βιογραφικὸ σημείωμα (σσ. ix-xiv), καθὼς καὶ τὰ Περιεχόμενα τοῦ τόμου (σσ. xv-xviii). Στὸ πρῶτο μέρος, ποὺ ἐκτείνεται στὶς σελίδες 1-267, φιλοξενοῦνται δεκατέσσαρες συμβολὲς ἰσάριθμων ἐρευνητῶν καὶ πανεπιστημιακῶν διδασκάλων ποὺ ἀποτυπώνουν τὶς ἀνακοινώσεις στὸ Συνέδριο τοῦ 2015, χωρισμένες σὲ τέσσαρες θεματικὲς ἑνότητες. Προτάσσονται Πρόλογος (σσ. xxi-xxvi) τῆς Καθ. Ξανθάκη-Καραμάνου, καὶ Προσφώνηση (σσ.

xxvii-xxix) τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Μονεμβασίας καὶ Σπάρτης κκ. Εὐσταθίου.

Ἡ πρώτη θεματικὴ ἑνότητα (Θεολογία – Φιλοσοφία – Ἐπιστῆμες, σσ. 1-21) περιλαμβάνει τρεις σύντομες συμβολές. Ὁ Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Μεσσηνίας κκ. Χρυσόστομος Σαββάτος ἐξετάζει τὸ κεντρικὸ ζήτημα τῶν ἑνωτικῶν προσπαθειῶν μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης κατὰ τοὺς Παλαιολόγειους Χρόνους, ἐπισημαίνει τὶς πολιτικὲς προϋποθέσεις, ἀναδεικνύει τὶς θεολογικὲς καὶ κοινωνικὲς ἀντιθέσεις, καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴν τελικὴ ἀποτυχία τοῦ σχετικοῦ διαλόγου (σσ. 4-12). Ὁ προσφάτως ἐκδημήσας Καθηγητὴς καὶ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐάγγελος Μουτσόπουλος ἐξέτασε τὴν συμβολὴ τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνα στὴν ἀποκατάσταση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνα στὴ Δύση (σσ. 13-17). Ἡ ἑνότητα «κλείνει» μὲ τὴν συμβολὴ τοῦ Ὁμοτίμου Καθηγητῆ καὶ Ἀκαδημαϊκοῦ Χρήστου Σ. Ζερεφοῦ μὲ θέμα τὰ γεωφυσικὰ φαινόμενα κατὰ τοὺς Παλαιολόγειους Χρόνους, ἡ ὁποία μὲ τὴν συντομία της φανερώνει τὴν ἀνάγκη γιὰ περαιτέρω συστηματικὴ ἐνασχόληση σχετικὰ μὲ τὸ ἐν λόγῳ ζήτημα.

Ἡ δεύτερη θεματικὴ ἑνότητα (Βυζαντινὴ Φιλολογία, σσ. 23-61) περιλαμβάνει τρεῖς ἀξιόλογες συμβολές. Ὁ Ὁμότιμος Καθηγητὴς Ἀπόστολος Καρπόζηλος διερευνᾶ τὸν χαρακτῆρα καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἐπαίτη λογίου Θεοδώρου Ὑρτακηνοῦ (σσ. 25-40). Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι στὸ μεταξὺ κυκλοφορήθηκε ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ Καρπόζηλο καὶ τὸν προσφάτως ἐκδημήσαντα Καθηγητὴ Γεώργιο Φατοῦρο ἡ κριτικὴ ἔκδοση τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ὑρτακηνοῦ μὲ ἀγγλικὴ μετάφραση καὶ σχόλια, στὴν ὁποία ἀξίζει νὰ ἐγκύψει ὁ ἐνδιαφερόμενος ἀναγνώστης[1]. Ἡ Καθηγήτρια Σοφία Κοτζάμπαση μελετᾶ τὸ ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον θέμα τῆς παρουσίας τῶν δυτικῶν πριγκιπισσῶν στὴν αὐλὴ τῶν Παλαιολόγων (σσ. 41-52). Ὁ Καθηγητὴς Ἰωάννης Πολέμης μελετᾶ τὴν πραγματεία τοῦ λογίου τοῦ 14ου αἰῶνα Ἰσαὰκ Ἀργυροῦ *Περὶ διακρίσεως μετοχῆς Θεοῦ ἐν τέσσαρσι τρόποις* (σσ. 53-61). Ἡ μελέτη αὐτὴ ἀξίζει νὰ συνδυασθεῖ μὲ τὴν προσφυγὴ στὴν κριτικὴ ἔκδοση τοῦ ἐξεταζόμενου κειμένου (στὸ πλαίσιο της ὑπὸ ἐκτύπωση ἔκδοσης ἀπὸ τὸν Καθ. Πολέμη του συνόλου των θεολογικῶν ἔργων τοῦ συγγραφέα)[2]. Ἀξιόλογη ἐπίσης ἐμφανίζεται καὶ ἡ στὸ μεταξὺ διαθέσιμη μελέτη τῆς Anna Gioffreda, ποὺ κυκλοφορήθηκε τὸ 2020[3].

1. A. Karpozelos – G. Fatouros, *The Letters of Theodoros Hyrtakenos*, Athens 2017.

2. I. D. Polemis, *Isaaci Argyri omnia theologica necnon Iohannis ex-imperatoris Cantacuzeni Oratio adversus Argyrum* (Corpus Christianorum. Series Graeca), Turnhout 2021.

3. A. Gioffreda, *Tra i libri di Isacco Argiro*, Berlin – Boston 2020.

Στὴν τρίτη καὶ ἐκτενέστερη ἑνότητα τοῦ τόμου (Βυζαντινὴ Ἱστορία – Θεσμοί, σσ. 63-164) περιλαμβάνονται τέσσαρες πολὺ ἐνδιαφέρουσες μελέτες. Ὁ Διευθυντὴς Ἐρευνῶν Στυλιανὸς Λαμπάκης ἐντοπίζει (σσ. 65-80) στοιχεῖα στὰ ὁποῖα ὁ λόγιος καὶ ἱστορικὸς Γεώργιος Παχυμέρης ἀξιοποιεῖ τὴν ἰδιότητά του ὡς Πολίτης καὶ τὴν ἄμεση σύνδεσή του μὲ τὴν κατ' ἐξοχὴν Πόλη, γιὰ νὰ καταγράψει δεδομένα τῆς πολιτικῆς τῶν αὐτοκρατόρων Μιχαὴλ Η΄ (1259-1282) καὶ Ἀνδρονίκου Β΄ (1281-1328). Ἀκολούθως, ὁ νῦν Ἀναπληρωτὴς Καθηγητὴς Ἠλίας Ταξίδης ἐξετάζει τὸν ρόλο θεοσημιῶν, ὀνείρων καὶ ὁραμάτων στὸ ἱστοριογραφικὸ ἔργο τοῦ Δούκα σὲ σχέση μὲ τὴν Ἕνωση τῶν Ἐκκλησιῶν (σσ. 81-93). Ὁ Δρ Δημήτριος Βαχαβιῶλος μελετᾶ τὰ ἀποτελέσματα τοῦ Ὅρου τῆς Ἕνωσης στὴν Σύνοδο τῆς Φερράρας-Φλωρεντίας γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Λακεδαιμονίας κατὰ τὴν περίοδο ἕως τὸ 1460 (σσ. 95-122). Στὴν συνέχεια ὁ Καθηγητὴς Ἀλέξιος Γ. Κ. Σαββίδης ἐπιχειρεῖ μία ἀνασύσταση τῆς εἰκόνας τῆς αὐτοκρατορίας τῆς Τραπεζούντας στὰ συνθετικὰ βυζαντινολογικὰ καὶ μεσαιωνολογικὰ ἔργα τῆς νεώτερης καὶ σύγχρονης ἱστοριογραφίας (σσ. 123-151). Στὴν τελευταία συμβολὴ τῆς ἑνότητας, ἡ Καθηγήτρια Κέλλυ Μπουρδάρα ἐξετάζει τὴν συνάντηση δικαίου καὶ πολιτικῆς στὴν Σύνοδο ποὺ ἐξέτασε τὸ ζήτημα τοῦ γάμου τοῦ Μιχαὴλ τῆς Ἠπείρου μὲ τὴν Ἄννα Παλαιολογίνα, δίδοντας τελικῶς ἄδεια τέλεσής του (σσ. 153-164).

Ἡ τέταρτη καὶ τελευταία θεματικὴ τοῦ πρώτου μέρους ἀφορᾶ σὲ πτυχὲς Ἀρχαιολογίας καὶ Τέχνης (σσ. 165-267), ἐνῶ εὐλόγως οἱ σχετικὲς ἀνακοινώσεις συμπληρώνονται ἀπὸ κατατοπιστικὸ φωτογραφικὸ ὑλικό. Ὁ Δρ Σταῦρος Ἀρβανιτόπουλος ἐξετάζει τὴν συναίρεση βυζαντινῶν καὶ δυτικῶν καλλιτεχνικῶν ἐπιρροῶν στὴν οἰκία «τοῦ Φραγκόπουλου» στὸν Μυστρᾶ (σσ. 167-189, Εἰκόνες 20). Ἡ Δρ Εὐαγγελία Πάντου διερευνᾶ τὴν ἐνδιαφέρουσα ἱστορία τοῦ οἰκισμοῦ καὶ τῶν μνημείων τοῦ Μυστρᾶ κατὰ τὴν μεταβυζαντινὴ περίοδο (σσ. 191-232, Εἰκόνες 10). Ἡ νῦν Ἀναπληρώτρια Καθηγήτρια Ἰωάννα Σπηλιοπούλου ἀνατέμνει στὸ ἔργο *Ταξιδεύοντας – Ὁ Μοριᾶς* τοῦ Νίκου Καζαντζάκη γιὰ νὰ ἀνασυνθέσει τὴν εἰκόνα τοῦ Μυστρᾶ σὲ αὐτό, ἀλλὰ καὶ τὴν συνάντηση τοῦ λογοτέχνη μὲ τὸν εἰκαστικό, συντηρητή, θεωρητικὸ καὶ λογοτέχνη Φώτη Κόντογλου (σσ. 233-267, Εἰκόνες 8).

Στὸ δεύτερο μέρος του τόμου, ποὺ ἐκτείνεται στὶς σελίδες 269-415, φιλοξενοῦνται ἕξι συμβολὲς ἰσάριθμων ἐρευνητῶν καὶ πανεπιστημιακῶν διδασκάλων ποὺ ἀποτυπώνουν τὶς ἀνακοινώσεις στὸ Συνέδριο τοῦ 2016, χωρισμένες σὲ τρεῖς θεματικὲς ἑνότητες. Στὴ διάρκεια τοῦ συγκεκριμένου Συνεδρίου τελέσθηκαν τὰ ἐγκαίνια τοῦ Ἰνστιτούτου Ἔρευνας Βυζαντινοῦ

Πολιτισμοῦ στὸ παλαιὸ κτήριο τοῦ Δημοτικοῦ Σχολείου στὸν Μυστρᾶ. Κατὰ συνέπεια, τῶν συμβολῶν προτάσσονται Προσφωνήσεις τοῦ τότε Πρύτανη τοῦ Πανεπιστημίου Πελοποννήσου Κωνσταντίνου Μασσέλου (σσ. 273-274) καὶ τῆς τότε Διευθύντριας τοῦ Ἰνστιτούτου Καθ. Ξανθάκη-Καραμάνου (σσ. 275-278), καθὼς καὶ ἡ Ἀντιφώνηση τοῦ Προέδρου τῆς Δημοκρατίας Προκοπίου Παυλόπουλου (σσ. 279-281). Ἕπεται Προσφώνηση στὸ Συνέδριο τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Μονεμβασίας καὶ Σπάρτης κκ. Εὐσταθίου (σσ. 283-285).

Ἡ θεματικὴ ἑνότητα «Ἱστορία» (σσ. 287-340) περιλαμβάνει τέσσερεις συμβολές. Ἐκκινεῖ μὲ δύο μελέτες τῆς Καθηγ. Ξανθάκη-Καραμάνου σχετικὰ μὲ τὶς πραγματικότητες τοῦ 15ου αἰώνα καὶ τὶς γραμματειακὲς ἀποτυπώσεις τους. Ἡ πρώτη ἀφορᾶ στὴν εἰκόνα τοῦ Κωνσταντίνου ΙΑ΄ Παλαιολόγου ὡς πρότυπο ἡγέτη, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὰ ἔργα τῶν λεγόμενων «ἱστορικῶν τῆς Ἅλωσης» Κριτόβουλου, Λαόνικου Χαλκοκονδύλη, Δούκα καὶ Γεωργίου Σφραντζῆ (σσ. 289-303). Ἡ δεύτερη μελέτη της Καθηγ. Ξανθάκη-Καραμάνου ἀφορᾶ στὴν πρόσληψη τοῦ Θουκυδίδη στὸν Κριτόβουλο, ἔχει δοθεῖ στὴν ἀγγλικὴ καὶ ἐξετάζει ἐνδελεχῶς τὴν ἀξιοποίηση στοιχείων της σκιαγραφημένης ἀπὸ τὸν Θουκυδίδη ἡγετικῆς μορφῆς τοῦ Περικλέους ὡς πρότυπο γιὰ περαιτέρω ἐπεξεργασίες ἀπὸ τὸν βυζαντινὸ λόγιο ποὺ ἔχει καταγράψει τὰ τῆς Ἅλωσης καὶ τῶν πρώτων βημάτων τῆς ὀθωμανικῆς ἐξουσίας (σσ. 305-318). Ἀκολούθως, ὁ Καθηγητὴς Ἰωάννης Πολέμης συνεξετάζει καὶ διερευνᾶ συμπλεύσεις καὶ ἀποκλίσεις ἀναφορικὰ μὲ τὸν «ἐθνικὸ αὐτοπροσδιορισμὸ» τῶν Βυζαντινῶν σὲ δύο ἐνδιαφέροντα κείμενα, μὲ τὴν ἔκδοση καὶ μελέτη τῶν ὁποίων ἔχει ἐπισταμένως ἀσχοληθεῖ: τὸ Ἀνώνυμο Ποίημα τῆς Μάλτας καὶ τὸν *Βυζάντιο* τοῦ Θεόδωρου Μετοχίτη (σσ. 319-329). Ἐπίσης, ὁ Δρ Χρῆστος Πολάτωφ μελετᾶ συνοπτικὰ τὸ κρίσιμο θέμα τῆς δημιουργίας τῶν ἐννοιῶν τῆς ἑλληνικῆς συνείδησης καὶ τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ (σσ. 331-340).

Στὴν ἑνότητα «Λογοτεχνία – Λαογραφία» φιλοξενοῦνται δύο μελέτες. Ἡ νῦν Ἐπίκουρη Καθηγήτρια Φωτεινὴ Πέρρα ἐξετάζει τὴν θέση καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ Μυστρᾶ στὰ ἔργα τῶν περιηγητῶν καὶ στὴν νεοελληνικὴ λογοτεχνία ἕως τὰ μέσα τοῦ 20οῦ αἰώνα (σσ. 343-353), ἐνῶ ὁ πρώην Ἀναπληρωτὴς Καθηγητὴς Ἀριστείδης Δουλαβέρας μελετᾶ τὴν Ἅλωση στὰ τραγούδια, στοὺς Θρήνους καὶ στοὺς θρύλους τοῦ Ἑλληνισμοῦ (σσ. 355-377). Ἡ τελευταία ἑνότητα «Τέχνη» φιλοξενεῖ τὴν μελέτη τῆς Ὁμότιμης Καθηγήτριας Μελίτας Ἐμμανουὴλ γιὰ τὴν ζωγραφικὴ στὰ μνημεῖα τοῦ Μυστρᾶ τοῦ 14ου καὶ 15ου αἰώνα καὶ συνοδεύεται ἀπὸ πλούσιο φωτογραφικὸ ὑλικὸ (σσ. 381-417, Εἰκόνες 20).

Ὁ τόμος εἶναι κομψός, καὶ φροντισμένος ἐκδοτικὰ καὶ τυπογραφικά. Συνιστᾶ ἀξιόλογη συναγωγὴ ἐμπεριστατωμένων μελετῶν γιὰ τὴν Παλαιολόγεια περίοδο ἀπὸ καταξιωμένους ἐπιστήμονες μὲ γνώση καὶ εἰδίκευση τῆς περιόδου καὶ τῶν ἀναπτυσσόμενων θεμάτων. Ἰδιαίτερα γόνιμη κρίνεται ἡ συμβολὴ τοῦ συγκεκριμένου τόμου σὲ θέματα φιλολογίας, ἱστορίας τῶν ταυτοτήτων, τῶν εἰκόνων καὶ τῶν προσλήψεων, ἱστορίας καὶ πρόσληψης τοῦ Μυστρᾶ στὴν νεώτερη καὶ σύγχρονη περίοδο, καθὼς καὶ σὲ θέματα ἀρχαιολογίας καὶ ἱστορίας τῆς τέχνης. Σαφῶς μικρότερη προσοχὴ ἀφιερώνεται σὲ πτυχὲς κοινωνικῆς, πολιτικῆς καὶ οἰκονομικῆς ἱστορίας τῶν Παλαιολόγειων Χρόνων, στοιχεῖο τὸ ὁποῖο προφανῶς ἔχει σχεδιασθεῖ ὥστε νὰ καλυφθεῖ σὲ συνεδριακὲς πρωτοβουλίες ἢ/καὶ ἐκδοτικοὺς καρποὺς τοῦ δραστήριου Ἰνστιτούτου στὸ προσεχὲς μέλλον.

Ηλιας Γιαρενης
Ἰόνιο Πανεπιστήμιο

Γ. Σ. Παπαδοπουλος (Επιμ.), *Αγγλοελληνικό Γλωσσάρι Βασικών Όρων της Βυζαντινής Μουσικολογίας,* Fagotto books, Αθήνα 2020. ISBN: 978-960-6685-85-9 [βασισμένο στο Γ. Σ. Παπαδοπουλος (Μετάφρ.), Μ. Αλεξανδρου (Επιστ. Επιμ.), Christian Troelsgård, *Βυζαντινά μουσικά σημάδια: μια νέα εισαγωγή στη μεσοβυζαντινή σημειογραφία,* Fagotto books, Αθήνα 2020. ISBN: 978-960-6685-86-6].

Το βιβλίο που παρουσιάζεται μπορεί να θεωρηθεί και ως πρώτο στο είδος του, καθώς είναι αφιερωμένο σε μια γλωσσολογικού τύπου προσέγγιση των βασικών όρων της βυζαντινής μουσικής, στην αγγλική και στην ελληνική γλώσσα. Οι λόγοι είναι εύλογοι: Αν και διανύουμε ήδη τις πρώτες δεκαετίες του 21ου αιώνα, απουσιάζει μια έως σήμερα συγκροτημένη έκδοση ενός διεθνούς κοινού κώδικα ορολογίας μεταξύ των δύο γλωσσών για το επιστημονικό πεδίο της Βυζαντινής Μουσικολογίας. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να προκαλείται συχνά σύγχυση σχετικά με την ορθή μετάφραση ή άλλοτε απλώς τη μεταφορά από τη μία γλώσσα στην άλλη. Παρά το γεγονός ότι η ερμηνεία της βυζαντινής μουσικής είναι διαγλωσσική, εντούτοις έχει λησμονηθεί μία έστω ευσύνοπτη έκδοση ακόμη και των βασικότερων όρων της.

Μόλις τον Σεπτέμβριο του 2020 ο γλωσσολόγος Γεράσιμος-Σοφοκλής Παπαδόπουλος, απόφοιτος του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και νυν υποψήφιος διδάκτορας του Τμήματος Μουσικών Σπουδών του ιδίου Πανεπιστημίου, παρέδωσε στην επιστημονική κοινότητα δύο πονήματά του· κατά πρώτον το Γ. Σ. Παπαδόπουλος (Μετάφρ.), Μ. Αλεξάνδρου (Επιστ. Επιμ.), Christian Troelsgård, *Βυζαντινά μουσικά σημάδια: μια νέα εισαγωγή στη μεσοβυζαντινή σημειογραφία* και έπειτα, κατά την ίδια χρονική περίοδο εξεδοθέν, το βιβλίο υπό παρουσίαση.

Για την κατανόηση των όρων του γλωσσαρίου θεωρείται απαραίτητο να προηγηθεί βραχεία επισκόπηση του πρώτου συγγράμματος στο οποίο και

βασίζεται, εστιάζοντας κυρίως στη χρήση της γλώσσας. Ήταν το 2011 όταν ο Christian Troelsgård εξέδωσε το βιβλίο του *Byzantine Neumes: A New Introduction to the Middle Byzantine Musical Notation*. Το επόμενο έτος, η Diane Toulatos-Miles στην κριτική της περιγράφει με συντομία το ιστορικό της συγγραφής του βιβλίου και αναλύει τη μεθοδολογία που ακολουθεί ο συγγραφέας[1]. Το βιβλίο του Troelsgård βασίζεται στη μεσοβυζαντινή παρασημαντική. Πρόκειται για διαστηματική μουσική σημειογραφία που χρησιμοποιήθηκε για περίπου επτά αιώνες (12ος–19ος) και μέσα από την ανάλυση αυτής της σημειογραφίας, ο συγγραφέας στέκεται σε ζητήματα μουσικής, ρυθμού, εκφοράς και ερμηνείας.

Τα τέσσερα πρώτα κεφάλαια εισάγουν τον αναγνώστη σε ζητήματα που αφορούν μεταξύ άλλων (που αναφέρθηκαν και παραπάνω) και στη γλώσσα των βυζαντινών ύμνων και τροπαρίων. Ακολουθεί το κυρίως μέρος του εγχειριδίου το οποίο ασχολείται με τη συστηματική διδασκαλία της Μεσοβυζαντινής μουσικής γραφής. Πρόκειται για βιβλίο σταθμό όχι μόνο για τη Σχολή της Κοπεγχάγης, στο οποίο μέσα από τον ακριβή μουσικολογικό λόγο του συγγραφέα και την εκτενή βιβλιογραφία που συνοδεύει ακόμα και τις υποσημειώσεις δομείται μια νέα επιστημονική γέφυρα μεταξύ των ερευνών στο πεδίο της βυζαντινής μουσικής σε Ελλάδα και εξωτερικό.

Την ελληνική έκδοση, σε μετάφραση του Γ. Σ. Παπαδόπουλου, προλογίζουν ο Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Καθηγητής Βυζαντινής Μουσικολογίας και Ψαλτικής Τέχνης του Τμήματος Μουσικών Σπουδών, Αχιλλέας Χαλδαιάκης και η Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Βυζαντινής Μουσικολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Μαρία Αλεξάνδρου. Η συμβολή της τελευταίας, ως στενής συνεργάτιδος του Troelsgård στο συγκεκριμένο βιβλίο, συνετέλεσε τα μέγιστα ώστε η ουσία των νοημάτων του αγγλόφωνου λόγου να μεταφερθεί όσο το δυνατόν ακριβέστερα στην ελληνική γλώσσα. Η μετάφραση πρέπει να επαινεθεί, καθώς έχει γίνει με γνώση και ευαισθησία και το αποτέλεσμα της συνεργασίας των δύο (Αλεξάνδρου και Παπαδόπουλου) προσέφερε τελικά ακριβόλογη, άρτια και ρέουσα μετάφραση της χρησιμοποιούμενης ειδικής

1. C. Troelsgård, *Byzantine Neumes: A New Introduction to the Middle Byzantine Musical Notation*, Monumentae Musica Byzantinae, Subsidia, vol. 9. Βιβλιοκρισία: Diane Touliatos-Miles Source: Notes, Vol. 69, No. 1 (September 2012), pp. 101-103. Published by: Music Library Association. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/23271775. τελευταία πρόσβαση: 18-07-2021 07:53 UTC

ορολογίας όπως προσυπογράφεται απερίφραστα και από τον κ. Χαλδαιάκη. Θα συμβάλει δε αναμφισβήτητα στην αναγνωσιμότητα και τη διευκόλυνση παλαιών και νέων μελετητών.

Ο μεταφραστής του βιβλίου του Troelsgård, Γεράσιμος-Σοφοκλής Παπαδόπουλος προέβη λοιπόν στη συγκέντρωση και την επιμέλεια των βασικών όρων της Βυζαντινής Μουσικολογίας, τους οποίους εκδίδει σε ένα αυτοτελές τευχίδιο. Όπως ο ίδιος σημειώνει σε μία από τις πρώτες σελίδες του βιβλίου, οι διάφοροι ορισμοί που περιλαμβάνονται στο εν λόγω γλωσσάρι έχουν αλιευθεί από το παραπάνω μεταφρασμένο βιβλίο και οι όροι παρατίθενται στην αγγλική γλώσσα σε αλφαβητική σειρά.

Οι βυζαντινο-μουσικολογικοί όροι συνοδεύονται από την παράθεση του συγκεκριμένου τμήματος του αρχικού βιβλίου του Troelsgård, όπως τις περιγράφει ο συγγραφέας και όπου αυτές υπάρχουν. Η ορολογία που χρησιμοποιεί ο Troelsgård σε κάποιες περιπτώσεις είναι εμπνευσμένη από προηγουμένως εκδοθέντα συγγράμματα όπως των Willi Apel[2] και Max Haas[3]. Ενώ σε περιπτώσεις που οι ορισμοί παραλείπονται, συμπληρώνονται από τον Επιμελητή της Έκδοσης, με τη σχετική υπόδειξη.

Προτάσσονται δύο πίνακες: ο ένας αναφέρεται στις συντομογραφίες που θα συναντήσει ο αναγνώστης και ο δεύτερος περιλαμβάνει τα περιεχόμενα. Ακολουθεί το κυρίως μέρος του βιβλίου με τους όρους και την επεξήγησή τους. Οι όροι αναγράφονται στα αγγλικά σε έντονους χαρακτήρες, ακολουθεί η ελληνική μετάφραση και έπειτα ο ορισμός στην ελληνική γλώσσα. Το ευσύνοπτο αλλά καθόλα χρηστικό και απαραίτητο αγγλοελληνικό γλωσσάρι αποτελείται από 95 σελίδες μικρών διαστάσεων (21 εκ. x 14 εκ.) που συμπυκνώνει τη διασαφήνιση πράγματι των κυριότερων όρων του βυζαντινομουσικολογικού επιστημονικού πεδίου.

Σε ορισμένες περιπτώσεις έναν γενικό όρο ακολουθούν με την επεξήγησή τους κάποιες αν όχι όλες οι υποκατηγορίες του. Τέτοιοι γενικοί όροι είναι οι εξής:

- *Accent (τονισμός)* όπου ακολουθούν οι επεξηγήσεις των επιμέρους όρων: *dynamic accent I & II* όπου διαχωρίζεται η ερμηνεία του στην εφαρμογή

2. W. Apel *Gregorian Chant*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1990.

3. M. Haas, "Modus als Skala – Modus Als Modelmelodie. Ein problem musikalischer Überlieferung in der Zeit vor den ersten notierten Quellen" στο J. Raasted – C. Troelsgård (Eds.), *Palaeobyzantine Notations: A Reconsideration of the Source Material*, Hernen, The Netherlands, Bredius Stiftung, 11-32.

των όρων σε γλώσσα και μουσική, *pitch accent, psalmodic accent, reverse pitch accent, secondary accent, sustained accent* και *text accent.*

- *Cadence* με τους υποόρους: *final cadence, full cadence, half cadence, leading-on cadence, main cadence, medial cadence, resting cadence.*
- *Chant* με τους υποόρους *ordinary chants, byzantine chant, neobyzantine chant, slavic chant.*
- *MeSi (Medial signatures)* με τους υποόρους *backwards-looking MeSi, forward-looking MeSi, retrospect MeSi.*
- *Mode* με τους υποόρους *authentic mode, middle mode, plagal.*
- *Music notation* με τους υποόρους *adiastematic notation, Chartres notation, Chrysanthine notation, Coislin notation, diastematic notation, ekphonetic notation, exegetical notation, Hagiopolite notation, Kondakarian notaion, Koukouzelean notaion, Late Byzantine notation, lectionary notation, melodic notation, Middle Byzantine notation, neumatic notation, Palaebyzantine notations, Round notation, Sematic notation, Theta notation.*
- *Rite* με τους υποόρους *Byzantine rite, Cathedreal rite, Monastic rite.*
- *Scale* με τους υποόρους *equally tempered scale, Chrysanthine scale.*
- *Musical signs* με τους υποόρους *cheironomic signs, confirmatory signs, great signs, group signs, hand signs, interval signs, phrasing signs, prolongational signs, red signs, rhythmic signs, subsidiary signs.*
- *Tetrachord* με τους υποόρους *conjunct tetrachords, disjunct tetrachords.*

Το βιβλίο εστιάζει επίσης στην παράθεση και στη σύντομη ανάλυση των βασικών όρων που άπτονται διαφόρων θεματικών της βυζαντινής μουσικής. Θεματικές όπως:

- Ιστορικού περιεχομένου (*Byzantine Empire & Byzantium, Byzantine Music, Three Teachers, descriptive, domestikos, Iconoclasm, prescriptive, New Method, Restoration of images/of Orthodoxy*),
- Μουσικού και κειμενικού τονισμού (*accent*),
- Μουσικής εκφοράς και τρόπου ερμηνείας (*antiphonally, cheironomy, choir, conjuncture, doche, vocal drone, dynamic quality, formula, metrophonia, rhythm, solmization*),
- Μουσικής ορθογραφίας (*accidentals, apechema, asmatic syllabes, beautification, cadence, ornamenting*) και διαστηματικής θεώρησης (*bodies, spirits, chromaticism, diatonicism, helxis/melodic attraction, intonation, octoechos*),

- Γενών (*chromatic genre, diatonic genre, enharmonic genre, kalophonic/melismatic style/genre, neumatic style*) και επιμέρους ειδών της μελοποιίας (*apolytikion, automelon, chant genres, chant styles, chanted text, contrafactum, exaposteilarion, heirmos, idiomelon, kanon, kathisma, kontakion, kratema*),
- Εκκλησιαστικών ύμνων (*Akathist(os) Hymn(os), alleluiarion, anthologies, asmatikon, canticle, Divine Liturgy, doxology, gradual psalms*) και σχετικών εγχειριδίων (*Oikematarion, Papadike, Parakletike, Pentekostarion, Sticherarion, Triodion*),
- Σημαντικών προσώπων της βυζαντινής μουσικής θεωρίας (*Chourmouzios Chartophylax, Chrysanthos of Madyta, Gabriel Hieromonachos, Gregorios Protopsaltes*), μελωδών (*Andrew of Crete, John of Damascus, Kosmas of Maiouma/of Jerusalem, Romanos the Melode*) και μελουργών (*composer, Ioannes Glykys, Ioannes Koukouzeles*).

Σημαντική είναι η συνεισφορά του εν λόγω γλωσσαρίου σε σημεία όπου ο Επιμελητής της Έκδοσης επιλέγει, όπως προαναφέρθηκε, να συμπεριλάβει όρους και ορισμούς, οι οποίοι δεν αναφέρονται ρητά στο βιβλίο του Troelsgård, υπονοούνται ενδεχομένως εμμέσως. Ωστόσο, ο Παπαδόπουλος, στηριζόμενος τόσο στην ευρεία χρήση τους στη Βυζαντινή Μουσικολογία όσο και στη γλωσσική διασαφήνιση και μουσική πληρότητα, αφιερώνει σε αυτούς τον ανάλογο χώρο. Το βιβλίο συμπληρώνεται με το Ευρετήριο Ελληνικών Όρων με αλφαβητική σειρά και τις Βιβλιογραφικές αναφορές.

Συμπερασματικά, το εν λόγω εγχείρημα αποτελεί σημαντική πρωτότυπη συμβολή στην ορολογία της βυζαντινής μουσικολογίας που καλύπτει ένα αισθητό κενό στην υπάρχουσα βιβλιογραφία. Ας μην ξεχνάμε ότι το επιστημονικό πεδίο της Βυζαντινής Μουσικολογίας προσελκύει συνεχώς το ερευνητικό ενδιαφέρον νέων μελετητών και σπουδαστών, όχι μόνο της εκκλησιαστικής μουσικής, αλλά και συναφών κλάδων. Μέσα από την διεπιστημονική προσέγγιση της εθνομουσικολογίας και της ιστορικής μουσικολογίας αρχικά αλλά και της ανθρωπολογίας, κοινωνιολογίας και λαογραφίας έπειτα, είναι δυνατή η ερμηνευτική, συγκριτική και κριτική προσέγγιση διαφόρων παραμέτρων που σχετίζονται με αυτήν. Ας αποτελέσει λοιπόν, αυτή η προσπάθεια του Γεράσιμου-Σοφοκλή Παπαδόπουλου, το έναυσμα για επέκταση της μετάφρασης στα ελληνικά σε παρόμοια οργανωμένη, ακριβή και εμπεριστατωμένη έκδοση και άλλων σπουδαίων και καθιερωμένων όρων του επιστημονικού πεδίου.

Καθίσταται δε και επιτακτική ανάγκη. Εξίσου χρηστική και διασαφηνιστική προς αυτήν την κατεύθυνση θα αποτελούσε και η ενασχόληση με τις ονομασίες των εκκλησιαστικών ύμνων από την ελληνική στην αγγλική γλώσσα όπου και εκεί εξακολουθεί να υπάρχει συχνά σύγχυση.

Τα δύο συγγράμματα εκδόθηκαν με πρωτοβουλία του «Εργαστηρίου Βυζαντινής Μουσικολογίας» του Τμήματος Μουσικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, σε συνεργασία με τον εκδοτικό οίκο Faggoto σε δύο καλαίσθητες και φιλοκαλώς φροντισμένες εκδόσεις. Ας ευχηθούμε να υπάρξει και ανάλογη συνέχεια.

Μαρια Καπκιδη
Τμήμα Μουσικών Σπουδών/ Σχολή Μουσικών Σπουδών/
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

A. G. C. Savvides, *"No rest for the wicked" [Isaiah 48:22 & 57:21]. On Isaac Ducas Comnenus' Cypriot "separatist" state (A.D.1184/5-1191): The last of the Cypriot revolts against Byzantium* (Papazissis Publishers: Athens, 2019). Pp. 166. ISBN 978-960-0203539-5

What do we really know about Isaac Ducas Comnenus, the man who ruled the island of Cyprus for about seven years before it fell under the control of the crusaders? The short answer is 'not a lot', and the reason is simple: everyone who wrote about him was against him. In the Byzantine capital he was seen as rebel, while the Anglo-Norman authors who recorded the crusading exploits of Richard the Lionheart had to justify the seizure of a Christian-ruled island. So the picture emerges of a usurper and a tyrant who cruelly oppressed the people of the island with his financial exactions, appointed his own patriarch, impeded the crusaders and illtreated those westerners who fell into his clutches. But is it true? The calumny, much of which is quite possibly the product of rumour and hearsay and the malicious invention of the historians or their informants, leaves an impenetrable smokescreen. Even those writers who were perhaps closest to the events, Neophytus and Michael the Syrian (Michael Rabo), join in the denigration.

Alexios Savvides adopts an essentially historiographical approach, describing what modern scholars have had to say about Isaac. He reminds us that Isaac was the fourth rebel to take control of Cyprus in defiance of the authorities in Constantinople since the 1040s and also that his assumption of power coincided with a number of separatist movements in other parts of the empire in the context of the political upheavals that followed the death of Manuel Comnenus in 1180. Savvides pays particular attention to the date at which Isaac took control but is unable to be more precise than '1184/85'. However, he duly notes that the most recent scholar to address this issue, Stavros Georgiou, opts for the second half of 1184. If Isaac was a usurper, so too, it could be argued, was the emperor in Constantinople at the

time he came to power, Andronicus Comnenus. Isaac's coins show him with the title *despotes*, and both Neophytus and Michael the Syrian seem to have been under the impression that he aspired to be the *basileus* and take power in Constantinople. Even so, as Savvides points out, some scholars, notably Anthoulles Demosthenous dispute this assumption and claim that Isaac's ambitions were limited to controlling Cyprus.

With so many contemporaries or near contemporaries keen to blacken Isaac's memory, it comes as no surprise that many modern writers have followed in their footsteps. The calumnies are repeated, and Isaac is condemned for precipitating centuries of western rule in Cyprus or for prefiguring the events of 1204. Historians copy what others have written. In recent years a more critical approach has been adopted by, for example, Stavros Georgiou, but the source materials defy the sort of analysis that would allow us to come closer to divining what really happened. We can only conclude that, even if the individual accusations are open to question, the sources were probably right: Isaac was a vicious ruler, the effect of whose rule was to weaken the cohesion of the upper echelons of Greek society in Cyprus –people whose loyalty in many instances remained focused on Constantinople– and so make the Frankish take-over so much easier.

One person, however, did take a stance that sided with Isaac, albeit belatedly. This was Duke Leopold V of Austria, Isaac's relative by marriage, who in 1192 took Richard the Lionheart captive and went on to use Richard's treatment of Isaac and his family as one of his excuses for holding him to ransom. Leopold is thus a lone voice protesting at Isaac's treatment. It is a voice that is not considered in this study.

Peter Edbury
Cardiff University

A. P. Agelarakis, *Eastern Roman Mounted Archers and Extraordinary Medico-Surgical Interventions at Paliokastro in Thasos Island during the ProtoByzantine Period. The Historical and Medical History Records and the Archaeo-Anthropological Evidence*, Archaeopress Publishing Ltd, Summertown, Oxford 2020, σελ. iv+ 50. ISBN 978-1-78969-601-1. ISBN 978-1-78969-602-8 (e-Pdf)

Στὸ βιβλίο καταγράφονται τὰ συμπεράσματα τῆς ὀστεο-αρχαιολογικῆς ἐργαστηριακῆς ἀνάλυσης τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ ὑλικοῦ ποὺ ἀνευρέθη κατὰ τὴν ἀνασκαφὴ συστάδας τεσσάρων ὁμοιόμορφων τάφων σὲ ναΐσκο τῆς πρωτο-βυζαντινῆς ἐποχῆς, στὴν τοποθεσία Παλιόκαστρο, πάνω ἀπὸ τὸ Ραχώνι τῆς Θάσου. Ἡ ἀνασκαφὴ εἶχε πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν Ε. Παπαδόπουλο[1] καὶ ἡ ἀρχαιολογικὴ – ἀνθρωπολογικὴ ἀνάλυση ἔγινε ἀπὸ τὸν Α. Ἀγελαράκη.

Τὸ βιβλίο χωρίζεται σὲ δύο μέρη, τὸ ἀρχαιολογικὸ – ἀνθρωπολογικὸ καὶ τὸ ἱστορικό. Τὰ πορίσματα καταγράφονται σὲ σειρὰ εὐσύνοπτων κεφαλαίων: Στὸ πρῶτο τμῆμα, τρεῖς μικρὲς ἑνότητες περιλαμβάνουν περιγραφὴ τοῦ χώρου καὶ τοῦ ἱστορικοῦ τῆς ἀνασκαφῆς, τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ ὑλικοῦ καὶ τῶν πρακτικῶν ταφῆς, τῆς ταφονομίας καὶ τῆς κατάστασης τῶν σκελετικῶν εὑρημάτων (9 ἐνήλικων ἀτόμων [6 ἀνδρῶν καὶ 3 γυναικῶν], καὶ μίας ἔφηβης). Ἰδιαίτερα λεπτομερὲς εἶναι τὸ ἑπόμενο κεφάλαιο στὸ ὁποῖο ἀναλύεται τὸ ἀνθρωπολογικὸ ὑλικό, μὲ ἀπώτερο σκοπὸ νὰ σχηματισθεῖ, μὲ βάση τὰ σκελετο-μορφολογικά, τὰ ὀστεοϊατροδικαστικά, τὰ κινησιολογικὰ καὶ τὰ παλαιοπαθολογικὰ δεδομένα, ἡ συνολικὴ εἰκόνα τοῦ τύπου καὶ τοῦ εἴδους τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης τοῦ οἰκισμοῦ, ἡ θέση τοῦ ὁποίου εἶχε ἐπιλεγεῖ ἐπειδὴ δὲν ἦταν εὔκολα προσβάσιμη ἀπὸ τὴν παραλία, ἄρα καὶ προστατευμένη ἀπὸ θαλάσσιες ἐπιδρομές. Ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν κινητικῶν δραστηριοτήτων τῶν γυναικῶν προκύπτει συχνὴ ἐπέκταση τῶν βραχιόνων καὶ τῶν ἀντιβραχιόνων

1. Ε. Παπαδοπουλος, Ραχώνι. Ἀγροτεμάχιο Θ. Πασχάλη, *ΑΔ* 55 (2000), 861-862.

μὲ τὶς ἀρθρώσεις τοῦ καρποῦ σὲ ἀριστερο-δεξιόστροφες δράσεις. Οἱ ἀνδρικοὶ σκελετοὶ πάλι παρουσιάζονται ἰδιαίτερα εὔρωστοι, εἰδικὰ στὴν σκελετομυϊκὴ ἀνατομία τῶν ἄνω ἄκρων· τὰ μορφοανατομικὰ χαρακτηριστικά τους ὑποδηλώνουν ἐκπαίδευση σὲ στρατιωτικὲς δραστηριότητες, καὶ εἰδικότερα στὴν χρήση τοῦ τόξου. Καὶ ἀπὸ τὴν μελέτη τῆς παθολογίας τῆς σπονδυλικῆς στήλης τῶν σκελετικῶν καταλοίπων (τόσο τῶν γυναικείων, ὅσο καὶ τῶν ἀνδρικῶν), προκύπτει καταπόνησή τους προερχόμενη ἀπὸ ἵππευση, συμπέρασμα ποὺ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὰ ἴχνη τραυματισμῶν στὶς διαφύσεις κνήμης καὶ περόνης, οἱ ὁποῖες εἶναι ἐπιρρεπεῖς σὲ τραυματισμοὺς κατὰ τὴν διέλευση τοῦ ἀλόγου ἀπὸ δύσβατα περάσματα. Ὁρισμένες περιπτώσεις τραυματισμῶν εἶχαν ὁδηγήσει σὲ σοβαρὰ κατάγματα τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω ἄκρων· στὴν μελέτη τους δόθηκε ἰδιαίτερη προσοχὴ καθὼς δείχνουν μέριμνα γιὰ ἄμεση ἰατρικὴ φροντίδα, θεραπεία και ἀποκατάσταση τῶν παθήσεων ἀπὸ ἔμπειρο «χειροῦργο», ὁ ὁποῖος κατὰ πᾶσαν πιθανότητα διέμενε μόνιμα στὸ Παλιόκαστρο. Ἡ ὀρθοπεδικὴ ἐπίδεση τῶν καταγμάτων θυμίζει τὴν τεχνικὴ ποὺ ἀναφέρεται στὸ ἔργο *Περὶ ἀγμῶν* τοῦ Ἱπποκράτη. Τὸ γεγονὸς τώρα τῆς ὕπαρξης ἐξειδικευμένου ἰατροῦ – χειρούργου σὲ μιὰ ὀχυρὴ τοποθεσία (ἡ ὁποία ἀσφαλῶς δὲν εἶναι τυχαῖα γνωστὴ ὡς Παλιόκαστρο) ἂν συνδυασθεῖ μὲ τὰ πορίσματα ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν μορφοανατομικῶν χαρακτηριστικῶν τῶν σκελετικῶν εὑρημάτων εὐλόγως ὁδηγεῖ στὴν ὑπόθεση ὅτι πρόκειται γιὰ στρατιῶτες ἱπποτοξότες. Τὸ δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου λοιπὸν διαρθρώνεται σὲ 9 κεφάλαια καὶ προχωρεῖ στὴν ἐξέταση τῶν ἱστορικῶν δεδομένων, ἀρχικὰ παραθέτοντας τὰ στοιχεῖα γιὰ ἱπποτοξότες ἀπὸ τὸ ἱστοριογραφικὸ ἔργο τοῦ Προκοπίου καὶ ἀπὸ τὸ *Στρατηγικὸν* τοῦ Μαυρικίου. Ἐξετάζονται στὴν συνέχεια οἱ ἀναφορὲς σὲ «βαρβαρικὲς» ἐπιδρομὲς στὴν Μακεδονία καὶ τὴν Θράκη κατὰ τὴν πρωτοβυζαντινὴ ἐποχὴ· δὲν ὑπάρχει βέβαια συγκεκριμένη ἀναφορὰ γιὰ διαπεραίωση ἐπιδρομέων στὸ νησί, ἀλλὰ ὁπωσδήποτε τὰ διαδραματιζόμενα στὰ ἀπέναντι παράλια ἦταν φυσικὸ νὰ διατηροῦν σὲ ἐγρήγορση τοὺς Θασίους. Συνοψίζονται οἱ ἀρχαιολογικὲς ἐνδείξεις γιὰ φυσικὲς καταστροφὲς στὴν Θάσο πρὸς τὰ τέλη τοῦ 6ου καὶ τὶς ἀρχὲς τοῦ 7ου αἰώνα καὶ σὲ ἄλλο κεφάλαιο ἀναφέρονται οἱ ὑποθέσεις γιὰ τὰ αἴτια θανάτου τῶν συγκεκριμένων Παλαιοκαστριτῶν: δὲν φαίνεται νὰ ἔπεσαν σὲ μάχη (κάτι ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκλεισθεῖ τελείως ὅμως), ὅπως δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκλεισθεῖ καὶ τὸ γεγονὸς ἐκεῖνοι νὰ εἶχαν προσβληθεῖ ἀπὸ βουβωνικὴ πανώλη, γεγονὸς πάντως ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ τεκμηριωθεῖ ἐπαρκῶς. Ὁ συγγραφέας ὑποθέτει ὅτι ἐπρόκειτο γιὰ ἄτομα τῆς «ὑψηλῆς» κοινωνίας τῆς ἐποχῆς, καθὼς οἱ ταφὲς εἶχαν σχεδιασθεῖ καὶ ἐκτελεσθεῖ μὲ ἰδιαίτερη μέριμνα. Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ

βιβλίου ἔχει χαρακτήρα παλαιοπαθολογικό, καθὼς περιγράφει τὴν πολύπλοκη καὶ ἀπαιτητικὴ χειρουργικὴ ἐπέμβαση στὴν βάση τοῦ κεφαλιοῦ ἑνὸς ἐκ τῶν ἱππέων, ἐπέμβαση, τῆς ὁποίας ἡ μελέτη παρουσιάζει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον καὶ θεωρεῖται ἀπὸ τὸν συγγραφέα ἡ πλέον εἰδικὴ μεταξὺ τῶν περιπτώσεων ποὺ ἔχει ἐρευνήσει.

Συνολικὰ πρόκειται γιὰ πολὺ ἐνδιαφέρουσα διεπιστημονικὴ ἔρευνα, ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ διαφωτίσει πτυχὲς τῆς δραστηριότητας τῶν κατοίκων μιᾶς ὀχυρῆς τοποθεσίας τῆς ὑπαίθρου τῆς Θάσου. Ἐκτεταμένη βιβλιογραφία καὶ πλούσιο φωτογραφικὸ ὑλικὸ συνοδεύει τὴν ἐπιστημονικὴ ἀνάλυση, τὰ κυριότερα σημεῖα τῆς ὁποίας ἔχουν παρουσιαστεῖ ἐπίσης στὸ Η΄ Συμπόσιο Θασιακῶν Μελετῶν καὶ ἔχουν δημοσιευτεῖ στὰ ἑλληνικὰ στὸ περιοδικὸ *Θασιακὰ* 20 (2019), 33-48, ὑπὸ τὸν τίτλο «Πτυχὲς τῆς ἀνθρώπινης κατάστασης ἀνακύπτουν ἀπὸ τὰ ὀστεολογικὰ ἀποτυπώματα κρανιο-μετακρανιακῶν χειρουργικῶν ἐπεμβάσεων καὶ θεραπευτικῶν ἀγωγῶν ἀπὸ τὸ Παλιόκαστρο Ραχωνίου τῆς Θάσου κατὰ τὴν πρωτοβυζαντινὴ περίοδο», ἐπίσης μὲ ἐκτενὴ βιβλιογραφία καὶ πλούσιο φωτογραφικὸ ὑλικό.

Στυλιανος Λαμπακης
Ἰνστιτοῦτο Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν / ΕΙΕ
Τομέας Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν

Δ. Μ. Γονης – Παταπιος Μοναχος Καυσοκαλυβιτης, *Παπα-Ἰωνᾶ Καυσοκαλυβίτου (†1765). Νεομαρτυρολογικὴ Συλλογὴ (Εἰσαγωγή-Κριτικὴ ἔκδοση τοῦ κειμένου)*, Θεσσαλονίκη 2020, σελ. 450. ISBN 978-960-656-016-3

Ἡ ἔρευνα γιὰ τοὺς Νεομάρτυρες, ποὺ ἀποτελοῦν σημαντικὸ κεφάλαιο τῆς ἱστορίας τοῦ νεωτέρου ἐκκλησιαστικοῦ μας –καὶ ὄχι μόνο– βίου, ἀνθεῖ τελευταῖα ἰδιαιτέρως[1]. Συνεχῶς ἔρχονται στὸ φῶς νέες συλλογὲς μὲ βίους νεομαρτύρων εἴτε γνωστῶν ἀπὸ ἄλλες συλλογὲς εἴτε ἀκόμη καὶ ἀγνώστων. Σὲ αὐτὴν τὴν κατηγορία ἀνήκει καὶ ἡ νεομαρτυρολογικὴ συλλογὴ τοῦ παπα-Ἰωνᾶ τοῦ Καυσοκαλυβίτου τοῦ Αἰτωλοῦ (†1765), μεγάλης ἁγιορείτικης μορφῆς ποὺ συγκαταλέγεται στοὺς Καυσοκαλυβίτες λογίους τοῦ 18ου αἰ. Οἱ νεώτεροι ἐρευνητὲς θεωροῦν τὸ ἔργο του πρωτοποριακὸ γιὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ ἔζησε καὶ τὸν ἀποκαλοῦν πρῶτο συλλέκτη καὶ μεταφραστὴ-διασκευαστὴ Νεομαρτυρολογίων. Ἡ συλλογή του παρουσιάζεται ἐκτενῶς καὶ ἐκδίδεται κριτικῶς στὸ παρὸν βιβλίο.

Πρόκειται γιὰ συλλογή, τὴν ὁποία ὁ Εὐλόγιος Κουρίλας καὶ ὁ Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης, στὴν περιγραφὴ τοῦ χειρογράφου ὅπου αὐτὴ διασώζεται, δηλαδὴ τὸν κώδικα 2 τῆς Καλύβης τοῦ ὁσίου Ἀκακίου ἢ 199 τῆς Σκήτης τῶν Καυσοκαλυβίων, τὴν τιτλοφόρησαν: *Ἰωνᾶ Καυσοκαλυβίτου, βίοι νεοφανῶν Μαρτύρων, ἐν τῇ καθομιλουμένῃ*[2]. Ἡ συλλογὴ αὐτὴ περιλαμβάνει τριάντα τρία Μαρτύρια, πέντε Ἀκολουθίες, ἕναν Βίο Ἁγίου (τοῦ ὁσίου Ἀκακίου τοῦ Νέου), τέσσερα σχόλια τοῦ Ἰωνᾶ, δεκαεννεάστιχο ἐπίγραμμα ἀφιερωμένο στὸν ἅγιο Νικόλαο τὸν Νέο καὶ Συναξάριο στὴν Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου. Πολὺ

1. Ἡ βιβλιογραφία εἶναι πλουσιότατη. Βλ. ἐνδεικτικῶς τοὺς τίτλους ποὺ καταγράφονται στὸ ἄρθρο μου «Βίοι Νεομαρτύρων στὸν Κώδικα Ξενοφῶντος 25. Πολιτιστικὸ καὶ Κοινωνικὸ Πλαίσιο», *Βυζ Σύμμ* 31 (2021), 307, σημ. 6 καὶ 7.

2. Ευ. Κουριλας – Σωφ. Ευστρατιαδης, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς ἱερᾶς Σκήτης Καυσοκαλυβίων καὶ τῶν καλυβῶν αὐτῆς* [Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 5], Paris 1930, 104-105.

σημαντικὸ θεωρεῖται τὸ γεγονὸς τῆς κριτικῆς ἔκδοσης αὐτῆς τῆς συλλογῆς καθὼς ἔρχεται στὸ φῶς ἄλλη μία ἀνθολογία κειμένων τοῦ εἴδους, διευκολύνοντας τοὺς ἐρευνητὲς στὴν προσπάθειά τους νὰ ἐξετάσουν ἐμπεριστατωμένα τὴ σχέση της μὲ προγενέστερες ἢ μεταγενέστερες νεομαρτυρολογικὲς συλλογές. Προηγουμένως οἱ ἐρευνητὲς λάμβαναν ὡς μέτρο σύγκρισης τῶν νεομαρτυρολογικῶν κειμένων τὰ κείμενα τοῦ *Νέου Μαρτυρολογίου*, στὸ ὁποῖο ἐμμέσως ἦταν γνωστὸ ὅτι ἦταν ἐντεταγμένη ἡ συλλογὴ τοῦ παπα-Ἰωνᾶ.

Τῆς ἔκδοσης προτάσσεται ἐκτενὴς εἰσαγωγὴ (σσ. 15-156), ἡ ὁποία σὲ 8 κεφάλαια ἀναφέρεται ἀντιστοίχως: α) στὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ παπα-Ἰωνᾶ τοῦ Καυσοκαλυβίτου, β) στὸν χειρόγραφο κώδικα τῆς συλλογῆς, ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται ἀναλυτικά, γ) στὸν ἐντοπισμὸ τῶν βίων τῆς συλλογῆς ποὺ εἶναι ἀποδεδειγμένα τοῦ παπα-Ἰωνᾶ, δ) στὶς πηγὲς τῆς συλλογῆς, ε) στὸ θέμα τοῦ χρόνου συγκρότησής της, στ) στὶς σχέσεις, τὶς ἐξαρτήσεις καὶ τὶς ἐπιδράσεις μεταξὺ τῆς συγκεκριμένης συλλογῆς καὶ τῶν μεταγενέστερων· ζ) παρουσιάζονται καὶ σχολιάζονται δύο πίνακες περιεχομένων τοῦ κώδικα ὡς ἀπόδειξη ἀντιμετώπισης καὶ καταγραφῆς τῶν περιεχομένων ἀπὸ μεταγενέστερους κατόχους ἢ ἀναγνῶστες τοῦ χειρογράφου καὶ η) ἐκτίθενται οἱ ἀρχὲς ποὺ ἀκολουθήθηκαν κατὰ τὴν κριτικὴ ἔκδοση. Σαφῶς, ὅπως ἐπισημαίνουν οἱ ἐκδότες, τὰ κείμενα τοῦ παπα-Ἰωνᾶ πρέπει νὰ προσεγγίζονται μὲ πολλὴ προσοχή, καθὼς ἄλλα εἶναι πρωτοτύπως συντεταγμένα ἀπὸ τὸν ἴδιο καὶ ἄλλα συνιστοῦν διασκευές-μεταφράσεις κειμένων προγενέστερων συγγραφέων (π.χ. τοῦ Ἰωάννη Καρυοφύλλη) μὲ μικρὲς ἢ μεγαλύτερες προσθῆκες καὶ προσωπικὰ σχόλια. Τὰ κείμενα τοῦ παπα-Ἰωνᾶ βρίθουν ἀνορθογραφιῶν καὶ ἀσυνταξιῶν, τὶς ὁποῖες οἱ ἐκδότες θεραπεύουν στὸν μεγαλύτερο δυνατὸ βαθμό.

Ἀκολουθεῖ ἡ ἔκδοση τῶν κειμένων ποὺ συνοδεύονται ἀπὸ κριτικὸ ὑπόμνημα καὶ ὑπόμνημα πηγῶν (σσ. 159-391). Στὴ συνέχεια παρατίθεται ἕνα πολὺ καλὰ ἐνημερωμένο γλωσσάριο τουρκικῶν λέξεων ποὺ συναντῶνται στὴ συλλογή. Ἕπεται πλούσια βιβλιογραφία, καὶ τέλος ἀκολουθοῦν εἰκόνες, εὑρετήριο κυρίων ὀνομάτων τῆς συλλογῆς τοῦ παπα-Ἰωνᾶ καὶ σύντομη περίληψη στὴν ἀγγλικὴ γλώσσα.

Συνολικά, τὸ παρὸν βιβλίο ἀποτελεῖ σημαντικὴ συμβολὴ στὴν ἀνάδειξη τῆς νεομαρτυρολογικῆς γραμματείας καὶ θὰ ἀποτελέσει σημεῖο ἀναφορᾶς γιὰ τὶς περαιτέρω ἔρευνες, καθὼς οἱ ἐκδότες, στὴν λεπτομερὴ εἰσαγωγή, θέτουν νέα ἐρωτήματα καὶ ἀναφέρονται σὲ ζητήματα ποὺ χρήζουν περαιτέρω μελέτης.

Μυρσινη Αναγνωστου
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμῆμα Ἱστορίας καὶ Ἐθνολογίας

Γ. Διαμαντοπουλος, *Το δίκαιο της μνηστείας και του γάμου στα Βασιλικά. Νομοκανονική θεώρηση* [Νομοκανονικά Ανάλεκτα 2], Αθήνα 2013, 388 σελ. ISBN 978-960-333-792-8

Αντικείμενο της μελέτης, η οποία αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της πρωτεύουσας μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας του αιδεσιμολογιώτατου π. Γεωργίου Διαμαντόπουλου στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, συνιστά η εξέταση της συμφωνίας των διατάξεων των σχετικών με τη μνηστεία και τον γάμο που περιέχονται στα *Βασιλικά*, το μεγάλο κωδικοποιητικό έργο του Λέοντος ς΄, με τις αντίστοιχες του Κανονικού Δικαίου.

Της εκτενούς εισαγωγής (σσ. 29-49) προτάσσονται πίνακες περιεχομένων (σσ. 7-12), συντμήσεων και συντομογραφιών (σσ. 13-15), προλεγόμενα του Αρχιμανδρίτη Σαράντη Σαράντου (σσ. 17-22) και πρόλογος του συγγραφέα (σσ. 23-27). Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζονται οι διατάξεις των *Βασιλικών* οι σχετικές με τη μνηστεία και κατά πόσο βρίσκονται σε συμφωνία με τις αντίστοιχες προβλέψεις του Κανονικού Δικαίου (σσ. 51-98), στο δεύτερο και τρίτο κεφάλαιο αυτές του γάμου (σσ. 99-339), το τέταρτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στην εξέταση των διατάξεων των *Βασιλικών* των σχετικών με τις περιουσιακές σχέσεις των συζύγων (σσ. 341-366), το πέμπτο κεφάλαιο σε θέματα σχέσεων γονέων και τέκνων (σσ. 367-372) ενώ το βιβλίο κλείνει με τα Συμπεράσματα (σσ. 373-379) και τη Βιβλιογραφία (σσ. 381-388). Σε κάθε κεφάλαιο παρατίθενται και αναλύονται οι διατάξεις των *Βασιλικών* και ακολουθεί νομοκανονική τους θεώρηση, δηλαδή εξέταση της συμφωνίας τους με τις αντίστοιχες διατάξεις του Κανονικού Δικαίου ενώ αντικείμενο ανάλυσης αποτελεί και η σχετική ερμηνευτική φιλολογία των *Βασιλικών*, τα σχόλια δηλαδή που τα συνοδεύουν.

Σύμφωνα με τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο συγγραφέας, εντοπίζεται κατ' αρχήν συμφωνία των διατάξεων των *Βασιλικών* με τις προβλέψεις

του Κανονικού Δικαίου χωρίς να λείπουν και οι εξαιρέσεις, όπως στην περίπτωση της σύστασης της μνηστείας (στα *Βασιλικά* η μνηστεία συνίσταται άτυπα ενώ στο Κανονικό Δίκαιο απαιτείται ιερολογία) ή στον τρόπο μονομερούς λύσης της (στα *Βασιλικά* λύεται με *ρεπούδιο* ενώ στο Κανονικό Δίκαιο με απόφαση εκκλησιαστικού δικαστηρίου). Αξιοσημείωτος είναι και ο εντοπισμός και η ανάλυση από τον συγγραφέα εκείνων των διατάξεων των *Βασιλικών* όπου γίνεται αναφορά στους ιερούς Κανόνες που σχετίζονται με το δίκαιο του γάμου αλλά και των παραπομπών σε διατάξεις του Κανονικού Δικαίου στα σχόλια των *Βασιλικών*.

Καταρχάς είναι αξιέπαινη η προσπάθεια του συγγραφέα να διερευνήσει ένα τόσο δύσκολο αντικείμενο όπως είναι το δίκαιο της μνηστείας και του γάμου κατά τη βυζαντινή περίοδο και μάλιστα με έμφαση στην σχέση των σχετικών διατάξεων των *Βασιλικών* και των ιερών Κανόνων. Υπό το πρίσμα αυτό η υπό κρίση μελέτη –που από πλευράς πρωτοτυπίας θέματος, δομής, έκτασης, παρατιθέμενης βιβλιογραφίας και περιεχομένου μοιάζει περισσότερο με διδακτορική διατριβή παρά με πρωτεύουσα μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία– αποτελεί αναμφισβήτητη συμβολή στην επιστήμη. Ωστόσο, αν και το υλικό του συγγραφέα είναι τεκμηριωμένο με αναφορές στις πηγές και παράθεση –ενίοτε σχοινοτενών– υποσημειώσεων που μαρτυρούν μόχθο και έρευνα, η ανάλυση των διατάξεων περιορίζεται συχνά στη διερεύνηση του αν και κατά πόσο υπάρχει συμφωνία στις δύο δικαιοταξίες και δεν επιχειρείται εμβάθυνση του περιεχομένου τους. Ίσως θα ήταν προτιμότερος ο περιορισμός του θέματος στην εξέταση του δικαίου της μνηστείας ή του γάμου.

Το μεγαλύτερο ωστόσο μειονέκτημα της μελέτης είναι η αδικαιολόγητη και ανεξήγητη επιλογή του συγγραφέα να χρησιμοποιήσει την έκδοση των *Βασιλικών* των αδελφών Heimbach και όχι τη νεώτερη, καλύτερη και πιο εύχρηστη έκδοση της σχολής του Groningen. Αν και η ορολογία που χρησιμοποιείται από τον συγγραφέα είναι δόκιμη και σε γενικές γραμμές σωστή, κάποιες φορές η έκφραση χωλαίνει (π.χ. σελ. 36: «αντικείμενο της εργασίας είναι το δίκαιο της μνηστείας και του γάμου όπως αυτό προβλέπεται στο κωδικοποιητικό έργο των *Βασιλικών*», σελ. 37: «χωρούμε σε νομοκανονική θεώρηση των προβλέψεων των διατάξεων αυτών», σελ. 38: «προσπελάζοντας τις διατάξεις των Β. εφαρμόζουμε κυρίως την αντικειμενική [scil. γραμματική] μέθοδο», σελ. 53 και σημ. 8: «στη συζήτησή μας αυτή, επομένως, δεν θα διαλάβουμε για το ζήτημα του εάν...», σελ. 55: «Θεωρούμε ότι ειδικά μεταξύ του ζητήματος της υπόσχεσης εγκράτειας ή μοναχικού βίου και της υπόσχεσης γάμου, υφίσταται σημαντικό ποσοστό αναλογίας», σελ. 66 και

σημ. 43: «...αποσυνδέει την ικανότητα για συνάφεια από την ειδική ικανότητα δικαιοπραξίας για τη σύναψη του γάμου, ή αναλογικά, της μνηστείας», σελ. 374-375: «...απαιτείται δικαστική απόφαση εκκλησιαστικού δικαστηρίου»). Αισθητή είναι τέλος η απουσία ενός ευρετηρίου των πηγών που χρησιμοποιούνται.

Μαριος Θ. Τανταλος
Αθήνα

Ἕλλην, Ρωμηός, Γραικός. Συλλογικοὶ προσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητες. Ἐπιστημονικὴ ἐπιμέλεια: Ο. Κατσιαρδη-Hering, Α. Παπαδια-Λαλα, Κ. Νικολαου, Β. Καραμανωλακης [Ἱστορήματα 7 / Τμῆμα Ἱστορίας καὶ Ἀρχαιολογίας Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν], Ἀθήνα 2018, σελ. 680. ISBN 978-618-5027-88-9

Οἱ μελέτες ποὺ δημοσιεύονται στὸν συλλογικὸ αὐτὸν τόμο βασίζονται σὲ ἀνακοινώσεις ποὺ παρουσιάστηκαν στὸ Διεθνὲς ὁμότιτλο ἐπιστημονικὸ συνέδριο (19-21 Ἰανουαρίου 2017) τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Κεντρικὸς ἄξονας εἶναι τὸ πολυσυζητημένο θέμα τοῦ περιεχομένου καὶ τῶν ἐννοιῶν ποὺ προσέλαβαν διαχρονικὰ οἱ ὅροι οἱ προσδιοριστικοὶ τῆς συλλογικότητας τῶν Ἑλλήνων. Στὸ συνέδριο εἶχαν λάβει μέρος 45 σύνεδροι καὶ ἐδῶ δημοσιεύονται οἱ 41 ἀπὸ τὶς ἀνακοινώσεις, ἀκολουθώντας τὴν σειρὰ τοῦ προγράμματος [τὸ ὁποῖο εἶναι προσβάσιμο διαδικτυακὰ στὴν ἠλεκτρονικὴ διεύθυνση http://hellen-greek-romaios.internationalconference.arch.uoa.gr/ (τελευταία ἐπίσκεψη 22-11-2021), ὅπου καὶ περιλήψεις τῶν ἀνακοινώσεων καὶ ἄλλο σχετικὸ ὑλικό].

Προτάσσεται εἰσαγωγικὴ μελέτη τῆς Ὄλγας Κατσιαρδῆ-Hering, *Ἕλλην, Γραικός, Ρωμηός*: ἀπὸ τὸ πολυεθνικὸ στὸ ἐθνικὸ (σσ. 19-35) καὶ οἱ ὑπόλοιπες μελέτες κατατάσσονται σὲ τρεῖς ἑνότητες: α) *Ἀρχαῖος Κόσμος. Προσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητες στὸν κόσμο τῆς ἀρχαιότητας* (σσ. 37-70), β) *Οἱ αὐτοκρατορίες* (σσ. 71-494) καὶ γ) *Ὁ μακρὸς 19ος αἰώνας* (σσ. 495-680).

Στὴν πρώτη, καὶ συντομότερη, ἑνότητα περιλαμβάνονται 3 μελέτες: α) Κ. Κοπανιᾶς, Μηχανισμοὶ ἐθνογένεσης κατὰ τὴν πρώιμη ἐποχὴ τοῦ Σιδήρου: ἡ περίπτωση τῶν Ὑπαχαιῶν στὴν Κιλικία (σσ. 39-49). -β) Π. Βαλαβάνης, Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες καὶ ἡ πανελλήνια συνείδηση στὰ μεγάλα ἱερὰ (σσ. 51-62), καὶ γ) Κ. Μπουραζέλης, Ἕλληνες καὶ βάρβαροι. Κρίση καὶ μετάπλαση τῆς ἔννοιας τῆς ἑλληνικότητας στὰ χρόνια τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ τὴν ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ (σσ. 63-70).

Ἡ δεύτερη καὶ ἐκτενέστερη ὅλων ἑνότητα χωρίζεται σὲ 8 ὑποενότητες, στὶς ὁποῖες ἔχουν κατανεμηθεῖ 26 μελέτες: **1**. *Πολυγλωσσία, προσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητες στὸν βυζαντινὸ κόσμο*, μὲ 4 μελέτες: α) J. Koder, *'Ρωμαϊστί*. Παρατηρήσεις γιὰ τὴ γλωσσικὴ romanitas τῶν Βυζαντινῶν (σσ. 73-85). -β) Θ. Παπαδοπούλου, Τὰ ὀνόματα Ρωμαῖος, Ἕλλην, Γραικὸς κατὰ τοὺς μέσους βυζαντινοὺς χρόνους (σσ. 87-101). -γ) Ε. Χρυσός, Γραικοὶ καὶ Ρωμαῖοι στὴν ἀναμέτρηση Ἀνατολῆς καὶ Δύσης τὸν 9ο αἰ. (σσ. 103-118) καὶ δ) Σ. Μεργιαλῆ-Σαχᾶ, Συλλογικὲς καὶ ἐξατομικευμένες ταυτότητες βυζαντινῶν διανοουμένων στὸν ἀπόηχο τῆς δύσκολης ἐπικαιρότητας τοῦ 14ου αἰ. (σσ. 119-134). **2.** *Ὁ λόγος τῶν ἐλίτ, ὁ λόγος τῶν ἐξουσιῶν*, μὲ τὶς μελέτες: α) Τ. Κιουσοπούλου, Ρωμαῖοι καὶ Ἕλληνες στὸ δεσποτάτο τοῦ Μορέως (σσ. 137-144). -β) Α. Νικολάου-Κονναρή, *Ὅλος ὁ τόπος ἦτον γεμάτος Ῥωμαῖοι*: αὐτό-/ἑτεροπροσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητα/-ες στὴν Κύπρο κατὰ τὴ λατινικὴ κυριαρχία, 1191-1571 (σσ. 145-163). -γ) Α. Παπαδία-Λάλα, Οἱ Greci στὸν ἑλληνοβενετικὸ κόσμο (13ος-18ος αἰ.). Ὁ λόγος τῶν πολλαπλῶν ἐξουσιῶν (σσ. 165-180). -δ) Φ. Π. Κοτζαγεώργης, Ἀναζητώντας τοὺς Ἕλληνες μέσα σὲ ὀθωμανικὲς διοικητικὲς πηγές, 15ος-17ος αἰ. (σσ. 181-197). **3.** *Τὸ Παρόν διαβάζει τὸ Παρελθόν: Ὁ κόσμος τῶν αὐτοκρατοριῶν* μὲ 3 μελέτες: α) A. Kaldellis, Ἡ ἐθνογένεση τῶν Ρωμαίων τῆς Ανατολῆς: Πῶς εἶδαν οἱ Βυζαντινοὶ τὸν ἐκρωμαϊσμὸ στὴν ἀρχαιότητα (σσ. 201-213). -β) †Π. Γουναρίδης, Ἡ «ἀκατάλυτη συνέχεια τοῦ ἑλληνισμοῦ» μὲ τὴ ματιὰ ἑνὸς Βυζαντινοῦ, τοῦ μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου (ἢ / καὶ ἑνὸς βυζαντινολόγου), (σσ. 215-228). -γ) Μ. Σαρηγιάννης, Εἰκόνες τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων στὶς ὀθωμανικὲς γραμματειακὲς πηγὲς πρὶν ἀπὸ τὸν 19ο αἰ. (σσ. 229-244). **4**. *Προσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητες: Μαρτυρίες καὶ προσλήψεις*, μὲ 4 μελέτες: α) Ε. Ἀγγελομάτη-Τσουγκαράκη, *Ἐμεῖς οἱ Ἕλληνες ἀφοῦ ἐχάσαμε τὸ βασίλειο, ἐχάσαμεν ὅλα*. Πῶς αὐτοπροσδιορίζονταν οἱ ὑπὸ ξένη κυριαρχία Ἕλληνες: Ἡ μαρτυρία τῶν κειμένων (σσ. 247-265). -β) Γ. Τόλιας, Αὐτοκρατορικοὶ καὶ ἐθνικοὶ ὁρισμοὶ τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου στὴ γεωγραφία τοῦ οὐμανισμοῦ, 15ος-17ος αἰ. (σσ. 267-282). -γ) Η. Κολοβός, Ὀνομάτων ἐπίσκεψις τοῦ Ἐβλιὰ Τσελεμπὴ (σσ. 283-297). -δ) Ι. Κ. Χασιώτης, Ἀναζητώντας ἐσωτερικὲς καὶ ἐξωτερικὲς μαρτυρίες γιὰ τὸν ἐθνικὸ προσδιορισμὸ τῶν Ἑλλήνων κατὰ τὴν πρώιμη Τουρκοκρατία (σσ. 299-318). **5**. *Ἀπὸ τὸν θρησκευτικὸ στὸν ἐθνικὸ λόγο*, μὲ τὶς μελέτες: α) Γ. Πάλλης, *Οἱ ἀναστήσαντές με, τὸ ὀρθόδοξο γένος τῶν 'Ρωμαίων*. Δηλώσεις τῆς ταυτότητας σὲ ἐπιγραφὲς τῆς μεταβυζαντινῆς περιόδου (σσ. 319-327). -β) Γ. Τζεδόπουλος, *Χριστιανός, μουσουλμάνος, Ἕλλην, Τοῦρκος*: Ταυτότητα καὶ διαμεσολάβηση στὴ *Διάλεξιν* τοῦ Παναγιωτάκη Νικούσιου μὲ τὸν Vani Efendi (σσ. 329-343).

-γ) Ι. Ζελεπός, *Μετεμορφώθη γὰρ καὶ ἔγινεν ὁ Ἑλληνισμὸς Χριστιανισμός.* Ἕλληνες, Ἑλληνικὸν γένος καὶ Ἑλληνισμὸς στὸν θρησκευτικὸ λόγο κατὰ τὶς παραμονὲς τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης (τέλη 18ου αἰ. ἕως 1821), (σσ. 345-359). **6**. *Ὁ εὐρὺς χῶρος τῆς διασπορᾶς καὶ ὁ κόσμος τῶν Βαλκανίων*, μὲ τὶς μελέτες: α) F. Scalora, Ζητήματα ταυτότητας καὶ προβλήματα ἑρμηνείας τοῦ ὅρου *Graecus / Greco* στὰ καταστατικὰ ἵδρυσης (Capitoli di Fondazione) τῶν ἑλληνο-ἀλβανικῶν κοινοτήτων τῆς Σικελίας (σσ. 363-378). -β) Ἀ. Κωνσταντακοπούλου, Βαλκάνιοι Γραικομάνοι: Ἀπὸ τὸ *γραικικὸν* γένος στὰ ἔθνη (σσ. 379-396). -γ) Ι. Μαντούβαλος, Ἡ ἀντίληψη τοῦ συλλογικοῦ ἑαυτοῦ στὸν κόσμο τῶν παροίκων. Ζήτημα λέξεων; (σσ. 397-415). -δ) Α. Λυμπεράτος, Ρωμηοί, Ἕλληνες καὶ Γκαγκαοῦζοι στὴ Βουλγαρία τοῦ 19ου αἰώνα: ἀνασημασιοδότηση, ταξινόμηση, αὐτο-κατανόηση (σσ. 417-429). -ε) L. Cotovanu, Οἱ πολλαπλὲς ἀναπαραστάσεις τῶν *Ρωμαίων /Γραικῶν* στὶς Παραδουνάβιες Ἡγεμονίες: ἡ μαρτυρία τοῦ Ματθαίου Μυρέων, ἀρχὲς 17ου αἰ. (σσ. 431-447). -ς) T. Dinu, Ἕλληνες κληρικοί, ἄρχοντες, ἔμποροι καὶ τεχνίτες στὸ Βουκουρέστι τῶν Φαναριωτῶν, 1716-1821. Οἱ ἐθνικοί τους προσανατολισμοὶ (σσ. 449-462). -ζ) Ν. Πίσσης, Διακρίσεις καὶ ἀμφισημίες. Συλλογικοὶ προσδιορισμοὶ στὸν ὀρθόδοξο κόσμο τοῦ 17ου αἰ. (σσ. 463-476). -η) Δ. Κοντογεώργης, Ἕλληνες ὑπήκοοι καὶ γραικοὶ ραγιάδες. Ἐθνικὲς ὀνομασίες καὶ πολιτικὰ διακυβεύματα στὶς ἑλληνικὲς παροικίες τῆς ὀθωμανικῆς Δοβρουτσᾶς 1856-1877 (σσ. 477-494). Καὶ στὴν τρίτη ἑνότητα περιλαμβάνονται 11 μελέτες κατανεμημένες σὲ 3 ἑνότητες: **1**. *Προσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητες: Τὰ χρόνια τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης:* α) Ε. Κ. Βόγλη, Ποιοὶ εἶναι οἱ Ἕλληνες; Ὁ ὁρισμὸς τοῦ πολίτη καὶ οἱ ἀναμορφώσεις τῆς ἑλληνικῆς ταυτότητας κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἐπανάστασης (σσ. 497-513). -β) Α. Σφοίνη, *Ἀληθεῖς Ἕλληνες – ἀνάξιοι τοῦ ἑλληνικοῦ ὀνόματος*: Οἱ ταυτότητες τῶν Ἑλλήνων στὴν Επανάσταση τοῦ 1821 (σσ. 515-530). -γ) Μ. Εὐθυμίου, Οἱ ὅροι *Ἕλλην, Γραικός, Ρωμιὸς* στὰ ἀπομνημονεύματα τοῦ Παλαιῶν Πατρῶν Γερμανοῦ: Ἡ μαρτυρία ἑνός ὥριμου πολιτικοῦ (σσ. 531-539). **2**. *Προσδιορισμοὶ καὶ ταυτότητες Τὸ ἐθνικὸ πλαίσιο:* α) N. Danova, Οἱ ἑλληνικοὶ δρομοδεῖκτες ὡς ἐργαλεῖο καὶ καθρέφτης διαμόρφωσης ἐθνικῶν ταυτοτήτων (σσ. 543-553). -β) Σ. Πλουμίδης, *Τῆς Μεγάλης ταύτης ἰδέας.* Οἱ ἀφετηρίες τῆς ἐθνικῆς ἰδεολογίας (σσ. 555-570). -γ) Α. Χαμάτσου, *Ἀλλὰ συμφώνως μὲ τοὺς λοιποὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν Ἕλληνας θέλομεν προσπαθήσει διὰ τὴν Ἐλευθερίαν.* Οἱ Ἕλληνες τῆς Κύπρου ἀπὸ τὸ millet στὴν ἐθνικὴ κοινότητα (ὕστερη Ὀθωμανοκρατία – πρώιμη Ἀγγλοκρατία), (σσ. 571-591) **3**. *Τὸ Παρὸν διαβάζει τὸ Παρελθόν: Τὸ ἐθνικὸ πλαίσιο:* α) Ν. Σινιόσογλου, Ἡ νεοελληνικὴ ταυτότητα ὡς φιλοσοφικὸ πρόβλημα (σσ. 595-613). -β) Γ. Κουμπουρλής, Ἐθνικὴ

ταυτότητα, ἐθνικὸς χαρακτήρας καὶ ἐθνικὸ ἀφήγημα: Ζητήματα ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους κατὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸν Διαφωτισμὸ στὸν ἱστορισμὸ (σσ. 615-631). -γ) Δ. Παυλόπουλος. Ἡ «ἑλληνικότητα» στὴ νεοελληνικὴ γλυπτικὴ (σσ. 633-645). -δ) Ε. Χατζηβασιλείου, Ταυτότητες, ἱστορικότητα καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀλαζονείας τοῦ παρόντος (σσ. 647-661). -ε) Β. Καραμανωλάκης, Πότε καὶ πῶς ἀρχίζουν οἱ Ἕλληνες; Οἱ προϊστορικοὶ χρόνοι στὴν ἐθνικὴ Ἱστοριογραφία τοῦ 19ου καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 20ου αἰ. (σσ. 663-678).

Ἔστω καὶ συνοπτικὴ ἡ παράθεση τῶν περιεχομένων τοῦ τόμου, εἶναι ἐνδεικτικὴ τῆς πολύπλευρης καὶ πολυπρισματικῆς προσέγγισης τοῦ θέματος, προσέγγιση ποὺ ἀναδεικνύει τὴν διαρκὴ ἀνασημασιοδότηση τῶν τριῶν ὅρων, σὲ διαφορετικὲς ἱστορικὲς συγκυρίες καὶ σὲ διαφορετικὰ ἱστορικὰ συμφραζόμενα ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἕως καὶ τὸν 19ο αἰ.

Στυλιανος Λαμπακης
Ἰνστιτοῦτο Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν / ΕΙΕ
Τομέας Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν

The Reception of Byzantium in European culture since 1500, edited by P. Marciniak and D. C. Smythe, London and New York 2016 (first issued in paperback 2019), σελ. 260. ISBN 978-1-4724-4860-6 (hbk). -978-0-367-87981-5 (pbk)

Τὸ παρουσιαζόμενο βιβλίο περιλαμβάνει 12 μελέτες ποὺ περιστρέφονται γύρω ἀπὸ διάφορες πτυχὲς τῆς πρόσληψης καὶ τῆς ἐπιρροῆς τοῦ Βυζαντίου στὸν εὐρωπαϊκὸ πολιτισμὸ ἀπὸ τὸ 1500 ἕως τὴν σημερινὴ ἐποχή. Στὴν ὀκτασέλιδη εἰσαγωγὴ (σσ. 1-8) οἱ P. Marciniak καὶ D. Smythe ἀναπτύσσουν τὸν γενικότερο προβληματισμὸ ποὺ ὁδήγησε στὸν σχεδιασμὸ τοῦ συγκεκριμένου τόμου. Οἱ μελέτες ποὺ ἀκολουθοῦν κατατάσσονται ἀνὰ 4 σὲ 3 μεγάλες ἑνότητες: Στὴν πρώτη ἑνότητα (*Uses of Byzantium*) ἡ H. Bodin (Whose Byzantinism – ours or theirs? On the issue of Byzantinism from a cultural semiotic perspective, σσ. 11-42) προσεγγίζει τὴν ἔννοια τοῦ ὅρου *βυζαντινισμὸς* μὲ ἀφετηρία τὴν σημειωτικὴ τῶν Y. Lotman καὶ I. Even-Zohar· ὁ D. R. Reinsch (Hieronymus Wolf as editor and translator of Byzantine texts, σσ. 43-53) παρέχει σφαιρικὴ ἐπισκόπηση τοῦ ἔργου τοῦ Ἱερωνύμου Wolf ὡς ἐκδότη καὶ ὡς μεταφραστὴ βυζαντινῶν ἱστοριογράφων (ἀναφερόμενος καὶ σὲ ἄλλους γερμανοὺς λογίους τοῦ 16ου αἰ. ποὺ ἀσχολήθηκαν μὲ βυζαντινὰ κείμενα)· ὁ S. Ivanov (The second Rome as seen by the third: Russian debates on the Byzantine legacy, σσ. 55-79) προβαίνει σὲ ἐποπτικὴ διαχρονικὴ ἐπισκόπηση τῶν μεταπτώσεων ὡς πρὸς τὴν ἀντιμετώπιση τῆς βυζαντινῆς κληρονομιᾶς στὴν Ρωσσία, καὶ ἡ V. Vatchkova [(Saint) Helena of Sofia: the evolution of the memory of Saint Constantine's mother, σσ. 81-94] ἐξετάζει τὴν παράδοση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ Ἁγία Ἑλένη εἶχε γεννηθεῖ στὴν Σαρδικὴ / Sofia, καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ἐντοπίσει τὸ ἱστορικό ὑπόβαθρο τῆς παράδοσης αὐτῆς καὶ τὶς μετέπειτα τύχες της.

Στὴν δεύτερη ἑνότητα (Art and Music) ὁ D. Smythe (Byzantium: a night at the opera, σσ. 97-113) ἀναφέρεται στὶς εὐάριθμες ὄπερες μὲ βυζαντινὰ θέματα, στὶς ὁποῖες τὸ Βυζάντιο ἁπλῶς ἀποτελεῖ ἕνα «ἐξωτικὸ» σκηνικό, χωρὶς ἀξιώσεις

ἱστορικῆς ἀκριβείας· τὸ «βυζαντινίζον» στὺλ στὰ παλάτια καὶ τὰ κάστρα τῶν αὐτοκρατόρων Λουδοβίκου Α΄ καὶ Β΄ τῆς Βαυαρίας εἶναι τὸ θέμα τοῦ A. Berger (Byzantium in Bavaria, σσ. 115-131)· ἡ T. Sørensen (Memory, mosaics and the monarch: the neo-Byzantine mosaics in Kaiser-Wilhelms-Gedächtniskirche, σσ. 133-151) ἐξετάζει τὰ «νεο-βυζαντινὰ» ψηφιδωτὰ στὴν «Gedächtniskirche» τοῦ Γουλιέλμου Β΄ στὸ Βερολίνο, στὰ ὁποῖα εἶναι ἐμφανὴς ἡ ἐπίδραση τῶν ψηφιδωτῶν τῆς Ραβέννας· τέλος ἡ H. Rufus-Ward (Typecasting Byzantium: perpetuating the 19th-century British pro-classical polemic, σσ 153-168) ἐπικεντρώνεται στὰ βυζαντινὰ ἐλεφαντοστέϊνα ἀντικείμενα στὶς συλλογὲς βρετανικῶν μουσείων.

Στὴν τρίτη ἑνότητα (Literature) ἡ I. Nilsson (*Les Amours d'Ismène & Isménias*, 'roman très connu': the Afterlife of a Byzantine novel in 18th-century France, σσ. 171-202) μὲ ἀφετηρία τὶς μεταφράσεις στὰ γαλλικὰ τοῦ μυθιστορήματος τοῦ Εὐμαθίου Μακρεμβολίτη διαπιστώνει ὅτι ἡ βυζαντινὴ λογοτεχνία εἶχε θέση στὴν εὐρωπαϊκὴ πολιτιστικὴ παράδοση πολὺ πρὶν τὸν 19ο καὶ τὸν 20ο αἰ.· ἡ L. Havlíková (The adoption of Byzantine motifs in 19th and 20th-century Czech and Moravian historical novel production, σσ. 203-211) ἐξετάζει πῶς χρησιμοποιοῦνται τὰ βυζαντινὰ θέματα στὴν λογοτεχνία τῆς Τσεχίας καὶ τῆς Μοραβίας, κυρίως στὸ ἱστορικὸ μυθιστόρημα, καὶ ὁ P. Marciniak (Byzantium in the Polish mirror: Byzantine motifs in Polish literature in the 19th and 20th centuries, σσ. 213-223) ἐξετάζει τὸ ἴδιο θέμα στὴν πολωνικὴ λογοτεχνία, μὲ ἔμφαση σὲ 3 λογοτεχνικὰ ἔργα σχεδὸν ἄγνωστα ἐκτὸς τῶν ἀκαδημαϊκῶν κύκλων. Τέλος ὁ A. Goldwyn, 'Constantinople Our Star': the image of Byzantium and Byzantine aesthetics in *fin-de-siècle* and modernist poetry, σσ. 225-242) σχολιάζει τὴν παρουσία βυζαντινῶν θεμάτων στὴν νεωτεριστικὴ ποίηση. Ὁ τόμος ὁλοκληρώνεται μὲ τὴν ἐπισκόπηση τοῦ P. Stephenson (Byzantine receptions: an afterword (σσ. 243-253), ὁ ὁποῖος ἀνακεφαλαιώνει τὰ συμπεράσματα τοῦ τόμου καὶ ἐπεκτείνεται σὲ ὁρισμένες παρατηρήσεις σχετικὰ μὲ τὴν ἐξέλιξη τῶν βυζαντινολογικῶν ἐρευνῶν, ἕνα θέμα στενὰ συνδεδεμένο μὲ τὸ θέμα τῆς πρόσληψης τοῦ Βυζαντίου.

Στυλιανος Λαμπακης
Ἰνστιτοῦτο Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν / ΕΙΕ
Τομέας Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν

Storytelling in Byzantium: narratological approaches to Byzantine texts and images, edited by Ch. Messis, M. Mullett and I. Nilsson [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 19], Uppsala 2018, σελ. X+320. ISBN 978-91-513-0362-8

Τὰ τελευταῖα χρόνια ἔχουν πολλαπλασιαστεῖ οἱ ἀφηγηματολογικὲς ἀναλύσεις βυζαντινῶν κειμένων, καὶ ἐπιπλέον δὲν περιορίζονται μόνο σὲ κείμενα μυθοπλασίας (ὅπως τὸ μυθιστόρημα), ἀλλὰ ἐπεκτείνονται καὶ σὲ ἱστοριογραφικά, ἁγιολογικὰ καὶ σὲ ἄλλα εἴδη κειμένων. Πέραν βεβαίως τῶν μεθόδων τῆς σύγχρονης ἀφηγηματολογίας, ἢ καὶ σὲ συνδυασμὸ πρὸς αὐτές, λόγω τῆς ἰδιομορφίας τῶν βυζαντινῶν κειμένων θὰ ἦταν χρήσιμο νὰ διαμορφωθεῖ μία θεωρητικὴ προσέγγιση ἀνταποκρινόμενη στὶς ἑρμηνευτικὲς ἀνάγκες τῆς βυζαντινῆς λογοτεχνίας, λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν, ἐννοεῖται, καὶ ἀντίστοιχες ἀναζητήσεις τῶν κλασσικῶν φιλολόγων καὶ τῶν μεσαιωνολόγων. Αὐτὰ μεταξὺ ἄλλων ἐπισημαίνουν στὸ εἰσαγωγικό τους σημείωμα στὸν τόμο οἱ Ch. Messis καὶ I. Nilsson (Byzantine storytelling and modern narratology: an introduction, σσ. 1-11). Στὸ βιβλίο συμπεριλαμβάνονται 14 ἄρθρα ποὺ προῆλθαν ἀπὸ τὸ ἐρευνητικὸ πρόγραμμα *Text and Narrative in Byzantium -2015-2017* (Upssala -Παρίσι) καὶ προσφέρουν παρόμοιες προσεγγίσεις. Οἱ μελέτες κατατάσσονται σὲ 3 ἑνότητες: Α. *Spaces and Storyworlds* μὲ τὶς μελέτες: α) Myrto Veikou, 'Telling spaces' in Byzantium: ekphraseis, place-making and 'thick description' (σσ. 15- 32). -β) Ellen Söderblom Saarela, Un chevalier voit les voiles de soie: la voix narrative et l'espace byzantin dans *Partonopeu de Blois* (σσ. 33-51). -γ) Milan Vukašinović, Letters and space: function and models of epistolary nodes in Serbian hagiography (σσ. 53-70). -δ) AnnaLinden Weller, Ideological storyworlds in Byzantium and Armenia: historiography and model selves in narratives of insurrection (σσ. 71-87). –Β. *Liturgical and Hagiographical Storytelling* μὲ τὶς μελέτες: α) Uffe Holmsgaard Eriksen, Dramatic narratives and recognition in the *kontakia* of Romanos the

Melodist (σσ. 91-109).-β) Laura Borghetti, A 'euchologic' narrative in Byzantium? Towards a narratological approach to Kassia's female liturgical poetry (σσ. 111-136). -γ). Julie Van Pelt, Saints in disguise: Performance in the *Life of John Kalyvites* (BHG 868), the *Life of Theodora of Alexandria* (BHG 1727) and the *Life of Symeon Salos* (BHG 1677), (σσ. 137-157). -δ) Lorenzo M. Ciolfi, Changing the rhythm to change the society: narrative time in *The Life of John Vatatzes* (BHG 933), (σσ.159-175). -ε) Judith Soria, Structure et tension narrative dans les cycles pariétaux de la Passion du Christ à l'époque tardobyzantine: le rôle des apôtres (σσ. 177-197). –Γ. *Historiographical, Political and Autobiographical Narratives*: α) Charis Messis, Une lecture subversive de la Vie de Basile est-elle possible? Stratégies narratives et objectifs politiques a la cour de Constantin VII Porphyrogénète (σσ. 201-222). -β) Anastasia Sirotenko, Constructing memory: the *Chronicle* of Theophanes on the reign of Heraclius (σσ. 223-242). -γ) Stanislas Kuttner-Homs, Le roman de Thèbes: l'autocitation comme stratégie narrative dans l'Histoire de Nicétas Choniates (σσ. 243-262). -δ) Tomasz Labuk, Andronikos I Komnenos in Choniates' History: a trickster narrative? (σσ. 263-285). -ε) Aglae Pizzone The autobiographical subject in Tzetzes' *Chiliades*: an analysis of its components (σσ. 287-304).

Σὲ ὅλες τὶς μελέτες εἶναι εὐδιάκριτη ἡ προσωπικὴ προσέγγιση τῶν συγγραφέων, ὅπως σημειώνει στὸν ἐπίλογο ἡ τρίτη ἐκ τῶν ἐκδοτῶν τοῦ βιβλίου, ἡ Margaret Mullett (Afterword, σσ. 305-309), συνοψίζοντας τὰ περιεχόμενα τοῦ τόμου, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ σημαντικὴ συμβολή, ποὺ θὰ δώσει τὸ ἔναυσμα γιὰ περαιτέρω διάλογο στὸ θέμα τῆς ἀφηγηματολογικῆς προσέγγισης τῶν βυζαντινῶν κειμένων.

Στυλιανος Λαμπακης
Ἰνστιτοῦτο Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν / ΕΙΕ
Τομέας Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν