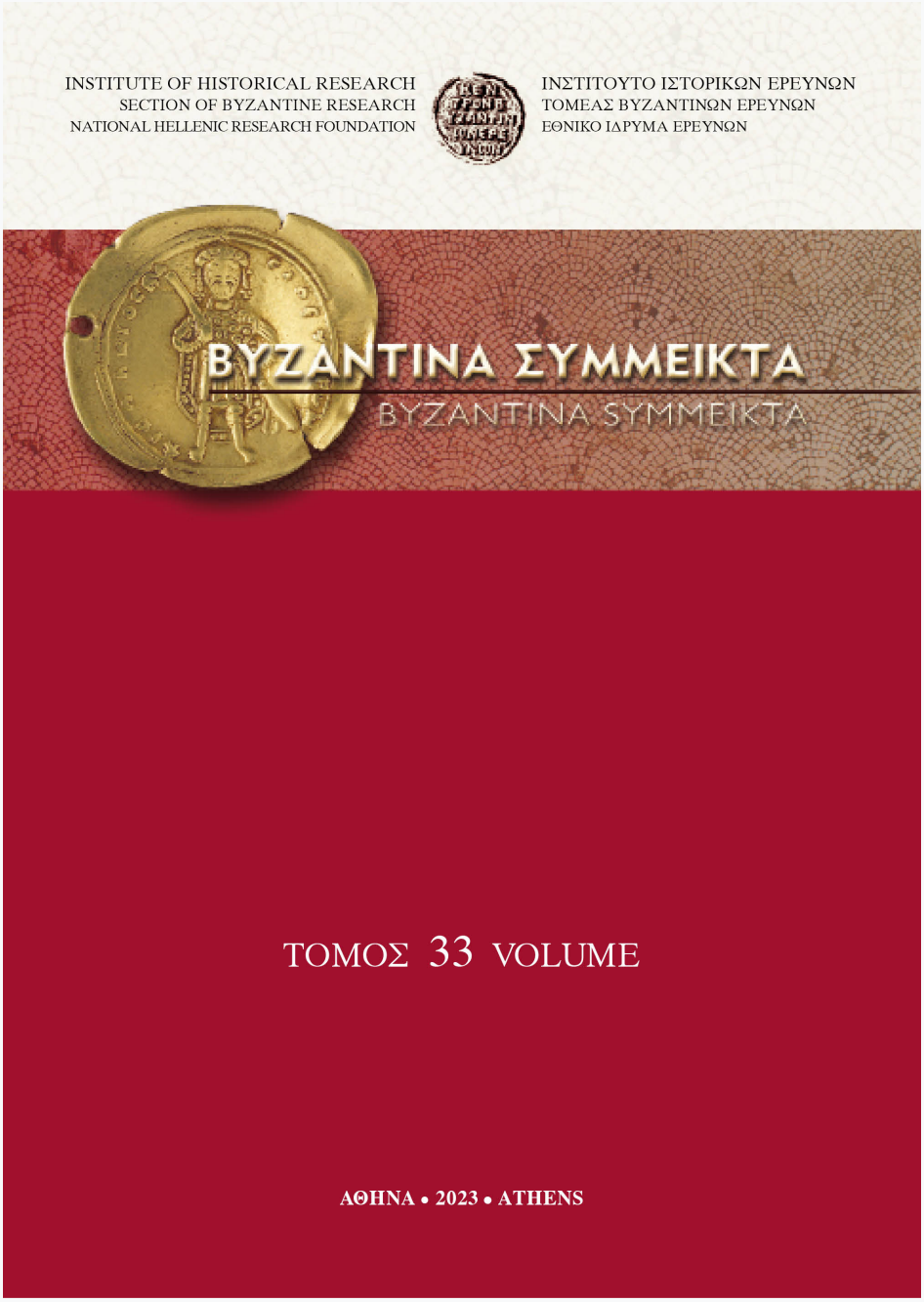
ePublishing

Byzantina Symmeikta

Vol 33 (2023)

BYZANTINA SYMMEIKTA 33



https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 01/09/2025 14:24:31

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

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

BYZANTINA SYMMEIKTA

ΤΟΜΟΣ 33 VOLUME

ΑΘΗΝΑ • 2023 • ATHENS

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

BYZANTINA SYMMEIKTA

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

BYZANTINA SYMMEIKTA

VOLUME 33

ATHENS 2023

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

ΤΟΜΟΣ 33

ΑΘΗΝΑ 2023

Editorial Staff

Editors
Charalambos Gasparis
Maria Gerolymatou
Anastasia Yangaki

Associate Editors
George Kardaras
Marina Koumanoudi
Maria Leontsini
Nikos Livanos
Gerasimos Merianos
Konstantinos G. Tsiknakis

Book Review Editors
Maria Gerolymatou
Niki Tsironi

Principal Contact
Kostis Smyrlis

International Editorial Advisory Board

Jean-Claude Cheynet, University of Paris, Sorbonne-Paris IV
Evangelos Chrysos, University of Athens
Judith Herrin, King's College, London
Sophia Kalopisi-Verti, University of Athens
Taxiarchis Kolias, University of Athens
Johannes Koder, University of Vienna
Stylianos Lampakis, Institute of Historical Research/NHRF
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.

Συντακτική Επιτροπή

Εκδοτική Επιτροπή
Χαράλαμπος Γάσπαρης
Μαρία Γερολυμάτου
Αναστασία Γιαγκάκη

Υπεύθυνοι Ύλης
Γεώργιος Καρδαράς
Μαρίνα Κουμανούδη
Μαρία Λεοντσίνη
Νίκος Λιβανός
Γεράσιμος Μέριανος
Κωνσταντίνος Γ. Τσικνάκης

Υπεύθυνοι Βιβλιοκρισιών
Μαρία Γερολυμάτου
Νίκη Τσιρώνη

Υπεύθυνος Επικοινωνίας
Κωστής Σμυρλής

Διεθνές Επιστημονικό Συμβούλιο

Jean-Claude Cheynet, Πανεπιστήμιο Sorbonne-Paris IV
Ευάγγελος Χρυσός, Πανεπιστήμιο Αθηνών
Judith Herrin, King's College, Λονδίνο
Σοφία Καλοπίση-Βέρτη, Πανεπιστήμιο Αθηνών
Ταξιάρχης Κόλιας, Πανεπιστήμιο Αθηνών
Johannes Koder, Πανεπιστήμιο Βιέννης
Στυλιανός Λαμπάκης, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών/ΕΙΕ
Ljubomir Maksimović, Σερβική Ακαδημία Επιστημών και Τεχνών, Βελιγράδι
Paolo Odorico, Ėcole des Hautes Ėtudes 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: Μαρια Γερολυματου
Εκδοτική Επιτροπή: Χαραλαμπος Γασπαρης
Μαρια Γερολυματου
Αναστασια Γιαγκακη

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: Maria Gerolymatou
Editors: Charalambos Gasparis
Maria Gerolymatou
Anastasia Yangaki

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

P. Charalampakis, Tree remarkable Byzantine lead seals from a private collection. 11-25

Γ. Γουσγουριωτης, Λογοπαίγνια με κύρια ονόματα στις επιστολογραφικές συλλογές της μεσοβυζαντινής και υστεροβυζαντινής περιόδου (12ος-14ος αι.). 27-41

M. Tziatzi-Papagianni, Wörtliche Zitate und Anspielungen in der Alexias Anna Komnenes: Deuteros Plous. 43-69

I. Smarnakis, Constructing the image of a city-state 'at the mid-point of Asia'. Bessarion's encomium on Trebizond. 71-101

Σ. Σ. Πολυζος, Η ρητορική υπέρ της θρησκευτικής ανεκτικότητας: ο Λόγος 30 «προς Θεοδόσιον τον βασιλέα υπέρ των ιερών» του Λιβανίου. 103-135

Μ. Σουρμπα, Ανέκδοτος κανόνας στον Άγιο Νικόλαο επίσκοπο Μύρων της Λυκίας από τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανό Α΄ τον ομολογητή (ca 650-740). 137-164

E. Panou, Ensuring Childbirth in Byzantium: Deviant and non-deviant practices. 165-181

Σ. Οικονομου, Η Αγιότητα στην υπηρεσία της πολιτικής. Οι προπαγανδιστικές συνδηλώσεις της παράστασης του "Βουλγαροκτόνου" Αγίου Δημητρίου. 183-217

D. Stathakopoulos, The Nicaean Emperors and the Aristocracy. 219-246

Βιβλιοκρισιες – Βιβλιογραφικα σημειωματα / Book Reviews – Bibliographical Notes

N. Κουτρακου: L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale, éd. A. Lampadaridi – V. Déroche – Ch. Høgel (Acta Universitatis Upsaliensis/Studia Byzantina Upsaliensia 21), Uppsala 2022. 249-275

M. Λουκακη: J. Roskilly, *De très savants pasteurs: Conceptions et pratiques de l'autorité des évêques dans la société byzantine des XIe–XIIe siècles*, Byzantina Sorbonensia 32, Éditions de la Sorbonne, Paris 2022. 277-284

Γ. Παλλης: Γ. Θεοχάρης, *Η Αθήνα μετά το τέλος του αρχαίου κόσμου. Αρχιτεκτονική γλυπτική από τον 8ο ώς τον 11ο αι. μ.Χ.* Αθήνα 2022. 285-294

Δ. Πετρουγακη-Καλαϊτζαντωνακη: Δ. Κακλαμάνος, *Ο Άγιος Θεόδωρος ο Στουδίτης και το αγιολογικό του έργο. Συμβολή στη μελέτη της εκκλησιαστικής γραμματείας της μεσοβυζαντινής περιόδου* [Ανάλεκτα Βλατάδων 70], Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 2018. 295-308

Σ. Γερμανιδου: V. Foskolou and S. Kalopissi-Verti (επιστ. επιμ.): *Intercultural Encounters in Medieval Greece after 1204. The Evidence of Art and Material Culture* (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civlization 19), Turnhout: Brepols 2022. 309-318

Κ. Βιγκλας, Mark Edwards, Dimitrios Pallis and Georgios Steiris (eds.): *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford 2022. 319-323

Δ. Βαχαβιωλος: *Graeco-Arabica* XIII (2022). Σχέσεις Ελλάδας, Εγγύς Ανατολής και Βόρειας Αφρικής από την Αρχαιότητα μέχρι τη Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2022. 325-329

Στ. Λαμπακης, A. Berger (ed.), *Nicephori Callisti Xanthopuli Historia Ecclesiastica, v. I. libros 1-6 complectens* [CFHB LVII/1], Wien 2022. 331-333

Στ. Λαμπακης, Ch. Dendrinos (ed.), *Manuelis II Palaeologi imperatoris Apologia de processione Spiritus Sancti, Tractatus de ordine in Trinitate, Epistula ad dominum Alexium Iagoupem*, Turnhout 2022. 335-337

Βραχυγραφιες / Abbreviations 339-343

Pantelis Charalampakis

Three Remarkable Byzantine Lead Seals from a Private Collection

Byzantine lead seals are primary sources, providing modern scholars with plenty of valuable information on several aspects of the Byzantine world. From the Emperors themselves and the State mechanism, to Church officials and the monasteries, and from the art and economy to linguistics and onomastics, these tiny discs keep surprising us, either when studied systematically, in groups or when they bring up new evidence as single pieces.

The three seals presented in this paper are part of a larger, registered private collection in Athens, Greece, and for this reason they are worth publishing, in order to become known to the wider academic audience (more pieces will be included in a following article). Since they originate from auctions and antiques market their provenance is unknown, but this does not diminish their importance to scholarly research, either for their owner's rare names (nos. 1-2) or for the overall appearance and the lettering (no. 3). The seals in question are also unique, in the sense that, as yet, they find no known parallel or similar specimen in Byzantine seals publications, museum or auctions catalogues.

1. Viator, *droungarios*, ca. 650-700 (figures 1-2).
D. (total): 22 mm.; W.: 10,89 gr.
Blank larger than die; corroded.
Private collection (Athens, Greece).
Unpublished; see: Saint Paul Antiques 16 (13.10.2018), no. 579. No parallels known.

Obverse: Inscription in two lines; crosses above and below; wreath border.

+|8IATO|POC+|+

+ Βιάτορος + +

Reverse: Inscription in three lines; cross above; wreath border.

+|ΔΡΟΥΓ|ΓΑΡΙΟ|Υ

+ Δρουγγαρίου

(Seal of) Viator, *droungarios*

The first thing to note is the peculiar Beta: unlike other Betas, this one has no vertical hasta on the left, which makes it resemble rather the Arabic numeral 8 than the Greek letter B (figure 3). Sometimes, especially in the 8th c., the Beta has very circular curves, but the left hasta is always visible as an almost straight line[1], which is not the case here.

Viātor, in Latin, means the traveler, the agent, or, less frequently, the messenger or the summoner[2]. The word was used as epithet of the Roman god Mercurius. The personal name Viator, albeit very rare in Byzantine times, is frequently encountered in the 2nd-6th c., in various parts of the Empire. Some of the individuals bearing this name include: 1) Marcus Calventius Viator, *centurion* of the IV Flavian and the V Macedonian legion, first half of the 2nd c.[3]. 2) Lucius Flavius Viator from Pannonia, *lanciarius* of the II Parthian legion, late 2nd-early 3rd c.[4]. 3); Viator, *praepositus*, Egypt, 287 AD)[5]. 4) Flavius Viator, *protector*, West, late 3rd c.[6]. 5) Viatorinus, *protector*, West, late 3rd or 4th c.[7]. 6) Viator, *comes*, West, 480 AD.[8]. 7) Flavius Viator,

1. See, for example, Hermitage M-623: I. V. Sokolova, Ob epigrafike vizantijskikh pechatej VIII-IX vv., *VV* 42 (1981), 106-114, here table III.

2. On the etymology, see M. De Vaam (ed.), *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008, 673 (*s.v.* via).

3. https://armyofromanpalestine.com/%C2%A751-marcus-calventius-viator ; https://armyofromanpalestine.com/0052-2.

4. R. H. Cowan, A*spects of the Severan Field Army. The Praetorian Guard, Legio II Parthica and Legionary Vexillations, AD 193-238*. Doctoral Thesis (unpublished; available online). University of Glasgow, Glasgow 2002, 94-95 and fig. 2.

5. *PLRE*, v. 1, Cambridge 1971, 956: Viator 1.

6. *PLRE*, v. 1, Cambridge 1971, 956: Flavius Viator.

7. *PLRE*, v. 1, Cambridge 1971, 956: Viatorinus.

8. *PLRE*, v. 2, Cambridge 1980, 1158: Viator.

consul, 495 AD.[9]. 8) Viator, *vir illustris*, Italy, 559 AD.[10]. 9) Viator, *tribunus Ydruntinae civitatis*, before 599 AD.[11]. 10) Viator (or, according to other documents, Victor), bishop of Hortona, in Umbria, Italy, in 649.[12]. 11-13) three homonymous saints, dated in the 2nd-4th c.[13].

Viator's seal date in the second half of the 7th c. can be established from its general style and the lettering. The only other known Viator in this century is the bishop mentioned above. The last known example of this name is probably the person who issued the seal published here. The crosses depicted on both sides testify to the religious doctrine of the seal's owner; and yet, even though three homonymous saints are known, the name Viator was not popular and, eventually, fell out of use.

2. Genethlios, *stratelates,* ca. 750-825 (figures 4-5).

D. (total): 30 mm.; W.: 32,78 gr.

Private collection (Athens, Greece).

Unpublished; see: Saint Paul Antiques 17 (30.06.2018), no. 669. No parallels known.

Obverse: Cruciform invocative monogram (type Laurent V): wreath border.

Reverse: Inscription in four lines, preceded by a cross:

+|ΓΕΝϵ̣|ΘΛΙϢϹΤ|ΡᾹΤΗΛ|Ā̄ΤΗ; wreath border.

(Θεοτόκε βοήθει) Γενεθλίῳ, στρατηλάτῃ

Mother of God, aid Genethlios, *stratelates*

Genethlios / Γενέθλιος (Genethlia / Γενεθλία for women), originally an epithet of Poseidon[14], and more rarely of Zeus, was quite a popular name in both Classical and Late Antiquity. The *stratelates*, owner of the seal presented here, is among the last known persons to bear this name – the

9. *PLRE*, v. 2, Cambridge 1980, 1158: Flavius Viator.

10. *PLRE*, v. 3, 1371: Viator.

11. *PLRE*, v. 3, 1371: Viator .

12. *PmbZ* # 8569

13. *BHG*, 237, s.v. Senator: Viator (martyr; ca. mid-2nd c.); Saint Viator of Bergamo (d. 370); Saint Viator of Lyon (d. 389);

14. *RE*, v. XXII.1, 495-496; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, v. 4, Oxford 1907, 9-10, 18.

very last one being the donor of the 11th c. Dark Church in Cappadocia (see below).

An interesting phenomenon, commonly attested in that period, regarding the form of this name is that the sequence -χλ- has been substituted for -θλ- (<Γ>ενεχλίας) and IE has been used instead of ΓΕ[15].

Of the many references to this name in Late Antiquity and the Middle Byzantine period, it is worth presenting the following examples (though there are a few more):

Genethlia (Γενεθλία): 1) mentioned in her marble funerary inscription from Corinth, today kept at the Archaeological Museum of Corinth, no. 71, dated in the 4th/5th c.[16]. 2) mentioned in her marble funerary inscription from Athens, today kept at the Epigraphic Museum of Athens, no. 9968, dated in the 5th/6th c.[17]. 3) mentioned, together with Ioannes (probably her husband), in a marble funerary inscription found on the northeast slope of the Acropolis, near the church of Saint Anargyroi, in Athens; today kept at the Epigraphic Museum of Athens, no. 9966, dated in the 6th c.[18].

Genethlios (Γενέθλιος): 1) a spondophoros, mentioned in an inscription from Olympia, in the year 233.[19]. 2) the father of his homonymous son the sophist (see here, no. 3).[20]. 3) a sophist originating from Petra, active in Athens in the late-3rd / early-4th c.[21]. 4) *defensor* (*ἔκδικος*), addressee of a letter from Nilus the monk in the early-/mid-5th c.[22]. 5) *comes rerum privatarum* (*ὁ μεγαλοπρεπέστατος κόμης τῶν θείων πριουάτων*) in the Eastern part of the Empire, in 450-451; in 451, he attended the Council of Chalcedon[23]. 6) an *ex consul* and *patrikios*, active in the middle or second

15. D. Feissel, Notes d'épigraphie chrétienne (V), *BCH* 105.1 (1981), 483-497, here 489.

16. N. Bees, *Die griechisch-christlichen Inschriften des Peloponnes. I: Isthmos – Korinthos*, Athens 1941, no. 58.

17. E. Sironen, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica*, Helsinki 1997, no. 290.

18. Sironen, *Inscriptions*, no. 161.

19. S. B. Zoumbaki, *Elis und Olympia in der Kaiserzeit*, Athens 2001, 253, no. Γ6.

20. *PLRE*, v. 1, Cambridge 1971, 390.

21. *PLRE*, v. 1, Cambridge 1971, 390; *Der Neue Pauly,* v. 4, ed. H. Cancik – H. Schneider, Stuttgart – Weimar 1998, v. 2, 914.

22. *PLRE*, v. 2, Cambridge 1980, 501 (Genethlius 1).

23. *PLRE*, v. 2, Cambridge 1980, 501-502 (Genethlius 2); *RE*, v. VII.1, col. 1149.

half of the 6th c. and known through his seals only[24]. 7) a certain Genethlios, whose seal, showing a cruciform invocative monogram and inscription in three lines is dated in the end of the 7th / first half of the 8th c.[25]. 8) a priest in the church of Sergios "tou Maxillatou" and *archipresbytes* (*archipresbyteros*) in Damaskos, in the second half of the 8th c.[26].

Uncertain: 1) part of a name mentioned in a fragmentary inscription from the Asklepieion in Corinth, today kept at the Archaeological Museum of Corinth, no. 1271, dated in the 4th/5th c. Although only the letters ΕΘΛ have survived, the editor read Γενεθλία[27]. It could be also read Γενέθλιος. It is not certain, however, whether it is a name or an adjective. 2) monogram on glass weight, from the ex-Froehner Collection. The solution is uncertain, because the Γ and I are missing (unless one should not be looking exclusively for vertical lines)[28]. The same applies to the glass weight from the British

24. 1) DO BZS.1958.106.738: G. Zacos – A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, Basel 1972, no. 810; https://www.doaks.org/resources/seals/byzantine-seals/BZS.1958.106.738 (+ Genethlio + / + *ex console* +); 2) DO BZS.1958.106.741: Zacos – Veglery, *Seals*, no. 811; https://www.doaks.org/resources/seals/byzantine-seals/BZS.1958.106.741 (Genethlium / *ex consul* et *patric(iu)s*); 3) E. Koshev collection, Shumen: I. Jordanov, *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*, v. 3, Sofia 2009, 793, no. 2607 (+ Genethlio *ex cons(ol)e* / + e.ui.in.io.o..s); 4) Bibliothèque National de France Zacos 4220: D. Metcalf, *Byzantine Lead Seals from Cyrpus*, Nicosia 2004, 171-172, no. a; 5) Cyprus Museum O.134: Metcalf, *Seals*, 171-172, no. b; 6) British Library CLXXXVI.6 (Hubbard): see Metcalf, *Seals*, 171-172, no. d; 7-8) private collections on Cyprus: see Metcalf, *Seals*, 171-172, nos. c and f. Zacos and Veglery dated the seals in ca. 550-650, a date suggested also by Jordanov. The editors of the DO seals proposed that this Genethlios might be the same person with the homonymous *comes rerum privatarum*, thus dating the seals in the second half of the 5th c., but this suggestion seems unlikely. Moreover, Metcalf suggested –on the evidence that three seals were discovered on Cyprus and one more in Istanbul– that this Genethlios was based on Cyprus, from where he wrote to Constantinople. In fact, it could have well been the opposite: Genethlios was in Constantinople and he was frequently writing to someone on Cyprus (and also inside Constantinople). The same applies to the seals under nos. 4-10 in the Metcalf catalogue, which the author commented upon.

25. J.-C. Cheynet – C. Morrisson – W. Seibt, *Les sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*, Paris 1991, 219-220, no. 335: Θεοτόκε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Γενεθλήῳ.

26. *PmbZ* # 1950.

27. Bees, *Inschriften*, no. 58A.

28. *PLRE*, v. 3A, Cambridge 1992, 509 (Genethlios (?) 2).

Museum, dated in ca. 550-650[29]. If these glass weights preserve the name Genethlios, then they could have been issued by eparch of the city.

Aside from the aforementioned persons, dated in Late Antiquity and the Middle Byzantine period (and to which more references can be added), the name Genethlios is attested once again (Δέ(ησις) Γε[νεθ]λήου), in later periods, for a single time, in a fresco depicting donors at the 11th century Dark Church / Karanlık Kilise, in the Göreme Valley, Cappadocia[30].

A question of great importance, which, however, can hardly be answered with certainty, is whether the use of the personal name Genethlios in this period (8th/9th c.) is a continuation of a long tradition going back to Poseidon's –or, less likely, Zeus'– epithet, or it reflects a purely Christian symbolism. In the first case, one may suspect a family tradition of passing the name through the generations. Unfortunately, the sporadic mentions of the name in both the West (mainland Greece) and the East (Asia Minor) do not allow for further conclusions related to family traditions or local preferences. In the second, the name Genethlios could be interpreted as a name inspired by the Γενέθλιον τῆς Θεοτόκου or simply the birth of someone within a Christian environment. A similar name, attested in the Byzantine period, which has a totally Christian symbolism, is Βαπτιστός, whose seals (both struck with the same *boulloterion*) are dated in the late 11th c.[31].

Ioannes, *tab(o)ul(l)arios*, ca. 650-725 (figures 6-7)

D: 24 mm.; W: 16,34 gr.

Private collection (Athens, Greece).

---

29. British Museum 1984,0108.2; see: https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1984-0108-2.

30. There are many references to this painting, see for example: A. Tsakalos, «Ἐνταλματικοῦ» ou «ἐντάλματί σου»? Nouvelle lecture de l'inscription d'un donateur à Karanlık Kilise (Göreme, Cappadoce), *ΔΧΑΕ* 25 (2004), 219-224, here 219 and R. G. Ousterhout, *Eastern Medieval Architecture*, Oxford 2019, 452.

31. 1) Hermitage M-9294: A.-K. Wassiliou-Seibt, *Corpus der byzantinischen Siegel mit metrischen Legenden*, Wien 2016, 487, no. 2427, with references to later –Palaiologan– attestations of similar names; 2) Regional Historical Museum, Burgas: I. Jordanov, Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria, vol. 1-3, Sofia, 2003, 2006, 2009. Addenda et Corrigenda (3), in: *Pismenost, knizhovnitsi, knigi: Balgarskata sleda v kulturnata istorija na Evropa* [*Patuvane kam Balgarija*], Shumen 2018, 124-164, here 145-146, no. 36.3293 (Σφραγίς εἰμι τοῦ Βαπτιστοῦ).

Unpublished; see: Gert Boersema / Vcoins, no. SKU 17557. No parallels known.

Obverse: Cruciform invocative monogram (type Laurent I):

Θεοτόκε βοήθει Mother of God, aid [...][32].

Due to excessive corrosion, the rest of the obverse surface is hardly visible. There are no traces of border, although one may suspect that wreath border was used in that period. Various marks, that look like traces of letters once filling the quarters (or even part of a circular inscription?) cannot be deciphered. In the lower left quarter, there is something that resembles an Ϣ. Despite its small size, it could have been part of the tetragram invocation τῷ δούλῳ σου, a formula used mostly in the first half of the 8th c. In the upper right quarter, however, there is a sign that looks like an Є or, less probably, a Ϲ. None of the two readings would be satisfactory if one accepts the existence of the Ϣ mentioned above. Additional to these, in the upper right part of the surface, right above the monogram's K, there is a line which does not seem to be a product of the corrosion and is probably part of a letter (perhaps from a circular inscription?).

Reverse: Cruciform monogram consisted of the letters Ι - Ϣ - Α - Ν - ϒ; circular inscription; wreath border.

Thanks to the Greek cruciform monogram, the name of the seal's owner can be securely reconstructed as Ioannes (here in genitive, Ἰωάννου). The monogram is a variant of that attested on a seal from the Orghidan collection, where the exact same letters have been placed differently[33]. Inconsistency between the invocation, which requires Dative case, and the name, written in Genitive, was a common phenomenon at that time; the explanation lies on the long tradition of employing Genitive case in order to show the ownership (the seal of X). When the religious invocations started appearing on seals, the connection between the obverse (invocation) and the reverse (name) was not established yet, and it took some time until people

32. This monogram is attested on several seals of this period which combine Greek and Latin characters. See, for example, E. V. Stepanova, *Pechati s latinskimi i greko-latinskimi nadpisjami VI-VIII vv. iz sobranija Ermitazha*, Saint Petersburg 2006, nos. 111-112, 115, 124-125, 129.

33. Romanian Academy, Numismatic Department, Orghidan Collection 591/O.8402: V. Laurent, *La Collection C. Orghidan*, Paris 1952, 275, no. 576, with plate LXVII.

realized that the name and any titles or offices accompanying it should be also written in Dative.

The rest of the reverse is more damaged, yet not impossible to reconstruct: apart from a cross, at the top-centre, there are only five letters visible: T[...]ARIO (and, perhaps, a sixth letter: y; see below), the Rho written with the Latin symbol R[34]. The reading of this character as Beta has been excluded for two reasons: first, because in this period, Beta is written with B and second, because if –hypothetically– one reads R as Beta, the only word which would fit here would be *μαγ(γ)λαβίου*, which would make no sense, as the proper noun to describe Ioannes would have been *μαγ(γ)λαβίτης* and there is no space for *ἐπὶ τοῦ μαγ(γ)λαβίου*; besides, the inscription starts with a T (figure 8). The five (or six) surviving letters form certainly the last part (and probably also the beginning) of a title or office held by Ioannes. Alas, there is more than one possible solution for these ending letters, the most plausible being *spatharios*, *droungarios*, and *tab(o)ul(l)arios* – SPATHARIO(Y) or DR(O)VNGARIO(Y) or TABOVLARIO(Y)–, considering the distance between the letters and the available space. In theory, there are, of course, other solutions as well; but, perhaps, *notario(u)* or *vicario(u)*, for example, would have been too short, and *cubiculario(u)*, *mandatario(u)*, *regionario(u)* or *chartoulario(u)* too long. Of the above mentioned solutions, the most plausible is TABOVLARIO(Y), because of the letter T at the very beginning of the circular inscription, the distances between letters, and the lack of space for a second word aside from the office.

One cannot but notice the letter at the end of the circular inscription: in the upper left part of the reverse, just to the right of the Omicron, there is a faint trace of another letter, perhaps of slightly smaller size (figure 9). This could be either an Ypsilon (Y), which would put the word in Genitive, or an ȣ (one of the three ways of writing the "ou" in that period – the other two being OV and Ч)[35]. If the first option is correct, then the noun's grammatical case is in agreement with that of the name, reading Ioannou, *t[aboul(l)]ariou*. Further, one may add that it was common at that time

34. On the employment of the Latin R as Rho in Greek inscriptions see, for example, Stepanova, *Pechati*, no. 56: ΘΩΜΑ|ΑΠΟVΠΑ|ΤΩΝΠΑ|TRIK^{s}.

35. Other seals with Greek and Latin characters employing the ȣ in this period in Stepanova, *Pechati*, passim.

to use words written in Latin or mixed Latin-Greek characters, but with Greek case endings, especially the Genitive. If the second option is correct, then the name's case is different from the noun's, which ends in -o. Either in Greek or in Latin, the ending in Omicron means that the engraver used Dative case for the noun (-ῳ and -o respectively), which is in agreement with the invocation, but not with the owner's name[36]. Moreover, if the letter is an ȣ, its rotated position compared to the Omicron might suggest that these two letters are not related. It is not impossible, therefore, that the ȣ was once part of another inscription on the disc, which was later overstruck with Ioannes' *boulloterion*. This would also explain the presence of traces of letters on the obverse, in the monogram's quarters; letters that seemingly have no connection to either the monogram or the invocation.

The seal's date in ca. 650-725 (broadly within the second half of the 7th and the first years of the 8th c.) can be established thanks to the combined evidence from the overall appearance, the monograms, and the shape of particular letters, such as the Ꙗ and ȣ.

The employment of mixed Greek and Latin on seals' inscriptions in that period does not come as a surprise. Latin was still in use, especially in the empire's western territories such as Italy and Illyricum, and, despite the prevail of Greek in the administrative sector and most of the empire, many people were still using either both languages or a mixture of the two, a case reflected on Ioannes' seal too. The reasons behind this habit are not clear; one can only guess that, no matter whether the person was fluent in both languages or only in one and had a fair knowledge of the other, the use of Latin was perhaps related to prestige, showing off with a link to the glorious Roman past[37].

Tabularios, also spelled *taboullarios* (ταβουλλάριος) derived from the Latin *tabularius*. The meaning of this term was changing through the centuries: at first, it designated a public employee working at the State Archives; later, the *tabularios* became an assistant –mainly a scribe– to the

36. Sometimes one encounters the opposite, that is the name in Dative and the noun in Genitive, for example: Carello *candidatu*, in: Stepanova, *Pechati*, no. 23 (and cf. no. 24, where the name is given, correctly, in Genitive).

37. On the use of Latin in this period see: Stepanova, *Pechati*, and J.-C. Cheynet, L'usage des langues à Byzance: le témoignage des sceaux, in: *Byzantine and Rus' Seals*, ed. H. Ivakin, – N. Khrapunov – W. Seibt, Kiev 2015, 107-124, here 107-112.

tabellio, another public employee whose tasks were similar to a solicitor; and eventually, the terms *tabellio* and *tabularios*, as well as their tasks and jurisdictions were assimilated, the latter working either for the State or, especially after the 7th c., on behalf of private individuals[38]. Hence, Ioannes could have been either a State employee or an freelancer professional.

Two of the names mentioned on the seals presented here, Genethlios and Viator, probably attest to the survival of Classical Greek and Latin names in Late Antiquity and beyond: such examples are rarely encountered in the Middle Byzantine period. The third seal, issued by Ioannes, provides further evidence on the use of Latin symbols in Greek inscriptions, perhaps through the owner's or the craftsman's origin. The date of this seal coincides with the final stages of the gradual disappearance of the Latin from the Greek-speaking part of the Empire, and particularly from the State mechanism. Be that as it may, all three seals attest to the survival of antique customs –names and language symbols– in the Middle Byzantine period, and may contribute, as small pieces of a large puzzle, to a future, systematic study of this intriguing topic.

38. On the tabularius, see H. Saradi, *Le notariat byzantin du IXe au XVe siècles*, Athènes 1992, 41-43, 65-74; B. Nepantzh-Bapmazh, Οι βυζαντινοί ταβουλλάριοι, *Ελληνικά* 35.2 (1984), 261-274.

Figs. 1-2:
Seal of Viator, *droungarios*.

Fig. 3:
Seal of Viator, droungarios.
Obverse, detail.

Figs. 4-5: Seal of Genethlios, *stratelates*.

Figs. 6-7: Seal of Ioannes, *taboullarios*.

Figs. 8-9: Seal of Ioannes, *taboullarios*. Reverse, details.

Τρια Αξιοπροσεκτα Βυζαντινα Μολυβδοβουλλα Απο Ιδιωτικη Συλλογη

Η μελέτη περιλαμβάνει δημοσίευση τριών βυζαντινών μολυβδοβούλλων, που αποτελούν μέρος μεγαλύτερης, νόμιμης ιδιωτικής συλλογής, καθώς και σχολιασμό επί αυτών. Τα δυο πρώτα είναι αξιοπρόσεκτα λόγω των ιδιαίτερα σπανίων ονομάτων των κατόχων τους στην Ύστερη Αρχαιότητα και τους Μέσους Βυζαντινούς Χρόνους: Βιάτωρ / Viator (δρουγγάριος, χρονολόγηση: περ. 650-700) και Γενέθλιος (στρατηλάτης, χρονολόγηση: περ. 750-825). Το τρίτο, που ανήκε σε κάποιον Ιωάννη, ταβουλλάριο (χρονολόγηση: περ. 650-725), παρουσιάζει μίξη ελληνικών και λατινικών συμβόλων σε ελληνική επιγραφή, ενδεχομένως από τις πιο όψιμες αυτού του τύπου.

Γεωργιος Γουσγουριωτης

Λογοπαιγνια με Κυρια Ονοματα σε Επιστολογραφικες Συλλογες της Μεσοβυζαντινης και Υστεροβυζαντινης Περιοδου (12ος-14ος αι.)

Η επιστολή υπήρξε διαχρονικά για τους βυζαντινούς λογίους μέσο ανάδειξης των ιδιαίτερων ρητορικών τους δεξιοτήτων. Μέσω της παράθεσης ποικίλων σχημάτων λόγου οι συγγραφείς επεδίωκαν αφενός να επιδείξουν στους αλληλογράφους τους τα χαρίσματα της γραφής τους και αφετέρου να διανθίσουν ρητορικά τα κείμενά τους[1]. Μεταξύ αυτών των ρητορικών σχημάτων συγκαταλέγονται και τα λογοπαίγνια που επινοούν και χρησιμοποιούν οι βυζαντινοί συγγραφείς στις συλλογές των επιστολών τους. Μέσω της παράθεσης λογοπαιγνίων ένας λόγιος επικοινωνεί με τον αλληλογράφο του μέσω της υποβολής και της αναλογικής σκέψης. Τα

1. Για μια αναλυτική παρουσίαση της φυσιογνωμίας και των ιδιαίτερων γνωρισμάτων του επιστολογραφικού είδους στο Βυζάντιο, βλ. κυρίως Ν.Β. Τωμαδακης, *Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία*, Ἀθήνα 1969, H. Hunger, *Die hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, v. 1, München 1978, 197-239 [=*Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, μετ. Λ.Γ. Μπενακη – Ι.Β. Αναστασιου – Γ.Κ. Μακρη, τ. 1, Αθήνα 2010, 303-357] και A. Riehle, *A Companion to Byzantine Epistolography* [Brill's Companions to the Byzantine World 7], Leiden-Boston 2020. Για τα προβλήματα και τις προοπτικές μελέτης της βυζαντινής επιστολογραφίας, θεμελιώδης ήταν η μελέτη του J. Sykoutris, Probleme der byzantinischen Epistolographie, στο: *Actes du IIIme Congrès International d'Études Byzantines (session d'Athènes, octobre 1930)*, εκδ. A.C. Orlandos, Αθήνα 1932, 295-310. Στη συνέχεια, η προαναφερθείσα μελέτη δημοσιεύτηκε μεταφρασμένη στη νέα ελληνική: Ι. Συκουτρης, Προβλήματα τῆς Βυζαντινῆς Ἐπιστολογραφίας, στο προαναφερθέν βιβλίο του Τωμαδακη, *Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία*, 307-320· ανευρίσκεται και σε σχετικό τόμο με τα γερμανόγλωσσα δημοσιεύματα του Συκουτρή, βλ. σχετικά Ι. Συκουτρης, *Μελέτες και άρθρα. Τα γερμανόγλωσσα δημοσιεύματα* (μτφρ. Η. Τσιριγκακη), τ. 2, Αθήνα 2003, 243-266.

λογοπαίγνια συνεισφέρουν στην επέκταση του νοήματος μιας επιστολής και χαρίζουν επιπρόσθετη καλλιέπεια στο κείμενό της. Εντούτοις, όσο και αν αυτά τα λεκτικά παιχνίδια συμβάλλουν καθοριστικά στην ρητορική διάνθιση του περιεχομένου μιας επιστολής, είναι δεδομένο ότι η σύγχρονη έρευνα ασχολήθηκε ελάχιστα έως τώρα μαζί τους[2].

Το παρόν άρθρο στοχεύει στη μελέτη λογοπαιγνίων με κύρια ονόματα σε 10 διαφορετικές επιστολογραφικές συλλογές της μεσοβυζαντινής και υστεροβυζαντινής περιόδου (12ος-14ος αι.)[3]. Κύρια αιτία για την επιλογή να εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας κατά κύριο λόγο στην επιστολογραφική παραγωγή της υστεροβυζαντινής εποχής υπήρξε το γεγονός ότι κατ' αυτό το χρονικό διάστημα γράφτηκαν οι περισσότερες επιστολές από οποτεδήποτε άλλοτε στο Βυζάντιο[4], δεδομένο που μας επιτρέπει να εξετάσουμε μεγαλύτερο εύρος επιστολογραφικών συλλογών που ανάγονται χρονολογικά στη συγκεκριμένη περίοδο. Συγκεκριμένα, η μελέτη μας θα αναδείξει την μορφή, την έκταση, το περιεχόμενο, την αφορμή συγγραφής και τα είδη αυτού του είδους λογοπαιγνίων και θα παρουσιάσει τα βασικότερα γνωρίσματα της φυσιογνωμίας

2. Για τη συγκεκριμένη διαπίστωση, βλ. Ι. Γρηγοριαδης, Τα βυζαντινά λογοπαίγνια και η θύραθεν ρητορική κατά τον 12ο αιώνα, *Ἑλληνικὰ* 47.2 (1997), 297.

3. Σχετικά με σωζόμενα λογοπαίγνια με ονόματα, ο Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 296, επισημαίνει ότι σώζεται ένα λογοπαίγνιο με το επώνυμο του αποδέκτη σε επιστολή που απευθύνει ο Νικηφόρος Βασιλάκης (12ος αι.) στον Αλέξιο Αριστηνό. Εντούτοις, λαμβάνοντας υπόψη την κριτική έκδοση των λόγων και των επιστολών του Νικηφόρου Βασιλάκη από τον Garzya, παρατηρούμε πως το συγκεκριμένο κείμενο κατατάσσεται στις ομιλίες και όχι στις επιστολές. Από την άλλη, ο Η. Χρυσοστομιδης, *Το επιστολογραφικό corpus του Γεωργίου-Γρηγορίου Κυπρίου* (Διδ. διατρ.), Θεσσαλονίκη 2015, 168 [=http://ikee.lib.auth.gr/record /269674], σημειώνει ότι στην επιστολή 13 του Γρηγορίου Κυπρίου γίνεται λογοπαίγνιο με το όνομα του αποδέκτη της, Ιωάννη Θεογνώστου, βλ. σχετικά Σ. Ευστρατιαδης, *Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου ἐπιστολαὶ καὶ μύθοι*, Ἀλεξάνδρεια 1910, Επ. 13 (12, 3-4): *εἴπερ ποτὲ τὴν τοῦ ἐπιτηδεύματος σαυτῷ ἐπαληθεύουσαν δείξοις προσηγορίαν*. Εξετάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο, όμως, αντιλαμβανόμαστε ότι ο Κύπριος κάνει λεκτικό παιχνίδι με την επαγγελματική ιδιότητα και όχι με το όνομα του αλληλογράφου του.

4. Βλ. σχετικά M. Mullett, The Classical Tradition in the Byzantine Letter, στο: *Byzantine and the Classical Tradition. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979*, εκδ. M. Mullett – R. Scott, Birmingham 1981, 75-93 και M. GrÜnbart, *Epistularum Byzantinarum Initia. Alpha-Omega* [Reihe A. Lexika – Indizes – Konkordanzen zur klassischen Philologie 224], Berlin-New York 2001.

τους. Επιλέξαμε να διακρίνουμε τα υπό εξέταση λογοπαίγνια σε τρεις διαφορετικές κατηγορίες: σε λογοπαίγνια με τα ονόματα αποδεκτών επιστολών, σε λογοπαίγνια με τα ονόματα αποστολέων επιστολών και σε λογοπαίγνια με τα ονόματα άλλων προσώπων, πέραν δηλαδή των δύο αλληλογράφων, τα οποία είτε είναι σύγχρονα με αυτούς είτε προγενέστερά τους.

Τα λογοπαίγνια με ονόματα είναι αρχαία συγγραφική πρακτική, η οποία έχει τις ρίζες της στην ύστερη σοφιστική[5]. Εμφανίζονται στη βυζαντινή γραμματεία ήδη από τον πέμπτο αι., συγκεκριμένα στα ιστορικά έργα του Πρίσκου και του Μάλχου[6], απαντούν σε έργα επιφανών λογίων του Βυζαντίου, όπως του Θεοδώρου Στουδίτη και του Ιγνατίου Διακόνου[7], και κυριαρχούν στη βυζαντινή γραμματεία του 12ου αι.[8]. Πρόκειται για «φραστικά χαριτολογήματα» που λειτουργούν είτε ως έπαινοι είτε –λιγότερες φορές– ως απαξιωτικά και μειωτικά σχόλια για ένα συγκεκριμένο πρόσωπο[9]. Ο Γρηγοριάδης είχε υποστηρίξει ότι η χρήση, η συχνότητα, η μορφή και το επίπεδο των λογοπαιγνίων εξαρτώνται πρωτίστως από την ιδιοσυγκρασία και την κοσμοθεωρία του ίδιου του συγγραφέα και δευτερευόντως από την φιλολογική του κατάρτιση και δεξιότητα[10]. Αναμφίβολα, η χρήση και η συχνότητα της παράθεσης λογοπαιγνίων από έναν λόγιο είναι άμεσα συνδεδεμένες με τα ιδιαίτερα γνωρίσματα του χαρακτήρα του, όπως και με τη διάθεσή του απέναντι σε παρόμοια λεκτικά ευφυολογήματα. Εντούτοις, θεωρούμε πως η μορφή

5. Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 290, 295. Για τα λογοπαίγνια στην αρχαία ελληνική και βυζαντινή ποίηση, βλ. S. Beta, To Play (and to Have Fun) with Literature: Comic Wordplay in Greek Poetry, στο: *Ancient and Medieval Greek Etymology. Theory and Practice I*, εκδ. A. Zoucker – C. Le Feuvre [Trends in Classics-Supplementary Volumes 111], Berlin-Boston 2021, 305-319.

6. Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 291.

7. Βλ. σχετικά M. Grünbart, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert* [WBS 27], Wien 2005, 73.

8. Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 295.

9. Μάλιστα, ο F. Bernard [Humor in Byzantine Letters of the Tenth to Twelfth Centuries: Some Preliminary Remarks, *DOP* 69 (2015), 193] σημειώνει, με αφορμή τα σχόλια του Ιωάννη Τζέτζη στις *Χιλιάδες*, ότι οι Βυζαντινοί χρησιμοποιούσαν συνειδητά τα λογοπαίγνια στις επιστολές τους και επεδίωκαν αυτά τα λεκτικά παιχνίδια να είναι σε κάθε περίπτωση πνευματώδη.

10. Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 291. Βλ. και στο ίδιο, 294.

και το επίπεδο των λογοπαιγνίων δεν σχετίζονται με την ιδιοσυγκρασία και την ευμενή ή δυσμενή διάθεση ενός συγγραφέα απέναντι σε αυτά. Αντίθετα, το υψηλό μορφωτικό επίπεδο, η ευρηματικότητα και η λεξιπλαστική ικανότητα του εκάστοτε συγγραφέα είναι οι βασικοί (και πιθανώς οι αποκλειστικοί) παράγοντες που καθορίζουν τόσο τη μορφή όσο και το επίπεδο των λογοπαιγνίων[11].

Λαμβάνοντας υπόψη τα υπό εξέταση λογοπαίγνια της παρούσας μελέτης, διαπιστώνουμε πως τα λεκτικά ευφυολογήματα με τα ονόματα αποδεκτών επιστολών είναι τα περισσότερα σε αριθμό. Το corpus επιστολών του Ιωάννη Τζέτζη πιθανότατα σώζει τα περισσότερα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα προσώπων από οποιαδήποτε άλλη βυζαντινή επιστολογραφική συλλογή. Τα συγκεκριμένα λεκτικά παιχνίδια του Τζέτζη αφορούν τόσο αποδέκτες των επιστολών του όσο και άλλους ανθρώπους[12] και διακρίνονται σε ορισμένες περιπτώσεις για τον επαινετικό τους τόνο. Τα περισσότερα από αυτά, όμως, χαρακτηρίζονται από ειρωνική, κωμική και –κάποιες φορές– απαξιωτική διάθεση, στοιχεία που συναντούμε, άλλωστε, συχνά σε κείμενα της γραφίδας του εκρηκτικού, από άποψη χαρακτήρα, Τζέτζη[13].

Στην αρχή της επιστολής 93 προς τον Αλέξιο Παντέχνη ο Τζέτζης επαινεί ιδιαιτέρως την ευστροφία και την επινοητικότητα του αλληλογράφου του και σημειώνει ότι δεν έλαβε τυχαία το συγκεκριμένο επώνυμο, καθώς *πάντα γὰρ μηχανᾷ καὶ πάντα τεχνᾷ*[14]. Στην επιστολή

11. Φυσικά, αυτό δεν συνεπάγεται ότι ένας ιδιαιτέρως μορφωμένος λόγιος θα επεδίωκε σε κάθε περίπτωση να παραθέτει περίτεχνα, εκτενή και δυσνόητα λεκτικά παιχνίδια στα κείμενά του. Ωστόσο, είναι δεδομένο πως διέθετε την απαιτούμενη μόρφωση και τις αναγκαίες γνώσεις ρητορικής, προκειμένου να το επιδιώξει.

12. Βλ. και Μ.Μ. Κεβρεκιδου, *Το επιστολογραφικό corpus του Ιωάννη Τζέτζη. Παραλήπτες, χορηγοί και προστάτες ενός λογίου του 12ου αι.* (Διπλ. εργ.), Θεσσαλονίκη 2013, 23 [=http://ikee.lib.auth.gr/record/132536].

13. Για τα λογοπαίγνια στις επιστολές του Τζέτζη, βλ. Ι. Γ Γρηγοριαδης, *Ἰωάννης Τζέτζης, Ἐπιστολαί. Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Αθήνα 2001, 10-25. Τα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα απασχολούν τον Τζέτζη, εκτός από το corpus των επιστολών του, και στις *Χιλιάδες*, βλ. Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 295, για την χαρακτηριστική περίπτωση της εκούσιας παρετυμολογίας του ονόματος Σερβλίας.

14. P.A.M. Leone, *Ioannis Tzetzae epistulae* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Leipzig 1972, Επ. 93 (134, 13-14). Βλ. και Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 108. Ωστόσο, τείνουμε να διαφωνήσουμε με την άποψη της Κεβρεκίδου ότι το

94, που έχει ως αποδέκτη της τον Γεώργιο Κλάδωνα, ο Τζέτζης εξαίρει, κάνοντας ένα λεκτικό παιχνίδι με το επώνυμο του Γεωργίου, τις ιδιαίτερες συγγραφικές –και επιστολογραφικές, εν προκειμένω– δεξιότητές του: *Κλάδων Γεώργιε, κλάδε Μουσῶν καὶ Ἑρμοῦ*[15].

Στην επιστολή 25 του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη ο αποστολέας «παίζει» με το όνομα του αποδέκτη της, Καλλίστου, επισημαίνοντας πως δικαίως έλαβε το συγκεκριμένο όνομα, καθώς είναι δηλωτικό των εξαιρετικών δεξιοτήτων του σε κάθε τομέα: *τὸν τὰ πάντα φερωνύμως καὶ ἐφ' ἅπασι κάλλιστον*[16]. Οι επιστολές 28 και 112 του Μάξιμου Πλανούδη στους Θεόδωρο Ξανθόπουλο και Αλέξιο Δούκα Φιλανθρωπηνό μαρτυρούν την προσπάθεια του αποστολέα να εγκωμιάσει τις ιδιαίτερες πνευματικές αρετές των αλληλογράφων του: *καὶ ὥσπερ δῆτα Θεόδωρος, οὕτω δὴ καὶ φιλόδωρος, μεγαλόδωρος, ὀλβιόδωρος, ἀγλαόδωρος* και *οἷς δ' αὐτὸς ὁρᾷς εὐμενές, λυσιτελέστερον ὡς ὅτι ἐγγυτάτω γίνεσθαι φιλανθρωπίας τῆς σῆς*, αντίστοιχα[17]. Η ίδια πρόθεση εγκωμιασμού των πνευματικών χαρισμάτων των αλληλογράφων εντοπίζεται και στις επιστολές 27 και 35 του Ματθαίου Εφέσου στον πρωτονοτάριο Λαμπηνό και τον Νικηφόρο Γρηγορά: *ἔπειτα τίς ἂν εἴη καὶ νέμεσις, εἴ γέ τις περὶ τοῦ λαμπροῦ σοῦ κατ' ἐπωνυμίαν ἐρήμην δικάσειε καὶ σοὶ τὰ πρῶτα δοίη τῶν λόγους μετ' ἐπιστήμης γραφόντων;* και *καὶ ὁ καλὸς δὲ Νικηφόρος κἀν τοῖς λόγοις νικηφόρος*, αντίστοιχα[18].

συγκεκριμένο λογοπαίγνιο εμπεριέχει αστεϊσμό. Αυτό το λεκτικό παιχνίδι με το όνομα του Παντέχνη φανερώνει την προσπάθεια του Τζέτζη να εγκωμιάσει τις νοητικές ικανότητες του αποδέκτη της επιστολής.

15. Tzetzae, *Epistulae*, Επ. 94 (136, 7-8). Βλ. και Γρηγοριαδης, *Τζέτζης*, 294, Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 109. Για το μοτίβο του εγκωμιασμού του αλληλογράφου ως ομοιώματος του θεού Ερμή, που αποτελούσε και τον μεγαλύτερο δυνατό έπαινο για έναν επιστολογράφο, βλ. H. Hunger, On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature, *DOP* 23-24 (1969-1970), 28, Mullett, Classical Tradition, 75 και Hunger, *Hochsprachliche Literatur*, 226 [=*Βυζαντινή Λογοτεχνία*, 339]. Επιπλέον, ιδιαίτερα συχνά απαντά στη βυζαντινή επιστολογραφία και ο μυθολογικός τόπος των Μουσών, βλ. σχετικά A.R. Littlewood, An 'Ikon of the Soul': the Byzantine Letter, *Visible Language* 10 (1976), 203.

16. R. Romano, *Costantino Acropolita epistole. Saggio introduttivo, testo critico, indici*, Napoli 1991, Επ. 25 (127, 7-8).

17. P.A.M. Leone, *Maximi monachi Planudis epistulae* [Classical and byzantine monographs 18], Amsterdam 1991, Επ. 28 (57, 29-30) και Επ. 112 (180, 11-12), αντίστοιχα.

18. D. Reinsch, *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol.*

Στην επιστολή 7 του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Αθανασίου Α΄ προς τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο Β΄ Παλαιολόγο ο αποστολέας ζητάει από τον αλληλογράφο του να μην προσπαθήσει να συντρίψει την κακία μόνο με τα λόγια αλλά και με ανδρείες πράξεις: *μὴ λόγοις μόνον τὴν κακίαν καταθροῇς, ἀλλ' ἔργοις ἀνδρείως αὐτὴν ἐξολόθρευσον*[19]. Σε αυτό το σημείο, ο πατριάρχης αναφέρεται υπαινικτικά στο πρόσωπο του πατριάρχη Αλεξανδρείας, ζητώντας από τον αυτοκράτορα να τον εκδιώξει από την πρωτεύουσα. Εκεί, το λογοπαίγνιο δεν είναι άμεσα εμφανές. Πιθανώς η χρήση του επιρρήματος *ἀνδρείως* από τον Αθανάσιο είναι επιτηδευμένη σε αυτό το χωρίο, ώστε ο πατριάρχης να υπενθυμίσει στον Ανδρόνικο πως θα πρέπει να δράσει με τρόπο που θα δικαιολογεί το όνομα που ο ίδιος φέρει. Λεκτικό παιχνίδι με κύριο όνομα σώζεται και στην επιστολή 230 του Μιχαήλ Γαβρά προς τον Δημήτριο Κεραμέα. Η επιστολή χαρακτηρίζεται από επιθετική διάθεση προς τον αποδέκτη της, ο οποίος κατά τον Γαβρά δεν τηρεί τις υποσχέσεις που έδωσε στον ίδιο και προχωρά σε κακόβουλες ενέργειες εναντίον του. Το λογοπαίγνιο σχετίζεται με το επώνυμο του αλληλογράφου, παραθέτοντας έναν στίχο του Ησιόδου: *Τέκτονα τέκτονι φθονεῖν Ἡσίοδος διοριζόμενος καὶ τοὺς ἐφ' ἑκάστης τέχνης τοῖς ἐπὶ τοῖς ἴσοις εἶτα προϊὼν καὶ κεραμέα κεραμεῖ φθονεῖν κελεύει*[20]. Από την άλλη, ο Δημήτριος Κυδώνης εγκωμιάζει στην επιστολή 4 τις πνευματικές αρετές του αλληλογράφου του, μοναχού Αγαθίου: *ὦ πολλοῖς πολλῶν ἀγαθῶν ἀντὶ παραδείγματος καταστάς*[21].

Gr. 174, Berlin 1974, Επ. B27 (129, 57-59) και Επ. B35 (147, 138-139), αντίστοιχα. Για ενδελεχή ανάλυση του περιεχομένου των επιστολών 27 και 35, βλ. Σ.Ι. Κουρουσης, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60). Α΄-Τὰ βιογραφικὰ* [Ἀθηνᾶ. Σειρὰ διατριβῶν καὶ Μελετημάτων 12], Αθήνα 1972, 228-230 και 240-242.

19. A.M. Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials, An edition, translation, and commentary* [CFHB 7], Washington D.C. 1975, Επ. 7 (22, 64-65).

20. G. Fatouros, *Die Briefe des Michael Gabras (ca. 1290-nach 1350)* [WBS 10.2], τ. 2, Wien 1973, Επ. 230 (378, 2-4). Βλ. και A. Riehle, *Funktionen der byzantinischen Epistolographie. Studien zu den Briefen und Briefsammlungen des Nikephoros Chumnos (ca. 1260-1327)* (Diss.), München 2014, 122-123, υποσ. 688 [=https://edoc.ub.uni-muenchen.de/16879]. Επίκειται η νεότερη, κριτική έκδοση των επιστολών του Νικηφόρου Χούμνου από τον Riehle το 2022/23.

21. R.J. Loenertz, *Démétrius Cydonès, Correspondance* [StT 186], τ. 1, Città del Vaticano 1956, Επ. 4 (26, 17).

Η επιστολή 5 του Θεόδωρου Ποτάμιου προς τον Πόθο αξίζει να επισημανθεί ξεχωριστά από τις υπόλοιπες περιπτώσεις αυτής της υποομάδας λογοπαιγνίων. Θέμα της επιστολής είναι ο εγκωμιασμός της ικανότητας του αλληλογράφου του Ποτάμιου να αγαπάει και να αγαπιέται από άλλους ανθρώπους, με τον αποστολέα να «παίζει» με τη σημασία του επιθέτου του αλληλογράφου του[22]. Η ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου λογοπαίγνιου, ωστόσο, έγκειται στην έκτασή του, καθώς καταλαμβάνει τους δεκατρείς από τους συνολικά δεκαπέντε στίχους της επιστολής, γνώρισμα που το καθιστά πιθανώς το εκτενέστερο υπάρχον λογοπαίγνιο με όνομα αλληλογράφου στη σωζόμενη βυζαντινή επιστολογραφία[23].

Από την άλλη, είναι σαφώς λιγότερες τον αριθμό οι περιπτώσεις σωζόμενων λογοπαιγνίων με τα ονόματα αποστολέων επιστολών. Στις επιστολές του Γρηγορίου Ακινδύνου απαντούν τρία λογοπαίγνια αυτού του είδους. Το αξιοσημείωτο αυτών των λεκτικών παιχνιδιών είναι ότι όλα τους συνδέονται με το σύγχρονο για την εποχή που εξετάζουμε ζήτημα της ησυχαστικής έριδας και «τις απόψεις» του Γρηγορίου Ακινδύνου «περί ορθοδοξίας και ασφάλειας»[24]. Συγκεκριμένα, στην επιστολή 39 προς τον Γεώργιο Ίσαρι ο Ακίνδυνος προσπαθεί να προσεγγίσει εκ νέου τον παλαιό φίλο και οπαδό του, ο οποίος πλέον συγκαταλέγεται στη χορεία των Παλαμιστών: *... ὁπότε ἀκινδύνως ἐξὸν εὐσεβεῖν καὶ ἀπωθεῖσθαι τὴν πλάνην*[25]. Στην επιστολή 68, της οποίας ο αποδέκτης είναι άγνωστος, συναντούμε ένα ακόμη λογοπαίγνιο με το επίθετο του αποστολέα: *... μὴ δῴης εἰς σάλον τὸν πόδα σου, μηδὲ προδῷς τὸ ἀκίνδυνον*[26]. Ακόμη,

22. Βλ. ενδεικτικά G.T. Dennis, The Letters of Theodore Potamios, στο: *Byzantium and the Franks 1350-1420*, εκδ. G.T. Dennis [Variorum Reprints], London 1982, 1-40, Επ. 5 (9, 7-9): *Τὸ γὰρ ποθεῖν ἀεὶ φθάνων τὸ ποθεῖσθαι, διὰ τοῦτό σοι καὶ πλέον προσήκει.*

23. Βλ. G. Gousgouriotis, Reconsidering the Letters of Theodore Potamios, *Medioevo Greco* 21 (2021), 355-356 και Γ. Γουσγουριωτης, *Οι επιστολές του Θεόδωρου Ποτάμιου*, Θεσσαλονίκη 2022, 46-47.

24. Α. Θωμαΐδου, *Ο Γρηγόριος Ακίνδυνος μέσα από τις επιστολές του* (Διπλ. εργ.), Θεσσαλονίκη 2012, 70 [=http://ikee.lib.auth.gr/record/129282].

25. A. Constantinides-Hero, *Letters of Gregory Akindynos. Greek Text and English Translation* [CFHB 21], Washington D.C. 1983, Επ. 39 (146, 62). Βλ. και Θωμαΐδου, *Ακίνδυνος*, 47.

26. Gregory Akindynos, *Letters*, Επ. 68 (282, 3-4). Βλ. και Θωμαΐδου, *Ακίνδυνος*, 68.

στην επιστολή 69, όπου ο Ακίνδυνος προσπαθεί να ενθαρρύνει έναν αγνώστων στοιχείων υποστηρικτή του, απαντά και πάλι ένα λεκτικό παιχνίδι με το επώνυμο του Γρηγορίου: *ὁπόταν ἐν ἀμηχάνῳ τρικυμίᾳ καὶ ζάλῃ ἀκίνδυνον διασῴζῃ τὴν ναῦν ἐκ τοῦ κλύδωνος*[27].

Ξεχωριστή περίπτωση λογοπαιγνίου της παρούσας υποκατηγορίας είναι αυτή της επιστολής 16 του Ιωάννη Τζέτζη προς κάποιον επίσκοπο. Εκεί, ο Ιωάννης σημειώνει ότι ο αλληλογράφος του τον είχε αποκαλέσει «Ιωάννη Λέοντα», υπαινισσόμενος με αυτόν τον τρόπο την επιθετική διάθεση του Τζέτζη. Ωστόσο, ο Ιωάννης επισημαίνει ότι το εβραϊκής προέλευσης όνομά του δηλώνει τον χαριτωμένο. Συνεπώς, ο αποδέκτης της επιστολής, χωρίς να το έχει κατανοήσει, αποκάλεσε τον αλληλογράφο του «χαριτωμένο λέοντα»[28].

Εντούτοις, τα λογοπαίγνια δεν αφορούν μόνο τα ονόματα των αποδεκτών και των αποστολέων επιστολών, αλλά σχετίζονται και με τα ονόματα άλλων, σύγχρονων προσώπων των αλληλογράφων. Συγκεκριμένα, ο Ιωάννης Τζέτζης επισημαίνει στον Κωνσταντίνο Κοτερτζή, αποδέκτη της επιστολής 102, ότι ο Μαγγάνης, που υπήρξε πολέμιος του αλληλογράφου του, ενήργησε δολίως εναντίον του Κοτερτζή, δικαιώνοντας με αυτόν τον τρόπο το επίθετό του: *ὡς Μαγγάνης μαγγανείᾳ λόγων χρησάμενος*[29]. Επιπρόσθετα, στην επιστολή 106 προς τον Θετταλό ο Τζέτζης διατυπώνει ειρωνικά την άποψη ότι ο Μανιάκης θα πρέπει να ξεκινήσει να τονίζει το όνομά του από εδώ και στο εξής στη λήγουσα, καθώς έτσι θα καταστεί εμφανέστερη η μανία που τον διακατέχει και, συνεπώς, θα ανταποκρίνεται πλέον το όνομα στον χαρακτήρα του: *ἀκεσθήτω τῆς μανίας ὁ μανιάκης, ὡς ἄρα τέως αὐτὸν ὀνομάζει, καὶ γενέσθω μανιακὴς ἀντὶ τοῦ βαρυτόνου ὀξύτονος, ἀντὶ ψευδωνύμου φερώνυμος*[30].

27. Gregory Akindynos, *Letters*, Επ. 69 (284, 4-6). Βλ. και Θωμαΐδου, *Ακίνδυνος*, 68.

28. Βλ. Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 43. Βλ. και Γρηγοριαδης, *Τζέτζης*, 277-278.

29. Tzetzae, *Epistulae*, Επ. 102 (148, 19-20). Βλ. και Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 117.

30. Tzetzae, *Epistulae*, Επ. 106 (155, 12-14). Πρβλ. και Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 296 και Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 121, όπου και οι δύο μελετητές συμπεραίνουν εκ παραδρομής πως σε αυτό το χωρίο ο Τζέτζης εννοεί ότι η αλλαγή της θέσης του τόνου στο επώνυμο του Μανιάκη θα επιφέρει τη θεραπεία της μανίας του.

Λεκτικά παιχνίδια με κύρια ονόματα παραδίδονται και στις επιστολές του Νικηφόρου Χούμνου, ο οποίος υπήρξε λάτρης των λογοπαιγνίων[31]. Στις επιστολές 21, 22 και 23, οι οποίες δεν φέρουν το όνομα του παραλήπτη τους, ο Χούμνος προχωρά σε λεκτικά παιχνίδια με το επάγγελμα του κεραμέως: *καὶ κεραμεύς, ἀφεὶς τὰ οἰκεῖα πονηρὰ σκεύη, καὶ μὴν οὔτε τὰ πρὸς Θεὸν ὁ πονηρὸς κεραμεύς, οὔτε τὰ πρὸς τὸν ἐκ Θεοῦ κρατοῦντα ἡμῶν, συνετὸς ἢ δίκαιος* και *ποῦ κεραμεὺς ὁ πολὺς τὰς ὑποσχέσεις, πολὺς καὶ τὰς ἁρπαγάς;*, αντίστοιχα[32]. Η χρήση της λέξης *κεραμεύς* από τον Νικηφόρο πιθανώς υποδεικνύει ότι αυτές οι επιστολές αναφέρονται σε κάποιο μέλος της οικογένειας των Κεραμέων, με τον Δημήτριο Κεραμέα να είναι κατά τον Riehle η πιθανότερη περίπτωση. Το επάγγελμα του κεραμέως χρησιμοποιείται από τον Χούμνο ως παροιμιακή έκφραση, η οποία υποδηλώνει τον ασταθή-αφερέγγυο άνθρωπο. Συγκεκριμένα, το κύριο θέμα και των τριών επιστολών είναι ότι ο Χούμνος είχε εμπιστευθεί τον Κεραμέα ως διαχειριστή ενός τμήματος της περιουσίας του στη Θεσσαλονίκη, αλλά ο Δημήτριος το χρησιμοποίησε καταχρηστικά προς ίδιον όφελος[33].

Ακόμη, στην επιστολή 131 προς τον Θεόδωρο Ξανθόπουλο ο Νικηφόρος Χούμνος αναφέρεται υπαινικτικά στον μοναχό Μακάριο, για τον οποίο υπάρχει μια επισήμανση και στην επιστολή 130 προς τον ίδιο αποδέκτη (*Τὸν ἀσκητὴν Μακάριον οἶδας*)[34], προχωρώντας σε ένα παιχνίδι με το όνομα του συγκεκριμένου ασκητή, με σκοπό τον εγκωμιασμό του: *τὸν ἀσκητὴν καὶ μακάριον ἄνδρα*[35].

Εκτός αυτών, οι επιστολές 24, 25 και 92 του Ιωάννη Τζέτζη παραδίδουν λογοπαίγνια με τα κύρια ονόματα προγενέστερων συγγραφέων. Συγκεκριμένα, η επιστολή 24 απευθύνεται στον πρωτοβεστιάριο Αλέξιο[36],

31. Βλ. Riehle, *Funktionen*, 46.

32. Νικηφόρου τοῦ Χούμνου Ἐπιστολαί, στο: *Anecdota nova*, εκδ. J.F. Boissonade, Paris 1844, 1-190, Επ. 21 (27, 1), Επ. 22 (27, 1-2) και Επ. 23 (27, 5-6), αντίστοιχα.

33. Βλ. σχετικά Riehle, *Funktionen*, 122-123.

34. Νικηφόρου Χούμνου, Ἐπιστολαί, Επ. 130 (152, 9-10).

35. Νικηφόρου Χούμνου, Ἐπιστολαί, Επ. 131 (153, 7).

36. Στην επιστολή 31, η οποία απευθύνεται και πάλι στον πρωτοβεστιάριο –και πλέον και κοκκιάριο– Αλέξιο, ο Τζέτζης αφορμάται από ένα στίχο του Ησιόδου, προκειμένου να προχωρήσει σε ένα λογοπαίγνιο με το πρόσφατα κεκτημένο αξίωμα του αλληλογράφου του, βλ. σχετικά Tzetzae, *Epistulae*, Επ. 31 (46, 15-16). Βλ. και Γρηγοριαδης, *Τζέτζης*, 279-280, Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 55. Βλ. και παραπάνω σε αυτό το άρθρο την επιστολή 230 του

ο οποίος έστειλε στον Ιωάννη κάποια βιβλία με τον τίτλο *Χορίκιος*. Ο αποστολέας σπεύδει να πληροφορήσει τον αλληλογράφο του ότι στην πραγματικότητα αυτά τα χειρόγραφα παραδίδουν τὰ *Ἠθικὰ* του Αριστοτέλη και ο αντιγραφέας που ευθύνεται για το λάθος αποκαλείται από τον Τζέτζη «χωρίκιος»[37], δηλαδή χωρικός. Έτσι, δίνεται στον Ιωάννη η δυνατότητα να κάνει ένα λεκτικό παιχνίδι με τον ψευδεπίγραφο τίτλο των συγκεκριμένων βιβλίων και την άγνοια του αντιγραφέα επί του περιεχομένου αυτών των κωδίκων[38]. Στον ίδιο αποστολέα απευθύνεται και η επιστολή 25, όπου ο Τζέτζης καλεί τον αλληλογράφο του να μην προχωρήσει στην αγορά ορισμένων βιβλίων με έργα των Λιβανίου και Λυσία, καθώς αυτά δεν θα έχουν καμία χρησιμότητα για τον ίδιο, προχωρώντας σε ένα παιχνίδι με το όνομα του δεύτερου κλασικού ρήτορα: *Τὰ μὲν βιβλία εἰς οὐδέν σοι ταῦτα λυσιτελέστατα, οὔτε Λιβάνιος, οὔτε αὐτὸς ὁ Λυσίας*[39]. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, το λογοπαίγνιο δεν είναι άμεσα εμφανές, αλλά υπονοείται, καθώς οι λέξεις *λυσιτελέστατα* και *Λυσίας* έχουν κοινά μεταξύ τους τα πρώτα τέσσερα γράμματα. Στην επιστολή 92, που έχει ως αποδέκτη της τον γραμματικό του φύλακος, ο Τζέτζης ενημερώνει τον αλληλογράφο του ότι οι ιατρικές συμβολές του Αέτιου (6ος αι.) δεν έχουν οποιαδήποτε αξιοπιστία, βρίσκοντας την ευκαιρία να αναφερθεί ειρωνικά στο όνομα του διαπρεπούς βυζαντινού ιατρού και να αμφισβητήσει το κύρος του: *ὁ δὲ Ἀέτιος εὖ ἴσθι ὁπόσα ἐκ παλαιῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς κατεχούσης με νόσου συνοψίσας ἐπεξειργάσατο, οὐκ ἀετείας γονῆς δοκεῖ μοι τυγχάνειν κυήματα ἐκ συναφείας τεχθέντα θήλεός τε καὶ ἄρρενος καὶ πρὸς τὸν φυσικὸν τῆς ἀληθείας ἀντιβλέποντα ἥλιον*[40].

Μιχαήλ Γαβρά, όπου και εκεί ο συγγραφέας επικαλείται στίχο του Ησιόδου, ώστε να παραθέσει ένα λογοπαίγνιο με το επώνυμο του Δημήτριου Κεραμέα. Για τις πληροφορίες που παρέχει η αλληλογραφία του Τζέτζη σχετικά με τον φορολογικό μηχανισμό του Βυζαντίου και το περιεχόμενο της ιδιότητας του κοκκιαρίου, βλ. Π. Κατσωνη, Ο Ιωάννης Τζέτζης και ο κοκκιάριος: πληροφορίες για το φορολογικό σύστημα και τη λειτουργία του στην επιστολογραφία της ύστερης βυζαντινής περιόδου, στο: *Aureus. Τόμος αφιερωμένος στον καθηγητή Ευάγγελο Κ. Χρυσό*, Αθήνα 2014, 311-328.

37. Tzetzae, *Epistulae*, Επ. 24 (42, 4).

38. Βλ. και Γρηγοριαδης, *Τζέτζης*, 279, Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 50.

39. Tzetzae, *Epistulae*, Επ. 25 (42, 8-9). Βλ. και Κεβρεκιδου, *Τζέτζης*, 51.

40. Tzetzae, *Epistulae*, Επ. 92 (133, 11-16). Βλ. και Γρηγοριαδης, *Τζέτζης*, 294, P. Timplalexi, *Medizinisches in der byzantinischen Epistolographie (1100-1453)* [Europäische Hochschulschriften. Reihe 7. Abt. B Geschichte der Medizin 9], Frankfurt am Main 2002, 52-54.

Σε κάθε περίπτωση, δεν μπορεί να καταστεί σαφές τι είναι αυτό που ωθεί τον Τζέτζη να εξαπολύσει αυτή την οξεία κριτική προς το πρόσωπο του Αετίου, ιδιαίτερα εφόσον απουσιάζει οποιαδήποτε άλλη αναφορά σε αυτόν στα υπόλοιπα κείμενα του Ιωάννη.

Λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω δεδομένα, είμαστε σε θέση να υποστηρίξουμε την άποψη ότι τα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα στις επιστολογραφικές συλλογές της μεσοβυζαντινής και υστεροβυζαντινής περιόδου προσλαμβάνουν κατά κύριο λόγο συμπληρωματικό ρόλο, στοχεύοντας στο να διανθίσουν ρητορικά το περιεχόμενο των επιστολών. Τα περισσότερα λογοπαίγνια σχετίζονται με τα ονόματα αποδεκτών των επιστολών. Το παρόν δεδομένο κρίνεται ως απολύτως λογικό, καθώς η επιστολή συνιστά την ιδιωτική, γραπτή συνομιλία δύο διαφορετικών προσώπων. Συνεπώς, το περιεχόμενο και τα διάφορα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της αφορούν σχεδόν αποκλειστικά τον κώδικα επικοινωνίας που αναπτύσσεται μεταξύ των δύο αλληλογράφων. Παράλληλα, τα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα αφορούν κατά κύριο λόγο τα μικρά ονόματα και δευτερευόντως τα επίθετα διαφόρων αλληλογράφων. Η παρουσία λογοπαιγνίων με επίθετα προσώπων στις σύγχρονες επιστολογραφικές συλλογές αποτελεί απότοκο του γεγονότος ότι ήδη από τον 9ο αι., οπότε και εμφανίστηκαν τα οικογενειακά επίθετα στο Βυζάντιο[41], το επώνυμο αντιμετωπίζεται πλέον ως συστατικό στοιχείο της ταυτότητας κάθε ανθρώπου.

Μάλιστα, το γεγονός ότι κάποιοι αλληλογράφοι, όπως ο Ιωάννης Τζέτζης, ο Δημήτριος Κεραμέας και ο Θεόδωρος Ξανθόπουλος, λαμβάνουν και δέχονται επιστολές με σχετικά λογοπαίγνια, υποδεικνύει ότι οι συγκεκριμένοι αλληλογράφοι, εντασσόμενοι σε κοινά επιστολογραφικά δίκτυα[42], διέθεταν παρόμοιες πνευματικές και λογοτεχνικές ανησυχίες[43]

41. Για την εμφάνιση των οικογενειακών επιθέτων στο Βυζάντιο κατά τον ένατο-δέκατο αι., βλ. A. Kazhdan, The Formation of Byzantine Family Names in the Ninth and Tenth Centuries, *BSl* 58.1 (1997), 90-109.

42. Για τα επιστολογραφικά δίκτυα του 14ου αι. βλ. Ε. Αγγελη, *Δίκτυα επιστολογράφων στον δέκατο τέταρτο αιώνα* (Διπλ. εργ.), Θεσσαλονίκη 2012 [=http://ikee.lib.auth.gr/record/131969]. Για τα δίκτυα, βλ. και J. Preiser-Kapeller, Letters and Network Analysis, στο: *A Companion to Byzantine Epistolography* [όπως σημ. 1] όπου εκεί δίνεται βαρύτητα στο επιστολογραφικό δίκτυο που αναπτύσσει ο Θεοφύλακτος Αχρίδος.

43. Βλ. Γουσγουριωτης, *Ποτάμιος*, 65.

και έναν σχετικά κοινό κώδικα επικοινωνίας, στον οποίο φραστικά παιχνίδια, όπως τα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα, ήταν ευπρόσδεκτα. Ακόμη, η ύπαρξη λογοπαιγνίων στην αλληλογραφία δύο προσώπων ίσως αποτελεί τεκμήριο πιο φιλικής σχέσης ή πιο στενού συνδέσμου μεταξύ αυτών των αλληλογράφων[44], τουλάχιστον σε σχέση με τα υπόλοιπα μέλη των επιστολογραφικών δικτύων που ανήκαν.

Ένα τέτοιο συμπέρασμα είναι ιδιαιτέρως πολύτιμο. Οι πολυάριθμες αναφορές στην *φιλία* που διακρίνει τη σχέση δύο ή και περισσότερων προσώπων στις σωζόμενες βυζαντινές επιστολές προσλαμβάνουν τις περισσότερες φορές τον χαρακτήρα ενός ιδιαιτέρως διαδεδομένου επιστολογραφικού μοτίβου[45] και συνιστούν σε ελάχιστες περιπτώσεις αξιόπιστη μαρτυρία της πραγματικής σχέσης μεταξύ δύο ή και περισσότερων επιστολογράφων[46]. Ταυτόχρονα, δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας ότι η λέξη *φίλος* προσλαμβάνει πολλές διαφορετικές σημασίες στις σωζόμενες βυζαντινές επιστολές, όπως αυτές του φίλου, του υποστηρικτή ή του συμμάχου[47].

Συνεπώς, όσο και αν αρκετές σύγχρονες μελέτες, οι οποίες σχολιάζουν βυζαντινές συλλογές επιστολών, προσπαθούν να αποτυπώσουν τα επιστολογραφικά δίκτυα, στα οποία συγκαταλέγονται οι

---

44. Βλ. και Γουσγουριωτης, *Ποτάμιος*, 78, όπου η χρήση μίας κοινής προσφώνησης και ορισμένων ομόρριζων προσφωνήσεων υποδεικνύει την ύπαρξη πραγματικής φιλίας του Θεόδωρου Ποτάμιου με τους Δημήτριο Κυδώνη και Πόθο, οι οποίοι, μάλιστα, είναι και οι αποδέκτες των περισσοτέρων επιστολών του Ποτάμιου.

45. Για το μοτίβο της *φιλίας*, βλ. M. Mullett, Byzantium: A Friendly Society?, *Past and Present* 118 (1988), 3-24 και Η. Ταξιδης, *Μάξιμος Πλανούδης. Συμβολή στη μελέτη του corpus των επιστολών του* [Βυζαντινά κείμενα και μελέτες 58], Θεσσαλονίκη 2012, 159, υποσ. 2, όπου παρατίθεται η παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία.

46. Για το ίδιο ζήτημα, βλ. και E.C. Bourbouhakis, Epistolary Culture and Friendship, στο: *A Companion to Byzantine Epistolography* [όπως σημ. 1], 279-306 (κυρίως τις σελίδες 279 και 281). Εντούτοις, το γεγονός ότι η *φιλία* είναι ένα από τα προσφιλέστερα μοτίβα στη βυζαντινή επιστολογραφία δεν συνεπάγεται πως οι αναφορές σε αυτή είναι σε κάθε περίπτωση ανειλικρινείς, βλ. σχετικά Bourbouhakis, Friendship, 283. Πρέπει να σημειωθεί ότι η μελέτη του Μπουρμπουχάκη αναδεικνύει, επικαλούμενη πλήθος παραδειγμάτων, την πολυσημία του όρου *φιλία* στη βυζαντινή επιστολογραφία, επισημαίνοντας την ανάγκη αναθεώρησης του κοινωνικού της χαρακτήρα στις σωζόμενες επιστολογραφικές συλλογές.

47. Βλ. Mullett, Friendly Society, 18.

συγγραφείς τους[48], η υπέρμετρη ρητορικότητα και η αυστηρή τήρηση των παραδεδομένων συμβάσεων από τους επιστολογράφους δεν παρέχει στον σύγχρονο αναγνώστη τη δυνατότητα να εξακριβώσει ποιοι από τους αλληλογράφους ήταν πραγματικά οι στενότεροι φίλοι τους. Εκτός αυτού, πρέπει να σημειωθεί πως αρκετές μελέτες που σχετίζονται με την επιστολογραφία, όποτε αναφέρονται στα διάφορα επιστολογραφικά δίκτυα, συχνά αρκούνται σε απλή καταγραφή των μελών που απάρτιζαν ένα δίκτυο και της αλληλογραφίας που αναπτύσσεται μεταξύ τους. Εντούτοις, δεν προχωρούν στην ανασύνθεση των κοινών αναγνωστικών και πνευματικών ενδιαφερόντων τους ή στην ανάδειξη ορισμένων κοινών γλωσσικών και υφολογικών χαρακτηριστικών, τα οποία απαντούν με κάποια συχνότητα στις επιστολές που ανταλλάσσουν οι συγκεκριμένοι λόγιοι[49]. Συνυπολογίζοντας όλα τα παραπάνω δεδομένα, θεωρούμε πως ενδελεχέστερη διερεύνηση λεκτικών παιχνιδιών, όπως ήταν τα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα, στις επιστολογραφικές συλλογές του Βυζαντίου μπορεί να αποδειχθεί ιδιαιτέρως βοηθητική προς αυτή την κατεύθυνση.

---

48. Αναφέρουμε ενδεικτικά τις περιπτώσεις του Μάξιμου Πλανούδη και του Θεόδωρου Ποτάμιου, βλ. Ταξιδης, *Πλανούδης*, 139-142 και Γουσγουριωτης, *Ποτάμιος*, 64-69, αντίστοιχα.

49. Σε αυτό το πλαίσιο, αξίζει να σημειωθεί πως ο Browning, ο οποίος εξέδωσε την παράφραση του Μανουήλ Γαβαλά στην *Ὀδύσσεια*, σημειώνει ότι πιθανότατα δεν είναι συμπτωματικό πως οι Γεώργιος Οιναιώτης και Γεώργιος Γαλησιώτης, οι οποίοι συνέγραψαν την μετάφραση του *Βασιλικοῦ Ἀνδριάντος* του Νικηφόρου Βλεμμύδη, υπήρξαν φίλοι και αλληλογράφοι του Μανουήλ Γαβαλά, καθώς απευθύνονταν σε ένα σχεδόν ταυτόσημο αναγνωστικό κοινό (R. Browning, A Fourteenth-Century Prose Version of the "Odyssey", *DOP* 46 (1992), 29). Επεκτείνοντας τον συλλογισμό του Browning, θα προσθέταμε ότι, εφόσον το συνδετικό στοιχείο των μελών σε ένα επιστολογραφικό δίκτυο ήταν οι παρόμοιες λογοτεχνικές και πνευματικές ανησυχίες (βλ. παραπάνω σε αυτό το άρθρο την υποσ. 43), τότε και η σύνθεση παραφράσεων και μεταφράσεων θα μπορούσαν να αποτελούν κάποιες από αυτές του δικτύου, στο οποίο εντάσσονταν οι τρεις συγγραφείς, και, εξαιτίας αυτού του δεδομένου, να οδηγήθηκαν στη συγγραφή της μετάφρασης του *Βασιλικοῦ Ἀνδριάντος* και της ομηρικής παράφρασης, επηρεάζοντας ο ένας τον άλλο σε συγγραφικές πρακτικές. Σε κάθε περίπτωση, μια μελλοντική αντιπαραβολή των δύο συγκεκριμένων κειμένων θα ήταν ιδιαίτερης σημασίας, επειδή πιθανώς να αναδείξει κοινά γλωσσικά και υφολογικά στοιχεία, όπως και έναν παρεμφερή τρόπο επαναδιατύπωσης των δύο πρωτοτύπων κειμένων.

Επίσης, διαπιστώνουμε ότι τα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα δεν απαντούν σε κάποιο συγκεκριμένο τμήμα των επιστολών (πρόλογος, κύριο μέρος, επίλογος). Ως σύντομα λεκτικά παιχνίδια επέτρεπαν στον εκάστοτε επιστολογράφο να τα παραθέσει οπουδήποτε αυτά εξυπηρετούσαν τις ιδιαίτερες συγγραφικές του επιδιώξεις κάθε φορά. Η συχνότερη αφορμή σύνθεσης τέτοιων λογοπαιγνίων ήταν η πρόθεση ενός λογίου να εγκωμιάσει τις πνευματικές αρετές των αλληλογράφων του. Σπάνια ο σκοπός δημιουργίας αυτών των φραστικών παιχνιδιών είναι η ειρωνεία, η επιθετική διάθεση ή ο σαρκασμός[50]. Στις λίγες φορές, όπου εντοπίσαμε παρόμοια πρόθεση εκ μέρους των επιστολογράφων, η επιθετικότητα και η δηκτική τους διάθεση εκφράζονται με τη δημιουργία λογοπαιγνίων με τα ονόματα άλλων προσώπων, πέραν δηλαδή των δύο αλληλογράφων. Επιπλέον, μόνο στην περίπτωση της συλλογής του Γρηγορίου Ακινδύνου τα λογοπαίγνια με κύρια ονόματα σχετίζονται με σύγχρονα πολιτικά και κοινωνικά γεγονότα, όπως ο Ησυχασμός.

Καταληκτικά, είναι δεδομένο πως όλα τα παραδείγματα λογοπαιγνίων που αναφέρθηκαν στο παρόν άρθρο είναι όσα εμείς μπορέσαμε να εντοπίσουμε σε συλλογές επιστολών της μεσοβυζαντινής και υστεροβυζαντινής εποχής. Η μελέτη μας γύρω από το συγκεκριμένο ζήτημα ασφαλώς δεν είναι εξαντλητική και σίγουρα θα υπάρχουν και άλλα παρεμφερή λεκτικά παιχνίδια σε επιστολογραφικές συλλογές των ίδιων χρονικών περιόδων. Είμαστε πεπεισμένοι ότι η μελέτη σχετικών λογοπαιγνίων από συλλογές επιστολών τόσο της υστεροβυζαντινής όσο και προγενέστερων περιόδων του Βυζαντίου θα αναδείξει με ακόμα μεγαλύτερη ευκρίνεια –και στη διαχρονία τους– τη φυσιογνωμία και τον ακριβή ρόλο αυτών των λογοπαιγνίων στη σωζόμενη βυζαντινή επιστολογραφία.

50. Γρηγοριαδης, Λογοπαίγνια, 295.

Puns with Proper Names in Letter Collections of Middle and Late Byzantine Period (12th–14th Centuries)

This article discusses the puns on proper nouns in ten different letter collections of the middle and late Byzantine period (12th–14th centuries). Specifically, our main aim is not only to showcase the content, the extent and the purpose of these wordplays, but also to offer an insight into their function in the contemporary letter collections and into their own special features.

Maria Tziatzi-Papagianni

Wörtliche Zitate und Anspielungen in der *Alexias* Anna Komnenes: *Deuteros Plous*[*]

Vor achtzehn Jahren erschien in der Byzantinischen Zeitschrift mein ausführlicher Artikel über Zitate und Anspielungen in der *Alexias* Anna Komnenes[1].

In jenem Artikel habe ich meine Forschungen zu den Quellen der *Alexias*, die ich bereits anlässlich meiner ausführlichen Rezension[2] der neuen kritischen Ausgabe dieses Werkes von Reinsch – Kambylis[3] durchgeführt hatte, erweitert und ergänzt. Die Erweiterung wurde von mir selbst als notwendig erachtet, da ich mich im Rahmen der Rezension darauf beschränkt hatte, nur auf die allerwichtigsten Quellen von Anna hinzuweisen, die von den Herausgebern nicht identifiziert worden waren, insbesondere auf diejenigen, die einen Beitrag zur Textkonstitution leisten[4].

Bereits damals merkte ich an: „Sicherlich ist auch mir vieles entgangen. Dieser Artikel ist nur ein kleiner Beitrag zum unerschöpflichen Kapitel ‚Zitate in der *Alexias*'"[5].

---

* Ich danke den anonymen Gutachtern für die hilfreichen und konstruktiven Kommentare sowie Dr. Maria Vasiloudi, Dr. Wolfram Brunschön und Dr. Isabel Grimm-Stadelmann für die Durchsicht der deutschen Fassung.

1. M. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen in der *Alexias* Anna Komnenes sowie Anklänge derselben in den späteren Geschichtsschreibern, *BZ* 97 (2004), 167-186.

2. M. Tziatzi-Papagianni, Rezension von D. R. Reinsch – A. Kambylis, *Annae Comnenae Alexias* (CFHB 40), Berlin – New York 2001, in: *BZ* 96 (2003), 764-774.

3. D. R. Reinsch – A. Kambylis, *Annae Comnenae Alexias* (CFHB 40), Berlin – New York 2001.

4. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 167.

5. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 167 Anm. 3.

Im vorliegenden Aufsatz[6] kehre ich nun zu derselben Fragestellung zurück, mit dem Ziel, das Quellenverzeichnis der *Alexias* weiter zu bereichern, indem ich hauptsächlich auf wörtliche Zitate hinweise. Dabei hoffe ich, durch reiches neues Material, die Intertextualität der *Alexias* weiter zu verdeutlichen und so zu einer gerechteren Würdigung des Textes, aber auch der Anna Komnene selbst, im Bereich der byzantinischen Literatur und insbesondere der Historiographie, beizutragen.

Ich beginne mit dem Prooimion der *Alexias*, in dem die Herausgeber bereits eine (fast wörtliche) Anleihe bei dem Historiker Polybius festgestellt haben: *Alex. pr.* 2, 3 (37-39) R.-K. ***Ὅταν*** *γάρ* ***τις τὸ τῆς ἱστορίας ἦθος ἀναλαμβάνῃ, ἐπιλαθέσθαι χρὴ*** *εὐνοίας καὶ μίσους* ***καὶ πολλάκις κοσμεῖν τοὺς ἐχθροὺς τοῖς μεγίστοις ἐπαίνοις.***

Der Testimonienapparat der Ausgabe zu dieser Stelle (und zu ihrer Fortsetzung) verweist uns richtigerweise auf Polybius: *Historiae* 1, 14, 5 Büttner – Wobst ***ὅταν*** *δὲ* ***τὸ τῆς ἱστορίας ἦθος ἀναλαμβάνῃ τις, ἐπιλαθέσθαι χρὴ*** *πάντων τῶν τοιούτων* ***καὶ πολλάκις*** *μὲν εὐλογεῖν καὶ* ***κοσμεῖν τοῖς μεγίστοις ἐπαίνοις τοὺς ἐχθρούς.*** Die hinzugefügten Begriffe *εὐνοίας καὶ μίσους*, die wir in Annas Rezeption lesen, stammen ganz offensichtlich aus der Apologetischen Rede des Gregorius Nazianzenus: *Oratio* 2, 1, 12-15 (p. 86) Bernardi (SC 247) *οὐδὲν γὰρ οὕτως ἡδὺ τοῖς ἀνθρώποις ὡς τὸ λαλεῖν τὰ ἀλλότρια, καὶ μάλιστα ἐὰν τύχωσιν* ***ὑπ᾽ εὐνοίας*** *τινὸς* ***ἢ μίσους*** *ἑλκόμενοι, ὑφ᾽ ὧν καὶ φιλεῖ κλέπτεσθαι ὡς τὰ πολλὰ ἡ ἀλήθεια.*

Dass Anna, von diesem Text „beeinflusst“, die Anleihe bei Polybius in ihrem eigenen Werk in der oben beschriebenen Weise gestaltet hat, wird durch ähnliche Formulierungen bestätigt, die beide Texte (*Alexias* und *Apologetikos*[7]) im anschließenden Teil aufweisen:

6. Eine kurze Fassung dieses Aufsatzes wurde auf dem 10. Treffen der griechischen Byzantinisten am 29. November 2019 in Ioannina/Griechenland vorgetragen.

7. Die zitierte Gregorius-Stelle lautet vollständig wie folgt: *Or.* 2, 1, 15-19 (p. 86) *Ἐγὼ δὲ τἀληθὲς εἰς μέσον θήσω μηδὲν αἰσχυνθεὶς καὶ διαιτήσω δικαίως ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσιν, ὅσοι τε κατηγοροῦσιν ἡμῶν καὶ ὅσοι ὑπεραπολογοῦνται προθύμως, τὸ μέν τι κατηγορήσας ἐμαυτοῦ, τὸ δὲ ὑπεραπολογησάμενος.*

Alex. pr. 2, 3 (42-45)	*Or.* 2, 1, 15-19 (p. 86)
Ἐγὼ δὲ	***Ἐγὼ δὲ*** *τἀληθὲς εἰς μέσον θήσω ...*
καὶ τούτους κἀκείνους,	*ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσιν*
καὶ ***τοὺς πληττομένους ἐφ᾽ ἡμῖν***	*οὐδὲ γὰρ ἀνέχομαι* ***πλήττεσθαί τινας ἐν ἐμοὶ***[8]
	ὅσοι τε κατηγοροῦσιν ἡμῶν
καὶ τοὺς ἀποδεχομένους ἡμᾶς,	*καὶ ὅσοι ὑπεραπολογοῦνται προθύμως,*
παραμυθησαίμην ...	*διαιτήσω*
μαρτυραμένη	*τὸ μέν τι κατηγορήσας ἐμαυτοῦ, τὸ δὲ ὑπεραπολογησάμενος*

So wie diese Passage zum Prooimion von Gregorius' Apologetischer Rede gehört, so ist Annas entsprechende Textfassung im Prooimion der *Alexias* enthalten[9]. Hier erklärt Anna programmatisch, dass sie in ihrem Werk versuchen wird, sowohl denjenigen Genüge zu leisten, die bereit sind, sie anzuklagen und ihre Glaubwürdigkeit in Frage zu stellen, als auch diejenigen zufriedenzustellen, die sie akzeptieren. In ähnlicher Weise stellt Gregorius in der Vorrede zu seiner Apologetischen Rede klar, dass er sowohl zu den Zuhörern, die ihm nicht wohlgesonnen sind, als auch zu denen, die ihn verteidigen wollen, die gleiche Distanz wahren wird.
Aber auch der Ausdruck, der am Anfang des nächsten Absatzes in der Apologetischen Rede vorkommt (*Or.* 2, 2, 1 [p. 88]) *καὶ ἵνα γε καθ᾽ ὁδὸν ὁ λόγος ἡμῖν προΐῃ,* scheint Anna inspiriert zu haben, so dass sie in ihrem darauffolgenden Absatz (*pr.* 3, 1 [52-53]) schreibt *καὶ ἵνα μὴ ὁ λόγος τῆς λεωφόρου ἐκτρέποιτο, τὸ παρὸν τῶν ἐφεξῆς ἐχώμεθα.*

Aus derselben Rede des Gregorius hatte ich bereits in dem oben erwähnten Artikel auf ein wörtliches Zitat hingewiesen, welches sich wiederum im Prooimion der *Alexias* (*pr.* 1, 1 [6]) findet: *ἔρυμα καρτερώτατον*[10]. Bei Gregorius (*Or.* 2, 12, 11-12 [p. 106]) lautet die Passage *τὸ καρτερώτατον ἔρυμα*, und auch in diesem Fall beschränkt sich die Übereinstimmung nicht

8. Die zitierte Stelle stammt aus dem nächsten Abschnitt der Rede (*Or.* 2, 2, 2-3 [p. 88]).

9. Das Begriffspaar *εὐνοίας* oder *μίσους* begegnet in der *Alexias* noch zweimal: III 1, 4 (52) und III 2, 6 (57-58).

10. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 172.

rein auf dieselbe Wortwahl, sondern ebenso auf das dahinterstehende Bild: Mit der Formulierung *τὸ καρτερώτατον ἔρυμα* bezieht sich Gregorius auf einen äußerst starken Deich, der allein die Kraft und Widerstandsfähigkeit besitzt, die reißende Strömung eines Flusses aufzuhalten. Auch Anna vergleicht die Geschichtsschreibung mit einem äußerst starken Deich, der den Strom der Zeit aufhalten kann, den sie zu Beginn des Vorworts mit einem reißenden Fluss verglichen hat, der Taten und Ereignisse mit sich reißt und sie ins Meer des Vergessens spült:
Greg. Naz. *Or.* 2, 12, 9-12 (p. 106) *καὶ μικρὰ μὲν ὑποσπασθεῖσα ψηφὶς* ***ποταμὸν*** *ὅλον ἑλκύσειεν ἂν ἐπὶ τὸ πρανές,* ***ἐπισχεῖν δὲ ἢ ἀνακόψαι*** *μόλις ἂν δυνηθείη καὶ τὸ* ***καρτερώτατον ἔρυμα****.*
Alex. pr. 1, 1 (6-7) *ἀλλ' ὅ γε λόγος ὁ τῆς ἱστορίας* ***ἔρυμα καρτερώτατον*** *γίνεται τῷ τοῦ χρόνου* ***ῥεύματι*** *καὶ* ***ἵστησι*** *τρόπον τινὰ τὴν ἀκάθεκτον τούτου* ***ῥοὴν****.*

Anna hat noch einmal den Ausdruck *ἔρυμα καρτερώτατον* in ihrem Geschichtswerk verwendet: XI 4, 7 (11)[11]. Darüberhinaus hat Anna mindestens noch ein weiteres Mal, nämlich im letzten Buch der *Alexias*, aus derselben Rede des Gregorius wörtlich zitiert[12].

Im zuvor erwähnten Artikel (S. 175) hatte ich betont, dass, neben Ioannes Chrysostomus, Annas bevorzugte Quelle unter den Kirchenvätern Gregorius Nazianzenus sei, wobei ich bereits damals auf eine weitere Textstelle hingewiesen hatte (S. 172), die diesen Einfluss zeigt, wiederum im Kontext des Prooimions der *Alexias*: In Vorwegnahme von Umständen, in denen sie sich in der unangenehmen Situation befinden wird, ihren verstorbenen Vater zu loben, leiht sich Anna eine Formulierung aus, derer sich Gregorius zu genau demselben Zweck in seiner Grabrede auf seinen Vater bedient:
Alex. pr. 2, 2 (31-32) *εἴ τι* ***τῶν ἐκείνου θαυμάζοιμι***
Greg. Naz. *Or.* 18 (*Funebris in patrem*) *PG* 35, 992B *ὃ δὲ μάλιστά μοι* ***τῶν ἐκείνου θαυμάζειν*** *ἔπεισι.* Denselben Ausdruck verwendet Gregorius auch in seiner Lobrede auf Athanasius von Alexandrien: Greg. Naz. *Or.* 21, 35, 3-4 (*In laudem Athanasii*) Mossay (SC 270) *Ὃ δέ μοι μάλιστα τοῦ ἀνδρὸς θαυμάζειν ἔπεισι.*

11. S. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 180.
12. S. den Index locorum der Ausgabe von Reinsch – Kambylis.

Bevor wir Gregorius „verlassen", sei hier noch auf zwei weitere Passagen aus der *Alexias* (beide aus demselben Absatz des ersten Buches) hingewiesen, die möglicherweise Zitate aus seinen Werken sind:

I 1, 3 (29) *ὥσπερ ψάμμου ποδῶν ὑποσπασθείσης*

So wörtlich bei Gregorius *Or.* 5 (*Κατὰ Ἰουλιανοῦ βασιλέως στηλιτευτικὸς δεύτερος*), 10, 1-2 (p. 310) Bernardi (SC 309); die Tatsache freilich, dass auch Michael Psellus dieselbe Phrase zweimal verwendet, nämlich in *Theologica Opuscula* 37, 99-100 Westerink – Duffy und *Ad discipulos de ventriloquo* l. 82-83 Littlewood, erlaubt allerdings nicht, mit Sicherheit zu entscheiden, welcher der beiden Quellen Anna nun tatsächlich direkt folgt.

I 1, 3 (53-54) *ἦν* ***γὰρ ὀξὺς φωράσαι τὸ*** *ξυμφέρον*

Der Ausdruck *ὀξὺς φωράσαι* findet sich sowohl bei Gregorius (*Epistula* 16, 1 Gallay) *πρὸς ἄνδρα ...* ***τὸ*** *ἐν ἑτέρῳ* ***φωρᾶσαι*** *πάντων* ***ὀξύτατον***, wie auch in den *Aethiopica* des Heliodorus (6, 7, 8 Rattenbury – Lumb – Maillon) ***ὀξὺς γὰρ*** *ὁ ἐρῶν* ***φωράσαι*** *τὸν ἀπὸ τῶν ἴσων παθῶν κεκρατημένον.*

Anna folgt hier mit gleicher Wahrscheinlichkeit entweder Gregorius oder Heliodorus, da sie beide Autoren mehrfach als Quelle verwendet hat[13]; allerdings halte ich es für wahrscheinlicher, dass sie beide Passagen kombiniert hat, denn sie steht Heliodorus zwar wörtlich näher, inhaltlich jedoch ahmt sie Gregorius nach: Sowohl Anna als auch Gregorius loben die konkrete Person, auf die sie sich beziehen, während Heliodorus allgemein und vage (in Form einer Gnome) von einer besonderen Fähigkeit (Intuition) spricht, worüber Liebende verfügen.

Im weiteren Verlaufe des Prooimions der *Alexias* begegnet ein wörtliches Zitat aus einem anderen Kirchenvater:

Alex. pr. 3, 2 (67) ***ἀνθοῦν ... μειράκιον***

Dieser Ausdruck findet sich nur bei Gregorius Nyssenus (*Diversus eos qui differunt baptismum* PG 46, 420A): *τὸ* ***ἀνθοῦν*** *καὶ χαρίεν* ***μειράκιον***. Anna hatte die Werke des Gregorius Nyssenus gelesen und zitiert daraus auch an anderen Stellen der *Alexias*[14].

13. S. den Index locorum der Ausgabe von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 172-175, 167f. und 170.

14. S. den Index locorum der Ausgabe von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 173-175.

Wenn Anna mit Bewunderung von ihrer Mutter, Eirene Doukaina, spricht, weist sie explizit darauf hin, dass diese „ständig“, sogar während der Mahlzeiten, mit einem Buch in der Hand herumlief, welches Werke von Dogmatikern enthielt. Anna hatte offenbar selbst Gelegenheit gehabt, diesen Band zu studieren, denn sie verweist auf seinen Inhalt und lobt das Interesse ihrer Mutter an diesen Texten: *Alex.* V 9, 3 (57-62) *Μέμνημαι τῆς μητρὸς καὶ βασιλίδος πολλάκις ἀρίστου προκειμένου βίβλον ἐν χεροῖν φερούσης καὶ τοὺς λόγους διερευνωμένης τῶν δογματιστῶν ἁγίων πατέρων, μάλιστα δὲ τοῦ φιλοσόφου Μαξίμου καὶ μάρτυρος* (*ἐσπουδάκει γὰρ οὐ τοσοῦτον περὶ τὰς φυσικὰς συζητήσεις ὁπόσον περὶ τὰ δόγματα τὴν ὄντως σοφίαν καρποῦσθαι βουλομένη*).

Komplizierter scheint eine Analyse im Falle des folgenden Zitats zu sein, das wiederum aus dem Prooimion der *Alexias* stammt, wo eventuell mehrere Quellen unterschiedlicher Herkunft, christliche und weltliche, miteinander kombiniert werden: *Alex. pr.* 4, 2 (26-27) *μέχρις ὀστέων καὶ μυελῶν καὶ μερισμοῦ ψυχῆς.*

Die Hauptquelle für diese Passage, die im Testimonienapparat der Ausgabe nicht angegeben wird, ist *Hebr.* 4, 12 *ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς* (*καὶ πνεύματος ἁρμῶν τε*) *καὶ μυελῶν.* Nach einem Verweis auf das Gedicht von Konstantinos Kavafis *Ἄννα Κομνηνή* 7 (besagte Verszeile greift Annas Text wortwörtlich auf), schlagen die Herausgeber einen *Vergleich* des ersten Teils der Passage *μέχρις ὀστέων καὶ μυελῶν* mit Heliodorus, *Aeth.* 3, 7, 3 vor *ἄχρις ἐπ' ὀστέα καὶ μυελούς,* sowie mit dem neugriechischen Ausdruck (in seiner hochsprachlichen Form) *μέχρι μυελοῦ ὀστέων*; man könnte hier auch noch die volkstümliche Form *ως το μεδούλι των οστών* erwähnen.

Es stellt sich die Frage, ob Annas Formulierung nicht etwa auch, trotz beträchtlicher Abweichungen, quasi als ältestes „Vorbild“ folgender Homervers zugrundeliegt: Homeri *Odyss.* 9, 292–293 *ἤσθιε ..., οὐδ' ἀπέλειπεν, / ἔγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόεντα.* Bei Gregorius Nazianzenus ist diese Formulierung im Kontext einer Drohung bereits „etabliert“, wie die Parenthese *ὡς ἡ κατά τινων ἀπειλή* zeigt: Greg. Naz. *Or.* 14 (*De pauperum amore*) PG 35, 865A *μέχρι σαρκῶν, καὶ ὀστέων, καὶ μυελῶν, ὡς ἡ κατά τινων ἀπειλή, βεβρωμένοις.* Ähnlich auch Ioannes Chrysostomus, der dementsprechend die neidische Haltung des Teufels gegenüber Hiob kommentiert: Io. Chrys. *Fragmenta in Iob* (PG 64, 548, 36–39) *Ὠμὸν τὸ θηρίον καὶ ἀναίσχυντον οὐ γὰρ ἀνέχεται μόνον τῶν*

ἡμετέρων ἐμφορηθῆναι σαρκῶν, ἀλλὰ καὶ μέχρις ὀστῶν καὶ μυελῶν διελθεῖν βούλεται. Schließlich lesen wir eben diese Formulierung auch bei Michael Attaleiates, der Anna sowohl chronologisch als auch morphologisch nähersteht: (*Historia* p. 236, 20-21 Tsolakis [CFHB 50]) *μέχρις ὀστέων καὶ μυελῶν κινδυνεύσειν.* Außerdem zitiert Anna auch an anderen Stellen der *Alexias* wörtlich aus dem Geschichtswerk des Attaleiates[15]. Damit möchte ich nicht behaupten, dass Anna konkret von einem der zuvor genannten Autoren beeinflusst wurde. Die Identifizierung, Analyse und Zitation der entsprechenden Textpassagen besitzt jedoch große Bedeutung für die Textkonstitution, da sich auf diese Weise Modewörter und Phrasen im Diskurs der Historikerin identifizieren lassen, und damit dem Leser ein prägnantes Bild ihrer kontinuierlichen Rezeption über die Jahrhunderte hinweg vermittelt werden kann.

Ich fahre nun mit dem Haupttext der *Alexias* fort (in der Reihenfolge der einzelnen Bücher) und lasse die Zitate weg, auf die ich mich bereits bei der Erläuterung der Quellen des Prooimions bezogen habe.

I 1, 1 (3) ***μέγα ὄφελος τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων γεγένηται***

Obwohl der Ausdruck *μέγα ὄφελος* sehr verbreitet ist (die Belege reichen von Plato bis Plutarchus und von den Kirchenvätern bis Psellus), steht die gesamte Passage *μέγα ὄφελος τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων γεγένηται* in der *Alexias*, dem Wortlaut nach, einer entsprechenden Stelle aus Theophanes Continuatus in der *Vita Basilii* (: 1, 12-13 Ševčenko [CFHB 42] *ὃς καὶ* ***τῆς βασιλείας*** *ἐπώνυμος ἦν καὶ* ***μέγα ὄφελος τῇ πολιτείᾳ Ῥωμαίων ἐγένετο*** *καὶ τοῖς πράγμασιν*) so nahe, dass es gerechtfertigt erscheint, sie neben dem „locus communis“ in den Testimonienapparat aufzunehmen. Darüber hinaus finden sich die genannten Passagen in beiden historischen Werken jeweils am Anfang, was kein Zufall sein kann. Anna scheint die *Vita Basilii* gelesen zu haben, obwohl dieser Text weder zu ihrer Zeit noch in der mittel- und spätbyzantinischen Periode weit verbreitet war, wie seine handschriftliche Überlieferung (Codex unicus: Vat. Gr. 167 aus dem frühen 11. Jahrhundert) beweist[16]. Anna zitiert noch zweimal aus der *Vita Basilii*, wie aus dem Index

15. S. den Index locorum der Edition der *Alexias* von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 177-178.

16. Zur handschriftlichen Überlieferung des Textes siehe I. Ševčenko, *Chronographiae*

locorum der Edition der *Alexias* von Reinsch – Kambylis ersichtlich ist. Die *Vita Basilii* entsprach durchaus Annas Interessen, da sie sich mit dem Leben und den Taten des Gründers der makedonischen Dynastie befasst, während Anna zu ihrer Zeit das Leben und die Taten ihres Vaters, des Gründers der Komnenen-Dynastie, niederschrieb.

I 1, 1 (13) *μεγάλα καὶ ἀξιάγαστα ἔργα*
μεγάλα καὶ ἀξιάγαστα ἔργα ist ein wörtliches Zitat aus dem Historiker und Dichter Agathias Scholasticus, dessen Werk Anna wahrscheinlich kannte: Agath. *Historiae* p. 3, 2-3 Keydell (CFHB 2) *μεγάλα τε καὶ ἀξιάγαστα ἔργα*. Es ist erwähnenswert, dass diese Passage gleich zu Beginn des Prooimions zum Geschichtswerk des Agathias steht.

I 3, 2 (72) *εἶχεν* ***ὡς ἐν ζωγρίῳ τὸν λέοντα***
Der Ausdruck *ἐν ζωγρίῳ τὸν λέοντα* begegnet leicht abgewandelt bei Ephraem Syrus (4. Jahrhundert) *Ad imitationem proverbiorum* (Phrantzolas) I 193, 12-13 *ὅμοιός ἐστι τῷ κατακλείσαντι* ***ἐν ζώγρῳ λέοντα*** und mehr modifiziert bei Antiochus Monachus (7. Jahrhundert) *Pandecta scripturae sacrae*, *Homilia* 24 (*De iracundia, sive indignatione et animositate*) PG 89, 1508C *Καὶ* ***ὥσπερ λέων ἐν ζώγρῳ***. In Annas Werk können noch mindestens zwei weitere wörtliche Entlehnungen aus dem Werk des Ephraem Syrus nachgewiesen werden[17].

I 3, 3 (74) ***μέγα κῦδος ἀράμενος***
μέγα κῦδος ist bei Homer mit 17 Okkurenzen häufig belegt, zweimal sogar in Verbindung mit demselben Verb (*αἴρεσθαι*), welches auch Anna verwendet: *Ilias* 9, 303 ***μέγα κῦδος ἄροιο*** und *ib.* 22, 393 ***ἠράμεθα μέγα κῦδος***. Homer ist unter den altgriechischen Autoren Annas Hauptquelle[18].

---

quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur (CFHB 42), Berlin – Boston 2011, 14*-30*. Vgl. auch H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (Handbuch der Altertumswissenschaft 12, Byzantinisches Handbuch 5), München 1978, I 343 (= *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ Γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*, übers. v. T. Kolias, Athen 1997, II 148).

17. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 174-176.

18. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 170.

I 4, 4 (47) *στρατιὰ* ***εἰς ὀλίγους*** *τινὰς* ***περιισταμένη***
ε(ἰ)ς ὀλίγους περιίστασθαι (*dass am Ende nurmehr Wenige übrigbleiben*) ist ein seltener Ausdruck. Im *LSJ* (s.v. *περιίστημι* B. II. 2) findet sich nur ein Nachweis (***εἰς ὀλίγους*** *ἡμᾶς* ***περιέστη***) aus einer antiken Inschrift, während der *TLG-online* Procop. *De bellis* 6, 6, 1 Wirth (p. Haury) ***ἐς ὀλίγους*** *τε ἤδη ἐκ μυριάδων* ***περιεστηκότες*** *πολλῶν* ausweist. Beide könnten in den Testimonienapparat aufgenommen werden. Außerdem hat Anna auch bei anderen Gelegenheiten aus Prokopius' Werken geschöpft, siehe die nächste Bemerkung und unten S. 61 mit Anm. 43.

I 5, 2 (86–93) *πάντες ... θεωμένοις.*
Annas Beschreibung der Truppen des Nicephorus Bryennius unter Erwähnung der Pferde, des Donnerns der Schilde, des Glanzes der Waffen, sowie der Furcht, die deren Anblick und Klang auslöste, erinnert an folgende Passagen: Heliod. *Aeth.* 4, 17, 5 *οἱ μὲν τὸν ἐνυάλιον ἀλαλάξαντες καὶ βαρύν τινα πάταγον ἐκ τῶν ἀσπίδων ἐπικτυποῦντες διὰ πάσης ἐχώρουν τῆς πόλεως εἰς ἄφραστόν τι δεῖμα τοὺς ἐνοικοῦντας ἐμβαλόντες ἅτε νυκτός τε ἀωρίᾳ τὸ φοβερώτεροι δοκεῖν προειληφότες καὶ τοῦ Παρνασοῦ πρὸς τὴν βοὴν ὑπόχαλκον αὐτοῖς συνεπηχοῦντος* und Oppiani *Cynegetica* 4, 128-137 Mair *οἱ δ' ἄλλοι στήσαντο νόμῳ πολέμοιο δαφοινοῦ, / φρυκτοὺς αὐσταλέους πυριλαμπέας ἀμφὶς ἔχοντες / ἀνδρῶν δ' αὐτὸς ἕκαστος ἔχει σάκος ἐν χερὶ λαιῇ, / (ἀσπίδος ἐν πατάγῳ θηρσὶν μέγα δεῖμα δαφοινοῖς) / δεξιτερῇ δὲ φέρει πεύκης ἄπο δαιόμενον πῦρ / ἔξοχα γὰρ δείδοικε πυρὸς μένος ἠΰκομος λῖς, / οὐδ' ἐσιδεῖν τέτληκεν ἀταρμύκτοισιν ὀπωπαῖς. / οἱ δ' ὁπότ' ἀθρήσωσι λεόντων ἄλκιμον ἦτορ, / πάντες ὁμῶς ἱππῆες ἐπέσσυθεν, ἀμφὶ δὲ πεζοὶ / ἕσπονται παταγεῦντες, ἀϋτὴ δ' αἰθέρ' ἱκάνει.* Ähnliche Bilder finden sich bei den Geschichtsschreibern Procopius und Agathias. Das Bild des aus den Helmen hervorleuchtenden Glanzes (89-90 *πολλὴ τὶς* ***αὐγὴ*** *αὐτῶν τὲ καὶ τῶν* ***κορύθων*** *ἐκεῖθεν ἐξέπιπτε*) hat Anna jedoch aus Homer entlehnt (*Il.* 13, 340-341) *ὅσσε δ' ἄμερδεν /* ***αὐγὴ*** *χαλκείη* ***κορύθων*** *ἄπο λαμπομενάων.*

I 6, 6 (54) *καὶ* ***ἀπεῖπεν*** *ὁ* ***ἀθλητής***
Die Beschreibung des Athleten, der sich nicht weiter anstrengt, findet sich mit diesem Verbalstamm nur in der *Oratio Rhodiaca* des Dio Chrysostomus: *Or.* 31, 119, 1 von Arnim *καθάπερ εἴ τις* ***ἀθλητὴν*** *πείθων* ***ἀπειπεῖν.*** Annas

Rezeption erscheint in der Tat wie eine „Fortsetzung“ der Passage des Dio. Aus derselben Rede des Dio schöpft Anna mindestens noch einmal, s. unten zu I 13, 10 (95-1).

I 7, 3 (31-32) *ὥσπερ* ***λέων*** *ἐχώρει βλοσσυρὸς πρὸς τὸν* ***χαυλιόδοντα*** *τοῦτον* ***σῦν***
Anna scheint die *Cynegetica* des Oppianus gelesen zu haben, da der Ausdruck *σῦν χαυλιόδοντα* vor Anna ausschließlich bei Oppianus verwendet wird: *Cyneg.* 2, 465 *ἢ* ***σῦν χαυλιόδοντ'*** *ἢ καρχαρόδοντα* ***λέοντα***. Ferner das Auftauchen des Wortes *λέων* bei Anna in derselben Passage ist auf diese Quelle zurückzuführen. Vgl. auch oben zu I 5, 2 (86-93).

I 8, 1 (68) ***οὐκ εἰς μάτην****, καθάπερ* ***εἰρήκειμεν, ἡ μαντεία*** *τοὐμοῦ πατρὸς*
„Die Weissagung (*μαντεία*) meines Vaters war nicht vergeblich (sie war nicht umsonst, sie wurde nicht widerlegt)“, behauptet Anna und „antwortet“ damit in gewisser Weise auf die Stelle bei Hesekiel (*Ezech.* 13, 7-8) ***οὐ*** *...* ***μαντείας ματαίας εἰρήκατε****; ...* ***αἱ μαντεῖαι*** *ὑμῶν* ***μάταιαι***. Obwohl die Formulierung *καθάπερ εἰρήκειμεν* bei Anna in Parenthese steht, kann die Verwendung auch dieses Verbs nicht zufällig sein, da sie mit der ihrer Quelle übereinstimmt.

I 8, 4 (21) ***τὸν θυμὸν*** *ἐς πολέμους* ***ἀκάθεκτος***
Vgl. I 9, 2 (58-59) *καὶ τὰ εἰς πολέμους ἀκάθεκτος*; VI 2, 2 (75-76) *τὸ ... περὶ τοὺς πολέμους καὶ τὰς μάχας ἀκάθεκτον.*
Anna entnimmt den Ausdruck *τὸν θυμὸν ... ἀκάθεκτος* dem *Onomasticon* des Pollux (2. Jh. n. Chr.), in dem das Bild eines wütenden Ebers gezeichnet wird: Pollux, *Onomasticon* 5, 79, 6 Bethe ***ἀκάθεκτος τὸν θυμόν***.

I 9, 1 (47) *τὰ μὲν νυκτὸς ἔργα τοῦ δομεστίκου ... τοιαῦτα· ἡμέρας δὲ ἄρτι διαγελώσης*
In meinem Artikel „Über Zitate und Anspielungen in der *Alexias*...“ hatte ich darauf hingewiesen, dass die Formulierung *ἡμέρας – διαγελώσης* an Heliodorus angelehnt ist[19]. Außerdem ist die von Anna auch an anderer

19. Wie oben Anm. 1, S. 167 und 184 für diesen Abschnitt.

Stelle verwendete[20] Formulierung *τὰ νυκτὸς ἔργα* sprichwörtlich, wenn auch eher negativ besetzt: Vgl. Iuliani *Epistula* 136b 47 Bidez *τὰ τῆς ἡμέρας καὶ τὰ τῆς νυκτὸς ἔργα διῄρηται*; Didymi Caeci *Fragmenta in Psalmos* 636, 3 Mühlenberg (PTS 16) *εἰ δέ τις ἔτι τὰ τῆς νυκτὸς ἔργα καὶ σκότους πράττοι*; Ps.-Macar. *Sermones* (coll. B) 18, 6, 4. 2 Berthold *τὰ μὲν τῆς νυκτὸς ἔργα πονηρά.* Vgl. schließlich Arsen. Paroem. VIII 77g von Leutsch *Ἠὼς ὁρῶσα τὰ νυκτὸς ἔργα γελᾷ*; auch im Neugriechischen: *της νύχτας τα καμώματα τα βλέπει η μέρα και γελά.* Ich halte es keinesfalls für zufällig, dass Anna nach *νυκτὸς ἔργα* mit *ἡμέρας διαγελώσης* fortfährt, wobei sie natürlich nicht im Geringsten ein negatives Urteil über die berichteten Taten ihres Vaters, die in der Nacht stattfanden, fällt.

I 11, 4 (79-80) ***ἀφ' ὧν ἔριδές τε καὶ μάχαι καὶ*** *πόλεμοι εἰώθασι* ***τίκτεσθαι*** Vgl. Clem. Alex. *Paedagogus* 2, 7, 53, 1 Mondésert – Marrou (SC 108) ***ἐξ ὧν ἔριδες καὶ μάχαι καὶ*** *ἔχθραι* ***διοιδαίνουσιν***: Die Synonyme *ἔριδες* und *μάχαι* kommen mehrmals zusammen vor, entweder in parataktischer Konjunktion oder in einer disjunktiven Form. Annas Text weist hohe Ähnlichkeit zu der oben zitierten Textpassage aus Clemens auf, da in beiden ein präpositionaler Ausdruck mit gemeinsamem Referenzpronomen ähnlicher Bedeutung (*ἀφ' ὧν* = *ἐξ ὧν*, i.e. *aus denen*) voransteht, gefolgt von einem weiteren Synonym in parataktischer Konjunktion, diese jedoch nicht analog (*καὶ πόλεμοι* bei Anna, *καὶ ἔχθραι* bei Clemens). Auch die dazugehörigen Verben, denen die Synonyme als Subjekte zugeordnet sind, besitzen verwandte Bedeutungen, d.h. *geboren werden* (*εἰώθασι τίκτεσθαι* bei Anna) und *anschwellen, entstehen* (*διοιδαίνουσιν* bei Clemens).

I 11, 4 (82) = XI 4, 3 (41-42) ***βουλὴν βουλεύεται πονηράν***
Anna zitiert in beiden Passagen der *Alexias* wörtlich den Propheten Jesaja: *Isaias* 7, 5 ***ἐβουλεύσαντο βουλὴν πονηράν***. Die Stelle aus Jesaja ist auch bei den Kirchenschriftstellern sehr geläufig.

I 11, 7 (34-35) *καὶ* ***φόνιον αὐτῷ ἐπιβάλλει χεῖρα***
Vgl. M. Pselli *Oratio panegyrica* 4, 322-323 Dennis ***καθ' οὗ χεῖρα φόνιον ἐπανέτεινα***, ein fast wörtliches Zitat aus Cosmas von Jerusalem: Cosmae

20. VII 10, 3 (72-73) *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τὰ τῆς νυκτὸς ἔργα· μικρὸν δὲ ὑπνώσας, ἐπεὶ τῆς ἡμέρας ἤδη ἐπιφωσκούσης...*

Hieros. *Commentarii in Gregorii Nazianzeni Carmina* 122 (202-209) 24-25 Lozza (Storie e testi 12) *μηδὲ χεῖρας αὐτῷ φονίους ἐπανατείνειν*. Der Begriff *φόνιον χεῖρα* ist im Singular äußerst selten und begegnet nur in den oben erwähnten Passagen aus Anna und Psellus, zusammen mit den synonymen Verben *ἐπανατείνω* oder *ἐπιβάλλω*. Damit besteht kein Zweifel, dass Anna nicht nur das historische, sondern auch das rhetorische Werk (und speziell diese panegyrische Rede) von Michael Psellus gut kannte und nachgeahmt hat, wie aufgrund dieser sowie der von mir weiter unten diskutierten Passage XIII 2, 1 (30-31) deutlich wird[21].

Die immer stärker anwachsende Macht von Alexios' Hauptfeind Robertus Guiscardus beschreibt Anna wie folgt: I 12, 1 (62-63): *εἰς τὸ τυραννικώτερον ἀποκλίνων τοῖς πόλεσί τε* ***προσετίθετο*** *πόλεις καὶ* ***τοῖς χρήμασι χρήματα.***

Diese Stelle besitzt meines Erachtens eine Parallele in der *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph* (spuria) 18, 164-166 Volk (*Die Schriften des Johannes von Damaskos* VI/2, PTS 60) *Τὸ γὰρ ἀεὶ* ***τοῖς χρήμασι προστιθέναι χρήματα*** *καὶ μὴ τῆς ὁρμῆς χαλινοῦσθαι, ἀλλὰ καὶ πλειοτέρων ἀκορέστως ὀρέγεσθαι, τοῦτο πενίας ἐσχάτης ἐστί*, einem Roman, der in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit sehr beliebt und weit verbreitet war und aus dem Anna auch unten XIV 8, 9 (43-44) mit Sicherheit schöpft (s. zur Stelle). Hier hat Anna aus dem Roman die Phrase *προσετίθετο τοῖς χρήμασι χρήματα* entnommen und deren Wortlaut durch zusätzliche und parallele Vergleichsbegriffe erweitert: *τοῖς πόλεσί τε προσετίθετο πόλεις*. In meinem Artikel „Über Zitate und Anspielungen in der *Alexias*..." konnte ich darüberhinaus noch zwei weitere Zitate aus der *Historia Barlaam et Ioasaph* eindeutig zuweisen[22].

I 12, 6 (6) ***τὰς οἰκείας συμφορὰς ὠλοφύρετο***

Anna greift hier erneut auf Formulierungen aus Theodoretus (*Interpretatio in Psalmos* PG 80, 1928A) zurück[23]: ***τὰς οἰκείας ὀλοφύρεσθαι συμφοράς***.

21. Aus derselben Rede des Psellus zitiert Anna mindestens noch viermal, s. Index locorum der Alexias-Ausgabe von Reinsch – Kambylis unter *Michael Psellus, or. paneg.* und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 179f.

22. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 173f. und 176.

23. Vgl. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 173 und 175f., wo ich noch fünf weitere Zitate aus Theodoretus nachweisen konnte.

Diese Passage ist noch zweimal belegt, doch ausschließlich bei Theodoretus[24]. Eine ähnliche Formulierung verwendet Anna im selben Buch der *Alexias*: I 10, 2 (32-33) *ἐπειδὰν* ***ἀπολοφυροίμην*** *καὶ* ***τὰς ἐμὰς συμφοράς***.

I 12, 6 (10-11) *μετὰ δὲ ταῦτα* ***τὸν*** *ἀρχιερατικὸν* ***ποδήρη καὶ*** *τὴν* ***κίδαριν*** *ἠμφιάσατο, εἰ βούλει δὲ* ***καὶ τὴν ἐπωμίδα***. Die Bezeichnungen für die „Gewänder", die Michael „trug", sind der Beschreibung von Aarons Hohepriestergewand entnommen: *Exodus* 28, 4 *καὶ αὗται αἱ στολαί, ἃς ποιήσουσιν τὸ περιστήθιον* ***καὶ τὴν ἐπωμίδα*** *καὶ* ***τὸν ποδήρη*** *καὶ χιτῶνα κοσυμβωτὸν* ***καὶ κίδαριν*** *καὶ ζώνην*.

I 12, 7 (23) *τοιοῦτος μὲν λόγος διαρρεῖ μου τὰς ἀκοὰς*
Der Ausdruck *λόγος διαρρεῖ* ist formelhaft und relativ häufig belegt[25], wird aber in der vorliegenden Passage durch die Ergänzung eines Objekts (*τὰς ἀκοάς*) variiert, was Anna ermöglicht, das Personalpronomen der ersten Person hinzuzufügen und dadurch die folgende „Information", um einen subjektiven Aspekt zu erweitern.

I 13, 6 (46-47) *ὅ τε δοὺξ Ῥομπέρτος τῇ Ῥωμαίων ἐπωφθαλμία καὶ* ***ὥσπέρ τις κάπρος ἄγριος τοὺς ὀδόντας*** *κατὰ τούτων* ***ἐτετρίγει*** *τὲ*
Während *τρίζω τοὺς ὀδόντας* sehr geläufig ist (und sogar noch heute im Neugriechischen verwendet wird [*τρίζω τα δόντια*]), existieren laut *TLG-online* zur Perfektform *τέτριγα* überraschenderweise nur zwölf weitere Belege (zumeist aus Heiligenviten), wovon ich die beiden folgenden für konzeptionell und Annas Text sprachlich näherstehend halte: Luciani *Zeuxis* 10, 4-6 Kilburn *πόρρω ἔτι* ***τῶν θηρίων*** *ὄντων ἐπεὶ μόνον* ***τετριγότων*** *ἤκουσαν καὶ* ***τοὺς ὀδόντας*** *εἶδον ἀποστίλβοντας* und Theophylacti Simoc. *Historiae* 4, 1, 9 de Boor *ὁ δὲ βασιλεὺς χαλεπαίνων τε καὶ κυνοφθαλμιζόμενος, βρύχων τε καὶ* ***τετριγὼς τοὺς ὀδόντας***[26].

---

24. *Interpretatio in xii prophetas minores* PG 81, 1748A = *ib.* 1932A *τὰς οἰκείας ὀλοφύρεσθε συμφοράς*.

25. Vgl. z.B. Aristophanis Byzantii *Historiae animalium Epitome* 2, 496, 1 Lampros (CAG suppl. 1.1) *λόγος δή που διαρρεῖ Τυρρηνικὸς ὁ λέγων*; Aeliani *Varia historia* 3, 45 Dilts *διπλοῦς οὖν ἐπὶ τούτοις διαρρεῖ λόγος*, *ib.* 12, 32 *Ἱππίαν δὲ καὶ Γοργίαν ἐν πορφυραῖς ἐσθῆσι προϊέναι διαρρεῖ λόγος* etc.

26. Anna hat auch an anderen Stellen ihres Geschichtswerkes aus diesen Autoren zitiert, s. Index locorum der Edition von Reinsch – Kambylis unter den Namen der beiden Autoren und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 169-170 und 180.

I 13, 6 (47-48) ***καὶ τὸν θυμὸν ἔθηγε***

Dieser Abschnitt knüpft an den vorherigen an. Der Ausdruck *θήγειν τὸν θυμόν* (= *den Zorn erregen, eine kriegerische Gesinnung pflegen*) ist keineswegs häufig; bisweilen lautet das Verb auch *παραθήγω.* Wortwörtlich begegnet die obengenannte Formulierung in der folgenden Passage bei Leo Diaconus, wo (ähnlich wie in der *Alexias*) die Kriegsvorbereitung des Protagonisten (Nikephoros) beschrieben wird: Leo. Diac. *Historia* 36, 1–4 Hase *τὸν στρατὸν πανσυδὶ ὡς αὐτὸν συνεγείρων καὶ ἐκκαλούμενος. Ἐν ᾧ δὲ συνήρχετο τὰ στρατεύματα, τοὺς ἀμφ' ἑαυτὸν ἐξήσκει τὰ πολέμια,* ***καὶ τὸν θυμὸν ἔθηγε.***

Anna imitiert ebenso eindeutig und streckenweise wortwörtlich die „Beschreibung" des älteren Historikers auch im vorherigen Kapitel desselben Buches der *Alexias* in Zusammenhang mit den militärischen Vorbereitungen des Robertus Guiscardus gegen die Byzantiner:

I 12, 8 (29-31) *αὐτὸς μέν, ὥς φασιν, ὁ Ῥομπέρτος ῥᾳδιουργότατος ὢν* ***καὶ τὴν κατὰ Ῥωμαίων ὠδίνων μάχην*** *καὶ πρὸ πολλοῦ πρὸς τὸν πόλεμον παρασκευαζόμενος*: Vgl. Leo. Diac. *Hist.* 123, 4–6 *Συμεών, ὁ τῶν Μυσῶν ἀρχηγός, ἀνὴρ τολμητίας καὶ θερμουργὸς τὰ πολεμικά, πάλαι σφαδάζων,* ***καὶ τὴν κατὰ Ρωμαίων μάχην ὠδίνων.***

Anna zitiert mindestens noch viermal aus Leo Diaconus, wie aus dem Index locorum bei Reinsch – Kambylis sowie aus meinem Artikel „Über Zitate und Anspielungen in der *Alexias*..."[27] hervorgeht. Anna kannte Leo Diaconus, obwohl dessen Geschichtswerk nicht weit verbreitet war[28].

I 13, 8 (73) *πόσος ῥοῦς αἵματος κατερρύη*

Der *ῥοῦς τοῦ αἵματος* (Blutsturz) ist ein medizinischer Fachterminus, der nahezu in der gesamten antiken und byzantinischen medizinischen Literatur erscheint (entsprechende Belege z.B. im Corpus Hippocraticum, bei Soranus,

27. Wie oben Anm. 1, S. 176 und 178.

28. Vgl. G. Wartenberg, der zu Beginn seines Artikels *Das Geschichtswerk des Leon Diakonos*, *BZ* 6 (1897), 106 deutlich macht: „Das Werk des Leon Diakonos hat nie weiter gereicht, als es uns erhalten ist". Siehe ferner Ders., Leon Diakonos und die Chronisten, *BZ* 6 (1897), 285-317, besonders 316-317. Die *Ἱστορία* des Leo Diaconus ist nur im Codex Par. Gr. 1712 aus dem 11./12. Jahrhundert erhalten, vgl. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (wie oben Anm. 16) I 371 (= *Βυζαντινὴ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ Γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν* [wie oben Anm. 16] II 185).

Galenus, Orion, Aetius usw.), aber weitgehend auf diese Fachliteratur beschränkt bleibt; einige wenige Ausnahmen bilden Theodoretus Cyrrhensis, Anna Komnene, Eustathius Thessalonicensis, Nicetas Eugenianus, Manuel Philes usw., denen der Terminus ebenfalls geläufig war. Die Kenntnis der medizinischen Fachterminologie, aber auch ihre korrekte Anwendung durch Anna zeugt von profundem medizinischem Fachwissen[29].

I 13, 10 (95-1) *οἳ* ***πᾶσαν γῆν καὶ θάλασσαν τροπαίων ἐνέπλησαν***
Anna schöpft auch hier aus der *Oratio Rhodiaca* des Dio Chrysostomus, wie bereits oben zu I 6, 6 (54) erwähnt (s. meinen Kommentar dazu):
Dio. Chrys. *Or.* 31, 18 von Arnim ***ἅπασαν γῆν καὶ θάλατταν ἐμπλῆσαι τροπαίων***[30].
Dieselbe Passage von Dio, leicht abgewandelt, findet sich bei Iulianus *Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιον* 22, 62 Bidez ***τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ἐμπλῆσαι τροπαίων*** *ἐγνωκώς.*

I 14, 1 (7-8) *καὶ Ἡρώδου μιμεῖται μανίαν*
Die *Ἡρώδου μανία* begegnet bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts etwa zehnmal, sodann einmal bei Maximus Confessor und ein weiteres Mal in den Dezemberkanones (*dies* 29, *canon* 58, *ode* 1, 12 Kominis – Schirò); danach hingegen ausschließlich bei Anna (hier und in I 14, 2 [21]).

I 14, 2 (17-20) *καὶ πανταχοῦ* ***κλαυθμὸς ἀνδρῶν καὶ ὀλολυγμὸς γυναικῶν,*** *καὶ* ***ἐμερίζετο*** *ταύταις* ***τὰ τῆς συγγενείας· ἡ μὲν*** *γὰρ αὐτῶν ἀστράτευτον ἄνδρα ἐθρήνει,* ***ἡ δὲ*** *ἀπειροπόλεμον* ***παῖδα, ἄλλη δὲ ἀδελφὸν*** *γεωργὸν*
Der Einfluss des Synesius ist hier evident: *Epistula* 66, 47-51 Garzya *καὶ*

29. Annas medizinische Ausbildung und ihre guten Kenntnisse der hippokratischen Medizin zeigen sich auch in dem weniger bekannten Vorwort zu ihrem Testament, das mit einem wörtlichen Zitat aus Hippokrates' *Prognosticon* (6: II 124 Littré) beginnt: *μηδὲ πυρετός τις ἢ νόσημά τι κακόηθες τοῦ τέλους τὴν ὑπόμνησιν δίδωσιν, οἷς πολλάκις προσημαινόμεθα θάνατον*; vgl. Str. Papaioannou, Anna Comnene's Will, in: D. Sullivan – E. Fischer – Str. Papaioannou, *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot* (The Medieval Mediterranean v. 92), Leiden – Boston 2012, 117 Anm. 67.

30. Anna zitiert in ihrem Geschichtswerk auch aus anderen Reden des Dio Chrysostomus, wie aus dem Index locorum der Edition von Reinsch – Kambylis und aus meinem Artikel „Über Zitate und Anspielungen in der *Alexias*..." (wie oben Anm. 1) 168 hervorgeht.

ἦν ἄκουσμα σκυθρωπόν, ***ἀνδρῶν οἰμωγαί, γυναικῶν ὀλολυγαί****, παίδων ὀλοφυρμοί·* ***ὁ μὲν*** *ἔφη πατέρα ποθεῖν,* ***ὁ δὲ υἱόν, ὁ δὲ ἀδελφόν*** *οὕτως* ***ἐμερίζετο*** *ταῖς ἡλικίαις* ***τὰ τῆς συγγενείας*** *ὀνόματα.*

Dem können drei weitere Zitate aus den Briefen des Synesius hinzugefügt werden:

II 12, 6 (56) *φάμενος* ***μετά τινος μυκτῆρος*** *καὶ* ***σεσηρότος ἤθους***
Synes. *Epist.* 101, 11-13 *Ἔδοξας οὖν* ***σεσηρὸς ἦθος*** *παρέχεσθαι καὶ* ***εἰρωνείας ἀνάπλεων*** (diese beiden Passagen überliefern als einzige den Ausdruck *σεσηρὸς ἦθος*).

IV 8, 2 (2-3) *εὐψυχότατός τε καὶ φιλοκινδυνότατος*

Wörtlich zitiert aus Synesius (*Epist.* 5, 134-135).

I 15, 5 (6) *κρησφύγετον* ***ἐκ τοῦ σχεδὸν*** *αὐτὸν ἐφευράμενος*

Vgl. Synes. *Epist.* 5, 68-69 *λιμήν τις ἡμᾶς* ***ἐκ τοῦ σχεδὸν*** *ὑποδέξοιτο.*
Der Ausdruck *ἐκ τοῦ σχεδὸν* ist vor Anna keineswegs häufig verwendet (nur vier weitere Male bei M. Psellus[31]), öfter jedoch dann von späteren Schriftstellern; Anna selbst benutzt ihn noch zweimal: I 16, 6 (14) und XV 2, 2 (11).

Anna hat noch an weiteren Stellen aus Synesius, insbesondere aus seinen Briefen geschöpft, wie aus dem Index locorum bei Reinsch – Kambylis und meinem Aufsatz[32] hervorgeht.

I 14, 4 (42) *καὶ ἦν ὡς ἀληθῶς* ***πρὸ τοῦ πυρὸς καπνὸς*** *δριμύτατος*
Das Adverb *ἀληθῶς* ist ein textlicher Hinweis auf ein verborgenes Zitat, dessen Inhalt von Anna „bestätigt“ bzw. befürwortet wird, und in der Tat lesen wir in Sophia Sirach (*Sirac.* 22, 24) ***πρὸ πυρὸς*** *ἀτμὶς καμίνου καὶ* ***καπνός****.* Aus dieser Quelle schöpfen auch Philo Iudaeus *Quis rerum divinarum heres sit* 310, 1-2 Wendland ***καπνὸς*** *δὲ γίνεται μὲν* ***πρὸ πυρός*** und Michael Psellus *Theologica Opuscula* 73, 30-31 Gautier *ἀλλ' εἴωθε φυσικῶς* ***πρὸ τοῦ πυρὸς καπνός*** *τις ἐπεγείρεσθαι.* Außerdem findet sich das Adjektiv *δριμύτατος* als Bezeichnung für Rauch in den naturkundlichen Schriften, z. B. bei Aristoteles *Fragmenta varia* 6, 33, 227 Rose *ὁ ἐκ τῶν συκίνων ξύλων* ***καπνὸς δριμύτατος*** (zitiert in den *Scholia in Aristophanis*

31. *Chronographia* VI, 128, 7 Reinsch; *De Heliodoro et Achille Tatio iudicium* l. 100-101 Dyck; *Epistulae* 50, 200, 73 und 67, 288, 34 Papaioannou.

32. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 168 und 170.

Vespas 145b Koster), oder bei Theophrastus *Historia plantarum* 5, 9, 5. 9 Amigues ***Δριμύτατος*** *δὲ ὁ* ***καπνὸς*** *συκῆς καὶ ἐρινεοῦ.*

I 16, 2 (62-63) ***ἀνέφλεξαν τὸν τοῦ βασιλέως ... θυμόν***
In diesem Abschnitt beruft sich Anna meiner Meinung nach auf Basilius den Großen[33]: *Homilia* 18, 4 (*In Gordium martyrem*) PG 31, 500B *τούτοις τοῖς λόγοις* ***τὸν θυμὸν τοῦ ἄρχοντος*** *ὡς πῦρ* ***ἀναφλέξας***. Vgl. Nicolai I. Mystici *Opuscula diversa* 197, 124-125 Westerink (CFHB 20) *μὴ διὰ ταῦτα* ***τὸν*** *δίκαιον τῶν ἀκουόντων* ***θυμὸν ἀναφλέγῃ*** *καθ' ὑμῶν ὁ λόγος.*

I 16, 7 (19-20) *εἰς* ***λαμπρὰν ἀποστασίαν*** *ἀναρρηγνυμένου*
Anna schöpft hier nochmals aus Michael Psellus, dessen historisches Werk, wie auch das des Nicephorus Bryennius ihre wichtigsten historischen Quellen darstellen[34]: *Chronographia* V, 30, 4-5 Reinsch *ἐπεὶ δὲ ἤδη* ***λαμπρὰ*** *ἡ* ***ἀποστασία*** *ἐγένετο.* Der Ausdruck *λαμπρὰ ἀποστασία* begegnet nur noch zweimal im Geschichtswerk des Nicetas Choniates[35] und einmal in einer seiner Reden[36]. Schon in meinem oben genannten Artikel hatte ich gezeigt, dass neben Psellus auch Anna Comnene als Vorbild (auch in sprachlicher Hinsicht) für die späteren Geschichtsschreiber galt und dass die *Alexias* einen starken Einfluss besonders auf Nicetas Choniates (aber auch auf Nicephorus Gregoras und Georgius Acropolites) ausgeübt hatte[37].

I 16, 7 (20-21) *ἔοικέ πως τὰ τοιαῦτα ἤθη τῶν ἀνθρώπων παλίμβολα*
Der Ausdruck *ἤθη παλίμβολα* wurde erstmals von Plato verwendet: *Leges* 705a 5 Burnet und danach, im Kontext der gesamten platonischen Textpassage, deren Bestandteil er ist, von Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* 12, 48, 5 Mras (GCS 43, 2: Eusebius Werke 8, 2) und Ioannes Stobaeus (als Platos Stelle) *Anthologium* 4, 1, 127, 5 Hense – Wachsmuth

33. Aus Basilius Caesariensis zitiert Anna häufig, s. den Index locorum der Edition von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 172 und 174f.

34. S. den Index locorum der Ausgabe von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 176-178.

35. *Historia* 73, 4 und 368, 57 van Dieten (CFHB 11).

36. *Oratio* 9 p. 93, 3 van Dieten (CFHB 3).

37. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 183-186. Vgl. auch unten Anm. 45.

wortwörtlich zitiert. Anna passt den platonischen Ausdruck geschickt ihrem Text an, indem sie ihn mit einer raffinierten Metapher (*καὶ πολλὰ χρώματα μεταλαμβάνοντα*) kombiniert und dadurch erweitert[38].

I 16, 7 (22-23) ***τῷ*** *μὲν* ***κοινῷ*** *οἱ τοιοῦτοι πάντες* ***ἀξύμφοροι***
Sehr wahrscheinlich hat Anna diese Passage aus Libanius (*Argumenta orationum Demosthenicarum* 23, 7 Foerster ***ἀσύμφορον τοῖς κοινοῖς*** *ἐπιδείκνυσιν*) entlehnt, da der Ausdruck *ἀσύμφορος τῷ κοινῷ/τοῖς κοινοῖς* nirgendwo sonst vorkommt, zumal bekannt ist, dass Libanius als vorbildlicher Redner in Byzanz viel gelesen wurde. Darüber hinaus hat Anna Libanius auch in anderen Stellen ihres Geschichtswerks als Quelle verwendet[39].

II 2, 1 (87-88) *κατὰ τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς τεκταίνων κακά*[40]
τεκταίνειν κακά findet sich viermal in der Septuaginta und wird dann zum locus communis, z.B. bei den Kirchenvätern. Der erste Teil der Phrase erinnert an das neugriechische *κακό του κεφαλιού του*; vgl. Ioannes Chrysostomus *Homilia in Matthaeum* II, 6, PG 57, 31, 15 *σὺ κατὰ τῆς σαυτοῦ κεφαλῆς ἕλκης τὸ κακὸν* (und häufiger in der Formulierung *ἐπὶ κακῷ τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς*[41]).

II 6, 3 (53) ***τοῦ τὰ πάντα συνέχοντος Λόγου***
Anna scheint die Stelle aus dem Alten Testament, *Sapientia* 1, 7 *ὅτι* ***πνεῦμα κυρίου*** *πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην, καὶ* ***τὸ συνέχον τὰ πάντα*** *γνῶσιν ἔχει φωνῆς*, im Kopf gehabt zu haben, wenn sie *τοῦ τὰ πάντα συνέχοντος Λόγου* schreibt. Diese Bibelstelle wird zwar von den Kirchenvätern oftmals zitiert und kommentiert, doch scheint die einzige Passage, die,

38. Plato und Aristoteles sind nach Homer die am meisten von Anna zitierten antiken Autoren, wie aus dem Index locorum der Ausgabe von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 167, 169 und 170, ersichtlich.

39. S. den Index locorum der Ausgabe von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 168-170.

40. Vgl. auch II 11, 3 (39) *κατὰ τῆς σφῶν κεφαλῆς κακὰ μέγιστα ἐπενεγκεῖν πραγματευόμενοι.*

41. Zum Beispiel Io. Chrys. *Expositiones in Psalmos* PG 55, 234, 32-33. Vgl. Isidori Pelus. *Epistula* 1228, 7 Évieux (SC 422) *ἐπὶ τῷ κακῷ τῆς σαυτοῦ κεφαλῆς* etc.

dem Wortlaut nach, der bei Anna niedergelegten nahekommt, Io. Chrys. *Homilia de proditione Iudae* II, 3 PG 49, 386, 43 *τὸν τὰ πάντα συνέχοντα λόγῳ* zu sein. Offensichtlich gab Anna dem Ioannes Chrysostomus unter den Kirchenschriftstellern eindeutigen Vorzug, wie aus dem Index locorum der Ausgabe von Reinsch – Kambylis und besonders aus meinem Artikel[42] hervorgeht.

II 8, 5 (80) (*τόπος*) ***διειδὲς ὕδωρ καὶ πότιμον ἔχων ῥέον ἀεί***
Annas Text weist erhebliche Ähnlichkeit mit der folgenden Passage des Historikers Procopius auf: Procop. *De aedificiis* 4, 9, 16 Wirth (p. Haury) *τὴν πόλιν ...,* ***ὕδασί τε*** *αὐτὴν* ***ποτίμοις καὶ διειδέσιν*** *ἐπέκλυσε*[43]. Allerdings scheint die gesamte Passage der *Alexias* (74-81 *ἀπάραντες δ' ἐκεῖθεν οἱ Κομνηνοὶ* ***καταλαμβάνουσι*** *ταχὺ* ***τὰς καλουμένας Ἀρετάς. τόπος δὲ οὗτος*** *ἀγχοῦ τῆς πόλεως διακείμενος, ὑπερκείμενος μὲν τῆς πεδιάδος* ***καὶ τοῖς κάτωθεν ἱσταμένοις καὶ πρὸς τοῦτον ὁρῶσιν εἰς λοφιὰν ἀνατεινόμενος*** *κατὰ τὴν ἑτέραν μὲν πλευρὰν πρὸς θάλατταν ἀπονεύων, κατὰ δὲ τὴν ἑτέραν πρὸς τὸ Βυζάντιον, ταῖς δέ γε λοιπαῖς δυσὶ πρὸς ἄρκτον καὶ δύσιν, παντὶ ἀνέμῳ καταπνεόμενος,* ***διειδὲς ὕδωρ καὶ πότιμον ἔχων ῥέον ἀεί****, φυτῶν δὲ καὶ δένδρων παντάπασιν ἀμοιρῶν εἶπες ἂν ὑπό τινων δρυτόμων ἐκπεφαλακρῶσθαι τὸν λόφον*) die Variante einer Beschreibung zu sein, die Anna bei Attaleiates gelesen hatte[44], auch wenn Anna eine Landschaft ganz ohne Bäume darstellt:
Mich. Attal. *Hist.* p. 113, 23-30 Tsolakis *ἕως* ***εἰς τὴν λεγομένην Κρύαν Πηγὴν ἐνηυλίσατο. Ἔστι γὰρ ὁ τόπος*** *οὐδενὸς τῶν χρηστῶν τὸ παράπαν ἀπολειπόμενος,* ***τό τε γὰρ ὕδωρ διειδὲς ἅμα καὶ πότιμον καὶ ψυχρότατον****, δένδρα τε συνηρεφῆ μετὰ δαψιλοῦς τῆς πόας ἐκτρέφων καὶ ξυλίσασθαι εὔπορος, παντοίοις τε ῥόδοις κατάκομος καὶ κρινωνιαῖς,* ***λόφοις τε ἠρέμα πρὸς ἑαυτοὺς ἀνάγουσιν εὔθετος****, καὶ οἷον εἰπεῖν ἀστυκώμη καὶ ἀγρόπολις διὰ τῆς συμμιγοῦς ποριμότητος γνωριζόμενος.*

II 12, 5 (40) *οἱ* ***ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσιν ἐνδιαιτώμενοι*** *τῶν πάλαι πατέρων*
Die Stelle spielt auf *Hebr.* 11, 38 ***ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν***

42. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 173-175.

43. Aus Procopius' *De aedificiis* hat Anna auch an anderen Stellen der *Alexias* zitiert, wie aus dem Index locorum der Edition von Reinsch – Kambylis hervorgeht; vgl. oben S. 51.

44. Vgl. oben S. 49 und Anm. 15.

an, wo es um die Gerechten des Alten Testaments geht, auf die Anna im vorliegenden Abschnitt mit dem Genitivus partitivus *τῶν πάλαι πατέρων* Bezug nimmt. Man beachte, dass Anna den apostolischen Text in derselben Form kennt, die wir bis heute in der Kirche hören: *ἐν ἐρημίαις*, und nicht *ἐπὶ ἐρημίαις*, wie in der kritischen Ausgabe des Neuen Testaments.

X 5, 3 (2-3) *Οὕτως* ***ἦν ἐκεῖνος καὶ*** *ἐπινο****ῆσαι*** *βαθύ****τατος καὶ καταπρᾶξαι μεγαλουργότατος****.*
Es ist kein Zufall, dass das Adjektiv *μεγαλουργότατος*, das sehr selten begegnet[45], bei Appianus in ähnlichem Zusammenhang verwendet wird, und zwar im Prooimion seiner *Historia Romana*: *Prooem.* 41, 4 - 42, 1 Gabba – Roos – Viereck ***ὃς*** *καὶ πορίσαι δεινότατος* ***ἦν*** *βασιλέων* ***καὶ*** *δαπαν****ῆσαι*** *λαμπρό****τατος καὶ κατασκευάσαι μεγαλουργότατος****.*

XIII 2, 1 (30-31) *πάντες δὲ καὶ* ***τόξον ἐντεῖναι δεξι****ώτατοι* ***καὶ ἀφεῖναι δόρυ*** *στερρότατοι.*
Anna paraphrasiert hier die folgende Passage aus der vierten panegyrischen Rede des Michael Psellos, wobei sie unter Beibehaltung der exakten Bedeutung die Syntax vereinfacht: M. Pselli *Or. paneg.* 4, 115-116 *ὅσον* ***τόξον ἐντεῖναι καὶ*** *πρὸς* ***δόρατος ἄφεσιν*** *ἀποχρῶσαν δοῦναι τὴν* ***δεξι****άν.*
Aus derselben Psellus-Rede schöpft Anna auch an anderen Stellen ihres Geschichtswerkes[46].

XIV 8, 9 (43-44) *ἄσιτος τὰ πολλὰ διετέλει, καὶ ταῦτα ἐν καιρῷ θέρους ἐν ὑπαίθρῳ σκηνῇ διακαρτερῶν.*
Der Ausdruck *ἄσιτος διατελεῖν* findet sich selbstständig in den Heiligenviten des 8. bis 9. Jahrhunderts, z. B. Leontii Monachi *Vita et miracula sancti Gregorii Agrigenti* 93, 21s. Berger *ἦν γὰρ αὐτῷ ἔθος τὴν ἑβδομάδα* ***ἄσιτος διατελεῖν*** *ἄνευ μόνου σαββάτου καὶ κυριακῆς*, *Vita s. Antonii Junioris* p. 190, 26s. Papadopoulos-Kerameus *ἐνίοτε δὲ καὶ πᾶσαν τὴν ἑβδομάδα* ***ἄσιτος διατελεῖν****.* Für den zweiten Teil *ἐν ὑπαίθρῳ σκηνῇ διακαρτερῶν*

45. Der *TLG-online* verzeichnet insgesamt nur sechs Belege: Appianus (*Hist. Rom. Prooem.* 42,1), Anna Komnene (X 5, 3 [2-3]), Theodorus Prodromus (*Carm. hist.* 5, 74 Hörandner), Nicetas Choniates (*Or.* 4 p. 32, 14-15), Georgius Acropolites (*Epitaphius in Io. Ducam* 3 [II 13, 10] Heisenberg) und Georgius Metochites (*Historiae dogmaticae liber* I 66, 26 Cozza-Luzi).

46. S. oben zu I 11, 7 (34-35) und Anm. 21.

kann man auf Greg. Nyssenus *In inscriptiones Psalmorum* V 160, 3 McDonough ***ὕπαιθρος τὰ πολλὰ διακαρτερῶν*** verweisen. Der Akkusativ temporis *τὰ πολλὰ* findet sich auch in Annas Text, wo er sich jedoch auf den ersten Ausdruck (*ἄσιτος διετέλει*) bezieht. Beide Phrasen gemeinsam sind aber in der *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph* zu finden, obgleich nicht nebeneinander und in umgekehrter Reihenfolge: 12, 82 Volk ***ἄσιτοι διατελοῦντες*** und *ib.* 12, 72-74 *τινὲς μὲν* ***αἴθριοι διακαρτερήσαντες, τῷ φλογμῷ τοῦ καύσωνος*** *... ταλαιπωρούμενοι.* Im Fall des Barlaam und Ioasaph-Romans beschränkt sich die Parallelität zu Annas Formulierung nicht nur unmittelbar auf die Phrasen *ἄσιτος διατελεῖν* und *ἐν ὑπαίθρῳ σκηνῇ διακαρτερῶν*, sondern darüberhinaus wird in beiden Texten erwähnt, dass die gepriesene Person den Aufenthalt auf dem Lande während der Sommersaison (*καὶ ταῦτα ἐν καιρῷ θέρους* bei Anna) unter heißen Wetterbedingungen (*τῷ φλογμῷ τοῦ καύσωνος* in der *Historia Barlaam et Ioasaph*) erduldet, wodurch die Lobpreisung noch zusätzlich verstärkt wird. Die Vermutung, dass Anna hier aus dieser Quelle schöpft, ist damit äußerst naheliegend und wahrscheinlich. Aus derselben Quelle scheint Anna in der oben besprochenen Textstelle I 12, 1 (62-63) auch die Passage *προσετίθετο ... τοῖς χρήμασι χρήματα* entnommen zu haben, doch finden sich auch noch an etlichen weiteren Stellen ihres Werkes Passagen aus dem Barlaam und Ioasaph-Roman[47].

XV 11, 24 (58-61) *νῦν δὲ ὥσπερ ποταμοί τινες ἐξ ὑψηλῶν ὀρῶν καταρρέοντες μο[ρ]μ[ύρ]ουσί τε τὰ τῶν δυστυχημάτων ῥεύματα κ[α]ὶ ὡς εἰς μίαν χαράδραν συγκατακλύζο[υσι] τὴν ἐμὴν οἰκίαν.*
Das erschütternde Bild, mit dem die *Alexias* endet, ist einem entsprechenden Bild bei Homer nachempfunden, und so schließt Annas Text als eine Teilparaphrase der Homerstelle Hom. *Il.* 4, 452-455 *ὡς δ' ὅτε χείμαρροι ποταμοὶ κατ' ὄρεσφι ῥέοντες / ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ / κρουνῶν ἐκ μεγάλων κοίλης ἔντοσθε χαράδρης.*

Die obigen Untersuchungen bestätigen einmal mehr, dass die Bibel für Anna die wichtigste Quelle für wörtliche Zitate war[48]. Wie bereits mehrfach

47. S. oben S. 54 und Anm. 22.

48. S. den Index locorum der Edition von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 171-172.

betont, gilt Homer als die Hauptquelle Annas unter den antiken Autoren[49], während sie immer wieder auf Heliodorus (*Aethiopica*), Plato, Aristoteles, Lucianus, Polybius usw. zurückgreift. Zu den antiken Schriftstellern, die Anna kennt und aus denen sie wörtlich zitiert, konnte ich in der vorliegenden Studie drei weitere hinzufügen: Appianus (und zwar das Prooimion zu seiner Römischen Geschichte), Oppianus (*Cynegetica*) und Clemens Alexandrinus (*Paedagogus*). Unter den Schriftstellern der Spätantike und der byzantinischen Zeit ragen durchweg Gregorius Nazianzenus, Synesius und Michael Psellus als ihre Vorbilder und Quellen heraus. Wie in meinem vorhergehenden Artikel „Über Zitate und Anspielungen in der *Alexias*...“[50] habe ich auch im vorliegenden Aufsatz mehrere von Annas Selbstzitaten identifiziert, was mich in meiner bereits im genannten Artikel geäußerten Überzeugung bestärkt, dass Annas ausgiebiger Gebrauch dieser Technik einer noch eingehenderen Untersuchung wert ist, woraus weitere Erkenntnisse über ihre Methoden beim Aufbau ihrer historischen Rede zu gewinnen sein werden. Schließlich konnte ich in dieser Studie erneut nachweisen, dass Anna Komnenes *Alexias* auch einen Einfluss auf spätere Historiographen hatte, insbesondere auf Nicetas Choniates[51].

Die Werke zahlreicher byzantinischer Autoren ähneln „Mosaiken“ von hoher Kunstfertigkeit, indem sie unzählige vielfarbige „Mosaiksteine“ unterschiedlichster Herkunft beinhalten, die nicht immer explizit und auf den ersten Blick kenntlich sind, aber in besonders hohem Maße die spezifisch byzantinische Kompilationstechnik äußerst belesener und hochgebildeter Autoren widerspiegeln. Bei jeder Lektüre, aber mehr noch im Zuge jeder gezielten Erforschung dieser Quellen, werden wir neue Anklänge und Reflexionen entdecken und immer von Neuem überrascht sein, mit welcher Perfektion es den byzantinischen Autoren gelingt, diese „Mosaiksteine“ an ihre eigenen Schöpfungen zu adaptieren, um dadurch, nach entsprechender Sortierung, Bearbeitung und Zusammenfügung, ihre Farben und ihren Glanz noch besser zur Geltung zu bringen.

---

49. S. den Index locorum der Edition von Reinsch – Kambylis und Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 169 und 170.

50. Wie oben Anm. 1, 180-183.

51. Vgl. Tziatzi-Papagianni, Über Zitate und Anspielungen, 183-186 und besonders 186.

ANHANG

INDEX DER ZITIERTEN TEXTSTELLEN

Aus der Bibel:

Vetus Testamentum

Exodus
28, 4: I 12, 6 (10-11)

Sapientia
1, 7: II 6, 3 (53)

Siracides
22, 24: I 14, 4 (42)

Isaias 7, 5: I 11, 4 (82) et XI 4,3 (41-42)

Ezechiel
13, 7-8: I 8, 1 (68)

Novum Testamentum

Epistula ad Hebraeos
4, 12: pr. 4, 2 (26-27)
11, 38: II 12, 5 (40)

Aus antiken Autoren:

Aelianus, Claudius
Varia historia (ed. Dilts)
3, 45: I 12, 7 (23)
12, 32: I 12, 7 (23)

Appianus
Historia Romana
(ed. Gabba/Roos/Viereck)
Prooem. 41, 4 - 42, 1: X 5, 3 (2-3)

Aristoteles
Fragmenta varia (ed. Rose)
6, 33, 227: I 14, 4 (42)

Clemens Alexandrinus
Paedagogus 2, 7, 53, 1 Mondésert/Marrou (SC 108): I 11, 4 (79-80)

Heliodorus
Aethiopica (ed. Rattenbury/Lumb/Maillon)
3, 7, 3: pr. 4, 2 (26-27)
4, 17, 5: I 5, 2 (86-93)
6, 7, 8: I 1, 3 (53-54)

Homerus
Ilias 4, 452-455: XV 11, 24 (58-61)
9, 303: I 3, 3 (74)
13, 340-341: I 5, 2 (89-90)
22, 393: I 3, 3 (74)
Odyssea 9, 292-293: pr. 4, 2 (26-27)

Ioannes Stobaeus (ed. Hense/Wachsmuth)
Anthologium 4, 1, 127, 5: I 16, 7 (20-21)

Lucianus
Zeuxis 10, 4-6 Kilburn: I 13, 6 (46-47)

Oppianus
Cynegetica (ed. Mair)
2, 465: I 7, 3 (31-32)
4, 128-137: I 5, 2 (86-93)

Plato
Leges 705a 5 Burnet: I 16, 7 (20-21)

Pollux Grammaticus
Onomasticon 5, 79, 6 Bethe: I 8, 4 (21)

Polybius (ed. Büttner/Wobst)
Historiae 1, 14, 5: pr. 2, 3 (37-39)

Scholia in Aristophanis Vespas 145b Koster: I 14, 4 (42)

Theophrastus
Historia plantarum 5, 9, 5. 9 Amigues: I 14, 4 (42)

Aus den Kirchenvätern und den Hymnographen:

Antiochus Monachus
Pandecta scripturae sacrae, Homilia 24 (De iracundia, sive indignatione et animositate) PG 89, 1508C: I 3, 2 (72)

Basilius Caesariensis
Homilia 18, 4 (In Gordium martyrem) PG 31, 500B: I 16, 2 (62-63)

Canones Decembris
dies 29, canon 58, ode 1, 12 Kominis/Schirò: I 14, 1 (7-8) und I 14, 2 (21)

Cosmas Hierosolymitanus
Commentarii in Gregorii Nazianzeni Carmina 122 (202-209) 24-25 Lozza (Storie e testi 12): I 11, 7 (34-35)

Didymus Caecus
Fragmenta in Psalmos 636, 3 Mühlenberg (PTS 16): I 9, 1 (47)

Dio Chrysostomus (ed. von Arnim)
Or. 31 (Oratio Rhodiaca),
18: I 13, 10 (95-1)
119, 1: I 6, 6 (54)

Ephraem Syrus
Ad imitationem proverbiorum I 193, 12-13 Phrantzolas: I 3, 2 (72)

Eusebius Caesariensis
Praeparatio evangelica 12, 48, 5 Mras (GCS 43, 2: Eusebius Werke 8, 2): I 16, 7 (20-21)

Gregorius Nazianzenus
Epistula 16, 1 Gallay: I 1, 3 (53-54)
Orationes
2 (Apologetica) Bernardi (SC 247)
1, 12-15 (p. 86): pr. 2, 3 (37-39)
1, 15-19 (p. 86): pr. 2, 3 (42-45)
2, 1 (p. 88): pr. 3, 1 (52-53)
2, 2-3 (p. 88): pr. 2, 3 (42-43)
12, 9-12 (p. 106): pr. 1, 1 (6-7)
5 (Contra Iulianum imper. II) 10, 1-2 (p. 310) Bernardi (SC 309): I 1, 3 (29)
14 (De pauperum amore) PG 35, 865A: pr. 4, 2 (26-27)
18 (Funebris in patrem) PG 35, 992B: pr. 2, 2 (31-32)
21 (In laudem Athanasii) 35, 3-4 (p. 184) Mossay (SC 270): pr. 2, 2 (31-32)

Gregorius Nyssenus
Diversus eos qui differunt baptismum PG 46, 420A: pr. 3, 2 (67)
In inscriptiones Psalmorum V 160, 3 McDonough: XIV 8, 9 (43-44)

Ioannes Chrysostomus
Expositiones in Psalmos PG 55, 234, 32-33: II 2, 1 (87-88) et II 11, 3 (39)
Fragmenta in Iob PG 64, 548, 36-39: pr. 4, 2 (26-27)
Homilia de proditione Iudae II, 3 PG 49, 386, 43: II 6, 3 (53)
Homilia in Matthaeum II, 6 PG 57, 31, 15: II 2, 1 (87–88) et II 11, 3 (39)

Ioannes Damascenus
Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria) (ed. Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* VI/2, PTS 60)
12, 72-74: XIV 8, 9 (43-44)
12, 82: XIV 8, 9 (43)
18, 164-166: I 12, 1 (62-63)

Isidorus Pelusiotes
Epistula 1228, 7 Évieux (SC 422): II 2, 1 (87-88) et II 11, 3 (39)

Nicolaus I. Mysticus
Opuscula diversa 197, 124-125 Westerink (CFHB 20): I 16, 2 (62-63)

Ps.-Macarius
Sermones (coll. B) 18, 6, 4. 2 Berthold: I 9, 1 (47)

Theodoretus
Interpretatio in Psalmos PG 80, 1928A: I 12, 6 (6); cf. I 10, 2 (32-33)
Interpretatio in xii prophetas minores PG 81, 1748A: I 12, 6 (6); cf. I 10, 2 (32-33)
PG 81, 1932A: I 12, 6 (6); cf. I 10, 2 (32-33)

Aus anderen spätantiken und byzantinischen Autoren:

Agathias Scholasticus
Historiae p. 3, 2-3 Keydell (CFHB 2): I 1, 1 (13)

Aristophanes Byzantius
Historiae animalium Epitome 2, 496, 1 Lampros (CAG suppl. 1.1): I 12, 7 (23)

Iulianus Imperator (ed. Bidez)
Epistula 136b 47: I 9, 1 (47)
Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιον 22, 62: I 13, 10 (95-1)

Leo Diaconus (ed. Hase)
Historia 36, 1-4: I 13, 6 (47-48)
123, 4-6: I 12, 8 (29-31)

Leontius Monachus
Vita et miracula sancti Gregorii Agrigenti 93, 21s. Berger: XIV 8, 9 (43)

Libanius (ed. Foerster)
Argumenta orationum Demosthenicarum 23, 7: I 16, 7 (22-23)

Michael Attaleiates (ed. Tsolakis) (CFHB 50)
Historia p. 113, 23-30: II 8, 5 (74-81)
p. 236, 20-21: pr. 4, 2 (26-27)

Michael Psellus
Ad discipulos de ventriloquo (ed. Littlewood)
l. 82-83: I 1, 3 (29)
Chronographia (ed. Reinsch)
V, 30, 4-5: I 16, 7 (19-20)
VI, 128, 7: I 15, 5 (6)
De Heliodoro et Achille Tatio iudicium (ed. Dyck)
l. 100–101: I 15, 5 (6)
Epistulae (ed. Papaioannou)
50, 200, 73 et 67, 288, 34: I 15, 5 (6)

Oratio panegyrica (ed. Dennis)
4, 115-116: XIII 2, 1 (30-31)
4, 322-323: I 11, 7 (34-35)
Theologica opuscula
37, 99-100 (ed. Westerink/Duffy): I 1, 3 (29)
73, 30-31 (ed. Gautier): I 14, 4 (42)

Philo Iudaeus
Quis rerum divinarum heres sit 310, 1-2 Wendland: I 14, 4 (42)

Procopius
De aedificiis 4, 9, 16 Wirth (p. Haury): II 8, 5 (80)
De bellis 6, 6, 1 Wirth (p. Haury): I 4, 4 (47)

Synesius (ed. Garzya)
Epistulae 5, 68–69: I 15, 5 (6), I 16, 6 (14) et XV 2, 2 (11)
5, 134-135: IV 8, 2 (2-3)
66, 47-51: I 14, 2 (17-20)
101, 11-13: II 12, 6 (56)

Theophanes Continuatus
Vita Basilii 1, 12-13 Ševčenko (CFHB 42): I 1, 1 (3)

Theophylactus Simocattes (ed. de Boor)
Historiae 4, 1, 9: I 13, 6 (46-47)

Vita s. Antonii Junioris p. 190, 26s. Papadopoulos-Kerameus: XIV 8, 9 (43)

Selbstzitate Annas:
pr. 1, 1 (6): XI 4, 7 (11)
pr. 2, 3 (38) *εὐνοίας - μίσους*: cf. III 1, 4 (52) et III 2, 6 (57-58)
I 8, 4 (21): cf. I 9, 2 (58-59) et VI 2, 2 (75-76)
I 9, 1 (47): cf. VII 10, 3 (72-73)
I 11, 4 (82): XI 4,3 (41-42)
I 12, 6 (6): cf. I 10, 2 (32-33)
I 14, 1 (7-8): I 14, 2 (21)
I 15, 5 (6) *ἐκ τοῦ σχεδὸν*: I 16, 6 (14) et XV 2, 2 (11)
II 2, 1 (87–88): cf. II 11, 3 (39)

Proverbien

Arsenius Paroemiographus (ed. von Leutsch)
VIII 77g: I 9, 1 (47)

Graecorum hodiernorum
κακό του κεφαλιού του: II 2, 1 (87-88) et II 11, 3 (39)
μέχρι μυελοῦ ὀστέων: pr. 4, 2 (26-27)
της νύχτας τα καμώματα τα βλέπει η μέρα και γελά: I 9, 1 (47)
ως το μεδούλι των οστών: pr. 4, 2 (26-27)

Anklänge in den späteren byzantinischen Autoren

Georgius Acropolites
Epitaphius in Io. Ducam 3 (II 13, 10) Heisenberg: X 5, 3 (2-3)

Georgius Metochites
Historiae dogmaticae liber I 66, 26 Cozza-Luzi: X 5, 3 (2-3)

Nicetas Choniates (ed. van Dieten)
Historia (CFHB 11) 73, 4 et 368, 57: I 16, 7 (19-20)
Orationes (CFHB 3)
4 p. 32, 14-15: X 5, 3 (2-3)
9 p. 93, 3: I 16, 7 (19-20)

Theodorus Prodromus
Carmina historica 5, 74 Hörandner: X 5, 3 (2-3)

Verbatim Quotations and Allusions in Anna Komnene's "Alexiad": *Deuteros Plous*

The paper presents and analyzes some passages from Anna Komnene's «Alexiad», which are either verbatim quotations from or echoes of earlier texts. These were identified neither by Reinsch – Kambylis in the most recent critical edition, nor by myself in my detailed review of their edition, nor in my ownrelevant paper "Über Zitate und Anspielungen in der *Alexias* Anna Komnene's sowie Anklänge derselben in den späteren Geschichtsschreibern". Thus, the passages discussed in the paper contribute to the already existing research on the sources of the "Alexiad" and further clarify its intertextuality by providing new and rich material, which helps to better appreciate both the text and Anna Komnene herself within the field of Byzantine literature, historiography in particular.

Ioannis Smarnakis

Constructing the Image of a City-State 'at the Mid-Point of most of Asia': Bessarion's *encomium* on Trebizond

The literary genre of the *ἐκφράσεις* of cities, which was very popular in late antiquity, was strongly revived from the thirteenth century onwards and drew the attention of several leading scholars of the era. This development was certainly associated with the growing importance of cities in late Byzantine society and culture, a phenomenon that has been explored to some extent in the recent relevant literature[1]. In the politically fragmented world that emerged after the Latin conquest of Constantinople in 1204, several provincial cities became centers of power ruled by local elites with their own political agendas and respective strategies. At the same time, the commercial and cultural ties of various former and still existing Byzantine territories with Western Europe and especially with the Italian peninsula were particularly strengthened, leading both to the economic growth of

1. See especially: T. Shawcross, Mediterranean Encounters before the Renaissance: Byzantine and Italian Political Thought Concerning the Rise of Cities, in: *Renaissance Encounters. Greek East and Latin West*, eds. M. S. Brownlee – D. H. Gondicas, Leiden and Boston 2013, 57-93; Eadem, Cities and Imperial Authority in the Western Provinces of the Byzantine Empire, 12th-14th centuries, *Medieval Worlds* 14 (2021), 35-52; some of the studies in: *Πόλεις και εξουσία στο Βυζάντιο κατά την εποχή των Παλαιολόγων (1261-1453)*, ed. A. Kontoyannopoulou, Athens 2018; and more broadly T. Kioussopoulou, *Οι «Αόρατες» βυζαντινές πόλεις στον ελλαδικό χώρο (13ος–15ος αι.)*, Athens 2013. For the emphasis on local political identities in the late Byzantine *ἐκφράσεις*, see: H. Saradi, Byzantine Urban Imagination: Idealisation and political thinking (eighth to fifteenth centuries), in: *Cities as Palimpsests? Responses to Antiquity in Eastern Mediterranean Urbanism*, eds. E. Key Fowden – S. Çağaptay – E. Zychowicz-Coghill – L. Blanke, Oxford and Philadelphia 2022, 265-286, at 273-282.

several urban communities and the diffusion of Western ideas and practices in the eastern Mediterranean. This "rise of the cities" caused changes in the structure of the urban societies and influenced its elites' political discourses, strategies, and broader perceptions of the world.

The writers of the period selectively borrowed themes and motifs from the late antique rhetorical tradition to praise their cities. The intersection of reality with its narrative representation was conceived through the key concept of *ἐνάργεια*. The term had a somewhat fluid meaning associated with the activation of imagination through a vivid descriptive discourse, the revelation of truth where the latter was mainly defined in opposition to myth, and the *παραβολὴ* related to metaphors, similes, and analogies. The concept's fluidity favored different discursive strategies on the author's part, depending on his political objectives and the intended audience[2]. After all, these *ἐγκώμια* were usually destined to be performed in public places, possibly in front of the local authorities and the city's inhabitants. This public performance provided authors with the opportunity not only to project aesthetically pleasing images of urban space but also frequently to outline specific political views and strategies in relation to the city.

It is relatively common in the recent literature on medieval cities to view public space as a dynamic and fluid field, continually produced and shaped by action, movement and its conceptualizations by the people of the era. In late Byzantine *ἐκφράσεις* urban space was not simply described or idealized according to specific rhetorical motifs, but it was also often related to sets of normative concepts and values. By projecting elaborate images of selected urban landmarks, associating the present situation with an historical past and outlining the relations between the city and the political

2. On *ἐνάργεια* in the ancient rhetorical tradition see: R. Webb, *Ekfrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham 2009, 87-106. On *ἐνάργεια* in the Byzantine context, see: S. Papaioannou, Byzantine *Enargeia* and Theories of Representation, in: *EKPHRASIS. La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires*, eds. V. Vavřínek – P. Odorico – V. Drbal, *Bsl* 69/3 (2011), 48-60. For a parallelism between *ἐνάργεια* and the modern anthropological method of "thick description" see: M. Veikou, 'Telling spaces' in Byzantium: Ekphraseis, Place Making and 'Thick Description', in: *Storytelling in Byzantium. Narratological approaches to Byzantine texts and images*, eds. Ch. Messis – M. Mullett – I. Nilsson, Uppsala 2018, 15-32.

power, their authors aimed to guide the audience's experiences, feelings and thoughts, thus defining specific codes of social/spatial conduct. They produced knowledge about the city that was being praised and transformed it into a familiar "place", namely a space endowed with particular values and socio-cultural meanings[3]. In this regard, the cities' encomia were powerful tools for communicating political discourses, forging allegiances and finally constructing civic identities. After all, spatiality is a co-constitutive part of most discourses, practices and representations related to the construction of images of the Self and the Other[4].

Bessarion's encomium provides a lengthy account of Trebizond's history, describes in some detail its urban space, and outlines a web of relations between the city and its surrounding world. This paper aims to explore the image of Trebizond in the narrative by focusing mainly on the political function of the text. The first two parts of the paper are devoted to the conceptualization of Trebizond as a city-state and the narration of its historical past. The following two sections deal respectively with the author's exploration of the city's relations with the rest of the world and the narrative representation of the urban space and its landmarks. The paper concludes by investigating the features of the political and spatial identity that Bessarion has elaborately outlined throughout the whole text.

TREBIZOND AS A CITY-STATE

The encomium on Trebizond, written between 1426/7 and 1436/7 when Bessarion was probably living in Constantinople or Mystra[5], follows in

3. On the concept of "place" see indicatively: C.W.J. Withers, Place and the 'Spatial Turn' in Geography and in History, *Journal of the History of Ideas* 70/4 (Oct. 2009), 637-658.

4. D. Massey, *For Space*, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington D.C. 2005, 10.

5. The text has been published by Sp. Lampros (ed.), *Βησσαρίωνος ἐγκώμιον εἰς Τραπεζοῦντα*, *NE* 13 (1916), 145-204 [repr. Athens 2000] and by O. Lampsides (ed.), Ὁ 'εἰς Τραπεζοῦντα' λόγος τοῦ Βησαρίωνος, *Αρχείον Πόντου* 39 (1984), 3-75. It has been recently translated into English along with Michael Panaretos' chronicle by S. Kennedy (ed. and trans.), *Two Works on Trebizond: Michael Panaretos, Bessarion*, Cambridge Mass. and London 2019, 59-215, 251-271. The textual references will henceforth be to Lampsides' edition (hereafter: Bessarion, *Encomium*). On the chronology of the work see: Kennedy, Introduction, in: *Two Works on Trebizond*, xvi-xvii, with references to the relevant older

general terms the guidelines provided by Menander's treatise on epideictic speeches where the city had to be praised for its origin, location, and deeds. The structure and the style are also deeply influenced by Libanios and especially Aelius Aristeides, as their works on Antioch and Athens respectively provided the primary exemplars for the literary genre of the *ἐκφράσεις* of cities in Bessarion's days[6]. Bessarion selectively borrows subjects and motifs from the late antique tradition to construct an image of a city-state with deep historical roots in the cultural and political context of ancient Greece where independent cities exercised their sovereignty over a strictly defined geographical area.

The author begins his work by repeatedly referring to Trebizond as his own *πατρίς,* aiming to enable his audience to strongly identify with the city. He explicitly states in the first paragraph that he intends to honor his fatherland, pay homage to his birthplace, and present to it whatever he can, as this land is the father of his fathers[7]. He states that everyone can contribute something, either large or small, to their fatherland by acting as a patron, trierarch or organizer of feasts, or by repairing the walls and building churches, shrines, and theaters. These acts aim to secure, improve, develop and show adoration for one's fatherland[8]. Bessarion feels that he lacks the ability to contribute in any other way than adorning Trebizond with words. He will repay the city for having nurtured him with the only gift that he can offer[9].

Furthermore, Bessarion explicitly describes Trebizond as a city-state with its own politically subjected hinterland. While narrating the fortunes of his fatherland under the Grand Komnenos dynasty, he observes that

---

literature. For a timeline of Bessarion's early life, see: S. Kennedy, Bessarion's Date of Birth: A New Assessment of the Evidence, *BZ* 111 (2018), 641-657.

6. For the influence on Bessarion of the late antique rhetorical tradition see: H. Saradi, Η έκφρασις της Τραπεζούντας από τον Βησσαρίωνα: Η αρχαιότης και το ιστορικό μήνυμα, *Βυζαντινός Δόμος* 17/18 (2009-2010), 33-56, at 34-37, 53-54; Kennedy, Introduction, in: *Two Works on Trebizond*, xv-xvi.

7. Bessarion, *Encomium*, 20.9-11.

8. Ibid., 20.26-21.3.

9. Ibid., 21.12-22. For the literary convention of paying homage to the author's fatherland, see: E. Giarenis, Ο λόγιος και ο γενέθλιος τόπος. Η Τραπεζούντα με τον τρόπο του Βησσαρίωνος, *ΕΕΒΣ* 53 (2007-2009), 265-280, at 268-269.

"they significantly increased the borders of our city. Instead of it being ruled, they have made it rule, and instead of it being enslaved to others, they have enabled it to enslave many others. They have made it into the capital city of everything around it and even the whole of Lazike"[10]. Bessarion gives a somewhat detailed description of the land under the city's rule. Following the norms of the literary genre, he highlights the fertility and the quality of the land, the proportional division between mountains and plains, and the rich agricultural production comprising of grain, fruit and wood[11].

This notion of Trebizond as a sovereign city with its own strictly defined dominion is particularly evident in the rather lengthy description of the Pontic Alps, which are incorrectly mentioned in the text as a subdivision of the Anti-Taurus Mountains. The author refers in detail to their geophysical features and compares them to mountains in southern Greece, the Italian Alps, and the Taurus mountain range in Cilicia[12]. The Pontic Alps are viewed as a political and cultural border "separating our land from that of Armenia and the Cilicians, and all the land which the barbarians rule"[13]. The people living on the other side of the mountain range are considered foreign as they are not familiar with the speech, the language and the Greek customs of the city[14]. Bessarion concludes by calling the Pontic Alps "our border and wall", "the regulator of each political power and dominion" since they do not permit either side to plot against the other and enter its land without the consent of its ruler[15].

---

10. Bessarion, *Encomium*, 59.10-13: *Τήν τε γὰρ πόλιν ἡμῖν οὐ μικροῖς ὅροις ἐπηύξησαν, ἀντ' ἀρχομένης ἄρχουσαν καταστήσαντες καὶ ἀντὶ τοῦ δουλεύειν ἑτέρους πολλοὺς ἄλλους δουλώσασαν, σχῆμά τε μητροπόλεως πρὸς τὰ κύκλῳ πάντα καὶ τὴν σύμπασαν Λαζικὴν σχοῦσαν...*

11. Ibid., 39.6-40.7. For the literary tradition of depicting an "idyllic" natural environment around the city, which usually functioned as an introduction to the representation of the urban space, see: H. Saradi, Idyllic Nature and Urban Setting: An Ideological Theme with Artistic Style or Playful Self-Indulgence, in: *EKPHRASIS. La représentation des monuments* ...[as in n. 2], 9-36.

12. Bessarion, *Encomium*, 40.7-41.17.

13. Ibid., 40.12-13: *...τὴν ἡμετέραν τῆς Ἀρμενίας ὁρίζει γῆς καὶ Κιλίκων καὶ ἧς νῦν ἄρχουσι βάρβαροι πάσης.*

14. Ibid., 40.13-14.

15. Ibid., 41.10-14. The special geophysical features of the Pontic Alps greatly strengthened Trebizond's defense against the Turkomans, forming a physical barrier along its

A major concept closely associated with the city throughout the whole text is the ideal of political liberty. Bessarion, in accordance with many Byzantine political thinkers of his era, is influenced by the classical Greek and Roman tradition and identifies liberty with freedom from "foreign" occupation. The political fragmentation that followed the capture of Constantinople in 1204 and the continuous struggle against the Latins and the Ottomans led to a politicization of the concept of "liberty". Both the official imperial discourse and several Byzantine scholars revived a classical conceptualization of political freedom as an antonym to "foreign" tyranny, an arbitrary and oppressive rule[16].

According to Bessarion, Trebizond, due to its Greek mentality, always honored liberty, avoiding and opposing slavery. After all, one must struggle to be free of the great misfortune to serve inferiors when one knows that one is far superior to one's rulers[17]. A free man and city must submit to their betters and work for their superiors since the latter can guide them in accordance with their interests and in ways they would not have been able to devise on their own. That is the best law for ruling, and in this case, slavery counterbalances freedom as it is sometimes even better when people are unable to attain virtue without someone else's guidance. If people are not ruled by such despots, they must live on their own and make the best of their

---

southern borders. For an analysis of the effectiveness of the defense system in the region, see: R. Shukurov, Between Peace and Hostility: Trebizond and the Pontic Turkish Periphery in the Fourteenth Century, *Mediterranean Historical Review* 9/1 (June 1994), 20-72, at 63-66. For a detailed survey of the settlements and the castles in the central region of the Pontic Alps, see: A. Bryer – D. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, v. 1, Washington D.C. 1985, 165-177, 299-318. For the complex political and cultural relations with the Turkomans, see: A. Bryer, Greek and Türkmens: The Pontic Exception, *DOP* 29 (1975), 113-149 (= Idem, *The Empire of Trebizond and the Pontos*, London 1980, no. V); Shukurov, Between Peace and Hostility, passim; S. Karpov, *Ιστορία της αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας*, transl. E. Kritsefskaya – A. Eustathiou, Athens 2017, 417-439.

16. On the conceptualization of political liberty in opposition to "foreign" rule in late Byzantium see: D. Angelov, Three Kinds of Liberty as Political Ideas in Byzantium, Twelfth to Fifteenth Centuries, in: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, v. 1, Sofia 2011, 311-331, especially 316-322. For the mainly civic context of the ideal of political liberty, see also: Shawcross, Cities and Imperial Authority, 44-47.

17. Bessarion, *Encomium*, 46.10-14.

condition by acting in accordance with their commitment to freedom[18]. The author notes that "our people", deeply influenced by such ideas, "remained free in spirit and body for as long as possible, freely participating in the political life and administering their own affairs"[19].

Bessarion defines liberty as a political ideal linked with the city, namely a community of citizens, and in opposition to "foreign" rule by "inferior men". Moreover, the city is designated as a distinct political entity, comprised of the urban area and the surrounding lands under its sovereignty. The rulers' virtue, their superior qualities, and their ability to guide the people in accordance with the public interest are viewed as essential elements of any despotic rule that could be beneficial for the community. Otherwise, the city's people should look after and administer their affairs on their own, "maintaining their right to exercise power, their hegemony, and freedom in all regards"[20].

NARRATING TREBIZOND'S HISTORICAL PAST

The perception of Trebizond as a self-managed political community with strictly defined territorial borders leads to the production of knowledge about its historical past. A significant part of the text concerns the city's history and its descent from the classical Greek world of city-states. Bessarion traces the origins of Trebizond back to ancient Athens by highlighting the latter's political and cultural significance for the history of the *γένος*: "If I must start by recounting its earliest history, this city (Trebizond) originates from Attica and the city of Athens, the first political center and metropolis of the *γένος*, the nursemaid of the Greeks, the mother of literary culture, and the teacher of this most beautiful language"[21].

---

18. Ibid., 46.16-24.

19. Ibid., 46.27-29: *...ὥστ' ἐφ' ὅσον μὲν ἐνῆν καὶ ψυχὰς καὶ σώματα διετέλεσαν ἐλεύθεροι ὄντες, μετ' ἐλευθερίας τῆς ὄντως πολιτευόμενοι καὶ τὰ καθ' αὑτοὺς διοικοῦντες...*

20. Ibid., 46.31-32: *...τὸ ἀρχικὸν τηροῦντες καὶ τὴν ἡγεμονίαν καὶ τὸ διὰ πάντων ἐλεύθερον.*

21. Ibid., 24.7-10: *Αὕτη πρώτην τοῦ γένους ἀρχὴν καὶ μητρόπολιν, εἰ δεῖ τὰ πρεσβύτερα πρότερα λέγειν, ἀττικὴν καὶ τὴν Ἀθηναίων αὐχεῖ πόλιν, την τροφὸν τῶν Ἑλλήνων, τὴν μητέρα τῶν λόγων, τῆς καλλίστης ταύτης φωνῆς τὴν διδάσκαλον.* According to F. Lauritzen, Bessarion's political philosophy: the Encomium in Trebizond, *Bulgaria Mediaevalis* 2 (2011), 189-195, Trebizond's connection with the iconic culture of

The link between Trebizond and ancient Athens is established through the narration of a series of colonizations that are almost akin to a biological model of reproduction. Trebizond's founders came from Sinope, which had been colonized by the people of Miletos; the latter had in turn been settled by the Athenians[22]. This scheme provides a framework for structuring a narrative related to selected cities of the ancient Greek world and also for outlining a broader historical context for understanding Trebizond's own past. In other words, the spatio-cultural definition of Trebizond as a city-state functions as an organizational principle for perceiving and narrating its historical past.

The narration of ancient Athens' history is extremely concise since, according to the author, all Greeks are equally familiar with that city and the land of their birth. Bessarion states that he will pass over the many wars the Athenians waged against Greeks and barbarians and how they prevailed over their enemies and became better than them. He briefly praises Athens for its strength and power, its expansion in the world through colonization and wars, and its philanthropy that established the city as the guardian of all others[23]. The correlation of philanthropy with the protection of other cities is probably a reference to the Delian and the second Athenian Leagues, the associations of Greek city-states under the leadership of Athens[24].

On the other hand, the history of Miletos is explored at length. Miletos is considered the mother-city of Trebizond, and Bessarion states that he will mention a few things about that city and the power of its people. He aims to prove that "our *γένος* in the past" was far above all praise and that recently

---

classical Athens contrasts Plethon's preference for a polity influenced by the ancient Spartan institutions. In my view, Bessarion's interpretative scheme is not just a response to his teacher's outlook but a well-crafted historical approach to the concept of the "city-state".

22. Bessarion, *Encomium*, 24.10-11.

23. Ibid., 24.15-27.

24. Here Bessarion probably follows Menander's view on philanthropy as an integral part of justice related to the exercise of power by the rulers. According to Menander, the emperor's philanthropy should be praised when he showed mercy towards his enemies or benefited those who submitted a petition to him. In this context, the philanthropic stance of the Athenians is manifested through the acceptance of the other cities' alleged request to protect them against the Persians. On the concept of philanthropy in Menander's rhetorical handbook and more broadly in Byzantine political thought, see: D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2007, 112-113.

it has not been inferior to its past self[25]. He continues by summarizing Miletos' contribution to the history of the Greek city-states. The city was founded by the Athenians, and subsequently attained great power and ruled over all Ionia, achieving preeminence among the Greeks living there. All the city's accomplishments over time in favor of itself and the Greeks of Asia, as well as its endurance in the struggle against the neighboring "barbarians", who were both numerous and wealthy, attest to this fact[26].

The narration of the Milesians' wars against the "barbarian" people and rulers of Asia is somewhat lengthy, aiming to highlight the value of political freedom through its opposition to a despotic and tyrannical rule. Bessarion recounts the continual failed efforts of the Lydian kings to conquer Miletos, while most of the other Ionian cities had submitted to their power[27]. He notes that the Persian kings respected the city for its martial virtues and recognized its preeminence among the Ionians[28]. Miletos' leading role during the Ionian revolt is praised, although the author avoids any reference to its eventual conquest by the Persians and the tragic events that followed[29]. He concludes this part of the work on the city's history by stating that, in terms of its power and prosperity, Miletos was for Asia what Athens was for Europe[30].

The depiction of Sinope that follows focuses more on its landscape and location than its history. The author praises the city for being a coastal as well as an inland settlement, hence combining the attributes of sea and land, as it is well situated in both regards[31]. Then he describes the geophysical features of its peninsula, the anchorages, the eastern bay where the main harbor was situated, and the cultivated lands on the outskirts[32]. Its geographical location is regarded as central, in between two of the world's greatest rivers, the Nile and the Danube respectively[33]. The value of a city's central location

25. Bessarion, *Encomium*, 24.28-34.
26. Ibid., 24.35-25.5.
27. Ibid., 25.6-26.18.
28. Ibid., 27.10-16.
29. Ibid., 27.16-26.
30. Ibid., 27.28-30.
31. Ibid., 28.4-8.
32. Ibid., 28.8-24.
33. Ibid., 28.24-28.

is subsequently explored at length when Bessarion analyzes the particular geographical features of Trebizond itself.

There are only two references in the text to Sinope's ancient past. The author recounts the colonization of its peninsula by a group of Cimmerians before the arrival of the Milesian settlers and the war between the newcomers and the Lydians[34]. He also devotes a few lines to the life of Diogenes the Cynic. Although the latter lived in almost every part of the known world, he was born and raised in Sinope. The author praises him for his wisdom, his knowledge of divine concepts, and his outlook on practical and ethical issues concerning man and his spirit. Diogenes is also presented as an active public intellectual who rebuked or advised tyrants and kings, taught private citizens, and publicly served the common good[35].

Trebizond, founded by settlers from Sinope, surpassed its mother-city in such a way that it would be difficult to find another, better analogous example[36]. Moreover, it is regarded as the last worthy descendant of ancient Athens. In Bessarion's words, "it even rivals the best of the best cities, and it has thus come to resemble an image of Attica and the city of Athens in many of its qualities, indeed as close an imitation as possible"[37]. Trebizond imitates Athens' political community and philanthropy –the latter probably meaning the ability to protect others by leading leagues of cities–, and the Athenians' native traits, the abundance of their power, their might in wars and battles, and all the attributes that adorned Attica[38].

The narration of the city's ancient history is extensive and structured around the contrast between a Greek city-state guided by the ideal of political liberty and the despotic "barbarian" world surrounding it. Bessarion clearly defines the borders between the two sides by highlighting cultural and political traits, namely the language, the value of freedom, and equality before the law, as the major factors that separated the people of Trebizond

34. Ibid., 28.33-29.15.

35. Ibid., 29.15-24.

36. Ibid., 30.5-7.

37. Ibid., 30.7-10: *Ταῖς τε γὰρ τῶν ἀρίστων ἀρίσταις ἐφάμιλλον παρέχεται ἑαυτὴν καὶ πρὸς τὴν Ἀττικὴν καὶ τὴν πόλιν τῶν Ἀθηνῶν ἐξεικασμένη τοῖς πλείοσιν ἐκείνης εἰκὼν καὶ ἀκριβὲς ὡς ἐνῆν ἀπείργασται μίμημα.*

38. Ibid., 30.18-21.

from the "barbarians" who encircled them in great numbers[39]. The Persian Empire surrounded the city, but the Trapezuntines, although they lacked the manpower and the strength, immediately proved that they were Greeks, a *γένος* free in mind and body and not disposed to be ruled despotically and enslaved. Therefore, they imitated the stance of their Sinopite, Milesian and Athenian forefathers[40]. They not only did nothing unworthy of their ancestry and their Greek beliefs, but they also managed everything with reference to them, making them their model and paradigm, acting as the inheritors not of their land but rather of their virtues[41].

The author avoids any reference to the subjugation of the city to the Persians, almost implying that it remained free and self-governing throughout the life of the Achaemenid Empire. However, he devotes several paragraphs of the work to the episode concerning the arrival at Trebizond of Xenophon and the Ten Thousand. The same motif of praising the ideal of liberty, the Greek cultural traits, and the Athenian paradigm provides the framework of the narrative. The people of Trebizond decided to aid the Ten Thousand because of their prowess, invincibility in war, philanthropy and mildness. They refused to overlook suppliants of the same origin, language, and tongue, who were champions and brave defenders of liberty[42]. The forefathers of the Trapezuntines welcomed the Ten Thousand into the city, ignored the hostility of the Persians for the sake of their relation with these men, and gave them safe passage as far as Sinope[43]. The city was inclined to

39. Ibid., 42.9-12*: Ἐντεῦθεν Ἕλληνες ἄνθρωποι καὶ τὴν Ἑλλήνων φωνήν τε καὶ γλῶτταν προϊέμενοι καὶ τιμῶντες ἐλευθερίας τε καὶ ἰσονομίας ἀντιποιούμενοι μόνοι μέσον ᾤκουν βαρβάρων, κύκλῳ περικεχυμένων ἐς πλῆθος* ... See also ibid., 42.28-30: ... *διεγίγνοντο φύσει τοῖς βαρβάροις ὄντες πολέμιοι καὶ ἀσύμβατοι καὶ μεγίστοις αὐτῶν ὅροις φωνῇ τε καὶ ψυχῇ διιστάμενοι καὶ κοινὸν οὐδὲν αὐτοῖς ἔχοντες.*

40. Ibid., 42.14-19: *Ἄρτι γοῦν συνῳκισμένοι καὶ οἷα εἰκὸς τόν τε ἀριθμὸν ὄντες οὐ πάνυ πολλοὶ τήν τε ἰσχὺν ἀσθενεῖς, ὅμως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἔδειξαν Ἕλληνες ὄντες, γένος ἀδέσποτον καὶ ἀδούλωτον καὶ μόνον ἐλεύθερον τήν τε ψυχὴν τά τε σώματα, Σινωπεῖς τε καὶ Μιλησίους καὶ ἔτι πρότερον Ἀθηναίους τοὺς σφῶν πατέρας μιμούμενοι ...*

41. Ibid., 42.25-28: *οὐδ' ἀνάξιον οὐδὲν τῶν προγόνων καὶ τῆς ἑλληνικῆς ἐπεδείξαντο δόξης, ἀλλ' ὥσπερ οὐ γῆς μᾶλλον ἢ τῆς ἐκείνων ἐκπεμφθέντες ἀρετῆς κληρονόμοι πρὸς αὐτούς τε διεπράττοντο πᾶν ἀναφέροντες κἀκείνους καὶ τύπον ποιούμενοι καὶ παράδειγμα...*

42. Ibid., 44.12-15.

43. Ibid., 45.21-23.

achieve the best results all on its own, without anyone having taught it in advance, since it was emulating the Athenians and their deeds[44].

The Roman period of Trebizond's history is explored at length. According to the author, the Trapezuntines attached themselves to the Roman despots of the world and their best and most just rule by gladly getting rid of their previous sovereigns, namely Mithridates I and the kings of the Pontos descended from him[45]. The history of the Hellenistic kingdom of the Pontos is narrated in some detail, with a special focus on its conflicts, first with Antigonos I and then with the Romans[46]. Pompey's final victory over Mithridates VI is regarded as the beginning of an era of freedom from "barbarian" overlordship since after that event, the city joined the empire of the Romans and handed over its rule to them[47]. The whole relation between Rome and the Greek cities is defined through metaphors referring to family bonds. The Romans were the only ones to rule over all Greek lands, and worthily at that, since they acted as guardians and fathers, real rulers and sovereigns, guiding their subjects to behave in their own interest[48]. Rome was like a strong, confident and very knowledgeable younger brother who ruled jointly with his older sibling, on whom he relied for advice. The latter had attained much knowledge, facility in speech and experience in life but was too old to manage anything. The Romans admired the Greek language and history and highly esteemed the Greeks for their wise counsels[49]. It was mostly the Greeks who were the leaders rather than the other way round, and such was the form of their alliance[50].

In the broader context of the close bonds between the two parts, Trebizond benefited from the honor and care of the Romans; in return, it remained respectful and faithful to its rulers throughout the nearly one thousand five hundred years that it passed under Roman rule[51]. The nature

44. Ibid., 46.7-10.

45. Ibid., 47.11-15.

46. Ibid., 47.15-49.19.

47. Ibid., 49.19-22. In reality, after the end of the Mithridatic wars in 63 B.C., Trebizond formed part of the Polemonian kingdom, a client state of Rome. It joined the Roman Empire over one century later. See: Karpov, *Ιστορία*, 63-67; Kennedy, *Two works*, 263.

48. Bessarion, *Encomium*, 49.25 - 30. Cf. also ibid., 49.32-33.

49. Ibid., 50.15-23.

50. Ibid., 50.33-34.

51. Ibid., 51.1-11.

of the Roman regime had changed during this period. Dictators, consuls, the Senate and generals had led and administered the state's affairs in previous times, but later a monarch had taken control and passed down to posterity the imperial regime. This kind of governance of the Roman people and their subjects had continued up to Bessarion's day, even after the transfer of the imperial capital to Byzantion and the eastern half of the empire[52]. Throughout all these times and changes, the city accepted Roman rule for two main reasons: Rome's philanthropy and mildness[53]. The concept of "philanthropy" in this context possibly refers to the way in which the Romans protected and benefited their cities, like the ancient Athenians who administered the city-states belonging to their league in similar fashion.

Bessarion subsequently returns to the theme of conflict between the city, now regarded as a stronghold of the Roman Empire, and the surrounding "barbarian" world. He recounts the struggle with the Persian Empire, especially during the 6th century, when Trebizond was used as a major base of the Roman armies[54]. The eventual losses of the eastern provinces to the Arabs in the seventh century and then of Asia Minor to the Turks from the late thirteenth century onwards are mentioned in just one paragraph, where Trebizond is presented as the only city in the region that managed to defeat the "barbarians"[55]. However, Bessarion, later in the text, recounts the occupation of most of Asia Minor by the Seljuks after 1071 and the following Byzantine reaction to highlight the crucial role of Alexios I Komnenos in the course of the events[56]. The significance of Trebizond for

52. Ibid., 51.12-17.

53. Ibid., 51.17-22.

54. Ibid., 52.14-54.10. On the political and military role of Trebizond during the wars against the Persians in the 6th and 7th centuries, see: Karpov, *Ιστορία*, 75-78. On Heraklios' policy in the region during his Persian wars see: A. Bryer, Cities of Heraclius, *BMGS* 4 (1978), 15-30 (=Idem, *The Empire of Trebizond and the Pontos* [as in n. 15], no. 1).

55. Bessarion, *Encomium*, 52.5-13.

56. Ibid., 57.12-58.22. In reality, the region of Pontos retained a semi-autonomous status under the rule of the local Gabras family for much of the period between 1071 and 1140. See: Karpov, *Ιστορία*, 89-96. On the history of the Gabras family see: A. Bryer, A Byzantine family: The Gabrades, c. 979 – c. 1653, *University of Birmingham Historical Journal* 12 (1970), 164-187 (= Idem, *The Empire of Trebizond and the Pontos* [as in n. 15], no. IIIa); Idem – S. Fassoulakis – D. M. Nicol, A Byzantine family: The Gabrades. An Additional Note, *BSl* 36 (1975), 38-45 (= Idem, *The Empire of Trebizond and the Pontos* [as in n. 15], no.

the Roman emperors is eventually summarized in the following words: "it had to become a defender and bastion of our kings, even of their very body, taking on the role of a bodyguard"[57].

The period after the foundation of the Empire of Trebizond by Alexios I Megas Komnenos is considered a continuation of the previous era and similar motifs and ideas are used to outline the relations between the city and its rulers[58]. Bessarion explores the roots of Trebizond's royal dynasty and praises the virtue and the effective rule in troubled times of its progenitor Alexios I Komnenos[59]. Following traditional motifs of imperial rhetoric, the rise to power of the Komnenos family is related both to God's will[60] and the consent of the Roman people, who gladly accepted their rule[61]. According to Bessarion, Trebizond's current rulers are deemed worthy of the royal title not so much on account of their lineage but their way of governing, which closely follows the paradigm of their ancestors[62]. The latter possessed excellent knowledge of politics, were so much better at war than everyone else, and made their souls an artifact that embodied every virtue[63].

The relation between the ruling dynasty and the city is again outlined through metaphors associated with strong family bonds. The kings love their people as a father does his children, displaying the affections not so much of

---

IIIb); Idem, Theodore Gabras, duke of Chaldia (d. 1098) and the Gabrades: portraits, sites and seals, in: *Βυζάντιο, κράτος και κοινωνία. Μνήμη Νίκου Οικονομίδη*, eds. A. Avramea – A. Laiou – E. Chryssos, Athens 2003, 51-70.

57. Bessarion, *Encomium*, 56.10-12: *...τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῖν ὑπερασπιστήν τε καὶ πρόβολον, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ σώματος αὐτοῖς γεγονέναι, ἐν σωματοφυλάκων καθεστῶσαν αὐτοῖς μοίρᾳ.*

58. The whole account of this period praises the role of the royal dynasty. See in detail: E. Giarenis, Η Έκφρασις του Βησσαρίωνα για την Τραπεζούντα. Η χρονολόγηση του έργου και το εγκώμιο των Μεγαλοκομνηνών αυτοκρατόρων, in: *Βησσαρίων εκ Τραπεζούντος του Πόντου. Λόγιος του βυζαντινού και του δυτικού αναγεννησιακού 15ου αιώνα*, eds. E. Giarenis – A. Maras – Ch. Baloglou – Th. Kyriakides, Thessaloniki 2017, 175-208.

59. See above, note 56.

60. Bessarion, *Encomium*, 58.3-5.

61. Ibid., 56.30-32.

62. Ibid., 56.21-25.

63. Ibid., 58.25-28: *...οὕτω μὲν τὴν πολιτικὴν ἐπιστήμην ἀρίστους, οὕτω δὲ τὰ πολεμικὰ πάντων κρατίστους, οὕτω δὲ διὰ πάντων διήκοντας καὶ καλῶν ἄγαλμα πάντων τὴν σφετέραν καταστησαμένους ψυχήν.*

a ruler but of a parent. They oversee their betterment by watching over them and looking to their future interests, like parents, since they believe that more effective government results from ruling the best possible subjects. The kings would never exchange their subjects for anyone else, as in that case, they would not be able to expand their authority for fear of the "barbarian" people under their rule. On the other hand, the Trapezuntines would never change their despots and seek out others only to make their own situation worse[64]. The strong, mutually beneficial relationship between Trebizond and the royal dynasty is eventually described in the following words: "Almighty God, may you guide the royal family and its rule, manage our affairs well and make stronger each of us through one another; the kings through the city, the city and our *γένος* through the kings"[65].

Trebizond's prosperity under the rule of the Megas Komnenos family is extensively explored in the last pages of the text, where the author thoroughly analyzes the features of the urban space[66]. Apart from praising the kings' major contribution in ensuring the city's expansion and well-being, Bessarion, following the traditional motifs of imperial rhetoric, also highlights their role as military leaders. He pays special attention to the city's warlike qualities, the composition and the continuous training of the army, and the rulers' role as guiders and tutors of the citizens in military issues[67]. The destruction of two powerful foreign armies which attacked Trebizond is also narrated in some detail; the author praises the bravery of the citizens who defended the city walls and God who invigorated the defenders[68].

---

64. Ibid., 59.16-26.

65. Ibid., 60.7-10: ... *θεὲ ἡγεμόνιε, τὸ γένος τῶν βασιλέων καὶ ἰθύνοις μὲν τὴν βασιλείαν αὐτοῖς, εὖ δὲ τὰ ἡμέτερα διαθείης καὶ δι' ἀλλήλων ἀλλήλους κρατύνοις, τῇ τε πόλει τοὺς βασιλεῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσι τὴν πόλιν τε καὶ τὸ γένος ἡμῖν.*

66. See below in detail.

67. Bessarion, *Encomium*, 65.26-66.30.

68. Ibid., 67.4-68.13. The first event has been identified either with a Turkoman attack in 1341, or with the Genoese attempt to burn down Trebizond's shipyard in 1304. See: Kennedy, *Two works*, 270, with references to the relevant older literature. On the events related to the Turkoman attack in 1341 see: A. Savvides, *Ιστορία της αυτοκρατορίας των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας (1204-1461)*, Thessaloniki 2009, 97; Karpov, *Ιστορία*, 429. On the armed conflict with the Genoese see: Savvides, *Ιστορία*, 83-84; Karpov, *Ιστορία*, 315-316. The second event can be probably identified with a well-known Seljuk assault in 1222/3 led by the son of the sultan of Rum that ended up with the annihilation of the invading army

A linear genealogical perspective leading back to Athens, which is outlined as the archetypical city-state of the *γένος*, forms the interpretive framework for the narration of Trebizond's history. Bessarion particularly stresses the importance of the survival and, indeed, flourishing in his native city of ancient Greek political values. He notes that Trebizond has surpassed all the other cities mentioned in the text as its ancestors, even though those cities were famous in the past for their illustrious rule, power and everything else[69]. Not even the name of Miletos remains in Bessarion's day, while one would cry if one saw the current inhabitants of Sinope and their rulers. Furthermore, Athens and the whole land of Attica are causes of shame; they are in a really bad state[70]. In sharp contrast to the decline of Miletos and Athens, the future of Bessarion's own city is viewed by him with great confidence: "Our affairs have gone better than we could hope, and time which makes everything old, but itself always remains flourishing and young, has transmitted only to us its nature, and kept our city fortunate and prosperous. And that, when almost more time has passed since it led Miletos and Athens to decline than since our city was first founded"[71].

It is also worth noting that the term *γένος* has mainly political and not broader ethnic connotations throughout the whole text. *Γένος* was frequently used by the Byzantines in the sense of family, but it could also denote a group of people who the author believed shared a common biological, cultural, or even political origin[72]. In using this term, Bessarion mainly emphasizes the political aspects of a common descent. He is not interested in narrating in detail the history of a group of people with alleged common blood ties, language and customs; he mainly aims at linking Trebizond to a political culture originating from the cities of ancient Greece where the ideal of civic liberty prevailed, the rulers had to consider the will of the citizens and the

---

and the capture of its leader. On this event see: Savvides, *Ιστορία*, 58-60; Karpov, *Ιστορία*, 407-408, where the author dates the attack to probably 1230.

69. Bessarion, *Encomium*, 69.23-26.

70. Ibid., 69.26-30.

71. Ibid., 69.30-35: *Ἡμῖν δὲ χωρεῖ τὰ πράγματα κρεῖττον ἢ κατ' εὐχήν, καὶ ὁ πάντα μὲν γηράσκων χρόνος, αὐτὸς δ' ἀκμάζων καὶ νεάζων ἡμῖν μόνοις τῆς ἑαυτοῦ μετέδωκε φύσεως, ἐν ἀκμῇ τὰ τῆς εὐτυχίας τῇ πόλει συνέχων, καὶ ταῦτα πλείων παραρρυεὶς ἤδη σχεδὸν ἀφ' οὗ Μίλητον ὑφ' ἑαυτὸν ἐποιήσατο καὶ Ἀθήνας ἢ ὅσον ἔφθασαν ἐκεῖναι οἰκισθεῖσαι τὴν ἡμετέραν.*

72. G. Page, *Being Byzantine. Greek Identity before the Ottomans*, Cambridge 2008, 41-42.

ways of governing had to serve the common good. Bessarion does not focus so much on the ethnic roots of his *πατρὶς* but on its role as the political heir of the ancient Greek world of city-states.

A CITY "AT THE MID-POINT OF MOST OF ASIA"

A common feature of all *ἐκφράσεις* in this era is the rather detailed description of the praised city's geographical location in relation to the rest of the world. The authors were certainly influenced by the late antique *ἐγκώμια* of cities, which usually analyzed in detail similar issues[73]. However, the exploration of the city's geographical features provided the opportunity for an examination of its broader geopolitical status. In the same vein, Bessarion devotes several pages of his work to explore Trebizond's location and its ties with the surrounding countries and the broader region of the Black Sea.

He begins by stating that Trebizond is not located at the center of everything and of the entire earth; only one city and one place could claim this status[74]. Bessarion implies that only Constantinople and no other city could be considered as the center of the world. After all, the role of Constantinople was crucial in the imagined geographies of the empire. Being the seat of both the emperor and the patriarch, it was viewed as the global center of power, according to the traditional Byzantine perceptions of the world. Moreover, its central geographical position between Asia and Europe, "East" and "West", led Byzantine intellectuals, from as early as the fourth century, to liken it to the "eye" of the *οἰκουμένη*, a concept that implied a hierarchical relationship between the city and the rest of the civilized world[75].

Bessarion then focuses on analyzing the location of Trebizond in relation to its surrounding territories. He notes that the city is not at the center of an

73. For the depiction of Constantinople's location at the center of the *οἰκουμένη* in Metochites' *Βυζάντιος* and the similar representation of Rome by Aelius Aristides, see: H. Saradi, Οι ταυτότητες της Κωνσταντινούπολης στον *Βυζάντιο* του Θεόδωρου Μετοχίτη και τα ιστορικά μηνύματα, in: *Πόλεις και εξουσία στο Βυζάντιο* [as in n.1], 25-27.

74. Bessarion, *Encomium*, 30.27-31.1.

75. D. Angelov, 'Asia and Europe Commonly Called East and West': Constantinople and Geographical Imagination in Byzantium, in: *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*, ed. S. Bazzaz – Y. Batsaki – D. A Angelov, Washington, D.C., 2013, 43-68, at 52-58.

Attica, or Greece, a minor region, measured in small distances and defined by narrow borders, but is located at the center of most of Asia's peoples and cities. Persians, Medes, Sabirs and Kolchians live beyond its eastern borders, while Cappadocians, Cilicians, Galatians and Lydians surround it to the west. These people look like they are orbiting or swirling around Trebizond in a harmonious circular dance. The city is no less robust than any other in its production, but by receiving its neighbors' products it has become the world's common treasury and workshop, a kind of sea of goods[76].

The author also uses the metaphor of a circle, with Trebizond at the center, while its surrounding regions form a circumference of points almost equally distanced from the city[77]. Trebizond is located almost at the mid-point of the whole Pontos and Black Sea region, making it safe and easy to sail to the regions on either side of it in order to import and export goods. Moreover, the contacts with the people and the cities of the other continent, Europe, are frequent due to the city's superior location[78].

The Black Sea's special features are explored in detail by Bessarion. Trebizond is located at the center of a very great sea, which, as its name implies (*Εὔξεινος Πόντος*), is characterized by benevolence and accessibility[79]. People know from their experience that they can sail anywhere safely and without trouble; there is no other bay or sea anywhere else like it. It does not harbor a Scylla or a Charybdis, and there is no ebb and flow from the rise and fall of tides. There is no Sicilian strait there, nor the rocky shores, hidden reefs and shoals of the Atlantic Ocean[80]. Its size is neither huge nor small, and it is possible to traverse and explore the whole of the Pontic Sea and reach anywhere on its shores within a few days[81]. It has kept itself perfectly centered and has thus come to appreciate the value of moderation[82]. Moreover, the Black Sea is the sixth of the ten largest known seas, holding the middle position among them[83].

76. Bessarion, *Encomium*, 31.17-31.
77. Ibid., 31.31-33.
78. Ibid., 32.3-8.
79. Ibid., 32.11-15.
80. Ibid., 32.21-28.
81. Ibid., 32.33-33.3.
82. Ibid., 33.4-5: ... *ἐπὶ τοῦ μέσου τε καὶ ὀρθοῦ τετήρηκεν ἑαυτόν, τιμήσας τὸ μέτριον*...
83. Ibid., 33.7-9.

The author then examines the geomorphology of the Black Sea and supports the view that it would be better described as an "open sea" (*θάλασσα*) and not a "πέλαγος", since it lacks any islands or larger bodies of land emerging in its midst[84]. Its bays and natural harbors are located at moderate distances from one another, providing shelter to travelling ships and granting access to docks, markets and other luxuries. All these features offer a significant advantage over other seas where contrary winds often blow, and islands are scattered all around; in such seas there is a danger of crashing on rocks or sinking into the abyss[85].

Even calmer and more friendly to humans are the waters around the city. Although the Trapezuntines have two harbors second to none, namely the Hyssian and the Rizous, sailors and seamen do not use them. During the spring and the summer, and sometimes in the winter as well, they can dock at will wherever there is a beach using only one anchor or a single rope. They use every beach and any suitable piece of land by the sea instead of harbors, securing themselves and their boats anywhere they want[86]. Bessarion remarks "that nature cleverly matched and dexterously arranged everything in this particular location, foreseeing the city that would be created here and how it would surpass the others in naval affairs, overpower them with its triremes, and defeat its enemies with its ships"[87].

Bessarion then returns to the exploration of Trebizond's privileged geographical location by arguing that the city lies in between East and West, North and South. By occupying the mid-point of the Pontos region, the Trapezuntines interact effortlessly with the peoples of Galatia, Pamphylia, Cilicia and the Euphrates. They reach the more distant eastern and southern cities by ship and, most of all, on foot. They also travel to the lands across the Black Sea and visit the territories of the Sarmatians, Kolchians, Albanians and Iberians. From there the northern cities are also accessible while the western ones are not far away. The great distance to the West is shortened

84. Ibid., 33.10-17.

85. Ibid., 33.19-30.

86. Ibid., 34.5-15.

87. Ibid., 34.15-19: *Ὥσπερ γάρ, οἶμαι, τῆς φύσεως εὐφυῶς τε καὶ δεξιῶς τὰ τῇδε πάντα διαθεμένης, ἅτε προειδομένης τὴν ἐσομένην ἐνταῦθα πόλιν καὶ ὡς τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷ ναυτικῷ πλεῖστον διοίσει καὶ τριήρεσι περιέσται καὶ ναυσὶ κρατήσει τῶν κατ' αὐτήν.*

by using ships, and the Trapezuntines can easily encounter those people. Thus, as if the city were a common workshop and marketplace for the whole *οἰκουμένη*, one might see people from all over the world living there for most of the year, and it would not be difficult to investigate the best-known peoples and languages[88].

Following the literary tradition of the genre, Bessarion concludes his analysis of Trebizond's geographical location by commenting on its climate and praising its mild features. He notes that the city, in line with nature, logic and reason, has seasons that, except for a few days, match the proper character of each. According to astronomers and those who study the celestial phenomena, the entire breadth of the known world is divided into eighty parts, from the hottest to the coldest zone. These scholars teach that Trebizond lies beneath the forty-third parallel and attest that it occupies the mid-range of the whole world's breadth[89]. Consequently, it lies at equal distances from both extremes of heat and cold, and so has a winter and a summer that do not exceed what these seasons' names suggest[90].

Bessarion's analysis of Trebizond's geographical location stresses the role of the city at the center of a circle formed by the surrounding Asian territories and the lands across the Black Sea. The city is depicted as lying at the mid-point of a network of maritime and overland trade routes, a predominantly economic hub in between East and West, North and South. The economic interaction with vast regions, mainly of Asia but also of Europe, is highlighted as an integral element of its identity throughout its existence.

Trebizond was indeed a thriving port city, especially from the second half of the 13th century onwards. The city was closely linked with the Venetian and Genoese maritime networks in the East. It was an important port in the continental trade route that connected, via the Black Sea, the northern Italian city-states with Tabriz and Central Asia. On a local level, the trade contacts, particularly with Georgia and the Crimea region, were

88. Ibid., 36.23-37.3. The author then proceeds to make a colorful description of the marketplace which will be analyzed in the following section about the representation of the urban space.

89. Ibid., 37.34-38.5.

90. Ibid., 38.5-8.

also dense. The long-distance trade of the era was certainly influenced by several factors, such as changes in the geopolitical situation in Central Asia, the political rivalry between Venice and Genoa, disputes between the emperor and the Western powers, and the periodic outbreak of epidemics. However, in Bessarion's day, the volume of Venetian trade in particular was experiencing an increase in Trebizond that lasted until the middle of the 15th century, leading to a consequent increase in the state's income from customs duties[91].

Bessarion's exclusively territorial understanding of "Asia" and "Europe" is typical of the broader Byzantine perceptions of these terms at this time. Unlike Western humanists who had already in the second half of the 14th century started to perceive the two continents as opposite political and cultural categories, late Byzantine scholars continued to attribute to them only purely geographical characteristics[92]. Trebizond's relation with Asia was not viewed by Bessarion from a spatial perspective interlinked with a discourse about Asiatic or Oriental otherness and inferiority. The city was regarded as the "mid-point" of much of Asia, mainly in geographical terms,

91. For the trade of Trebizond during this period, see especially: S. P. Karpov, The Impact of the Italian Trade on the development of the Black Sea Region and Pontic Hellenism, in: *Ρωσία και Μεσόγειος. Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου (Αθήνα 19-22 Μαΐου 2005)*, ed. O. Katsiardi-HEering – A. Kolia-Dermitzaki – K. Gardika, v. 1, Athens 2011, 223-236; Idem, *Ιστορία*, 151-158; A. Akişic-Karakullukcu, The Empire of Trebizond in the World-Trade System: Economy and Culture, in: *Trade in Byzantium. Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. P. Magdalino– N. Necipoğlu – I. Jevtić, Istanbul 2016, 323-336. For the Venetian trade between c. 1420 – c. 1450, see: Karpov, *Ιστορία*, 289-291, with references to the older secondary literature. The circulation of manuscripts provides another interesting aspect of the city's relations with the world. According to G. Peers, Trebizond and its world through manuscripts, in: *Byzantium's Other Empire*, ed. A. Eastmond Istanbul 2016, 103-126, most of the available material points to stronger bonds with the Islamic East and the Caucasus region than with Western Europe.

92. Angelov, Asia and Europe, 62-64. For the perception of Asia/East and Europe/West as opposite political and cultural categories by some Italian humanists who were concerned with the Ottoman expansion in the Balkans, see: N. Bisaha, *Creating East and West. Renaissance Humanists and Ottoman Turks*, Philadelphia 2004, 84-87, 115-116. For a broader analysis of a few Western late medieval attitudes towards the East that constituted, according to the author, an early form of orientalism, see: S. C. Akbari, *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient*, Ithaca and London 2009.

following the traditional Byzantine outlook on the continents, but also in regard to the economy, as a flourishing trading center situated in between different lands and peoples.

THE NARRATIVE REPRESENTATION OF THE URBAN SPACE

The section of the text dealing with the urban space begins with praise for the royal dynasty's efforts to improve the city's infrastructure. Bessarion notes that the rulers have increased the area bounded by the walls and have constructed churches, houses and markets. There are now many more citizens there, who are wealthier and more prosperous. Therefore, Trebizond has experienced the opposite of many other cities, which prospered at first and then fell on hard times and witnessed their growth decline. The city has not stopped progressing and growing ever since starting from humble roots[93].

The whole depiction of the urban space aims at stressing the image of a city in a phase of expansion and growing prosperity. Following the narrative structure of most of the *ἐγκώμια* of cities during this period, the author starts with the description of the walls. The latter were considered essential elements of a city's identity since they constituted the material and symbolic borders of the urban space by distinguishing an "inside" world from an "outside" one[94]. However, Bessarion subsequently undermines their role as stable urban boundaries and identity markers by narrating the history of their expansion and then the development of new districts outside the walls. He remarks that the circuit wall surrounded only a limited area at first, so later a second wall was erected around it and then a third one was built which now extends over a great distance. In the old days the city occupied only the site of the current *ἀκρόπολις* and used to have two entrances, with one leading out towards the interior and the other to the seaward section of the city. The second wall did not entirely encircle the older one, but was constructed to the north and stretched as far as the sea, while the southern gate remained an outer one[95]. Additional gates were built in the new circuit

93. Bessarion, *Encomium*, 60.11-19.

94. On the symbolic meanings of the city walls, see: Ch. Bakirtzis, Τα τείχη των βυζαντινών πόλεων: Αισθητική, ιδεολογίες και συμβολισμοί, in: *Οι Βυζαντινές πόλεις, 8ος-15ος αιώνας. Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, ed. T. Kiousopoulou, Rethymno 2012, 139-158.

95. Bessarion, *Encomium*, 60.20-29.

wall and the author mentions the works that had to be done to facilitate the access of men and carriages over the ravines surrounding the city[96]. However, the urban space was continually growing, and the fortified enclosure had to be expanded once more. Bessarion describes at some length the walling of a city district situated to the west of the old walls, the building of new gates and the erection of towers[97].

The image of a booming city that continues to expand well beyond even its new circuit wall is sketched in the following paragraphs. The author notes that most of Trebizond's population has overflowed outside the walls on either side, and areas of housing extend farther than the eye can see, forming suburbs to both east and west that have brought fame to the city. This zone is presented as a liminal space located in between the city and the surrounding countryside; it combines urban and rural features in a harmonious way in the manner of a beautiful artifact. The houses in the suburbs are surrounded by meadows and gardens full of fruit-bearing and olive trees, greatly delighting travelers on their way out of Trebizond, almost making them forget about the road ahead and captivating them with their beauty[98].

The market is also located in this intermediate area, in between an "inside" walled urban space and an "outside" world. The author describes it at length as a trading hub on the city's eastern side, stretching away as far as the eye can see from the walls. He gives a colorful picture of its economic life,

96. Ibid., 60.33-61.10.

97. Ibid., 61.19-35. The lower city walls were erected some time after the failed Seljuk attack in 1222/3, and were later expanded to the west by Alexios II (1282-1330) in 1324. On the walls of Trebizond and the intramural sections of the city, see: Bryer – Winfield, *The Byzantine Monuments* [as in n.4], v. 1, 183-184, 186-194, and figs. 42-44.

98. Bessarion, *Encomium*, 62.1-13. Despite Bessarion's depiction of Trebizond as a thriving and populous urban center, it seems that its population in the fifteenth century ranged somewhere between just 4,000 and perhaps 7,000 inhabitants. The first number is given by Pedro Tafur, who visited the city in 1438. The second one can be approximately calculated from the data of an Ottoman census register in 1486, where the size of the non-Muslim population is around 5,000 people. However, one third of Trebizond's inhabitants had been deported to Constantinople after the Ottoman conquest of the city in 1461, so the total population in the middle of the fifteenth century probably amounted to around 7,000 people. See: Bryer – Winfield, *The Byzantine Monuments*, v. 1, 179-180; K. Moustakas, Μεθοδολογικά ζητήματα στην προσέγγιση των πληθυσμιακών μεγεθών της υστεροβυζαντινής πόλης, in: *Οι Βυζαντινές πόλεις* [as in n.94], 225-251, at 248.

with artisans working in numerous workshops, traders buying and selling goods from all over the world, and native and foreign people teeming in the market every day and hour. The crowd that converges there is made up of foreign traders, both newcomers and people who have settled permanently in Trebizond, and locals. Bessarion concludes by arguing that the whole area of the marketplace is not inferior to anything from a thriving city in its own right, due to the large number of people congregating there, its location, and its size[99].

The market is portrayed in a similar way in the section of the work concerning the geographical location of Trebizond, where it is presented as the main link, along with the harbors, between the city and the outside world. Bessarion notes that if one wants to know about what is happening around the world, one can just visit the market area and ask the buyers there. At the same time, one can find goods from many different countries, both of high quality and in large quantities. More Median and Egyptian fabrics, Serian silk threads and Sinese baskets, and Cilician materials can be found in Trebizond than in their places of origin. One could also see products from the lands around the Phasis and Don rivers, as well as goods that cannot be found anywhere else on earth[100]. Every day many people come and go from the market, some by sea on boats and others by land on foot, as if there were a holy feast or a festival. The sea is always covered with merchant vessels mooring or setting sail, so that it almost seems like a single ship with its sails bulging out and billowing. The land also teems with people and pack animals, as merchants come and go, bringing with them all sorts of goods. Some of them are necessary and essential for human life, while others are luxurious items that indicate the good fortune and prosperity of the cities[101].

The description of the city's harbors emphasizes their role as gates that provided access to overseas territories. Bessarion praises in a paragraph the

99. Bessarion, *Encomium*, 62.13-63.5. The marketplace was a square located near the Daphnous harbor in the eastern extramural district of Trebizond. It seems that many commercial activities also took place along the road that connected the walled section of the city with this area. See: Bryer –Winfield, *The Byzantine Monuments*, v. 1, 183, 198.

100. Bessarion, *Encomium*, 37.3 -10. The terms "Serian" and "Sinese" refer to goods from China. See: Kennedy, *Two works*, 257.

101. Bessarion, *Encomium*, 37.14-24.

choice of the first settlers to found the city between two harbors at an almost equal distance from the *ἀκρόπολις*. Now, Trebizond has expanded and covered the entire area between them, and the seashore appears to be one continuous dockside running along one whole side of the city[102]. This close relation with the sea has resulted in a continuous mingling and interaction with all other peoples. The author notes that "there are no cities or minds of men about which we do not know"[103]. The Trapezuntines become wiser and better by gathering the best things from everywhere, keeping what is beneficial and trading in every kind of knowledge[104]. Bessarion concludes that everyone would agree that a city can be wealthy and worthy of praise only if it interacts with as many people as possible[105].

The role of the merchants that arrive at the city by sea is particularly commended as they are presented as adventurous and well-informed individuals. The author closely relates their activities with the acquisition of knowledge through experience and finally with virtue itself. He notes that the acquisition of great knowledge comes from wealth of experience since seeing contributes to knowledge[106]. One must overcome many obstacles and learn from one's mistakes in order to attain virtue and be praised or admired for one's personal worth. After all, knowledge and the ability to learn constitute the best part of virtue[107].

This special reference to the merchants arriving by sea as conveyors of information and knowledge complement the image of the market and the ports as city entrances that linked the urban space with overseas territories, being places for the circulation not only of goods but also of ideas and new practices. Throughout the whole text, Bessarion sketches a vivid, idyllic and particularly homogenous picture of the city's eastern commercial district with no tensions and rivalries between different groups and authorities. However, in reality this urban district witnessed a dynamic, complex

102. Ibid., 34.25-35.7.

103. Ibid., 35.7- 9: ... *ἄστεά τε καὶ νόον ἀνθρώπων οὐκ ἔστιν ὧν τινων οὐ γινώσκοντες*... This is a reference to Homer's *Odyssey*. See: Kennedy, *Two works*, 256.

104. Bessarion, *Encomium*, 35.9 - 13.

105. Ibid., 35.22-24.

106. Ibid., 35.26-27: ... *τό τε πολλὰ μαθεῖν ἐκ τοῦ πολλὰ παθεῖν περιγίνεται καὶ τὸ ἰδεῖν τῷ εἰδέναι συμβάλλεται.*

107. Ibid., 35.27-31.

interaction between the royal power, the local and foreign merchants and the city-states of Venice and Genoa, who were primarily interested in Trebizond as an important port for their long-distance trade. The relations with Venice and Genoa in particular passed through several phases, ranging from harmonious cooperation, disputes about the amount of taxes due and occasional interruptions of contacts to armed conflicts[108]. The Italians had their own quarters in the city's eastern suburb, which comprised churches, public buildings, docks and towers. The urban space in that area was constantly changing as plots were conveyed by the emperor only to be later confiscated or exchanged for other sites, buildings were erected and then abandoned or destroyed, and fortifications were built[109]. Bessarion mainly aims at highlighting the eastern district as a meeting point between the city and the rest of the world and not at exploring the complex processes determining its form.

Apart from the walls, the market and the harbors, the royal palace complex is described in detail, being as it is a major landmark in the urban space. The author notes that it has been built on the *ἀκρόπολις* and stands out from everything else due to the strength of its walls, the distinctiveness of its construction, its size and its beauty. Therefore, the palace is no less than an *ἀκρόπολις* in its own right[110]. Then Bessarion goes on to describe its circuit wall, its gates and towers, thereby stressing the image of the whole complex as a separate citadel[111]. The architectural features of the main building are briefly outlined and the narrator comments on the beauty and functionality of its vestibules, main and secondary halls, and balconies[112].

108. On the relations with Venice and Genoa, see in detail: Karpov, *Ιστορία*, 261-294, 312-344.

109. In the fifteenth century the Genoese were settled around *Λεοντόκαστρον* on the most easterly promontory of Trebizond before Daphnous harbor. See: Bryer –Winfield, *The Byzantine Monuments*, v. 1, 197-198; Karpov, *Ιστορία*, 344-345. The Venetian settlement was also fortified and was probably located on a headland on the north-eastern coast, by the monastery of St. Gregory of Nyssa. See: Bryer –Winfield, *The Byzantine Monuments*, v. 1, 202-203; Karpov, *Ιστορία*, 294-296.

110. Bessarion, *Encomium*, 63.15-17.

111. Ibid., 63.18-30.

112. Ibid., 63.30-64.6.

Special emphasis is given to three more adjacent structures which are portrayed as beautiful artifacts. The first one was located opposite the central building of the complex, probably to the right of the southern main entrance. Its floor was paved entirely with white marble, its ceiling shone with gold and its walls had been painted with a variety of colors and decorated with magnificent paintings. The entire vault was full of painted stars that cast their light in imitation of the night sky. Around the walls, there were also portraits of all the emperors that had ruled over Trebizond, together with scenes of victorious battles between the city and those who had attacked it, only to later acknowledge that they had merely turned upon themselves[113].

Beyond this building and close to the highest point of the citadel, Bessarion describes another royal circular structure made entirely of white marble up to its pyramidal roof which was supported by four columns. Its external walls formed a kind of grid that completely separated the emperors from their subjects. It seems that this place was primarily used by the kings to perform their administrative tasks and interact with various groups of people. Here they met with their high-ranking officials, conversed with foreign ambassadors, gave general guidelines and received requests[114].

Bessarion completes the description of the palace by mentioning one more impressive edifice located further up on the *ἀκρόπολις*. It was large and high, with a vaulted roof and surrounded by columns. A staircase led to a hall decorated with paintings, where the emperor gave banquets for his high-ranking officials and the rest of his subjects. On the left side, there were many other rooms, including one with four equal sides containing depictions commemorating the creation of the world and the first man, and then the history of human life on earth[115]. On the right were many corridors,

113. Ibid., 64.6-15.

114. Ibid., 64.15-21.

115. Bessarion is probably describing a series of frescos narrating the creation of the universe and man and the subsequent fall of Adam and Eve from Paradise. The same story was narrated in reverse in a series of carvings and inscriptions above the entrance to the Hagia Sophia in Trebizond. Reading the images from the left, where the first humans were living on earth, to the right, where God has created Paradise somewhere in the East, guided the viewers towards retracing their steps back to Paradise. According to A. Eastmond, *Art and Identity in Thirteenth Century Byzantium: Hagia Sophia and the Empire of Trebizond*, Aldershot 2004, 61-76, the sculpture encapsulates the political program of the Grand

halls, terraces, chambers and rooms of all sizes separated by colonnades, all constructed with ineffable beauty and proper harmony. A holy church had also been founded there, decorated with beautiful paintings and a few sacred offerings of outstanding beauty. What this church lacked in size, it made up for in beauty[116].

As has already been noted in the recent literature, Bessarion provides the most lengthy description of any late Byzantine palace. His long, detailed and vivid narrative has been extensively used by scholars who have sought to reconstruct the image of Trebizond's citadel at this time. The site is a complex one, with many layers from different epochs, while little material evidence has survived from the late Byzantine period[117]. Bessarion is particularly interested in depicting the architectural setting of the palace complex, presenting it as a magnificent and beautiful artifact. The unrivalled *κάλλος* of the royal authority's seat is perceived as a material reflection of the latter's high quality. As the author comments: "The *βασίλεια* (royal residence/power) is thus built in a way that is too beautiful to describe; only seeing it could do it justice..."[118].

The section of the work dealing with the urban space concludes with a brief reference to Trebizond's churches and holy places[119]. The narrative follows the same motif of praising the beauty of the monuments, the quality

---

Komnenoi, being a metaphor for their exile from Constantinople and their hope to return there one day. However, after 1261, the same story could be read in a local context in a quite different way. The Pontos region could also be perceived as a kind of Eden, an idyllic place where the royal dynasty found refuge. Fragments of the murals in the citadel have been identified by Bryer – Winfield, *The Byzantine Monuments*, v. 1, 193, in a bastion.

116. Bessarion, *Encomium*, 64.21-65.4.

117. For a possible reconstruction of the citadel's topography according to the scant surviving evidence and Bessarion's encomium, see in detail: Bryer –Winfield, *The Byzantine Monuments*, v. 1, 184-186, 191-195, fig. 44, v. 2, pls. 120-148b.

118. Bessarion, *Encomium*, 65.5-6: *Οὕτω κάλλιόν τι ἢ εἰπεῖν ἐσκεύασται τὰ βασίλεια καὶ μόνη ταῦτ' ἂν ἀκριβῶς ὄψις κατανοήσαι...* The literary *τόπος* of the city's beauty is regularly mentioned in the Byzantine rhetorical tradition, associating the experience of urban living with aesthetic pleasure. Bessarion uses the concept mainly in relation to the palace complex and sporadically in the rest of his *encomium*. On the rhetorical uses of the city's *κάλλος* throughout the Byzantine period, see: H. Saradi, The *kallos* of the Byzantine city: The Development of a Rhetorical *Topos* and Historical Reality, *Gesta* 34/1(1995), 37-56.

119. Bessarion, E*ncomium*, 65.9-21.

of their masonry, and their decoration. There is no reference to specific churches or monasteries, nor even to Hagia Sophia, Saint Eugenios or the Panagia Chrysokephalos, which played an important role in the local context, being sites closely associated with the imperial power and the city's identity as a royal capital[120]. Bessarion vaguely notes that some of them were more beautiful than others. However, it is worth noting that the extramural churches are depicted as forming a circle, perhaps implying that they define a God-protected space around the whole area of the city.

Throughout the whole description of the urban space, the author develops the central theme of a city in a phase of rapid economic and population growth. Especially the narration of the continual expansions of the external circuit wall aims at highlighting the image of a booming city, unable to contain its growing population. The palace complex on the *ἀκρόπολις* and the market area are highlighted as the major urban landmarks, since they are the most important spatial markers of Trebizond's identity. The detailed description of the palace's architectural features aims at promoting the image of a beautiful adornment that embodies the virtue of the royal power which looks after the city from the top of the citadel. On the other hand, the market area with the nearby docks is presented as a place in between the walled city and both the surrounding countryside and the rest of the world. As such, it facilitates the interaction between different people and the flow not only of goods but also of information and knowledge. It functions as a liminal space, especially for people coming in or leaving, linking a local "indoor" urban environment with the "global" trade networks of an "outdoor" world, thus emphasizing the role of Trebizond as a city "at the mid-point of most of Asia".

CONSTRUCTING TREBIZOND'S IDENTITY

Bessarion's *ἐγκώμιον* cannot be considered a typical late Byzantine *ἔκφρασις* of a city. A long section of the text narrates in great detail the history of both Trebizond and the ancient cities which were considered as its ancestors; the economic and spatio-cultural relations of the city with its surrounding lands and peoples are thoroughly explored mainly in an

120. On the role of these churches and monasteries in the imperial rituals, see: Eastmond, *Art and Identity*, 48-60.

Asian context through the scheme of center and periphery; the city walls and their continual expansions are closely associated with the image of a thriving urban space which continually grows beyond its previous material and symbolic borders; churches and monasteries are briefly and vaguely mentioned, being of minor importance in the author's view. These are all integral parts of Bessarion's narrative strategy to construct a specific political and spatial identity for his own *πατρίς*.

Trebizond is primarily depicted as a city-state where the kings must look after the common good and endeavor to enjoy the trust of the citizens. This image of an almost self-managing community is grounded on the ideal of the city's political liberty, which is mainly defined as an antonym of foreign tyranny. The whole history of Trebizond is narrated through this interpretive framework in which the city is presented as the bastion of liberty and, more broadly, of the ancient Greek political culture in the middle of an alien, barbaric surrounding world. After all, it is considered a direct descendant of Athens, the archetypical city-state of the *γένος*.

This focus on the concept of the city-state is quite innovative in the local context, since the political identity of the Megas Komnenos' state was structured around the royal dynasty, and it was grounded on a traditional Byzantine background[121]. Bessarion introduces in Trebizond a well-organized set of ideas, metaphors, and historical analogies related to the cities' political autonomy which had already been often used in the Byzantine political thought in the fourteenth and fifteenth centuries[122]. However, he goes on a step further by systematically structuring in his work the imagination and the symbolisms of the whole field of politics around the concept of the "city-state". Thus, he outlines a new political imaginary for the urban elites of a broader Byzantine world alternative to the traditional imperial one that no

121. On the political ideology and the system of governance of the state, see: Karpov, *Ιστορία*, 183-193.

122. See above notes 1 and 16. For the perception of Constantinople in the fifteenth century as almost a city-state by a few intellectuals and some members of the Byzantine elite, see: T. Kioussopoulou, *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική Εξουσία και Ιδεολογία πριν την Άλωση*, Athens 2007 [= *Emperor or Manager*? Power and Political Ideology in Byzantium before 1453, transl. by P. Magdalino], Geneva 2011]; J. Harris, Constantinople as City-State, c.1360-1453, in: *Byzantines Latins and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, ed. J. Harris – C. Holmes – E. Russell, Oxford 2012, 119-140.

longer corresponded to the fragmented political reality of the era.

The spatial features of Trebizond's identity are equally crucial in Bessarion's analysis. He promotes the image of a city favored by its location and mentality of openness to the world and interaction with many peoples and cultures, thereby becoming a center not only of trade but also of knowledge. The royal palace and the market area with the neighboring docks are portrayed as the major landmarks of the urban space. The former embodies the virtue of the royal power while the latter links, as a liminal place, the city with the "global" networks of the era. Especially through this emphasis on the productive spatio-cultural interaction with foreign peoples and lands, Bessarion stresses another important aspect of his view of Trebizond; its dynamic, and not static or inward-looking, nature, which befits a city committed to openness.

Η Κατασκευη Της Εικονας Μιας Πολης - Κρατους
Μεσην αν Φαιην ... του της Ασιας ως Ειπειν Πλειστου
Το *Εγκωμιο* Της Τραπεζουντας Απο Τον Βησσαριωνα

Το άρθρο διερευνά την εικόνα της Τραπεζούντας όπως παρουσιάζεται στην έκφραση του Βησσαρίωνα για την πόλη, εστιάζοντας κυρίως στην πολιτική λειτουργία του κειμένου. Τα δύο πρώτα μέρη επικεντρώνονται στην παρουσίαση της Τραπεζούντας ως πόλης-κράτους και στην αφήγηση του ιστορικού της παρελθόντος. Οι δύο επόμενες ενότητες ασχολούνται αντίστοιχα με την ανάλυση από τον συγγραφέα των σχέσεων της πόλης με τον υπόλοιπο κόσμο και την αφηγηματική αναπαράσταση του αστικού χώρου και των σημείων αναφοράς του. Τέλος, αναδεικνύονται τα χαρακτηριστικά της πολιτικής και χωρικής ταυτότητας που ο Βησσαρίων έχει αναδείξει στο κείμενο.

Σωτηριος Σ. Πολυζος

Η Ρητορικη υπερ της Θρησκευτικης Ανεκτικοτητας: ο *Λογος* 30 «προς Θεοδοσιον τον Βασιλεα υπερ των Ιερων» του Λιβανιου*

Ο *Λόγος* 30 του Λιβανίου αποτελεί ίσως το κατ' εξοχήν απολογητικό κείμενο υπέρ του διωκομένου παγανισμού που απευθύνεται σε χριστιανό αυτοκράτορα κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Μέσω αυτού, ο Αντιοχεύς ρητοροδιδάσκαλος υπερασπίζεται τα παγανιστικά ιερά που δέχονταν τις επιθέσεις και λεηλασίες των χριστιανών αξιωματούχων και μοναχών κατά τον όψιμο τέταρτο αιώνα στην ευρύτερη περιοχή της Κοίλης Συρίας, ενώ παράλληλα, σε αντίστιξη, εκθειάζει πολλές από τις όψεις του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού. Ξετυλίγοντας τον μίτο της ρητορικής που επιστρατεύεται εναντίον της καταπίεσης της θρησκευτικής ετερότητας και ταυτόχρονα υπέρ της παγανιστικής απολογητικής, το παρόν άρθρο στοχεύει στο να αναδείξει τους πυλώνες πάνω στους οποίους ο ρήτορας αρθρώνει, σε μία μεταιχμιακή εποχή, τις εκκλήσεις του προς τον Θεοδόσιο για θρησκευτική ουδετερότητα και περισσότερη ανεκτικότητα προς τον ήδη πληττόμενο κλασικό πολυθεϊσμό.

1. Ο *ΛΟΓΟΣ* 30 ΣΤΟΝ ΟΨΙΜΟ ΤΕΤΑΡΤΟ ΜΕΤΑΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟ ΑΙΩΝΑ

Η όψιμη περίοδος της βασιλείας του Θεοδοσίου Α΄ (379-395) είχε καταστήσει σαφές ότι ο τελευταίος δεν ήταν πια ένας ηγεμόνας που θα

---

* Εκφράζονται και από την θέση αυτή θερμές ευχαριστίες προς την κ. Γραμματική Κάρλα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, για την ενθάρρυνση και τις πολύτιμες επισημάνσεις της κατά την εκπόνηση του παρόντος άρθρου, προς το Ίδρυμα Παιδείας και Ευρωπαϊκού Πολιτισμού – Ιδρυτές Νίκος και Λύντια Τρίχα (ΙΠΕΠ) για την ευγενική υποστήριξή του, καθώς και προς τους ανωνύμους κριτές του περιοδικού για τις ουσιώδεις υποδείξεις τους.

διέκρινε τις προσωπικές του θρησκευτικές πεποιθήσεις από τον ρόλο του ως αυτοκράτορα, τηρώντας ουδετερότητα στα θρησκευτικά ζητήματα, όπως είχε τουλάχιστον συμβεί στην αρχή της θητείας του[1]. Τουναντίον, επρόκειτο μάλλον για έναν αμιγώς χριστιανό μονάρχη και δη ένθερμο υπερασπιστή των δογμάτων της Νικαίας[2], όπως ακριβώς δηλαδή θα τον επιζητούσε ο Αντιοχεύς Ιωάννης Χρυσόστομος για την νομιμοποίηση της εξουσίας του Μελετίου, αλλά και του διαδόχου του Φλαβιανού στον επισκοπικό θώκο της Αντιοχείας εναντίον των αρειανών αντεκδικητών τους[3]. Μέσα σε αυτό το κλίμα είναι αμφίβολο αν ο Λιβάνιος θα μπορούσε

1. Βλ. C. Shepardson, Rewriting Julian's Legacy: John Chrysostom's On Babylas and Libanius' Oration 24, *Journal of Late Antiquity* 2.1 (2009), 99-100.

2. Βλ. J. F. Matthews, A Pious Supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and His Family, *Journal of Theological Studies* 18.2 (1967), 439· H. U. Wiemer, Für die Tempel? Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht städtischer Eliten des spätrömischen Ostens, στο: *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, εκδ. J. Hahn [Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr./ Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E., Bd. 34], Berlin – New York 2011, 161 και P. Chuvin, *Οι τελευταίοι εθνικοί: ένα χρονικό της ήττας του παγανισμού*, μετ. Ο. Χειμωνιδου, Θεσσαλονίκη 2004, 84.

3. Η εποχή των προκατόχων του Θεοδοσίου συναυτοκρατόρων Ουάλεντος και Βαλεντινιανού (364-375) ήταν ιδιαίτερα δύσκολη τόσο για τους παγανιστές της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όσο και για τους χριστιανούς που ακολουθούσαν την παράδοση της Νικαίας, καθώς οι συγκυβερνώντες ηγεμόνες στο λυκόφως της βασιλείας τους εξαπέλυσαν συστηματικούς διωγμούς εναντίον αμφοτέρων, προωθώντας τις αρειανικές πεποιθήσεις τους, όπως ακριβώς ο αυτοκράτορας Κωνστάντιος Β΄ (337-361). Υπό αυτό το πρίσμα οξύνθηκε ακόμα περισσότερο και το σχίσμα στην τοπική εκκλησία της Αντιοχείας με την εκ παραλλήλου συνύπαρξη τριών επισκόπων (των αντιμαχομένων «νικαιακών» Παυλίνου κα Μελετίου και του αρειανού Ευζωΐου), με τους υποστηρικτές του Μελετίου να τελούν υπό διωγμό. Για περισσότερα στοιχεία βλ. H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* [Oxford History of the Christian Church], Oxford – New York 2001, 415-432 και J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt: Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)* [Beiträge zur Alten Geschichte, Beihefte, Neue Folge Bd. 8], Berlin 2004, 178-189. Για μία σύνοψη των ενδοχριστιανικών θεολογικών διενέξεων κατά τον 4ο αι. βλ. S. Stöcklin-Saldewey, *Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike* [Studien und Texte zu Antike und Christentum/ Studies and Texts in Antiquity and Christianity, Bd. 86], Tübingen 2014, 45-48. Για τους διωγμούς εναντίον παγανιστών λογίων και φιλοσόφων που εξαπολύθηκαν από το καθεστώς του Ουάλεντος κατά το 371-372 βλ. H. G. Nesselrath, Einführung in die Schrift, στο τόμο:

να αξιώσει την επιστροφή σε μια κρατικά επιχορηγούμενη λατρεία των ελληνορωμαϊκών θεοτήτων και να την προβάλει ως την μόνη διαθέσιμη επιλογή για την ευημερία της αυτοκρατορίας του τετάρτου μεταχριστιανικού αιώνα[4]. Παρ' όλα αυτά, ο *Λόγος* 30[5] ρέπει προς μία συστηματική παγανιστική απολογητική, ενώ την ίδια στιγμή αναμετράται άμεσα με τον χριστιανισμό[6].

Αν και απευθύνεται στον ίδιο τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο, είναι σχεδόν βέβαιο ότι ο *Λόγος* δεν εκφωνήθηκε ποτέ ενώπιόν του[7], ούτε μάλλον στάλθηκε στον πρώτο σε γραπτή μορφή[8]. Ο Λιβάνιος θα δημοσιοποίησε τον *Λόγο* του όταν οι συνθήκες τού το επέτρεψαν. Οι ευνοϊκές αυτές συνθήκες για την δημοσιοποίησή του θα περιλάμβαναν μάλλον τον θάνατο του Ματέρνου Κυνηγίου το 388[9], αλλά και την ανάδειξη

Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz: Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel, εκδ. H. G. Nesselrath, et al. [SAPERE, Bd. 18], Tübingen 2011, 11-12.

4. Βλ. I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007, 154-155. Εντούτοις, κάτι τέτοιο επιχειρεί αμέσως μετά την ανάρρηση του Θεοδοσίου στον θρόνο, όπως γίνεται αντιληπτό από τον *Λόγο* 24 «Περὶ τῆς τιμωρίας Ἰουλιανοῦ».

5. Για την κριτική έκδοση των λόγων και επιστολών του Λιβανίου βλ. R. Förster, *Libanii Opera*, 12 vols. Leipzig: Teubner 1903–27 (στο εξής: *Λόγ.* όπου γίνεται παραπομπή σε *Λόγο* και *Ἐπ.* όπου σε *ἐπιστολὴ* του Λιβανίου). Για τον *Λόγο* 30 επίσης βλ. A. F. Norman, *Libanius Selected Orations*, v. 2. (The Loeb Classical Library), London 1977, αλλά και H. G. Nesselrath, Text, Übersetzung und Anmerkungen, στο: *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz* [όπως σημ. 3], 41-91.

6. Βλ. G. A. Kennedy, *Ιστορία της κλασικής ρητορικής αρχαίας ελληνικής και ρωμαϊκής*, μετ. N. Νικολουδης, Αθήνα [11]2014 (2000), 397.

7. Βλ. E. Watts, Libanius' Pro Templis and the Art of seeing Syria through Rhetoric, στο: *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo: Atti del convegno internazionale tenuto a Roma nei giorni 12-13 maggio 2011*, εκδ. C. Noce – M. S. J. Pampaloni – C. Tavolieri [OCA, 293], Roma 2013, 110 και L. Van Nuffelen, Not the Last Pagan: Libanius between Elite Rhetoric and Religion, στο: *Libanius: A Critical Introduction*, εκδ. L. Van Hoof, Cambridge 2014, 300.

8. Βλ. Kennedy, *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*, 398.

9. Η χρονολόγηση του *Λόγου* τοποθετείται –όχι ομόφωνα– άλλοτε μεταξύ του 386 και 388 και άλλοτε το 390. Το 388 φαντάζει ως πιθανή χρονολογία, καθότι τότε αποβιώνει εν υπηρεσία ο Μάτερνος Κυνήγιος, ο προαναφερθείς αξιωματούχος, εναντίον του οποίου και της συζύγου του καταφέρεται κατά πάσα πιθανότητα ο Λιβάνιος στον *Λόγο* του ψέγοντάς τους για συγκατάνευση και συνέργεια στις εγκληματικές πράξεις

του παγανιστή Τατιανού[10] στο νευραλγικό αξίωμα του επάρχου των πραιτωρίων της Ανατολής (*præfectus pretorio Orientis*) κατά το ίδιο έτος[11]. Μέσω του *Λόγου* του ο ρήτορας απευθυνόταν πιθανότατα όχι στον ίδιο τον αυτοκράτορα, αλλά μάλλον σε υψηλόβαθμα στελέχη της αυλής του Θεοδοσίου που ήταν παγανιστές και ασκούσαν επιρροή στον ηγεμόνα[12],

---

των ζηλωτών μοναχών με σκοπό την ικανοποίηση πρωτίστως του ιδιωτικού τους συμφέροντος. Το έτος 390 είναι επίσης πιθανό λόγω μιας ενδοκειμενικής αναφοράς του Λιβανίου σε κάποια τιμή που τού επιδαψιλεύτηκε από τον αυτοκράτορα, η οποία μάλλον αφορά όχι την αμφίβολη τιμητική ανάδειξή του σε *præfectus pretorio Orientis honoratus*, αλλά την άδεια αναγνώρισης του νόθου γυιού τού ρήτορα, Κίμωνος, ως γνησίου τέκνου του, η οποία, κατά την μαρτυρία των έργων του, τού χορηγήθηκε περί το 390 (*Λόγ.* 30, 1: *λογιζόμενος ... τὸ μέγεθος τῆς τιμῆς ἧς με τετίμηκας* [...]. Πρβλ. *Λόγ.* 1, 219, *Λόγ.* 2, 8, *Λόγ.* 45, 1, *Λόγ.* 47, 16). Επρόκειτο για κάτι το οποίο είχε ήδη ζητήσει και από τον αυτοκράτορα Ιουλιανό, ο οποίος ενδεχομένως δεν ικανοποίησε το αίτημα τού σοφιστή λόγω της βραχύβιας βασιλείας του. Σίγουρα πάντως ο *Λόγος* γράφτηκε πριν το 391, διότι τότε κατεστράφη το *Σεραπεῖον* της Αλεξάνδρειας, το οποίο μέσα στο έργο αναφέρεται ακόμη ως υπάρχον, πλην όμως επαπειλούμενο (*Λόγ.* 30, 44). Για την πρώτη συστηματική προσπάθεια χρονολόγησης του *Λόγου* 30 βλ. P. Petit, Sur la date du «Pro Templis» de Libanius, *Byz.* 21.2 (1951), 285-310. Για μια επισκόπηση των διαφόρων προσπαθειών χρονολόγησης του *Λόγου* βλ. Van Nuffelen, Not the last pagan, 300.

10. Βλ. *PLRE*, v. 1, s.v. Fl. Eutolmius Tatianus 5 (876-878).

11. Βλ. Chuvin, *Οι τελευταίοι εθνικοί*, 79-81· S. C. R. Swain, Sophists and Emperors: The Case of Libanius, στο: *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire.* 355-400, εκδ. S. C. R. Swain – M. J. Edwards, Oxford – New York 2007, 389-392· Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 163 και Watts, The Art of seeing Syria through Rhetoric, 107. Σε αυτόν τον μεγαλόσχημο αξιωματούχο αναφέρεται μάλλον ο Λιβάνιος όταν λέγει απευθυνόμενος στον αυτοκράτορα: [...] *καὶ νῦν πρὸς ἄλλοις τισὶ παρέζευξας σεαυτῷ συμφέρειν τῇ βασιλείᾳ νομίσας* ***ἄνδρα ὀμνύντα θεοὺς*** *πρός τε τοὺς ἄλλους καὶ σέ* [...] (*Λόγ.* 30, 53) [*έμφαση δική μου*].

12. Παρά το γεγονός ότι από την δεκαετία του 350 και εξής διαμένει μόνιμα στην Αντιόχεια μακριά από το επίσημο κέντρο των αποφάσεων, την Κωνσταντινούπολη, εντούτοις ο Λιβάνιος μάλλον δεν θα είδε ποτέ την εξουσία που ήταν συνυφασμένη με το αυτοκρατορικό κέντρο ως κάτι μακρινό ή απροσπέλαστο για εκείνον. Αντιθέτως, δεδομένου ότι η αυτοκρατορική εξουσία έδωσε αξιώματα και σε μέλη της τοπικής «ελίτ» για την στελέχωση της κρατικής μηχανής, ο ρήτορας δεν θα την αντιλήφθηκε μάλλον ποτέ ως δεσμευτικά συγκεντρωτική ή αντίθετη με τις επιδιώξεις του. Καθώς αυτή η εξουσία κατατμήθηκε και διαμοιράστηκε σε έναν σημαντικό αριθμό διαφορετικών αξιωματούχων και σωμάτων, ούσα έτσι τύποις μόνο υδροκέφαλη, το αποτέλεσμα ήταν ότι αυξήθηκε και ο αριθμός των πηγών επιρροής πάνω στις οποίες μπορούσε να βασιστεί ο Λιβάνιος.

παρέχοντάς τους έτσι έτοιμα επιχειρήματα σε διαλογική μορφή. Οι τελευταίοι θα μπορούσαν να ανακαλέσουν και να χρησιμοποιήσουν το εν λόγω υλικό απέναντι σε πιθανές αιτιάσεις πολεμίων που θα εγείρονταν ενώπιον του αυτοκράτορα ή άλλων αρχών, για να τους υποδείξουν την ανάγκη και το όφελος της διαφύλαξης και υπεράσπισης των παγανιστικών ιερών[13]. Συνεπώς, ο πραγματικός αποδέκτης αυτού του εκ πρώτης όψεως συμβουλευτικού λόγου ίσως ήταν το επιτελείο των παγανιστών βαθμοφόρων της αυλής του Θεοδοσίου, από τους οποίους ο Τατιανός, διαδεχόμενος τον Κυνήγιο, είχε μόλις τιμηθεί με ένα αξίωμα που του ανέθετε την διοίκηση του ανατολικού τμήματος της αυτοκρατορίας[14].

Αφού τέθηκε το πλαίσιο εντός του οποίου ο *Λόγος* 30 συνετέθη, κρίνεται σκόπιμο να αναφερθεί ότι η ανάλυση που ακολουθεί συμβάλλει στην προσέγγισή του από ρητορική άποψη, εμβαθύνοντας έτσι στην διάρθρωση του *Λόγου*, καθώς και στις διάφορες στρατηγικές που αξιοποιούνται στην *elocutio* κατά την κατάρτιση των επιμέρους επιχειρημάτων.

2. ΤΟ ΡΗΤΟΡΙΚΟ «ΕΝΔΥΜΑ» ΤΟΥ *ΛΟΓΟΥ* 30

Ανταποκρινόμενος στα πρότυπα της Δεύτερης Σοφιστικής που ευνοούσαν την σύνθεση λόγων εν είδει δημοσίων εκκλήσεων προς ηγεμόνες[15],

---

Με αυτόν τον τρόπο, η αυτοκρατορική εξουσία πραγματωνόταν όχι ως απρόσιτη και προσωποπαγής πηγή δύναμης, αλλά αντιθέτως ως άθροισμα μικρότερων πηγών δύναμης που αντιστοιχούσαν σε πλειάδα αυτοκρατορικών αξιωματούχων. Έτσι, το δίκτυο των επαφών του Λιβανίου, λόγω και της σημαντικής θέσης που διατηρούσε στην Αντιόχεια, ήταν εμπλουτισμένο με άτομα που κάθε φορά κατείχαν στο αυτοκρατορικό κέντρο κάποια μορφή δύναμης ή επιρροής, στην οποία ο ρήτορας μπορούσε να υπολογίσει. Πιο αναλυτικά βλ. I. Sandwell, Libanius' Social Networks: Understanding the Social Structure of the Later Roman Empire, *Mediterranean Historical Review* 22.1 (2007), 142-143. Επίσης, για σύντομα σχόλια επί των συνθηκών εκφώνησης των βασιλικών λόγων του Λιβανίου επί Θεοδοσίου βλ. I. Sandwell, Pagan Conceptions of Monotheism in the Fourth Century: The Example of Libanius and Themistius. στο: *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, εκδ. S. Mitchell – P. Van Nuffelen [Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 12], Leuven – Walpole, MA 2010, 117.

13. Βλ. Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 163.

14. Ας σημειωθεί ότι η *ὑπαρχία τῆς Ἀνατολῆς*, που ανέλαβε ο Τατιανός, είχε ως πρωτεύουσά της την μητρόπολη της Συρίας, την Αντιόχεια.

15. Βλ. G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, 15

αλλά και όντας εξοικειωμένος να επινοεί, όπως στις *declamationes* του, υποθετικές περιστάσεις δικανικών ή συμβουλευτικών λόγων[16], ο Λιβάνιος διαρθρώνει έναν ρητορικό λόγο που τύποις απευθύνεται στον Θεοδόσιο, ενώ την ίδια στιγμή ο χειρισμός του υλικού του θα του επέτρεπε την κυκλοφορία του ως διακήρυξης υπέρ των ιερών. Ο *Λόγος* παρουσιάζει την αναμενόμενη *τάξιν* ως προς τις *partes orationis*. Όσον αφορά το *exordium*, εντοπίζονται, σύμφωνα με την ερμογένεια ρητορική θεωρία, δύο προοίμια, ένα ρητορικά σκόπιμο *ἐξ ὑπολήψεως*[17] *προσώπου* (*Λόγ.* 30, 1), όπου ο ρήτορας αυτοπαρουσιάζεται ως έγκυρος σύμβουλος του αυτοκράτορα ήδη κατά το παρελθόν, ενώ, περιγράφοντας τα αισθήματα ευγνωμοσύνης που τον διέπουν[18], επιχειρεί να ανατρέψει *τὰ ἀντιπίπτοντα*, τις όποιες δηλαδή προλήψεις εις βάρος του. Έπεται ένα εκτενέστερο προοίμιο *ἐξ ὑπολήψεως πράγματος*, όπου υπογραμμίζεται η σημαντικότητα του υπό εξέταση θέματος (*Λογ.* 30, 2-3). Ο Λιβάνιος επιτιμά αυτούς που θεωρούν το θέμα παρακινδυνευμένο, διότι με αυτόν τον τρόπο παραγνωρίζουν τον χαρακτήρα του ηγεμόνα. Μέσω της χρήσης ενός βραχυλογικού *ἐνθυμήματος*, ενός ρητορικού δηλαδή *συλλογισμοῦ* (*ratiocinatio*) που ανάγεται στο *εἰκός*, το πιθανό, και βασίζεται εν προκειμένω στον *τόπο ἀπὸ τοῦ ἐναντίου*, προϋποτίθεται η πραότητα του αυτοκράτορα που επεκτείνεται σκοπίμως αβίαστα και στο εν λόγω

και Sandwell, *Religious Identity*, 55-56, όπου, παρά τον περιορισμένο –σε σχέση με την κλασική εποχή– αντίκτυπο της ρητορικής στην πολιτική και τον δημόσιο βίο κατά την ύστερη αρχαιότητα, επισημαίνεται ότι η ρητορική ήταν το μέσο διάδρασης της ελίτ με το κοινωνικό και πολιτικό της περιβάλλον της αυτοκρατορίας. Επίσης βλ. J. R. Stenger, *Hellenische Identität in der Spätantike: Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der einigen Zeit* [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 97], Berlin – New York 2009, 394, όπου χαρακτηρίζεται ως καινοτομία της ρητορικής του Λιβανίου η συνήθειά του να δημοσιεύει λόγους που έδιναν την εντύπωση ότι είχαν εκφωνηθεί ενώπιον ενός αυτοκράτορα, παρόλο που κάτι τέτοιο δεν είχε συμβεί, καθώς ο πειραματισμός του με παρόμοιες φαντασιακές εκκλήσεις αποσκοπούσε στο να εδραιώσει την δράση και την επιρροή του στην συλλογική συνείδηση και για τις επερχόμενες γενιές.

16. Ενδεικτικά βλ. Nesselrath, Einführung in die Schrift, 38.

17. Για την κριτική έκδοση του έργου του ρήτορα του 2ου αι. μ.Χ. Ερμογένους βλ. H. Rabe, *Hermogenis Opera* (Rhetores Græci v.6), Leipzig 1913 [ανατ. Stuttgart 1985] (στο εξής: Έρμ. όπου γίνεται παραπομπή στο έργο του Ερμογένους). Για τα *ἐξ ὑπολήψεως προοίμια* βλ. Έρμ. Περὶ εὑρέσεως I (93-100, Rabe).

18. Βλ. *Λόγ.* 30, 1: *ἐνθυμούμενος δὲ ὡς οὐκ εἰκὸς μὴ σφόδρα τὸν εὖ παθόντα φιλεῖν τὸν εὖ πεποιηκότα*. Για την ευεργεσία βλ. επίσης υποσημ. 9 του παρόντος.

ζήτημα των ιερών[19]. Κατασκευάζεται σταθερά και το *ἦθος* του ακροατή, κάτι που απαντά συχνά στα ρητορικά προοίμια ήδη από την κλασική εποχή.

Υπό αυτές τις συνθήκες, ο ρήτορας εμβολίζει αρκετές φορές την πραγματικότητα με τις προσδοκίες του για το πώς θα έπρεπε να συμπεριφέρεται ιδανικά ο ηγεμόνας[20]. Με παρόμοιο τρόπο, η αυτοπροβολή του ως επιστήθιου συμβούλου του αυτοκράτορα είναι επιτηδευμένη, σχετίζεται με την κατασκευή του ρητορικού εγώ, της *persona* του ρήτορα και δεν συνάδει με την ελάχιστη επιρροή που ασκούσε τότε ο Λιβάνιος ακόμη και για ήσσονος σημασίας ζητήματα[21]. Μέσω όμως αυτής της αυτοπαρουσίασής του επιχειρεί να εμπεδώσει στην κοινή γνώμη την αντίληψη που έτρεφε ο ίδιος για τον εαυτό του ως σοφιστή της Αντιοχείας, καλλιεργώντας έτσι σταθερά –ακόμη και στην δύση της πορείας του– την εντύπωση ότι ήταν ο ρυθμιστής της κοινής γνώμης και ο εκφραστής της τοπικής βουλής, του σώματος εκείνου που συνεργαζόταν άμεσα με τους ισχυρούς αυτοκρατορικούς αξιωματούχους[22]. Φυσικά η εν λόγω αυτο-σκηνοθέτησή του εξυπηρετεί με τον πιο γόνιμο τρόπο το τρίπτυχο στο οποίο κάθε ρητορικό προοίμιο στοχεύει, ήτοι στην απόσπαση της εύνοιας του αποδέκτη (*captatio benevolentiæ*), στην εξασφάλιση της προσοχής του ακροατή (*attentum parare*) καθώς και στην προσέλκυση του ενδιαφέροντός του τελευταίου να ακούσει και να μάθει (*docilem parare*), μια και το *docere*, ήτοι η διδαχή, είναι το *officium* κάθε ρήτορος στην προμετωπίδα του λόγου του.

Το ίδιο *καθήκον* ισχύει εν πολλοίς και για το δεύτερο μέρος της *τάξεως* του λόγου, την *narratio* (*Λόγ.* 30, 4-14), όπου ο Λιβάνιος παρουσιάζει την επικρατούσα κατάσταση της δήωσης των ιερών. Στο τέλος της *διηγήσεως* (*Λόγ.* 30,14) μέσω της *αὐξήσεως* (*amplificatio*) που αρθρώνεται με ένα ρητορικό *τόπο ἐκ περιοχῆς*, όπου μέσα σε μία έννοια περιέχονται μία ή περισσότερες άλλες, η μάχη των χριστιανών ζηλωτών

19. Βλ. *Λόγ.* 30, 2: *ὀργίλου μὲν γὰρ οἶμαι καὶ χαλεποῦ* [...], *ἠπίου δὲ καὶ φιλανθρώπου καὶ πρᾷου, ταῦτα δὴ τὰ σά* [...]

20. Βλ. Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 159 και Watts, The Art of seeing Syria through Rhetoric, 111.

21. Βλ. Watts, The Art of seeing Syria through Rhetoric, 113-114.

22. Βλ. A. F. Norman, Libanius: The Teacher in an Age of Violence, στο: *Libanios*, εκδ. G. Fatouros – T. Krischer [Wege der Forschung, Bd. 621], Darmstadt 1983, 162.

εναντίον των ιερών ανάγεται σε έναν αδυσώπητο πόλεμο στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας που ζημιώνει την ευπραγία της, για την οποία ο ηγεμόνας αγωνίζεται αφελώς μόνο στα σύνορα. Η *ἀκμὴ* ή *ἀξίωσις* της *διηγήσεως* (*Λόγ.* 30, 14) πραγματώνεται με την χρήση *ἀποστροφῶν* προς τον Θεοδόσιο και την συσσώρευση ρητορικών ερωτήσεων (*interrogatio*) που αποβλέπουν στο να ενισχύσουν την *πειθώ* του ρήτορα σχετικά προς αυτόν τον διαβρωτικό εσωτερικό πόλεμο και να εγείρουν τα *πάθη*, εν προκειμένω την οργή και αγανάκτηση εναντίον των αυθαιρετούντων.

Ο *Λόγος* φέρει ίχνη διαλογικής μορφής, που διευκολύνει την θεώρησή του ως διακήρυξης, στο τμήμα της *πίστεως* ή *argumentatio* (*Λόγ.* 15-51), η οποία οικοδομείται πάνω στην ρητορική αρχή της *ἀντιθέσεως – λύσεως*, ήτοι της παράθεσης των επιχειρημάτων της αντίπαλης πλευράς εκ μέρους του ρήτορα και της συνακόλουθης ρητορικής αντίκρουσης και ανασκευής τους υπό ένα νέο αυτή τη φορά πρίσμα. Η ανασύσταση αυτής της επίφασης διαλόγου επιτυγχάνεται με την υιοθέτηση του *σχήματος διανοίας* της *ὑποφορᾶς*. Ο ρήτορας απαντά ο ίδιος στις διάφορες αντίπαλες θέσεις που δίδεται η εντύπωση ότι εισάγονται στον *Λόγο* από κάποιο φανταστικό εκπρόσωπο της αντίθετης πλευράς. Εν πολλοίς η αντίκρουση (*refutatio*) μιας *ἀντιθέσεως* εκκινεί με το σχήμα της *ὑποφορᾶς*, ενώ υπάρχουν και διάφοροι δείκτες μέσα στον *Λόγο* που δηλοποιούν την παρουσία ενός αντιπάλου (π.χ. η χρήση γ΄ ενικού ή πληθυντικού του ρήματος *φημί*). Η πρώτη *ἀντίθεσις* ταυτίζεται με *ἀντικατηγορία* των χριστιανών, σύμφωνα με την οποία είναι οι παγανιστές που παρανομούν θυσιάζοντας και όχι οι καταστροφείς των ιερών: *παραβαίνοντας γάρ φησι τὸν οὐκ ἐῶντα θύειν νόμον καὶ θύοντας ἐτιμωρούμεθα* (*Λόγ.* 30, 15). Έπεται η *λύσις* της, ήτοι η ανασκευή της, που αφορά στον ακριβή προσδιορισμό των πράξεων που έχουν απαγορευθεί, για να αποδειχθεί το ανυπόστατο των κατηγοριών των χριστιανών: *ψεύδονται, ταῦτα ὅταν λέγωσιν, ὦ βασιλεῦ* [...] (ibid.) Η ανασκευή της αντίπαλης θέσης ενισχύεται και με την ακόλουθη *ὑποφορά*: *οὐκ ἔθυσαν οὖν; ἐρήσεταί τις* (*Λόγ.* 30, 17).

Η δεύτερη *ἀντίθεσις* αναφέρεται στα κίνητρα και δη στην φιλανθρωπία των χριστιανών ζηλωτών, οι οποίοι προτιμούν να κατασκάπτουν τα ιερά παρά να παραδίδουν στα δικαστήρια και κατ' επέκταση στον αφανισμό τούς συμμετέχοντες σε θυσίες (*Λόγ.* 30, 20). Η *λύσις* δρομολογείται μέσω μιας *ὑποφορᾶς*: *εἰ δέ μοι γράμματα λέγουσιν ἀπὸ βίβλων αἷς φασιν ἐμμένειν, ἐγὼ τὰ πράγματα ἀντιθήσω τὰ παρὰ*

φαῦλον ἐκείνοις πεποιημένα (*Λόγ.* 30, 21), όπου ανασκευάζονται οι θέσεις του αντιπάλου με παράλληλη επίθεση στο *ἦθος* του. Η τρίτη *ἀντίθεσις* θεματοποιεί την ανάγκη του προσηλυτισμού των παγανιστών μέσω της καταστροφής των ιερών (*Λόγ.* 30, 26-27), ενώ η ανασκευή της υπογραμμίζει την αναποτελεσματικότητα αυτής της επιδίωξης: *εἰ δέ σοι φήσουσί τινας ἑτέρους ὑπὸ τούτων γεγενῆσθαι τῶν ἔργων καὶ μετ' αὐτῶν εἶναι τῇ περὶ τοῦ θείου δόξῃ, μή σε λανθανέτωσαν δοκοῦντας οὐ γεγενημένους λέγοντες* (*Λόγ.* 30, 28).

Η επόμενη *ἀντίθεσις* επικεντρώνεται στην ανώφελη παρουσία των ιερών τόσο για την γη όσο και για τους υπηκόους και λαμβάνει πολιτική διάσταση (*Λόγ.* 30, 30). Ρητορικά σκόπιμη είναι εδώ, στην μέση περίπου του *Λόγου*, η εισαγωγή του *σχήματος διανοίας* της *παρρησίας*, που κορυφώνει την ένταση και εμπεδώνει εκ νέου τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την ευνοϊκότερη ακρόαση της έκκλησης του ρήτορα. Ο τελευταίος περνά πια στην αντεπίθεση εξαπολύοντας μομφές αφενός εναντίον των μοναχών, το *ἦθος* των οποίων έχει ήδη σκιαγραφήσει με τα μελανότερα χρώματα στην *διήγησιν* (δηλαδή στο κομβικό σημείο της εισόδου του ακροατή στο υπό εξέταση ζήτημα), αφετέρου εναντίον των προηγουμένων χριστιανών αυτοκρατόρων και αξιωματούχων. Με άλλα λόγια, η *παρρησία* καθίσταται εν προκειμένω ρητορικά αναγκαία. Η *refutatio* που έπεται ερείδεται σε μια ιστορική αναδρομή, όπου με την χρήση δύο *ὑποφορῶν* τα αντεπιχειρήματα αντλούνται από την περίοδο της βασιλείας τόσο του Κωνσταντίνου: *ὅταν τοίνυν καὶ τοῦ σεσυληκότος μνημονεύωσι* [...] (*Λόγ.* 30, 37), όσο και του γυιού του τού Κωνσταντίου Β΄: *καὶ ὅταν τοίνυν μετ' ἐκεῖνον τὸν ἐκείνου λέγωσι* [...] (*Λόγ.* 30, 38) και καταδεικνύουν την ματαιότητα και τον κίνδυνο του πολέμου εναντίον των ιερών[23].

23. Δεν είναι τυχαίο ότι στην περίπτωση της δράσης του αυτοκράτορα Ιουλιανού δεν υπάρχει καμία *ὑποφορά*, η οποία θα εισήγαγε κάποια ανασκευή, διότι η βραχύβια βασιλεία του δεν εξετάζεται από την χριστιανική οπτική (*Λόγ.* 30, 40-41), αλλά αντίθετα αναδεικνύεται ως ρητορικός *τόπος a persona*, θεμελιωμένος στην εξιδανίκευση της μορφής του Ιουλιανού και επανεμφανιζόμενος στην παγανιστική απολογητική. Το σχήμα της *ὑποτυπώσεως* στην παράγραφο 41, με την ζωντανή περιγραφή των τελευταίων στιγμών του Ιουλιανού, υπογραμμίζει έντονα την ποιοτική ανωτερότητά του έναντι των προκατόχων του και αυτόματα τον αναδεικνύει ως μέτρο σύγκρισης. Για την διάρθωση της *argumentatio* στα έργα του Λιβανίου και τις σχετικές επιλογές του στο συγκεκριμένο

Με την αξιοποίηση αυτής της ρητορικής προσέγγισης ο ρήτορας επιχειρεί να προκαταλάβει τον αποδέκτη προωθώντας ως κατάλληλη την δική του ερμηνεία. Ο *Λόγος* στο τμήμα της *argumentatio*, που φέρει και όλο το βάρος της *ἀποδείξεως*, παραπέμπει περισσότερο σε δικανικό, παρά σε συμβουλευτικό, διότι επικρατούν σταθερά ρητορικοί *τόποι περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου* ως αφετηρία των συλλογισμών του ομιλητή, *ἀντιθέσεις* που καταρρίπτονται και ανασκευάζονται, αλλά και η εκτενής *ἠθοποιία* με την στοχοποίηση του *ἤθους* του διαδίκου. Σε κάθε περίπτωση, μία τέτοια συλλογιστική εδράζεται (και μάλλον αναλώνεται) περισσότερο στην στενή παρακολούθηση της επιχειρηματολογίας του αντιπάλου, παρά στην ανάλυση των συγκεκριμένων καταστάσεων ή περιστατικών που υποδαυλίζουν την διαμάχη[24].

Δεδομένης επίσης της στενής σύνδεσης της κλασικής παιδείας και της παγανιστικής θρησκείας για τον Λιβάνιο[25], έχει υποστηριχθεί ότι μέσα από την έκκλησή του για την διαφύλαξη των παγανιστικών ιερών ο *Λόγος* 30 συνηγορεί, συν τοις άλλοις, και υπέρ της ρητορικής παιδείας που υποχωρούσε μπροστά στην άνθηση της νομικής, η οποία είχε ήδη ξεκινήσει να προωθείται μετά την στροφή του Κωνσταντίνου στον χριστιανισμό[26].

τμήμα των ρητορικών του έργων βλ. B. Schouler, *La Tradition Héllenique chez Libanios*, Tome 1 [Collection d'Études Anciennes], Paris 1984, 161-165.

24. Βλ. Schouler, *La Tradition Héllenique*, 221.

25. Βλ. *RAC*, vol. 23, s.v. Libanius (H. G. Nesselrath) 36 και O. Behrends, Libanios' Rede *Pro Templis* in rechthistorischer Sicht, στο: *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz* [όπως σημ. 3], 100. Υπό αυτό το πρίσμα της αρραγούς ενότητας *λόγων* (κλασικής παιδείας) και *ἱερῶν* (παγανιστικής θρησκείας) για τον Λιβάνιο ο Festugière ερμηνεύει και την σφοδρή κριτική του ρήτορα εναντίον των μοναχών. Σχετικώς βλ. A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* [Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 194], Paris 1959, 237 κ.εξ. Επίσης, για τους στενούς δεσμούς μεταξύ της παιδείας, του πολιτισμού και της παγανιστικής θρησκείας στην αντίληψη του Λιβανίου βλ. V. Limberis, Religion as the Cipher of Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius and Gregory Nazianzus, *Harvard Theological Review* 93.4 (2000), 390.

26. Αναλυτικά βλ. Behrends, *Pro Templis* in rechthistorischer Sicht, 99-117, όπου μεταξύ άλλων επισημαίνεται ότι η σταδιακή αντικατάσταση των ρητόρων από τους νομικούς ήταν εν πολλοίς απότοκος της αλλαγής της θρησκείας που νομιμοποιούσε πια την αυτοκρατορική εξουσία, με άλλα λόγια ήταν απόρροια της σταδιακής επικράτησης

3. Ο ΚΛΑΣΙΚΟΣ ΠΟΛΥΘΕΪΣΜΟΣ ΩΣ ΠΑΡΑΓΟΝΤΑΣ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Ο ρήτορας δεν αρνείται να αναγνωρίσει ότι η θέληση του αυτοκράτορα είχε ισχύ νόμου ακόμη και στα θρησκευτικά ζητήματα (*Λόγ.* 30, 52)[27], μην αναιρώντας έτσι το αδιαπραγμάτευτο δικαίωμα του τελευταίου να προωθήσει την δική του θρησκευτική (εν προκειμένω χριστιανική) πολιτική[28]. Παρ' όλα αυτά, στον *Λόγο* 30, επειδή απολογείται υπέρ των παγανιστικών ιερών, μιλά για το θεϊκό στοιχείο όχι με την χρήση μιας ουδέτερης και αποστασιοποιημένης, μονοθεϊστικής σύλληψης της έννοιας του θείου –που θα μπορούσε ενδεχομένως να προσαρμοστεί και για τις δύο θρησκευτικές κοινότητες προς εύρεση ενός κοινού εδάφους επικοινωνίας–, αλλά μέσω μιας παραδοσιακής, πολυθεϊστικής ορολογίας κατά την αναφορά του σε αυτό[29]. Ήταν ακριβώς τα παραδοσιακά στοιχεία του παγανισμού που δέχονταν επίθεση από τους χριστιανούς και απαιτούσαν έτσι την διαμόρφωση μιας συμπαγούς αμυντικής γραμμής εναντίον των μομφών[30]. Χωρίς να επιδιώκει να καλλιεργήσει την εικόνα μιας γενικευμένης θρησκευτικής σύρραξης, ενός πολέμου δύο διαφορετικών θρησκευτικών συστημάτων ή έστω δύο στρατοπέδων αντικρουόμενων μεταξύ τους, ο Λιβάνιος ενδιαφεροταν κυρίως για την κοινωνία και τις αναμορφώσεις της, που, κατά την άποψή του, επρόκειτο να την καταστρέψουν διότι είχαν άμεση συνάρτηση με την κρίση και διάβρωση των παραδοσιακών αξιών, τις οποίες υποτιμούσαν και

του χριστιανισμού μετά την αναγνώρισή του από τον Κωνσταντίνο. Ας αναφερθεί ότι μία άλλη ερμηνευτική γραμμή διαβλέπει ότι μέσα στον *Λόγο* με πρόσχημα την υπεράσπιση των ιερών επιχειρείται η εξασφάλιση των οικονομικών συμφερόντων των μεγαλογαιοκτημόνων της τάξης των τοπικών προυχόντων. Σχετικώς βλ. Van Nuffelen, Not the Last Pagan, 309.

27. Βλ. Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 170 και H. U. Wiemer, Emperors and Empire in Libanius, στο: *Libanius: A Critical Introduction* [όπως σημ. 7], 207.

28. Βλ. Norman, The Teacher in an Age of Violence, 154-155.

29. Βλ. Sandwell, *Religious Identity*, 95 και Sandwell, Pagan Conceptions of Monotheism, 115.

30. Βλ. Sandwell, *Religious Identity*, 97. Επίσης βλ. C. Frateantonio, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanun: Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis* [Studien und Texte zu Antike und Christentum/ Studies and Texts in Antiquity and Christianity, Bd. 19], Tübingen 2003, 183.

αποκήρυσσαν οι χριστιανοί[31]. Εμφορούμενος διαρκώς από ένα αμετάθετο αίσθημα κοινωνικού συντηρητισμού, ο ρήτορας προσπαθεί σταθερά να ανακόψει και να αντιστρέψει κάθε είδους αλλαγές και μεταρρυθμίσεις που αντέβαιναν στην κλασικίζουσα κοσμοαντίληψή του. Έτσι, ο Λιβάνιος στον *Λόγο* 30, ο οποίος σε αντιδιαστολή με άλλους *Λόγους* του σοφιστή χαρακτηρίζεται από την παρουσίαση μιας πρωτόγνωρα ισχυρής και συγκρατημένης σκέψης[32], έχοντας επίγνωση της διαμορφωθείσας κατάστασης δεν ζητά από τον Θεοδόσιο να αποκαταστήσει τον παγανισμό· απεναντίας, τον καλεί να ανταποκριθεί σε ένα νέο (και εν πολλοίς ουδετερόθρησκο) πρότυπο ηγέτη που έχει διαμορφώσει για εκείνον, ήτοι αυτό του αυτοκράτορα – θεματοφύλακα του νόμου[33]. Ο ηγεμόνας οφείλει, λοιπόν, να επιτηρεί την εφαρμογή του νομικού πλαισίου με απώτερο σκοπό την διατήρηση των παραδοσιακών θεσμών και αξιών, στις οποίες κατά τον σοφιστή στηρίζεται η πολιτισμένη ζωή, αποτρέποντας έτσι και τις ποικίλες κοινωνικές ανακατατάξεις[34].

Προκειμένου να ενορχηστρώσει την παγανιστική απολογητική του, ο Λιβάνιος ερμηνεύει τα γεγονότα ως μια σειρά επεισοδίων που υπακούουν σε ένα συγκεκριμένο, κανονιστικό μοντέλο αφήγησης, το οποίο αφορά το ρωμαϊκό παρελθόν, πάνω στο οποίο εξάλλου ερειδόταν και η ίδια η

31. Βλ. Sandwell, *Religious Identity*, 99 και G. Rinaldi, *Pagani e cristiani: La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Roma 2016, 236.

32. Βλ. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, 160.

33. Εδώ τίθεται και το ζήτημα του ποιος τελικά δύναται να είναι γνήσιος φορέας της ελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας κατά τον Λιβάνιο. Ο ρήτορας προσπαθεί να τονίσει την ανάγκη να περιφρουρηθεί ο νόμος από τον ίδιο τον αυτοκράτορα, προκειμένου να ανταποκριθεί ως ηγεμόνας στον πολιτισμικό κώδικα που τού επιτάσσει η ελληνική ταυτότητα, δείχνοντας παράλληλα το πόσο εύπλαστη και χειραγωγήσιμη ήταν η τελευταία από τον ίδιο. Με άλλα λόγια, αποσιωπώντας τις χριστιανικές πεποιθήσεις του Θεοδοσίου –και κατ' επέκταση ουδετεροποιώντας τις– τον καθιστά μέτοχο της ελληνικής ταυτότητας με διαφορετικά κριτήρια, όπως εν προκειμένω την περιφρούρηση των νόμων και όχι με γνώμονα πια την πίστη στην παραδοσιακή θρησκεία, όπως συνέβαινε κατ' εξοχήν στην περίπτωση του αυτοκράτορα Ιουλιανού. Η ελληνική ταυτότητα προσαρμόζεται σταδιακά στις απαιτήσεις της ρητορικής και στους επικοινωνιακούς σκοπούς του Λιβανίου, μην αποτελώντας ένα άκαμπτο σύνολο από σταθερές και μη μεταλλάξιμες ιδιότητες. Για περισσότερα επί του εν λόγω ζητήματος βλ. J. R. Stenger, Libanius and the 'Game' of Hellenism, στο: *Libanius: A Critical Introduction* [όπως σημ. 7], 274-279.

34. Βλ. Swain, Sophists and Emperors, 392 και Wiemer, Emperors and Empire, 219.

αυτοκρατορική ιδεολογία. Σύμφωνα με την εν λόγω αφήγηση, ο ρήτορας διαβλέπει σε αυτό το παρελθόν μια σταδιακή εξελικτική πορεία των ανθρώπινων κοινωνιών από την βαρβαρότητα στον πολιτισμό και την τάξη, όπου ο εκρωμαϊσμός νοείται εν προκειμένω ως εκπολιτισμός[35]. Υπό το φως της τελευταίας, οι παγανιστικοί ναοί λειτουργούν ως δείκτες της προόδου από την άλογη βαρβαρότητα προς μία αστική συμβίωση και τάξη[36], συνιστώντας εν πολλοίς τους υλικούς δεσμούς που συνέδεαν –μέσω της μνήμης– τους σύγχρονους Ρωμαίους με την ανάδυση του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, καθώς και την εμφάνιση και ανάπτυξη των πόλεων[37]. Με άλλα λόγια, οπτικοποιούσαν ουσιαστικά όλη αυτήν την κοινωνική εξέλιξη. Κατά τον εκπνέοντα τέταρτο αιώνα, ο πολυθεϊσμός ήταν συνυφασμένος με τα παγανιστικά μνημεία, ως εκ τούτου οι ναοί και τα αγάλματα των θεών –και μόνο μέσω της ύπαρξής τους– προσέφεραν στον Λιβάνιο και στους ομοϊδεάτες του μάλλον ένα αντιστάθμισμα στους επιβεβλημένα, βαθιά πια εξατομικευμένους τρόπους τελετουργικής

35. Αξιοσημείωτο είναι ότι στον προγενέστερο *Ἀντιοχικὸ Λόγο* του, η εκούσια προσχώρηση της Αντιοχείας στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία παρουσιάζεται ως θέλημα θεϊκής προνοίας και οι Ρωμαίοι διοικητές της πόλεως εμφανίζονται ως εφάμιλλοι συνεχιστές των πρώτων εκπολιτιστών, ήτοι των ελληνιστικών βασιλέων που την ίδρυσαν (*Λόγ.* 11, 129-130). Στον αντίποδα της αφήγησης του Λιβανίου για το ρωμαϊκό παρελθόν και την μετάβαση από την βαρβαρότητα στην τάξη ως αποτέλεσμα της ανάδυσης του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, βρίσκεται η ανταγωνιστική αφήγηση της ιστορίας του χριστιανισμού μέσα στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, η οποία θεματοποιούσε τους διωγμούς των χριστιανών, την προστασία της πραγματικής κοινότητας του θεού από τα πιο επιφανή μέλη της, καθώς και την τελική υπεροχή της χριστιανικής κοινότητας εναντίον των διωκτών της. Για την κατανόηση των διαφόρων, πλην όμως αντικρουομένων μεταξύ τους, μοντέλων αφήγησης καθώς και των ποικίλων (θρησκευτικών και μη) στοιχείων, με τα οποία οι εν λόγω αφηγήσεις συμπλέκονται βλ. T. Sizgorich, "Not Easily Were Stones Joined by the Strongest Bonds Pulled Asunder": Religious Violence and Imperial Order in the Later Roman World, *Journal of Early Christian Studies* 15.1 (2007), 75-80.

36. Βλ. *Λόγ.* 30, 4-5: [...] *ἐν ἑκάστῃ δὲ μετὰ τὸ τεῖχος ἀρχὴ τοῦ λοιποῦ σώματος ἱερὰ καὶ νεῴ. παρὰ γὰρ δὴ τῶν τοιούτων κυβερνητῶν ἡγοῦντο μεγίστην αὑτοῖς καὶ τὴν ἀσφάλειαν ἔσεσθαι. κἂν ἐπέλθῃς τὴν γῆν ἅπασαν ἣν οἱ Ῥωμαῖοι νέμονται, πανταχοῦ τοῦτο εὑρήσεις* [...]. Πρβλ. *Λόγ.* 11, 125, όπου τονίζεται η ιδιαίτερη μέριμνα των πρώτων οικιστών της Αντιόχειας να χτίσουν στην πόλη ιερά: [...] *νεώς τε ἐπὶ νεῷ κατεσκευάζετο καὶ τὸ πλεῖστον ἦν τῆς πόλεως ἐν τοῖς ἱεροῖς· τὸ γὰρ αὐτό, κόσμος τε τῇ πόλει καὶ φυλακή, τῶν θεῶν τὰ ἀνάκτορα.*

37. Βλ. Sizgorich, Religious Violence and Imperial Order, 90.

επικοινωνίας των παγανιστών με τους θεούς τους[38]. Για τον ρήτορα, οι ναοί ως σύμβολα της παγανιστικής θρησκείας ήταν μεν η ενσάρκωση της ελληνικής πολιτισμικής κληρονομιάς[39], από την άλλη πλευρά όμως συγκροτούσαν και τόπους στενά συμπεπλεγμένους με την συλλογική μνήμη[40], την οποία ωστόσο κάθε ρυθμιστικό μοντέλο αφήγησης προσπαθούσε να χειραγωγήσει προς την μία ή την άλλη κατεύθυνση. Τα παγανιστικά ιερά αναφέρονται ως *ψυχὴ* [...] *τοῖς ἀγροῖς* (*Λόγ.* 30, 9)[41], αποτελούν παράλληλα τους *πόλεων δὲ ὀφθαλμούς* (*Λόγ.* 30, 42)[42], ενώ ο Λιβάνιος, παρότι ικέτης, δεν διστάζει να τονίσει την ανωτερότητα της λατρείας του παγανιστικού πανθέου έναντι των άλλων θρησκειών[43],

38. Βλ. D. S. Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland, California 2015, 33 και 43-44.

39. Βλ. Limberis, Religion as the Cipher of Identity, 389.

40. Βλ. R. Cribiore, *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, New York – London 2013, 223-225, όπου μεταξύ άλλων τονίζεται η διχοστασία που δημιουργούσε η ύπαρξη των παγανιστικών ιερών.

41. Η σημασία των αγροτικών ιερών αποδίδεται και με μια ιδιαίτερη προσωποποίηση των αγρών, οι οποίοι με την σειρά τους παρουσιάζονται να υφίστανται βίαιη τύφλωση και θανάτωση μέσω της κατασκαφής των ναών: *ὅτου γὰρ ἂν ἱερὸν ἐκκόψωσιν ἀγροῦ, οὗτος τετύφλωταί τε καὶ κεῖται καὶ τέθνηκε.* (*Λόγ.* 30, 9). Σε καμία περίπτωση το επαυξημένο ενδιαφέρον του Λιβανίου για τα αγροτικά ιερά δεν είναι τυχαίο, μια και η ύπαρξή τους ήταν ζωτικής σημασίας για την ταυτότητα των παγανιστών. Εξάλλου στον ίδιο τον όρο *παγανιστής* προσδίδεται η σημασία ενός ατόμου πιστού στις τοπικές θρησκευτικές του παραδόσεις και στις αντίστοιχες λατρείες, εν αντιθέσει με τους χριστιανούς και το δι-εθνικό χαρακτήρα της δικής τους θρησκείας. Προερχόμενος εκ της λατινικής λέξης *pagus*, που δηλώνει μια μικρή διοικητική ενότητα (όπως π.χ. η επαρχία), ο όρος *παγανιστής* δεν σημαίνει μόνο τον χωρικό, αλλά (ήδη τον 4ο αι. μ.Χ.) και κάθε άνθρωπο γηγενή σε ένα τόπο, ο οποίος διαφυλάττει τα τοπικά έθιμα. Έτσι ο παγανιστής εμφανίζεται ως αρραγώς συνδεδεμένος με οτιδήποτε ανήκε στα πάτρια, δηλαδή την προγονική κληρονομιά, στην οποία εξέχουσα θέση δεν μπορούσε να μην κατέχει η θρησκεία, ήτοι οι λατρευτικές τελετές της πόλεως (ή επαρχίας), στην οποία ο τελευταίος διέμενε και δραστηριοποιούνταν, καθώς και τα αντίστοιχα ιερά της. Σχετικώς βλ. Chuvin, *Οι τελευταίοι εθνικοί*, 21-22. Για τον εκχριστιανισμό της συριακής υπαίθρου κατά την ύστερη αρχαιότητα βλ. F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*, v. 2, Leiden – Boston 1993, 134-204.

42. Οι επιθέσεις εναντίον των ιερών αφορούν μεν κατά μείζονα λόγο τους αγρούς, εντούτοις ο ρήτορας αναφέρει ότι επιχειρούνται και στα αστικά κέντρα: *τολμᾶται μὲν οὖν κἂν ταῖς πόλεσι, τὸ πολὺ δὲ ἐν τοῖς ἀγροῖς* (*Λόγ.* 30, 9).

43. Βλ. Stenger, *Hellenische Identität*, 382.

διότι μόνο μέσω αυτής μεγαλούργησε και εξαπλώθηκε το ρωμαϊκό κράτος (*Λόγ.* 30, 5, 31-32)[44]. Θεωρεί συνακόλουθα τους ναούς των παραδοσιακών θεοτήτων ως υπόμνηση της εξάπλωσης και επικράτησης των Ρωμαίων, αλλά και ως νομιμοποίηση της εξουσίας του αυτοκράτορα, καθότι τα ιερά ήταν οι δημόσιες, υλικές εκφράσεις της αυτοκρατορικής ιδεολογίας[45].

4. Η «ΙΔΙΩΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ» ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΩΣ ΛΥΣΗ ΕΚΤΑΚΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ;

Την ίδια στιγμή μέσα στον *Λόγο* του ο σοφιστής, προκειμένου να υποσκελίσει τον ολοένα και περισσότερο πρωταγωνιστικό ρόλο του χριστιανισμού στην ζωή του κράτους, παρουσιάζει την θρησκεία ως ένα ζήτημα ιδιωτικής φύσεως[46], ανασύροντας και ανασημασιοδοτώντας στα συμφραζόμενα της ύστερης αρχαιότητας μια παραδοσιακή, ελληνορωμαϊκή διάκριση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής θρησκείας[47]. Με αυτόν τον τρόπο προτείνει –σύμφωνα με τα δεδομένα του όψιμου 4ου αιώνα– ως καταλληλότερο χώρο για την λατρεία την ιδιωτική σφαίρα, καθιστώντας έτσι τον αστικό και πολιτικό χώρο ως ένα αυτόνομο και ουδετερόθρησκο δημόσιο περιβάλλον, που θα συνέβαλε στην αποτροπή των θρησκευτικών διενέξεων[48]. Σε αυτό το πλαίσιο, οι βίαιοι θρησκευτικοί

44. Είναι χαρακτηριστικό ότι στις παραγράφους 31-32 ο Λιβάνιος χρησιμοποιεί παραδείγματα στρατιωτικής και στρατηγικής δόξας από την κλασική του παιδεία (ελληνική μυθολογία και ιστορία), τα οποία παρουσιάζει σαν να επρόκειτο για το πρόσφατο ευκλεές παρελθόν του ύστερου ρωμαϊκού κράτους. Σχετικώς βλ. Α. Καμαρα, *Λιβανίου Πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα ὑπὲρ τῶν ἱερῶν (εισαγωγή – μετάφραση)*, Αθήνα 1998, 113, η οποία υπογραμμίζει ότι ο ρήτορας αξιοποιεί κοινούς ρητορικούς τόπους, επιδιώκοντας την «καλλιέργεια μιας συνείδησης ενότητας και συνέχειας του ελληνικού κόσμου, μιας "φαντασιακής κοινότητας"». Για την ρητορική ανάλυση των εν λόγω *παραδειγμάτων* βλ. το κεφάλαιο 6 του παρόντος.

45. Βλ. Sizgorich, Religious Violence and Imperial Order, 91-93.

46. Βλ. *Λόγ.* 30, 18: *ὥστ' εἰ καὶ μετὰ πάντων θυμιαμάτων συνέπινον, οὐ παρέβαινον νόμον οὐδέ γε εἰ πάντες ἐν ταῖς φιλοτησίαις ᾖδόν τε καὶ ἐκάλουν θεούς, εἰ μὴ καὶ* ***τὴν οἴκοι δίαιταν*** *γιγνομένην ἑκάστῳ συκοφαντήσεις* [*έμφαση δική μου*].

47. Για την ως άνω διάκριση βλ. M. Zetterholm, *The formation of Christianity in Antioch: A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*, London – New York 2003, 24-28 και K. Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008, 18-60.

48. Βλ. Sandwell, *Religious Identity*, 156-160.

προσηλυτισμοί των παγανιστών μέσω της κατασκαφής των ιερών τους είναι εξ ορισμού ατελέσφοροι (*Λόγ.* 30, 26-27). Αμφισβητείται συθέμελα ένα *argumentum ad baculum* του αντιπάλου μέσω της ψυχογραφικής προσέγγισης του Λιβανίου, μια και τέτοιου είδους προσηλυτισμοί αποβλέπουν στην μεταστροφή του ατόμου μόνο για την εξασφάλιση της έξωθεν καλής μαρτυρίας, ενώ εκείνο εξακολουθεί να παραμένει αμετακίνητο στις αρχικές του πεποιθήσεις και απλώς προσποιείται ότι προσηλυτίστηκε (*Λόγ.* 30, 28-29). Μάλιστα δεν αποφεύγεται η θρησκευτική αυτή καταπίεση να συγκριθεί με τον απαγορευμένο έρωτα μέσω της εισαγωγής ενός *τόπου* που κινείται *ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος εἰς τὸ μεῖζον*, μια και από το καταπιεσμένο ερωτικό συναίσθημα συνάγεται συμπέρασμα για την βίωση της καταπιεσμένης θρησκευτικότητας[49].

Ο Λιβάνιος υποστηρίζει μια αυτοκρατορική πολιτική που θα μπορούσε να στρέψει τον θρησκευτικό πλουραλισμό προς όφελος της εσωτερικής ευπραγίας του ρωμαϊκού κράτους. Εφόσον θα εξασφαλιζόταν ότι οι διαφορετικές θρησκείες υπηρετούσαν, ή τουλάχιστον δεν έβλαπταν, την δημόσια ευημερία, τότε και η θρησκευτικότητα θα μπορούσε να αποσυνδεθεί από την συνύφανσή της με τον κρατικό έλεγχο, ενώ ταυτόχρονα ο αυτοκράτορας θα χαρακτηριζόταν από μία θρησκευτική ουδετερότητα, η οποία, για τους πολυθεϊστές, θα λειτουργούσε ως ανάχωμα στις βιαιοπραγίες, καθώς επίσης και στις ανταγωνιστικές χριστιανικές ερμηνείες περί του ενδεδειγμένου ρόλου του ηγεμόνα[50]. Φαίνεται πως ο σοφιστής χειραγωγούσε σκοπίμως τις παραδοσιακές ρητορικές διχοτομίες (κοινοτικό – ατομικό, δημόσιο – ιδιωτικό), καθότι, μια και ο χριστιανισμός κυριαρχούσε σταδιακά σε όλο το προσκήνιο, ο ίδιος – έχοντας επίγνωση των εξελίξεων– επεδίωκε μια λιγότερο συγκρουσιακή προσέγγιση της θρησκευτικής κατάστασης[51], περιορίζοντας έτσι τις ολοκληρωτικές απαιτήσεις του χριστιανισμού σε ένα βιώσιμο και υποφερτό μέτρο. Παρ' όλα αυτά, η προώθηση του νικαιακού χριστιανισμού εκ μέρους του Θεοδοσίου σήμαινε και την παραδοχή του ότι η ευημερία και η δύναμη της αυτοκρατορίας ήταν εξαρτημένη από

49. Βλ. *Λόγ.* 30, 26: *ὥσπερ οἱ τῶν σωμάτων ἐρῶντες ἐκ τοῦ κωλύεσθαι μὴ τοῦτο ποιεῖν μᾶλλον τοῦτο ποιοῦσι καὶ γίγνονται τῶν αὐτῶν ἐρασταὶ σφοδρότεροι.*

50. Βλ. Stenger, *Hellenische Identität*, 381 και Wiemer, Emperors and Empire, 218.

51. Βλ. Sandwell, *Religious Identity*, 180.

την λατρεία του χριστιανικού θεού, καθιστώντας αδύνατο το ενδεχόμενο της αναγνώρισης και άλλων θρησκειών ως ωφέλιμων στο κοινωνικό σύνολο. Αναμφίβολα η εφαρμογή μιας θρησκευτικής ουδετερότητας θα είχε σημαντικό κόστος, καθώς θα επέφερε χαλάρωση των δεσμών της θεσμικής εκκλησίας και του κράτους, με αποτέλεσμα να τίθεται πάλι εν αμφιβόλω ο ρόλος του χριστιανισμού της Νικαίας ως της επίσημης (ήδη από το 381) αστικής θρησκείας που νομιμοποιούσε την κοσμική εξουσία και συνέπλεε με αυτήν[52].

5. ΑΘΡΗΣΚΑ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΑ ΣΕ ΜΙΑ ΕΠΟΧΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΚΡΙΣΗΣ

Το όφελος της ύπαρξης των παγανιστικών ναών συμπίπτει εν πολλοίς με αυτήν την αντίληψη για την ωφέλεια που θα προέκυπτε από την συνύπαρξη των διαφόρων θρησκειών. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο στην επιχειρηματολογία του σοφιστή δεν υπάρχει αναφορά σε άμεσα θρησκευτικούς ή πολύ περισσότερο θεολογικούς λόγους για την διατήρηση των ιερών[53], αλλά σε πρακτικά κίνητρα. Τα αγάλματα και οι ναοί έχουν μια ανυπέρβλητη αισθητική αξία[54], συνοψίζουν κατά

52. Η αναγνώριση του νικαιακού χριστιανισμού ως της επίσημης θρησκευτικής τοποθέτησης της αυτοκρατορίας πραγματοποιήθηκε με το διάταγμα της Θεσσαλονίκης (γνωστό και από το incipit ως *Cunctos populos*), το οποίο εξεδόθη τον Φεβρουάριο του 380 με παρότρυνση του Θεοδοσίου. Για το 16ο βιβλίο του Θεοδοσιανού Κώδικα, που αφορά τα θρησκευτικά ζητήματα, συμπεριλαμβανομένης και της αντιπαγανιστικής νομοθεσίας, βλ. T. Mommsen, *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, vol. I.2, Berlin 1905 [ανατ. ^{3}1962] (στο εξής: Θεοδ. Κώδ.). Το διάταγμα της Θεσσαλονίκης, προσβλέποντας στην χριστιανική ομοιογένεια, προσπαθεί επίσης να χαλιναγωγήσει την εξάπλωση του αρειανισμού, τους οπαδούς του οποίου χαρακτηρίζει ως αιρετικούς *uero dementes uesanosque* (Θεοδ. Κώδ. 16, 1, 2, 1), ενώ μάλιστα προβλέπει και την δίωξή τους.

53. Βλ. Frateantonio, *Religiöse Autonomie*, 184-185.

54. Βλ. *Λόγ.* 30, 22, όπου περιγράφεται η καταστροφή ενός αγάλματος του Αλκιβιάδη στην Βέροια (σημερινό Χαλέπι της Συρίας), αφού έχει τονιστεί ότι ήταν κατασκευασμένο με απαράμιλλη δεξιοτεχνία: *τοῦτο τοίνυν, ὦ βασιλεῦ, τὸ τοιοῦτον πολλῷ μέν, ὡς εἰκός, πόνῳ, λαμπρᾷ δὲ ἠκριβωμένον ψυχῇ κατακέκοπται καὶ οἴχεται, καὶ τὰ Φειδίου χεῖρες πολλαὶ διενείμαντο.* Το χωρίο θυμίζει την περιγραφή του λατρευτικού αγάλματος του Δαφναίου Απόλλωνα στην προγενέστερη *Μονῳδία εἰς τὸν ἐν τῇ Δάφνῃ νεὼν τοῦ Ἀπόλλωνος* (*Λόγ.* 60). Εκεί το άγαλμα ως έργο τέχνης συμπυκνώνει ολόκληρη την ελληνική πολιτισμική παράδοση, προκαλώντας έτσι με την καταστροφή του τον θρήνο των φορέων της ελληνικής ταυτότητας (*Λόγ.* 60, 14). Ένα παρόμοιο κλίμα μεταφέρει και

τον ρήτορα όλη την ιστορία της κληρονομιάς του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού και η καταστροφή, εκ μέρους των χριστιανών ζηλωτών, αυτών των υλικών εκδηλώσεων του πολιτισμικού συστήματος, πάνω στο οποίο εδραζόταν και η αυτοκρατορική εξουσία του Θεοδοσίου, ήταν και μία σαφής υποτίμηση της τελευταίας[55]. Τονίζεται ακόμη ότι το έργο της κατεδάφισης και κατασκαφής των ιερών λόγω της παλαιότητάς τους είναι ιδιαιτέρως επίμοχθο και συνεπώς μάταιο[56], ενώ αναδύεται πάλι στο προσκήνιο ο αποκλειστικά εξωραϊστικός τους χαρακτήρας, σκοπίμως αποσυνδεδεμένος από οποιαδήποτε θρησκευτική υποδήλωση[57].

Σε κάθε περίπτωση, για τον Λιβάνιο οι ναοί αποτελούν κρατικά οικοδομήματα, τα οποία δεν χρειαζόταν να καταστραφούν, καθώς θα μπορούσαν να αποκτήσουν μια νέα εκκοσμικευμένη και από-ιεροποιημένη λειτουργία, χρησιμεύοντας π.χ. ως σταθμοί συλλογής των φόρων[58]. Χρησιμοποιώντας κατά κανόνα ουδετερόθρησκα επιχειρήματα

εδώ ο Λιβάνιος, όταν παραλληλίζει τον ακρωτηριασμό του (αποταυτισμένου πια από την παγανιστική λατρεία) αγάλματος με την δήωση των αγροτικών ιερών, πράξεις που πυροδότησαν ένα αίσθημα δυσφορίας και αδιεξόδου στους πολυθεϊστές, ενώ, για άλλη μια φορά, επιστρατεύει την προσφιλή του εικόνα του ναυαγίου και μέσω του σχήματος της *ὑποτυπώσεως*, όπως και στον *Λόγο* 60, 12, αποδίδει εναργώς αυτήν την «πνιγηρή» ατμόσφαιρα: *ὥσπερ οὖν ἐνταῦθα* [...] *ὅμως πολλὰ μέρη τὸν Ἀλκιβιάδην, μᾶλλον δὲ τὸν Ἀσκληπιὸν ἔτεμνον ἀποκοσμοῦντες τὴν πόλιν τοῖς περὶ τὸ ἄγαλμα, οὕτω χρὴ νομίζειν αὐτοῖς καὶ τὰ περὶ τοὺς ἀγροὺς ἐσχηκέναι. τέθυκε μὲν ἱερεῖον οὐδεὶς, ἐν οἷς δὲ κάμνοντες αὐτοὺς ἀνέπαυον ἱεροῖς, ταῦτα ἀνῄρηται μείζω τε ὁμοίως καὶ ἐλάττω. καὶ νεναυαγηκόσιν οἱ ταῦτα παθόντες ἐοίκασιν ἀνθρώποις ἐκπεσοῦσι τῶν νεῶν ἐφ' ὧν ἔπλεον* (*Λόγ.* 30, 23). Η καταστροφή των αγαλμάτων απασχολεί τον Λιβάνιο και λίγο παρακάτω, όπου την περιγράφει ως αιτία θρήνου (*Λόγ.* 30, 45).

55. Βλ. Sizgorich, Religious Violence and Imperial Order, 94-96.

56. Βλ. *Λόγ.* 30, 38: *οὕτως οὐκ ἦν ῥᾴδιον ἀλλήλων διαζεῦξαι τοὺς λίθους δεσμοῖς ἰσχυροτάτοις εἰσενηνεγμένους* [...].

57. Βλ. *Λόγ.* 30, 42: [...] *οἰκείων μέντοι ναῶν πόνῳ καὶ χρόνῳ καὶ πολυχειρίᾳ, καὶ πολλοῖς ταλάντοις κατεσκευασμένων καὶ προκινδυνεύειν ἄξιον. εἰ γὰρ πανταχόθεν μὲν σωστέον τὰς πόλεις, λάμπουσι δὲ τούτοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις αἱ πόλεις καὶ οὗτοι τῶν ἐν αὐταῖς μετά γε τὰ κάλλη τῶν βασιλείων κεφάλαιον, πῶς οὐ καὶ τούτοις μεταδοτέον προνοίας* [...];.

58. Βλ. *Λόγ.* 30, 42: *πάντως δέ εἰσιν οἰκοδομήματα κἂν εἰ μὴ νεῴ γε. δεῖ δε, οἶμαι, τῷ φόρῳ τῶν δεξομένων. δεχέσθω τοίνυν ἑστώς, ἀλλὰ μὴ καταφερέσθω.* Σχετικά με την προοπτική της τροποποίησης της αρχικής λειτουργίας των ναϊκών οικοδομημάτων ο Λιβάνιος καταφεύγει σκοπίμως σε σωρεία ρητορικών ερωτήσεων, μεταξύ των οποίων διερωτάται: *τί γὰρ δεῖ διαφθείρειν, οὗ τὴν χρείαν ἔνι μεταποιῆσαι;* (*Λόγ.* 30, 43).

και διαμορφώνοντας έτσι ένα κοινό (μη θρησκευτικά χρωματισμένο) δίαυλο επικοινωνίας, ο ρήτορας αναφέρει ότι τα παγανιστικά ιερά πρέπει να προστατεύονται, καθώς ανήκουν στην περιουσία του αυτοκράτορα[59], ενώ παραπονείται για την καταστροφή ενός μεγάλου ιερού στα σύνορα μεταξύ της Ρωμαϊκής και Σασσανικής Αυτοκρατορίας, επειδή βρισκόταν σε περίοπτο στρατηγικό σημείο και όχι γιατί αποτελούσε χώρο της παγανιστικής λατρείας (*Λόγ.* 30, 44-45)[60].

6. ΕΡΜΗΝΕΥΟΝΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΟΚΟΥΝ ΤΟ ΑΓΡΑΦΟ ΡΩΜΑΪΚΟ ΔΙΚΑΙΟ;

Αφού επιχειρεί αναδρομή στην αντιπαγανιστική πολιτική των προκατόχων του Θεοδοσίου με εξαίρεση την βασιλεία του Ιουλιανού (*Λόγ.* 30, 6-7), ο ρήτορας διατείνεται ότι η προσφορά θυμιάματος στους θεούς είναι η μόνη μορφή θυσίας που επιτρέπεται στους παγανιστές από το θεοδοσιανό καθεστώς, που με την σειρά του ακολουθούσε την γραμμή που είχαν χαράξει οι προηγούμενοι συναυτοκράτορες Ουάλης και Βαλεντινιανός[61]. Η θέση αυτή περί της διάκρισης μεταξύ θυσιών ζώων και θυμιάματος ίσως δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αλλά, ούσα επίνοια του ρήτορα, αντικατοπτρίζει μάλλον την προσπάθειά του να οικοδομήσει όσο γίνεται έναν περισσότερο ελεύθερο χώρο για τον ήδη ποινικοποιημένο παγανισμό[62], επιστρατεύοντας ένα συγκεκριμένο ρητορικό τέχνασμα, το οποίο συνίσταται στην –ανοίκεια προς την ρωμαϊκή νομοθεσία– αρχή

59. Βλ. *Λόγ.* 30, 43: *οὐκοῦν τῶν μὲν βασιλέων οἱ νεῳ κτήματα, καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα, τὸ δὲ τὰ αὐτῶν καταποντίζειν ὅρα εἰ σωφρονούντων.*

60. Πρόκειται μάλλον για ένα ιερό συριακής θεότητας στην Ιεράπολη, που ήταν ιδιαίτερα στρατηγική θέση στην δυτική όχθη του ποταμού Ευφράτη. Επιπρόσθετα για την τοποθεσία του απροσδιόριστου ιερού βλ. Chuvin, *Οι τελευταίοι εθνικοί*, 79-81 και Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 178-180.

61. Βλ. *Λόγ.* 30, 7-8: *νεωτέρων δέ τινων συμβάντων ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν. ἀλλὰ τοῦτό γε καὶ ὁ σὸς ἐβεβαίωσε νόμος, ὥστε μὴ μᾶλλον ἀλγεῖν ἡμᾶς οἷς ἀφῃρέθημεν ἢ χάριν εἰδέναι τῶν συγκεχωρημένων. σὺ μὲν οὖν οὔθ' ἱερὰ κεκλεῖσθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδένα προσιέναι οὔτε πῦρ οὔτε λιβανωτὸν οὔτε τὰς ἀπὸ τῶν ἄλλων θυμιαμάτων τιμὰς ἐξήλασας τῶν ναῶν οὐδὲ τῶν βωμῶν* [...].

62. Βλ. Behrends, *Pro Templis* in rechthistorischer Sicht, 123-126, όπου υπογραμμίζεται ότι η επίφαση της προσωρινής ανεκτικότητας απέναντι στην θυσία με θυμίαμα μπορεί να βασιζόταν στο γεγονός ότι για αυτούς που την τελούσαν προβλεπόταν όχι η θανατική ποινή, αλλά ένα χρηματικό πρόστιμο.

πως καθετί που δεν απαγορεύεται ρητά, επιτρέπεται[63]. Με άλλα λόγια, η απουσία της σαφούς απαγόρευσης κάποιας παραμέτρου ερμηνεύεται ως απόδειξη για την μη καθολική απαγόρευσή της, ενώ απαγορεύοντας κανείς μία μόνο πτυχή (π.χ. αιματηρές θυσίες), αυτόματα και αυθαίρετα συνάγεται ότι επιτρέπει ή αμνηστεύει όλες τις υπόλοιπες. Ίσως αυτά τα κενά της νομοθεσίας προσπαθεί να εκμεταλλευτεί ο Λιβάνιος για να οικοδομήσει την περίτεχνη ρητορική επιχειρηματολογία του περί της μη ολικής απαγόρευσης των θυσιών, ήτοι περί *τῶν συγκεχωρημένων* (*Λόγ.* 30, 7) και να εξετάσει τα ενοχοποιητικά στοιχεία περί παρανόμων θυσιών υπό ένα διαφορετικό φως που θα παρείχε ελευθερία στους παγανιστές. Πάντως, ένα νομοθετικό διάταγμα του Θεοδοσιανού Κώδικα, χρονολογούμενο το 392, λίγα χρόνια δηλαδή μετά την δημοσιοποίηση του *Λόγου* 30, απαγορεύει ρητά μεταξύ άλλων και την προσφορά θυμιάματος[64], γεγονός που ίσως μαρτυρά την προσπάθεια του νομοθέτη

63. Βλ. *Λόγ.* 30, 18: *οὐδὲ γὰρ κεκώλυκας ταῦτα, ὦ βασιλεῦ, νόμῳ, ἀλλ' ἓν εἰπὼν δεῖν μὴ ποιεῖν τἆλλα πάντα ἀφῆκας. ὥστ' εἰ καὶ μετὰ πάντων θυμιαμάτων συνέπινον, οὐ παρέβαινον νόμον* [...]. Πρβλ. *Ῥωμ.* 4, 15: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις.* Επίσης βλ. Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 170-171, όπου μεταξύ άλλων σχολιάζεται ότι η ανάγκη του ρήτορα να υπερασπιστεί με επιχειρήματα έναν ελεύθερο χώρο για την άσκηση της παγανιστικής λατρείας τον ανάγκασε να δώσει μεγάλη σημασία στην αυτοκρατορική νομοθεσία και να την ερμηνεύσει κατά γράμμα, σαν η τελευταία να ήταν ήδη κωδικοποιημένη και συνοψισμένη σε ένα ενιαίο νομικό *corpus*, κάτι το οποίο όμως δεν ίσχυε κατά την εποχή του σοφιστή.

64. Το επίμαχο διάταγμα με ακριβή χρονολόγηση την 8η Νοεμβρίου του έτους 392 απαγορεύει ρητά την προσφορά θυμιάματος ως θυσίας: *Nullus omnino* [...] *uel insontem uictiman cædat uel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore ueneratus accendat lumina, inponat tura, serta suspendat.* (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 12). Προβλέπεται επίσης και η δήμευση της περιουσίας αυτού που ο ίδιος θα έχει προσφέρει θυμίαμα έστω και ιδιωτικά προς τους θεούς: *Namque omnia loca, quae turis constiterit uapore fumasse, si tamen ea in iure fuisse turificantium probabuntur, fisco nostro adsocianda censemus.* (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 12, 2). Εκείνος, αντιθέτως, που θα προσέφερε θυμίαμα σε δημόσιους ναούς ή σε κτηματικές περιουσίες άλλων, θα ετιμωρείτο με χρηματικό πρόστιμο (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 12, 3). Πάντως, πριν από αυτήν την πιο στοχευμένη πρόβλεψη, ο Λιβάνιος είχε την ευκαιρία να επαναδιαπραγματευθεί τα όρια του επιτρεπτού αναφορικά με την παγανιστική λατρεία καθ' όλη την διάρκεια βασιλείας του Θεοδοσίου, εν αντιθέσει με την εποχή του Κωνσταντίου Β΄, ο οποίος είχε ποινικοποιήσει με τίμημα θανάτου ακόμη και το να στρέφει κανείς την προσοχή του σε θυσίες ή αγάλματα των θεών (Θεοδ. Κώδ. 16, 10, 6, χρον. 20 Φεβ. 356). Γι' αυτό, κατά την βασιλεία του Ιουλιανού, υπερασπιζόμενος τον

να ρυθμίσει τα κενά της νομοθεσίας και να πατάξει αυτού του είδους τις μεροληπτικές ερμηνείες του γράμματος του νόμου[65]. Ένας πάγιος *τόπος* τόσο της προγενέστερης χριστιανικής όσο και της παγανιστικής απολογητικής του τετάρτου αιώνα υπαγόρευε ο αμυνόμενος απολογητής να τονίζει την νομιμοφροσύνη και την υποταγή του στην καθεστηκυία τάξη για να διασκεδάσει έτσι τυχόν υποψίες απείθειας και ταυτόχρονα να υπογραμμίσει ότι ήταν νομοταγής και πιστός στον αυτοκράτορα[66]. Όπως προαναφέρθηκε, αξιοποιώντας σχεδόν σε όλην την *argumentatio* (*Λόγ.* 30, 15-51) την ρητορική αρχή της *ἀντιθέσεως – λύσεως*, ήτοι της αντίκρουσης των αντίπαλων αιτιάσεων και της ανασκευής τους υπό ένα νέο πρίσμα, ο ρήτορας κάνει λόγο για την ευπείθεια των παγανιστών στον νόμο σε αντιδιαστολή με τις επιρριπτόμενες κατηγορίες εναντίον τους για τέλεση παρανόμων θυσιών στα αγροτικά ιερά. Όσον αφορά την αμφισβήτηση της αξίας των εν λόγω ιερών από τους πολεμίους, αντιπαραβάλλονται τα δημόσια οφέλη της παγανιστικής λατρείας (*Λόγ.* 30, 31-36), όπου αναδύεται άλλος ένας συνήθης *τόπος* της παγανιστικής απολογητικής μέσω της χρήσης ποικίλων μυθολογικών και ιστορικών *παραδειγμάτων* από την κλασική γραμματεία. Πρόκειται για μια *comparatio* μεταξύ των ευεργεσιών του χριστιανικού και των παγανιστικών θεών στηριζόμενη σε *exempla ἀπ' ἐναντίου* (*e contrario*) που αποδεικνύουν εις βάρος της νέας θρησκείας την παρέμβαση μόνο των ελληνορωμαϊκών θεοτήτων στην διασφάλιση της δημόσιας ευημερίας (*Λόγ.* 30, 31-32)[67].

Ισχυριζόμενος ότι η μη κατάργηση των θυσιών στην Ρώμη συνιστά έμμεση αναγνώριση της δημόσιας χρησιμότητάς τους (*Λόγ.* 30, 33-34),

---

προσφιλή του Αριστοφάνη από συκοφαντίες, τονίζει ότι ο τελευταίος επί των διωγμών του Κωνσταντίου: *ἧκεν εἰς τὰ λείψανα τῶν ἱερῶν* [...] *βλέπων εἰς γῆν,* ***τὸ γὰρ εἰς οὐρανὸν σφαλερόν*** (*Λόγ.* 14, 41) [*έμφαση δική μου*].

65. Για μια εκτενή συζήτηση του νομοθετικού πλαισίου των θυσιών βλ. Van Nuffelen, Not the Last Pagan, 300-309.

66. Βλ. Stenger, *Hellenische Identität*, 378-380.

67. Βλ. *Λόγ.* 30, 31: [...] *ποτέροις ἀκολουθοῦντες οἱ τὰ μέγιστα ἀπὸ μικρῶν καὶ φαύλων τῶν πρώτων ἀφορμῶν Ῥωμαῖοι δυνηθέντες ἐδυνήθησαν, τῷ τούτων ἢ οἷς ἱερὰ καὶ βωμοί, παρ' ὧν ὅ τι χρὴ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν διὰ τῶν μάντεων;* [...] Έμμεσα εδώ απολογείται και υπέρ της απαγορευμένης ήδη από την εποχή του Ουάλεντος άσκησης της μαντικής (σχετικώς βλ. Θεοδ. Κώδ. 9, 16, 7. Πρβλ. *Λόγ.* 1, 171-173). Για την χρήση των *παραδειγμάτων* ενδεικτικά βλ. Έρμ. Περὶ Ἑρμηνείας Γ (148-149, Rabe).

καθώς και ότι η διατήρηση των θυσιών στην Αλεξάνδρεια συμβάλλει στην ευφορία της γης και συνάμα επιβεβαιώνει την γενική ωφέλεια όλων ανεξαρτήτως των παγανιστικών ιερών (*Λόγ.* 30, 35-36), ο Λιβάνιος εμπεδώνει ένα *argumentum ex concessis*, δημιουργώντας ένα ισχυρό προγεφύρωμα για τις θέσεις του. Μέσω των παραπάνω αναφορών του ο ρήτορας καταδεικνύει, παρά τις προηγούμενες προτροπές του για τον εγκαινιασμό ενός, αν όχι άθρησκου, σίγουρα ουδετερόθρησκου δημοσίου χώρου, ότι η θρησκεία ήταν δύσκολο να ιδιωτικοποιηθεί, αφενός γιατί το θεϊκό στοιχείο ήταν άμεσα συναρτημένο με την επιβίωση και την ευημερία του συνόλου[68], αφετέρου γιατί δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ συμβιβασμός στο ποια θεϊκή δύναμη εξασφάλιζε την σωτηρία της κοινότητας. Προκύπτει, συνεπώς, μία επίφαση αντίφασης, καθώς η ιδιωτικοποίηση της θρησκείας συνιστούσε για τον Λιβάνιο μία εξέλιξη που θα οριοθετούσε σχεδόν αποκλειστικά τον χριστιανισμό, εξισώνοντάς τον με τον ήδη περιορισμένο –ακόμη και στην ιδιωτική σφαίρα– παγανισμό. Παρά την επιθυμία μιας ουσιαστικής συμβίωσης των ετερόκλητων στοιχείων, εντούτοις η αντίληψη της πολιτισμικής του παράδοσης δεν επιτρέπει στον Λιβάνιο να παραχωρήσει στον χριστιανισμό ως θρησκεία μια δημόσια θέση, διότι αυτή κατά τον ρήτορα ήταν κατειλημμένη από τους παραδοσιακούς θεούς και την λατρεία τους που διασφάλιζε την συλλογική ευρυθμία. Συνεπώς, η δημόσια αναγνώριση μιας άλλης θρησκείας και ο παραγκωνισμός του παγανισμού θα σηματοδοτούσαν την παρακμή της αυτοκρατορίας και της ελληνικής παράδοσης, καθώς και την απώλεια της εξέχουσας κοινωνικής θέσης που απολάμβανε βάσει της τελευταίας ο σοφιστής[69].

7. ΤΟ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΟΥ ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ

Στον *Λόγο* ενοφθαλμίζεται επίσης ένα εγκώμιο του Ιουλιανού, ο οποίος αντιδιαστέλλεται από τους προκατόχους του με γνώμονα την θρησκευτική

68. Αυτές οι μεταπτώσεις από τα προαναφερθέντα, αυστηρώς πρακτικά επιχειρήματα για την διατήρηση των παγανιστικών ιερών στην εδώ υπογράμμιση της σημασίας της παγανιστικής λατρείας για την δημόσια ευημερία ίσως υποδεικνύουν και το εύρος του κοινού των *Λόγων* του Λιβανίου, που δεν ήταν μόνο ο Θεοδόσιος και οι αυλικοί του, αλλά μάλλον και η κοινότητα των πολυθεϊστών της γενέτειράς του που τελούσε υπό διωγμό. Σχετικώς βλ. Cribiore, *Libanius the Sophist*, 225.

69. Βλ. Van Nuffelen, Not the Last Pagan, 313-314.

του πολιτική. Αξιοποιώντας ένα μοτίβο της προγενέστερης χριστιανικής απολογητικής που θεματοποιεί τον επονείδιστο θάνατο των πολεμίων και διωκτών (*de mortibus persecutorum*)[70], ο Λιβάνιος κάνει λόγο για τα δεινά που ενέσκηψαν στα μέλη της δυναστείας του Κωνσταντίνου ως συνέπεια της περιφρόνησης και κακομεταχείρισης των παγανιστικών ναών εκ μέρους τους με σκοπό τον πλουτισμό τους[71], προειδοποιώντας παράλληλα για τις επιζήμιες επιπτώσεις μιας παρόμοιας χριστιανικής πολιτικής[72]. Ως παράδειγμα και πρότυπο ηγεμόνα προβάλλεται για άλλη

70. Βλ. Stenger, *Hellenische Identität*, 385.

71. Όσον αφορά τον Κωνσταντίνο, ο οποίος κατά τον Λιβάνιο στράφηκε στον χριστιανισμό για χρησιμοθηρικούς λόγους (*Λόγ.* 30, 6), γίνεται αναφορά στο ξεκλήρισμα της οικογένειάς του ως απότοκο της πολιτικής του απέναντι στα ιερά: [...] *ἀλλὰ τίς οὕτω μεγάλην τῶν περὶ τὰ ἱερὰ χρήματα δέδωκεν δίκην τὰ μὲν αὐτὸς αὑτὸν μετιών, τὰ δ' ἤδη καὶ τεθνεὼς πάσχων ἐπ' ἀλλήλους τε ἰόντων τῶν ἐκ τοῦ γένους καὶ λελειμμένου οὐδενός;* (*Λόγ.* 30, 37). Σχετικά με την τύχη τού γιού και διαδόχου τού Κωνσταντίνου, Κωνσταντίου του Β΄, ο οποίος προχώρησε σε απαλλοτρίωση των παγανιστικών ιερών και δωρεά τους σε ευνοούμενούς του, αλλά και με την κατάληξη εκείνων που δέχθηκαν να πλουτίσουν μέσω αυτών των δωρημάτων αναφέρεται: *ὅτι ἐκεῖνός γε καὶ δῶρα ναοὺς τοῖς ἀμφ' αὑτὸν ἐδίδου καθάπερ ἵππον ἢ ἀνδράποδον ἢ κύνα ἢ φιάλην χρυσῆν, κακὰ δὲ ἀμφοῖν τὰ δῶρα τοῖς τε δοῦσι τοῖς τε λαβοῦσιν. ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ τρέμειν καὶ δεδιέναι Πέρσας ἅπαντα τὸν βίον ἐβίω φοβούμενος ἔαρ ἕκαστον ἔξοδον ἔχον,* [...] *τῶν δὲ οἱ μὲν ἄπαιδες καὶ πρὸ διαθηκῶν ἀπῆλθον οἱ δυστυχεῖς, τοῖς δ' ἦν ἄμεινον μὴ παιδοποιήσασθαι. τοιαύταις μὲν ἀδοξίαις, τοσούτῳ δὲ πολέμῳ τῷ πρὸς ἀλλήλους συζῶσιν οἱ ἀπὸ τούτων ἐν μέσῳ τῶν ἀπὸ τῶν ἱερῶν κιόνων στρεφόμενοι, δι' οὕς, οἶμαι, ταῦτα. τοιαύτας τοῖς τέκνοις εἰς εὐδαιμονίαν ἀφορμὰς οἱ πλουτεῖν εἰδότες ἐκεῖνοι παρέδωκαν.* (*Λόγ.* 30, 38-39). Χαρακτηριστική είναι η υπογράμμιση ότι οι συμφορές ξέσπασαν εξαιτίας της βεβήλωσης των ναών (*Λόγ.* 30, 39: *δι' οὕς, οἶμαι, ταῦτα.*).

72. Το μοτίβο περί του θανάτου των διωκτών φαίνεται να επιστρατεύει και ο Ιωάννης Χρυσόστομος στον πανηγυρικό του λόγο *Εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς Ἕλληνας*, ένα έργο με εντονότατο αντιπαγανιστικό και αντιϊουλιάνειο μένος, συντεθειμένο αμέσως μετά την ανάρρηση του Θεοδοσίου στον θρόνο (δηλαδή περ. 378/379). Για την κριτική έκδοση του κειμένου μαζί με εισαγωγή και σχόλια, βλ. M. A. Schatkin, *Jean Chrysostome. Discours sur Babylas: Introduction, texte critique, traduction et notes* [SC, 362], Paris 1990. Αυτήν την φορά, από την χριστιανική πλευρά, ο Χρυσόστομος, αξιοποιώντας το ίδιο μοτίβο, προειδοποιεί ότι οι διώκτες και βέβηλοι τιμωρήθηκαν με φρικτό θάνατο: *Τῶν μὲν γὰρ πάλαι βασιλευσάντων οἱ τὰ τοιαῦτα τολμήσαντες μετὰ πολλὰς καὶ ἀφορήτους συμφορὰς αἰσχρῶς καὶ ἐλεεινῶς τὸν βίον κατέλυσαν* [...]. (*Βαβ.* 92), παραθέτοντας μάλιστα εν συνεχεία και μία γλαφυρή αφήγηση των μαρτυρίων που υπέστη έκαστος εξ αυτών.

μια φορά μέσα στους *Λόγους* του Λιβανίου ο Ιουλιανός. Ο ρήτορας, αν και αποφεύγει σκόπιμα να μιλήσει ανοιχτά για την χριστιανική εμπλοκή στον θάνατο του παγανιστή αυτοκράτορα[73], εντούτοις αρθρώνει μια ιουλιάνεια απολογητική διαπνεόμενη από την τελεολογική σκέψη του παγανισμού. Σε αντίθεση με τους προηγούμενους ηγεμόνες, ο Ιουλιανός κατάφερε να εξασφαλίσει την υστεροφημία του[74], διότι αφοσιώθηκε στην υπηρεσία της παγανιστικής λατρείας[75]. Διακρίνεται, συνεπώς, μια αιτιώδης σύνδεση μεταξύ της φροντίδας του Ιουλιανού για τα ιερά και της διάρκειας της φήμης του.

Μέσω της ακροθιγούς ψηλάφησης της μορφής του Ιουλιανού στον *Λόγο*, ο ρήτορας αρθρώνει ένα *argumentum ad uerecundiam* και βάσει αυτού υποδεικνύει στον Θεοδόσιο ποια στάση πρέπει να λαμβάνει ο ιδανικός ηγεμόνας απέναντι στην λατρεία των θεών, καθώς και ποιες ευεργεσίες καταπέμπουν οι τελευταίοι προς τους λατρευτές τους. Αφού του έχει αποδοθεί το σχήμα ενός παγανιστή αγίου[76] καθώς και η

---

73. Βλ. *Λόγ.* 30, 40: *τὴν Περσῶν δὲ καθελόντα ἄν, εἰ μὴ προδοσία τὸ πέρας ἐκώλυσε. μέγας δέ ἐστιν ὅμως καὶ τεθνεώς. δόλῳ μὲν γὰρ ἀπέθανεν* [...]. Σε προηγούμενους *Λόγους* του, όταν οι συνθήκες τού το επέτρεπαν, όπως δηλαδή στο λυκαυγές της βασιλείας τόσο των αδελφών συναυτοκρατόρων, Ουάλεντος και Βαλεντινιανού, όσο και κατόπιν του Θεοδοσίου, ο Λιβάνιος παρατηρεί απροσχημάτιστα την άμεση συσχέτιση του θανάτου του Ιουλιανού με το χριστιανικό στοιχείο (πρβλ. *Λόγ.* 18, 274-275 και *Λόγ.* 24, 18-21 αντίστοιχα).

74. Στις παραγράφους 40-41, όπου πλέκεται το εγκώμιο του Ιουλιανού, παρατηρείται ένα σχήμα κύκλου (*ring composition*), το οποίο περιστρέφεται γύρω από την αθάνατη φήμη που κατάφερε να αποσπάσει ο Ιουλιανός, εξαιτίας κυρίως της σωστής αντιμετώπισης της λατρείας των παραδοσιακών θεοτήτων από πλευράς του. Έτσι διαβάζεται: *Βασιλεῖ δὲ τοιαῦτα ἔστω τὰ βεβιωμένα, ὥστε τοῖς ἐπαίνοις ζῆν καὶ τετελευτηκότα, οἷον γενόμενον ἴσμεν τὸν τὴν μὲν ἀρχὴν ἐκδεξάμενον τὴν ἐκείνου* [...] (*Λόγ.* 30,40), ενώ μετά συμπεραίνεται: *τοιοῦτος ἡμῖν ὁ τὰ ἱερὰ τοῖς θεοῖς ἀνιστάς, κρείττω μὲν ἔργα λήθης ἐργασάμενος, κρείττων δὲ λήθης γεγενημένος.* (*Λόγ.* 30, 41).

75. Βλ. *Λόγ.* 30, 40-41: [...] *ἐκ δὲ τῶν πρὸ τοῦ θανάτου πεπραγμένων,* [...] *ᾄδεται. καὶ ταῦτα τούτῳ παρὰ τῶν θεῶν οἷς ἀπέδωκεν ἱερὰ καὶ τιμὰς καὶ τεμένη καὶ βωμοὺς καὶ αἷμα.*

76. Είναι συνήθης *τόπος* της παγανιστικής απολογητικής να μιμείται την παράδοση των χριστιανικών αγιολογικών κειμένων και να πλάθει, σύμφωνα με το δικό της αξιακό σύστημα, την μορφή ενός παγανιστή «αγίου» ή «ασκητού». Κατά την άποψη του γράφοντος, ο *Ἐπιτάφιος ἐπὶ Ἰουλιανῷ* (*Λόγ.* 18) συνιστά, μεταξύ άλλων, ένα παγανιστικό *συναξάριον*, μία προσπάθεια ρητορικής αποκρυστάλλωσης του υποδειγματικού βίου του

εξιδανικευμένη εικόνα ενός ικανού στρατηγού (*Λόγ.* 30, 41), στο πρόσωπο του Ιουλιανού εκδηλώνεται συγκεντρωτικά και υποστασιοποιείται η ηθική και σωτηριολογική ανωτερότητα του παγανισμού. Ωστόσο, μια και αποκλειόταν, λόγω των νέων συνθηκών, η επανάκαμψη του ρόλου του ηγεμόνα ως *pontifex maximus*, όπως τον ενσάρκωνε ο Ιουλιανός, ο βασικός άξονας του έργου είναι η σταθερή προβολή του αυτοκράτορα ως ουδετερόθρησκου υπερασπιστή και θεματοφύλακα του νόμου[77]. Υπό αυτό το πρίσμα, ο ρήτορας, αφού προσπάθησε να ερμηνεύσει κατά γράμμα μια εν πολλοίς μη κωδικοποιημένη νομοθεσία (καθιστώντας την έτσι ένα γράμμα κενό) και να υπογραμμίσει την νομιμοφροσύνη των πολυθεϊστών, συνηγορεί υπέρ της διατήρησης του –κατά την δική του μεροληπτική ερμηνεία– ισχύοντος νομικού πλαισίου για τους τελευταίους, ήτοι της εξασφάλισης της αυτοκρατορικής ανοχής απέναντί τους χωρίς την επιβολή του χριστιανισμού στην δημόσια σφαίρα[78], ενώ περνά παράλληλα στην αντεπίθεση διατεινόμενος ότι οι απείθαρχοι στον νόμο είναι αποκλειστικά οι χριστιανοί μοναχοί και αξιωματούχοι[79].

Ιουλιανού ως αγίας μορφής του παγανισμού. Ο Ιουλιανός, όπως ο Αχιλλέας, αποβιώνει νέος και μαχόμενος (*Λόγ.* 30, 40), ενώ, όπως ο Σωκράτης, αποδέχεται ψύχραιμα τον θάνατό του, τον οποίο είχε ήδη πληροφορηθεί από τους θεούς: *παρ' ὧν ἀκούσας ὡς τὸ τῶν Περσῶν αὔχημα ταπεινώσας εἶτα ἀποθανεῖται* [...] *τοιγαροῦν ἠσπάζετό τε τὸ τραῦμα καὶ βλέπων ἠγάλλετο καὶ μὴ δακρύων αὐτὸς τοῖς τοῦτο δρῶσιν ἐπετίμα εἰ μὴ νομίζοιεν αὐτῷ παντὸς ἀμείνω γήρως εἶναι τὴν πληγήν.* (*Λόγ.* 30, 41). Κατά τον Stenger, *Hellenische Identität*, 384 επιχειρείται εκ μέρους του σοφιστή ένας υπόρρητος παραλληλισμός του Ιουλιανού και του Χριστού στο πλαίσιο της παγανιστικής απολογητικής.

77. Βλ. Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 169.

78. Βλ. *Λόγ.* 30, 53: [...] *οὐ μὴν ἠξίωσάς γε οὐδ' ἐπέθηκας ζυγὸν ἐνταῦθα ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς, ἀλλ' οἴει μὲν τοῦτ' ἐκείνου βέλτιον εἶναι, οὐ μὴν ἀσέβημά γε ἐκεῖνο οὐδ' ἐφ' ᾧ τις ἂν δικαίως καὶ κολασθείη. ἀλλ' οὐδὲ τῶν τιμῶν τούς γε τοιούτους ἀπέκλεισας, ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς ἔδωκας καὶ συσσίτους ἐποιήσω καὶ τοῦτό γε πολλάκις καὶ προὔπιες* [...] *καὶ οὐκ ἀγανακτεῖς οὐδ' ἀδικεῖσθαι τοῖς τοιούτοις ὑπολαμβάνεις ὅρκοις οὐδ' εἶναι πάντως κακὸν τὸν ἐν τοῖς θεοῖς ἔχοντα τὰς βελτίους ἐλπίδας.* Να τονιστεί εκ νέου ότι σε καμία περίπτωση δεν προτείνει την αποκατάσταση του παγανισμού ως δημόσιας θρησκείας της αυτοκρατορίας, παρότι αναγνωρίζει την ανωτερότητά του. Αυτό συμβαίνει ίσως διότι ο ρήτορας είχε σφυγμομετρήσει το θεοδοσιανό περιβάλλον και εκινείτο με προσοχή σε έναν κόσμο που διαρκώς μεταβαλλόταν.

79. Βλ. *Λόγ.* 30, 24, ενώ στην *peroratio* (*Λόγ.* 30, 52-55) επισημαίνεται σκόπιμα εκ νέου η απειθαρχία των χριστιανών στους νόμους: *Σοῦ τοίνυν οὐκ ἐλαύνοντος ἡμᾶς,* [...] *πῶς ἐλαύνουσιν οὗτοι; κατὰ τί δὲ δίκαιον ποιοῦνται τὰς ἐφόδους; πῶς δ' ἀλλοτρίων*

8. ΤΟ ΑΝΤΙΜΟΝΑΧΙΚΟ ΜΕΝΟΣ ΩΣ ΠΡΟΣΧΗΜΑ ΤΗΣ ΑΝΤΙΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΠΟΛΕΜΙΚΗΣ

Δηλώνοντας μέχρι τέλους την υπακοή του στον κοσμικό νόμο, ο Λιβάνιος υποστηρίζει ότι αν επιτασσόταν από τον μονάρχη κάτι διαφορετικό (ήτοι, η επιβολή του χριστιανισμού), οι παγανιστές, παρότι όχι αγόγγυστα, εν τέλει θα πειθαρχούσαν[80]. Την ίδια στιγμή όμως επισημαίνεται ότι, αν συνεχιστούν οι αυτοδικίες εκ μέρους των χριστιανών ζηλωτών χωρίς την τήρηση της προβλεπόμενης νόμιμης οδού (*Λόγ.* 30, 25), οι αδίκως διωκόμενοι πολυθεϊστές θα είναι υποχρεωμένοι και εκείνοι να αυτοδικήσουν, προκειμένου να υπερασπιστούν τα ιερά και τις κτηματικές περιουσίες τους[81]. Είναι η μοναδική αναφορά στην προοπτική αντίκρουσης της βίας με βία και ηχεί μάλλον ως απειλή αντεκδίκησης ενάντια στις επιδρομές των προαναφερθέντων ζηλωτών που δρούσαν αυτόκλητα, χωρίς δηλαδή την αυτοκρατορική συγκατάνευση, θέτοντας τους εαυτούς τους υπεράνω των νόμων[82]. Για τον ρήτορα, ακόμη, η παραπομπή των κατηγορουμένων για παράνομες θυσίες αγροτών στο εκκλησιαστικό δικαστήριο ήταν κάτι το απαράδεκτο[83], διότι εκείνο συναγωνιζόταν τοιουτοτρόπως την εξουσία του αυτοκράτορα, αποσπώντας από αυτήν κάποιες δικαιοδοσίες, με αποτέλεσμα να παρακάμπτεται και κατά συνέπεια να υπονομεύεται ο κοσμικός νόμος, την σημασία του οποίου διατράνωνε ο σοφιστής[84].

Μία άλλη πτυχή της παγανιστικής απολογητικής συνιστά και η ομολογουμένως σφοδρή κριτική που ασκείται στους χριστιανούς μοναχούς μέσα στο έργο. Ο Λιβάνιος θεωρούσε τον μοναχισμό ως στοιχείο

ἅπτονται μετ' ὀργῆς ἀγρῶν; [...] (*Λόγ.* 30, 54). Είναι αυτή η εντύπωση που φροντίζει ο ρήτορας να αποκρυσταλλωθεί στον αποδέκτη του *Λόγου* του. Για αυτόν τον λόγο επανεμφανίζεται στον επίλογο, το μέρος εκείνο που αφιερώνεται στην συγκινησιακή φόρτιση του ακροατηρίου με στόχο την επιδοκιμασία της θέσης του ομιλητή και ταυτόχρονα την αποδοκιμασία του αντιπάλου.

80. Βλ. *Λόγ.* 30, 55: *Ἡμεῖς, ὦ βασιλεῦ, σοῦ μὲν ταῦτα καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ἐπιτρέποντος οἴσομεν οὐκ ἄνευ μὲν λύπης, δείξομεν δ' ὡς ἄρχεσθαι μεμαθήκαμεν.*

81. Βλ. *Λόγ.* 30, 55: [...] *ἴσθι τοὺς τῶν ἀγρῶν δεσπότας καὶ αὐτοῖς καὶ τῷ νόμῳ βοηθήσοντας.*

82. Βλ. Norman, The Teacher in an Age of Violence, 154.

83. Αναφέρεται ότι οι μοναχοί έσυραν τους κατηγορουμένους *ἐν τῷ Φλαβιανοῦ δικαστηρίῳ* και όχι *ἐν τοῖς ὡς ἀληθῶς δικαστηρίοις* (*Λόγ.* 30, 19).

84. Βλ. Sandwell, *Religious Identity*, 155.

που συνέτεινε στην ανατροπή των κοινωνικών συμβάσεων[85], μια και κατά την κλασική αντίληψή του δεν εννοείτο πολιτισμένη ζωή έξω από τον ιστό της πόλεως[86]. Το αντιμοναχικό του λιβελλογράφημα συναπαρτίζεται από πλειάδα χωρίων, τα οποία σκιαγραφούν την φυσιογνωμία των μοναχών σχεδόν γελοιογραφικά και διαμορφώνουν ένα *argumentum ad hominem*, βασισμένο εν προκειμένω στο *ἦθος* του αντιπάλου όπως κατασκευάζεται από τον ρήτορα. Οι εν λόγω γελοιογραφίες θίγουν την αδηφαγία των έκνομων μοναχών[87], την αναισχυντία τους[88], την

85. Βλ. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 154. Σε αυτήν την αδιάπτωτα πολεμική στάση του Αντιοχέως ρήτορα ενάντια στον μοναχισμό εδράζεται συχνά και η διακοπή των επαφών μεταξύ του τελευταίου και του Ιωάννη Χρυσοστόμου, όταν εκείνος στράφηκε προς την ασκητική ζωή, εγκαταλείποντας την Αντιόχεια. Δεν είναι, επίσης, τυχαίο ότι μία από τις πρωϊμότερες απολογητικές πραγματείες του Χρυσοστόμου είναι και η *Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τῷ μονάζειν ἐνάγουσιν* (PG 47, 319-386), όπου υπερασπίζεται τον μοναχικό βίο από το γενικότερο κλίμα καχυποψίας και δυσπιστίας που επικρατούσε απέναντί του. Σχετικά βλ. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt*, 152-154 και H. G. Nesselrath, Libanios und die Mönche, στο: *Von Homer bis Landino: Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag*, εκδ. B. R. Suchla, Berlin 2011, 260-266. Αναφορικά με την ρήξη των σχέσεων των δύο ρητόρων λόγω της περιφρόνησης του μοναχισμού από τον Λιβάνιο βλ. J. Wintjes, *Das Leben des Libanius* [Historische Studien der Universität Würzburg, Bd. 2], Rahden/Westf. 2005, 184-190 και H. G. Nesselrath, *Libanios: Zeuge einer schwindenden Welt* [Standorte in Antike und Christentum 4], Stuttgart 2012, 114-115. Για μια αδρομερή περιγραφή της θρησκευτικής πραγματικότητας που βίωνε ο Λιβάνιος βλ. Καμαρα, *Εισαγωγή – μετάφραση*, 33-36.

86. Βλ. Wiemer, Emperors and Empire, 212.

87. Βλ. *Λόγ.* 30, 8: *οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὗτοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες, πόνον δὲ παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων τοῖς δι' ἀσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν, συγκρύπτοντες δὲ ταῦτα ὠχρότητι τῇ διὰ τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένῃ μένοντος, ὦ βασιλεῦ, καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θέουσιν ἐφ' ἱερὰ ξύλα φέροντες καὶ λίθους και σίδηρον, οἱ δὲ καὶ ἄνευ τούτων χεῖρας καὶ πόδας.* Η παράνομη δραστηριοποίησή τους τονίζεται συνεχώς: [...] *καὶ τρόπαια τροπαίοις ἐναντία τῷ νόμῳ συνείρεται.* (*Λόγ.* 30, 8). Χαρακτηριστικό είναι και το ειρωνικό σχόλιο *τοῖς γενναίοις τουτοισί* (*Λόγ.* 30, 36), το οποίο προσάπτεται στους μοναχούς που λυμαίνονταν τα ιερά.

88. Βλ. *Λόγ.* 30, 9: [...] *ἐπὶ δὲ μυρίοις κακοῖς τὸ διεσπαρμένον τοῦτ' ἀθροίζεται καὶ λόγον ἀλλήλους ἀπαιτοῦσι τῶν εἰργασμένων καὶ αἰσχύνη τὸ μὴ μέγιστα ἠδικηκέναι. χωροῦσι τοίνυν διὰ τῶν ἀγρῶν ὥσπερ χείμαρροι κατασύροντες διὰ τῶν ἱερῶν τοὺς ἀγρούς.* Ο Λιβάνιος στηλιτεύει την θρασύτητα των μοναχών που δίνουν μια ηθικολογική διάσταση στις απρόκλητες επιδρομές τους: [...] *καὶ πάρεισιν οἱ σωφρονισταί, τοῦτο γὰρ ὄνομα*

ληστρική κερδοσκοπία τους[89], την φυγοπονία τους που συναρτάται με μια σκανδαλοθηρική διάθεση εκ μέρους τους[90], την υποκρισία τους[91], καθώς και την ασυνέπεια ανάμεσα στην συμπεριφορά τους και τα παραγγέλματα της χριστιανικής θρησκείας[92]. Οι δηώσεις της υπαίθρου μέσω της καταστροφής των παγανιστικών ιερών προβάλλονται ως ένας ακήρυχτος εσωτερικός πόλεμος εναντίον των αγροτών[93], που ζημιώνει την κρατική οικονομία[94], αποβλέποντας στην εξυπηρέτηση του ιδίου

τίθενται ταῖς ληστείαις, εἰ μὴ καὶ μικρὸν εἶπον. [...] *οἱ δὲ φιλοτιμοῦνται καὶ σεμνύνονται καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκουσι καὶ γερῶν ἀξίους εἶναί φασιν αὐτούς.* (*Λόγ.* 30, 12).

89. Βλ. *Λόγ.* 30, 11: *ὥστ' ἀπέρχονται φέροντες οἱ ἐπελθόντες τὰ τῶν ἐκπεπολιορκημένων.* [...] *οἱ δ' ἐκ τῶν ἑτέρων τρυφῶσι κακῶν οἱ τῷ πεινῆν, ὥς φασι, τὸν αὐτῶν θεραπεύοντες θεόν.* Εδώ ο Λιβάνιος αναφέρεται ειρωνικά στην πρακτική της νηστείας. Βλ. NESSELRATH, Libanios und die Mönche, 248-249.

90. Βλ. *Λόγ.* 30, 12: [...] *οἱ δὲ τοῖς κηφῆσιν ἐοίκασι. κἂν ἀκούσωσιν ἀγρὸν ἔχειν τι τῶν ἁρπασθῆναι δυναμένων, εὐθὺς οὗτος ἐν θυσίαις τέ ἐστι καὶ δεινὰ ποιεῖ καὶ δεῖ στρατείας ἐπ' αὐτόν* [...]. Η οκνηρία τους στηλιτεύεται και σε επόμενα χωρία: *Εἰπάτω γὰρ μοί τις τῶν τὰς μὲν πυράγρας καὶ σφύρας καὶ ἄκμονας ἀφέντων, περὶ δὲ οὐρανοῦ καὶ τῶν τὸν οὐρανὸν ἐχόντων ἀξιούντων διαλέγεσθαι* [...] (*Λόγ.* 30, 31), ενώ αναφέρεται ότι ο χριστιανός αξιωματούχος του Θεοδοσίου Μάτερνος Κυνήγιος θα έπρεπε *μηδ' <ὁρᾶν> ὅπως μέγας εἶναι δόξῃ τοῖς τὴν μὲν γεωργίαν ἀποδρᾶσιν, ὁμιλεῖν δὲ ἐν τοῖς ὄρεσι λέγουσι τῷ τῶν ὅλων ποιητῇ* [...] (*Λόγ.* 30, 48), με άλλα λόγια να μην προσπαθεί να είναι αρεστός στους άεργους μονάζοντες.

91. Βλ. *Λόγ.* 30, 46: [...] *ὧν τῆς ἀρετῆς ἀπόδειξις τὸ ζῆν ἐν ἱματίοις πενθούντων καὶ μείζων γε ταύτης τὸ ἐν ἐκείνοις ὧν οἱ καὶ τῶν σάκκων ὑφάνται.*

92. Βλ. *Λόγ.* 30, 21: *Εἰ δέ μοι γράμματα λέγουσιν ἀπὸ βίβλων αἷς φασιν ἐμμένειν, ἐγὼ τὰ πράγματα ἀντιθήσω τὰ παρὰ φαῦλον ἐκείνοις πεποιημένα. εἰ δὲ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐδ' ἂν ἐτρύφων. νῦν δ' ἴσμεν αὐτοὺς καὶ ὅπως χρῶνται μὲν ταῖς ἡμέραις, χρῶνται δὲ ταῖς νυξίν.* Για την ανακολουθία των διδαγμάτων και της ζωής των μοναχών κάνουν λόγο και άλλοι παγανιστές συγγραφείς, όπως ο Ευνάπιος. Για περαιτέρω βλ. NESSELRATH, Libanios und die Mönche, 251-256. Αυτές οι γελοιογραφίες αποκαλύπτουν αφενός ότι ο Λιβάνιος είχε επίγνωση για το πώς οι μοναχοί θα έπρεπε να συμπεριφέρονται βάσει των ευαγγελικών παραινέσεων, αφετέρου ότι παρατηρούσε στενά και το κατά πόσο εφαρμόζονταν ή αγνοούνταν αυτές οι προτροπές στην πραγματικότητα. Σχετικώς βλ. G. RINALDI, Antiochia nel secolo quarto: Interazioni tra pagani e cristiani e note prosopografiche, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 81.1 (2015), 58.

93. Βλ. *Λόγ.* 30, 13-14.

94. Βλ. *Λόγ.* 30, 10: *τούτου δὲ ὄντος τοιούτου πενέστερος μὲν ὁ γεωργός, ἐν βλάβῃ δὲ ὁ φόρος. καὶ γὰρ ἂν σφόδρα ἐθέλῃ τις, τό γε μὴ δύνασθαι κωλύει.*

κέρδους των επιτιθεμένων μοναχών[95]. Για τον ρήτορα, οι τελευταίοι είναι οι υποκινητές των επιδρομών ενάντια στα αγροτικά ιερά και οι υπαίτιοι της διασάλευσης της δημόσιας τάξης[96], ενώ ο συγκαιρινός του επίσκοπος Αντιοχείας Φλαβιανός, ο οποίος προήδρευε των εκκλησιαστικών δικαστηρίων, λειτουργώντας έτσι ως διαιτητής σε πολλές περιπτώσεις διαφορών μεταξύ των αγροτών και των μοναζόντων, δεν προβάλλεται ως υποδαυλιστής της κατάστασης[97], αλλά μάλλον ως σιωπηρά συνένοχος[98].

Δεδομένου ότι οι αυθαίρετες και κατάφωρα παράνομες ενέργειες των μοναχών επικρίνονταν συχνά και από την χριστιανική πλευρά[99], οι τελευταίοι παρέχουν την αφορμή –ή μάλλον το προκάλυμμα– προκειμένου ο Λιβάνιος να αναπτύξει μια γενική αντιχριστιανική πολεμική[100]. Αυτό καταδεικνύεται από το γεγονός ότι στο στόχαστρο του σοφιστή δεν μπαίνουν μόνο εκείνοι, αλλά και οι χριστιανοί προκάτοχοι του Θεοδοσίου (Κωνσταντίνος και Κωνστάντιος Β΄), καθώς και οι χριστιανοί αυτοκρατορικοί αξιωματούχοι, οι οποίοι κατά τον ρήτορα, όπως οι μοναχοί, προτάσσουν το ατομικό συμφέρον έναντι του οφέλους του ηγεμόνα. Ο μη κατονομασθείς υψηλόβαθμος αυλικός του Θεοδοσίου, που συχνά ταυτίζεται με τον *præfectus pretorio per Orientem* Μάτερνο Κυνήγιο[101], παρουσιάζεται να εξυπηρετεί ιδιοτελείς σκοπούς[102], καθώς

95. Βλ. *Λόγ.* 30, 11: [...] *ἔστι δὲ οὗτος ὁ πόλεμος πόρος τῶν μὲν τοῖς ναοῖς ἐγκειμένων, τῶν δὲ τὰ ὄντα τοῖς ταλαιπώροις ἁρπαζόντων τά τε κείμενα αὐτοῖς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἃ τρέφουσιν.*

96. Βλ. Frateantonio, *Religiöse Autonomie*, 194· Nesselrath, Libanios und die Mönche, 248 και M. Wallraff, Rabiate Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum und seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte, στο: *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz* [όπως σημ. 3], 173-174.

97. Βλ. Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 175-176.

98. Βλ. *Λόγ.* 30, 11: *ἢν δ' οἱ πεπορθημένοι παρὰ τὸν ἐν ἄστει ποιμένα, καλοῦσι γὰρ οὕτως ἄνδρα οὐ πάνυ χρηστόν, ἢν οὖν ἐλθόντες ὀδύρωνται λέγοντες ἃ ἠδίκηνται, ὁ ποιμὴν οὗτος τοὺς μὲν ἐπῄνεσε, τοὺς δὲ ἀπήλασεν ὡς ἐν τῷ μὴ μείζω πεπονθέναι κεκερδακότας.* Για την πολιτική δύναμη καθώς και την έμμεση συνενοχή του Φλαβιανού στις εξελίξεις βλ. Hahn, Religiöse Intoleranz in der Spätantike, 245-246.

99. Πρβλ. το λίγο μεταγενέστερο (χρον. 2 Σεπ. 390) διάταγμα του Θεοδοσίου που απαγορεύει την είσοδο των μοναχών στις πόλεις λόγω των ταραχών που υποδαύλιζαν (Θεοδ. Κώδ. 16, 3, 1). Επίσης βλ. Nesselrath, Libanios und die Mönche, 256-267.

100. Βλ. Stenger, *Hellenische Identität*, 384-385.

101. Βλ. *PLRE* 1, s.v. Maternus Cynegius 3 (235-236).

102. Βλ. *Λόγ.* 30, 48: *Ἔδει δὲ αὐτὸν <μὴ> μετὰ τὰς οἰκείας ἡδονὰς τὰ σαυτοῦ*

και να ποδηγετείται από την σύζυγό του, η οποία χαρακτηρίζεται ως ανδρείκελο των μοναχών[103]. Ο ανώνυμος αξιωματούχος μετατρέπεται σε σύμβολο της πολιτικής ύβρεως και του καιροσκοπισμού, για αυτόν τον λόγο η ανωνυμία της μορφής του βάσει του κοινόχρηστου σχήματος της *ἀντονομασίας* καθίσταται ρητορικά περισσότερο κατάλληλη (και πολιτικά πιο ασφαλής) από την ταύτισή του με κάποιο άτομο[104]. Ο Κυνήγιος καταχράται τις δικαιοδοσίες του καταστρέφοντας τα παγανιστικά ιερά[105], ενώ θα υπηρετούσε το κοινό καλό μόνο αν κατεύναζε τις θρησκευτικές εντάσεις και όχι με την υπόθαλψή τους[106]. Πάγια είναι η στρατηγική του Λιβανίου να προβάλλει τον Θεοδόσιο ως άμοιρο των οποιωνδήποτε ευθυνών, πιστώνοντας τις επιθέσεις αποκλειστικά στην διαφθορά των αξιωματούχων του και όχι σε κάποια εσκεμμένη ή προμελετημένη αυτοκρατορική του πολιτική[107]. Δεν μπορεί να παραβλεφθεί, όμως, ότι, με την άσκηση κριτικής εναντίον των υψηλόβαθμων αξιωματικών του Θεοδοσίου, έμμεσα και η ίδια του η εξουσία κρίνεται ως προβληματική.

9. Η ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ

Εκτιμάται ότι ακόμη και στα θρησκευτικά ζητήματα ο Λιβάνιος ομιλεί από θέση ισχύος και ανωτερότητας, διότι η ελληνορωμαϊκή πολιτισμική

θεραπεύειν [...] *καιροῦ δὲ ἥκοντος καὶ βουλῆς παρούσης εὔνοιαν ἀπαιτούσης ταυτὶ μὲν ἠμέληται, τὰ δὲ ἴδιά σφισιν ἐσπούδασται.*

103. Βλ. *Λόγ.* 30, 46: [...] *δουλεύοντος τῇ γυναικί, πάντα ἐκείνῃ χαριζομένου, πάντα ἐκείνην ἡγουμένου. τῇ δ' ἀνάγκη πανθ' ὑπηρετεῖν τοῖς ταῦτα ἐπιτάττουσιν* [...].

104. Βλ. Sizgorich, Religious Violence and Imperial Order, 87-89.

105. Βλ. Wiemer, Emperors and Empire, 216.

106. Βλ. Sandwell, *Religious Identity*, 156.

107. Βλ. Λόγ. 30, 46: [...] *οὐ σὸν τοῦτο, τοῦ δ' ἠπατηκότος ἀνθρώπου μιαροῦ καὶ θεοῖς ἐχθροῦ καὶ δειλοῦ καὶ φιλοχρημάτου καὶ τῇ τικτόμενον αὐτὸν δεξαμένῃ γῇ δυσμενεστάτου* [...]. Ο Θεοδόσιος, σε μια ύστατη προσπάθεια απόσπασης της εύνοιάς του από τον ρήτορα με σκοπό την διαφύλαξη των ήδη σωζόμενων ιερών, προβάλλεται ως ένας ισόθεος και μακρόθυμος μονάρχης, του οποίου απώτατη βλέψη ως απόληξη μιας έντεχνης κλιμάκωσης (*incrementum*) είναι *τὸ σώζειν μᾶλλον ἢ ἀπολλύναι* (*Λόγ.* 30, 47). Παράλληλα όμως εμφανίζεται και ως θύμα της εξαπάτησης και των μηχανορραφιών των υστερόβουλων αξιωματούχων του (ibid.), ενώ λίγο παρακάτω (*Λόγ.* 30, 49) οι εν λόγω βαθμοφόροι παρουσιάζονται –αποποιούμενοι την αυτουργία τους– να μην διστάζουν να προφασισθούν ότι οι επιθέσεις επισυνέβησαν κατ' εντολή του ηγεμόνα, επιρρίπτοντας έτσι στον τελευταίο το βάρος των ευθυνών και δυσφημώντας τον. Σχετικά βλ. Watts, The Art of seeing Syria through Rhetoric, 111.

παράδοση, στην οποία ανήκε, ήταν η δεσπόζουσα και εκείνη που ταυτιζόταν με την «ελίτ», ενώ ταυτόχρονα εξαιτίας αυτού υπαγόρευε και έναν –μάλλον κανονιστικό– πολιτισμικό κώδικα, τον οποίο οι υπόλοιποι όφειλαν να υιοθετήσουν, προκειμένου να μετέχουν και εκείνοι της ίδιας πολιτισμικής ταυτότητας[108]. Μία πτυχή, λοιπόν, αυτής της επικρατούσης πολιτισμικής παράδοσης ήταν και η παγανιστική θρησκεία, την οποία ο ρήτορας προασπίζεται ως αναφαίρετο μέρος της πρώτης, αν και δεν αξιώνει την επιβολή της, καθώς ο πολιτισμικός κώδικας που αντιπροσώπευε (και στον οποίο οι άλλοι εκαλούντο να προσαρμοστούν) παρείχε ένα διευρυμένο πεδίο δυνατοτήτων (π.χ. με την κλασική παιδεία) που μπορούσε να παραμερίσει ή τουλάχιστον να μετριάσει τις θρησκευτικές διαφορές. Επίσης, εξαιτίας του καλπάζοντος εκχριστιανισμού του πληθυσμού (ακόμη και των μελών της «ελίτ») η γενέτειρα του ρήτορα αποφεύγεται να ταυτιστεί με ένα προπύργιο του παγανισμού, όπου οι τοπικές αρχές υποστήριζαν ακλόνητα τα πατροπαράδοτα ιερά τους[109]. Παρ' όλα αυτά, ο ρήτορας οδηγεί τον χριστιανισμό και τον παγανισμό σε μία συγκεκαλυμμένη αναμέτρηση, στην οποία η επικράτηση του δευτέρου είναι προδιαγεγραμμένη. Με το να προσκομίζει στον *Λόγο* πρακτικά εν πολλοίς αντεπιχειρήματα για την υπεράσπιση του παγανισμού, με το να κατονομάζει τον χριστιανισμό ως *τοῦτο* (*Λόγ.* 30, 53) –αντί π.χ. της λέξης *θεραπεία* (*Λόγ.* 30, 6, 22) που χρησιμοποιεί για τον παγανισμό– καθώς και με το να παρουσιάζει ως κοινό παρονομαστή των χριστιανών (προηγούμενων αυτοκρατόρων, σύγχρονών του αξιωματούχων και μοναχών) την ιδιοτέλεια, ο Λιβάνιος αρνείται να αποδώσει στον χριστιανισμό την υπόσταση μιας θρησκείας. Θεωρεί συνεπώς τους θιασώτες του τρόπον τινά αθέους[110], ενώ παράλληλα διαβλέπει σε αυτόν όχι μια εναλλακτική επιλογή της παγανιστικής λατρείας, αλλά μία πρόφαση και πρόσχημα για την εξασφάλιση του ιδίου συμφέροντος.

108. Βλ. Van Nuffelen, Not the Last Pagan, 296-299.

109. Βλ. Wiemer, Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer, 173-174 και 176-178.

110. Π.χ. βλ. *Ἐπ.* 695,2 (Förster), όπου αναφερόμενος στην κατασκαφή του ιερού του Ασκληπιού στις Αιγές της Κιλικίας, που αποδιδόταν στους χριστιανούς, ο Λιβάνιος κάνει λόγο για *τὸν τῶν ἀθέων κατὰ τοῦ νεὼ πόλεμον*. Επίσης, για τους χριστιανούς ως *ἀθέους* βλ. Rinaldi, Antiochia nel secolo quarto, 60.

Σε αντιδιαστολή, ο παγανισμός αναδύεται ως μία εγγενής στον άνθρωπο θρησκεία (*Λόγ.* 30, 4), που εξασφαλίζει την ευμάρεια, τον πολιτισμό και την διάρκεια της αυτοκρατορίας. Αναγνωρίζοντας στον χριστιανισμό μόνο την εξυπηρέτηση ιδιοτελών κινήτρων, ο σοφιστής προάγει την εικόνα μιας υφέρπουσας σύγκρουσης δύο διαμετρικά αντίθετων πολιτισμικών συστημάτων, ήγουν δύο αντιπόδων ασύμβατων μεταξύ τους. Ο Λιβάνιος προσπαθεί να κατασκευάσει εκ νέου την θρησκευτική πραγματικότητα της εποχής του, προκειμένου να εξασφαλίσει περισσότερο ελεύθερο χώρο στους ήδη καταπιεσμένους πολυθεϊστές. Για αυτόν τον λόγο αναλαμβάνει μέσω της συλλογιστικής του να αρθρώσει την απροκάλυπτη αντίστασή του στον χριστιανισμό, μη συμβιβαζόμενος σε έναν αμυντικό ή απολογητικό ρόλο. Απεναντίας, επιστρατεύει επιχειρηματολογία που θα έθετε ως στόχο τουλάχιστον να υποδείξει – αν δεν μπορούσε να επιβάλει– στον χριστιανισμό τα όριά του και να εμπεδώσει έτσι ένα κλίμα μεγαλύτερης ανεκτικότητας. Προβάλλοντας τον χριστιανισμό ως το ακριβώς αντίθετο του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, ο Λιβάνιος μεταποιούσε μεν την θρησκευτική διαφορά σε μια πολιτισμική διαμάχη, την ίδια όμως στιγμή εφάρμοζε ρητορικά και μια στρατηγική διάκρισης ή μάλλον οριοθέτησης μεταξύ δύο διαφορετικών συστημάτων. Σύμφωνα με αυτήν, προσπαθούσε να οικοδομήσει έναν προμαχώνα γύρω από την συμπορευόμενη με τον παγανισμό πολιτισμική του παράδοση, προκειμένου να την προστατεύσει από την χριστιανική οικειοποίησή της[111], ίσως διότι κατά την άποψή του, όπως και του Ιουλιανού, δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ μια ουσιαστική περιχώρηση των δύο αυτών αξιακών συστημάτων.

10. ΕΠΙΛΟΓΙΚΑ

Στο λυκόφως του τετάρτου αιώνα, ο ρήτορας, υπερασπιζόμενος τα παγανιστικά ιερά, αναμετράται δημιουργικά με τις δυνατότητες της ρητορικής παράδοσης, προκειμένου να ομιλήσει όσο το δυνατόν πιο ξεκάθαρα υπέρ της ύπαρξής τους και συνακόλουθα υπέρ της εμπέδωσης

111. Σχετικά βλ. Stenger, *Hellenische Identität*, 387-390. Για τους μηχανισμούς της *interpretatio christiana* βλ. A. Busine, The Conquest of the Past: Pagan and Christian Attitudes towards Civic History, στο: *Religion and Competition in the Ancient World*, εκδ. D. Engels – P. Van Nuffelen [Collection Latomus 343], Brussels 2014, 220-236.

μιας ανεξίθρησκης πολιτικής που θα χορηγούσε ελεύθερο χώρο στην υποτυπώδη έκφραση κάθε θρησκευτικής ταυτότητας. Μέσω του *Λόγου* του εκτιμάται ότι διατράνωνε το αίτημα για θρησκευτική ουδετερότητα από πλευράς του αυτοκράτορα που θα είχε ως απόρροια την εξασφάλιση της ανοχής, η οποία με την σειρά της θα μπορούσε να καταστήσει τον παγανισμό πάλι μία *religio licita*, όπως ακριβώς συνέβη με τον χριστιανισμό στα Μεδιόλανα κατά το πρώτο τέταρτο του ίδιου αιώνα.

Constructing the Rhetoric of Tolerance: The Oration *Pro Templis* of Libanius

The present article discusses how the Antiochean orator Libanius endeavors to create through his rhetoric a more tolerant stance towards the already persecuted paganism and its cults in the later 4th century during the reign of emperor Theodosius I. By tracing and interpreting the rhetorical techniques which the orator uses in the *Oration* 30 (*Pro Templis*) so as to achieve his goal, the article also presents the religious unrest that broke out in the broader area of Cœle Syria due to the gradual criminalization of the pagan cults and the plundering of pagan shrines and temples by high-ranking Christian officers and fervent monks. Libanius tends to become not only a pagan apologist, but he also seems to assume a role of defender of the social stability and order, by calling for religious neutrality (and subsequently tolerance) in the public sphere, which was dominated by the Nicene Christianity.

Μαρια Σουρμπα

Ανεκδοτος *Κανονας* Στον Αγιο Νικολαο Επισκοπο Μυρων της Λυκιας Απο τον Πατριαρχη Κωνσταντινουπολεως Γερμανο Α΄ τον Ομολογητη (ca 650-740)

Ὁ ἅγιος Νικόλαος, ἀρχιεπίσκοπος Μύρων τῆς Λυκίας, κατέχει ξεχωριστὴ θέση στὴ χορεία τῶν ἁγίων τῆς Ἐκκλησίας. Γεννήθηκε στὰ Πάταρα τῆς Λυκίας περὶ τὰ μέσα τοῦ 3ου αἰῶνα μ.Χ. καὶ ἔζησε κατὰ τὴ διάρκεια τῆς βασιλείας τῶν δύο μεγάλων διωκτῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ, τοῦ Διοκλητιανοῦ καὶ τοῦ Μαξιμιανοῦ. Τὸ 325 μ.Χ. συμμετεῖχε στὴν Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, ἡ ὁποία συγκλήθηκε στὴ Νίκαια τῆς Βιθυνίας, καὶ ἀναδείχθηκε *ὀλετὴρ τοῦ Ἀρείου*[1]. Σύμφωνα μὲ τὸ *Μηναῖο* τοῦ Δεκεμβρίου, ὁ μέγας ἱεράρχης *γενναίως τε κατὰ τῶν Ἀρείου φλυαριῶν ἵσταται· καὶ διαλύσας πάντα, καὶ κανόνα πᾶσι τῆς ὀρθῆς πίστεως ἀκριβῆ παραδούς, ἐκεῖθέν τε ἀναζεύγνυσι, καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἐπανήκει ποίμνην, τρέπων πάντας καὶ προάγων ἐπ' ἀρετήν, καὶ θερμότερον τῆς διδασκαλίας ἁπτόμενος*[2].

Ὁ ἅγιος Νικόλαος τιμᾶται μὲ ἰδιαίτερο σεβασμὸ σὲ ὁλόκληρο τὸν χριστιανικὸ κόσμο. Ἡ οἰκουμενικότητα αὐτὴ μαρτυρεῖται ἀπὸ τὸ πλῆθος ἔργων πρὸς τιμή του. Εἰδικότερα, ὅσον ἀφορᾶ στὸ ὑμνογραφικὸ corpus τοῦ ἁγίου Νικολάου, παρατηρεῖται ὅτι αὐτὸ εἶναι ἰδιαιτέρως ἐκτεταμένο, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὸν κάθε ἄλλο παρὰ εὐκαταφρόνητο ἀριθμὸ ὑμνογραφικῶν συνθέσεων ποὺ παραδίδονται πρὸς τιμὴν τοῦ ἱεράρχη στὶς

1. *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου. Περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν, Διορθωθὲν τὸ πρὶν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου*, ἐν Βενετίᾳ 1863, 26.

2. *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου*, 38.

χειρόγραφες καὶ ἔντυπες λειτουργικὲς συλλογές, σὲ σειρές, ἀνθολογίες καὶ περιοδικά[3].

Ἡ Ἑλένη Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου στὸ βιβλίο της γιὰ τοὺς ἀνέκδοτους ᾀσματικοὺς *κανόνες* τῶν *Μηναίων* δίδει τὴν πληροφορία γιὰ τὴν ὕπαρξη *κανόνα* στὴ μνήμη τοῦ ἁγίου Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας[4]. Τὴν πληροφορία ἐπαναλαμβάνει καὶ ἡ Θεώνη Κολλυροπούλου[5]. Σύμφωνα μὲ τὶς ἐρευνήτριες ὁ *κανόνας* παραδίδεται ἀπὸ τρεῖς κώδικες, τὸν *Sinaiticus gr. 583*, φφ. 33-36 (*Σε*), τὸν *Sinaiticus gr. 590*, φφ. 55-59^{v} (*Σμ*) καὶ τὸν *Athous, Lavrae H 94* (749), φφ. 24^{v}-30^{v} (*Λμ*). Ὁ *κανόνας* μνημονεύεται, ἐπίσης, ἀπὸ τὸν Σωφρόνιο Εὐστρατιάδη[6] καὶ τὸν Παντελῆ Πάσχο[7], ἀλλὰ μόνο ἀπὸ τὸν Λαυρεωτικὸ κώδικα.

Καὶ οἱ τρεῖς κώδικες ἀποτελοῦν *Μηναῖα* τοῦ μηνὸς Δεκεμβρίου καὶ χρονικῶς ἀνάγονται στὸν 11ο αἰῶνα ὁ *Σε*[8], στὸν 13ο αἰῶνα ὁ *Σμ*[9] καὶ στὸν 17ο αἰῶνα ὁ *Λμ*[10]. Τὰ τρία χειρόγραφα παρουσιάζουν σημαντικὲς ἀποκλίσεις μεταξύ τους. Τὸ πρῶτο χειρόγραφο, τὸ ὁποῖο ἀπηχεῖ τὴν

3. Γιὰ τὸ ὑμνογραφικὸ corpus τοῦ ἁγίου Νικολάου βλ. ἐνδεικτικῶς H. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae graecae*, v. V_2 [StT, 215bis], Città del Vaticano, 1966, 256-257. Ε. Τωμαδακης, *Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ Ἔργον* [«Ἀθηνᾶ», Σύγγραμμα περιοδικὸν τῆς ἐν Ἀθήναις Ἐπιστημονικῆς Ἑταιρείας. Σειρὰ Διατριβῶν καὶ Μελετημάτων, 11], ἐν Ἀθήναις 1971, 131. A. Kominis, *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, Canones Decembris*, v. IV, Roma 1976, 52-207. Ε. Παπαηλιοπουλου-Φωτοπουλου, *Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾀσματικῶν κανόνων*, τ. Ι: *Κανόνες Μηναίων*, Ἀθῆναι 1996, 114-121, ἀρ. 309-335. Δ. Στρατηγοπουλος, *Ἔντυπες ἀκολουθίες ἁγίων. Συλλογὴ Ντόρης Παπαστράτου*, Ἀθήνα 2007, 251-254.

4. Παπαηλιοπουλου-Φωτοπουλου, *Ταμεῖον*, 114-115, ἀρ. 311.

5. Θ. Κολλυροπουλου, *Περὶ τοῦ προβλήματος τῆς β΄ ᾠδῆς τῶν κανόνων*, Πάτρα 2012, 130-131, ἀρ. 130.

6. Σ. Ευστρατιαδης, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, *Νέα Σιὼν* 26 (1931), 729 καὶ Σ. Ευστρατιαδης, Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 39 (1940), 420.

7. P. B. Paschos, Saint Nicolas dans l'hymnographie byzantine, *Θεολογία* 57 (1986), 415.

8. M. Kamil, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970, 95. V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum*, Oxonii 1886, 188.

9. Kamil, *Catalogue*, 95. Gardthausen, *Catalogus*, 139.

10. Σ. Λαυριωτης – Σ. Ευστρατιαδης, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει)* [*Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* Β΄ καὶ Γ΄], Paris 1925, 115.

ἀρχαιότερη παράδοση, παραδίδει τὴν ἐκτενέστερη μορφὴ τοῦ *κανόνα*, περιλαμβάνοντας συνολικῶς 61 *τροπάρια* συμπεριλαμβανομένων καὶ τῶν *θεοτοκίων*. Οἱ ἄλλοι δύο κώδικες, ὁ *Sμ* καὶ ὁ *Λμ*, παραδίδουν 35 καὶ 32 *τροπάρια* ἀντιστοίχως. Ὅσον ἀφορᾶ στὰ *θεοτοκία*, διαπιστώθηκε ὅτι αὐτὰ ποὺ παραδίδει ὁ κώδικας *Se* δὲν εὑρέθησαν σὲ ἄλλον ἐκδεδομένο *κανόνα*, ἐνῶ αὐτὰ τῶν κωδίκων *Sμ* καὶ *Λμ* εὑρέθησαν σὲ ἐκδεδομένα ἔργα καὶ ἄλλων ὑμνογράφων, μεταξὺ τῶν ὁποίων εἶναι καὶ ἔργα τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ Α΄.

Γιὰ τὴν ἔκδοση τοῦ κειμένου ὡς βάση χρησιμοποιήθηκε ὁ ἀρχαιότερος καὶ ἐκτενέστερος κώδικας *Se*, ὁ ὁποῖος πιθανότατα παραδίδει ἀκέραιο τὸν *κανόνα*. Ὡστόσο, ἐλήφθησαν ὑπόψη οἱ κώδικες *Sμ* καὶ *Λμ*, ἐφόσον σὲ αὐτοὺς παραδίδονται καλύτερες γραφές.

Ὁ *κανόνας* εἶναι ἐννεαῴδιος (ἡ β΄ *ᾠδὴ* ἔχει ἐκπέσει μόνο στὸν κώδικα *Λμ*) καὶ εἶναι μελισμένος σὲ *ἦχο* α΄, ἔχοντας ὡς μουσικὰ πρότυπα γιὰ τὶς *ᾠδὲς* α΄, γ΄, δ΄, ε΄, ς΄, ζ΄ καὶ θ΄ τοὺς *εἱρμοὺς* τῆς ἀναστάσιμης *ἀκολουθίας* τοῦ ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ *ΕΕ* 34, nº 22, γιὰ τὴν *ᾠδὴ* β΄ τοὺς *εἱρμοὺς* τῆς ἀναστάσιμης *ἀκολουθίας* τοῦ ἁγίου Ἀνδρέα Κρήτης *ΕΕ* 30, nº 17 καὶ γιὰ τὴν *ᾠδὴ* η΄ τοὺς *εἱρμοὺς* τῆς ἀναστάσιμης *ἀκολουθίας* τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ *ΕΕ* 33, nº 21.

Τὰ *τροπάρια* τοῦ *κανόνα* εἶναι ἀνίσως κατανεμημένα στὶς ἐννέα *ᾠδές*. Οἱ *ᾠδὲς* α΄, β΄, ε΄, ς΄, ζ΄ καὶ η΄ ἔχουν ἕξι *τροπάρια*, οἱ *ᾠδὲς* γ΄ καὶ δ΄ ἔχουν ἑπτὰ *τροπάρια*, ἐνῶ ἡ θ΄ *ᾠδὴ* εἶναι ἡ ἐκτενέστερη ὅλων μὲ 11 *τροπάρια*. Τὸ τελευταῖο *τροπάριο* κάθε *ᾠδῆς* ἀποτελεῖ *θεοτοκίο* καὶ μόνον στὴ θ΄ *ᾠδὴ* παραδίδεται *τριαδικό*. Συνολικῶς, ἑπομένως, ὁ *κανόνας* ἀποτελεῖται ἀπὸ 61 *τροπάρια*, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐννέα εἶναι *θεοτοκία* καὶ ἕνα *τριαδικό*.

Ὁ ὑμνογράφος χρησιμοποιεῖ τὴ λόγια ἑλληνιστικὴ γλώσσα, χωρὶς ἀκρότητες, ἀρχαϊσμοὺς ἢ δημώδεις τύπους, καὶ διανθίζει τὸ κείμενό του μὲ ποικίλα ἐκφραστικὰ σχήματα, μὲ κυριότερα τὶς μεταφορές (βλ. στ. 55-56, 64-66, 70-71, 107-108, 127-130, 135-136, 235-240, 244-245) καὶ τὶς ζωηρὲς εἰκόνες ἀπὸ τὴν περιβάλλουσα φύση (βλ. στ. 42, 163-168).

Ἀναφορικῶς μὲ τὸ ρυθμοτονικὸ μέτρο, τὸ ὁποῖο χρησιμοποιεῖται στὸν *κανόνα*, παρατηρεῖται ὅτι ὁ ὑμνογράφος δὲν τηρεῖ ἀπολύτως τοὺς νόμους τῆς *ἰσοσυλλαβίας* καὶ τῆς *ὁμοτονίας*. Ἂν καὶ ἔχει ὡς μουσικὰ καὶ ποιητικὰ πρότυπα τοὺς προαναφερόμενους *εἱρμούς*, πολλὲς φορὲς ἀφίσταται αὐτῶν ὡς πρὸς τὸν ἀριθμὸ τῶν συλλαβῶν καὶ τὴ θέση τῶν τόνων. Ἐκτιμᾶται ὅτι οἱ ὅποιες ἐκτροπὲς τῆς *ὁμοτονίας* καὶ τῆς *ἰσοσυλλαβίας*

μεταξὺ τῶν *εἱρμῶν* καὶ τῶν ἐπιμέρους *τροπαρίων* ἐξομαλύνονται κυρίως μὲ τὸν νόμο τῆς *τονῆς*, ποὺ ἔχει διατυπώσει ὁ Ν. Β. Τωμαδάκης[11].

Ἀπὸ ἄποψη περιεχομένου διαπιστώνεται ὅτι εἶναι ἔκδηλος ὁ ἐγκωμιαστικὸς καὶ παρακλητικὸς χαρακτήρας τοῦ *κανόνα*, ἐνῶ οἱ πληροφορίες ποὺ παρέχει εἶναι περιορισμένες, ὅπως στοὺς στίχους 13-18 καὶ 247-252. Ὁ ἅγιος Νικόλαος ἐξαίρεται ἰδιαιτέρως γιὰ τὸν ἐπὶ γῆς ἰσάγγελο βίο του (βλ. στ. 28, 46, 169-170). Ὁ ὑμνογράφος ὑπογραμμίζει ἰδιαιτέρως *τὸ πρᾷον καὶ τὸ καθαρὸν τῆς καρδίας* του (βλ. στ. 43-44), τὴν ἐγκράτειά του (βλ. στ. 70-72), τὴν εὐσέβειά του (βλ. στ. 76-78), τὴ νέκρωση τῶν παθῶν του (βλ. στ. 7-8, 55-57) καὶ τὴ θαυματουργικὴ καὶ μεσιτευτικὴ δύναμή του (βλ. στ. 13-18, 61-63, 79-81, 85-87, 88-90, 97-101, 117-121, 135-138, 139-142, 157-162). Σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ *κανόνα* ἐπισημαίνεται ἡ ἀνόθευτη πίστη του (βλ. στ. 143) καὶ οἱ ἀγῶνες του ἐναντίον τοῦ αἱρεσιάρχη Ἀρείου γιὰ τὴ διατήρηση τοῦ ὀρθοῦ δόγματος (βλ. στ. 49-51, 67-69, 102-106, 131-134, 163-168, 253-258, 259-264, 265-270).

Ὅσον ἀφορᾶ στὸν ποιητὴ τοῦ *κανόνα*, ἐπισημαίνεται ὅτι μεταξὺ τῆς χειρόγραφης παράδοσης ὑπάρχει μία σύγχυση γύρω ἀπὸ αὐτὸ τὸ θέμα. Ἔτσι, στὸν κώδικα *Se* ὁ *κανόνας* φέρεται ὡς ποίημα τοῦ Γερμανοῦ, ἐνῶ στὸν κώδικα *Λμ* ὁ *κανόνας* ἀποδίδεται στὸν Ἰωάννη μοναχό. Ἡ παραπάνω, ὡστόσο, μορφολογική, γλωσσική, ὑφολογική, μετρικὴ καὶ ἐννοιολογικὴ ἀνάλυση τοῦ *κανόνα* σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ ἀρχαιότερου χειρογράφου *Se*, καθὼς ἐπίσης καὶ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ὁμοιότητα τὴν ὁποία παρουσιάζει ὁ παρὼν *κανόνας* μὲ ἄλλους *κανόνες* τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ Α΄ τοῦ Ὁμολογητῆ, καὶ ἰδιαιτέρως μὲ τὸν *κανόνα* του στὴν ἑορτὴ τοῦ ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Νηστευτῆ, ὁδηγεῖ μὲ μεγάλη ἀσφάλεια στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ συγκεκριμένος *κανόνας* ἀποτελεῖ ποίημα τοῦ λογίου αὐτοῦ πατριάρχη. Παρακάτω παρατίθενται ὁρισμένα παραδείγματα, τὰ ὁποῖα ἐπιβεβαιώνουν τὴν ὁμοιότητα τοῦ παρόντος *κανόνα* μὲ ἄλλες ποιητικὲς συνθέσεις τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ:

11. Ν. Β. Τωμαδακης, *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις, ἤτοι Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, τ. Β΄, Ἀθήνα 1965[3] (1η ἀνατύπωση Θεσσαλονίκη 1993), 231-236.

Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 46: *Συνόμιλος γεγονὼς τῶν ἀγγέλων*	*Κανόνας* στὸν ἅγιο Αὐξέντιο, *ᾠδὴ α΄, τροπ.* β΄[12]: *καὶ ἀγγέλων γέγονας* *συνόμιλος, Αὐξέντιε* *Κανόνας* στὸν ἅγιο Γρηγόριο Νεοκαισαρείας, *ᾠδὴ ζ΄, τροπ.* δ΄[13]: *Συνόμιλος ἀγγέλων* *ἀνεδείχθης, μακάριε*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 51: *καὶ τῆς Ἀρείου μανίας τὴν πλάνην κατεπάτησας*	*Κανόνας* στὸν ἅγιο Παῦλο τὸν Ὁμολογητή, *ᾠδὴ ε΄, τροπ.* β΄[14]: *τῆς Ἀρείου μανίας* *ἐν ταύτῃ κατεπάτησας*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 58-60: *Τὸ γράμμα τὸ νομικὸν* *ἐν χάριτι, πάτερ, εὐτάκτως διῆλθες ὡς εἰς τὰ βάθη* *τοῦ πνεύματος καλῶς διαβιβάσας τὸν νοῦν.*	*Κανόνας* στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Νηστευτή, *ᾠδὴ γ΄, τροπ. γ΄*, κώδ. *Πυ*[15]: *Τὸ γράμμα τὸ νομικὸν* *ἐν χάριτι, πάτερ, εὐτάκτως διῆλθες* *εἰς βάθη τὰ τοῦ πνεύματος καλῶς διαβιβάσας τὸν νοῦν.*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 70-71: *Τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα* *κατέσβεσας, πάτερ, δι' ἐγκρατείας*	*Κανόνας* στοὺς ἁγίους Εὐλάμπιο καὶ Εὐλαμπία, *ᾠδὴ γ΄, τροπ.* β΄[16]: *Δουλαγωγήσαντες τὰ πάθη* *τῇ ἐγκρατείᾳ τῆς σαρκὸς* *τὰ πεπυρωμένα* *τοῦ ἐχθροῦ βέλη ἐσβέσατε.*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 102-103: *Ζηλωτὴς ἀνεδείχθης* *καὶ ὑπέρμαχος τῆς πίστεως*	*Κανόνας* στὸν ἅγιο Παῦλο τὸν Ὁμολογητή, *ᾠδὴ ς΄, τροπ.* α΄[17]: *ζηλωτὴς ἀνεδείχθης* *Ὀρθοδοξίας ὑπέρμαχος*

12. Μ. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ Α΄ τοῦ Ὁμολογητῆ (ca 650-740)* [Βυζαντινὲς Πραγματεῖες, 4], Ἀθήνα 2022, 476.

13. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 437.

14. *AHG*, III, 177.

15. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 349.

16. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 467-468.

17. *AHG*, III, 178.

Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 104-106: *διὸ καὶ μέχρις αἵματος* *ἀντικατέστης, ὅσιε,* *τῇ προαιρέσει κατὰ τῶν δυσσεβῶν.*	*Κανόνας* στὴν ἁγία Εὐφημία, *ᾠδὴ* δ΄, *τροπ.* β΄[18]: *Μέχρις αἵματος ἀντικατέστης τῇ ἁμαρτίᾳ*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 107-108: *Σὺ τὸ ἀμήχανον κάλλος* *νοεροῖς κατανοήσας ὀφθαλμοῖς*	*Κανόνας* στὸν ἅγιο Ἄνθιμο Νικομηδείας, *ᾠδὴ* η΄, *τροπ.* β΄[19]: *τοῦ ἀμηχάνου κάλλους ἐνετρύφας* *ὀπτασίαν ξένην ὁρῶν*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 135: *Τῶν θαυμάτων τὴν ἄβυσσον*	*Κανόνας* στὴν ἀνακομιδὴ τῶν λειψάνων τῶν ἁγίων Ἀναργύρων Κύρου καὶ Ἰωάννη, *ᾠδὴ* δ΄, *τροπ.* δ΄[20]: *Ἄβυσσον, σωτήρ,* *ἀνέδειξας θαυμάτων*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 143: *Τὴν ἀνόθευτον πίστιν σου*	*Κανόνας* στὸν Πολύκαρπο ἐπίσκοπο Σμύρνης, *ᾠδὴ* β΄, *τροπ.* β΄[21]: *Ἐπλούτησας* *τὴν ἀνόθευτον πίστιν*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 193-194: *Σὺ τὴν ἐν Πνεύματι λατρείαν* *τῷ Θεῷ προσενέγκας*	*Κανόνας* στοὺς ἁγίους Ἀββάδες τοὺς ἐν Σινᾷ καὶ Ραϊθῷ ἀναιρεθέντας, *ᾠδὴ* θ΄, *τροπ.* α΄[22]: *Λογικὴν λατρείαν ἑαυτοὺς τῷ* *λυτρωτῇ προσενέγκαντες Θεῷ*
Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 223-228: *Σὺ τὴν χοϊκὴν οὐσίαν* *ἐπὶ γῆς, θεόφρον, καταλύσας* *οἰκίαν ἐν ὑψίστοις* *τὴν ἄνω βασιλείαν* *ἀχειρότευκτον εὗρες* *αἰώνιον, ἀκατάλυτον.*	*Κανόνας* στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Νηστευτή, *ᾠδὴ* θ΄, *τροπ.* α΄[23]: *Σὺ τὴν χοϊκὴν οὐσίαν* *ἐπὶ γῆς, θεόφρον, καταλύσας* *οἰκίαν ἐν ὑψίστοις* *τὴν ἄνω βασιλείαν* *ἀχειρότευκτον εὗρες* *αἰώνιον, ἀκατάλυτον.*

18. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 375.

19. *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἱερομάρτυρος Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδείας ὑπὸ Γερασίμου Μοναχοῦ Μικραγιαννανίτου* (ἔκδοσις δευτέρα) – *Ὑμνογραφικὰ εἰς τὸν ἅγιον Ἄνθιμον Νικομηδείας ὑπὸ Παναγιώτου Γ. Νικολοπούλου*, ἐπιμ. Ρουσσας Ανθιμος (μητροπολίτης Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη 2010, 62.

20. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 510.

21. *AHG*, VI, 365.

22. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 474

23. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 354.

Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 229-234:
Σὺ τὸν Ἀβραὰμ ζηλώσας
ἄλλον Ἰσαὰκ τὴν σὴν καρδίαν
θυσίαν ζῶσαν, πάτερ,
Θεῷ τῷ ἐπὶ πάντων
τῷ πυρὶ τῆς ἀγάπης,
Νικόλαε, ὡλοκαύτωσας.

Κανόνας στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Νηστευτή, *ᾠδὴ θ΄, τροπ.* β΄[24]:
Σὺ τὸν Ἀβραὰμ ζηλώσας
ἄλλον Ἰσαὰκ τὴν σὴν καρδίαν
θυσίαν ζῶσαν, πάτερ,
Θεῷ τῷ ἐπὶ πάντων
τῷ πυρὶ τῆς ἀγάπης,
Νικόλαε, ὡλοκαύτωσας.

Κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, στ. 271-276:
Σὺ καὶ τὸν Δαυὶδ ζηλώσας
τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ σου πραότητα
ὁμοίαν ἀπειργάσω·
τῆς Ἰησοῦ καρδίας
μιμητὴς γὰρ ἐγένου,
Νικόλαε, τοῦ Κυρίου σου.

Κανόνας στὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Νηστευτή, *ᾠδὴ θ΄, τροπ.* γ΄[25]:
Σὺ καὶ τὸν Δαυὶδ ζηλώσας
τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ σου πραότητα
ὁμοίαν ἀπειργάσω·
τῆς Ἰησοῦ καρδίας
μιμητὴς γὰρ ἐγένου,
Νικόλαε, τοῦ Κυρίου σου.

Τοῦ *κανόνα* προτάσσεται τὸ *συναξάριο* τοῦ ἁγίου Νικολάου, σύμφωνα μὲ τὸ *Συναξάριο τῆς Κωνσταντινουπόλεως*[26]. Γιὰ τὴ διαίρεση τοῦ *κανόνα* σὲ στίχους ὡς γνώμονας χρησιμοποιήθηκε τὸ *Εἱρμολόγιο* τοῦ Εὐστρατιάδη. Οἱ συντομογραφήσεις λέξεων ἢ φράσεων τῶν χειρογράφων ἀναπτύχθηκαν χωρὶς νὰ χρησιμοποιηθοῦν παρενθέσεις, ἐφόσον δὲν ὑπῆρχε πιθανότητα σύγχυσης. Ὡς πρὸς τὸν τονισμὸ τῶν λέξεων τῶν κειμένων, ἀκολουθοῦνται οἱ κανόνες τονισμοῦ ποὺ διέπουν τὴ γραμματικὴ τῆς ἀττικῆς διαλέκτου. Τὸ *apparatus criticus* (= *κριτικὸ ὑπόμνημα*) συνοδεύεται ἀπὸ *apparatus heirmorum* (= *ὑπόμνημα εἱρμῶν*) καὶ *apparatus fontium* (= *ὑπόμνημα* πηγῶν). Τὸ πρῶτο ὑπόμνημα ἀναφέρεται στὴν ἔκδοση τῶν *εἱρμῶν* καὶ στὰ ὀνόματα τῶν συνθετῶν τους, ἐνῶ στὸ δεύτερο περιλαμβάνονται ἀναφορὲς σὲ ἁγιογραφικὲς πηγὲς καθὼς καὶ σὲ παράλληλα χωρία ἀπὸ ἄλλα ἁγιολογικὰ κείμενα. Ἰδιαιτέρως ἐπισημαίνονται παράλληλα χωρία ἀπὸ τὰ ὑμνογραφικὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ, σὲ μία προσπάθεια νὰ καταδειχθοῦν παρόμοιες

24. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 354.

25. Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 354.

26. H. Delehaye *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 [= Propylaeum ad AASS Novembris].

ἰδέες ἢ ἐκφράσεις, οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ χρησιμεύσουν στὴν ἐπίλυση τοῦ προβλήματος τῆς πατρότητας τοῦ *κανόνα*. Τὰ ὀρθογραφικὰ λάθη τῶν χειρογράφων διορθώθηκαν σιωπηρῶς, μὲ μόνη ἐξαίρεση τὴν περίπτωση κατὰ τὴν ὁποία διαφορετικὴ ὀρθογράφηση παρέπεμπε σὲ διαφορετικὸ γραμματικὸ τύπο ἢ σὲ διαφορετικὴ σημασία.

ΚΑΝΟΝΑΣ ΣΤΟΝ ΑΓΙΟ ΝΙΚΟΛΑΟ
ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΜΒΟΛΩΝ ΚΑΙ ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΩΝ

ΚΩΔΙΚΕΣ[27]

Sε	*Sinaiticus gr. 583*, φφ. 33-36
Sμ	*Sinaiticus gr. 590*, φφ. 55-59^{v}
Λμ	*Athous, Lavrae H 94*, φφ. 24^{v}-30^{v}

ΚΡΙΤΙΚΟ ΥΠΟΜΝΗΜΑ

cf.	confer
cod.	codex
corr.	correxi
ed.	edidit
f., ff.	folium, folia
heirm.	heirmus, -um
n^{o}	numerus
od.	oda, -ae
scr.	scripsi
theot.	theotokion
tit.	titulus
triad.	triadikon
trop.	troparium, -a

Apoc.	*Apocalypsis*
Ex.	*Exodus*
Gen.	*Genesis*
Hebr.	*ad Hebraeos Epistula*
II Cor.	*ad Corinthios Epistula II*
Jes.	*Jesus Navi*
John	*Evangelium Johannis*
Lev.	*Leviticus*
Matth.	*Evangelium Matthaei*
Phil.	*ad Philippenses Epistula*
Ps.	*Psalmorum liber*
Rom.	*ad Romanos Epistula*
Sap. Sal.	*Sapientia Salomonis*

27. Γιὰ τὰ σύμβολα τῶν κωδίκων χρησιμοποιήθηκε ἡ κωδικοποιημένη πρόταση τοῦ Σταύρου Κουρούση γιὰ τὴ σειρὰ *Analecta Hymnica Graeca e codicibus Orientalibus eruta*.

ΛΟΙΠΑ ΕΡΓΑ

AHG	*Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, I. Schirò consilio et ductu edita, vol. I-XII (Canones Septembris-Augusti), Roma 1966-1980.
Anrich, *Hagios Nikolaos*	G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der helige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Band I: Die Texte,* Teubner-Leipzig-Berlin 1913.
EE	*Εἱρμολόγιον ἐκδιδόμενον ὑπὸ Μητροπολίτου πρ. Λεοντοπόλεως Σωφρονίου Εὐστρατιάδου τῇ συνεργασίᾳ Σπυρίδωνος μοναχοῦ Λαυριώτου. Β΄ ἔκδοση ἀναθεωρημένη καὶ βελτιωμένη.* Ἐπιμέλεια: Ἀ. Δ. Παναγιωτου κ.ἄ., Ἀθήνα 2006.
Pent.	*Πεντηκοστάριον σὺν Θεῷ Ἁγίῳ περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν*, Ρώμη 1738.
TrV	*Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν*, Βενετία 1876.

Μηνὶ Δεκεμβρίῳ ς΄
Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας.

Συναξάριον[28]

Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας. Οὗτος ὑπῆρχεν ἐν τοῖς χρόνοις Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ τῶν τυράννων, πρότερον τῇ μοναδικῇ πολιτείᾳ διαπρέψας καὶ δι' ὑπερβάλλουσαν ἀρετὴν τὴν ἀρχιερωσύνην δεξάμενος. Καὶ ἐπεὶ τὰ χριστιανῶν ἦν πρεσβεύων καὶ τὴν εὐσέβειαν κηρύττων, ἐλευθέρᾳ φωνῇ, συλλαμβάνεται ὑπὸ τῶν τὰ πρῶτα φερόντων τῆς πόλεως καὶ πληγαῖς καὶ στρεβλώσεσι παρ' αὐτῶν ὑποβληθεὶς τῇ εἱρκτῇ ἐναπορρίπτεται μετὰ τῶν ἄλλων χριστιανῶν. Μετὰ δὲ τοῦτο τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου τὴν βασιλείαν τῶν Ῥωμαίων ψήφῳ Θεοῦ ὑποζωσαμένου, ἀφίενται οἱ κατάκλειστοι τῶν δεσμῶν. Μεθ' ὧν καὶ ὁ ἅγιος Νικόλαος ἀφεθεὶς τὰ Μύρα κατέλαβεν. Οὐ πολὺ τὸ ἐν μέσῳ καὶ ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος συναθροίζεται ὑπὸ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου, ἧς μέρος καὶ ὁ θαυμάσιος Νικόλαος γίνεται. Οὗτος πολλὰ ἐποίησε θαύματα ὡς ἡ κατ' αὐτὸν ἱστορία δηλοῖ. Εἰς βαθὺ δὲ γῆρας ἐληλακὼς πρὸς Κύριον ἐξεδήμησε, τὸ σῶμα αὐτοῦ τοῖς πιστοῖς καταλιπών, μῦρα βλύζων μετὰ τῶν ἰαμάτων ζῶν τε καὶ μετὰ θάνατον χάριν λαβὼν θαυματουργιῶν. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῇ ἁγιωτάτῃ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ.

28. Delehaye, *Synaxarium*, στήλ. 281-284, nº 1.

Ἕτερος κανὼν εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Νικόλαον

Ἦχος α΄

Ὠδὴ α΄. Τῷ βοηθήσαντι Θεῷ
ἐν Αἰγύπτῳ τῷ Μωσεῖ
καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὸν Φαραὼ
πανστρατὶ βυθίσαντι
ἐπινίκιον ᾠδὴν ᾄσωμεν
ὅτι δεδόξασται.

Πνευματικῶς ἡμᾶς, πιστοί,
ὁ διδάσκαλος ἡμῶν
πρὸς εὐωχίαν συγκαλεῖ
τῆς σεπτῆς αὐτοῦ μνήμης·
ἣν ἑορτάζοντες πίστει δοξάσωμεν
τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν.

Νικοποιόν σε μαχητὴν
ἀναδείξας τῶν παθῶν
ὡς συμπαθοῦντα τῷ λαῷ
ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν
ἐμεγάλυνεν, σοφὲ Νικόλαε,
τὴν πολιτείαν σου.

---

tit. Ὁ κανὼν τοῦ ἁγίου Νικολάου *Sμ* Ὁ κανών *Λμ*
nomen Γερμανοῦ in margine dextra f. 33 *Sε*, sed ποίημα Ἰωάννου in rubrica f. 24^{v} *Λμ*
heirm. od. α΄ *EE* 34, n° 22, Joannis monachi; heirmum integrum solum *Λμ* praebet
1-6 solum *Sε* praebet **9** τῷ λαῷ *Sε*: τὸν λαὸν *Sμ Λμ* **post 7-12** hoc trop. *Sμ Λμ* praebent**:**

Οἱ τῶν ἱδρώτων σου κρουνοὶ
τῶν θαυμάτων ποταμούς,
ἱερομύστα τοῦ Χριστοῦ,
ἐκπηγάζουσιν ἡμῖν,
ἐξ ὧν ἀντλοῦντες τιμῶμεν τὰ λείψανα
καὶ τὸ μνημόσυνον. (τὸ μνημοσύνον *Sμ*: τὰ μνημόσυνα *Λμ*)

7 (Νικοποιόν σε μαχητήν) cf. Anrich, *Hagios Nikolaos* (*Encomium Procli*), 430[15] (: *νικοποιὸς γὰρ ἐγένου μαχητής*)

Σὺ ἐν ὀνείροις ἐπιστὰς
βασιλεῖ θεοσεβεῖ
ἀθώου αἵματος αὐτὸν
ἠλευθέρωσας ποτὲ
καὶ τοὺς δεσμῶτας ἐρρύσω, Νικόλαε,
τῆς παρανόμου σφαγῆς.

Σὺ ἐν μνήματι οἰκεῖς,
πανταχοῦ θαυματουργεῖς,
κἂν ἐν εἰκόνι συγγραφῇς,
κἂν εὐχῇ παρακληθῇς
πᾶσιν ἐξ ἴσου παρέχεις, Νικόλαε,
τὰς σωτηρίους αὐγάς.

Τῶν ἐκτελούντων σου φαιδρῶς
τὴν ἐτήσιον μνήμην
καὶ ἀνυμνούντων σου πιστῶς
τὸν ἰσάγγελον βίον
πρὸς τὸν σωτῆρα τῶν ὅλων μνημόνευε
ταῖς ἱκεσίαις σου.

---

13 Σὺ *Se*: Σοὶ *Sμ* **16** ποτὲ *Se*: σοφέ *Sμ* **18** σφαγῆς *Se*: σφαγεῖς *Sμ* **19-24 et 25-30** solum *Se* praebet

triad. *Λμ* praebet:

Ἡ ἐν Θεότητι μιᾷ
τρισυπόστατος Μονάς,
μόνε ἀγέννητε Πατὴρ
καὶ Υἱὲ μονογενὲς
καὶ μόνον ἅγιον Πνεῦμα, ὁμοβασίλειον κράτος,
σῶσον πάντας ἡμᾶς.

aliud theot. *Sμ* praebet:

Δεδοξασμένα περὶ σοῦ
ἐλαλήθη πανταχοῦ
ὅτι ἐκύησας σαρκὶ
τὸν τῶν ὅλων ποιητήν,
Θεοτόκε Μαρία πανύμνητε
καὶ ἀπειρόγαμε. (ed. in *TrV*, 374)

theot. *Λμ* non praebet

13-14 (Σὺ - θεοσεβεῖ) cf. Anrich, *Hagios Nikolaos* (*Encomium Procli*), 430[15] (: *ὁ ἐν ὀνείροις τῷ βασιλεῖ παριστάμενος*) **15** (ἀθώου αἵματος) cf. Anrich, *Hagios Nikolaos* (*Vita per Michaëlem*), 130[13-18] (: *τὸν μὲν ὡς χλεύην ὑποστάντα διὰ τῆς ἀπειλῆς καὶ ἐκφάνσεως τοῦ οἰκείου ὀνόματος διορθούμενος καὶ αἵματος ἀθῴου ἐλεύθερον ἐργαζόμενος*).

θεοτ. Ὅλον κενώσας ἑαυτὸν
ὁ παντέλειος Θεὸς
ἐν τῇ ἀχράντῳ σου γαστρί,
Θεοτόκε παρθένε,
35 τὸ ἡμέτερον ὅλον ἐκ σοῦ ἀνέλαβε
μείνας ἀτρέπτως ὃ ἦν.

Ὠδὴ β΄. Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω
(καὶ ἀνυμνήσω
τὸν ἐκ Παρθένου σαρκωθέντα Θεὸν ἡμῶν).

Ἄσμασιν ἀνυμνήσωμεν πάντες
τοῦ ἱεράρχου ἡμῶν
τὴν ὑπερένδοξον μνήμην μυστικῶς ἑορτάζοντες.

40 Ἀγάλλεται ἡ ἐκκλησία, τρισμάκαρ,
ἐπὶ τῇ μνήμῃ σου
καὶ φιλοφρόνως τοὺς ἄρνας συγκαλεῖ τῶν ποιμνίων σου.

Τὸ πρᾶον σου καὶ καθαρὸν τῆς καρδίας,
πάτερ Νικόλαε,
45 τοῦ Ἰησοῦ ὑπογράφει τὴν ἐν κόσμῳ ταπείνωσιν.

Συνόμιλος γεγονὼς τῶν ἀγγέλων,
πάτερ Νικόλαε,
μὴ ἐπιλάθῃ πρεσβεύων Χριστῷ ὑπὲρ τῆς ποίμνης σου.

---

od. β΄ solum *Sε Sμ* praebent; **heirm. od. β΄** *EE* 30, nº 17, Andreae Cretensis
37-39 solum *Sε* praebet **ut 37-39** hoc trop. *Sμ* praebet:
Τὸ ἔνδυμα τὸ ἱερὸν ἐνεδύσω,
πάτερ Νικόλαε,
καὶ κατεποίκιλας τοῦτο τῇ ῥοῇ τῶν δακρύων σου.
40-42 solum *Sε* praebet **post 43-45** hoc trop. *Sμ* praebet:
Τὸν στέφανον τῆς ἀφθαρσίας ἐδέξω,
πάτερ Νικόλαε,
καὶ τῶν αἱρέσεων, μάκαρ, τὴν πλάνην ἐδίωξας.
45 ὑπογράφει *Sε*: ὑποφένει *Sμ* **46-48** solum *Sε* praebet

---

31 *Phil.* 2, 7 **35** cf. *AHG*, I, 195[219] **43** *Matth.* 11, 29 *Matth.* 5, 8 **46** (Συνόμιλος - ἀγγέλων) cf. Germ. I Const., In s. Auxentium, od. α΄, trop. β΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 476 (: *καὶ ἀγγέλων γέγονας / συνόμιλος, Αὐξέντιε*), In s. Gregorium Neocaesariensis, od. ζ΄, trop. δ΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 437 (: *Συνόμιλος ἀγγέλων / ἀνεδείχθης, μακάριε*)

Ἐξέκλινας αἱρετικῶν βλασφημίας,
πάτερ ἀείμνηστε,
καὶ τῆς Ἀρείου μανίας τὴν πλάνην κατεπάτησας.

θεοτ. Ἄχραντε Θεοτόκε παρθένε,
μόνη πανύμνητε,
τὸν υἱόν σου δυσώπει σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Ὠδὴ γ΄. Στερέωμά μου γενοῦ
ὁ Θεὸς ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων·
οὐκ ἔστιν ἅγιος γὰρ πλήν σου, φιλάνθρωπε.

Τὴν κάμινον τῶν παθῶν
κατέσβεσας, πάτερ, νεκρώσας τὰ μέλη, καθηλώσας
τῇ πίστει σου τὰς σάρκας σου, Νικόλαε.

Τὸ γράμμα τὸ νομικὸν
ἐν χάριτι, πάτερ, εὐτάκτως διῆλθες ὡς εἰς τὰ βάθη
τοῦ πνεύματος καλῶς διαβιβάσας τὸν νοῦν.

49-51 solum *Se* praebet **theot.** ed. in Pent. δ΄
heirm. od. γ΄ *EE* 34, nº 22, Joannis monachi; *Στερέωμά μου γενοῦ / ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων / ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος γὰρ πλήν σου, Κύριε Sμ Λμ EE*
56-57 post πάτερ *Λμ* praebet: οὐκ ἔσβεσε χρόνος ψυχῆς / τὰ κατορθώματα, οὐκ ἔφθειρε ταφὴ τὴν ζωήν **post 55-57** hoc trop. *Λμ* praebet:
Τὸ μύρον τὸ νοητὸν
χρισθείς, ἱεράρχα, τῆς ἄνω τραπέζης Θεῷ
παριστάμενος ἱκέτευε σωθῆναι ἡμᾶς.
58-60 solum *Se* praebet

---

51 (καὶ - κατεπάτησας) cf. Germ. I Const., In s. Paulum Confessorem, od. ε΄, trop. β΄, *AHG*, III, 177 (: *τῆς Ἀρείου μανίας / ἐν ταύτῃ κατεπάτησας*) **theot.** cf. Germ. I Const., In s. Joannem Jejunatorem, theot., ΣΟΥΡΜΠΑ, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 349 **58-60** (Τὸ - νοῦν) cf. Germ. I Const., In s. Joannem Jejunatorem, od. γ΄, trop. γ΄, cod. *Πυ*, ΣΟΥΡΜΠΑ, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 349 (: *Τὸ γράμμα τὸ νομικὸν / ἐν χάριτι, πάτερ, εὐτάκτως διῆλθες / εἰς βάθη τὰ τοῦ πνεύματος καλῶς διαβιβάσας τὸν νοῦν*)

Οὐκ ἔκρυψέ σου ἡ γῆ
τὰ θαύματα, πάτερ, οὐκ ἔσβεσε χρόνος τὰ τῆς ψυχῆς
κατορθώματα, οὐκ ἔφθειρε ταφὴ τὴν ζωήν.

Τὴν ἱεράν σου στολὴν
65 ἐν αἵματι βάψας τοῦ σοῦ μαρτυρίου κατακοσμήσας
ἐποίκιλας, πανεύφημε Νικόλαε.

Ἐνίκησας τὸν ἐχθρὸν
λαοῖς σωτηρίαν τὰς σὰς ἱκεσίας κληρονομίαν
ἀφέμενος, φερώνυμε Νικόλαε.

70 Τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ
τὰ πεπυρωμένα κατέσβεσας, πάτερ, δι' ἐγκρατείας
καὶ χάριτος, Νικόλαε μακάριε.

θεοτ. Οὐκ ἄλλη ἐν γυναιξὶ
τεκοῦσα παρθένος ὡς σὺ ἀπεδείχθη· οὐ γὰρ Θεὸν
75 ἄλλη τέτοκεν ἐκτός σου, Θεοτόκε ἁγνή.

Ὠδὴ δ΄. Κατενόησα, παντοδύναμε,
τὴν σὴν οἰκονομίαν
καὶ μετὰ φόβου ἐδόξασά σε, σωτήρ.

62-63 post πάτερ *Λμ* praebet: νεκρώσας τὰ μέλη / ῥεῖν τὰς σάρκας σου, Νικόλαε **64-66** solum *Σε* praebet **65-66** κατακοσμήσας ἐποίκιλλας e tropario sequente codicis *Σε* scr.: κληρονομίαν ἀφέμενος *Σε* **67-69** solum *Σε Σμ* praebent **68** λαοῖς *Σμ*: λαοῦ *Σε* **68-69** τὰς σὰς ἱκεσίας κληρονομίαν ἀφέμενος *Σμ*: ταῖς σαῖς ἱκεσίαις κατακοσμήσας ἐποίκιλας *Σε* **70-72** solum *Σε* praebet

aliud theot. *Σμ* praebet:

Παρθένε χαῖρε σεμνή,
ἡ ἀνερμηνεύτως τεκοῦσα τὸν Λόγον Χριστὸν
τὸν Θεὸν ἡμῶν τὸν μόνον πολυέλεον.

et **theot.** paulo transformatum *Λμ* praebet:

Παρθένε χαῖρε σεμνή,
ἡ ἀνερμηνεύτως τεκοῦσα τὸν Λόγον Χριστὸν
τὸν Θεὸν ἡμῶν ἱκέτευε σωθῆναι ἡμᾶς.

heirm. od. δ΄ *EE* 34, nº 22, Joannis monachi; heirmum integrum solum *Λμ* praebet

---

70-71 (Τά - ἐγκρατείας) cf. Germ. I Const., In s. Eulampium et Eulampiam, od. γ΄, trop. β΄, ΣΟΥΡΜΠΑ, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 467-468 (: *Δουλαγωγήσαντες τὰ πάθη / τῇ ἐγκρατείᾳ τῆς σαρκὸς / τὰ πεπυρωμένα / τοῦ ἐχθροῦ βέλη ἐσβέσατε*).

Τὴν εὐσέβειαν, πάτερ ὅσιε,
ὀρθοδόξως ζηλώσας
τοῖς δόγμασί σου ταύτην ἐσφράγισας.

Καὶ ἐν δόγμασι καὶ ἐν θαύμασι,
ἱερώτατε πάτερ,
ἐθαυμαστώθης ἐν ἱεράρχαις Θεοῦ.

Ὡς τῶν κάτω ἐπιλαθόμενος
καὶ ποθήσας τὰ ἄνω
ἐμακαρίσθης, πάτερ Νικόλαε

Ἀοράτως ὀπτανόμενος
ἐκ κινδύνων λυτροῦσαι
τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πάτερ Νικόλαε.

Ἱλαστήριον τὴν πρεσβείαν σου
πρὸς Θεὸν κεκτημένοι
κινδύνων πάντων ἀπολυτρούμεθα.

Τῇ πρεσβείᾳ ὁ Θεὸς ἡμῶν
τοῦ σοφοῦ ἱεράρχου
κινδύνων ῥῦσαι τοὺς ἀνυμνοῦντάς σε.

θεοτ. Τὴν πεσοῦσαν ἐξανέστησας
τῇ γεννήσει σου φύσιν
ἀναπλασθεῖσαν, θεογεννῆτορ, ἐκ σοῦ.

---

77 ζηλώσας *Se*: τιρείσας *Sμ* **78** ἐσφράγισας *Se*: ἐσφράγεισας *Sμ* ἐφαίδρυνας *Λμ*
post 76-78 haec trop. *Sμ* praebet:

Τὰ ἐξαίσια τῶν θαυμάτων σου
τῶν ἀγγέλων οἱ δῆμοι
ἀνευφημοῦσιν, πάτερ Νικόλαε.

Ἐν ὀνείροις ἐπιστάμενος
ἐκ κινδύνων λυτροῦσαι
τοὺς σὲ τιμῶντας, πάτερ Νικόλαε.

post 76-78 solum Τὰ ἐξαίσια τῶν θαυμάτων σου... *Λμ* praebet **79-81** solum *Se Λμ* praebent **79** καὶ ἐν θαύμασιν *Se*: καὶ ἐν πράγμασιν *Λμ* **81** Θεοῦ *Se*: Χριστοῦ *Λμ* **82-84** solum *Se* praebet **82** ἐπιλαθόμενος corr.: ἐκλαθόμενος *Se* **85-87** solum *Se* praebet **87** τοὺς corr.: τοῖς *Se* **88-90 et 91-93** solum *Se* praebet
aliud theot. *Sμ Λμ* praebent:

Θεοτόκε, ἡ ἐλπὶς ἡμῶν
τὸν υἱόν σου δυσώπει
σῶσαι τὸν κόσμον ἐκ περιστάσεως.

Ὠδὴ ε΄ Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζοντες
ἀνυμνοῦμέν σε, Χριστὲ ὁ Θεός,
τὸν δι' ἡμᾶς πτωχεύσαντα
καὶ σταυρὸν καὶ θάνατον
ἐν τῇ σαρκί σου ὑπομείναντα.

Ὡς θερμὸς ἀντιλήπτωρ
τῶν τιμώντων σε, Νικόλαε,
ταῖς σαῖς πρεσβείαις μνήσθητι
πρὸς τὸν σωτῆρα Κύριον
τοῦ οἰκτειρῆσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Ζηλωτὴς ἀνεδείχθης
καὶ ὑπέρμαχος τῆς πίστεως·
διὸ καὶ μέχρις αἵματος
ἀντικατέστης, ὅσιε,
τῇ προαιρέσει κατὰ τῶν δυσσεβῶν.

---

heirm. od. ε΄ *EE* 34, nº 22, Joannis monachi; heirmum integrum solum *Sμ Λμ* praebent
101 τοῦ οἰκτειρῆσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν *Sε Λμ*: τοῦ εἰρηνεῦσαι τὴν ζωὴν ἡμῶν *Sμ*
post 97-101 hoc trop. *Sμ* praebet:
Σὺ παροικήσας ἐν τοῖς Μύροις,
ἱερώτατε Νικόλαε,
ἐν ἀρεταῖς διέπρεψας
καὶ θαυμαστῶς ἐβίωσας
καὶ μυστικῶς συνανεκράθης Θεῷ.

post 97-101 haec trop. *Λμ* praebet:
Παροικήσας ἐν τῷ κόσμῳ,
ἱερώτατε Νικόλαε,
ἐν ἀρεταῖς διέπρεψας
καὶ θαυμαστῶς ἐβίωσας
καὶ ἀληθῶς συνανεκράθης
Θεῷ.
Τὰ τῶν ἱδρώτων σου ῥεῖθρα
ποταμοὺς θαυμάτων βρύουσι
καὶ τὰς ἰάσεις στάζουσι
τοῖς ἐκτελοῦσιν, ὅσιε,
πνευματικῶς τὰ σὰ μνημόσυνα.

105 ἀντικατέστης scr.: ἀντεκατέστης solum *Sε* praebet **102-106** solum *Sε* praebet
102-103 cf: (Ζηλωτὴς - πίστεως) cf. Germ. I Const., In s. Paulum Confessorem, od. ς΄, trop. α΄, *AHG*, III, 178 (: *ζηλωτὴς ἀνεδείχθης / Ὀρθοδοξίας ὑπέρμαχος*) **104-105** (διό - ὅσιε) cf. Germ. I Const., In s. Euphemiam, od. δ΄, trop. β΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 375 (: *Μέχρις αἵματος ἀντικατέστης τῇ ἁμαρτίᾳ*)

Σὺ τὸ ἀμήχανον κάλλος
νοεροῖς κατανοήσας ὀφθαλμοῖς
δι' ἀρετῆς, Νικόλαε,
110 καὶ θεωρίας ἐκτήσω
κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν.

Σὺ ὡς νικήσας τὰ πάθη
καὶ ποιμάνας τὸν λαόν σου σαφῶς
ἀνηγορεύθης, ὅσιε,
115 ὑπὸ Θεοῦ Νικόλαος,
οὗς γὰρ προέγνω καὶ προώρισεν.

Ταῖς ἱκεσίαις τοῦ ἐνδόξου
καὶ πανευφήμου ἱεράρχου
τοὺς οἰκτιρμούς σου, Κύριε,
120 τῷ λαῷ σου δώρησαι,
καὶ εἰρήνην ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.

θεοτ. Ἐν τῇ γαστρὶ συλλαβοῦσα
τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς
ὑπερφυῶς ἐγέννησας,
125 παρθενομῆτορ ἄχραντε,
καὶ τῶν ὠδίνων ἐλυτρώσω ἡμᾶς.

Ὠδὴ ς΄. Τὸν προφήτην διέσωσας
(ἐκ τοῦ κήτους, φιλάνθρωπε·
κἀμὲ τοῦ βυθοῦ τῶν πταισμάτων
ἀνάγαγε δέομαι).

107-111 solum *Se* praebet **112-116** solum *Se Sμ* praebent **113** σαφῶς *Se*: ἀπαθῶς *Sμ* **117-121** solum *Se* praebet
aliud theot. *Sμ Λμ* praebent:

Τὴν ὁλόφωτον παρθένον
ὁ Θεὸς ἐξελέξατο
καὶ ἐν αὐτῇ ἐσκήνωσεν
προσλαβόμενος σάρκα
ἐξ αὐτῆς εἰς σωτηρίαν ἡμῶν. (ἐκ σοῦ *Λμ*)

107-108 (Σὺ - ὀφθαλμοῖς) cf. Germ. I Const., In s. Antimum Nicomediae, od. η΄, trop. β΄, Ρουσσας, *Ὑμνογραφικά*, 62 (: *τοῦ ἀμηχάνου κάλλους ἐνετρύφας / ὀπτασίαν ξένην ὁρῶν*)
116 *Rom.* 8, 29 **123** *Hebr.* 1, 3

Ἀκηλίδωτον ἔσοπτρον
τοῦ Θεοῦ ἐχρημάτισας
τῷ κάλλει τῆς σῆς πολιτείας
130 ἐκλάμψας, Νικόλαε.

Τὰς αἱρέσεις ἐδίωξας,
τὸν ἐχθρὸν ἐσφενδόνησας,
φόνους ἀδίκους ἐπέσχες,
παμμάκαρ Νικόλαε.

135 Τῶν θαυμάτων τὴν ἄβυσσον,
τὰ πελάγη τῆς χάριτος
ἡ σὴ πολιτεία κηρύττει
τῷ κόσμῳ, Νικόλαε.

Τῶν λειψάνων τὴν λάρνακα
140 ὡς σορὸν ἁγιάσματος
τιμήσωμεν πάντες ἀξίως
τοῦ ἱεροκήρυκος.

Τὴν ἀνόθευτον πίστιν σου
ἡ Τριὰς συνεγράψατο
145 ἐν τῷ νοητῷ τῆς καρδίας
πυξίῳ, Νικόλαε.

---

heirm. od. ς΄ *EE* 34, nº 22, Joannis monachi
post 127-130 hoc trop. *Sμ* praebet:

Στεφανούσθω Νικόλαος
αἰσχυνέσθω Νεστόριος
καὶ καταπεσὼν ἐκβοάτω·
«ἥττημαι καὶ πέπληγμαι».

post 127-130 Τῶν λειψάνων τὴν λάρνακα... *Λμ* praebet **130** ἐκλάμψας *Sε Λμ*: θεόφρον *Sμ* **131-134** solum *Sε Λμ* praebent **133** φόνους *Sε*: καὶ φόνους *Λμ* **135-138** solum *Sε* praebet **139-142** solum *Sε Λμ* praebent **143-146** solum *Sε Sμ* praebent **144** συνεγράψατο *Sε*: ὑπεγράψατο *Sμ*

---

127 *Sap. Sal.* 7, 26 **135** (Τῶν - ἄβυσσον) cf. Germ. I Const., In translationem reliquiarum ss. Cyri et Joannis, od. δ΄, trop. δ΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 510 (: *Ἄβυσσον, σωτήρ, / ἀνέδειξας θαυμάτων*) **143** (Τὴν - σου) cf. Germ. I Const., In s. Polycarpum, od. β΄, trop. β΄, *AHG*, VI, 365 (: *Ἐπλούτησας / τὴν ἀνόθευτον πίστιν*).

θεοτ. Κιβωτὸν ἁγιάσματος
ὁ Δαυὶδ προεκάλεσε
τὴν ἐν τῇ γαστρὶ συλλαβοῦσαν
150 τὸν φύσει Υἱὸν τοῦ Θεοῦ

Ὠδὴ ζ΄. Ὁ ἐν τῇ βάτῳ ὀφθεὶς
ἐν πυρὶ τῷ νομοθέτῃ
καὶ τὸν τόκον τῆς Παρθένου
ἐν αὐτῇ προτυπώσας
5 εὐλογητὸς εἶ, Κύριε,
ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν.

Ὁ ἀναδείξας ἡμῖν
τοῦ ἡλίου λαμπροτέραν
τὴν μνήμην σου, ἀξιάγαστε
Νικόλαε πάτερ,
155 τὴν οἰκουμένην σήμερον
μυστικῶς συνεκάλεσεν.

Μύρῳ χρισθεὶς νοητῷ
καὶ τὰ Μύρα παροικήσας
ἐμυρίσθης ἐν τῷ Πνεύματι
160 τῆς χάριτος, πάτερ,
καὶ τὸν λαὸν ἐμύρισας
τῇ ὀσμῇ τῶν θαυμάτων σου.

---

aliud theot. *Sμ Λμ* praebent:
Τοὺς εἰς σὲ καταφεύγοντας
ἀπὸ πάσης δεόμεθα
ῥῦσαι ἀπειλῆς ἡ τεκοῦσα
Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν.

heirm. od. ζ΄ *EE* 34, nº 22, Joannis monachi; heirmum integrum solum *Sμ Λμ* praebent 3 *τόκον Λμ EE*: *τύπον Sε*

151-156 solum Sε S*μ* praebent; post **157-162** haec trop. Λ*μ* praebet:

Τὴν ἱεράν σου σορὸν
κιβωτὸν τῶν ἀρωμάτων
προέθηκεν ὁ Θεὸς
ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ
τὴν εὐωδίαν βρύουσαν
τῶν θαυμάτων, Νικόλαε.

Σὺ ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς
ὁ τῇ σύριγγι τοῦ λόγου
τὸ ποίμνιον ἐπὶ πόαν
τῶν δογμάτων σου
καθοδηγήσας, ὅσιε,
καὶ ἐφ' ὕδωρ τῆς γνώσεως.

---

147 *Ex.* 25, 9 κ. ἑξ. *Hebr.* 9, 4

Σὺ ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς
ὁ τοὺς λύκους ἐκδιώξας
165 καὶ θέμενος τὴν ψυχὴν
ὑπὲρ τῆς ποίμνης σου, πάτερ,
καὶ μαρτυροῦσιν, ἅγιε,
οἱ ῥυσθέντες ἀδίκου σφαγῆς.

Ἀγγελικὴν ἐν σαρκὶ
170 ἐπεδείξω πολιτείαν
καὶ τοῖς κάτω κατοικῶν
περιπολεύεις τὰ ἄνω
καὶ θεωρεῖς τοῦ κτίστου σου,
τὸ ἀμήχανον κάλλος ἀεί.

175 Τὰς αἰωνίους σκηνὰς
κατοικεῖς ἐν εὐφροσύνῃ
καὶ χορεύεις ἐν ὑψίστοις
νοητῶς σὺν ἀγγέλοις
καὶ θεωρεῖς τὴν ἄφραστον
180 τοῦ Χριστοῦ ὡραιότητα.

163-168 solum *Sε Sμ* praebet **163** Σὺ ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς scr.: Σὺ εἶ ποιμὴν ὁ καλὸς *Sε* Σοὶ ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς *Sμ* **166** ὑπὲρ τῆς ποίμνης σου, πάτερ *Sε*: ὑπὲρ αὐτῶν ἀδιστάκτως *Sμ* **167** ἅγιε *Sε*: ὅσιε *Sμ* **168** οἱ ῥυσθέντες ἀδίκου σφαγῆς *Sε*: οἱ κρουνοὶ τῶν δακρύων σου *Sμ* **169-174** solum *Sε* praebet **175-180** solum *Sε* praebet

aliud theot. *Sμ* praebet:

Ὁ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν
ἀποστείλας τῇ παρθένῳ,
ἵνα Εὔαν λυπουμένην
εἰς χαρὰν μεταβάλῃ
εὐλογητὸς εἶ, Κύριε,
ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν.

et **theot.** paulo transformatum *Λμ*:

Ὁ δι' ἀγγέλου τὴν χαρὰν
ἀποστείλας τῇ παρθένῳ,
ἵνα Εὔαν λυπουμένην
εἰς χαρὰν μεταβάλῃ
εὐλογημένος, δέσποινα,
ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.

163-168 *John* 10,11 **175** *Apoc.* 21, 3

θεοτ. Προδιαγράφων ποτὲ
τὴν θεόδεκτον γαστέρα
τῆς παρθένου ὁ Θεὸς
τῷ Μωυσεῖ ἐν τῷ ὄρει
185 καὶ τὸ τῆς βάτου ὅραμα
μυστικῶς ἑρμηνεύει αὐτῷ.

Ὠδὴ η΄. Τὸν τοὺς ὑμνολόγους ἐν καμίνῳ
διασώσαντα παῖδας
καὶ τὴν βροντόφλογον μεταβαλόντα εἰς δρόσον,
Χριστὸν τὸν Θεόν, ὑμνεῖτε
καὶ ὑπερυψοῦτε
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

Σὺν τῇ ψυχῇ προκαθηράμενος
τῆς σαρκὸς τὴν οἰκίαν
κατοικητήριον τῆς τοῦ Πνεύματος γέγονας
190 χάριτος δοξάζων
ἄναρχον Τριάδα,
παμμάκαρ, εἰς αἰῶνας.

Σὺ τὴν ἐν Πνεύματι λατρείαν
τῷ Θεῷ προσενέγκας
195 τῆς συνειδήσεως τὸ μαρτύριον, πάτερ,
ἐπλήρωσας· διό σε
μετὰ τῶν μαρτύρων
ὑμνοῦμεν εἰς αἰῶνας.

---

heirm. od. η΄ *EE* 34, nº 21, Germani; heirmum integrum solum *Λμ* praebet; *3 καὶ τὴν βροντόφλογον EE*: *καὶ τὴν βροντῶσαν κάμινον Λμ 6 εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας Λμ: Αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας EE* **187** Σὺν τῇ ψυχῇ *Sμ Λμ*: Σὺ τὴν ψυχὴν *Se* **188** οἰκίαν *Se Λμ*: οἰκείαν *Sμ* **190** δοξάζων *Se Λμ*: δοξάζον *Sμ* **192** παμμάκαρ εἰς αἰῶνας *Se*: εἰς πάντας τοὺς (αἰῶνας) *Sμ* Νικόλαε τρισμάκαρ *Λμ* **193-198** solum *Se Sμ* praebent **193** Σὺ *Se*: Σοὶ *Sμ* **198** ὑμνοῦμεν εἰς αἰῶνας *Se*: τιμῶμεν εἰς αἰῶνας *Sμ*

post 193-198 hoc trop. *Sμ* praebet:

Ὡς κοινωνὸς καὶ κληρονόμος
τῶν τοῦ Χριστοῦ ἀποστόλων,
ἀξιοθαύμαστε, τῆς αὐτοῦ κληρουχίας
τετύχηκας δοξάζων
τὸν Θεὸν τῶν ὅλων
εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

184-185 *Ex.* 3, 1-3 **188-190** (τῆς - χάριτος) cf. Anrich, *Hagios Nikolaos* (*Vita per Michaëlem*), 126[26] (: *καὶ τοῦ πνεύματος ὑπάρχων ἅγιον οἰκητήριον*) **193-194** (Σύ - προσενέγκας) cf. Germ. I Const., In ss. Abbates in Sina et Raithu interfectos, od. θ΄, trop. α΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 474

Θυσιαστήριον ἐγένου
ὁλοκαρπώσεως, πάτερ,
ἐν τῇ καρδίᾳ σου τῷ Θεῷ ἀναφέρων
θυσίας δεκτὰς καὶ σπένδων
ὅλον τῇ ἀσκήσει
τὸ σῶμα, ἱεράρχα.

Τὴν ὑπεράγνωστον σοφίαν
ἐν τῇ ψυχῇ θησαυρίσας
καὶ τὴν οὐράνιον τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν
ἐντός σου λαβὼν ἀγάλλῃ
μετὰ τῶν ἀγγέλων,
παμμάκαρ, εἰς αἰῶνας.

Ὡς μιμητὴς τοῦ θείου Παύλου
ὡς εἰς τρίτον ἀνῆλθες
ἀνανηξάμενος οὐρανόν, ἱεράρχα,
τῷ πνεύματι ἐλπίδα,
πίστιν καὶ ἀγάπην
Θεῷ καθιερώσας.

199-204 solum *Sε Λμ* praebent
post 199-204 hoc trop. *Λμ* praebet:

Ὡς τῷ κρατῆρι τῆς σοφίας
προσενέγκας τὰ χείλη
καὶ τὴν καρδίαν σου ἐπλήρωσας Λυκίας
τῆς ἔνδον ζωῆς εὐφραίνεις
πάντας, ἱεράρχα,
τοῖς λόγοις τῶν δακρύων.

205-210 solum *Sε* praebet
211-216 et theot. solum *Sε* praebet **theot.** ed. in *AHG*, IV, 247

212-213 *II Cor.* 12, 2 **223-228** (Σὺ - ἀκατάλυτον) cf. Germ. I Const., In s. Joannem Jejunatorem, od. θ΄, trop. α΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 354 **229-234** (Σὺ - ὡλοκαύτωσας) cf. *Gen*. 22, Germ. I Const., In s. Joannem Jejunatorem, od. θ΄, trop. β΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 354

θεοτ. Τὸν ἀνερμήνευτόν σου τόκον,
θεογεννῆτορ Μαρία,
καὶ τῆς συλλήψεως τὸν ἀπόρρητον τρόπον
220 θαυμάζοντες ὑμνοῦμεν
καὶ ὑπερυψοῦμεν
αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας

Ὠδὴ θ΄. Σὲ τὴν ὁραθεῖσαν πύλην
ὑπὸ Ἰεζεκιὴλ τοῦ προφήτου
ἐν ᾗ οὐδεὶς διῆλθεν
εἰμὴ Θεὸς μόνος,
Θεοτόκε Παρθένε,
ἐν ὕμνοις μεγαλύνομεν.

Σὺ τὴν χοϊκὴν οὐσίαν
ἐπὶ γῆς, θεόφρον, καταλύσας
225 οἰκίαν ἐν ὑψίστοις
τὴν ἄνω βασιλείαν
ἀχειρότευκτον εὗρες
αἰώνιον, ἀκατάλυτον.

Σὺ τὸν Ἀβραὰμ ζηλώσας
230 ἄλλον Ἰσαὰκ τὴν σὴν καρδίαν
θυσίαν ζῶσαν, πάτερ,
Θεῷ τῷ ἐπὶ πάντων
τῷ πυρὶ τῆς ἀγάπης,
Νικόλαε, ὡλοκαύτωσας.

---

theot. *Sμ* non praebet **aliud theot.** *Λμ* praebet:
Τὴν θεοὔφαντον πορφύραν
ἐν τῇ γαστέρα σου
ὁ λόγος ἀναβαλόμενος ἐσαρκοῦτο ἀτρέπτως,
παρθένε ἁγνή· διό σε
πάντες ὡς βασιλίδα
τοῦ γένους ἀνυμνοῦμεν.
heirm. od. θ΄ *EE* 35, nº 22, Joannis monachi; heirmum integrum solum *Λμ* praebet
223-228 solum *Se Λμ* praebent **230-234** ἄλλον Ἰσαὰκ τὴν σὴν καρδίαν / θυσίαν ζῶσαν, πάτερ, / Θεῷ τῷ ἐπὶ πάντων / τῷ πυρὶ τῆς ἀγάπης, / Νικόλαε, ὡλοκαύτωσας *Se*: ἐπὶ γῆς ἐφεῦρες κλίμακα / τὰς ἀναβάσεις, πάτερ, / τῶν θείων ἀρετῶν σου· / δι' ὧν καὶ πρὸς τὴν ἄνω / μητρόπολιν ἀναβέβηκας *Λμ* **234** ὡλοκαύτωσας corr.: ὁλοκάρπωσας *Se* ὁλωκαύτωσας *Sμ*

235 Σὺ τὸν Ἰακὼβ ζηλώσας
ἄλλην ἐπὶ γῆς ἐφεῦρες κλίμακα
τὰς ἀναβάσεις, πάτερ,
τῶν θείων ἀρετῶν σου·
διὸ καὶ πρὸς τὴν ἄνω
240 μητρόπολιν μεταβέβηκας.

Σοὶ ὁ τῷ Ἰὼβ παλαίσας
προσβαλών, ἀείμνηστε Νικόλαε,
τὸν ἄσειστόν σου πύργον
τῆς πίστεως τὸν πλοῦτον·
245 οὐ κατέαξεν ὅλως
οὐκ ἔστρεψεν οὐκ ἐσύλησεν.

Σὺ τὸν Ἰωσὴφ ζηλώσας
τύπος σωφροσύνης ἀνεδείχθης,
σιτοδοτῶν τὰς λύσεις
250 ἡμῖν τῶν ἐγκλημάτων
δι' ὀνείρων ἐνθέων,
Νικόλαε παμμακάριστε.

Σὺ τὸν Μωυσῆν ζηλώσας
τὸν νεοθαλῆ λαὸν ἐξήγαγες
255 ἐκ πλάνης Αἰγυπτίων
εἰς γῆν ἐπαγγελίας
καὶ ἐπότισας ὕδωρ
ἐκ πέτρας ἐπιγνώσεως.

Σὺ τὸν Ἀαρὼν ζηλώσας
260 πῦρ ἀπώσω, πάτερ, τὸ ἀλλότριον
τὸ τοῦ Ἀρείου δόγμα
ὡς πῦρ κατανεμῆσαν
τὰς ἀπλάστους καρδίας·
διό σε μεγαλύνομεν.

235-240 solum *Sε Sμ* praebent **235** Σὺ *Sε*: Σοὶ *Sμ* Ἰακὼβ *Sε*: Ἰσαὰκ *Sμ* **240** μεταβέβηκας *Sε*: ἐξεδήμισας *Sμ* **241-246** solum *Sε* praebet **246-252** solum *Sε Sμ* praebent **247** Σὺ *Sε*: Σοὶ *Sμ* **248** σωφροσύνης corr.: εὐφροσύνης *Sε*: σωφρωσύνης *Sμ* **252** παμμακάριστε *Sε*: ἀξιάγαστε *Sμ* **253-258 et 259-264** solum *Sε* praebet

---

235-240 *Gen.* 28, 11-19 **247-252** *Gen.* 41, 54-57 **253-258** *Ex.* 14, 1-31 **259-264** *Lev.* 9, 1-24

265 Σὺ τὸν Ἰησοῦν ζηλώσας
τὰς τῶν πλανωμένων διανοίας
καθὼς τὸν Ἰορδάνην
ἐκεῖνος διακόψας
ὥσπερ λίθους τῆς πλάνης
270 ἀνήγαγες, πάτερ ὅσιε.

Σὺ καὶ τὸν Δαυὶδ ζηλώσας
τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ σου πραότητα
ὁμοίαν ἀπειργάσω·
τῆς Ἰησοῦ καρδίας
275 μιμητὴς γὰρ ἐγένου,
Νικόλαε, τοῦ Κυρίου σου.

τριαδ. Ἄναρχε Τριὰς Ἁγία,
ἄκτιστε Μονὰς ἡ ἐν Τριάδι,
ἡ μία ἐξουσία
280 καὶ μία βασιλεία,
τρισυπόστατε φύσις,
ἐλέησον τοὺς ὑμνοῦντάς σε.

θεοτ. Ἄχρονον Υἱὸν ἐν χρόνῳ
ἐν γαστρί σου, ἄχραντε παρθένε,
285 ἀσπόρως συλλαβοῦσα,
ἀφθόρως δὲ τεκοῦσα
παραδόξως παρθένος
διέμεινας· ὦ τοῦ θαύματος!

265-270 solum *Sε Λμ* praebent **268** διακόψας *Sε*: διακύψας *Λμ* **271-276 et triad.** solum *Sε* praebet **286** πύλην *Sμ*: πόλιν *Λμ*
aliud theot. *Sμ Λμ* praebent:

Σὲ τὴν τοῦ Θεοῦ μητέρα
πάντες οἱ προφῆται προεκήρυξαν
ὁ μὲν ἁγίαν πύλην,
ὁ δὲ φωτὸς νεφέλην,
ἄλλος ἅγιον ὄρος,
ἡμεῖς δὲ θρόνον ἔνδοξον.

265-270 *Jes.* 3, 1-17 **271-276** (Σὺ - σου) cf. *Ps.* 131, 1 et Germ. I Const., In s. Joannem Jejunatorem, od. θ΄, trop. γ΄, Σουρμπα, *Τὸ ποιητικὸ ἔργο*, 354

"An Unedited Canon on St Nicholas
Archbishop of Myra in Lycia
By
Germanos I the Confessor, Patriarch of Constantinople (ca 650-740)"

The present study presents the first critical edition of an unedited canon on St Nicholas of Myra in Lycia composed most likely by Germanos I, Patriarch of Constantinople. The text is transmitted by three codices (*Sinait. gr. 583*, *Sinait. gr. 590*, and *Athous, Lavrae H 94*), and the *editio princeps* of the above-mentioned canon is accompanied by a detailed study of various aspects of the text, including its manuscript tradition, structure, content and metre.

Eirini Panou

Ensuring Childbirth in Byzantium: Deviant and non-deviant Practices

Marriage in Byzantium was a socially acceptable means of ensuring procreation[1]. Apart from prayers, relics, and works of the minor arts[2], anxiety about childbirth impelled people to employ methods which the Church expressly forbade, such as magical practices that were 'global' in the ancient world and at the same 'a citizen of nowhere'[3]. Written sources suggest that in Byzantium, magic was employed by all social classes, as it could ensure marriage and children, which had been a significant index of success and social prosperity since antiquity[4]. In pursuing this goal, however, the boundary between occult practices and methods sanctioned by the Church became blurred by those practicing magic[5]. For Church and state, an antithesis is a fact, which is why the Church explicitly required the

1. C. Kyrris, Le rôle de la femme dans la société Byzantine particulièrement pendant les derniers siècles, *JÖB* 32/2 (1982), 463-472 (465); J. Herrin, Toleration and Repression within the Byzantine Family, in: *Toleration and Repression in the Middle Ages: In Memory of Lenos Maurommatis*, ed. K. Nikolaou, Athens 2002, 173-178 (178 and n. 19).

2. Marriage belts were frequently inscribed *health*, expressing a wish for successful conception and childbirth; see A. Walker, Wife and Husband: 'a Golden Team', in: *Byzantine Women and Their World*, ed. I. Kalavrezou, Cambridge, MA. – New Haven, CT. 2003, 215-231 (218).

3. H. Maguire, Magical Signs in Christian Byzantium, Judaism, and Islam. A Global Language, in: *Global Byzantium: Papers from the Fiftieth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. L. Brubaker – R. Darley – D. Reynolds, London – New Yok 2022, 172-190 (187).

4. M. Lelo, Η γυναικολογία στην αρχαιότητα: γυναικείες ασθένειες, διάγνωση, θεραπεία, τοκετός, in: *ΙΑΣΙΣ. Υγεία, νόσος, θεραπεία από τον Όμηρο στον Γαληνό*, ed. N. Stampolides – G. Tasoulas, Athens 2014, 86-97.

5. P. Kambanis, Christians against the Forces of Evil, in: *Εξορκίζοντας το κακό. Πίστη και δεισιδαιμονίες στο Βυζάντιο*, ed. D. Zafeiropoulou, Athens 2006, 11-30 (12).

population to refrain from practices that involved magic[6]. And although hagiographical, historical, and historiographical texts testify to the wide range of means available to the Byzantines for ensuring procreation without the use of magic, 10th -12th-century amulets, 'the most conspicuous means by which individuals sought to ward off the unseen evil around them'[7], demonstrate that less accepted ways of encouraging childbirth remained very popular[8]. Material culture and texts reflect the anxiety of Byzantine society about procreation, expressed not only through prayers, *ex voto* offerings, and church patronage, but also through magic. As it was a societal requirement that women have children, 10th-12th-century amulets were used to exorcise demons who threatened children[9]. The Church 'responded' to this need with the emergence of a saint who protected childbirth: St Anne. As she was the most widely recognized of the female saints facilitating procreation, her imagery permeated the iconography of 10th-12th century magical amulets. Faith, despair and hope produced a binary response to religious imagery, which could be easily transmuted from sacred to occult, from holy icon to magic amulet.

---

6. For the ambiguous attitude towards amulets in Christianity, see J. L. Crow, Miracle or Magic? The Problematic Status of Christian Amulets, in: *Van Discussie tot Beleving: Religiestudies aan de UvA. From Discussion to Experience: Religious Studies at the University of Amsterdam*, ed. J. Braak – D. Malone, Amsterdam 2009, 97-112; A. Vakaloudi, Δεισιδαιμονία and the Role of the Apotropaic Magic Amulets in the Early Byzantine Empire, *Byz.* 70 (2000), 182-210.

7. J. Russell, The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period, in: *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington, D.C., 1995, 35-50 (41).

8. M. Meyer, *An Obscure Portrait: Imaging Women's Reality in Byzantine Art*, London 2009, 25, 34-35.

9. For practices and ideas associated with 'uterine magic' in antiquity and early Christianity see J.-J. Aubert, Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic, *GRBS* 30 (1989), 421-449; E. Tsatsou, Uterine Amulets: Amulets that Protect the Uterus or that Reinforce Erotic Desire, *Magical gems in their contexts: proceedings of the International Workshop held in the Museum of Fine Arts, Budapest, 16-18 February 2012*, ed. K. Endretty – Á. M. Nagy – J. Spier, Rome 2019, 271-283; N. G. Polites, Ὠκυτόκια, *Λαογραφία* 6 (1918), 299-346, repr. in Id., *Λαογραφικά Σύμμεικτα* Β΄, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας 13, Athens 1975, 284-316 (298-299); B. Pitarakis, Objects of Devotion and Protection, in: *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis 2006, 164-181, (165-168); Meyer, *An Obscure Portrait*, 44.

I. THE SOCIAL PRACTICE

a) *Amulets in imperial circles*

Alicia Walker distinguishes occult practices in Byzantium according to social class. She speaks of 'individuals of lower social echelons typically being associated with what might be labeled as superstitious activities', 'whereas educated people engaged in the exploration of more esoteric, book-based occult knowledge'[10]. Interestingly, this difference was less marked when it came to the use of amulets[11]. Michael Psellos tells us that the empress Zoe Porphyrogennētē resorted to amulets in order to provide an heir for Romanos III Argyros (1028-1034). Psellos characterizes magic as 'nonsense'[12], though, as Walker notes, 'These allusions must be read [...] in relation to Psellos' broader attitude toward Zoe, which was not favorable. Thus, the suggestion of her involvement in occult practices may be part of his wider intention to demonstrate her unfitness to rule'[13]. The same information is repeated by Ioannis Zonaras, who tells us that Romanos III Argyros hang (*προσήρτα*) Zoe little stones, which, 'allegedly, facilitated pregnancy',[14] however that Zoe was putting up with it (*ἠνείχετο*).[15] These references clearly indicate that male and female members of the imperial family made use of a practice that had started in the tenth century, when Spier sees 'a revival of amulet usage beginning in the tenth century among the wealthier classes or even imperial circles in Constantinople itself'[16].

---

10. A. Walker, Magic in Medieval Byzantium, in: *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West from Antiquity to the Present*, ed. D. J. Collins, Georgetown University, Washington, D.C. 2015, 209-234 (210). For the use of magic in imperial circles, see P. Magdalino, Occult Sciences and Imperial Power in Byzantine History and Historiography, in: *The Occult Sciences in Byzantium*, ed. P. Magdalino – M. Mavroudi, Geneva 2006, 119-162.

11. Walker, Magic in Medieval Byzantium, 10.

12. Michael Psellos, *Chronographia* III.5, ed. D. R. Reinsch, *Michaelis Pselli Chronographia*, Millennium-Studien / Millennium Studies 51, Berlin – Munich – Boston 2014, 33.

13. Walker, Magic in Medieval Byzantium, 222.

14. *Ioannis Zonarae epitomae historiarum libri xviii*, XVII 13,3, ed. T. Büttner-Wobst [CSHB], Bonn 1897, v. 3, 581.13-14: *τῇ συνοίκῳ προσήρτα λιθίδια, ὡς δή τι ἐνεργοῦντα περὶ τὴν κύησιν.*

15. *Ioannis Zonarae epitomae,* XVII 13,4, v. 3, 581.14-15.

16. J. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993), 25-62 (50).

The pressure associated with the demands of imperial succession was not new, but from the tenth century onwards the use of amulets increased noticeably[17], with the growth in interest in means of conception. This shift was not unrelated to the cult of Saint Anne, the mother of the Virgin Mary, who was known as a protector of pregnancy and childbirth, and who enjoyed great devotion, especially from the tenth century onwards, as attested by the introduction in the Constantinopolitan calendar of three feasts related to the early years of the Virgin (Conception of the Virgin, Nativity of the Virgin, Presentation of the Virgin in the Temple), preceded by related homiletic activity from the eighth century onwards and the translation of St Anne's relics to Constantinople by the tenth century[18].

b) *Amulets for individuals outside the imperial family*

Despite the fact that magic was condemned from the early years of Christianity by both Church and state[19], the large number of amulets that survive from between the tenth and the twelfth century, and the *hystera* amulets in particular, testify to their widespread use. The *hystera* amulets (from the Greek word *ὑστέρα* meaning womb) depict on the front and reverse such figures as the pagan Greek demon Medusa, Christ and saints such as the Virgin, or her mother St Anne holding the baby Mary[20]. It

17. For *hystera* amulets that date from after the tenth century, see A. Bosselmann-Ruickbie, A Byzantine Casting Mould for a *hystera* (Womb) Amulet and a Cross in the Museum Schnütgen, Cologne. A Contribution to the Cultural and Religious History of Byzantium and the Material Culture of Byzantine Magic, in: *Lebenswelten zwischen Archäologie und Geschichte, Festschrift für Falko Daim zu seinem 65. Geburtstag*, ed. J. Drauschke – K. Kuhtreiber – E. Kislinger – G. Scharrer-Liska – T. Vida, Mainz 2018, 629-644. For magical practices in imperial circles of the late antiquity, see S. Troianos, Η θέση των μάγων στη βυζαντινή κοινωνία, in: *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο, Πρακτικά Ημερίδας, 9 Μαΐου 1992*, ed. C. Maltezou, Athens 1993, 271-295.

18. E. Panou, *The Cult of St Anne in Byzantium,* London – New York 2018.

19. For negative views on magic and the laws forbidding it see S. Troianos, Μαγεία και διάβολος από τη Ρώμη στο Βυζάντιο, *Digesta* 3 (2000), 1-33; J. Van der Vliet, Roman and Byzantine Egypt, in: *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. D. Frankfurter, [Religions in the Graeco-Roman World 189], Leiden 2019, 244-247.

20. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets, 28-29, 59; A. Vakaloudi, Αποτροπαϊκά φυλακτά της πρώτης βυζαντινής περιόδου: η λειτουργία των απεικονίσεων και των επωδών. Ο ρόλος των χριστιανών αγίων, *Βυζαντινά* 19 (1998), 207-224 (212).

has been suggested that the snakes on Medusa's head allude to the seven female demons that appeared to King Solomon (known as the vanquisher of demons[21]) in the apocryphal 'Testament of Solomon'[22]. In pregnancy amulets the Medusa represents all the demons exorcised from the womb[23]. Moreover, the presence of the Virgin and her mother on these amulets emphasize their maternal function in particular. They form the visual equivalent of the reverence the Virgin and St Anne received in hagiography as the guardian of childbirth[24]. Thus, the *hystera* amulets carry a text intended to exorcise demons from a wandering womb[25], to calm it and return it to its proper place[26]: 'Womb, black, blackening, as a snake you coil and as a serpent you hiss and

21. A. Cosentino, La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista, in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica, Atti dell'Incontro di studio*, Verona 22-23/10/1999, ed. A. Mastrocinque, Bologna 2002, 41-59; C. Walter, The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints, *ΔΧΑΕ* 15 (1989-1990), 33-42 (36). For the iconography of the Solomon amulets, see E. Chepel, Invocations of the Blood of Christ in Greek Magical Amulets, *Scrinium* 13 (2017), 53-71 (60-61).

22. *Καὶ ἦλθον πνεύματα ἑπτὰ συνδεδεμένα καὶ συμπεπλεγμένα...ἡ Ἀπάτη... ἡ Ἔρις... ἡ Κλωθώ... ἡ Ζάλη... ἡ Πλάνη... ἡ Δύναμις...ἡ Κακίστη,* Testamentum Salomonis (recensiones A et B) (mss. HILPQ), ed. C. C. McCown, *The Testament of Solomon, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna,* Leipzig 1922, 31-32. The text could date as early as the first century, see S. I. Johnston, The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance, in: *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period (Groningen Studies in Cultural Change)*, ed. J. Bremmer – J. R. Veenstra, Leuven 2002, v. 1, 37 and n. 6. For the significance of the number seven (7) on amulets, see Vakaloudi, Αποτροπαϊκά, 212.

23. M. Leontsini – A. Panopoulou, «Μαγικά» και αποτροπαϊκά τεκμήρια από τη βυζαντινή Κόρινθο. Συμβολικές χρήσεις και συλλογικές συμπεριφορές, in: *ΑΝΤΙΚΗΝΣΩΡ. Τιμητικός Τόμος Σπύρου Ν. Τρωιάνου για τα ογδοηκοστά γενέθλιά του*, ed. V. A. Leontaritou – K. A. Bourdara – E. S. Papagianni, Athens 2013, 855-880 (863). Apart from iconography, it seems that the material of the *hystera* amulets itself (lead) had apotropaic function, see D. S. Georgousakis, Binding Power of Lead: Magical and Amuletic Uses of Lead in Late Antique and Byzantine Periods, *TARE Journal of the Turkish Institute of Archaeology and Cultural Heritage* 2 (2022), 199-224.

24. The issue is discussed below.

25. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets, 43.

26. Ibid.

as a lion you roar, and as a lamb, lie down'[27], or the name of the saint[28]. But there are contradictory views on how closely the reference to the taming of the 'wandering womb' relates solely to problems with pregnancy. On the one hand, it has been argued that it 'was never perceived as a gynecological complaint per se, primarily because it was not signaled by gynecological or obstetrical dysfunctions, such as abnormal menorrhea or the inability to conceive'[29]. On the other hand, however, while acknowledging the above argument, Gary Vikan has suggested that the calmness of the womb "would enhance the organ's fertility" and that a uterus in place was one in a state of "health", and accordingly more effective for procreation, but a uterus in place was also one that could not "gnaw at the heart", and thus could not [...] create in the heart that irrational hatred which [...] could inhibit procreation[30].

The womb is 'credited with unusual capacities, such as an independent will and uncontrolled, usually dangerous, movements'[31]. In his second-century *Gynecology*, Soranus included amulets as part of medical and psychological treatment and did not consider them to be magic[32]. The *hystera* amulets target the primary female reproductive organ, the uterus, and aimed at safeguarding its normal functions and resulting in pregnancy. Moreover, since procreation was expected to take place under the auspices of marriage, both men and women would turn to magical amulets, which accord with

27. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets, 29: *Ὑστέρα μελάνη μελανομένη ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκον συρίζησε καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ.* For its non-Christian roots, see J. Spier, An Antique Magical Book Used for Making Sixth-Century Byzantine Amulets? in: *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, ed. V. Dasen – J.-M. Spieser, Florence 2014, 43-66 (55-57).

28. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets, 28-30 (St Anne). For the date of the intaglio in the Middle Byzantine period, see ibid. 31, 56, no 56 and pl. 5a.

29. C. A. Faraone, Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World, *Classical Antiquity* 30/1 (2011), 1-32 (26).

30. G. Vikan, Art and Marriage in Early Byzantium, *DOP* 44 (1990), 145-163 (157-158).

31. V. Dasen, Healing Images. Gems and Medicine, *Oxford Journal of Archaeology* 33/2 (2014), 177-191 (179).

32. J. Tuerk, An Early Byzantine Inscribed Amulet and its Narratives, *BMGS* 23 (1999), 25-42 (29).

the fact that uterine phylacteries have both female and male names[33]. This indicates that childbearing was not only the concern of women, as men also adopted practices that they believed would help realize their intention to create a family. By social definition, the creation of a healthy family is the successful result of marriage. This notion is underlined by the words ΟΜΟΝΟΙΑ (concordia) and ΥΓΕΙΑ (sanitas) found on wedding rings, which 'under the umbrella of marriage, could at once be complementary and amuletic'[34].

Popular early Byzantine amulets show St Sissinios slaying a baby-killing woman[35], who could also take the form of a serpent or a dragon[36]. According to Bolus or Pseudo-Demokritos (third to second century BC), snakes were regarded as particularly dangerous for pregnant women because if they stepped over a snake they would miscarry[37]. The terrifying figure of a female baby-killing demon in the form of a snake, dragon or reptile was primarily represented in Byzantine thought by Gylou, the most notorious of all the female demons who sought to prevent childbirth[38]. We are aware

33. V. Foskolou, The Magic of the Written Word: the Evidence of Inscriptions on Byzantine Magical Amulets, *ΔΧΑΕ* 35 (2014), 329-348 (334).

34. Vikan, Art and Marriage, 157-158; Walker, Wife and Husband, 218.

35. Vakaloude, Αποτροπαϊκά, 211; H. Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium*, Princeton 1999, 120-121.

36. J. Verheyden, *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage, and Architect,* Leiden 2012, 117.

37. *Γυνὴ ἔγκυος ὄφιν οἰονδηποτοῦν ὑπερβᾶσα ἐκτιτρώσκει*, Bolus of Mendes (Pseudo-Demokritos) 40, ed. W. Gemoll, *Nepualii fragmentum Περὶ τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ συμπάθειαν et Democriti Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*, Städtisches Realprogymnasium zu Striegau, Ostern 1884, 4. On amulets against snake bites in late antiquity, see Th. de Bruyn, *Making Amulets Christian. Artefacts, Scribes, and Contexts*, Oxford University Press, Oxford 2017, 90-98. Nevertheless, inscriptions from ancient Greek oracles point to the fact that snakes aided conception, see L. Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*, Berlin – New York 1998, 34.

38. For Gylou, see A. Delatte – Ch. Josserand, *Contribution à l'étude de la démonologie byzantine*, *Mélanges Bidez,* Brussels 1934, 230-232; D. B. Oikonomides, Ἡ Γελλὼ εἰς τὴν ἑλληνικὴν καὶ ρουμανικὴν λαογραφίαν, *Λαογραφία* 30 (1975-1976), 246-278; R. P. H. Greenfield, Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories, *Βυζαντινά* 15 (1989), 83-142; I. Sorlin, Striges et Geloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition, *TM* 11 (1991), 411-436; T. Matantseva, Les amulettes byzantines contre le mauvais œil du Cabinet des Médailles, *Jahrbuch für*

of a fifteenth-century account of a dialogue between her and the Archangel Michael[39]: "The archangel Michael said to her, 'Where have you come from and where are you going?' The abominable one answered and said, 'I am going off to a house and, entering it like a snake, like a dragon, or like some reptile, I will destroy the animals. I am going to strike down women; I will make their hearts ache; I will dry up their milk... I will strangle [their] children, or I will let them live for a while and then kill them"[40]. The monstrous nature of Gylou personified the fear within Byzantine society of miscarriage, troubled pregnancy or unhealthy children, and the fusion of Christian and pagan imagery mattered little to those who resorted to amulets. No doubt many did not consider them to be magical at all, as the presence of saints in both imagery and inscriptions obscured the forbidden nature of the practice. In other words, through a combination of magical words and religious images the power of evil was eliminated[41]. Thus, the depiction of St Anne on magical amulets wards off the demons which threaten childbirth in the same way that she herself had been cured of infertility through prayer, which remained the most widely propagated method in Byzantium for ensuring conception. Indeed, the belief that Anna was able to conceive Mary through prayer alone is firmly upheld in Byzantine homilies[42].

Antike und Christentum 37 (1994), 116-118; M. Patera, Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néo-grec, *REB* 64-65 (2006-2007), 311-327.

39. The merging of the two is also supported in the iconography of *hystera* amulets, where the Archangel Michael is depicted on one side and Gylou on the other. See K. Hornickova, The Power of the Word and the Power of the Image: Towards an Anthropological Interpretation of Byzantine Magical Amulets, *BSl* 59/2 (1998), 239-246 (243-245).

40. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets, 35.

41. *ἅγια ὀνόματα καὶ σύμβολα καὶ φοβεροί χαρακτῆρες φυλάξατε τὸν φοροῦντα ἢ τὴν φοροῦσα τὰς θείας ἡμῶν δυνάμεις ἀπὸ πάντων κινδύνων* (Holy names and symbols and terrible characters, with your power protect him or her who wears it from danger), see text and trans. in C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, 215.

42. E. Panou, The Theological Substance of St Anna's Motherhood in Byzantine Homilies, in: The *Reception of the Virgin in Byzantium: Marian Narratives in Texts and Images*, ed. T. Arentzen – M. B. Cunningham, Cambridge 2019, 62-76.

II. THE RESPONSE OF THE CHURCH

Despite the fact that amulets were used by the imperial family and the lay population alike, they were denounced by the Church on the grounds that the creation of a family should result from God's blessing and not a magical formula[43]. In the ninth century Theodore of Stoudios praised his mother because unlike other women she had never resorted to amulets or spells to protect her children, and this was proof of her virtue[44]. Between the eleventh and twelfth centuries, Theophylaktos, Metropolitan of Ochrid, testified to the magical methods available to women in his time. He referred to infertile couples turning to astrology[45], and praises the mother of the Virgin Mary, St Anne, because she did not seek a medical cure for her infertility – as recorded in the second-century *Protoevangelion of James* (*ἐλιτάνευσεν τὸν Δεσπότην* [...] *ἐπάκουσον τῆς δεήσεώς μου*[46])– nor did she wear an amulet, drink a potion (*πόμα*) or resort to magic, but simply prayed[47]. Theophylaktos speaks disparagingly of both magical and medical practices, as both apparently demonstrated lack of faith in God. So which practices were acceptable by the Church?

a) *Members of the Imperial family - Ex voto offerings, prayers, patronage and St Anne*

An epigram written on a Marian icon dedicated to the Virgin by (as Pentcheva suggests) Theodora Komnene (niece of Manuel I Komnenos,

43. See below.

44. Theodore of Stoudios, *Oratio 13*, *Laudatio funebris in matrem suam*, *PG* 99, cols 884-885; see the new edition by St. Efthymiadis – J. M. Featherstone, Establishing a Holy Lineage: Theodore Studite's Funerary Catechism for His Mother (*BHG* 2422), in: *Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, ed. M. Grunbart, Berlin 2007, 26.11-14.

45. P. Hatlie, The Religious Lives of Children and Adolescents, in: *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis 2006, 182-200 (184).

46. *Prot. Jas* II.5, ed. and trans. É. De Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques: recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée* [SubsHag 33], Brussels 1961, 74.

47. Theophylaktos of Ochrid, *Oratio in Praesentationem Beatae Mariae*, PG 126, col. 133B-C. In Jericho, infertile women drank water from fountains to aid conception, as the pilgrim from Bordeaux (d. 333) informs us, see *Itinera et descriptiones Terrae sanctae*, ed. T. Tobler – A. Molinier, Geneva 1877, 19.

reigned 1143-1180), refers to the salvation of Anne through the birth of her daughter. The epigram is a plea for a child: "In the past, O Maiden, by being wondrously born, you extracted Anne from the affliction of bareness"[48]. Theodora's commission shows that icons were believed to ensure pregnancy, just as Marian relics did[49]. The use of amulets bearing images of the saints was prohibited, but wrapping a woman's loins with a cloth girdle was encouraged[50]. According to Maximos the Confessor (seventh century), the girdle of the Virgin was first placed in the church of the Chalkoprateia in the seventh century[51], where it was still to be found during the Patriarchate of Germanos (715-730), as his homily *On Mary's Girdle* implies. According to Germanos the girdle was associated with childbirth because Mary wore it when she carried Christ in her womb[52]. Thus, women hoping to conceive had to place the veil on their abdomen, in imitation of the Virgin. The account of a tenth-century miracle which occurred in the church of Pege in Constantinople, famous for its healing qualities, reflects Leo VI's (886-912) anxiety about a male heir, when his wife Zoe visited the church because of her difficulty with conceiving, and soon after gave birth to Konstantinos VII Porphyrogennetos:

> And the Augusta Zoe, attempting to flee the shame of childlessness and anxious about bearing children, received a reminder about the miracles of the All-Pure Lady. Thereupon she measured out a skein of silk equal in length to the icon of the Mother of God which is to the

48. B. V. Pentcheva, Epigrams on Icons, in: *Art and Text in Byzantine Culture*, ed. L. James, Cambridge 2007, 120-38 (126, 209), Appendix: *Στεῖρα πρὶν Ἄννα· σὺ δὲ τεχθεῖσα ξένως στειρώσεως τὴν θλίψιν ἐξῆρας, κόρη.*

49. D. Krausmuller, Making the Most of Mary: the Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century, in: *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, ed. M. Cunningham – L. Brubaker, London – New York 2011, 219-245.

50. B. Pitarakis, The Material Culture of Childhood in Byzantium, in: *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, ed. A. Papaconstantinou – A. M. Talbot, Washington, D.C. 2009, 167-252 (196, n. 107).

51. S. J. Shoemaker, The Cult of Fashion: the Earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics, *DOP* 62 (2008), 53-74 (61).

52. Germanos I of Constantinople, *In S. Mariae zonam*, PG 98, col. 376B. See also Krausmuller, Making the Most of Mary.

> right of the Savior in the Refuge and wrapped it around her loins and through the providence of our Lady she conceived Constantine the emperor of late renown[53].

More critical comments about Leo's desire for a male heir 'tend[s] to dominate accounts of his reign, for his quest for an heir led him into conflict with the church and resulted in his excommunication'[54]. The same emperor built a chapel dedicated to St Anne in the Great Palace, which 'approaches the chamber of the Augusta', as the *Theophanis Continuatus* tells us[55]. The higher social classes would express their piety through regular visits to churches, as encouraged in hagiography (discussed shortly), using the relics of the Virgin, the dedication of epigrams on icons (as we saw earlier), and of course, through patronage. In fact, the association between patronage, women, childbirth and the name Anne is highlighted in the *Patria of Constantinople*.

Although miracle accounts and histories clearly demonstrate how imperial women confronted the problem of infertility, three stories in the tenth-century *Patria of Constantinople* serve the imperial ideology by showing that the Byzantine ruling families fulfilled all the necessary requirements for the creation of family, and therefore infertility did not

---

53. *Καὶ ἡ Αὐγούστα Ζωὴ φεύγουσα τὸν τῆς ἀτεκνίας ὀνειδισμὸν καὶ περὶ γέννησιν τέκνων ἀγωνιῶσα, ὑπόμνησιν ἔλαβε περὶ τῶν τῆς Πανάγνου θαυμάτων, καὶ πλέγμα τι ἐκ μετάξης ἰσόμηκες τῆς εἰκόνος τῆς Θεομήτορος, τῆς ἐν δεξιᾷ τοῦ Σωτῆρος εἰς τὴν Καταφυγὴν, διαμετρήσασα καὶ περιζωσαμένη τοῦτο, τῇ προμηθείᾳ ταύτης Κωνσταντῖνον τὸν ἀοίδιμον βασιλέα συνέλαβεν.* H. Delehaye, *Acta Sanctorum (Novembris),* III, Brussels 1910, 885E. See also A. M. Talbot, Anonymous Miracles of the Pege, in: *Miracle Tales from Byzantium*, ed. A.M Talbot – S. Fitzgerald Johnson [Dumbarton Oaks Medieval Library 12], Cambridge, MA. – London 2012, 266-267.

54. S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People,* Leiden 1997, 37, 154-155.

55. Theophanis Continuatus, III. 43, 107-112, ed. and trans. J. M. Featherstone – J. Signes Codoñer, *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I-IV* [CFHB, 53], Boston – Berlin 2015, 208: *ἕτερον δὲ πρὸς πόδας τούτου ἐστίν, εἰς δύο μὲν δόμους διηρημένον, τῷ Αὐγουστιακῷ δὲ πλησιάζον κοιτῶνι· ἔνθα καὶ Λέων ὁ φιλόχριστος βασιλεὺς εὐκτήριον τῆς ἁγίας Ἄννης ἐδείματο καὶ αὐτὸ ἐκ τεσσάρων μὲν κιόνων* [...] *ἀλλὰ τοῦτο μὲν τῷ τῆς Αὐγούστης πλησιάζει κοιτῶνι, ὡς ἔφαμεν.* For the translation of this excerpt, see ibid. 209.

exist among them[56]. According to the text, Justinian II (reigned between 685 to 695 and 705 to 711) dedicated a church to St Anne in Constantinople after his wife became pregnant and was granted a vision of the saint[57]. Secondly, Anne, the pregnant wife of Leo III, on a return journey from the Blachernai, was going down to the house of a *protospatharios* when she gave birth. Third, Theophilos' wife, Theodora, also while returning from the Blachernai, realized she was pregnant when her horse flinched, and was inspired her to build the church of St Anne in the *Ta Dagistheou* area[58]. In contrast with saints' lives and histories, in the *Patria* the empresses associated with Anne were never infertile, for it was essential that they produced offspring. However, the underlying association of St Anne with childbirth shows that the imperial family had embraced the most important fertility practice recorded in the lives of saints: that of prayer.

b) *Those outside the imperial family: prayer and St Anne*

After the eighth century, female saints named Anne, such as Anne of Leukate and Anne after Euphemianos, made their appearance[59]. There were also mothers of saints called Anne, such as the mother of St Philaretos in the first half of the eighth century[60], of St Euthymios the Younger (†898)[61], of St Theophano[62], and of Nikolaos of Oraia Pege (965-1054)[63]. Some of these women seem to have had difficulties with childbearing, and prayed to the Virgin Mary to be healed[64]. Because the initially infertile St Anne eventually

56. On the importance of childbirth in Byzantium and on the belief that infertility was a sin, see Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός,* v. 4, Athens 1951, 9-10.

57. Patria of Constantinople, ed. T. Preger *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Leipzig 1907, 244; A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos* [Poikila Byzantina 8], Bonn 1988, 524-525.

58. Patria of Constantinople, ed. Preger, 232-233.

59. Anna (of Leukate), *PmbZ* # 459; Anna (Euphemianos), *PmbZ* # 448.

60. Anna (mother of Philaretos), *PmbZ* # 444.

61. Anna (mother of Euthymios the Younger), *PmbZ* # 458; K. Nikolaou, *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή. Κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα* [Monographs 6], Institute of Byzantine Research, National Hellenic Research Foundation, Athens 2016, 70.

62. Nikolaou, *Η γυναίκα*, 30, 44, 72.

63. Ibid., 72.

64. Prayers to goddesses who facilitated childbirth and miraculous pregnancies of

gave birth to the Virgin, as recounted in the *Protoevangelion of James*[65], St Anne became the healer of infertility and childlessness in hagiography. St Theodora of Kaisareia (tenth century) was born after her parents had for long time been unable to conceive. According to her biographer, when Theodora reached a suitable age, she was dedicated to the monastery of St Anne in Rigidion. The hagiographer wrote that when her mother conceived, she 'accepted the grace of Anne, the mother of the Theotokos'[66]. St Thomais of Lesbos did not pray to Mary for a child, but to St Anne, and her own parents' story is comparable to that of Anne and Joachim recounted in the *Protoevangelion of James*[67].

Probably the most widely known association of St Anne with pregnancy in hagiography is made in the Life of Stephanos the Younger. His mother, Anne, having been unable to conceive a male child for many years, visited the church of the Blachernai in Constantinople to pray to the Virgin for intercession[68]. Stephanos' hagiographer writes that 'this Anne prays to the Virgin to release her from infertility as Mary had done with her mother'[69], a parallel we also find in fifth- and sixth-century Syriac homilies: 'The young maid gave healing medicine to her aged mother, bitten by the serpent, the bitter poison was wrenched from her limbs and the death that had slain her proved no longer effective: the daughter had acted as physician to her mother,

---

deities are known in ancient Greece, see N. Robertson, Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth, *Transactions of the American Philological Association* 113 (1983), 143-169 (146, 153-54, 157).

65. De Strycker, *La forme*, 84.

66. Nikolaou, *Η γυναίκα*, 43.

67. *Life of St Thomais of Lesbos*, trans. P. Halsall, in: *Holy Women of Byzantium*: *Ten Saints' Lives in English Translation*, ed. A.-M. Talbot [Dumbarton Oaks Research Library and Collection], Washington, D.C. 1996, 298-300.

68. *Life of Stephanos the Younger*, ed. M.-F. Auzépy, *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre, introduction, édition et traduction* Aldershot 1997, 92, 183, n. 16. The Blachernai Church also cured illnesses, as we see in the incident where Leo's VI first wife, Theophano, was nursed and died in the Church of Blachernai, see P. Karlin-Hayter, Vita S. Euthymii, *Byz* 25-27 (1955-1957), 50: *καὶ ἡ ἀοίδιμος βασιλὶς Θεοφανὼ ἐν τῷ τῆς Θεομήτορος ναῷ τῷ ἐν Βλαχέρναις νοσηλευομένη παρεγένετο* [...] *ἐν δὲ τῇ δεκάτῃ νοεμβρίου μηνὸς ἡ τιμία βασιλὶς τῶν ἐπιγείων ἀνταλλάξασα τοῖς ἐπουρανίοις πρὸς κύριον ἐξεδήμησεν.* On the preference of male children as opposed to female ones see Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος*, 14-15.

69. Auzépy, *La vie d'Étienne*, 92.

and healed her'[70]. Apart from Mary's ability to cure Anne's infertility, the frequent visits of Stephanos' mother to the Blachernai resemble the story of Hanna, mother of Samuel, who could not conceive and only did so after long periods of prayer[71]. In the *Vita*, Stephanos' mother is called the 'new Anne' (*ὡς ἐπ' ἀληθείας αὐτὴ νέα Ἄννα*)[72], who wandered from church to church, and the Blachernai in particular, in imitation of her model Hanna, praying for a child[73]. In the Life of Peter of Atroa, his mother promised 'like another Hanna' (*ὡς ἄλλη Ἄννα*) to dedicate her child to the temple if she should conceive[74]. The association between the two women in the Life of Stephanos the Younger is made clear with the appellation 'new Anne', as the hagiographer explains: 'Because her (Stephanos' mother) name is also Anne' (*Ἄννα γὰρ καὶ ταύτη τὸ ὄνομα*)[75]. Thus, the hagiographer refers to the infertility of the apocryphal Anne and the ceaseless prayers of the biblical Hanna, attributing both to Stephanos' mother. The repetition of the same name (Hanna, Anne) elevates Stephanos' mother to the status of a saint, whose sanctity is demonstrated both through her name and through her imitation of biblical women, an idea which was perpetuated in texts of the Middle and Late Byzantine period. In his homily on Mary's Nativity, Andrew of Crete (eighth century) writes that after the rejection of gifts the apocryphal Anne imitated the biblical Hanna and went to the church and prayed: 'And indeed, emulating the [earlier] (H)Anna who had been heard [by God], they each (= Joachim and Anne) devoted themselves to the

70. *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Trans. S. Brock [Moran Etho 6], Kottayam 1994, 98.

71. Auzépy, *La vie d'Étienne*, 95.

72. Ibid., 94.

73. Ibid., 92.

74. V. Laurent, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, [SubsHag 29], Brussels 1956, 68-69. That it is Samuel's mother, see ibid. 71.27. In the Life of St Eutychios, the dedication of a child to God was an act of imitating Hanna, mother of Samuel, see *Life of Eutychios I*, ed. C. Laga, *Eustratii Presbyteri, Vita Eutychii Patriarchae Constantinopolitano* [CCSG 25], Turnhout 1992, 150-156: *Μακαρία ἡ βαστάσασα, ὅτι τοιούτου πατρὸς γέγονε μήτηρ, οὐκ ἔλαττον τῆς Ἄννης ὀφθεῖσα, καθότι καὶ πλέον Σαμουὴλ ὧδε. Ἡ μὲν γὰρ ὑπέσχετο λαμβάνουσα διδόναι θεῷ τὸν ἐξ αὐτῆς τικτόμενον υἱόν· εἶπε γὰρ ἀνθομολογουμένη τῷ κυρίῳ ὅτι ἂν δώῃς μοι σπέρμα ἀνδρός, δώσω αὐτὸν δοτὸν ἐνώπιόν σου πάσας τὰς ἡμέρας αὐτοῦ.*

75. Auzépy, *La vie d'Étienne*, 92.

temple'[76]. The connection was recognized not only in the tenth century, when the homilist Peter of Argos compares Anne to Hanna and Sarah[77], but survives well into the fourteenth century. Nikephoros Kallistos in his *Ecclesiastical History*, writes: 'And because she (mother of Mary) was barren [...] like the mother of Samuel, she became suppliant in the church of God'[78]. Although the ninth-century hagiographer of St Stephanos could have employed the prayers of St Anne as an example of the faith of Stephanos' mother, a biblical figure like Hanna was much more imprinted on the mind of the Byzantines than the apocryphal Anne, who had only begun to take her first steps into the pantheon of Christian saints from the eighth century onwards[79]. Despite the much greater preponderance of Hanna compared with St Anne, Nikolaou notes that the name Anne in hagiographies is not by chance, as it is commonly associated with women afflicted by infertility[80], Pitarakis also sees a clear connection between St Anne and the problem of infertility in Byzantine society[81], since from the ninth century onwards it was associated with the cult of the saint, which made the invocation of her name equivalent to its cure. The model of the childless biblical Hanna was more widespread, but after Iconoclasm and the emphasis placed upon Christ's genealogy and the recognition of the *Protoevangelion* narrative as equivalent to the Holy Scriptures[82], the desire of women to have a child also focused on the apocryphal Anne.

---

76. St Andrew of Crete, *Encomium in Nativitatem B. Mariae, Oratio I*, PG 97, col. 816C: *Καὶ δὴ τὴν ἐξάκουστον Ἄνναν παραζηλοῦντες ἑκάτεροι, τῷ ἱερῷ προσανεῖχον*. For the translation, see M. B. Cunningham, *Wider than Heaven: Eighth-century Homilies on the Mother of God*, Crestwood, N.Y. 2008, 79.

77. *The Life of Peter of Argos*, ed. K. Kyriakopoulos, *Αγίου Πέτρου επισκόπου Άργους Βίος και Λόγοι*, Athens 1976, 166.279-287.

78. Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Historia Ecclesiastica*, PG 145, col. 652: *καὶ ἐπεὶ ὡς ἄγονος* [...], *κατὰ τὴν τοῦ Σαμουὴλ μητέρα καὶ αὕτη ἱκέτις ἐγένετο τοῦ Θεοῦ τῷ νεῷ παρεδρεύουσα.*

79. Panou, *The Cult*.

80. Ibid., 72.

81. B. Pitarakis, Female Piety in Context: Understanding Developments in Private Devotional Practices, in: *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ed. M. Vassilaki, Aldershot 2005, 153-166 (156-157).

82. In the tenth century, Niketas Paphlagon noted that *only someone who had not studied (literally 'visited') the Holy Scriptures did not know Joachim and Anne* (Niketas David

To conclude, childbearing in Byzantium was a two-sided coin. On the one hand, the Church wished to remove magic from models of female sanctity by condemning any forbidden practice of this sort. On the other hand, although the early Christian apotropaic symbols in amulets were gradually being substituted by images of saints[83], material evidence shows that amulets were often used and were sanctioned by their inclusion of Christian iconography. Ancient Greek demons such as the Medusa or Gylou, combined with images of Christ, the Virgin or St Anne holding the baby Mary merge occult iconography with the established apotropaic images of saints so that the birth of a child is ensured. Between Christian and pagan iconography were men and women who, anxious to have a child, relied on the power of prayer while also welcoming magical practices. The Church's 'strong card' against magical practices was the success stories of the apocryphal Anne and the biblical Hanna, who acted as models of sanctity for contemporaneous women and who only had to be imitated. In this aspect, the quality of St Anne as protector of childbirth emerged after the abolition of Iconoclasm, when her story had become widely diffused. Women could relate to her personal struggle and imitate her constant prayers and patience to achieve conception and healthy pregnancy. St Anne appears in amulets at a time when her cult had been established in Constantinople and now as a symbol of hope for procreation, she intensified the magical power of the amulet. Although the resort to amulets shows the widespread use of magical practices in Byzantium between the tenth and twelfth centuries, their iconography testifies simultaneously to the establishment of images of St Anne as an apotropaic symbol for all social classes of the protection of pregnancy and childbirth.

Paphlagon, *Oratio I, In Diem Natalem Sanctissime Dei Genetricis*, PG 105, col. 20A-B) and James of Kokkinobaphos title of his Third Homily on Mary's Presentation to the Temple was *Chosen from the Holy Scriptures* (Jacobus Monachus, *Oratio III*, PG 127, col. 600A). See also E. Panou, Mary's Parents in Homilies Before and After James Kokkinobaphos, in: *Wonderful Things: Byzantium through its Art: Papers from the 42nd Spring Symposium of Byzantine Studies, London, 20-22 March 2009*, ed. A. Eastmond – L. James, Routledge 2016, 303-314.

83. Kambanis, Christians, 26-27.

Διαφυλασσοντας τον Τοκετο στο Βυζαντιο

Εκτός από προσευχές και αφιερώματα, η εναγώνια προσπάθεια για την κυοφορία και τον επιτυχημένο τοκετό στο Βυζάντιο ωθούσε στην εφαρμογή πρακτικών που καταδίκαζε η Εκκλησία, όπως η μαγεία. Τα γραπτά μνημεία και ο υλικός πολιτισμός μαρτυρούν το ευρύ φάσμα των μέσων που διέθεταν οι Βυζαντινοί για τη διασφάλιση της τεκνοποίησης. Η μελέτη εξετάζει την αντιμετώπιση των μαγικών πρακτικών στο Βυζάντιο μέσα από την αφιέρωση και την τιμή προς την αγία Άννα. Στην ιδιότητά της ως προστάτιδας της εγκυμοσύνης, που έβρισκε απήχηση σε όλα τα κοινωνικά στρώματα, αναγνωρίζουμε τις κοινωνικές αντιλήψεις γύρω από τη μητρότητα αλλά και τα μέσα για την επίτευξή της.

Στελιος Οικονομου

Η Αγιοτητα στην Υπηρεσια της Πολιτικης: Οι Προπαγανδιστικες Συνδηλωσεις της Παραστασης του «Βουλγαροκτονου» Αγ. Δημητριου*

Στους πατέρες της Ι. Μ. Παρακλήτου

Διαχρονικά η μνημειακή ζωγραφική, με τον κατά κύριο λόγο δημόσιο χαρακτήρα της, χρησιμοποιείται συχνά για να εξυπηρετήσει ιδεολογικές σκοπιμότητες. Μία τέτοια περίπτωση θεωρούμε πως συνιστά στα υστεροβυζαντινά χρόνια και η σκηνή του έφιππου *χριστομάρτυρα* Δημητρίου καθώς φονεύει τον Βούλγαρο βασιλιά Ιωαννίτζη, ο οποίος επιχειρεί είτε να αμυνθεί πεσμένος στο έδαφος (εικ. 1), είτε να διαφύγει έφιππος (εικ. 2). Στόχος του παρόντος άρθρου είναι η ιδεολογική προσέγγιση, η ερμηνεία και η προσπάθεια χρονολόγησης της 2ης παραλλαγής της παράστασης, με τον Ιωαννίτζη έφιππο, όπως επίσης η ανίχνευση της διάδοσης των δύο εκδοχών με άξονα τις ιστορικές εξελίξεις του β΄ μισού του 13ου και του α΄ μισού του 14ου αιώνα, καθώς και με τη βοήθεια τόσο της νομισματικής, όσο και της σφραγιστικής μαρτυρίας.

---

* Ευχαριστίες οφείλονται στην επίκουρη καθηγήτρια Βυζαντινής Αρχαιολογίας του τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης κα Βίκυ Φωσκόλου και στους ανώνυμους κριτές του περιοδικού για τις χρήσιμες υποδείξεις τους.

Μία πρώιμη μορφή του παρόντος άρθρου παρουσιάστηκε στο 39ο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης της ΧΑΕ (2019). Βλ. Σ. Οικονομου, Η παράσταση του Αγίου Δημητρίου ως «βουλγαροκτόνου» και η ιδεολογική διαμάχη μεταξύ Βυζαντινών και Βουλγάρων (τέλη του 12ου-13ος αιώνας), στο: *39ο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας (Αθήνα, 30 Μαΐου – 1 Ιουνίου 2019), Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 2019, 141-142.

Στον εικονογραφικό τύπο του «βουλγαροκτόνου» αγίου Δημητρίου ακολουθείται η σύνθεση της δρακοντοκτονίας, σχήμα εγνωσμένο από τους αγίους Θεόδωρο τον Στρατηλάτη και Γεώργιο τον Τροπαιοφόρο. Η απεικόνιση βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τις αφηγήσεις του Ιωάννη Σταυρακίου (β΄ μισό 13ου αι.) και του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη (περ. 1300) αναφορικά με τα θαύματα του μεγαλομάρτυρα, στις οποίες αναπαράγεται η προφορική παράδοση ότι ο άγιος Δημήτριος επενέβη αιφνιδίως στη σκηνή του Ιωαννίτζη και τον δολοφόνησε τη νύχτα πριν την έναρξη της βουλγαρικής πολιορκίας της Θεσσαλονίκης το 1207[1]. Η φήμη αυτή καταδεικνύει την πίστη των Θεσσαλονικέων στις θαυματουργικές δυνάμεις του πολιούχου τους και την επίμονη προσπάθεια να αποδώσουν μία ακόμη φορά την απρόσμενη σωτηρία της πόλης τους σε αυτόν. Αλλά όχι μόνο!

Η θαυμαστή εξόντωση του Ιωαννίτζη εντοπίζεται ήδη από τη δεύτερη δεκαετία του 13ου αιώνα σε λατινικά, σερβικά και βυζαντινά κείμενα (ιστοριογραφικά ή αγιολογικά) για ποικίλους λόγους. Οι Βυζαντινοί εργαλειοποίησαν τον ξαφνικό θάνατο του Βούλγαρου ηγεμόνα και κατασκεύασαν το ανωτέρω θαύμα και τον σχετικό εικονογραφικό τύπο του αγίου Δημητρίου με πολιτική σκοπιμότητα. Σκοπός τους να αναιρέσουν την ιδρυτική ιδεολογία του Β΄ βουλγαρικού κράτους, η οποία στηρίχθηκε στη λατρεία του Θεσσαλονικέως μεγαλομάρτυρα με αφορμή την άλωση της Θεσσαλονίκης από τους Νορμανδούς τον Αύγουστο του 1185. Τότε οι Βούλγαροι κατέστησαν τη νέα πρωτεύουσά τους, το Τύρνοβο, νέο κέντρο

1. Ιωάννης Σταυράκιος, *Λόγος εἰς τὰ θαύματα τοῦ Μυρορρόα Μεγάλου Δημητρίου*, έκδ. ιερομ. Ι. Ιβηριτης, Ιωάννου Σταυρακίου Λόγος εις τα θαύματα του Αγίου Δημητρίου, *Μακεδονικά* 1 (1940), 369.19-372.31, ιδίως 371.31-36· Κωνσταντίνος Ακροπολίτης, *Λόγος εἰς τὸν μεγαλομάρτυρα καὶ μυροβλύτην Δημήτριον*, έκδ. Α. Παπαδοπουλος-Κεραμευς, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, τ. 1, Saint Petersburg 1891, 211.3-212.19, ιδίως 212.6-9· Τ. Παπαμαστοραχης, Ιστορίες και ιστορήσεις βυζαντινών παλληκαριών, *ΔΧΑΕ* 20 (1998), 213-215, 223· C. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003, 48-49, 88· Τ. Παπαμαστοραχης, Ο Άγιος Δημήτριος ως πρότυπο ανδρείας, στο: *Ο Άγιος Δημήτριος στην τέχνη του Αγίου Όρους*, επιμ. έκδ. Α. Ντουρος – Ν. Τουτος – Γ. Φουστερης, Θεσσαλονίκη 2005, 33· P. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden 2010, 104· Σ. Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις στα Βαλκάνια. Η προπαγανδιστική χρήση της λατρείας του αγίου Δημητρίου (τέλη 12ου-13ος αι.), *ΒυζΣυμ* 29 (2019), 108-114, όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία.

της λατρείας του και συνέδεσαν τη μορφή του με την ασανιδική δυναστεία και τη νέα τους κρατική υπόσταση ως νομιμοποιητικό παράγοντα της πολιτικής και εκκλησιαστικής ανεξαρτησίας τους (τέλη 1185/αρχές 1186)[2]. Οι Βυζαντινοί ανταπάντησαν στη βουλγαρική πρόκληση στρατιωτικά και ιδεολογικά. Στην τελευταία κατηγορία ανήκει η καθιέρωση του προσωνυμίου *Βουλγαροκτόνος* για τον Βασίλειο Β΄ (976–1025) στα τέλη του 12ου ή τις αρχές του 13ου αιώνα, προκειμένου να μειωθεί η σημασία της βλαχοβουλγαρικής επανάστασης, αλλά και αυτής των Κομητόπουλων, πολιτικών προγόνων των Ασανιδών, να περιοριστούν οι ιδεολογικές και άλλες διεκδικήσεις των τελευταίων, όπως επίσης για να προβληθεί η κατάληξη της προηγούμενης σημαντικότερης βουλγαρικής εξέγερσης προς αποθάρρυνση των αποστατών. Εκτιμούμε πως σε αυτό το προσωνύμιο παραπέμπει η παράσταση του αγίου Δημητρίου ως φονέως του Βούλγαρου βασιλιά[3].

Η βουλγαρική επίκληση της βοήθειας του εν λόγω μάρτυρα συνεχίστηκε και εντατικοποιήθηκε επί Ιωάννη Ασάν Β΄ (1218–1241), σε μία εποχή επανισχυροποίησης της Βουλγαρίας και αποδυνάμωσης

2. Α. Παπαδοπουλος, *Ο Άγιος Δημήτριος εις την ελληνικήν και βουλγαρικήν παράδοσιν*, Θεσσαλονίκη 1971, 79· D. Obolensky, The cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the history of byzantine-slav relations, *BalkSt* 151/1 (1974), 19· Ι. Ταρνανιδης, Το σλαβικό είδωλο της πόλης του Αγ. Δημητρίου Θεσσαλονίκης, στο: *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα*, επιμ. έκδ. Κ. Καλαμαρτζη-Κατσαρου – Σ. Ταμπακη, Θεσσαλονίκη 2001, 607-609· Grotowski, *Arms and Armour*, 117· F. Bauer, *Eine Stadt und ihr Patron: Thessaloniki und der Heilige Demetrios*, Regensburg 2013, 292, 294· Α.-Α. Ταχιαος, *Η Θεσσαλονίκη και ο κόσμος των Σλάβων. Η πνευματική και πολιτιστική ακτινοβολία της βυζαντινής πόλης*, Θεσσαλονίκη 2013, 79-80, 84· A. Madgearu, *The Asanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire (1185-1280)*, Leiden-Boston 2016, 170· J. Erdeljan, *Chosen Places: Constructing New Jerusalems in Slavia Orthodoxa*, Leiden-Boston 2017, 160-162· K. Sokolov, Die Verehrung des hl. Demetrios von Thessaloniki im Zweiten Bulgarischen Reich anhand archäologischer Funde, στο: *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, επιμ. έκδ. D. Ariantzi – I. Eichner, Mainz 2018, 120-122· Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 95 κ.εξ., όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία.

3. P. Stephenson, *The legend of Basil the Bulgar-Slayer*, Cambridge 2003, 6, 8, 25-26, 66-77, 90-96· F. Dall'Aglio, "As it had been in the Past". The idea of national continuity in the establishment of the second Bulgarian Kingdom, στο: *Laudator Temporis Acti. Studia in memoriam I. A. Božilov*, επιμ. έκδ. I. Biliarsky, τ. 1, Sofia 2018, 282-299· Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 104-105, 122, όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία.

της αυτοκρατορίας της Θεσσαλονίκης, μετά τη μάχη της Klokotnitsa (9 Μαρτίου 1230)· αυτή τη φορά, όμως, όχι για να εδραιωθεί, αλλά για να επεκταθεί η βουλγαρική κυριαρχία στα Βαλκάνια –κατ' εξοχήν χώρο διάδοσης της τιμής του αγίου–, ιδιαιτέρως δε στα εδάφη της αυτοκρατορίας της Θεσσαλονίκης, με πρωτεύουσα την έδρα της λατρείας του μεγαλομάρτυρα[4].

Η παράσταση της δολοφονίας του Ιωαννίτζη από τον άγιο Δημήτριο τοποθετείται από τους ερευνητές κατά τη διάρκεια του 13ου αιώνα[5]. Κατά την άποψή μας, η διαμόρφωση της παραλλαγής με τον Βούλγαρο βασιλιά πεζό θα πρέπει να χρονολογηθεί στο β΄ τέταρτο του 13ου αιώνα, συγκεκριμένα μετά το 1230. Προς επίρρωση αυτής της πρότασης χρονολόγησης, αναφέρουμε ότι το αρχαιότερο σωζόμενο παράδειγμα –μάλιστα στον χώρο της Μακεδονίας, συγκεκριμένα στο ασκητήριο της Αγίας Ζώνης (Αγίου Δημητρίου) στο Σιδηρόκαστρο (κωμόπολη ΒΔ των Σερρών)– χρονολογείται στο α΄ μισό του 13ου αιώνα[6]. Επίσης η πρωτοβουλία θα πρέπει να αποδοθεί ή στην αυτοκρατορία της Θεσσαλονίκης ή στην αυτοκρατορία της Νίκαιας, από την οποία είτε δημιουργήθηκε μετά το 1246, έτος κατάκτησης της Θεσσαλονίκης από τον Ιωάννη Γ΄ Βατάτζη (1222-1254), είτε συνεχίστηκε η προβολή της στην περίπτωση που είχε ήδη παραχθεί από την αυτοκρατορία της Θεσσαλονίκης. Άλλωστε, από το 1241 κ. εξ. –έτος θανάτου του Ιωάννη Ασάν Β΄– το βουλγαρικό βασίλειο πέρασε σε φάση παρακμής και τον

4. P. Schreiner, Der thronende Demetrios. Ikonographie und politische Bedeutung eines Siegels Ivan Asens II., στο: P. Schreiner, *Studia byzantinobulgarica*, Wien 1986, 95, 100· Παπαμαστοράκης, Ιστορήσεις παλληκαριών, 226· C. Morrisson, The Emperor, the Saint and the City: Coinage and Money in Thessalonike from the Thirteenth to the Fifteenth Century, *DOP* 57 (2003), 188· Παπαμαστοράκης, Πρότυπο ανδρείας, 35· Bauer, *Patron*, 294, 305· Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 115-119, όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία.

5. Ν. Θεοτοκα, Ο εικονογραφικός τύπος του αγίου Δημητρίου στρατιωτικού και εφίππου και οι σχετικές παραδόσεις των θαυμάτων, στο: *Πεπραγμένα του Θ΄ Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, 12-19 Απρ. 1953)*, επιμ. έκδ. Σ. Κυριακιδης – Α. Ξυγγοπουλος – Π. Ζεπος, τ. 1, Αθήνα 1955, 484· Δ. Ηλιαδου, Ο άγιος Δημήτριος και οι Σλάβοι, στο: *Πεπραγμένα του Θ΄ Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου*, τ. 3, Αθήνα 1958, 133· Μ. Καζαμια-Τσερνου, Φορητές εικόνες του αγίου Δημητρίου (Άγιο Όρος-Ρωσία), *Βυζαντινά* 29 (2009), 287.

6. Ε. Παπαθεοφανους-Τσουρη, *Ευρετήριο βυζαντινών τοιχογραφιών*, τ. 2: *Ανατολική Μακεδονία-Δυτική Θράκη*, Αθήνα 2016, 116-118, 121, εικ. 14.

πρωταγωνιστικό ρόλο στα Βαλκάνια ανέλαβε η αυτοκρατορία της Νίκαιας, η οποία στόχευε στην ανακατάληψη της πάλαι ποτέ βαλκανικής επικράτειας του Βυζαντίου και της ίδιας της Κωνσταντινούπολης. Ο νέος εικονογραφικός τύπος θα εξυπηρετούσε τόσο την αντίκρουση των επεκτατικών τάσεων των Βουλγάρων, όσο και την απομείωση της εικόνας της βουλγαρικής κρατικής οντότητας[7].

Για τη χρονολόγηση της συγκεκριμένης παραλλαγής του «βουλγαροκτόνου» αγίου Δημητρίου θα πρέπει να αναφερθούν ορισμένα παραδείγματα του 13ου και του α΄ μισού του 14ου αιώνα. Στις παλαιότερες σωζόμενες περιπτώσεις ανήκουν οι τοιχογραφίες στα επαρχιακά μνημεία του ασκητηρίου της Αγίας Ζώνης (Αγίου Δημητρίου) στο Σιδηρόκαστρο (α΄ μισό 13ου αι.)[8], του Αγίου Δημητρίου (νότιος ναός) στο Πούρκο Κυθήρων (πριν τα τέλη του 13ου αι.)[9], του Αγίου Ιωάννη Θεολόγου στο Γερακάρι Αμαρίου (περ. 1270 ή τέλη 13ου αι.)[10], του Αγίου Δημητρίου Κροκεών Λακωνίας (1286)[11] και του ασκηταριού του Οσίου

7. Η. Ahrweiler, L'expérience Nicéenne, *DOP* 29 (1975), 25-32· M. Angold, *A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford 1975, 24-26· Α. Σταυριδου-Ζαφρακα, *Νίκαια και Ήπειρος τον 13ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία*, Θεσσαλονίκη 1991, 99-102, 199· I. Vásáry, *Cumans and Tatars: Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365,* Cambridge 2005, 69-71· Η. Γιαρενης, *Η συγκρότηση και η εδραίωση της αυτοκρατορίας της Νίκαιας. Ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Α΄ Κομνηνός Λάσκαρις*, Αθήνα 2008, 296-298, 343-344· Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 119 κ.εξ., όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία.

8. Παπαθεοφανους-Τσουρη, *Ευρετήριο βυζαντινών τοιχογραφιών*, 116-118, 121, εικ. 14.

9. M. Chatzidakis – I. Bitha, *Corpus of the byzantine wall-paintings of Greece. The island of Kythera*, Athens 2003, 171, 175.

10. I. Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings of Crete*, τ. 3: *Amari Province*, Leiden 2010, 76, 80.

11. Ν. Δρανδακης, Από τις τοιχογραφίες του αγίου Δημητρίου Κροκεών, *ΔΧΑΕ* 12 (1984), 203-238, ιδίως 232· Walter, *Warrior Saints*, 87, σημ. 76, 88· Κ. Διαμαντη, *Οι τοιχογραφίες του Αγίου Δημητρίου (1286) στις Κροκεές Λακωνίας και το εργαστήριο του Ανώνυμου ζωγράφου. Συμβολή στη μελέτη της πρώιμης παλαιολόγειας ζωγραφικής στη Λακωνία*, Τρίπολη 2012, 122, πίν. 20α. Μεγάλο τμήμα της αρχικής παράστασης καλύπτεται από μεταγενέστερο στρώμα τοιχογραφίας του 18ου αιώνα με το ίδιο ακριβώς θέμα. Βλ. Δρανδακης, Άγιος Δημήτριος Κροκεών, 232, 235-236· Διαμαντη, *Κροκεές*, 122.

Νίκωνος στην Τρύπη Λακωνίας (τελευταίες δεκαετίες 13ου αι.)[12]. Έως τα μέσα του 14ου αιώνα η παράσταση συναντάται εντός και εκτός της βυζαντινής αυτοκρατορίας, συγκεκριμένα στην Εύβοια (Άγιος Δημήτριος Μακρυχωρίου, 1302/1303)[13], στην Πελοπόννησο (Αγία Σοφία Λαγκάδας Έξω Μάνης, α΄ τριακονταετία 14ου αι.)[14], αλλά κυρίως στη δυτική και κεντρική Κρήτη: στην Παναγία Διβλοχωρίου (αρχές 14ου αι.)[15], στην Παναγία Δρυμίσκου (1317/1318)[16], στον Άγιο Γεώργιο Ανύδρων (1323)[17], στην Αγία Παρασκευή στο χωριό Μέλαμπες (περ. 1320)[18], στον Άγιο Ιωάννη Ανωγείων (περ. 1320)[19] και στην Αγία Ειρήνη στη Μουρνέ (δεκ. 1320)[20]. Κατά τη γνώμη μας, τέτοιας έκτασης διάδοση σε τόσες περιοχές –ορισμένες εκ των οποίων ήταν αρκετά απομακρυσμένες μεταξύ τους, λ.χ. η Εύβοια, και υπό ποικίλη πολιτική κυριαρχία– προϋπέθετε βάθος χρόνου και συμβάλλει στη χρονολόγηση της σκηνής πριν το τελευταίο τέταρτο του 13ου αιώνα.

Μία άλλη παραλλαγή της εν λόγω παράστασης του μυροβλύτη αγίου συνιστά η απόδοση με τον Ιωαννίτζη έφιππο. Η συγκεκριμένη απεικόνιση προέκυψε από τον συνδυασμό δύο θαυμάτων που εμπεριέχονται στα προαναφερθέντα έργα του Ιωάννη Σταυρακίου και Κωνσταντίνου Ακροπολίτη, τις θαυμαστές δολοφονίες του Ιωαννίτζη –που έλαβε την πλήρη και πιο εκτενή της μορφή στα συγκεκριμένα αγιολογικά κείμενα–

12. Κ. Διαμαντη, Οι τοιχογραφίες του ασκηταριού του Αγ. Νίκωνος στην Τρύπη της Λακωνίας, *ΛΣ* 9 (1988), 351-352, 367, 372, εικ. 3.

13. Μ. Εμμανουηλ, *Οι Τοιχογραφίες του Αγίου Δημητρίου στο Μακρυχώρι και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στον Οξύλιθο της Ευβοίας*, Αθήνα 1991, 94, πίν. 31.

14. Χ. Κωνσταντινιδη, Ο ναός της Αγίας Σοφίας στη Λαγκάδα της Έξω Μάνης, *ΛΣ* 6 (1982), 96, 123.

15. I. Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings of Crete*, τ. 4: *Agios Basileios Province*, Leiden 2015, 43, 52-53, εικ. 86.

16. Spatharakis, *Paintings of Crete*, τ. 4, 55, 67.

17. Κ. Λασσιθιωτακης, Άγιος Γεώργιος Ανυδριώτης, *Κρητικά Χρονικά* 13 (1959), 143, 147, 160-161· M. Bissinger, *Kreta, Byzantinische Wandmalerei*, Münich 1995, 97-98, αρ. 53.

18. Bissinger, *Kreta*, 94, αρ. 50· Spatharakis, *Paintings of Crete*, τ. 4, 139, 145.

19. Bissinger, *Kreta*, 158, αρ. 126· I. Spatharakis, *Byzantine Wall Paintings of Crete*, τ. 2: *Mylopotamos Province*, Leiden 2010, 68, 73, 76, εικ. 82.

20. Spatharakis, *Paintings of Crete*, τ. 4, 158, εικ. 392. Από την παράσταση σώζονται μόνο τα δύο εμπρόσθια πόδια του αλόγου, όπως επίσης η άκρη του κράνους και το αριστερό χέρι της πεσμένης μορφής του Ιωαννίτζη να βαστάζει ασπίδα.

και του Ραδομηρού, γυιού και διαδόχου του Βούλγαρου ηγέτη Σαμουήλ. Ο Ραδομηρός αναφέρεται ότι εξοντώθηκε από τον άγιο Δημήτριο στη διάρκεια κυνηγιού στην περιοχή Σοσκός της Δυτικής Μακεδονίας (σημ. Φρούριο Σερβίων), σε πλήρη αντίθεση με τις ιστορικές μαρτυρίες, σύμφωνα με τις οποίες φονεύθηκε από τον εξάδελφό του Ιωάννη Βλαδισθλάβο στα 1015, με στόχο να αναλάβει ο τελευταίος τη βουλγαρική ηγεσία[21].

Στο γενικότερο πλαίσιο της επανεμφάνισης των Συλλογών Θαυμάτων κατά την παλαιολόγεια εποχή, ιδίως μετά την αποκήρυξη της ενωτικής συνόδου της Λυών το 1282 από τον Ανδρόνικο Β΄, καθώς και του εμπλουτισμού των παλαιότερων θαυματουργικών δράσεων με νέες[22], τα δύο ανωτέρω θαύματα εντοπίζονται για πρώτη φορά στο έργο του Ιωάννη Σταυρακίου στις δύο τελευταίες δεκαετίες του 13ου αιώνα[23]. Ο Σταυράκιος συνέγραψε τον *Λόγο* στη Θεσσαλονίκη, στην οποία μετέβη γύρω στα 1280 ή και νωρίτερα, πιθανώς λόγω των διώξεων που ασκούνταν

21. Σταυράκιος, *Λόγος*, 360.11-361.15, ιδίως 361.8-11· Ακροπολίτης, *Λόγος*, 199.31-200.32, ιδίως 200.27-30· ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, Ιστορήσεις παλληκαριών, 222-223· Ν. ΠΑΖΑΡΑΣ, Εικονογραφικοί τύποι του αγίου Δημητρίου, στο: *Ο Άγιος Δημήτριος στην τέχνη του Αγίου Όρους* [σημ. 1], 44· ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 112-114, όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία. Η V. TĂPKOVA-ZAIMOVA (*Bulgarians by Birth: the Comitopuls, Emperor Samuel and their Successors According to Historical Sources and the Historiographic Tradition*, μετ. από τα Βουλγαρικά K. PETKOV, Leiden-Boston 2018, 139) ταυτίζει τον Σοσκό με τη σημερινή Αριδαία της Αλμωπίας.

22. S. EFTHYMIADIS, Late Byzantine Collections of Miracles and their Implications, στο: *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι νέοι άγιοι, 8ος-16ος αιώνας*, επιμ. έκδ. Ε. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, Αθήνα 2004, 239-240· Ο ΙΔΙΟΣ, Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries), στο: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, επιμ. έκδ. S. EFTHYMIADIS, τ. 2, Dorchester 2014, 126-130· A.-M. TALBOT, Hagiography in Late Byzantium (1204-1453), στο: *The Ashgate Research Companion*, τ. 1, 176-179· Σ. ΕΥΘΥΜΙΑΔΗΣ, Η βυζαντινή αγιολογία: εισαγωγικό δοκίμιο, στο: *Βυζάντιο. Ιστορία και πολιτισμός, ερευνητικά πορίσματα*, επιμ. έκδ. Τ. ΛΟΥΓΓΗΣ – Δ. ΛΑΜΠΑΔΑ, τ. 4, Αθήνα 2017, 87-88.

23. I. DUJČEV, I «Miracula S. Demetrii Thessalonicensis» di Giovanni Stauracio in traduzione slava medioevale, *RSBN* 14-16 (1977-1979), 242· Ο ΙΔΙΟΣ, A quelle époque vécut l'hagiographe Jean Staurakios ?, *AnBoll* 100 (1982), 677-681· EFTHYMIADIS, Collections of Miracles, 124-25· TĂPKOVA-ZAIMOVA, *Bulgarians by Birth*, 138. Σχετικά με τον λόγιο Ιωάννη Σταυράκιο, βλ. *PLP* 26708· Ε. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ, Ιωάννης Σταυράκιος: ένας λόγιος στη Θεσσαλονίκη της πρώιμης παλαιολόγειας εποχής, *Σύμμεικτα* 16 (2003), 379-394· TALBOT, Hagiography, 176.

από την κεντρική εξουσία στους ανθενωτικούς της πρωτεύουσας[24]. Ως πιθανότερη περίοδο σύνθεσης του κειμένου προτείνουμε το διάστημα 1280-1284, μετά δηλαδή την άνοδο στον βουλγαρικό θρόνο του Γεωργίου Α΄ Τέρτερ (1279–1292), ιδρυτή της νέας δυναστείας των Τερτεριδών, στα τέλη του 1279. Ο τελευταίος αναδείχθηκε βασιλιάς από τους Βούλγαρους αριστοκράτες μετά τη φυγή του Ιωάννη Ασάν Γ΄, γαμπρού από το 1278 και ευνοούμενου του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου[25]. Κατά τη διάρκεια αυτής της πενταετίας οι σχέσεις των δύο κρατών υπήρξαν άκρως τεταμένες, καθώς ο Τέρτερ όχι μόνο θεωρήθηκε από τους Βυζαντινούς σφετεριστής του βασιλικού αξιώματος, αλλά και συμμάχησε με κατεξοχήν αντιβυζαντινές δυνάμεις, όπως ο Κάρολος Anjou και ο Ιωάννης Α΄ της Θεσσαλίας. Τα δύο κράτη συνήψαν συνθήκη ειρήνης μόλις στα 1284, με τον Τέρτερ να παραμένει έκτοτε μέχρι το τέλος της βασιλείας του (1292) πιστός σύμμαχος του βυζαντινού αυτοκράτορα[26]. Οι θαυμαστές ενέργειες του αγίου Δημητρίου επαναλήφθηκαν από τον Κωνσταντίνο Ακροπολίτη στον αντίστοιχο *Λόγο* του γύρω στα 1300, εποχή κατάληψης της εξουσίας από τον γυιό του Γεωργίου Α΄, Θεόδωρο Σβιατοσλάβο (1299/1300–1322), ο οποίος κατά τα πρώτα χρόνια της παραμονής του στην εξουσία ακολούθησε αντιβυζαντινή πολιτική[27].

---

24. Σταυράκιος, *Λόγος*, 375.31-36· Κουντουρα-Γαλακη, Σταυράκιος, 387, 391, 393-394.

25. Γεώργιος Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, έκδ. A. Failler, *Georges Pachymérès Relations historiques* (CFHB 24), τ. 2, Paris 1984, 557.23-30, 559.16-23, 567.25-569.21, 589.21-22· Νικηφόρος Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, έκδ. L. Schopen, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia* (CSHB), τ. 1, Bonn 1829, 132.9-133.18· Arch. A. Papadopoulos, *Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259-1453*, Münich 1938, 27-28· D. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, London 1972, 72· J. Fine, *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Michigan 1987, 196, 198, 224· Madgearu, *The Asanids*, 264-265.

26. Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 3, Paris 1999, 69.21-25· F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden der Oströmischen Reiches von 565-1453*, τ. 4: *Regesten von 1282-1341*, München 1960, αρ. 2099· A. Laiou, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II. 1282-1328*, Cambridge Mass. 1972, 29-30, 37· Fine, *Late Medieval Balkans*, 195, 198-199, 224-225· Π. Σοφουλης, Η μεσαιωνική Βουλγαρία, στο: *Μεσαιωνικός Σλαβικός Κόσμος*, επιμ. έκδ. Π. Σοφουλης – Α. Παπαγεωργιου, Αθήνα 2014, 97.

27. Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 4, Paris 1999, 445.21-447.12, 489.8-493.11· Fine, *Late Medieval Balkans*, 227-229· Nicol, *Last Centuries*, 147· Laiou, *Andronicus II*, 100-101, 160-161, 170-171, 182, 281, 290. Ο Κωνσταντίνος Ακροπολίτης, γυιός του

Η θαυμαστή εξόντωση του Ραδομηρού, κατά τη γνώμη μας, στηρίχθηκε στην πολιτική γενεαλογική θεωρία των Ασανίδων, βάσει της οποίας οι Κομητόπουλοι και δη ο Σαμουήλ υπήρξαν ιδεολογικοί τους πρόγονοι, προκειμένου να κατασκευαστεί ένα ιστορικό παράλληλο του θανάτου του Ιωαννίτζη που θα προσέδιδε ακόμα μεγαλύτερη γνησιότητα σε αυτή τη θαυματουργική επέμβαση[28]. Στο πλαίσιο της ανατροπής του Ιωάννη Ασάν Γ΄ και της ασανιδικής δυναστείας εν γένει (1279), τα παραπάνω θαύματα καταδεικνύουν την κατάληξη τόσο των μελών της εν λόγω δυναστικής οικογένειας, όσο και των προκατόχων τους, των Κομητόπουλων. Παράλληλα, θεωρούμε πως έτσι μειωνόταν η εικόνα του βουλγαρικού βασιλικού αξιώματος, ενώ δηλωνόταν υπαινικτικά και προϊδεαζόταν η πορεία της νέας δυναστείας των Τερτεριδών και των δύο πρώτων βασιλέων της, κατά το πρότυπο των προηγούμενων ηγεμόνων, δηλαδή η πολιτική τους αποτυχία ως εκ Θεού τιμωρία.

Η παραλλαγή του εικονογραφικού τύπου με τον Ιωαννίτζη έφιππο πιστεύουμε ότι εμφανίστηκε κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 13ου αιώνα (1280-1300), καθώς συναντάται σε φορητή εικόνα στην εκκλησία του Αγίου Δημητρίου στο Prizren (τέλη 13ου αι.)[29], στην Κρήτη, στον ναό του Αγίου Γεωργίου Αποδούλου Αμαρίου στις αρχές του επόμενου αιώνα[30] και στην εκκλησία του Αγίου Γεωργίου Χελιανών Μυλοποτάμου

ιστορικού Γεωργίου Ακροπολίτη, ο πολυγραφότερος παλαιολόγειος συγγραφέας αγιολογικών κειμένων και ακραιφνής ενάντιος της Ένωσης των Εκκλησιών, υπήρξε υψηλόβαθμος κρατικός αξιωματούχος επί Ανδρονίκου Β΄ (1282–1328). Σχετικά βλ. *PLP* 520· *ODB*, τ. 1, λήμμα Constantine Akropolites (A.-M. Talbot)· D. Nicol, Constantine Akropolites. A Prosopographical Note, *DOP* 19 (1965), 249-256· Ε. Κουντουρα-Γαλακη, Ο Μέγας Κωνσταντίνος στο αγιολογικό έργο του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη: Ιδεολογικές επαναλήψεις και νέες προσεγγίσεις, στο: AUREUS, *Τόμος αφιερωμένος στον καθηγητή Ευάγγελο Κ. Χρυσό*, επιμ. έκδ. Τ. Κολιας – Κ. Πιτσακης, Αθήνα 2014, 417-441· E. Kountoura-Galaki, Constantine Akropolites on Constantine the Great: Motivations and Approaches, στο: *Niš and Byzantium XII: "Constantine, in hoc signo vinces", 313-2013 (June 23rd, 2014)*, επιμ. έκδ. M. Rakocija, Niš 2014, 581-590. Βλ. παρακάτω, 207 και σημ. 78.

28. Oikonomoy, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 113-114.

29. R. Petrović, A propos de la datation d'une icône de Prizren qui évoque saint Dimitri tuant l'empereur Kaloian et sauvant la ville de Salonique, στο: *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα* [σημ. 2], 422-423, 428, 424, σχέδ. 1· Madgearu, *The Asanids*, 170.

30. Bissinger, *Kreta*, 167, αρ. 139· Spatharakis, *Paintings of Crete*, τ. 3, 30, 33, εικ. 72.

στα 1319[31], ενώ πάλι στη Σερβία, στο παρεκκλήσιο του Αγίου Δημητρίου του καθολικού της μονής Dečani, όπου για πρώτη φορά εντάσσεται σε εικονογραφικό κύκλο της ζωής και των θαυμάτων του αγίου Δημητρίου[32].

Αναφορικά με τη φορητή εικόνα στο Prizren, δηλώνει όχι μόνο τις σερβικές διεκδικήσεις επί των βαλκανικών –βυζαντινών και μη– εδαφών από το 1282 κ.εξ., όταν επί Στεφάνου Ούρεση Β΄ Μιλούτιν (1282-1321) τα νότια σύνορα του σερβικού κράτους άρχισαν να επεκτείνονται προς τον Νότο[33], αλλά και τη σερβοβουλγαρική αντιπαράθεση των αρχών της τελευταίας δεκαετίας του 13ου αιώνα. Συγκεκριμένα, γύρω στα 1292 η ημι-ανεξάρτητη βουλγαρική ηγεμονία του Βιδινίου (ΒΔ της σημερινής Βουλγαρίας) κατέστη φόρου υποτελής των Σέρβων μετά από επιδρομές του ηγεμόνα της Šišman εναντίον του σερβικού κράτους και την ανταπάντηση του Σέρβου κράλη. Επομένως, η χρονολόγηση της εικόνας μπορεί να τοποθετηθεί εντός της δεκαετίας του 1290, *post* 1292[34].

Αναφορικά με την παρουσία της παράστασης του «βουλγαροκτόνου» αγίου Δημητρίου στη σερβική μονή Dečani, πιστεύουμε ότι εντάσσεται στη λογική της κατάκτησης της χερσονήσου του Αίμου για

31. Bissinger, *Kreta*, 127, αρ. 92· Spatharakis, *Paintings of Crete*, τ. 2, 138, 141-142, εικ. 212.

32. J. Radovanović, Heiliger Demetrius – Die Ikonographie seines Lebens auf den Fresken des Klosters Dečani, στο: *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle*, Belgrade 1987, 75-88, κυρίως 87-88, εικ. 13· S. Pajić, Ciklus sv. Dimitrija u severnom paraklisu Dečana, στο: *Stenopis na manastir Dečani. Materiali i prouchvaniya*, επιμ. έκδ. V. Djurić, Beograd 1995, 353-359· Petrović, Icône de Prizren, 426· Walter, *Warrior Saints*, 86-88· Bauer, *Patron*, 308· Madgearu, *The Asanids*, 170. Η γραπτή διακόσμηση του ναού χρονολογείται στην περίοδο 1331-1348. Βλ. G. Subotić, Prilog hronologiji dečanskog zidnog slikarstva, *ZRVI* 20 (1981), 111-138· Τ. Παπαμαστοράκης, Εικαστικές εκφάνσεις της πολιτικής ιδεολογίας του Στέφανου Dušan σε μνημεία της εποχής του και τα βυζαντινά πρότυπα τους, στο: *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον 14ο αιώνα*, Αθήνα 1996, 151.

33. Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 3, 285.7-12· Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, 202.21-23· Nicol, *Last Centuries*, 72· L. Mavromatis, *La fondation de l'empire serbe : Le kralj Milutin*, Θεσσαλονίκη 1978, 29-35· Fine, *Late Medieval Balkans*, 219· L. Maksimović, *Η εθνογένεση των Σέρβων στον Μεσαίωνα*, Αθήνα 1994, 32-33· Α. Παπαγεωργίου, Οι Σέρβοι και η Σερβία κατά τους μέσους χρόνους, στο: *Μεσαιωνικός Σλαβικός Κόσμος* [σημ. 26], 171.

34. Fine, *Late Medieval Balkans*, 220-221· Vásáry, *Cumans, 88-89.*

να αποτυπωθούν οι επεκτατικές τάσεις του κράλη Στέφανου Ούρεση Δ΄ Dušan (1331–1355). Ο τελευταίος από το 1334 και ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1340 κ.εξ. κατέκτησε μεγάλο τμήμα των νότιων Βαλκανίων (Ήπειρο, Αλβανία, Θεσσαλία, Δυτική και Κεντρική Μακεδονία), μετατρέποντας το σερβικό βασίλειο σε αυτοκρατορία[35].

Τα πρωιμότερα δείγματα των δύο κυρίαρχων αποδόσεων του συγκεκριμένου εικονογραφικού τύπου καταγράφονται σε μία σειρά επαρχιακών μνημείων, κυρίως στον νότιο ελλαδικό χώρο (β΄ μισό 13ου-α΄ τέταρτο 14ου αιώνα): 1 στην Εύβοια, 3 στην υπό βυζαντινή διοίκηση Πελοπόννησο (Λακωνία-Μεσσηνιακή Μάνη), 1 στα Κύθηρα και 9 στην Κρήτη.

Σύμφωνα με την ερμηνεία που προτείνουμε, η σκηνή εισήχθη στη νότια Πελοπόννησο μετά την εκεί αποκατάσταση της βυζαντινής κυριαρχίας το 1262, γεγονός που πιθανώς οφείλεται σε πολιτική της κεντρικής βυζαντινής εξουσίας να προωθήσει αυτή την παράσταση μαζί με τα πολιτικά της μηνύματα. Η κίνηση θα μπορούσε να ενταχθεί στη γενικότερη προσπάθεια αξιοποίησης της λατρείας του αγίου Δημητρίου στην προσωπική προπαγάνδα του Μιχαήλ Η΄ (1258–1282) ως ενός από τους προστάτες αγίους του πρώτου Παλαιολόγου αυτοκράτορα[36].

Η υιοθέτηση του αγίου Δημητρίου ως *μεγάλου προμάχου*[37] από μέρους του Μιχαήλ Η΄ δεν ήταν διόλου παράδοξη. Ο πατέρας του,

---

35. Nicol, *Last Centuries*, 181-182, 194, 202-207, 210, 265-266· Fine, *Late Medieval Balkans*, 287-288, 296-298, 300-307, 309-310, 320-321· G. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the reign of Tsar Stephen Dušan (1331-1355)*, Θεσσαλονίκη 1995· Παπαγεωργίου, Οι Σέρβοι, 172-174.

36. Β. Πεννα, Η απεικόνιση του αγ. Δημητρίου σε νομισματικές εκδόσεις της Θεσσαλονίκης: μεσοβυζαντινή και ύστερη βυζαντινή περίοδος, στο: *Πρακτικά Β΄ Επιστημονικής Συνάντησης «Το νόμισμα στο μακεδονικό χώρο»*, επιμ. έκδ. Α. Βελενης [Οβολός τ. 4], Αθήνα 2000, 198· S. Kalopissi-Verti, Aspects of Byzantine Art after the Recapture of Constantinople (1261-c. 1300): Reflections of Imperial Policy, Reactions, Confrontation with Latins, στο: *Orient et Occident Méditerranéens au XIIIe siècle: les programmes picturaux*, επιμ. έκδ. J.-P. Caillet – F. Joubert, Paris 2012, 42, 44, 49· Β. Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ* στην επιγραφή του αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης. Χορηγία, πολιτική και ιδεολογία στα χρόνια του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου, *ΒυζΣυμ* 23 (2013), 18 κ.εξ.

37. Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγος, *Αυτοβιογραφία*, έκδ. Η. Grégoire, Imperatoris Michaelis Palaeologi De vita sua, *Byz* 29-30 (1959-1960), 461.

ο *μέγας δομέστικος* Ανδρόνικος Παλαιολόγος, υπήρξε διοικητής της Θεσσαλονίκης, ενώ πέθανε και τάφηκε εκεί, με αποτέλεσμα ο ίδιος ο Μιχαήλ να αντιμετωπίζει την πόλη ως πατρίδα του[38]. Επίσης, *ἔοικε ὁ μυροβλύτης πατρῷος εἶναι τῷ τῶν Παλαιολόγων οἴκῳ προστάτης*, καθώς ο *μέγας ἑταιριάρχης* Γεώργιος Παλαιολόγος Δούκας Κομνηνός είχε ιδρύσει στην Κωνσταντινούπολη μοναστήρι αφιερωμένο στον μεγαλομάρτυρα (τέλη 11ου/αρχές 12ου αιώνα)[39].

---

38. Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 1, Paris 1984, 217.3-6· Γεώργιος Ακροπολίτης, *Χρονικὴ Συγγραφή*, έκδ. A. Heisenberg, *Georgii Acropolitae Opera*, τ. 1, Leipzig 1903 (P. Wirth, Stuttgart 1978), 83.17-84.9, 12-14, 161.25-162.13· Θεόδωρος Σκουταριώτης, *Σύνοψις Χρονική*, έκδ. Κ. Σαθας, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη ή Συλλογή Ανεκδότων Μνημείων της Ελληνικής Ιστορίας*, τ. 7, Βενετία 1894, 540.10-541.10· Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, 69.10-12· Μιχαήλ Παλαιολόγος, *Αυτοβιογραφία*, 449· Ιάκωβος, αρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας, *Μονῳδία εἰς τὸν κῦριν Ἀνδρόνικον τὸν Παλαιολόγον*, έκδ. S. G. Mercati, *Collectanea Byzantina*, τ. 1, Bari 1970, 68.25-72.14· Ο Ιδιος, *Στίχοι*, έκδ. S. G. Mercati, *Collectanea Byzantina*, 111-112· Arch. Papadopulos, *Genealogie der Palaiologen*, 2· D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282. A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge Mass. 1959, 18, 21· Χ. Κωνσταντινιδη, Η Αχειροποίητος-Φανερωμένη των πρώτων Παλαιολόγων, *ΔΧΑΕ* 24 (2003), 94· D. Angelov, Byzantine Ideological Reactions to the Latin Conquest of Constantinople, στο: *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its Consequences / La IVe Croisade et ses conséquences*, επιμ. έκδ. A. Laiou, Paris 2005, 303· R. Macrides, *George Akropolites, The History, Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2007, 243-244, 353· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 22, 27-28. *Μέγας δομέστικος*: πρόκειται για το υστεροβυζαντινό αξίωμα του αρχιστρατήγου, που αντικατέστησε το αντίστοιχο μεσοβυζαντινό του *δομεστίκου τῶν σχολῶν*. Βλ. *ODB*, τ. 2, λήμμα Megas Domestikos (A. Kazhdan).

39. Μιχαήλ Παλαιολόγος, *Αυτοβιογραφία*, 463· J. Thomas – A. Constantinides-Hero, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, τ. 3, Washington D.C. 2000, 1237· V. Laurent, La généalogie des premiers Paléologues, *Byz* 8 (1933), 136-137· R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, τ. 3: *Les Églises et les monastères de Constantinople*, Paris [2]1969 ([1]1953), 92-94· Κωνσταντινιδη, Αχειροποίητος-Φανερωμένη, 94-95. *Μέγας ἑταιρειάρχης*: επικεφαλής της *ἑταιρείας*, τμήματος της αυτοκρατορικής σωματοφυλακής, υπεύθυνος της ασφάλειας των ανακτόρων. Συναντάται από τα μέσα του 9ου αιώνα, αλλά διαδραμάτισε σπουδαίο ρόλο τον 10ο και 11ο αιώνα. Από τα τέλη του 11ου αιώνα οι 3 ή 4 *ἑταιρεῖαι* συγχωνεύθηκαν σε μία και αποκαλούνταν συχνά *Βάραγγοι*, διότι ήδη από τα μεσοβυζαντινά χρόνια αποτελούνταν από αρκετούς ξένους μισθοφόρους, ενώ λειτουργούσαν πλέον και ως επίλεκτο σώμα κρούσης. Βλ. *ODB*, τ. 2, λήμματα Hetaireiarches & Hetaireia (A. Kazhdan)· P. Karlin-Hayter, L'Hétériarque: L'évolution de son rôle du *De Cerimoniis* au *Traité des Offices*, *JÖB* 23 (1974), 101-102.

Όμως, πέρα από τους οικογενειακούς δεσμούς του αυτοκράτορα με τη Νύμφη του Θερμαϊκού και τον πολιούχο της, η προβολή του αγίου Δημητρίου εντάσσεται στη μίμηση στοιχείων της κομνήνειας δυναστείας στο πλαίσιο της παλαιολόγειας *renovatio imperii*. Όπως είναι γνωστό, ο Μιχαήλ Η΄, για να εδραιωθεί στην εξουσία, την οποία σφετερίστηκε από τον Ιωάννη Δ΄ Λάσκαρη, αλλά και για να προβάλει τη διακυβέρνησή του ως εποχή αποκατάστασης, ανασυγκρότησης και ανανέωσης της αυτοκρατορίας μετά την ανακατάληψη της βυζαντινής πρωτεύουσας (1261), προχώρησε στην επαναφορά παλαιότερων θεσμών και στην υιοθέτηση πρακτικών των Κομνηνών, η βασιλεία των οποίων θεωρούνταν η τελευταία περίοδος λάμψης και μεγαλείου της αυτοκρατορίας[40] και με την οποία ο ίδιος συνδεόταν συγγενικά[41].

Οι Κομνηνοί, ως κατ' εξοχήν πολεμιστές αυτοκράτορες, σε μία περίοδο με πολυάριθμους εχθρούς από όλες τις γεωγραφικές κατευθύνσεις, επέλεξαν να επικαλεστούν την αρωγή στρατιωτικών αγίων απεικονίζοντάς τους στα νομίσματα και τα μολυβδόβουλλά τους, κυρίως τους τρεις μεγαλομάρτυρες Γεώργιο, Δημήτριο και Θεόδωρο τον Στρατηλάτη, *τὸ τρισόλβιον ὅπλον τῶν εὐσεβῶν βασιλέων ἡμῶν... τὸ τρίξιφον κατακάρδιον ἥλωμα τῶν δυσμενῶν πολεμίων ἡμῶν*[42]. Εξ αυτών

40. Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, *Λόγος Ν΄*, στο: P. Wirth, *Eustathii Thessalonicensis, Opera minora* (CFHB 32), Berlin-New York 2000, 236.51-53: *οὕτω βαρὺς ἐκράτει χειμὼν ἀναταρράτων πάντα καὶ συγχέων, ἕως τὸ Κομνηνόθεν ἔαρ ἀνέλαμψε·* R. Macrides, From the Komnenoi to the Palaiologoi: imperial models in decline and exile, στο: *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries. Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies (St Andrews, March 1992)*, επιμ. έκδ. P. Magdalino, Aldershot 1994, 269-273· Kalopissi-Verti, Reflections, 49· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 19, 24· C. Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge 2014, 102-103.

41. Laurent, Généalogie, 139-140· Τ. Παπαμαστοράκης, Ένα εικαστικό εγκώμιο του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου: Οι εξωτερικές τοιχογραφίες στο καθολικό της μονής της Μαυριώτισσας στην Καστοριά, *ΔΧΑΕ* 15 (1989-1990), 234· D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2007, 106-108, 119· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 25.

42. Όσιος Νεόφυτος ο Έγκλειστος, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον μεγαλομάρτυρα Χριστοῦ Δημήτριον περί τε τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας καὶ θαυμάτων καὶ τοῦ σεβασμίου ναοῦ αὐτοῦ*, έκδ. Ν. Παπατριανταφυλλου-Θεοδωριδη, *Αγίου Νεοφύτου Εγκλείστου, Συγγράμματα*, τ. 3: *Πανηγυρική Α΄*, Πάφος 1999, 325.225-233, κυρίως

πρώτος τοποθετήθηκε στον οπισθότυπο προμεταρρυθμιστικού ιστάμενου (*σταυροαγιοδημητράτου*) από τον Αλέξιο Α΄ ο άγιος Δημήτριος με το ένα χέρι να κραδαίνει γυμνό ξίφος και με το άλλο να υψώνει μαζί με τον αυτοκράτορα πατριαρχικό σταυρό ή λάβαρο. Πρόκειται για τον δεύτερο άγιο που συναντάται σε βυζαντινό νόμισμα, μετά τον Τίμιο Πρόδρομο σε χρυσό σόλιδο του αυτοκράτορα Αλέξανδρου (912–913)[43]. Η κοπή σημειώθηκε το 1083 μετά την αποτυχημένη εξάμηνη πολιορκία της Λάρισας από τους Νορμανδούς (1082-1083) κατά την α΄ νορμανδική εκστρατεία (1081–1085), η λύση της οποίας υπήρξε καταλυτική για την επικράτηση των Βυζαντινών στον πόλεμο και αποδόθηκε στον μυροβλύτη άγιο, διότι, σύμφωνα με την Άννα Κομνηνή, ο τελευταίος εμφανίστηκε στον ύπνο του αυτοκράτορα τη νύχτα πριν τη βυζαντινή αντεπίθεση και τον διαβεβαίωσε για τη νίκη του επί των εχθρών[44]. Στον

226-227, 229-230. Πβλ. Νικηφόρος Γρηγοράς, *Λόγος εἰς τοὺς ἁγίους τρεῖς μεγάλους μάρτυρας, Δημήτριον, Γεώργιον, καὶ Θεόδωρον τὸν στρατηλάτην*, έκδ. I. Paraskevopoulou, An Unpublished Discourse of Nikephoros Gregoras on Saints Demetrios, George and Theodore (*BHG* 2427). A Critical Edition, *Parekbolai* 2 (2012), 49-76. Βλ. J-C. Cheynet – C. Morrisson, Texte et image sur les sceaux byzantins: les raisons d'un choix iconographique, *SBS* 4 (1995), 16, 29· Kalopissi-Verti, Reflections, 42· Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 100-101. Πβλ. Grotowski, *Arms and Armour*, 115.

43. M. Hendy, *Catalogue of the byzantine coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Washington D.C. 1999, τ. 4/1, 189-190, 205-206, τ. 4/2, αρ. 4.1-4.2, 5a.1-2, 5b.2-4· Ο Ιδιος, *Coinage and Money in the Byzantine Empire, 1081-1261*, Washington D.C. 1969, 41, 43, 71-72, 74· P. Grierson, *Catalogue of the byzantine coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, τ. 3, Washington D.C. 1973, 524, αρ. 2.1-2.2· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 195-196· Morrisson, Coinage Thessalonike, 174-175· Παπαμαστοράκης, Πρότυπο ανδρείας, 30· Bauer, *Patron*, 286· Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 101, όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία. Ο αρχάγγελος Μιχαήλ απεικονίζεται στον οπισθότυπο χρυσού ιστάμενου του Μιχαήλ Δ΄ (1034-1041), αλλά δεν συγκαταλέγεται στους αγίους. Βλ. *DOC*, τ. 3, 1973, 726, αρ. 2· Morrisson, Coinage in Thessalonike, 175· Hilsdale, *Art and Diplomacy*, 154.

44. Άννα Κομνηνή, *Ἀλεξιάς*, έκδ. D. Reinsch – A. Kambylis, *Annae Comnenae Alexias* (CFHB 40), Berlin-New York 2001, 155.56-156.66: *ἐπεὶ δὲ ἥλιος κατέδυ αὐτὸς τὲ δι' ὅλης κεκοπιακὼς τῆς ἡμέρας ὁ βασιλεὺς εἰς ὕπνον ἐτράπετο, ὄνειρος ἐφίσταται τούτῳ. ἐδόκει ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ τεμένους τοῦ μεγαλομάρτυρος Δημητρίου ἑστάναι καὶ φωνῆς ἀκοῦσαι «μὴ λυποῦ μηδὲ στένε, αὔριον νικᾷς». Τὴν δὲ φωνὴν βάλλειν αὐτοῦ τὴν ἀκοὴν ᾤετο ἐκ μιᾶς τῶν ἐν τῷ τεμένει ἀπηωρημένων εἰκόνων, ἐν ᾗ ὁ μεγαλομάρτυς Δημήτριος κατεγέγραπτο. διυπνισθεὶς δὲ καὶ περιχαρὴς γεγονὼς ἐκ τῆς τοῦ ὀνείρου ταύτης ὀμφῆς ἐθεοκλύτει τὲ τῷ μάρτυρι καὶ προσυπισχνεῖτο, εἰ γένοιτό οἱ νίκην κατὰ τῶν ἐχθρῶν*

ίδιο άγιο κατέφυγε ο Αλέξιος Α΄ το 1107 προετοιμάζοντας τη βυζαντινή άμυνα εναντίον της επιδρομής του Νορμανδού Βοημούνδου (1107–1108)[45]. Εξάλλου ο μεγαλομάρτυρας κοσμούσε τις σφραγίδες τουΑλεξίου Κομνηνού πριν ακόμα αναρρηθεί στον αυτοκρατορικό θώκο[46], ενώ δύο επιγράμματα του Μανουήλ Στραβορωμανού αφιερωμένα στον άγιο Δημήτριο ήταν κεντημένα στον θυρεό που κοσμούσε τον θώρακα του αυτοκράτορα, στα οποία γινόταν επίκληση στον μυροβλύτη ως *ὅπλον δυνατόν, ἔνδυσιν σωτηρίου*, αποδίδοντας την απόλυτη ταύτιση και την πολεμική σύμπραξη του αυτοκράτορα με τον προστάτη άγιό του[47]. Ακολούθησαν και άλλα παρόμοια νομίσματα επί Ιωάννη Β΄[48], αλλά

ἅρασθαι, αὐτόθι τὲ παραγενέσθαι καὶ πρὸ σταδίων ἱκανῶν τῆς πόλεως Θεσσαλονίκης οὐκ ἔφιππον, ἀλλὰ πεζῇ καὶ βάδην ἐρχόμενον εἰς τὴν αὐτοῦ ἐλεύσεσθαι προσκύνησιν. Πβλ. Σκουταριώτης, *Σύνοψις Χρονική*, 184.7-11· Εφραίμ ο Αίνιος, *Χρονικὴ Ἱστορία*, έκδ. Ο. Λαμψιδης, *Ephraem Aenii Historia Chronica* (CFHB 27), Αθήνα 1990, 130.3503-131.3533. Βλ. Hendy, *Coinage*, 44-45· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 196· E. Malamut, *Alexis Ier Comnène*, Paris 2007, 82, 102· Grotowski, *Arms and Armour*, 115· Bauer, *Patron*, 285. Πβλ. Α. Γλαβινας, Οι Νορμανδοί στη Θεσσαλία και η πολιορκία της Λάρισας (1082-1083), *Βυζαντιακά* 4 (1984), 33-45· G. Theotokis, *The Norman Campaigns in the Balkans: 1081-1108*, Woodbridge 2014, 172-175· Ο Ιδιος, *Bohemond of Taranto: Crusader and Conqueror*, Yorkshire-Philadelphia 2020, 52-56.

45. Άννα Κομνηνή, *Ἀλεξιάς*, 370.42-46. Πβλ. Εφραίμ, *Ἱστορία*, 133.3604-134.3619. Βλ. Bauer, *Patron*, 286. Σχετικά με την επιδρομή του Βοημούνδου, βλ. S. Runciman, *A History of the Crusades*, τ. 2, Cambridge 1954, 49-51· H. Fink, The Foundation of the Latin States, 1099-1118, στο: *A History of the Crusades*, επιμ. έκδ. K. Setton κ.ά., τ. 1, Philadelphia 1955, 392· A. Laiou, Byzantium and the Crusades in the Twelfth Century: Why was the Fourth Crusade late in coming?, στο: *Urbs Capta* [σημ. 38], 17-28· Theotokis, *Norman Campaigns*, 200-214· Ο Ιδιος, *Bohemond of Taranto*, 142-158.

46. G. Zacos – A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, τ. 1/3, Basel 1972, 2703-2707c· V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, τ. 2, Paris 1981, αρ. 933-936· J. Nesbitt – N. Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, τ. 1: *Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea*, Washington D.C. 1991, αρ. 1.15-16· Cheynet – Morrisson, Texte et image, 16, 29· Παπαμαστορακης, Πρότυπο ανδρείας, 30· Grotowski, *Arms and Armour*, 115, σημ. 191. Πβλ. Malamut, *Alexis Ier*, 102.

47. Μανουήλ Στραβορωμανός, *Πρὸς τὸν ἅγιον Δημήτριον εἰκονισμένον ἐκ χρυσοῦ ἐν ἱματίῳ ὃ φορεῖται ἄνω τῶν ὑπτίων, καλεῖται δὲ ἐπανωκλίβανον καὶ Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν ἅγιον ἀπὸ τῆς δεσποίνης*, έκδ. P. Gautier, Le dossier d'un haut fonctionnaire byzantine d'Alexis Ier Comnène, Manuel Straboromanos, *REB* 43 (1965), 201, ιδίως 201.3· Παπαμαστορακης, Πρότυπο ανδρείας, 30-31.

48. Συγκεκριμένα, μισά τεταρτηρά με τον άγιο ημίσωμο στον εμπροσθότυπο,

κυρίως επί Μανουήλ Α΄, με τον αυτοκράτορα να κρατά μαζί με τον μυροβλύτη λάβαρο στον οπισθότυπο ήλεκτρου τραχέος[49]. Κατ' επίδραση του αυτοκρατορικού περιβάλλοντος, η τιμή προς τον άγιο Δημήτριο διαδόθηκε στους αριστοκρατικούς κύκλους, με τα μέλη τους να υιοθετούν στις σφραγίδες τους τη μορφή του με στρατιωτική περιβολή[50].

Τον 12ο αιώνα η λατρεία του πολιούχου της Θεσσαλονίκης γνώρισε νέα άνθηση. Για πρώτη φορά μετά τον 7ο αιώνα, όταν συντάχθηκαν τα πρώτα συμπιλήματα θαυμάτων (*Miracula*) του αγίου Δημήτριου, συγκροτήθηκαν δύο νέες συλλογές, μία εκ των οποίων από τον αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης Νικήτα (1148–1180), η οποία συνιστά σύνοψη της α΄ συλλογής, αυτής του αρχιεπισκόπου της πόλης Ιωάννη[51]. Παράλληλα, η λατρεία του αναπτύχθηκε δυναμικά στην Κωνσταντινούπολη επί Μανουήλ Α΄. Ο τελευταίος δώρισε νέα πολυτελή

στρατιωτικά ενδεδυμένο με σπαθί και ασπίδα. Βλ. *DOC*, τ. 4/1, 272-274, τ. 4/2, αρ. 17.9-11· Hendy, *Coinage*, 43, 107· Α. Παπαγεωργιου, *Ο Ιωάννης Β΄ Κομνηνός και η εποχή του (1118-1143)*, Αθήνα 2017, 225.

49. *DOC*, τ. 4/2, αρ. 9.1-7· Hendy, *Coinage*, 43, 115-116, 125. Πβλ. Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, *Λόγος Ν΄*, 233.50-53: [Η Θεσσαλονίκη] *αὐχεῖ πολιούχους ἔξω μὲν βίου τὸν τῆς ἀληθείας μέγαν μάρτυρα, ὃς τῷ ἐξαισίῳ μύρῳ παρασημαίνεται, ἐν βίῳ δὲ τὸν μέγιστον αὐτοκράτορα* [Μανουήλ Α΄] *ὃς ταῖς νίκαις ἐπονομάζεται, ὧν ὁ μὲν θεῷ παραστατῶν ἐξαιτεῖται, ὁ δὲ ἐκεῖθεν ἐνεργούμενος καταπράττεται τὰ σωτήρια.* Βλ. Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 196· Morrisson, Coinage in Thessalonike, 175-176.

50. Grotowski, *Arms and Armour*, 114. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο *σεβαστὸς* και *μέγας δομέστικος Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως* Ιωάννης Αξούχ, στενός συνεργάτης του Ιωάννη Β΄. Βλ. J. Nesbitt – N. Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, τ. 3: *West, Northwest, and Central Asia Minor and the Orient*, Washington D.C. 1996, αρ. 99.8a-b. Σχετικά με τον Ιωάννη Αξούχ, βλ. *ODB*, τ. 1, λήμμα Axouch (A. Kazhdan – A. Cutler)· Κ. Μεκιος, *Ο Μέγας Δομέστικος του Βυζαντίου Ιωάννης Αξούχος και ο πρωτοστράτωρ υιός αυτού Αλέξιος*, Αθήνα 1932· M. Brand, The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries, *DOP* 43 (1989), 4-6, 13 κ.εξ.

51. Νικήτας, αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, *Εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου*, έκδ. Α. Σιγαλας, Νικήτα αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Εις τα θαύματα του αγίου Δημητρίου, *ΕΕΒΣ* 12 (1936), 317-360· Ανώνυμος, *Θαύματα Αγίου Δημητρίου* Γ΄, έκδ. J.-P. Migne, *Miraculorum Liber III, Auctore Anonymo Altero*, *PG* 116, Paris 1864, στ. 1383C-1398C· S. Efthymiadis, Collections of Miracles, 124. Σχετικά με τις παλαιότερες Συλλογές Θαυμάτων του αγίου Δημητρίου, βλ. P. Lemerle (έκδ.), *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, τ. 1-2, Paris 1979.

λάρνακα για τα λείψανα του μυροβλύτη, προκειμένου να μεταφέρει το προκάλυμμα της παλιάς λειψανοθήκης στη μονή Παντοκράτορος Κωνσταντινουπόλεως το 1149[52], δεδομένου ότι η απόσπαση λειψάνων ήταν αποφευκτέα μετά τις αποτυχημένες προσπάθειες του Ιουστινιανού Α΄ (527–565) και του Μαυρικίου (582–602)[53]. Η μεταφορά αυτή έλαβε χώρα *τοῦ πορφυρογεννήτου καὶ αὐτοκράτορος κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ, ἐν τῇ πρὸς Σικελίαν ἐκστρατείᾳ ὄντος*. Τη χρονιά αυτή ξεκίνησε η μεγάλη βυζαντινή αντεπίθεση κατά των Νορμανδών, οι οποίοι κατά τη β΄ εκστρατεία τους εναντίον του Βυζαντίου (1147–1149) κατέλαβαν την Κέρκυρα, ενώ λεηλάτησαν την Κόρινθο και τη Θήβα. Ο Μανουήλ Α΄ μιμήθηκε την καταφυγή του παππού του Αλεξίου Α΄ στη δύναμη του μεγαλομάρτυρα Δημητρίου για την εκδίωξη των Νορμανδών εισβολέων, κατορθώνοντας να τους απωθήσει και να ανακαταλάβει το νησί των Φαιάκων[54]. Αυτή η πράξη του Μανουήλ συνιστούσε αντίκρουση

52. Νικάσιος μοναχός, *Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τῆς ἀπὸ Θεσσαλονίκης διὰ προστάξεως βασιλικῆς γενομένης εἰσελεύσεως τοῦ περιωνύμου καὶ ἀηττήτου Δημητρίου, τοῦ πρότερον ἐπικειμένου τῇ μυροβρύτῳ σορῷ καὶ σκέποντος ταύτην*, έκδ. Παπαδοπουλος-Κεραμευς, *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, τ. 4, Αγία Πετρούπολη 1899, 238-246· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 198· Ν. Σιωμκος, Σχετικά με την προέλευση ενός ιδιόμορφου εικονιστικού τύπου του αγίου Δημητρίου, *Βυζαντινά* 26 (2006), 303.

53. Ιωάννου αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, *Ὕμνος εἰς θεὸν καὶ τὸν πανένδοξον ἀθλοφόρον Δημήτριον ἐν μερικῇ διηγήσει τῶν θαυμάτων*, έκδ. P. Lemerle, *Les miracles de Saint Démétrius*, 88.1-90.17· *Συναξάριο Κωνσταντινουπόλεως*, έκδ. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, στ. 163.37-164.10· Νικήτας Θεσσαλονίκης, *Εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου*, 350.22-351.29· Σταυράκιος, *Λόγος*, 343.11-344.6· A. Mentzos, *Το προσκύνημα του αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης στα βυζαντινά χρόνια*, Αθήνα 1994, 64-65· Σ. Πασχαλιδης, Άγιος Δημήτριος, ο αθλοφόρος της Θεσσαλονίκης και της Οικουμένης, στο: *Ο Άγιος Δημήτριος στην τέχνη του Αγίου Όρους* [σημ. 1], 21· Grotowski, *Arms and Armour*, 112.

54. Νικάσιος, *Μνήμη τῆς ἀπὸ Θεσσαλονίκης εἰσελεύσεως τοῦ περιωνύμου καὶ ἀηττήτου Δημητρίου*, 240.24-26· Ιωάννης Κίνναμος, *Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν*, έκδ. A. Meineke, *Ioannis Kinnami, Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum* (CSHB), Bonn 1836, 92.17-23, 96.1-22, 98.5-101.17· Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, έκδ. J.-L. van Dieten, *Nicetae Choniatae Historia* (CFHB 11), τ. 1, Berlin-New York 1975, 76.1-79.77, 82.66-89.52· Σκουταριώτης, 230.7-235.29. Σχετικά με τη β΄ νορμανδική επιδρομή, βλ. Κίνναμος, *Ἐπιτομὴ Ἱστοριῶν*, 92.7-17· Χωνιάτης, *Χρονικὴ Διήγησις*, 62.90-93, 72.90-76.95· Σκουταριώτης, 228.5-230.6· P. Rassow, Zum byzantinisch-normannischen Krieg 1147-1149, *Mitteilungen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung* 62 (1954), 213-218·

της προσπάθειας του Ρογήρου Β΄ να προσεταιρισθεί τον μυροβλύτη κατά τη διάρκεια αυτής της νορμανδικής επιδρομής.

Η σύνδεση της πρωτεύουσας με τη Θεσσαλονίκη διαμέσου της τιμής προς τον άγιο Δημήτριο διαπιστώνεται και σε θαύμα των Συλλογών του Ιωάννη Σταυρακίου και του Κωνσταντίνου Ακροπολίτη, σύμφωνα με το οποίο ο Θεσσαλονικεύς μεγαλομάρτυρας έκλεψε από το *Μέγα Παλάτιον* υπερπολυτελή *ἁλουργίδα* (αυτοκρατορική πορφυρόχρωμη χλαμύδα) του Μανουήλ Α΄ και τη μετέφερε πάνω στη σορό του. Αυτή η θαυματουργική αρπαγή οδήγησε τον αυτοκράτορα να δωρίσει εκτάσεις γης στον ναό του αγίου στη Θεσσαλονίκη ως ευχαριστία για τις νίκες που είχε χαρίσει στην αυτοκρατορία[55]. Επίσης, στη βυζαντινή πρωτεύουσα έχει υποστηριχθεί ότι παράχθηκε ο εικονογραφικός τύπος του αγίου με μακριά μαλλιά μέχρι τον αυχένα, μουστάκι και υπογένειο (11ος-12ος αι.)[56].

Αυτή την κομνήνεια καταφυγή στη βοήθεια, ιδίως τη στρατιωτική, του παμβαλκανικού μεγαλομάρτυρα και πολιούχου της Θεσσαλονίκης μιμήθηκαν ακόμα και ξένοι λαοί, λ.χ. οι Νορμανδοί. Πιο συγκεκριμένα, στη διάρκεια της β΄ νορμανδικής επιδρομής (1147–1149), ο Ρογήρος Β΄ της Σικελίας έκοψε το 1148 χάλκινα *follari* με τον άγιο Δημήτριο στον εμπροσθότυπο στρατιωτικά ενδεδυμένο να κρατά δόρυ και ασπίδα[57]. Η απόδοση των νορμανδικών στρατιωτικών επιτευγμάτων στον άγιο Δημήτριο, τον μεγάλο αυτό άγιο της βαλκανικής χερσονήσου, δεν ήταν διόλου αυθόρμητη. Αποτελούσε μία καταφανή μίμηση και ανταπάντηση στην πρακτική του Αλεξίου Α΄ να προσεταιρισθεί τον Θεσσαλονικέα άγιο και να τον καταστήσει επικεφαλής του αντινορμανδικού του αγώνα

H. Wieruszowski, The Norman Kingdom of Sicily and the Crusades, στο: *A History of the Crusades*, επιμ. έκδ. K. Setton κ.ά., τ. 2, Philadelphia [2]1969 ([1]1962), 13-15· H. Houben, *Roger of Sicily. A Ruler between East and West*, μετ. από τα Γερμανικά, Cambridge 2002, 84-86.

55. Σταυράκιος, *Λόγος*, 368.1-369.12· Ακροπολίτης, *Λόγος*, 208.22-209.30· Efthymiadis, Collections of Miracles, 124-125.

56. Σιωμκος, Ιδιόμορφος εικονιστικός τύπος, 293-318. Ο συγγραφέας ερμηνεύει τον νέο αυτό τύπο ως μία προσπάθεια οικειοποίησης του μεγαλομάρτυρα από τους Κωνσταντινοπολίτες και ανατροπής της αποκλειστικής σύνδεσής του με τη Θεσσαλονίκη.

57. L. Travaini, Aspects of the Sicilian Norman Copper Coinage in the Twelfth Century, *Numismatic Chronicle* 151 (1991), 163· Morrisson, Coinage Thessalonike, 186-187· Bauer, *Patron*, 287, εικ. 5a-c, 288.

λίγες δεκαετίες νωρίτερα, καθιστώντας τον άγιο μήλο της έριδος μεταξύ Βυζαντινών και Νορμανδών[58].

Κάτι παρόμοιο επιχειρήθηκε παλαιότερα από τον Βοημούνδο μετά την κατάκτηση μίας πρώην βυζαντινής κτήσης, της Αντιόχειας, στο πλαίσιο της Α΄ σταυροφορίας (3 Ιουνίου 1098). Όπως σημειώνεται από τον ανώνυμο Νορμανδό συγγραφέα του χρονικού της Α΄ σταυροφορίας και τον Φράγκο ιερέα Πέτρο Tudebodus, καθώς οι σταυροφόροι κατακτητές της Αντιόχειας πολιορκούνταν από τον εμίρη της Μοσούλης Kerbogha και αφού αποφάσισαν να συγκρουσθούν μαζί του, ουράνιο ιππικό εμφανίσθηκε και τους ενίσχυσε στη νικηφόρα μάχη (28 Ιουνίου 1098) με επικεφαλής τους στρατιωτικούς μεγαλομάρτυρες Γεώργιο, Δημήτριο και Μερκούριο (ή Θεόδωρο, κατά τον Tudebodus). Η οικειοποίηση του αγίου Δημητρίου, ο οποίος διαχρονικά ήταν αποκλειστικά πολιούχος της Θεσσαλονίκης, συνιστά διεκδίκηση και απόσπαση της προστασίας και της στρατιωτικής αρωγής του από το πλευρό των Βυζαντινών στο νέο μέτωπο του βυζαντινονορμανδικού ανταγωνισμού για τον έλεγχο της Αντιόχειας, που θα διαρκούσε καθ' όλη τη διάρκεια παραμονής των Κομνηνών στον αυτοκρατορικό θρόνο[59].

Κατά το πρότυπο της κομνήνειας δυναστείας, στα χρόνια του πρώτου Παλαιολόγου αυτοκράτορα ο άγιος Δημήτριος προβλήθηκε ως *πρέσβυς πρὸς θεόν, ὑπερασπιστὴς καὶ τῆς ζωῆς καὶ τῆς βασιλείας* του[60], γεγονός που αντανακλάται σε μία σειρά ενεργειών, όπως στην απεικόνιση του

58. Βλ. παραπάνω, 196-197.

59. Ανώνυμος, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, έκδ. R. Hill, *The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem*, New York 1962, 69· Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, έκδ. J. H. Hill – L. L. Hill, Philadelphia 1977, 100, 112. Πβλ. Άννα Κομνηνή, *Ἀλεξιάς*, 331.18-335.19, 340.89-341.28· Εφραίμ, *Ἱστορία*, 133.3588-3589, 3592-3603. Βλ. E. Lapina, Demetrius of Thessaloniki: Patron Saint of Crusaders, *Viator* 40/2 (2009), 93-96, 100, 106· Bauer, *Patron*, 321-323· R. Forrai, Byzantine Saints for Frankish Warriors: Anastasius Bibliothecarius' Latin version of the *Passion* of Saint Demetrius of Thessaloniki, στο: *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, επιμ. έκδ. S. Brodbeck κ.ά., τ. 3, Rome 2015, 198-199. Πβλ. S. Runciman, *A History of the Crusades*, τ. 1, Cambridge 1951, 231-234, 236-250· Ο Ίδιος, The First Crusade: Antioch to Ascalon, στο: *A History of the Crusades* [σημ. 44], 308-324· T. Asbridge, *The Creation of the Principality of Antioch, 1098-1130*, Woodbridge 2000, 24-34· Theotokis, *Bohemond of Taranto*, 104-116.

60. Μιχαήλ Παλαιολόγος, *Αυτοβιογραφία*, 461· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 22.

μεγαλομάρτυρα στα αυτοκρατορικά νομίσματα[61] και στην ανακαίνιση της ομώνυμης οικογενειακής του μονής στην Κωνσταντινούπολη[62]. Ακόμα, ο Μιχαήλ Η΄ ανακαίνισε τη στέγη του *μαρτυρίου* του αγίου, του μεγαλοπρεπούς παλαιοχριστιανικού του ναού στη Θεσσαλονίκη, σύμφωνα με επίγραμμα στην ανατολική πλευρά του βορειοδυτικού πεσσού του Ιερού Βήματος[63], ενώ ο μητροπολιτικός ναός του Μυστρά, που ανοικοδομήθηκε αυτή την περίοδο (1262-1272), αφιερώθηκε στον πολιούχο της Θεσσαλονίκης[64].

Είναι απαραίτητο να μνημονεύσουμε ότι ο Μιχαήλ Η΄, στο πλαίσιο της ανανεωτικής του πολιτικής ως *Νέος Κωνσταντῖνος*, εκτός από την ανακαίνιση εγκαταστάσεων και σημαντικών κτιρίων της πρωτεύουσας, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονταν ναοί και μονές[65], προχώρησε σε

61. Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 26. Πιο αναλυτικά, ο μυροβλύτης απεικονίζεται σε χάλκινα τραχέα στο πλευρό του αυτοκράτορα να σηκώνουν από κοινού λάβαρο με ένσταυρο μετάλλιο στην κορυφή (P. Grierson, *Catalogue of the byzantine coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, τ. 5, Washington D.C. 2006, αρ. 147-150· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 198) ή ομοίωμα πόλης με επάλξεις (*DOC*, τ. 5, αρ. 155-160· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 201), είτε μόνος του άλλοτε καθιστός να κραδαίνει το ξίφος του (*DOC*, τ. 5, αρ. 133-143, 174-175· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 203), άλλοτε όρθιος να κρατά δόρυ και ασπίδα (*DOC*, τ. 5, αρ. 144-146, 162-164, 176-192· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 202) ή στον τύπο του μάρτυρα με τον μικρό σταυρό των μαρτύρων μπροστά στο στήθος του (*DOC*, τ. 5, αρ. 169-173· Πεννα, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 202).

62. Βλ. παρακάτω, 206.

63. A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken*, Wien 2009, 196-197, αρ. 111· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 11-12. Βλ. παρακάτω, 204.

64. Γ. Μαρινου, *Άγιος Δημήτριος. Η Μητρόπολη του Μυστρά*, Αθήνα 2002, 22· Η Ιδια, Άγιος Δημήτριος, η μητρόπολη του Μυστρά, στο: *Τα μνημεία του Μυστρά. Το Έργο της Επιτροπής Αναστήλωσης Μνημείων Μυστρά*, επιμ. έκδ. Σ. Σινος, Αθήνα 2009, 115-135· Kalopissi-Verti, Reflections, 44· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 27, σημ. 56.

65. Μανουήλ Ολόβωλος, *Λόγος Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν βασιλέα κυρὸν Μιχαὴλ τὸν Παλαιολόγον Γ΄*, έκδ. M. Treu, *Manuelis Holoboli orationes*, τ. 2, Potsdam 1907, 84.28-31· Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 1, 223.1-3· Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, 88.12-16· Geanakoplos, *Michael Palaeologus*, 121-125· Nicol, *Last Centuries*, 45-46· R. Macrides, The New Constantine and the New Constantinople-1261?, *BMGS* 6 (1980), 15 κ.εξ.· A.-M. Talbot, The Restoration of Constantinople under Michael VIII, *DOP* 47 (1993), 249 κ.εξ.· R. Macrides, From the Komnenoi to the Palaiologoi, 270-274· T. Papamastorakis, Tampering with History: From Michael III to Michael VIII, *BZ* 96/1 (2003), 207-208· Angelov,

χορηγίες προς ιερά καθιδρύματα είτε ως χρηματικές δωρεές και προνόμια, λ.χ. σε αθωνικές μονές και στο καθολικό της μονής της Παναγίας στην Απολλωνία, είτε για την ανακαίνιση και ιστόρησή τους, πρωτίστως στην περιοχή της Δυτικής Μακεδονίας (μονή Παναγίας Μαυριώτισσας Καστοριάς, σπηλαιώδης ναός αγίου Εράσμου Αχρίδας, ναός αγίου Νικολάου Πρίλεπ)[66]. Πρόκειται για δυτικές περιοχές του κράτους πέριξ της Εγνατίας οδού που συνδέονταν αφενός με χορηγικά μνημεία της εποχής των Κομνηνών, αφετέρου με τη δράση των Νορμανδών κατά την πρώτη τους επιδρομή εναντίον του Βυζαντίου, για την αντιμετώπιση της οποίας ο πρώτος των Κομνηνών αυτοκρατόρων επικαλέστηκε τις πρεσβείες του σπουδαιότερου αγίου της ευρύτερης περιοχής, του μεγαλομάρτυρα Δημητρίου. Η παλαιολόγεια χορηγική δραστηριότητα στις συγκεκριμένες

Reactions, 305· S. Kalopissi-Verti, Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period, στο: *Byzantium: Faith and Power (1261-1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, επιμ. έκδ. S. Brooks, New York 2006, 76· Angelov, *Imperial Ideology*, 44-45, 91, 104· Α. Γκουτζιουκωστας, Παρατηρήσεις σε μία πρόσφατη χρονολόγηση παλαιολόγειας επιγραφής από τη Θεσσαλονίκη, στο: *Ανοιχτοσύνη. Μελέτες προς τιμή της Βασιλικής Παπούλια*, Θεσσαλονίκη 2012, 279-289· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 24-25· Hilsdale, *Art and Diplomacy*, 90-108· J. Varsallona, Reinventing the Capital: The Ideological Use of Monumental Architecture in Michael VIII Palaiologos' Constantinople (1261–1282), *Eurasian Studies* 19 (2021), 155-177.

66. G. Rouillard, La politique de Michel VIII Paléologue à l'égard des monastères, *(R)EB* 1 (1943), 73-84· D. Nastage, Le patronage du mont Athos au XIIIe siècle, *Cyrillomethodianum* 7 (1983), 71-87· M. Rautman, Aspects of Monastic Patronage in Paleologan Macedonia, στο: *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, επιμ. έκδ. S. Ćurčić – D. Mouriki, Princeton 1991, 53-74· Kalopissi-Verti, Patronage, 76-77· Η Ιδια, Reflections, 41-44· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 26-29· Hilsdale, *Art and Diplomacy*, 102-106. Σχετικά με τα επιμέρους μνημεία, βλ. F. Barisić, Deux inscriptions grecques de Manastir et de Struga, *ZRVI* 8/2 (1964), 28-31· Ν. Μουτσοπουλος, *Καστοριά. Παναγία η Μαυριώτισσα*, Αθήνα 1967, 33-38, 44· H. & H. Buschhausen, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien: Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, Wien 1976· Παπαμαστορακης, Εικαστικό εγκώμιο, 221-240· P. Miljković-Pepek, Le portrait de l'empereur byzantin Michael VIII à l'église rupestre de Saint Érasme près d'Ochrid, *CahArch* 45 (1997), 169-177· Α. Χρηστιδου, Ερευνώντας την ιστορία μέσα από άγνωστα βυζαντινά αυτοκρατορικά πορτρέτα σε εκκλησίες της Αλβανίας, στο: *Ανταπόδοση. Μελέτες βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης προς τιμήν της καθηγήτριας Ελένης Δεληγιάννη-Δωρή*, επιμ. έκδ. Ν. Γκιολες κ.ά., Αθήνα 2010, 538-540.

περιοχές δεν συνιστά αποκλειστικά ένα είδος καλλιτεχνικής απόδειξης της συνέχειας και διαδοχής των Κομνηνών από τους Παλαιολόγους[67], αλλά και ένα παραλληλισμό της νίκης κατά των συνασπισμένων δυνάμεων του δεσποτάτου της Ηπείρου, του βασιλείου της Σικελίας υπό τον Μαμφρέδο Hohenstaufen (που διαδέχθηκε τους Νορμανδούς) και του πριγκιπάτου της Αχαΐας στη μάχη της Πελαγονίας (1259, στην αρχή της βασιλείας του πρώτου Παλαιολόγου *βασιλέως*), με τη νικηφόρα αντιμετώπιση των Νορμανδών του Ροβέρτου Γυισκάρδου[68]. Λαμβάνοντας υπόψη όλη την παραπάνω δραστηριότητα του Μιχαήλ Η΄ και την ως άνω ερμηνεία, η χρονολόγηση της επιγραφής στον ναό του αγίου Δημητρίου θα μπορούσε ενδεχομένως να τοποθετηθεί στα αμέσως επόμενα από τη μάχη αυτή χρόνια (1259-1261), όμως πριν την ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης, διότι απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά στο κοσμοϊστορικό γεγονός της 25ης Ιουλίου 1261. Αναφορικά με τον τίτλο *Ῥώμης ἄναξ*, που συναντάται στην επιγραφή, δηλώνει τον κάτοχο της αυτοκρατορικής εξουσίας, ακόμα και αν δεν ορίζει τη βυζαντινή πρωτεύουσα[69]. Παράλληλα, ο Μιχαήλ Η΄ ενίσχυσε

67. Ευστάθιος Θεσσαλονίκης, *Λόγος Ν΄*, 236.61-237.69: *καὶ Ἀλέξιος* [Α΄] *μὲν ἐκεῖνος ὁ μέγας πρῶτος εὐσθενεστάτῃ χειρὶ τὸ βριθὺ κακὸν ὤθησε μεγίστῳ ἐπιβαλὼν πράγματι, ὃν ἐνδοτάτῳ τῆς ψυχῆς φέρω κείμενον καὶ φρενῶν δέλτοις ἐγγεγραμμένον μνήμοσιν ἀναπάλειπτον καὶ κατορθῶσαι τὴν οἰκουμένην φημὶ παρεγκεκλιμένην ἄλλως, οἷς ἐπὶ πολὺ κατεσείετο· ὃν πᾶσαν μὲν τὴν δυσμὴν τροπαίων πλήσαντα ἐξευρίσκω, πᾶσαν δὲ καὶ εὐεργεσιῶν, οὐχ' ἥκιστα δὲ καὶ τὴν ἐμὴν πόλιν τε καὶ μητρόπολιν καταβρέξαντα εὐποιϊῶν ἐπιχύσεσι καὶ τὸν συστράτηγον ἀθλητὴν μυρίαις ἀμειβόμενον ἀντιδόσεσι δεξιωτικαῖς* Παπαμαστοράκης, Εικαστικό εγκώμιο, 234· Kalopissi-Verti, Reflections, 42· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 24-25. Βλ. παραπάνω, 196.

68. Ακροπολίτης, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 165.14-167.24· Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 1, 117.5-121.5· Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, 71.10-75.8· Σκουταριώτης, *Σύνοψις Χρονική*, 543.13-545.13· Εφραίμ, *Ἱστορία*, 331.9396-333.9456· Μιχαήλ Παλαιολόγος, *Αυτοβιογραφία*, 455· Μανουήλ Ολόβωλος, *Λόγος Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν βασιλέα κυρὸν Μιχαὴλ τὸν Παλαιολόγον Α΄*, έκδ. M. Treu, *Manuelis Holoboli orationes*, τ. 2, Potsdam 1906, 38.31-43.16· Παπαμαστοράκης, Εικαστικό εγκώμιο, 234· Kalopissi-Verti, Patronage, 76· Η Ιδια, Reflections, 42· Macrides, *Akropolites*, 357-359. Πβλ. Χρηστιδου, Αυτοκρατορικά πορτρέτα, 558-559· Φωσκολου, Ο *Ῥώμης ἄναξ*, 27. Σχετικά με τη μάχη της Πελαγονίας, βλ. D. J. Geanakoplos, Greco-Latin Relations on the Eve of the Byzantine Restoration: The Battle of Pelagonia-1259, *DOP* 7 (1953), 99-141· D. Nicol, *The Despotate of Epiros*, Oxford 1957, 170-185· D. J. Geanakoplos,*Michael Palaeologus*, 47-74· D. Nicol, *Last Centuries*, 35-37.

69. A. Gkoutzioukostas, Puzzling Inscriptions from the Basilica of Saint Demetrius in Thessaloniki: New remarks and a reconsideration of recent interpretations, στο: *Inscriptions:*

σημαντικά τον ναό της Θεοτόκου Αχειροποιήτου στη Θεσσαλονίκη, τόπο κοινής λατρείας της Παναγίας και του αγίου Δημητρίου, με την εμφάνιση της θαυματουργής εικόνας της Θεοτόκου Αχειροποιήτου και την ονομασία του ναού να τοποθετούνται επί των ημερών του (περ. 1270)[70].

Στη γενικότερη προσπάθεια αναβίωσης στοιχείων που σχετίζονταν με την αίγλη της βυζαντινής πρωτεύουσας και κατ' επέκταση της ίδιας της αυτοκρατορίας, ο Μιχαήλ Η΄ συνέδεσε τη διακυβέρνησή του με παλαιές λατρείες ιερών εικόνων, οι οποίες τού προσέδωσαν μεγάλο κύρος, προπαγανδίζοντας έτσι τη συνέχεια του κράτους και την αναγέννησή του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η ξεχωριστή τιμή προς της Θεοτόκο Οδηγήτρια, μία από τις πολλές θαυματουργές εικόνες της Παναγίας στη βυζαντινή πρωτεύουσα, την οποία καθιέρωσαν οι Κομνηνοί. Οι τελευταίοι διαφοροποιήθηκαν από τους προηγούμενους αυτοκράτορες τιμώντας ιδιαίτερα την εικόνα της Οδηγήτριας, που υποσκέλισε την Παναγία Βλαχερνίτισσα ως κατ' εξοχήν θεομητορική εικόνα της Βασιλεύουσας. Δεν ήταν λοιπόν τυχαίο το γεγονός ότι ο Μιχαήλ Η΄, κατά τη θριαμβευτική είσοδό του στην ανακατακτημένη Κωνσταντινούπολη στις 15 Αυγούστου 1261, ανήμερα της εορτής της Κοιμήσεως της Θεοτόκου, βαστούσε στα χέρια του την εικόνα της Οδηγήτριας ως «παλλάδιο» (εικόνα-λάβαρο προστατευτικού και αποτροπαϊκού χαρακτήρα) της πρωτεύουσας και αυτοκρατορικό σύμβολο, αποδίδοντάς της τη σωτηρία της Πόλης από τους κατακτητές της μετά από 57 χρόνια λατινικής κατοχής (1204-1261)[71].

Their Contribution to Byzantine and Post-Byzantine History and History of Art (Ioannina, 26-27.09.2015), επιμ. έκδ. C. Stavrakos, Wiesbaden 2016, 385.

70. Κωνσταντινιδη, Αχειροποίητος-Φανερωμένη, 89-94· Η Ιδια, Η μορφή της Αχειροποιήτου-Φανερωμένης στην περίοδο των Παλαιολόγων, στο: Φ. Ευαγγελατου-Νοταρα – Τ. Maniath-Κοκκινη, Κλητόριον *εις μνήμην Νίκου Οικονομίδη*, Θεσσαλονίκη 2005, 226-231· Kalopissi-Verti, Reflections, 49· Φωσκολου, Ο *Ρώμης ἄναξ*, 21.

71. Ακροπολίτης, *Χρονικὴ Συγγραφή*, 187.1-188.3· Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 1, 217.1-219.18· Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, 87.14-20· Σκουταριώτης, *Σύνοψις Χρονική*, 553.27-555.24· Εφραίμ, *Ἱστορία*, 337.9568-9588· Geanakoplos, *Michael Palaeologus*, 121· Nicol, *Last Centuries*, 41· Macrides, New Constantine, 13-14· Η Ιδια, From the Komnenoi to the Palaiologoi, 274· A. W. Carr, Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople, στο: *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, επιμ. έκδ. H. Maguire, Washington D.C. 1997, 95-98· Χ. Αγγελιδη – Τ. Παπαμαστοραχης, Η μονή των Οδηγών και η λατρεία της Θεοτόκου Οδηγήτριας, στο: *ΜΗΤΗΡ ΘΕΟΥ. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, επιμ. έκδ. Μ. Βασιλακη, Αθήνα 2000, 379-383·

Ακόμα, ο Μιχαήλ Η΄ προώθησε τη λατρεία αφενός της αχειροποίητης εικόνας της Παναγίας Φανερωμένης της Κυζίκου στον τύπο της Οδηγήτριας, αφετέρου της Θεοτόκου Αχειροποιήτου τόσο στην Κωνσταντινούπολη, όσο και στη Θεσσαλονίκη, η οποία συλλατρευόταν με τον άγιο Δημήτριο στον ομώνυμο ναό της Θεσσαλονίκης, αλλά και στο μοναστήρι αγίου Δημητρίου-Κελλιβάρων της πρωτεύουσας. Το τελευταίο, ανατολικά της περιοχής της Βλάγκας, προέκυψε γύρω στα 1282 μετά από συνένωση δύο μονών, της ανακαινισμένης παλαιολόγειας κωνσταντινοπολίτικης μονής του αγίου Δημητρίου και του μικρασιάτικου μοναστηριού της Θεοτόκου των Κελλιβάρων, ενός από τα αρχαιότερα μοναστήρια του Λάτρους, που ο Μιχαήλ Παλαιολόγος αφιέρωσε στην Παναγία Αχειροποίητο[72].

Εκτός όλων αυτών, η εργαλειοποίηση της λατρείας του μεγαλομάρτυρα Δημητρίου, ενός κατ' εξοχήν παμβαλκανικού αγίου, αποτέλεσε συνέχεια της πολιτικής της επίκλησης της βοήθειας του αγίου Δημητρίου από τον Ιωάννη Γ΄ Βατάτζη, με στόχο την ανάκτηση των ευρωπαϊκών βυζαντινών εδαφών[73]. Άλλωστε, από τους πέντε (5) τύπους του μυροβλύτη στα νομίσματα του Μιχαήλ Η΄ οι τρεις (3) πρώτοι συναντώνται και σε νομίσματα του Ιωάννη Γ΄[74].

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ, Αχειροποίητος-Φανερωμένη, 97-98· C. ANGELIDI – T. PAPAMASTORAKIS, Picturing the Spiritual Protector: from Blachernitissa to Hodegetria, στο: *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, επιμ. έκδ. M. VASSILAKI, Aldershot 2005, 209-217, ιδίως 215 κ.εξ.· ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ, Η μορφή της Αχειροποιήτου-Φανερωμένης, 223-224, 237-240· MACRIDES, *Akropolites*, 385· KALOPISSI-VERTI, Reflections, 48· ΦΩΣΚΟΛΟΥ, Ο *Ρώμης ἄναξ*, 20-21· VARSALLONA, Reinventing the Capital, 169.

72. Μιχαήλ Παλαιολόγος, *Αυτοβιογραφία*, 465-469· JANIN, *Géographie ecclésiastique*, τ. 3, 92· TALBOT, Restoration, 254· ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ, Αχειροποίητος-Φανερωμένη, 89-98· Η ΙΔΙΑ, Η μορφή της Αχειροποιήτου-Φανερωμένης, 224-238· Ε. ΡΑΓΙΑ, *Λάτρος: ένα άγνωστο μοναστικό κέντρο στη δυτική Μικρά Ασία*, Θεσσαλονίκη 2008, 59-69· KALOPISSI-VERTI, Reflections, 41-42, 49· ΦΩΣΚΟΛΟΥ, Ο *Ρώμης ἄναξ*, 18, 26· VARSALLONA, Reinventing the Capital, 164-168. Βλ. παραπάνω, 202.

73. GEANAKOPLOS, *Michael Palaeologus*, 154· Λ. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ, *Οι Πρώτοι Παλαιολόγοι: προβλήματα πολιτικής πρακτικής και ιδεολογίας*, Αθήνα 1983, 30· ΦΩΣΚΟΛΟΥ, Ο *Ρώμης ἄναξ*, 28.

74. Βλ. παραπάνω, 202, σημ. 61. Πιο αναλυτικά, στα νομίσματα του Ιωάννη Γ΄ ο άγιος Δημήτριος απεικονίζεται είτε καθιστός σε θρόνο να κραδαίνει το ξίφος του (*DOC*, Washington D.C. 1999, τ. 4/2, 607, αρ. 6.4-5· ΠΕΝΝΑ, Απεικόνιση του αγ. Δημητρίου, 203·

Η ανακατάκτηση της επικράτειας του Δεσποτάτου της Ηπείρου, του δουκάτου της Θεσσαλίας και του πριγκιπάτου της Αχαΐας διατηρήθηκε ως στόχος της βαλκανικής πολιτικής του γυιού και διαδόχου του Μιχαήλ Η΄, Ανδρονίκου Β΄ (1282–1328)[75]. Σε αυτό το πλαίσιο σημειώθηκε εντατικοποίηση της προβολής του μεγαλομάρτυρα Δημητρίου στο πλευρό των Βυζαντινών με τη διάδοση του εικονογραφικού τύπου του «βουλγαροκτόνου» αγίου Δημητρίου σε βυζαντινά (Πελοπόννησο) και μη εδάφη (Κρήτη, Εύβοια), όπως υποδεικνύει η πλειονότητα των αρχαιότερων σωζόμενων παραδειγμάτων της πρώτης παραλλαγής[76]. Επιπλέον τα παλαιότερα σωζόμενα δείγματα της δεύτερης παραλλαγής (με τον Ιωαννίτζη έφιππο) συναντώνται επίσης στα χρόνια του δεύτερου Παλαιολόγου αυτοκράτορα[77], στοιχείο που συμβάλλει στη χρονολόγηση της δημιουργίας της κατά τις δύο πρώτες δεκαετίες της βασιλείας του Ανδρονίκου Β΄, δηλαδή στο διάστημα 1282–1300, παράλληλα με την κειμενική μαρτυρία των θαυμάτων του αγίου. Επίσης οφείλουμε να λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι ο συγγραφέας της δεύτερης Συλλογής Θαυμάτων από την οποία αντλήθηκε η έμπνευση της παράστασης ήταν ο *λογοθέτης τοῦ γενικοῦ* και *μέγας λογοθέτης* Κωνσταντίνος Ακροπολίτης, στενός συνεργάτης του εν λόγω αυτοκράτορα[78].

Morrisson, Coinage Thessalonike, αρ. 17), είτε στο πλευρό του Βατάτζη να σηκώνουν μαζί λάβαρο με ένσταυρο μετάλλιο στην κορυφή (*DOC*, τ. 4/2, 611, αρ. 10.1, 10.4· Hendy, *Coinage*, 292) ή πατριαρχικό σταυρό (*DOC*, τ. 4/2, 601, 609, αρ. 8.1, 8.3· Hendy, *Coinage*, 291) ή ομοίωμα της Θεσσαλονίκης με επάλξεις (*DOC*, τ. 4/2, 610, αρ. 9.1, 9.4· Hendy, *Coinage*, 292· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 201), αναπαράγοντας εικονιστικούς τύπους νομισμάτων του Θεόδωρου Κομνηνού Δούκα (1222-1230), ιδρυτή της αυτοκρατορίας της Θεσσαλονίκης. Βλ. Οικονομου, Ιδεολογικές αντιπαραθέσεις, 120-121, όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία.

75. Laiou, *Andronicus II*, 32, 38-41· Nicol, *Last Centuries*, 121-123.

76. Βλ. παραπάνω, 187-188.

77. Βλ. παραπάνω, 191-192.

78. Βλ. παραπάνω, 189-190 και 190-191, σημ. 27· *Λογοθέτης τοῦ γενικοῦ* ή *γενικὸς λογοθέτης*: Υπεύθυνος του *γενικοῦ*, της οικονομικής υπηρεσίας υπολογισμού και συλλογής των φόρων. Συναντάται ως αξίωμα από τα τέλη του 7ου αιώνα, ενώ μετά το 1204 διατηρήθηκε αποκλειστικά ως τιμητικός τίτλος. Βλ. *ODB*, τ. 2, λήμμα Genikon (A. Kazhdan)· R. Guilland, Les logothètes. Etude sur l'histoire administrative de l'empire byzantin, *REB* 29 (1971), 11. *Μέγας λογοθέτης*: Υψηλός αξιωματούχος της εποχής των Παλαιολόγων, διάδοχος του *λογοθέτη τῶν σεκρέτων* της κομνήνειας περιόδου, επιφορτισμένος με την

Η συνέχιση της επίκλησης της αρωγής του αγίου Δημητρίου από τον Ανδρόνικο Β΄ επιβεβαιώνεται και από τη νομισματική μαρτυρία. Ο μυροβλύτης συναντάται σε πληθώρα χάλκινων τραχέων ως στρατιωτικός άλλοτε όρθιος να κρατά ασπίδα και δόρυ[79] ή ξίφος και ασπίδα[80] ή λάβαρο που επιστέφεται από ένσταυρο μετάλλιο[81], άλλοτε καθιστός να κραδαίνει το ξίφος του[82] και άλλοτε έφιππος[83] ή ως μάρτυρας με τον μικρό σταυρό των μαρτύρων μπροστά στο στήθος του[84]. Επίσης απεικονίζεται στο πλευρό του αυτοκράτορα είτε παρατακτικά ο ένας δίπλα στον άλλο με έναν αστερίσκο να αιωρείται ανάμεσα στις κεφαλές τους[85], είτε να σηκώνουν από κοινού πατριαρχικό σταυρό[86] ή λάβαρο με ένσταυρο μετάλλιο στην κορυφή[87] ή να βαστάζουν πρόπλασμα πόλης με πυργοειδείς απολήξεις[88]. Είναι αξιοσημείωτο ότι και οι πέντε (5) εικονιστικοί τύποι των νομισμάτων του Μιχαήλ Η΄ επαναλαμβάνονται στους παραπάνω δέκα (10) τύπους του Ανδρονίκου Β΄[89].

Εξάλλου αυτό δεν ήταν το μόνο πάτριο στοιχείο πολιτικής και ιδεολογίας που κληρονόμησε και συνέχισε ο Ανδρόνικος Β΄. Αναφορικά με την τιμή της Θεοτόκου Οδηγήτριας, αφιέρωσε ολόκληρο τον μήνα Αύγουστο –κατά τη διάρκεια του οποίου εορτάζεται η σπουδαιότερη θεομητορική εορτή, η Κοίμηση της Θεοτόκου– στην τιμή της Παναγίας,

---

επίβλεψη όλων των κρατικών υπηρεσιών (*σεκρέτων*), αξίωμα αντίστοιχο του σημερινού πρωθυπουργού. Ήταν ακόμη επιφορτισμένος με τον συντονισμό της διπλωματικής δραστηριότητας, δηλαδή με την οργάνωση των διπλωματικών αποστολών στο εξωτερικό και την υποδοχή ξένων πρεσβειών. Βλ. Guilland, Les logothètes, 75, 100-102.

79. *DOC*, τ. 5, αρ. 721-724, 740-742, 786-788, 811-815, 849-851· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 202.

80. *DOC*, τ. 5, αρ. 730-731, 734-735, 743-744, 846-848· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 202.

81. *DOC*, τ. 5, αρ. 732.

82. *DOC*, τ. 5, αρ. 729 · Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 203.

83. S. Bendall, *A Private Collection of Palaeologan Coins*, London 1988, αρ. 267· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 204.

84. *DOC*, τ. 5, αρ. 771-773, 825-832· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 202-203.

85. *DOC*, τ. 5, αρ. 751· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 202.

86. *DOC*, τ. 5, αρ. 717-720· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 198.

87. *DOC*, τ. 5, αρ. 736-739· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 198.

88. Bendall, *Palaeologan Coins*, αρ. 217· Penna, Απεικόνιση αγ. Δημητρίου, 201.

89. Βλ. παραπάνω, 202, σημ. 61.

ενώ επανέφερε σε ισχύ την κομνήνεια πρακτική η συγκεκριμένη εικόνα να μεταφέρεται στο αυτοκρατορικό ανάκτορο τις παραμονές του «Μεγάλου Κανόνος»[90] και να παραμένει εκεί έως την Κυριακή του Πάσχα[91].

Παράλληλα, διατηρήθηκε σε χρήση το προσωνύμιο *Νέος Κωνσταντῖνος*, αλλά σε άλλα συμφραζόμενα. Ο Ανδρόνικος Β΄ παραλληλιζόταν με τον πρώτο βυζαντινό αυτοκράτορα όχι για την ανανεωτική του πολιτική, όσο για την ειρήνευση που επέφερε στους κόλπους της Εκκλησίας με την άρση της Ένωσης με τους Λατίνους –η οποία αποφασίστηκε στη Σύνοδο της Λυών (1274) και προωθήθηκε από τον πατέρα του– και τις σχέσεις ομόνοιας που διατηρούσε με αυτή[92].

---

90. Ψέλνεται την Πέμπτη της ε΄ εβδομάδας της Μεγάλης Τεσσαρακοστής.

91. Αγελιδη – Παπαμαστορακης, Η μονή των Οδηγών, 383, 385· Angelidi – Papamastorakis, Spiritual Protector, 216-217. Βλ. παραπάνω, 205-206.

92. Γεώργιος Κύπριος, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα κυρὸν Ἀνδρόνικον τὸν Παλαιολόγον*, έκδ. J. Boissonade, *Anecdota Graeca e codicibus regiis*, τ. 1, Paris 1829 (Hildesheim 1962), 384: *Κωνσταντῖνος ὁ μέγας, ὁ τῶν ὀρθοδόξων ὑμῶν βασιλέων πατήρ, διαπεπραγμένος ἐφάνη, τὴν βασιλείαν ἀναμίξας τῇ εὐσεβείᾳ, μάλιστα δὲ ὑποτάξας, καὶ μέγας οὐκ ἐκ τῆς πορφύρας καὶ τοῦ διαδήματος καὶ τοῦ τῆς οἰκουμένης κράτους ἀναδειχθείς, ἐκ δὲ τοῦ τὴν ἀλήθειαν κατειληφέναι, καὶ πρὸς Χριστὸν μετακλῖναι, καὶ τὴν τῆς τριάδος μίαν ἐπιγνῶναι θεότητα, οὗ καὶ σύ, βασιλεῦ, υἱὸς καὶ διάδοχος ἀληθής, κατ᾽ ἴχνος τῆς αὐτοῦ βεβηκὼς προαιρέσεως, τὸ μετὰ Χριστοῦ ζῆν, ὡς ἐκεῖνος, ὡς κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν ἀγαπήσας καὶ πάντων προτιμήσας τῶν ἄλλων. Τὰ ἐκείνου δὴ μόνα καὶ τὰ σὰ συνέρχεται καὶ συμβαίνει, καὶ εἰς ἓν ἀκριβῶς συναρμόζεται, ὡς νέον ἐκεῖνον μὴ χρῆναι, κατ᾽ ἐμὴν κρίσιν, ἕτερον ἢ τὸν ἐκείνου σύμφρονα σὲ καὶ ὁμότροπον ὀνομάζειν·* Θεόδωρος Υρτακηνός, *Πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Προσφώνημα*, έκδ. J. Boissonade, *Anecdota Graeca*, 252-253: *Κωνσταντῖνος ὁ μέγας ἐν βασιλεῦσι καὶ ἰσαπόστολος τὴν τῶν χριστιανῶν πρῶτος ἦρξεν ἀρχήν οὗ τοὺς τρόπους, ὥσπερ σπόγγος, ἀναμαξάμενος, ἄλλος ὢν τυγχάνεις ἐκεῖνος ἐῶ γὰρ ἔσοπτρον ἐκείνου φάναι καὶ ἴνδαλμα· τὰς ἑαυτῶν ἐμφάσεις οἱονεὶ καὶ τοὺς χαρακτῆρας ὡσπερεί τινες γνώμονες ἀλλήλοιν ἀντιδιδόντες τε καὶ ἀντιλαμβάνοντες, ἢ μὴν ἀκτῖνες ἡλιακαὶ ἐκεῖθεν ἐκδισκευόμεναι κἀκεῖσε πάλιν ἀντανακλώμεναι, ἢ καὶ πρὸς κύκλον ἀπὸ κέντρου γραμμαὶ ῥυϊσκόμεναι καὶ πρὸς τὸ κέντρον αὖθις ἐπανακάμπτουσαι. Τὸ μὲν οὖν ἐξ ἐκείνου μέχρι σοῦ, βασιλεῦ, δογμάτων ὅσων καὶ οἵων αἱρέσεις, ἡλίκαι τε φληναφίαι καὶ βλασφημίαι, πρὸς δὲ καταιγίδες καὶ λαίλαπες, κλυδώνιά τε καὶ ναυάγια, τὰς ἐκκλησίας Χριστοῦ περιέσχον καὶ περιεδίνησαν συγκυκήσασαι, ὥστ᾽ ἀπωλείας βυθῷ καθάπερ νῆας αὐτάνδρους, καθεῖναι πειρώμεναι, καὶ τὸν ὀρθὸν τῆς εὐσεβοῦς θρησκείας λόγον ἐκ μέσου πόῤῥω ποιήσασθαι, καὶ σκότος καὶ θύελλαν ἀνθ᾽ ἡλίου κακῶς ἀμφιάσασθαι, μικροῦ τε δεῖν ἐς παντελὲς ἐκτετρίφθαι καὶ τὸ ἀπὸ Χριστοῦ μέγιστον ὄνομα·* Κουντουρα-Γαλακη, Μέγας Κωνσταντίνος, 422 κ.εξ.· E. Kountoura-Galaki, Constantine the Great, 581-590. Βλ. παραπάνω, 202. Σχετικά με την

Η αποκατάσταση της Ορθοδοξίας από τον Ανδρόνικο-*Νέο Κωνσταντῖνο* και η ευσέβειά του προβάλλονται σε μία παράδοξη τοιχογραφία του Μεγάλου Κωνσταντίνου στον ναό του Πρωτάτου στις Καρυές του Αγίου Όρους. Ο άγιος Κωνσταντίνος απεικονίζεται αφενός χωρίς τη μητέρα του, την αγία Ελένη, αφετέρου με πλήρη την αυτοκρατορική στολή της εποχής των Παλαιολόγων, νεανικά χαρακτηριστικά, στρογγυλό πρόσωπο και ελαφρύ γένι. Αυτές οι διαφοροποιήσεις από τη συνήθη απεικόνιση και τον καθιερωμένο φυσιογνωμικό του τύπο έχουν οδηγήσει ερευνητές να ταυτίσουν τη μορφή του Μεγάλου Κωνσταντίνου με τον Ανδρόνικο Β΄ ως χορηγό της επιτοίχιας διακόσμησης της εκκλησίας[93]. Η επιλογή αυτή σχετίζεται με την αλλαγή της κρατικής θρησκευτικής πολιτικής στην αρχή της διακυβέρνησης του δεύτερου Παλαιολόγου αυτοκράτορα, εποχή κατά την οποία χρονολογείται η αυτοκρατορική χορηγία προς τον ναό του Πρωτάτου, του κεντρικού ναού της πρωτεύουσας της μεγαλύτερης και με διεθνή ακτινοβολία μοναστικής κοινότητας[94]. Κατά τη γνώμη μας, η τοποθεσία δεν επιλέχθηκε μόνο για την προβολή της απόφασης απόρριψης της Ένωσης, αλλά και για την αποκατάσταση των σχέσεων της κεντρικής εξουσίας με τον μοναχικό κόσμο, ο οποίος πρωτοστάτησε στην αψήφιση της φιλενωτικής αυτοκρατορικής πολιτικής και του οποίου αρκετά μέλη γνώρισαν σκληρούς διωγμούς, λ.χ. οι όσιοι Μελέτιος και Γαλακτίων οι Γαλησιώτες[95].

αποκατάσταση της Ορθοδοξίας, βλ. Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 2, 23.1-47.11· Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, 159.17-160.13· D. Nicol, The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, στο: *Studies in Church History*, επιμ. έκδ. G. Cuming – D. Baker, τ. 7, Cambridge 1971, 138 κ.εξ.· Laiou, *Andronicus II*, 32-36· Nicol, *Last Centuries*, 67-68, 100-105· Μαυρομματης, *Πρώτοι Παλαιολόγοι*, 36. Σχετικά με τη Σύνοδο της Λυών, βλ. V. Laurent – J. Darrouzes, *Dossier grec de l'union de Lyons (1273-1277)*, Paris 1976· D. J. Geanakoplos, Michael VIII Palaeologus and the Union of Lyons (1274), *The Harvard Theological Review* 46/2 (1953), 79-89· Ο Ιδιος, *Michael Palaeologus*, 258-263· B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirchen auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964· Nicol, Byzantine Reaction, 113-115· Ο Ιδιος, *Last Centuries*, 60-61· Μαυρομματης, *Πρώτοι Παλαιολόγοι*, 31· B. Roberg, *Das zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn 1990.

93. Δ. Καλομοιρακης, Ερμηνευτικές παρατηρήσεις στο εικονογραφικό πρόγραμμα του Πρωτάτου, *ΔΧΑΕ* 15 (1989-1990), 214-215· Α. Βασιλακερης, Οι τοιχογραφίες του Πρωτάτου και το πρόσωπο του αυτοκράτορα, *ΔΧΑΕ* 34 (2013), 117-128.

94. Βασιλακερης, Τοιχογραφίες Πρωτάτου, 125-126.

95. Παχυμέρης, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, τ. 2, 499.15-501.7, 581.24-589.4, 611.11-621.5·

Γενικά, τον 13ο αιώνα στον Μοριά γίνεται αρκετά συνήθης η απεικόνιση έφιππων στρατιωτικών αγίων, πιθανότατα κατ' επίδραση δυτική[96], ιδιαίτερα όμως μετά το 1262 ως προστατών των ντόπιων πληθυσμών λόγω των συνεχών τοπικών πολεμικών συγκρούσεων. Ενδεικτικό της τελευταίας τάσης είναι η εισαγωγή επεισοδίων από τον εικονογραφικό κύκλο της ζωής του αγίου Δημήτριου στο εικονογραφικό πρόγραμμα ναών της περιοχής, όπως του αγίου Δημητρίου Μυστρά (1272–1285), των αγίων Σεργίου και Βάκχου στην Κίττα Μέσα Μάνης (1262–1285) και στον προφήτη Ηλία στις Θαλάμες Έξω Μάνης (τέλη 13ου-αρχές 14ου αι.)[97].

Λόγω της συγκέντρωσης σημαντικού αριθμού παραδειγμάτων του εν λόγω εικονογραφικού τύπου σε σχετικά γειτονικές περιοχές του νοτιοελλαδικού χώρου, πιστεύουμε ότι αυτός διαδόθηκε μέσω της Λακωνίας στα Κύθηρα και από εκεί στη δυτική και κεντρική Κρήτη. Άλλωστε, τα Κύθηρα τον 12ο αιώνα συνδέονταν διοικητικά και εκκλησιαστικά με τη Μονεμβασία, ενώ επανήλθαν το 1275 έως το 1302 από τη βενετική στη βυζαντινή κυριαρχία. Η βυζαντινή ανακατάληψη του νησιού επέφερε οικοδομική και καλλιτεχνική άνθηση, με αποτέλεσμα τα 2/3 των βυζαντινών ναών να χρονολογούνται στο β΄ μισό του 13ου

Γρηγοράς, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*, 127.12-128.13· Geanakoplos, *Michael Palaeologus*, 269-276· Nicol, Byzantine Reaction, 113-146, ιδίως 124-135· Ο Ιδιος, *Last Centuries*, 67-68, 81-85· Μαυρομματης, *Πρώτοι Παλαιολόγοι*, 31-33· Σ. Μεργιαλη-Σαχα, *Γράφοντας ιστορία με τους αγίους. Από την κοινωνία των αγίων στην κοινωνία των Παλαιολόγων (1261–1453)*, Αθήνα 2014, 177-182, όπου αναλυτικά η βιβλιογραφία.

96. S. Gerstel, Art and Identity in the Medieval Morea, στο: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, επιμ. έκδ. A. Laiou – R. P. Mottahedeh, Washington D.C. 2001, 270, 274-279· Σ. Καλοπιση-Βερτη, Επιπτώσεις της Δ΄ Σταυροφορίας στη μνημειακή ζωγραφική της Πελοποννήσου και της Ανατολικής Στερεάς Ελλάδας έως τα τέλη του 13ου αιώνα, στο: *Η βυζαντινή τέχνη μετά την Δ΄ Σταυροφορία. Η τέταρτη Σταυροφορία και οι επιπτώσεις της (Διεθνές Συνέδριο, Αθήνα 9-12 Μαρτίου 2004)*, επιμ. έκδ. Π. Βοκοτοπουλος, Αθήνα 2007, 79· N. Kontogiannis – S. Germanidou, The iconographic program of the Prophet Elijah church, in Thalames, Greece, *BZ* 101 (2008), 82.

97. Gerstel, Medieval Morea, 271-273· Μαρινου, *Άγιος Δημήτριος*, 33, 87-88· Μ. Παναγιωτιδη, Η μνημειακή ζωγραφική στις εκκλησίες της Μάνης: μέσο έκφρασης και επικοινωνίας, στο: *Ιστορίες θρησκευτικής πίστης στη Μάνη*, Αθήνα 2005, 92· Καλοπιση-Βερτη, Επιπτώσεις, 68· Kontogiannis – Germanidou, Prophet Elijah church, 70, 84· Kalopissi-Verti, Reflections, 44.

αιώνα και ο τοιχογραφικός τους διάκοσμος να παρουσιάζει εκτεταμένες ομοιότητες με αντίστοιχους ναών της Λακωνίας, ιδίως της Μάνης, όπου την ίδια εποχή τοιχογραφήθηκαν περισσότερες από πενήντα εκκλησίες. Οι δε καλλιτέχνες προέρχονταν από την απέναντι πελοποννησιακή στεριά, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον *ἐκ Μονεμβασίας* αρχιδιάκονο Δημήτριο, ζωγράφο του αγίου Δημητρίου στο Πούρκο[98].

Η προτίμηση αυτής της απεικόνισης του αγίου Δημητρίου σε περιοχές βενετοκρατούμενες (Κρήτη, Κύθηρα) και φραγκοκρατούμενες, λ.χ. στην Εύβοια[99], όπου συνηθίζεται ο Ιωαννίτζης να παριστάνεται με εξάρτυση δυτικού στρατιώτη[100], ερμηνεύεται χάρη στον θριαμβικό και επινίκιο χαρακτήρα της, με την απόδοση της κατανίκησης ενός σημαντικού εχθρού. Σταδιακά, ο Ιωαννίτζης συμβολοποιήθηκε και αποτέλεσε προσωποποίηση του κακού και του όποιου κατακτητή, με συνέπεια την ευρεία εξάπλωση της σκηνής στα χρόνια της βενετοκρατοκρατίας και της οθωμανοκρατίας τους επόμενους αιώνες[101] και την επικράτησή της ως ο πιο διαδεδομένος τρόπος αναπαράστασης του αγίου Δημητρίου έως σήμερα[102].

---

98. Ν. Δρανδακης, Παρατηρήσεις στις τοιχογραφίες του 13ου αιώνα που σώζονται στη Μάνη, *ΛΣ* 9 (1988), 70· C. Maltezou, From Byzantine to Venetian Kythera, στο: Chatzidakis – Bitha, *Kythera*, 307-309· Chatzidakis – Bitha, *Kythera*, 38, εικ. 14-15, 134-141, 171-172· Ι. Μπιθα, Τα βυζαντινά Κύθηρα μέσα από τις μαρτυρίες των εκκλησιών και των τοιχογραφιών, στο: *ΣΤ΄ Διεθνές Πανιόνιο Συνέδριο (Ζάκυνθος, 23-27 Σεπτεμβρίου 1997), Πρακτικά*, τ. 4, Αθήνα 2004, 567-568, 575. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο ναός του Αγίου Γεωργίου στα Δουριάνικα της Μάνης, ο οποίος ανακαινίσθηκε στα 1275 *βασιλεύοντος εἰς Ῥώμην ἄνακτος*, σύμφωνα με την κτητορική επιγραφή, στην οποία μνημονεύεται ο μητροπολίτης Μονεμβασίας Γρηγόριος. Βλ. V. Foskolou, "In the Reign of the Emperor of Rome...": Donor Inscriptions and Political Ideology in the Time of Michael VIII Paleologos, *ΔΧΑΕ* 27 (2006), 457-467· Kalopissi-Verti, Reflections, 45-46.

99. Παπαμαστοράκης, Πρότυπο ανδρείας, 33. Πβλ. Παζαρας, Εικονογραφικοί τύποι, 45.

100. V. Tsamakda, *Die Panagia-Kirche und die Erzengelkirche in Kakodiki: Werkstattgruppen, kunst- und kulturhistorische Analyse byzantinischer Wandmalerei des 14. Jhs. auf Kreta*, Wien 2012, 80, σημ. 465, 214.

101. A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, 301· Walter, *Warrior Saints*, 88· Παπαμαστοράκης, Πρότυπο ανδρείας, 33· Kazamia-Τσερνου, Φορητές εικόνες, 299. Πβλ. Παπαμαστοράκης, Ιστορήσεις παλληκαριών, 220· Παζαρας, Εικονογραφικοί τύποι, 45.

102. Θεοτοκα, Εικονογραφικός τύπος, 484· Kazamia-Τσερνου, Φορητές εικόνες, 287. Έχοντας χάσει στο διάβα των αιώνων τις αποκλειστικά αντιβουλγαρικές της συνδηλώσεις, η παράσταση υιοθετήθηκε ακόμα και από τους Βουλγάρους τον 17ο αιώνα,

Συνοψίζοντας, η λατρεία του μεγαλομάρτυρα Δημητρίου του μυροβλύτη χρησιμοποιήθηκε στη βυζαντινή αντιβουλγαρική προπαγάνδα με ποικίλους τρόπους και σε διάφορες φάσεις κατά τον 13ο αιώνα. Αρχικά, δημιουργήθηκε το θαύμα της εξόντωσης του Ιωαννίτζη από τον μεγαλομάρτυρα μετά το 1207, για να καταπολεμηθεί το αφήγημα του Β΄ βουλγαρικού κράτους σχετικά με την υποστήριξη του μυροβλύτη. Βάσει αυτής της φήμης επινοήθηκε κατά το β΄ τέταρτο του 13ου αιώνα (μετά το 1230) η σκηνή του «βουλγαροκτόνου» αγίου Δημητρίου με τον Βούλγαρο βασιλιά πεζό, προκειμένου να αναχαιτιστούν τα επεκτατικά σχέδια του Ιωάννη Ασάν Β΄ στα Βαλκάνια. Οι Βυζαντινοί αξιοποίησαν τη δύναμη της εικόνας και οπτικοποίησαν την προφορική παράδοση για να διαδώσουν μέσω αυτού του επεισοδίου την αντιπροπαγάνδα τους εναντίον των Βουλγάρων. Τέλος, η καταγραφή της δολοφονίας του Ιωαννίτζη και η κατασκευή του θαύματος του Ραδομηρού από τον Ιωάννη Σταυράκιο, πιθανότατα κατά τα έτη 1280–1284, καθώς και η επανάληψή του από τον Κωνσταντίνο Ακροπολίτη λίγο αργότερα στόχευαν στη διαχρονική αμαύρωση των βουλγαρικών δυναστικών οίκων, με αφορμή την ίδρυση της δυναστείας των Τερτεριδών και την κατά περιόδους αντιβυζαντινή στάση των δύο πρώτων μελών της, όπως επίσης στην αποδυνάμωση της εικόνας του βουλγαρικού βασιλείου σε μία εποχή ισχυρού κλυδωνισμού του. Ως αποτέλεσμα αυτού του εγχειρήματος προέκυψε η παραλλαγή με τον Ιωαννίτζη έφιππο, πιθανώς στο διάστημα 1282–1300, στα πρώτα έτη της μακράς διακυβέρνησης του Ανδρονίκου Β΄.

Οι δύο εκδοχές του εικονογραφικού τύπου του «βουλγαροκτόνου» αγίου Δημητρίου υιοθετήθηκαν από τα προπαγανδιστικά προγράμματα τόσο του Βυζαντίου, όσο και της Σερβίας, των πέριξ της Βουλγαρίας οργανωμένων κρατών, είτε για την ταπείνωση των Βούλγαρων ηγεμόνων, είτε για τη διεκδίκηση βαλκανικών περιοχών (β΄ μισό 13ου-α΄ μισό 14ου αιώνα). Στη βυζαντινή περίπτωση ο μεγαλομάρτυρας, ένας από τους προσωπικούς-οικογενειακούς προστάτες του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου,

---

στη μονή Bogorodica στο Dragalevtsi. Βλ. Grabar, *Peinture religieuse*, 291, 299-301, εικ. 51b· V. Täpkova-Zaimova, Le culte de Saint Démétrius à Byzance et aux Balkans (Problèmes d'histoire et de culture), στο: *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und in frühen Mittelalter*, επιμ. έκδ. V. Gjuselev – R. Pillinger, Wien 1987, 142-143· Walter, *Warrior Saints*, 89· Bauer, *Patron*, 295· Madgearu, *The Asanids*, 170-171.

αξιοποιήθηκε αφενός στην πολιτική της *renovatio imperii* και της μίμησης των Κομνηνών –οι οποίοι τον είχαν καταστήσει σύμβολο της πάλης τους κατά των Νορμανδών στα Βαλκάνια– αφετέρου στο σχέδιο ανακατάκτησης των παλαιών δυτικών βυζαντινών εδαφών. Για την εξυπηρέτηση του τελευταίου σκοπού, η επίκληση της βοήθειας του μυροβλύτη συνεχίστηκε επί Ανδρονίκου Β΄, στα χρόνια του οποίου χρονολογείται η πλειοψηφία των πρωιμότερων σωζόμενων παραδειγμάτων των 2 παραλλαγών της εν λόγω παράστασης.

Εικ. 1: Μεταλλικό επάργυρο ανάγλυφο (7,9 X 8,6 c.), 15ος αι.,
Ι. Μ. Αγ. Διονυσίου Αγίου Όρους
(άδεια φωτ.: Ι. Μ. Αγ. Διονυσίου Αγίου Όρους).

Εικ. 2: Φορητή εικόνα, 1800, Ι. Μονή Φιλοθέου Αγίου Όρους (άδεια φωτ.: Ι. Μονή Φιλοθέου Αγίου Όρους).

Sanctity at Politics Disposal: The Propaganda Connotations of the Scene of St. Demetrius as 'Bulgar-Slayer'

St. Demetrius, the patron saint of Thessaloniki through the ages, the *myroblytos* and miracle-worker, is the subject of an extremely rich iconography. In one scene the martyr is depicted on horseback, spearing or unhorsing Ioannitzes, a prominent Bulgarian king (1197-1207). The specific iconographical type was conceived during the 13th century in the frame of the byzantine counter-narrative against the second Bulgarian state's founding ideology, in order to present the aforementioned ruler's sudden death as one of Demetrius' numerous miracles. The diffusion of this scene served multiple objectives of Michael VIII Palaiologos' propaganda, given that St. Demetrius was considered as one of his personal patron saints, a policy which was followed and expanded by his son and successor, Andronicus II Palaiologos. This paper's aims are to interpret the propaganda meaning of the representation of St. Demetrius as 'Bulgar-Slayer' and to offer suggestions upon its dating, based on sources, coins, lead seals and wall paintings.

Dionysios Stathakopoulos

The Nicaean Emperors and the Aristocracy*

The Empire of Nicaea (1205–1261) was one of the main Byzantine polities in exile after the sack of Constantinople in 1204. It was a new political formation but manned entirely by members or offspring of the previous political establishment, whether they came from the provincial elites of Anatolia, or were part of the high Komnenian aristocracy who sought refuge in Nicaea from the European territories and Constantinople. Once a leader emerged and the polity was consolidated, when a court and an administration were established, so did the familiar power dynamics between emperors and the aristocracy, the dialectics between a centralized monarchy and a set of powerful individuals and families who expected a privileged share in power and its trappings[1]. In principle, there was nothing

* This text was commissioned several years ago by Pagona Papadopoulou and Alicia Simpson for a volume on the Empire of Nicaea that unfortunately has not been published. I would like to thank them both very much for their initial invitation and add particular thanks to Alicia Simpson for many helpful comments on a previous draft. Finally, I would like to express my gratitude to both Ekaterini Mitsiou and Vincent Puech for making their important unpublished PhD dissertations available to me.

1. The key works are M. Angold, *A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261)*, Oxford 1975; J. S. Langdon, *John III Ducas Vatatzes' Byzantine Imperium in Anatolian exile 1222–54*, unpublished doctoral dissertation, UCLA 1979; D. Kyritses, *The Byzantine Aristocracy in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, unpublished doctoral dissertation, Harvard University 1997; V. Puech, *L' aristocratie et le pouvoir à Byzance au XIIIe siècle (1204–1310)*, unpublished doctoral thesis, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 2 vols, 2000; E. Mitsiou, *Untersuchungen zu Wirtschaft und Ideologie im Nizänischen Reich*; unpublished doctoral thesis, Universität Wien, 2006; D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought*

new about this. However, the state of Nicaea can act as a useful case study in the evolution of the struggle between emperors and the aristocracy as well as into how the Byzantine elites adapted to new political and material circumstances for two reasons: because it had a limited lifespan and because the Byzantines returned to Constantinople under a leader from a different ruling family, thus signalling a break in the political organization. In this clearly delineated period, therefore, a set of questions can be explored: Did the watershed events of 1204 change the aristocracy in a significant way – its composition and extent of properties, its relationship to the imperial court and authority, or its access to power? In short, is the most productive way to frame the question one of continuity or break? Does the relationship between emperors and the aristocracy in Nicaea represent a continuation of the social dynamics of the preceding period, or is it characterized by a different set of principles? If there is difference, what caused it and how was it expressed?

The relationship between the aristocracy and imperial authority in Nicaea cannot be separated from the period that preceded 1204 and, to an extent, from the Palaiologan dominance after 1258. Furthermore, as the discussion below will demonstrate, the three emperors who ruled during the Nicaean period until 1258 adopted quite different approaches towards the aristocracy; as such it is misleading to think of a 'Nicaean' imperial policy towards its elites. Rather, one should examine how these three emperors adapted the inherited and dominant ideology and practices of dealing with the aristocracy to suit their conceptions of power and authority to the extent that conditions that were often outside their control allowed it. Similarly, neither can one sensibly talk of a unified and coherent aristocratic policy towards these emperors as the aristocracy never formed itself into a group pursuing common political goals[2]. Again, we are looking at individuals and, to a certain degree, families, who pursued their own interests in their desire

in Byzantium, 1202–1330, Cambridge 2007; Idem, *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century*, Cambridge 2019; A. Jovanović, *Michael Palaiologos and the Publics of the Byzantine Empire in Exile, c. 1223–1259*, Cham 2022.

2. On the limits of aristocratic power within the Byzantine political system see E. Ragia, Social Group Profiles in Byzantium: Some Considerations on Byzantine Perceptions about Social Class Distinctions, *ByzSym* 26 (2016), 309-372 and especially 349-371.

to retain and augment their privileged position, at times by contracting opportunistic alliances (and often shifting them) with each other and/or the emperors who ruled them.

Defining the Aristocracy

To study the aristocracy, it is obviously important to first define it, but this is more difficult than it may appear. Numerous scholars have tried to produce working definitions of what constituted this group in the absence of a clear and stable statement from the Byzantines themselves. While it is self-evident, for example, that the imperial families (the Komnenoi, Doukai, Angeloi and later the Palaiologoi) belonged to the aristocracy, the proliferation of their progeny since the late eleventh century and the marriages they contracted created a much larger pool. This represented the highest echelon of this social group, depending on the degree of proximity to the reigning imperial dynasty. Increasingly, its members came to be recognized for their noble birth (*eugeneia*)[3]. As Angeliki Laiou was the first to explicitly point out, the Byzantine aristocracy did not constitute a nobility, 'a hereditary caste, whose rights and privileges are safeguarded by law'[4]. And yet, as Magdalino has remarked, those descended from the imperial and leading families (see below) formed a (noble) class apart and their exalted status was noted by contemporaries[5].

It seems that identifying a member of the aristocracy may have been clearer to their contemporaries in Byzantium than it is to us. To overcome this obstacle, Kyritses opted to disregard what he sees as 'subjective' information (the way an individual is presented in the sources as, e.g., prominent or noble) and instead focused on official designations (titles, offices and honorific epithets, such as *kyr*)[6]. This definition becomes more valid for the period in question given that offices and titles at court were merged

3. For a survey on this issue see N. Leidholm, *Elite Byzantine Kinship, ca. 950–1204*, Leeds 2019, 12-19, 50.

4. A. Laiou, The Byzantine Aristocracy in the Palaiologan Period: A Story of Arrested Development, *Viator* 4 (1973), 131-151, here 132.

5. P. Magdalino, Court Society and Aristocracy, in: *A Social History of Byzantium*, ed. J. Haldon, Oxford 2009, 229-230.

6. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 7-15.

into a single hierarchy during the Nicaean period[7]. While such a working definition will not retrieve all aristocrats from the source material, it has the advantage of offering a solid reference point. Puech adopted a similar approach but included the higher echelons of the ecclesiastical hierarchy in his sample[8].

What becomes obvious even from this very short outline of the question is that it is difficult to generalize, and that any effort to define and characterize the aristocracy as a whole cannot do justice to the complexities of the system. This is bound to change with the publication of a growing number of prosopographical studies devoted to specific families as well as a general prosopography of the Empire of Nicea that is being prepared[9], but at present a more cautious approach would be prudent. As such, I have decided to focus chiefly on the highest echelons of the aristocracy: those who were descended from imperial families through blood and marriage and who occupied the highest offices in the civil and military administration. As a group they are highly visible in our source material and their political actions are easier to track. In doing so, I am following the information provided by the sources.

In a much quoted passage, George Pachymeres presents what seems like a snapshot of this exalted group in the Nicaean Empire as they gathered to debate the regency of the young heir John IV in 1258: Tzamantouroi/ Laskarides, Tornikioi, Strategopouloi, Raoul, Palaiologoi, Batatzai, Philai, Kavallarioi, Nestongoi, Kamytzai, Aprenoi, Angeloi, Livadarioi, Tarchaneiotai, Philanthropenoi, Kantakouzenoi – those 'welded together by the golden chain of noble birth'[10]. Angold and Magdalino add the Raoul, Branades, Petraliphai and Synadenoi[11], and one must, obviously, count the

7. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, 63-64, see also 67-68 for a similar, if not quite as explicit, approach to defining the aristocracy.

8. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 23-24.

9. See https://www.oeaw.ac.at/imafo/veranstaltungen/detail/bridging-the-gap-the-prosopography-of-a-fragmented-world-13th-cent.

10. *Καὶ ὅσοι ἄλλοι οἷς ἡ μεγαλογενὴς σειρὰ καὶ χρυσῆ συγκεκρότητο*, George Pachymeres, *Relations historiques*, I-II, ed. A. Failler, tr. by V. Laurent [CFHB 24/1-2], Paris 1984; III-IV ed. and tr. by A. Failler, [CFHB 24/2], Paris 1999), I 21, 93

11. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, 69; Magdalino, Court Society and Aristocracy, 230.

imperial families of the Komnenoi and the Doukai, even if the proliferation of their members requires ad hoc decisions on the inclusion of each individual in the discussion that follows.

The Komnenian Arrangement and Its Legacy

Since the social and political landscape and its key players at Nicaea did not begin *ex nihilo*, it is important to briefly outline the political and social framework in which they operated. At the heart of the nexus of relationships between the emperors and the aristocracy lies what we may call the Komnenian arrangement, initiated by Alexios I Komnenos (1081–1118) and continued by his son John II (1118–1143) and grandson Manuel I (1143–1180)[12]. Having secured power through a bloody coup, Alexios followed a policy of alliance with major aristocratic families (the Doukai, the family of his empress being the first and most important). As his brothers and other close relatives were entrusted with high offices, exalted titles and significant landed properties and as his children and other close relatives were married with scions of aristocratic families a network of the highest, imperial aristocracy gradually emerged. As Peter Frankopan, however, has shown Alexios did also appoint to some of the highest positions in the military men who were not imperial kin, but were chosen for their skills and loyalty[13].

The aim of the system, which proved quite successful until Manuel I's death in 1180, was to make clear to the aristocracy that it was more beneficial for them to join the imperial family than oppose it[14]. As Magdalino has clearly shown, the system worked as long as the emperors

12. For an overview see P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*, Cambridge 1993, 180-217; Idem, Innovations in Government, in: *Alexios I Komnenos*, ed. M Mullett – D. Smythe [Belfast Byzantine Texts and Translations 4/1], Belfast, 1996, 146-166; J.-C. Cheynet, L'aristocratie byzantine (VIIIe–XIIIe siècle), *Journal des savants* (2000) 281-322; tr. The Byzantine Aristocracy (8th–13th centuries), in: *The Byzantine Aristocracy and Its Military Function*, Aldershot 2006, 1-43, here 41-42). Magdalino and Cheynet show that some of the features of Alexios's approach had already begun to emerge from the late Macedonian period onwards.

13. P. Frankopan, Kinship and the Distribution of Power in Komnenian Byzantium, *English Historical Review* 122 (2007) 1-34.

14. Magdalino, *Manuel Komnenos*, 187.

governing the empire could persuasively and actively demonstrate they were also heads of the (by then) extended Komnenian network of power and control the aristocracy with a steady hand[15]. The 'sad quarter of a century' that followed Manuel's death, however, showed that the arrangement had reached an impasse. In what followed, and in our case must be seen as the immediate background to the formation of the Nicaean Empire, rulers had to negotiate the legacy of this arrangement, to accept, reject, and adapt to a set of difficult circumstances[16].

The short reign of Andronikos I Komnenos (1183–1185) saw changes at the top, as the emperor removed and killed all those who were closer to the succession than himself (merely a cousin of Manuel I) as well as any potential aristocratic rivals[17]. However, he did not break with the spirit of the Komnenian arrangement, as he entrusted major offices to his kin and distributed grants to his allies[18]. He was supported by members of the Palaiologoi, the Branades, and the Mavrozomai. He was opposed by other members of the high aristocracy, such as, for example, John Komnenos Batatzes in Philadelphia[19].

When Isaac II Angelos usurped the throne in 1185, he had Andronikos and his sons killed or mutilated, mirroring in a way his predecessor's policy. Since the direct male line of succession of the Komnenoi had been extinguished by Andronikos, there were now numerous aristocrats with an equally valid pedigree. Isaac II was a great-grandson of Alexios I through a daughter, but others had stronger claims, being descended through the male line. The result was a feeling that the imperial throne could be won by anyone with a strong claim rather than being passed on in clear succession within one branch of the Komnenoi, as had happened until Manuel I's reign[20]. Isaac relied on his kin, the Angeloi, and sought the support of families that had opposed the previous regime of Andronikos (such as the Kontostephanoi,

15. Magdalino, Empire of the Komnenoi, 659.

16. On this period see *Byzantium 1180–1204: The Sad Quarter of a Century?* ed. A. Simpson [Institute of Historical Research. International Symposium 22], Athens 2015.

17. The best evaluation in J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)* [Byzantina Sorbonensia 9], Paris 1996, 429-434.

18. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 431-432.

19. See Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 31-33.

20. Magdalino, Empire of the Komnenoi, 661.

Doukai-Kamateroi, Kantakouzenoi, and Komnenoi-Batatzai) by securing marriage alliances, and, one must also assume, by making substantial grants of land[21]. His reign was nevertheless plagued by rebellions[22].

Isaac II was ultimately removed by a coup led by his brother Alexios III and supported by the Palaiologoi, Branades, Kantakouzenoi, Raoul and Petraliphai; to these should be added the Kamateroi (the family of Alexios' wife, Euphrosyne) as well as the Laskarides[23]. Some of these (like the Palaiologoi and the Branades) had supported Andronikos, so one could observe here a sense of retribution towards Isaac's regime[24]. Niketas Choniates writes that Alexios gave lavish grants to his supporters[25]. The families at the heart of Alexios III's regime had strong links to Thrace and Macedonia and could perhaps stand as representatives of the European (as opposed to the Anatolian) aristocracy[26]. Since Alexios III did not have any sons there was fierce competition for the hand of his daughters. Two had already been married under Isaac II to Andronikos Kontostephanos and Isaac Komnenos Batatzes respectively but were widowed. In 1199/1200 they were joined in second marriages: Eirene to Alexios Palaiologos (who had to divorce his wife in order to remarry) and Anna to Theodore Laskaris. Before his death in 1203 therefore Alexios Palaiologos, who had been given the very high title of *despot*, was the heir apparent of Alexios III. Theodore Laskaris assumed this position thereafter. Due to the preservation of documentary evidence (a chrysobull to the Venetians dated to 1198 and the *Partitio Romaniae* of 1204[27]) we are much better informed about the

21. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 434-436; evidence on the grants dates mostly from the period of Alexios III, but one cannot exclude that some of them were made under Isaac II; see below for further discussion.

22. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 437-440.

23. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 440

24. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 29.

25. *Nicetae Choniatae Historia*, ed. by J. L. van Dieten, 2 vols [CFHB 11/1-2], Berlin – New York 1975; I 459-460; see P. Magdalino, Money and the Aristocracy, 1180–1204, in: *Byzantium, 1180–1204*, 195-204.

26. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 28.

27. On how this document can be used to gauge property grants, see N. Oikonomidès, La décomposition de l'empire byzantin à la veille de 1204 et les origines de l'empire de Nicée: à propos de la *Partitio Romaniae*, in: *Actes du XVe Congrès International des Études Byzantines: Rapports*, Athens 1976, 3-28.

substantial grants made by Alexios III to his empress, his daughters and their husbands, and other members of his court[28].

What this brief overview makes clear is that even if after 1180 the individuals and the family branches of the Komnenoi at the top changed, the Komnenian arrangement stood firm as a framework to structure the relationship between the emperors and the aristocracy.

THE NICAEAN EMPERORS AND THE ARISTOCRACY

Theodore I Laskaris (1205–1222)

As a product and beneficiary of this system, Theodore I Laskaris was bound to adhere to it. Very little is known about Theodore and his family before 1204[29]. On an early seal he calls himself Theodore Komnenos Laskaris *protovestiarites* and *sebastos*; a seal of his brother, Constantine Komnenos Laskaris, also survives[30]. Theodore may have acquired the name Komnenos through his marriage to Alexios III's daughter Anna, but the same cannot have been the case for Constantine. This suggests a matrilineal connection to the imperial clan[31]. Another indication for a Komnenian connection of Theodore independent of his marriage are the names of two of his brothers, Isaac and Alexios, both prominently and frequently used by the Komnenoi[32]. The seals of the two brothers also include another important hint: they carry an image of St George Diasoreites, which suggest a link to Pyrgion in Lydia and thus indicate a connection to Anatolia[33], to which Theodore would flee in late 1203.

---

28. M. C. Bartusis, *Land and Privilege in Byzantium: The Institution of Pronoia*, Cambridge 2012, 168-169.

29. See the overview in E. Giarenis, *Η συγκρότηση και η εδραίωση της Αυτοκρατορίας της Νίκαιας: Ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Α΄ Κομνηνός Λάσκαρις* [Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Μονογραφίες 12], Athens 2008, 29-46.

30. A.-K. Wasiliou, Ὁ ἅγιος Γεώργιος ὁ Διασορίτης auf Siegeln. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Laskariden, *BZ* 90 (1997), 416-424.

31. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 444.

32. É. Patlagean, *Un Moyen Âge Grec: Byzance, IXe-XVe siècle*, Paris 2007, 297.

33. Wassiliou, Γεώργιος ὁ Διασορίτης, 418-420; Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 310-311 and Idem, The Aristocracy and the Empire of Nicaea, in: *Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, ed. J. Herrin and G. Saint-Guillain, Farnham 2011, 70.

Theodore was arrested after Alexios IV was installed on the throne (August 1203), but managed to escape to Anatolia at some point before January 1204, and initially tried to bring the areas around Nicaea and Prousa under his control[34]. Since we possess very little information on Theodore's past, we can only make educated guesses regarding his standing and alliances in the region. Since Alexios III had chosen him as a potential, if not likely, successor, we can assume that Theodore would be at the top of the scions of the aristocratic families that constituted that emperor's inner circle. It is therefore not surprising to see that members of these families would gradually congregate to his court in Nicaea and would be granted high office (see below).

In order to assemble his polity in Anatolia Theodore had to work from the start with a delicate balance. His establishment in the area was not unopposed and the historian George Akropolites explains that initially Theodore had attempted to rule in place of his father-in-law Alexios III (who had escaped to Macedonia)[35]. There were two major groups of aristocrats that Theodore had to deal with. On the one hand, there was a local aristocracy with estates and clients in Anatolia[36]. In some cases, there had been rebellions against imperial power underway well before the conquest of Constantinople and thus Theodore had to find ways to either put them down or seek accommodation with their leaders. In the region of Philadelphia, Theodore Mangaphas (who had earlier led a rebellion against Isaac II and in the aftermath of the Fourth Crusade re-established his position in the region) most probably ceded control of his power to Theodore in 1205 or 1206, or Theodore defeated him[37]. The case of Manuel Mavrozomes

34. *Georgii Acropolitae Opera*, v. 1, ed. A. Heisenberg – P. Wirth, Leipzig 1978, 10; tr.; R. Macrides, *George Akropolites, The History: Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2007, 118; see Giarenis, *Συγκρότηση*, 46-47.

35. Akropolites, *Opera*, 10; Oikonomidès, La décomposition, 22-28.

36. On such people see Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 457-458.

37. A. G. K. Savvides, *Βυζαντινά στασιαστικά και αυτονομιστικά κινήματα στα Δωδεκάνησα και στη Μικρά Ασία 1189–c. 1240 μ.Χ.*, Athens 1987, 173-190, esp. 178-179 with n. 36 thinks that Mangaphas, who had fled to the Seljuq court, was handed back to Theodore who imprisoned him with reference to Choniates 401. This episode, however, refers to the period before 1204, see Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 454-455. There is evidence that individuals with the family name Mangaphas owned property in and around

(a grandson of Manuel I through an illegitimate daughter, no less[38]) in the region of Phrygia was more complicated: he enjoyed Seljuq support as one of his daughters had married the sultan Kay-Khusraw I (1192–1196, 1205–1211); although Theodore I defeated him in battle, he granted him two cities, Laodikeia and Chonai as well as the valley of the Meander in late 1205/early 1206[39]. Similarly, Sabbas Asidenos, who was based at Priene/Sampson and controlled the Meander valley from 1204 to 1206, reached an agreement with Theodore I in late 1205/early 1206 and recognized his authority – he was later joined in marriage to a member of the Phokas family (which in their turn were related by marriage to Theodore[40]) and was granted the title of *sebastokrator*[41].

On the other hand, as Theodore's power grew and especially after securing the election of a patriarch in Nicaea (Michael Autoreianos, whose family was linked to the Kamateroi, Alexios III's empress' family[42]), many of the leading aristocratic families from Europe flocked to him[43]. These prominent refugees had to be accommodated as well. They were socially much superior to the local aristocrats in terms of their blood and marriage networks, and some of them at least will have owned significant

---

Philadelphia in the 1240s which would mean that Theodore Mangaphas' fall did not spell out the social demise of his kin, see J.-C. Cheynet, Philadelphie, un quart de siècle de dissidence, 1182–1206, in: *Philadelphie et autres études*, ed. H. Ahrweiler [Byzantina Sorbonensia 4], Paris 1984, 45, 50-51.

38. S. Métivier, Byzantium in question in 13th-century Seljuk Anatolia, in: *Liquid & Multiple: Individuals & Identities in the Thirteenth-Century Aegean*, eds. G. Saint-Guillain – D. Stathakopoulos [Collège de France – CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 35], Paris 2012, 236-237, 255-257.

39. Savvides, *Βυζαντινά στασιαστικά και αυτονομιστικά κινήματα*, 233-245; Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 469; E. Ragia, *Η κοιλάδα του κάτω Μαιάνδρου ca 600–1300: Γεωγραφία και Ιστορία* [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέτες 51], Thessaloniki 2009, 263-265; S. Métivier, Les Maurozômai, Byzance et le sultanat de Rūm. Note sur le sceau de Jean Comnène Maurozômès, *REB* 67 (2009), 197-207.

40. See Ragia, *Η κοιλάδα του κάτω Μαιάνδρου*, 143-144.

41. Savvides, *Βυζαντινά στασιαστικά και αυτονομιστικά κινήματα*, 246-251; Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 466-469.

42. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 314-315.

43. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 287. It should be noted here that several of these aristocrats had stronger claims to the throne in terms of their ancestry than he did.

estates in Anatolia, especially along the coastal areas[44]. Others –possibly the majority of the high Constantinopolitan aristocracy– may have been facing a shortage of funds, since we can assume they did not have (full) control of their European estates as a result of conquests and incursions (by the Crusaders, the Bulgarians or the state of Epiros)[45]. Given the complex situation, Theodore I was successful in establishing himself, first as representative of his father-in-law and later, after Alexios III had been captured by Boniface of Montferrat in late 1204/early 1205, in having himself acclaimed emperor in 1205 or 1206. He was crowned much later, in 1207[46]. He continued in the vein of the Komnenian arrangement by placing his close kin to key positions (for example, three of his brothers are attested with the title of *sebastokrator* while his brother Constantine held the title of *despot*[47]) as well as accommodating himself with the local aristocracy as outlined above[48]. When it comes to marriage alliances, two of Theodore's daughters were married to foreigners: Maria was married to the future Béla IV of Hungary (1254–1258) and Eudokia was eventually married to the prominent Latin baron Anselm of Cahieu, after her father had unsuccessfully attempted to have her wed Robert of Courtenay, the Latin Emperor of Constantinople (1221–1228). Theodore's eldest daughter Eirene was first married to Andronikos Palaiologos, who was made despot and became the heir apparent; when he died, Eirene was married to John [III] Doukas Batatzes[49].

Theodore's initial preference for the Palaiologoi is easily understandable. A powerful family since at least the twelfth century, one of its members had

44. Magdalino, *Manuel Komnenos*, 166; Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 348-350 (on the evidence from John III's reign). The case of the Batatzai, for example, can stand as an example. Although originally from Thrace, they had acquired a base at the Thrakesion theme by the second half of the twelfth century. Cf. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 42-43. See the next section on John III for more discussion.

45. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 181.

46. Cheynet, *Pouvoir et contestations*, 470; on the dates of Theodore's acclamation and coronation see P. Gounaridis, Ἡ χρονολογία τῆς ἀναγόρευσης καὶ τῆς στέψης τοῦ Θεοδώρου Α΄ τοῦ Λασκάρεως, *Symmeikta* 6 (1985), 59-71.

47. Macrides, *George Akropolites*, 167-168 with n. 1; see also Angelov, *Byzantine Hellene*, 29-30.

48. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, 62-63.

49. Giarenis, *Συγκρότηση*, 52-53.

already come very close to inheriting the throne through marriage (Alexios Palaiologos, see above). Their power base was in the West and Theodore may have needed their support to ensure loyalties in that area[50]. The choice of John Doukas Batatzes may indicate Theodore's need to secure the support of the Thrakesion theme, over which the family wielded considerable power, given the prominence that this region attained in his reign and that of his successor[51]. Overall, however, I must agree with Kyritses who observed that Theodore did not manage (whether by choice or not) to recreate the type of matrimonial network that had been characteristic of Komnenian rule[52]. Nevertheless, Theodore did form under adverse circumstances a network of alliances that was quite close to that of his father-in-law[53]. He was proclaimed emperor by a council of notables, who, though unnamed, will have comprised of those who were given high office in his reign and who included most families of what Pachymeres later termed the 'golden chain'[54]. Moreover, his adherence to the Komnenian tradition is reflected in the way his rule was portrayed in court rhetoric, which provides a clear image of an imperial ideology of continuity and renewal despite the watershed of the Latin conquest[55]. Theodore I did not experience any major dissent towards his rule; furthermore, his establishment in Anatolia was only possible with the collaboration of the major aristocratic families of the former empire.

John III Doukas Batatzes (1222–1254)

At Theodore I's death power passed to John III. Theodore's sons Nicholas and John had died before their father, while an unnamed son by his second wife Philippa from Cilician Armenia, was never included in the succession – he may have died before his father as well or may have been disinherited[56]. John inherited the throne as the only surviving son-in-law,

50. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 323.

51. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 326.

52. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 219.

53. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 289; Patlagean, *Un Moyen Âge Grec*, 308.

54. See Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 320-321.

55. R. Macrides From the Komnenoi to the Palaiologoi: Imperial Models in Decline and Exile, in: *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th centuries*, ed. P Magdalino, Aldershot 1994, 280; Angelov, *Imperial Ideology*, 106.

56. Angelov, *Byzantine Hellene*, 32; Giarenis, *Συγκρότηση*, 53-57.

but he encountered opposition both at the start and end of his reign. John Doukas Batatzes (who only referred to himself as Doukas) descended from a family whose members had occupied high office since the eleventh century with a particular focus in Thrace (Adrianople and Rhaidestos), where we can assume they owned estates and had their power base[57]. A scion of the family, Theodore Batatzes, married Eudokia, a daughter of John II and was invested with high command under Manuel I[58]. His son, Theodore Komnenos Batatzes was active in Anatolia, in the Thrakesion theme, in the late 1170s; from there he had opposed Andronikos I[59]. It is not exactly clear who John III's father was, but consensus has it that it was Basil Batatzes, who became *doux* of Thrakesion under Isaac II and was married to a niece of the emperor[60]. John III was therefore someone with a strong enough, though not overtly imperial, pedigree.

The first challenge to his rule came in 1222 from the brothers of Theodore I, who allied themselves with the Latins of Constantinople in order to oust him. The two prominent rebels, Alexios and Isaac, were defeated and blinded[61]. A little later, in 1224–1225, another conspiracy against John's throne was uncovered, this time led by Andronikos Nestongos, the emperor's cousin; this was thwarted as well, and Andronikos was banished to Magnesia, while his brother Isaac was blinded and had his hand cut off[62]. A generation later, a number of Nestongoi appear with high titles during the reign of Theodore II which corroborates Puech's suggestion that John III must have associated them closely with his government in Anatolia despite the uprising and the punishment of its instigators[63]. Other aristocrats embroiled in the conspiracy of 1224–1225 included a Synadenos and a Tarchaneiotes. Puech sees the two uprisings as connected and ties them to Theodore I's policy towards the Latin Empire of Constantinople: the emperor had contracted

57. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 23-27.

58. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 27-28.

59. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 31-32.

60. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 35-39.

61. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 340-341.

62. J.-C. Cheynet, Les Nestongoi, un exemple d'assimilation réussie, in: *La société byzantine. L'apport des sceaux* [Bilans de recherche 3], vol. II, Paris 2008, 606-607.

63. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 338 and I 155-156 for the genealogy of the family.

his third marriage with Maria, the sister of the future emperor Robert de Courtenay and tried to arrange the marriage of his daughter Eudokia with Robert, suggesting that he was pursuing a détente with Constantinople rather than military confrontation. There was dissent in Nicaea about this policy and Langdon sees John III's elevation as the victory of an anti-Latin faction in the aristocracy, which would explain the first uprising by the Laskaris brothers who saw Theodore I's policy abandoned[64]. Macrides on the other hand, saw the uprising of the Laskarides as an explicit challenge to John's accession to the throne, while more recently Giarenis interpreted both conspiracies as attempts to restore the 'true' Laskarid dynasty[65]. Regarding the Nestongos conspiracy, according to Langdon, it was the reaction of Thrakesian aristocrats against John's plans for the expansion of Nicaean power into Europe that would potentially deprive the area of armies to defend it against Turkish incursions[66]. These early rebellions show that less than a generation after the establishment of the Empire of Nicaea, its elites harboured personal ambitions and different notions about its policies, and had clear interests to pursue that often opposed those of the emperor.

John implemented significant changes in the direction of rule: he moved his capital to Nymphaion, in the Thrakesion, and abandoned Theodore's policy of détente with the Latin Empire. This was made clear by his successful early campaigns against the Latins following the Laskaris rebellion in which he managed to dislodge the Latins from all but very few parts of Anatolia[67]. Two figures that would play a crucial part in the final days of the Empire a generation later made their appearance at the court of John III in the late 1230s: the future Michael VIII Palaiologos (ruler 1259–1282) writes that he

64. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 339-341; Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 60-64

65. Macrides, *George Akropolites*, 160, 165-167; E. Giarenis, Η "δυναστεία των Λασκάρεων": Απόπειρες και ακυρώσεις, *Βυζαντιακά* 23 (2003), 220-223. It is important to note here that John III Batatzes had been chosen as emperor over Theodore's underage son (by his second wife Philippa) or his brothers, two of whom, Isaac and Alexios, led the rebellion of 1224–1225 against him, while Manuel and Michael had gone into exile at the time of his succession. Following Komnenian precedent, at least three of Theodore's brothers had been granted the title of *sebastokrator*.

66. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 76.

67. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 60-66, 72-74.

was raised at the palace until he assumed a military role around 1242/43[68], while his future victims, George Mouzalon and his brother Andronikos were installed as pages (*paidopouloi*) of John's heir, Theodore II at approximately the same time[69].

John's reign saw a major expansion of the Nicaean territory especially in Europe. Through a number of campaigns from the mid-1230s until his death in 1254 he secured the largest parts of Macedonia and Thrace (to the detriment of Epiros and the Bulgarian Empire) and managed to surround the Latin Empire on all sides. The most remarkable feature of these campaigns regarding the aristocracy is that John clearly employed aristocrats with ancient links to these areas and placed a number of them as governors of these newly conquered cities and regions. For example, in his early campaign against Adrianople (1225) John sent John Kammytzes, a cousin of Isaac II and Alexios III, who had been a rival of the Branades, the family that had been given the control of the city by the Latins[70]. More clearly, in his campaign against Thessalonike in 1242 John was accompanied by members of the Tornikes, Palaiologoi, Raoul, Tarchaneiotes, Kontostephanoi and Petraliphai[71], while Andronikos Palaiologos and his son Michael were assigned as governors of the cities of Thessalonike and Serres and Melnilk respectively[72]. Such measures suggest that John III needed to use the authority that aristocrats with connections to Europe enjoyed in these regions to cement the Nicaean establishment in them, but possibly also, that

68. Typikon Kellibara = H. Grégoire, Imperatoris Michaelis Palaeologi de vita sua, *Byz.* 29-30 (1959–1960), 451; see Kellibara I: Typikon of Michael VIII Palaiologos for the Monastery of St. Demetrios of the Palaiologoi-Kellibara in Constantinople, tr. G. Dennis, in *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 5 vols, ed. J. P. Thomas – A. Constantinides Hero, [Dumbarton Oaks Studies 35], Washington DC 2001, 1243. Michael was actually a Diplopalaiogos since both his parents came from the same clan, see Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 234 for the genealogy; it should be noted that his mother Theodora Angelina Palaiologina was the granddaughter of Alexios III.

69. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 151.

70. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 351-52.

71. Patlagean, *Un Moyen Âge Grec*, 268, 309 observed that the men in charge of this campaign stemmed from the same families as those that had signed a synodal document under Isaac II in 1191 suggesting continuity.

72. Puech, The Aristocracy and the Empire of Nicaea, 74.

these prominent men may have tried to direct his thrust towards Europe in the first place[73].

It soon became clear that some of them may have been pursuing their own agendas, as revealed by the conspiracy of Michael Palaiologos in 1246. According to Pachymeres Michael had been engaged in a secret pact of alliance with Epiros that centred around a marriage between himself and the daughter of Michael II Doukas Angelos. Although this had come to light earlier, it was only in 1253, after a successful campaign against Epiros led by Nikephoros Tarchaneiotes as well as Michael Palaiologos and Alexios Strategopoulos that John III moved against Michael[74]. After spending a considerable time in prison Michael was eventually released after swearing oaths of loyalty in 1254, a short time before John's death. He was married to Theodora, a granddaughter of John's brother Isaac (despite having previously been promised the hand of John's granddaughter Eirene), conferred the title of great constable as well as the governance of Bithynia[75].

This marriage alliance between the Batatzai and Michael Palaiologos may well have been John's plan for a peaceful resolution of what was by then a clear antagonism that was beginning to get out of hand: Michael was too powerful or popular to dispose of completely, but he was to be removed from any contact with Macedonia, his family's power base[76]. By comparison with the Komnenian emperors we must agree with Kyritses[77] who thought that John III was not able to build a similar network of alliances, but that was, not least. a result of biology: John only had two brothers and one son. His brother Isaac Doukas was given the title of *sebastokrator*, reflecting Komnenian practice since Alexios I. Isaac's son John Doukas was married

73. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 372, 544.

74. Pachymeres, *Relations historiques*, I 7. According to Akropolites, *Opera*, vol. 1, eds. Heisenberg –Wirth, § 50, 92-100, Michael was compelled to prove his innocence by undergoing ordeal by fire, but he managed to avoid going through with it. R. Macrides, On Whose Authority? Trial by Ordeal in Byzantium, in: *Authority in Byzantium*, ed. P. Armstrong, Farnham 2013, 42, shows that this was probably a narrative device by Akropolites to praise Michael, rather than an actual event.

75. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, 371.

76. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, 377.

77. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 220.

to Eudokia Angelina and a daughter married Constantine Strategopoulos[78]. John's daughter Theodora was married to Michael Palaiologos. Another (unnamed) brother of John III had a daughter who married Alexios Raoul[79]. John III's only child and heir, Theodore II, was married to Helena Asen of Bulgaria sealing the alliance between the two states in 1235[80]. John also arranged the marriage of his granddaughter Maria with Nikephoros Angelos of Epiros[81].

The families that John III rewarded with high office included the Tornikes, Palaiologoi, Tarchaneiotai, Raoul and Strategopouloi, some of which were allied to his own family through marriages. But as the case of Michael Palaiologos has shown, this was at times an uneasy alliance. Nevertheless, as Kyritses has observed the high Byzantine aristocracy of the last centuries of Byzantium was formed in John's reign, that is the specific branches of the families that were to dominate Byzantium in its last two hundred years all first came into prominence in this period[82].

Furthermore, John III made significant grants of land to the high aristocracy, to his family, and to the patriarchate[83], although the extant source material does not allow us to chart the fortunes of any of these properties in time[84]. And yet, the possibility of attracting such grants and establishing themselves in areas such as the Thrakesion that were not only fertile, but also relatively safe, would have been a crucial factor in rallying the high aristocracy around John III[85].

If we assume that John III made the best out of the circumstances that were in his control regarding the construction of aristocratic networks and the positioning of kin in important positions as well as rewarding them with land and privilege, he was nevertheless aware that his efforts appeared to be

78. D. Polemis, *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, no. 73, 109.

79. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 218-219.

80. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 181.

81. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 367-368.

82. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 291.

83. Mitsiou, *Wirtschaft und Ideologie*, 89-93.

84. See the general comments on aristocratic fortunes in: Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 209-210.

85. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 351.

wanting when compared to the Komnenian paradigm. This would explain the shift of ideological tone expressed in rhetoric at his court which praised not an 'abstract virtue of nobility', but the emperor's lack of preferential treatment of his own family and friends as a token of his justice[86].

Theodore II Laskaris (1254–1258)

Theodore's short reign represents the most radical break with the Komnenian arrangement. This is made clear not only by his direct actions which will be discussed below, but also by the tumultuous events after his death and the clear reversal to as pure a form of the Komnenian tradition as possible by the new dynasty of the Palaiologoi who succeeded him.

Theodore's ascension to the throne was unopposed since he was John III's only son. From the start he showed his desire to break with some of the key aspects of his father's reign: he used the name Laskaris as his official designation and brought back a focus on Nicaea and Bithynia in his regime, as opposed to John III's emphasis on Nymphaion and the Thrakesion[87]. He also favoured families that were loyal to the dynasty and had ties to this area[88]. Furthermore, in what Angelov interpreted as 'a snub at aristocrats with military tradition running in their families'[89] he gave high office to trusted men such as Manuel Laskaris (most probably, a brother of his grandfather Theodore I), to Constantine Margarites and the two Mouzalon brothers, Andronikos and George. These new appointees angered the high aristocracy. Akropolites is particularly scathing on Margarites whom he calls an 'a peasant born of peasants, reared on barley and bran and knowing only how to grunt'[90].

In 1255 Alexios Strategopoulos and Constantine Tornikes were sent as commanders of the Nicaean troops to face a Bulgarian attack in Macedonia. However, they did not engage in any battles and made a disaster of the expedition. Theodore II wrote scathing remarks on his two

86. Angelov, *Imperial Ideology*, 106-107.

87. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 381-382.

88. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 383.

89. Angelov, *Byzantine Hellene*, 152.

90. *Ἄνδρα ἀγροῖκον καὶ ἐξ ἀγροίκων γεγενημένον, μάζῃ καὶ πιτύροις ἀνατεθραμμένον καὶ λαρυγγίζειν μόνον εἰδότα*, Akropolites, *Opera*, 60.

commanders in a letter to George Mouzalon[91]. Towards the end of the same year Theodore made sweeping changes at his court which suggest that the events in Macedonia had not been unconnected: a number of aristocrats were demoted from their office: Alexios Raoul (whose office was given to Andronikos Mouzalon), Constantine Tornikes, Nikephoros Alyates, George Zagarommates; others were imprisoned as well (Alexios Strategopoulos) and some were blinded (Constantine Strategopoulos, Theodore Philes, the governor of Thessalonike who had succeeded Andronikos Palaiologos) – all aristocrats with links to the European provinces of Nicaea[92]. Others, who remain unnamed, were also affected. Manuel Laskaris, Margarites, and the Mouzalon brothers George, Andronikos and Theodore Mouzalon were given higher offices. The Mouzalones are presented by Pachymeres as not being of noble descent (*οὐκ εὐγενείας μὲν μετέχοντας τὸ παράπαν*[93]) while Akropolites records that after their murder in 1258 they were declared 'loathsome little men, worthless specimens of humanity'[94]. Puech has shown that the family had reached the level of just below that of the high aristocracy in the Komnenian period and attributes Pachymeres' comment on their lack of *eugeneia* as meaning they did not have imperial blood[95]. While such men owed their social ascent entirely to imperial favour, it is wrong to assume that it was unprecedented for such individuals without any direct links to the dynasty, whether by blood or marriage, to be invested with high office. Even in the exalted Komnenian period, the case of John Axouch makes this clear: a young Turkish boy who was captured at Nicaea in 1097, made a page and companion of John (II) Komnenos, and enjoyed a distinguished career under both his childhood companion John as well as under his heir Manuel I (whose securing of the throne he helped achieve)[96].

91. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 374.

92. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 75.

93. Pachymeres, *Relations historiques*, I 8, 41.

94. *Ἀνδραρίοις βδελυροῖς καὶ ἀνθρωπίσκοις οὐτιδανοῖς*, Akropolites, *Opera*, 75, 156; Macrides, *George Akropolites*, 339

95. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 151-152. Jovanović, *Michael Palaiologos*, 123-124, suggests that since they had been chosen as pages for Theodore II in his childhood, they cannot have been lowborn.

96. See Prosopography of the Byzantine World http://pbw2016.kdl.kcl.ac.uk/person/Ioannes/293/ with sources and literature.

Axouch's case is not dissimilar to the Mouzalones as childhood companions and confidants of Theodore II. It can be assumed that the shakeup of the court was accompanied by extensive confiscations[97] and perhaps lands were granted to the new favourites.

Michael Palaiologos[98] was warned that the emperor would soon have him arrested (or worse), and in 1256 he fled from Bithynia, where he had been assigned by John III, to the Seljuqs. Meanwhile his uncle and namesake had also been demoted. After a year as military commander in the service of the sultan, Michael decided to ask Theodore II's pardon and be allowed to return in 1257. This was granted, Michael returned, was given the office of grand constable and sent to Durrachion. A little later, however, Michael was arrested once more. The pretext was the behaviour of his sister, Maria Tarchaneiotissa, who was accused of sorcery in relation to the marriage of her daughter and was physically tortured to extract a confession. Pachymeres records that Theodore II feared that Michael would be moved to sedition when hearing what had happened to his sister[99]. However, Theodore freed Michael and demanded of him as well as everyone at court to swear to protect his son and heir John IV. This occurred shortly before his death and while severely ill, so his condition and the knowledge of his imminent death probably played a part in this decision. According to the terms of his testament he had placed George Mouzalon as regent[100].

A few days after Theodore's death in 1258, the question of succession proved messy, since his heir was a young boy. In these crucial days the aristocrats of the Empire of Nicaea gathered together – this was the instance when Pachymeres mentioned the 'golden chain'. Many held a grudge against the deceased emperor. Some bore on their bodies the signs of Theodore II's punishments against them, but most felt rage about the various humiliations inflicted upon them – the demotions, the physical punishments, the forced

97. Angelov, *Imperial Ideology*, 210.

98. It should be pointed out that Michael and Theodore were second cousins as great-grandsons of Alexios III through his two daughters. Cf. Langdon, *John III Ducas Vatatzes*, 38-39.

99. Pachymeres, *Relations historiques*, I 12, 57. Other (unnamed) individuals were subjected to the ordeal by hot iron to dispel the emperor's accusations of sorcery against him and one assumes that some of them may have been members of the high aristocracy.

100. Akropolites, *Opera*, 75, 154.

marriages and confiscations, and the promotions of men who they saw as commoners, men who lacked *eugeneia*. Although it is difficult to discern the exact circumstances –and especially what had transpired in the background– there was a bloody coup that resulted in the brutal murder of the regent George Mouzalon as well as his brothers. Although Pachymeres and Akropolites diverge in many points in their description of the events, they both stress the aristocracy's anger towards the Mouzalones while Pachymeres insinuates that Michael Palaiologos, as *megas konostavlos* and thus commander of the Latin mercenaries, encouraged, or at least did not hold back the soldiers that killed the Mouzalones[101]. Following the murders, the assembled aristocrats vied for power in a bid to win the office of regent for the young heir. Michael Palaiologos established himself as the dominant figure of authority in Nicaea. The rest is (Palaiologan) history.

From the discussion above it is clear that Theodore II pursued a policy of breaking with the Komnenian arrangement, adopting a much more confrontational and aggressive attitude towards the aristocracy. Theodore had no brothers to place in important positions. Furthermore, he married his elder daughters to foreign men who included the Bulgarian tsar Constantine Tich and two Latin lords – there were no sons-in-law to be employed at court[102]. He also personally arranged for the marriages of some of his closest officials: George Mouzalon was married to Theodora Kantakouzene (a niece of Michael Palaiologos) and his brother Andronikos to a daughter of Alexios Raoul. The marriage between Theodora Tarchaneiotissa, Michael Palaiologos' niece, which had had such a devastating effect on the relations between the two men, had also been contracted by Theodore[103]. The emperor seems to have made a number of such matches, determined to mix the blood pool of the high aristocracy and to disrupt the matrimonial alliances of the Palaiologoi, which by then encompassed more or less all the families

101. Pachymeres, *Relations historiques*, I 18.

102. See Table 3 in Macrides, *George Akropolites*, for the genealogy of the Laskarides. The two daughters were married to the Latin lords after their father's death: Macrides, *George Akropolites*, 338, n. 12.

103. At first Theodore had her marry a certain Balanidiotes, supposedly of low birth, but a man of the emperor's trust, then he broke off the engagement and had her marry Basil Kaballarios, a man of noble lineage. See Pachymeres, *Relations historiques*, I 12.

of the high aristocracy[104]. Of the people he promoted to high office the Mouzalon brothers had grown up with him as pages in the palace; he also gave members of the Laskaris and the Nestongos families high posts. These were close kin and supporters of his grandfather, Theodore I[105].

Searching for the reasons why Theodore II chose to follow a different policy than his predecessors, various theories have been proposed. Pachymeres suggested that the main reason had been Theodore's aim to appoint the best, most capable and talented men for each task, regardless of their background, but that he also wanted to suppress the pride of those close to him[106]. Modern scholars have looked for clues in Theodore's biography: his temperament, soured by chronic illness and the fact that he had grown up apart from the younger aristocrats of his generation (like Michael Palaiologos) who were sent to campaign in the West while he was kept in Anatolia (as the precious only son and heir)[107]. The first point has now been completely disproved by Angelov who has shown very clearly that Theodore did not suffer from epilepsy (as is very commonly repeated in modern scholarship), nor was he chronically ill[108]. Angold suggested that Theodore's attitude may have been in imitation of Frederick II's policies towards his own elites[109].

A more plausible way to understand Theodore's policies towards the aristocracy comes from his own writings. A prolific author and one of the few emperors to have left a substantial literary record, he provided important indications for his actions in his texts. This was already picked up in earlier scholarship by Angold and Kyritses[110], but made very clear in

104. Pachymeres, *Relations historiques*, I 12; see Angelov, *Imperial Ideology*, 211. Macrides, From the Komnenoi to the Palaiologoi, 282 observed that such a mixing would have been unthinkable under, e.g., Manuel I, who prevented any such unions. Cf. Magdalino, *Manuel Komnenos*, 210-211.

105. Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, I 77.

106. Pachymeres, *Relations historiques*, I 8.

107. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 294.

108. Angelov, *Byzantine Hellene*, 381-389.

109. M. Angold, After the Fourth Crusade: The Greek Rump States and the Recovery of Byzantium, in *Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492*, ed. J. Shepard, Cambridge 2008, 748. Frederick was the father of Theodore's father's second wife.

110. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, 74; Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 295, 298.

Angelov's masterful studies of his texts[111]. Theodore considered kinship and lineage as categories contrary to the good governance of a state; instead he promoted friendship –if on unequal terms– as the proper tie between ruler and ruled; the latter should place their friendship with their master above all ties of blood, or as Theodore put it: *πολλῶν καὶ μεγάλων σαρκικῶν συγγενῶν ἡ τῶν ἀληθινῶν δούλων ἀγάπη ὑπερνικᾷ* (The love of true friends surpasses that of many and great blood relatives)![112] Furthermore, he contrasted what he saw as natural nobility (which could characterize even a farmer) with the nobility of blood that was conferred within the small pool of the high aristocracy. Nobility as a moral virtue of the soul was therefore far higher than an aristocratic pedigree, and in his mind someone like George Mouzalon was a true noble. Angelov is right to point out that in expressing this new framework Theodore was breaking new ground in Byzantine political thought[113]. Theodore was not moved by a general anti-aristocratic ethos in itself, but his opposition to the enshrined privilege of this group was political[114]. Instead, Theodore hoped to substitute –or supplement[115]– the networks of aristocratic kinship with those created by himself as networks of clients (termed friends) who would offer their loyalty, devotion, and services to the emperor in exchange for the many privileges that he could reward them with[116].

He did his best to implement these ideas on the ground, but he did so with utter disregard to the sensibilities of the high aristocracy who saw their privileged status, their families, property, and bodies under attack[117]. This was bound to create a violent backlash and it is remarkable that

111. Angelov, *Imperial Ideology*, 215-234; Idem, *Byzantine Hellene*, 124-127.

112. *To George Mouzalon* (*Tractatus ad Georgium Muzalonem*), ed. A. Tartaglia, Munich – Leipzig 2000, 137, 435-437 in: Angelov, *Byzantine Hellene*, 126. The translation of *doulos* as 'friend' is justified in the context of the specific text, see Angelov, *Byzantine Hellene*, 124-127.

113. Angelov, *Imperial Ideology*, 234.

114. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 298; Puech, *L'aristocratie et le pouvoir*, II 381.

115. Jovanović, *Michael Palaiologos*, 90, 125, suggests that Theodore wished to 'add new links' to the 'golden chain', rather than do away with the existing group.

116. Angelov, *Byzantine Hellene*, 125-127.

117. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, 76; Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 298.

Theodore did not seem to anticipate it. And yet it is important to note that the aristocratic response only became serious after Theodore's death. The various conspiracies that both John III and Theodore II himself had faced cannot have been as grave since they managed to deal with them as quickly and efficiently as they did. The aristocrats were either not powerful enough or unwilling to violently topple a reigning emperor – perhaps the painful lessons of the decades after Manuel I's death were still alive in people's minds[118]. Furthermore, it is also important to stress that the aristocracy never united as a body to demand more specific constitutional powers for themselves as a collective[119]. Instead what we can see are powerful individuals who are lobbying for themselves or their close kin. Nowhere is this made clearer than in the speeches that Pachymeres puts in the mouths of George Mouzalon and Michael Palaiologos in the troubled days between Theodore's death and Palaiologos' ascent to power. George Mouzalon, the regent, but undoubtedly speaking from a position of weakness, acknowledged Theodore's heavy-handed actions towards the magnates but absolved himself and his brothers of any responsibility in the matter. In this speech he constantly debased himself and exalted the magnates in front of him and repeatedly offered to back down from what in fact were Theodore's wishes regarding the succession. In his response, Michael Palaiologos, the clearest representative of the 'golden chain', pragmatically emphasized that the imperial decision was binding for all (after all, they had taken oaths to uphold his wishes) and that power rests with Mouzalon, as per Theodore's orders and the office he had granted him. He urges Mouzalon: 'Command therefore, take care of the emperor, take care also of the affairs and the government of the Romans, and we will follow you obediently: indeed, we shall not all command and we cannot all give orders, for polyarchy is anarchy' [120].

118. Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 298

119. Angold, *A Byzantine Government in Exile*, 74.

120. *Ἄρχε τοίνυν, καὶ προνόει μὲν βασιλέως, προνόει δὲ καὶ τῶν τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας πραγμάτων, καὶ ἡμεῖς εὐπειθοῦντες ἑψόμεθα· οὐ γὰρ πάντες ἄρξομεν, οὐδὲ πάντες ἐπιτάττειν ἔχομεν· ἄναρχον γὰρ τὸ πολύαρχον.* Pachymeres, *Relations historiques*, I 16-17, see Kyritses, *Byzantine Aristocracy*, 300.

The Ascent of Michael Palaiologos (1258–1261)

After the murder of the Mouzalones Michael Palaiologos gradually secured power, first as regent (*epitropos*) and *megas doux*, then as *despot* and finally as (co-)emperor[121]. One of the earliest attested instances of his self-designation comes from the inscription on a silk *peplos* that was given as a gift to Genoa in the early 1260s on which Michael is named as 'the most high emperor of the Greeks Lord Michael Doukas Angelos Komnenos Palaiologos.'[122] This is a clear statement trumpeting Michael's *eugeneia*, being the offspring of three imperial lineages. It would be difficult not to compare his pedigree (he was the fourth great-grandson of Alexios I though the female line, namely his daughter Eirene) with the much less exalted one of his three Nicaean predecessors, something that even Pachymeres (although inimical to him) could not fail to record when he mentions his ancient nobility[123]. Michael quickly took steps to consolidate his power. Here, I will only look at the first few years of his long reign, which is sufficient for the point I am trying to make. The remaining members of Theodore II's close associates were removed and Michael set about to establish his own circle. Michael's brother John (PLP 21487) was first made *megas domestikos*, later *sevastokrator* and then *despot*, while another brother, Constantine (PLP 21498) was made *kaisar* and then *sevastokrator*. Furthermore, these two brothers were married to a daughter of Constantine Tornikes, and a daughter of a Branas respectively – both families of the 'golden chain'. Nikephoros Tarchaneiotes, the husband of Michael's sister Martha (PLP 21389) was made *megas domestikos*. Angelos (PLP 179), brother of Michael's mother-in-law, was made *megas primmikerios*. Aristocrats who had suffered under Theodore II were rehabilitated and promoted. Constantine Tornikes was made *sevastokrator*; Alexios Strategopoulos (PLP 26894) was made *kaisar*; John Komnenos Doukas Angelos Petraliphes Raoul (PLP 24125), son of the demoted *protovestiarios* Alexios (24110) was given his father's title and was married to the widow of George Mouzalon and Michael Palaiologos' niece,

121. Pachymeres, *Relations historiques*, *megas doux* (I 23); *despot* (I 27), *basileus* (II 3).

122. C. J. Hilsdale, *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge 2014, 31-65, esp. 43-45, on the dating of the textile and 65-66 on the inscription naming Michael.

123. Pachymeres, *Relations historiques*, I 22.

Theodora; Alexios Philes (PLP 29809), son of the blinded Theodore, was made *megas domestikos* and was married to Maria, sister of Theodora. In another move that would signal Michael's reversal of Theodore II's actions, he had his niece Theodora Tarchaneiotissa (PLP 27510) divorce Basil Kaballarios and marry her originally intended groom Balanidiotes (see above) who was also promoted to *megas stratopedarches*[124].

The group that Michael placed at the top of government is exceptionally tightly knit and makes very clear that high office was reserved only for the close relatives of the emperor. There was perhaps a new rigidness to the hierarchy as is corroborated by an undated novel of Michael VIII in which the degree of kinship with the emperor seems to have 'high "constitutional" value' and is structured in three groups: the imperial brothers, the emperor's kin by blood or marriage and finally the kin of these relatives[125]. Through his own marriage and those of his siblings Michael was related to the Doukas, Komnenoi, Batatzai, Tornikes, Branas, Tarchaneiotes, Angelos, Kantakouzenos, Raoul and Philes – families that constituted the largest part of the 'golden chain'.

Conclusions

Examining the dynamic relationship between the emperors and the aristocracy in Nicaea it is tempting to look at events in reverse chronology starting with the triumph of the high aristocracy. Events then make sense in a specific, teleological way, but this clouds the much more complex reality. My reading suggests that each of the three emperors followed a more or less coherent policy towards the elites. This was shaped, no doubt, by the particular biography of each emperor, but also by their attempts to manoeuvre the complicated political landscape with the hand that each had been dealt. The Komnenian arrangement was the unspoken yardstick. Theodore I and John III certainly followed its principles. They both tried

124. On Michael's promotions see Pachymeres, *Relations historiques*, I 25, II 13, II 23.

125. L. Burgmann – P. Magdalino, Michael VIII on Maladministration: An Unpublished Novel of the Early Palaiologan Period, *FM* 6 (1984), 377-390, here 380, 388. C. Malatras, *Social Stratification in Late Byzantium* [Edinburgh Byzantine Studies], Edinburgh 2023, Table 26, 441-462, clearly shows that Palaiologan office holders, especially those occupying the highest dozen or so of offices, almost all came from the families of the 'golden chain'.

to create a network of matrimonial alliances with important aristocratic families and bolstered their regime, as much as biology allowed them to, with their close kin. The rise of the Palaiologoi – who had been chosen as heirs by being married to elder daughters of emperors in two occasions (under Alexios III and Theodore I) in a way paralleled the emergence and consolidation of Nicaea. It is telling that John III although clearly aware of the danger to his power that Michael Palaiologos posed was unable to do away with him. Theodore II's reign does represent a break, but his new, heavy-handed approach towards the aristocracy was so short lived that it is impossible to know whether it actually had a chance of functioning. In the long-term, it is highly doubtful. Attempting to transform a power dynamic between emperors and the aristocracy that had been in use for over two centuries according to his own political philosophy had little chance of being willingly accepted by the aristocracy. During his reign he was powerful enough to enforce it, but its spectacular dismantling a mere days after his death shows that there was no viable alternative to the old system, or at least none that the high aristocracy was prepared to accept. It is perhaps best to view the ascent of Michael Palaiologos not simply as the failure of Theodore II's innovations, but –perhaps more importantly– as the success of a model that provided a structure to this power dynamic, uneasy and often requiring corrective manoeuvres as it may have been. Michael Palaiologos was able to gather support from the families of the 'golden chain' because he successfully represented being the head of a kinship-network that would lead the aristocracy and provide them with their share in power and privilege that they considered as their birth right.

Οι Αυτοκρατορες της Νικαιας και η Αριστοκρατια

Το άρθρο αυτό εξετάζει τη στάση και τις ενέργειες των αυτοκρατόρων της Νίκαιας (1204-1258) απέναντι στην αριστοκρατία. Προκειμένου να αξιολογηθεί πώς ο καθένας από τους αυτοκράτορες προσπάθησε να διαχειριστεί τη δυναμική των σχέσεων εξουσίας μεταξύ των ηγεμόνων και των ελίτ τους, στο άρθρο αναλύεται αρχικά το κοινωνικό υπόβαθρο του κάθε αυτοκράτορα, οι επιλογές του στη στελέχωση των κυριότερων αξιωμάτων αλλά και οι σχέσεις που διατηρούσε με αυτούς. Το σχήμα που καθιερώθηκε από τον Αλέξιο Α΄ σύμφωνα με το οποίο η αυτοκρατορική οικογένεια δημιούργησε συμμαχίες και επιγαμίες με ορισμένους μεγάλους αριστοκρατικούς οίκους σχηματίζοντας μια υπερ-αριστοκρατία στην οποία οι ηγεμόνες παραχωρούσαν υψηλά αξιώματα και τίτλους, μεγάλες εκτάσεις γης και άλλα προνόμια, αποτέλεσε το μέτρο σύγκρισης. Οι αυτοκράτορες της Νίκαιας είτε ακολούθησαν αυτό το σχήμα όσο πιο πιστά τους επέτρεπαν οι περιστάσεις (Θεόδωρος Α΄, Ιωάννης Γ΄) είτε προσπάθησαν να του δώσουν νέα πνοή και περιεχόμενο κατ' εικόνα τους (Θεόδωρος Β΄). Η ανατροπή των καινοτομιών που επέφερε ο τελευταίος λίγο μετά τον θάνατό του έδειξε ότι η αριστοκρατία δεν ήταν διατεθειμένη να δεχτεί αλλαγές που θα μείωναν το κύρος της, όπως δείχνει η άνοδος της πιο εξέχουσας οικογένειας ανάμεσά τους, αυτής των Παλαιολόγων.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΑ ΔΟΚΙΜΙΑ – ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ
REVIEW ARTICLES – BOOK REVIEWS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Α1. Η πρώτη μελέτη που υπογράφεται από τον κ. Δ. Κυρτάτα και φέρει τον τίτλο «Αγιολογία και εκκλησιαστική πολιτική: Ο Γρηγόριος Νύσσης για τον Γρηγόριο Θαυματουργό» έρχεται να δώσει ευθύς εξ αρχής το στίγμα του τόμου ως προς τον τρόπο με τον οποίο τα αγιολογικά κείμενα όχι μόνο παρουσιάζουν την ιστορία αλλά και τη δημιουργούν. Ο συγγραφέας αναλύει τον Πανηγυρικό του Γρηγορίου Νύσσης για τον Γρηγόριο Θαυματουργό και επικεντρώνεται στους σκοπούς της σύνθεσης του έργου και στους στόχους του συγγραφέα του. Με δεδομένο δε ότι ο Γρηγόριος Θαυματουργός, μορφή του 3ου αιώνα, δεν φαίνεται, μέχρι τον Πανηγυρικό, να τιμάται πέραν ενός τοπικού επιπέδου ούτε να αναφέρεται σε άλλα έργα του Γρηγορίου Νύσσης ή σε έργα άλλων συγχρόνων ιεραρχών του 4ου αιώνα, όπως ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο Ιωάννης

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

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

Α2. Η δεύτερη μελέτη της πρώτης ενότητας με τίτλο «Η βυζαντινή ιστορία στο θρύλο του αγίου Όλαφ της Νορβηγίας, περί το 1150-1230» υπογράφεται από τον κ. Stephen Hope. Μας μεταφέρει χρονικά στη μέση βυζαντινή περίοδο και τοπικά στο άλλο άκρο της ευρωπαϊκής ηπείρου, στις σκανδιναβικές χώρες. Ο συγγραφέας της μελέτης επικεντρώνεται στα αγιολογικά κείμενα για τον άγιο Όλαφ (Όλαφ Χάραλντσον 1030) της Νορβηγίας που διαμορφώθηκαν κατά την περίοδο 1150–1230. Αναλύει τη συναφή μετεξέλιξη της βυζαντινής ιστορίας στις σκανδιναβικές χώρες, με βάση τα όχι πολύ γνωστά στους περισσότερους βυζαντινολόγους κείμενα αυτά, τα οποία και παρουσιάζει διεξοδικά. Ο κ. Hope ξεκινώντας με μια εισαγωγή σχετικά με τη μεταφορά στοιχείων της βυζαντινής ιστορίας στη σκανδιναβική παράδοση (σκαλδική ποίηση, ιστοριογραφία, αγιολογία, λειτουργικά κείμενα) διατρέχει τη σταδιοδρομία του Όλαφ Χάραλντσον, (ετεροθαλούς αδελφού του περίφημου βασιλιά της Νορβηγίας του 11ου αιώνα Χάραλντ Σίγγουρντσον, του Harald Hadrada των σκανδιναβικών επών), που στις πρώτες δεκαετίες του 11ου αιώνα υπήρξε κουρσάρος Βίκινγκ, μισθοφόρος του Βυζαντίου μεταξύ των Βαράγγων και τέλος βασιλιάς της Νορβηγίας, όπου και καθιέρωσε τη χριστιανική θρησκεία και μετά το θάνατό του το 1030 ανακηρύχθηκε άγιος. Η δημοτικότητά του στις σκανδιναβικές χώρες αυξήθηκε σταδιακά, μέσω και μιας πολιτικής χρήσης της αγιολογίας: η μορφή του, αγίου πλέον, Όλαφ χρησιμοποιήθηκε από τους Νορβηγούς ευγενείς ως σύμβολο του αγώνα κατά των Δανών αλλά και από τη δανική βασιλική δυναστεία που την οικειοποιήθηκε ως σύμβολο συνέχειας.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Β2. Η δεύτερη μελέτη της ενότητας αυτής με τίτλο «Ο βίος του Παγκρατίου Ταυρομενίου και η ιστορία των εικόνων στο Βυζάντιο» οφείλεται στην, εκ των επιμελητών του τόμου, κ. Άννα Λαμπαδαρίδη. Εδώ η συγγραφέας επανεξετάζει, υπό το πρίσμα της πολιτικής συγγραφής της ιστορίας των εικόνων, τον παραδιδόμενο ως γραφέντα από τον μαθητή του Ευάγριο (ψευδο-Ευάγριο) Βίο Παγκρατίου, ευαγγελιστού της Σικελίας και την όλη σχέση του προς τις εικόνες. Δεδομένης της θέσης και της σημασίας των εικόνων στην αφήγηση του Βίου και της χρησιμοποίησής του ως απόδειξης της αποδιδόμενης στις εικόνες τιμής στα πρωτοχριστιανικά χρόνια, η συγγραφέας θέτει εξαρχής το ερώτημα εάν πρόκειται για ένα κείμενο που γράφτηκε ακριβώς προς υπεράσπιση των εικόνων κατά την εικονομαχία, (χρονολογούμενο συνήθως μεταξύ της αρχής του 8ου και της αρχής του 9ου αιώνα) ή για ένα κείμενο που επαναχρησιμοποιήθηκε στην εικονομαχία από την εικονόφιλη παράταξη. Μετά από μία σύντομη αναφορά στην ιστορία

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Κατά τον μελετητή η διαδικασία της ερμηνείας του παρελθόντος στα

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

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

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

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

Νικη Κουτρακου
Βυζαντινολόγος

Jack Roskilly, *De très savants pasteurs : Conceptions et pratiques de l'autorité des évêques dans la société byzantine des XIe – XIIe siècles*, Byzantina Sorbonensia 32, Éditions de la Sorbonne, Paris 2022, σελ. 407. ISBN 979-10-351-0793-2, ISSN 0398-7965

Το βιβλίο του Jack Roskilly είναι η δημοσιευμένη εκδοχή της διδακτορικής του διατριβής την οποία εκπόνησε στο Πανεπιστήμιο Paris 1 Panthéon-Sorbonne, υπό την καθοδήγηση του καθηγητή Michel Kaplan, και την υποστήριξε στο ίδιο Πανεπιστήμιο στις 30 Νοεμβρίου 2017. Πραγματεύεται το εξαιρετικά ενδιαφέρον θέμα της συμμετοχής των μητροπολιτών και των επισκόπων στη ζωή της βυζαντινής κοινωνίας κατά τον 11ο και τον 12ο αιώνα και επιδιώκει να προσδιορίσει τα ειδοποιά εκείνα στοιχεία που συγκροτούν το προφίλ των αρχιερέων την περίοδο αυτή και διαμορφώνουν το μοντέλο της εξουσίας τους και τους τρόπους άσκησής της· μελετά τον ρόλο που διαδραματίζουν οι αρχιερείς στις τοπικές κοινωνίες της δικαιοδοσίας τους, τις σχέσεις τους με την κεντρική εξουσία και την παρουσία τους στην πρωτεύουσα, υπό το πρίσμα μιας ιστορικής ως επί το πλείστον θεώρησης.

Το βιβλίο περιέχει Εισαγωγή, στη συνέχεια διακρίνεται σε δύο μέρη που περιέχουν έξι κεφάλαια με υποκεφάλαια και καταλήγει σε τελικά συμπεράσματα. Τη μελέτη συμπληρώνουν δύο παραρτήματα, εκ των οποίων το πρώτο περιλαμβάνει χάρτες εκκλησιαστικής γεωγραφίας και το δεύτερο προσωπογραφικό κατάλογο επισκόπων της περιόδου. Ακολουθεί η βιβλιογραφική τεκμηρίωση με τον πίνακα συντομογραφιών, τις πηγές και τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία. Τέλος, το βιβλίο ολοκληρώνουν δύο ευρετήρια, ένα προσώπων και ένα τοπωνυμίων. Η μεθοδολογικά άριστη αυτή διάρθρωση επιτρέπει στον αναγνώστη να παρακολουθήσει απρόσκοπτα και με αμείωτο ενδιαφέρον τους προβληματισμούς και τα επιχειρήματα του ερευνητή, ο οποίος φροντίζει σε κάθε υποκεφάλαιο να τον προϊδεάζει για το επόμενο και πάντα να συνοψίζει

τις παρατηρήσεις και τα συμπεράσματά του στο τέλος κάθε κεφαλαίου. Λίγα τυπογραφικά αβλεπτήματα εντοπίζονται κυρίως σε ελληνικές λέξεις (π.χ. ἀγγράματος σ. 135 αντί για ἀγράμματος).

Στην Εισαγωγή (σελ. 7-26) ο συγγραφέας δικαιολογεί την αναγκαιότητα της έρευνας του συγκεκριμένου θέματος με μια κατατοπιστική βιβλιογραφική αναδρομή στην προγενέστερη οπτική με την οποία αντιμετωπίστηκε το ζήτημα των επισκόπων και του αξιώματός τους στη βυζαντινή κοινωνία. Στη συνέχεια αναφέρεται επιγραμματικά στα ιστορικά γεγονότα του 11ου και 12ου αιώνα που επηρέασαν περιοχές και επισκοπικά αξιώματα και συζητά θεωρητικά τα στοιχεία που συγκροτούν γενικά το μοντέλο της επισκοπικής αρχής· εκ προοιμίου δέχεται ότι από τον 11ο αι. το στοιχείο της λογιότητας συμπεριλαμβάνεται στα χαρακτηριστικά του επισκόπου. Τέλος, εκθέτει τις πηγές στις οποίες βασίστηκε (επιστολογραφία, λόγοι και ομιλίες των επισκόπων προ και μετά την εκλογή τους, επιτάφιοι επισκόπων, σφραγίδες, πηγές δικαίου –κυρίως κανονικού δικαίου, μοναστηριακά αρχεία και νοταριακά έγγραφα). Το υλικό που μελετήθηκε είναι σίγουρα μεγάλο και ποικίλο, ωστόσο με απορία διαπιστώνουμε ότι απουσιάζουν τα εγκώμια πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως του 12ου αι., του κατ' εξοχήν βυζαντινού επισκόπου· αυτός αποτελούσε το πρότυπο του ιδανικού ποιμενάρχη που μάθαιναν να εκθειάζουν ετησίως οι εκκολαπτόμενοι ρήτορες, μαθητές του *μαΐστορα των ρητόρων*, ορισμένοι εκ των οποίων έγιναν στη συνέχεια οι ίδιοι μητροπολίτες, επίσκοποι ή υπήρξαν φίλοι μητροπολιτών ή επισκόπων. Στοιχεία των εγκωμίων αυτών θα εμπλούτιζαν την επιχειρηματολογία του, ειδικά στο κεφάλαιο 3 που αναφέρεται διεξοδικά στη διαμόρφωση του προτύπου του λόγιου ιεράρχη.

Το Πρώτο Μέρος του βιβλίου επικεντρώνεται στον προσδιορισμό του μοντέλου της επισκοπικής αρχής μέσα από ενδελεχή προσωπογραφική επισκόπηση των κοινωνικών και γεωγραφικών δεδομένων καθώς και της διαδρομής που ακολούθησαν οι ποιμενάρχες της περιόδου προς το επισκοπικό αξίωμα. Στο πρώτο κεφάλαιο (σελ. 29-66), από τις περιπτώσεις που μελετήθηκαν προκύπτουν οι ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις ότι σπανίως οι μητροπολίτες ή οι επίσκοποι έχουν άμεση συγγένεια με τον αυτοκράτορα. Ο αριθμός που προέρχονται από την τοπική επαρχιακή αριστοκρατία και τους προκρίτους χωρίων είναι περιορισμένος, ενώ λίγοι γίνονται μητροπολίτες ή επίσκοποι στον τόπο καταγωγής τους. Λίγοι επίσης προέρχονται από το περιβάλλον των μοναστηριών και η εξέλιξη στη σταδιοδρομία μοναχών οφείλεται σε προσωπικές τους σχέσεις με επισκόπους, πατριάρχες, αυτοκράτορα. Στην πλειοψηφία τους

οι ποιμενάρχες είναι γόνοι αριστοκρατικών οικογενειών δεύτερης σειράς, και μάλιστα εντοπίζονται συγκεκριμένες οικογένειες που μέλη τους αναλαμβάνουν επισκοπικό αξίωμα. Τα παραδείγματα που παραθέτει ο μελετητής είναι πειστικά. Χρήσιμο ενδεχομένως για την τεκμηρίωση των απόψεων αυτών θα ήταν να είχε καταρτιστεί και ένας πίνακας με τις μητροπόλεις και επισκοπές της βυζαντινής επικράτειας την περίοδο αυτή μαζί με τους μητροπολίτες και επισκόπους με πατρώνυμο ή μέλη οικογενειών που μας είναι γνωστοί, ώστε να αποτυπώνεται με σαφήνεια τόσο η γεωγραφική κατανομή τους όσο και ο αριθμός τους σε σχέση με το σύνολο των μητροπολιτικών και επισκοπικών εδρών της εποχής. Καθώς ήδη από προηγούμενους αιώνες οι εκλογές τους ελέγχονται από την Κωνσταντινούπολη, σωστά τονίζεται η σημασία της καταγωγής και της οικονομικής ευμάρειας της οικογένειας που ευνοούσε και διευκόλυνε την απόκτηση παιδείας ενός επίδοξου επισκόπου η οποία τον οδηγούσε για ανώτερες σπουδές και σταδιοδρομία στην Κωνσταντινούπολη. Στη συνέχεια, με αφορμή τις σπουδές των επισκόπων στην Κωνσταντινούπολη, ο Roskilly σχολιάζει τις μεταρρυθμίσεις του Αλεξίου Α΄, που είχαν σκοπό την ανύψωση του μορφωτικού επιπέδου του κλήρου της Αγίας Σοφίας, και ασχολείται με ζητήματα κοσμικής και θεολογικής παιδείας στις επαρχίες και στην Κωνσταντινούπολη. Υποστηρίζει ότι οι ποιμενάρχες οργάνωναν πιθανόν σχολεία στις περιοχές της δικαιοδοσίας τους με σκοπό την εκπαίδευση παιδιών που προορίζονταν να γίνουν κληρικοί και ότι τα μαθήματα περιλάμβαναν και θεολογική κατάρτιση (σελ. 43 και εξής). Κατά τη γνώμη μου, τα λιγοστά δεδομένα που διαθέτουμε δεν δικαιολογούν τη γενίκευση και πολύ περισσότερο την υπόθεση ότι εκεί διδάσκονταν θεολογικού περιεχομένου μαθήματα. Για τους λίγους μητροπολίτες που γνωρίζουμε, όπως π.χ. ο Μιχαήλ Χωνιάτης, είναι φανερό ότι δίδασκαν σε πολύ στενό κύκλο μαθητών μαθήματα κοσμικής παιδείας. Επίσης, στη σελ. 49 παρερμηνεύεται από τον μελετητή το σχόλιο του Βαλσαμώνος στον κανόνα 103 Καρθαγένης· ο Βαλσαμών δεν επικρίνει την έλλειψη κλασικής παιδείας ορισμένων επισκόπων ούτε αναφέρει ότι αυτοί καθαιρέθηκαν επειδή εκφώνησαν σε πεζό ή έμμετρο λόγο εγκώμια με λάθη[1].

1. Ραλλης – Ποτλης III, σ. 550-551: *Ὡς ἔοικε, τινὲς ἐπίσκοποι ἐπεχείρουν λέγειν εὐχὰς ἀσυνήθεις, ἢ κατὰ τὰ προοίμια τῶν θείων δοξολογιῶν, ἤγουν εἰς τὰς ἀρχάς, ἢ κατὰ τὰς παραθέσεις, ἤγουν ἐν τῷ μέσῳ, ἢ κατὰ τὸν καιρὸν τῶν χειροτονιῶν. Κωλύοντες οὖν τοῦτο οἱ Πατέρες φασὶ μόνας ἐκείνας τὰς εὐχὰς λέγεσθαι τὰς προκεκυρωμένας, ἤτοι τὰς συνήθεις. Καὶ ὁ μὲν κανὼν ταῦτα. Ἐν δὲ τῇ συνόδῳ τῆς βασιλευούσης ταύτης τῶν πόλεων, διάφορα γεγόνασι σημειώματα, ἀφορισμῷ ἀλειτουργησίας καθυποβάλλοντα*

Ωστόσο, απολύτως ορθή είναι η διαπίστωση του Roskilly ότι πυκνά δίκτυα γνωριμιών σφυρηλατούνται στην περίοδο των σπουδών των μελλοντικών μητροπολιτών και επισκόπων και είναι ισχυρότεροι παράγοντες από την οικογένεια για το δρόμο προς το επισκοπικό αξίωμα, την έδρα του οποίου μπορούν να διαπραγματευτούν με τον αυτοκράτορα ή τον πατριάρχη.

Το δεύτερο κεφάλαιο (σελ. 67-95) κατατοπίζει τον αναγνώστη για τη διαδικασία της εκλογής και χειροτονίας των ποιμεναρχών. Ο συγγραφέας, αφού παραθέσει το κανονιστικό πλαίσιο που ορίζεται από τους εκκλησιαστικούς κανόνες, στη συνέχεια αναλύει διεξοδικά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που διέπουν την επιλογή των αρχιερέων την εποχή αυτή: εκλογές στο κέντρο – μονοπώλιο της ενδημούσας συνόδου στην Κωνσταντινούπολη, επέκταση του αυτοκρατορικού ελέγχου και των επεμβάσεων του αυτοκράτορα στην εκλογή, που ενίοτε αγγίζει τα όρια της νομιμότητας, ιδιαιτέρως σε περιοχές των συνόρων της αυτοκρατορίας ή σημαντικές επισκοπικές έδρες. Είναι ενδεικτικό ότι ο Μανουήλ Α΄ επαναφέρει την ομολογία πίστης και τον όρκο στον αυτοκράτορα κατά το τελετουργικό της χειροτονίας, συνήθεια που είχε ατονήσει.

Το Πρώτο Μέρος του βιβλίου ολοκληρώνεται με το τρίτο κεφάλαιο (σελ. 99-138), κομβικό στην μελέτη του Roskilly, στο οποίο ο μελετητής αναλύει διεξοδικά τα στοιχεία εκείνα που διαμορφώνουν το μοντέλο του ποιμενάρχη της εξεταζόμενης περιόδου και δικαιολογούν τον τίτλο του βιβλίου «Περί λογίων ποιμένων» (De très savants pasteurs). Καταρχάς, ασχολείται, σε επίπεδο συμβολισμών, με τα διακριτικά μέρη της αρχιερατικής στολής των βυζαντινών επισκόπων, ενδυμασία που τους κάνει να ξεχωρίζουν από τους λαϊκούς και τον κατώτερο κλήρο, αλλά και που ως σύμβολο ειρήνης αποκλείει την οπλοφορία, σημαντική ειδοποιό διαφορά από τους Λατίνους. Γενικά, στο σημείο αυτό η ανάλυσή του Roskilly θα εμπλουτιζόταν αν είχε λάβει υπόψη του και το δεύτερο εγκώμιο του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης για τον πατριάρχη Μιχαήλ Γ΄ τον του Αγχιάλου (Λόγος Ζ΄ στην έκδοση του P. Wirth), στο οποίο συσχετίζονται τα επιμέρους στοιχεία της αρχιερατικής στολής με τις αρετές και τα προτερήματα που χαρακτηρίζουν τον λόγιο αυτόν πατριάρχη και τον καθιστούν πρότυπο

τοὺς ἐν τοῖς μνημοσύνοις τῶν ἀποιχομένων εὐγενῶν καὶ μεγιστάνων ἱερουργοῦντας ἀρχιερεῖς, καὶ λέγοντας ἐπαινετηρίους εὐχάς, μετὰ ἰαμβείων ἢ καὶ λογοειδῶς πολλοὶ γὰρ ἐφωράθησαν ταῦτα ποιοῦντες. Ὡσαύτως ἀφωρίσθησαν διὰ συνοδικοῦ σημειώματος καὶ οἱ ἀναγνῶσται, οἱ κατὰ τὰ αὐτὰ μνημόσυνα μουσικὰ λέγοντες καὶ ὀργανικὰ μινυρίσματα, καὶ ποιοῦντες τὸν ἐπιτάφιον ἐπιγάμιον.

ποιμενάρχη. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες είναι οι παρατηρήσεις που ακολουθούν για την αυτοπαρουσίαση των επισκόπων και του αξιώματός τους όπως αυτή αποτυπώνεται σε προσωπικά γραπτά τους αλλά κυρίως σε σφραγιστικά δεδομένα: χαρακτηριστικά ταυτότητας είναι π.χ. η επιλογή του αγίου, προσωπικού ή τοπικού, ως προστάτη στη σφραγίδα τους, η χρήση ή απουσία του οικογενειακού ονόματος σε αυτήν, πιθανόν ανάλογα με το είδος του εγγράφου που συνοδεύει ή το πρόσωπο στο οποίο απευθύνεται. Στη συνέχεια εξετάζεται διεξοδικά πού στηρίζεται και πώς διαμορφώνεται το μοντέλο της εξουσίας του λόγιου επισκόπου. Ο επίσκοπος θεωρείται σοφός και αναγνωρίζεται ως τέτοιος από το περιβάλλον των υπολοίπων λογίων και των αριστοκρατών, με τους οποίους διατηρεί σχέσεις, χάρη στη εκπαίδευσή του σε σχολεία κοσμικής παιδείας στην Κωνσταντινούπολη, στη ρητορική του δεινότητα και την αρετή του. Ορθά ο Roskilly περιορίζει την καθολικότητα των συμπερασμάτων του, σημειώνοντας ότι η έλλειψη λογιοσύνης δεν αποτελούσε εμπόδιο για την εκλογή επισκόπου. Ας σημειώσουμε ότι στο εγκώμιο ενός ιεράρχη, όταν αυτός δεν διακρινόταν για την παιδεία του, ο ρήτορας εξυμνούσε την εξ αποκαλύψεως σοφία του που δεν στηριζόταν σε κοσμικές σπουδές (βλ. π.χ. Λόγος Γεωργίου Τορνίκη στον πατριάρχη Κοσμά τον Αττικό, έκδ. J. Darrouzès, σ. 78). Επίσης σωστά ο μελετητής επισημαίνει ότι η ικανότητα στον λόγο ως προσόν του ποιμενάρχη προϋπήρχε, ωστόσο αυτήν την εποχή επιδιώκεται πιο συστηματικά. Η ευγλωττία αποκτά πιο πνευματική διάσταση, εφόσον χρησιμοποιείται για τη διδασκαλία της πίστης και τον πόλεμο κατά των αιρέσεων, και το μοντέλο αυτό συναντά τον ποιμαντορικό ρόλο του επισκόπου, για τον οποίο πολλοί προετοιμάζονταν ως *διδάσκαλοι* της Αγίας Σοφίας. Ακολουθούν οι σημαντικές παρατηρήσεις του σχετικά με την αντιπαράθεση μεταξύ μοναχών και επισκόπων για την πνευματική εξουσία την περίοδο αυτή, όπου η λογιοσύνη του επισκόπου γίνεται εργαλείο περιορισμού και υποταγής των μυστικιστών και των μοναχών. Τέλος, υπογραμμίζει ότι η ρητορική ικανότητα των επισκόπων έπαιζε κεντρικό ρόλο στη δράση τους στην περιοχή της δικαιοδοσίας τους, καθώς οι υποχρεώσεις τους δεν περιορίζονταν μόνο σε ζητήματα ορθότητας της πίστης αλλά και σε θέματα κοσμικής διοίκησης.

Στο Δεύτερο Μέρος του βιβλίου τα θέματα που εξετάζονται αφορούν κυρίως την παρουσία και τη συμμετοχή των επισκόπων στην κοινωνική και οικονομική ζωή, τις όψεις της εξουσίας τους στις επαρχίες της δικαιοδοσίας τους και τις σχέσεις τους με την Κωνσταντινούπολη και τον αυτοκράτορα. Ειδικότερα, στο κεφάλαιο 4 (σελ. 141-184) θίγονται τα εξής: η διαμόρφωση μιας

νέας εκκλησιαστικής γεωγραφίας, απότοκος των εδαφικών ανακατατάξεων της αυτοκρατορίας, με αναβαθμίσεις επισκοπών σε μητροπόλεις από τους Κομνηνούς, οι οποίοι μεταξύ άλλων, όπως υποστηρίζεται, ικανοποιούν τις φιλοδοξίες επισκόπων και διακόνων της Αγίας Σοφίας· οικονομικά ζητήματα που αφορούν τις ιδιοκτησίες, τα επισκοπικά εισοδήματα και τις περιουσίες του επισκόπου ή / και της επισκοπής, τις φοροαπαλλαγές και τις ρυθμιστικές συνεννοήσεις των επισκόπων απευθείας με τον αυτοκράτορα, τις οικονομικές σχέσεις των επισκόπων με τα μοναστήρια και τις διαμάχες για τον έλεγχό τους, τις σχέσεις με τους δυνατούς της κάθε περιοχής. Γενικότερα ο μελετητής διαπιστώνει πως την περίοδο αυτή, σε αντίθεση με άλλες απόψεις που έχουν υποστηριχτεί, οι ιδιοκτησίες και τα εισοδήματα των επισκοπών, παρά τις διαμάχες, φαίνεται πως αυξάνονται. Ο τρόπος άσκησης οικονομικής πολιτικής από τους επισκόπους δεν διαφέρει από εκείνη των δυνατών.

Στο επόμενο πέμπτο κεφάλαιο (σελ. 185-228) ο Roskilly περνά από τα οικονομικά στη διοικητική και πνευματική εξουσία των επισκόπων στις κοινωνίες των επαρχιών και τους τρόπους άσκησής της σε λαϊκούς, κληρικούς και μοναχούς. Είναι γεγονός, όπως παραδέχεται, πως τα στοιχεία που προσφέρουν οι πηγές δεν είναι πολλά και αναγκαστικά στηρίζεται σε συγκεκριμένα λιγοστά παραδείγματα για να υποστηρίξει, μάλλον εύλογα, ότι π.χ. η άφιξη και η είσοδος ενός νέου επισκόπου στην πόλη είχε τον χαρακτήρα αυτοκρατορικού θριάμβου, ότι μέλη της οικογένειάς του τον συνόδευαν και στελέχωναν τη διοίκηση της επισκοπής, η οποία δεν ήταν παρά μια μικρογραφία της Κωνσταντινουπόλεως. Στο πλαίσιο της άσκησης της πνευματικής εξουσίας των επισκόπων, η οποία, παρά τους ανταγωνισμούς με τους μοναχούς, ουδέποτε αμφισβητείται, ενδιαφέρουσα είναι η διαπίστωση του μελετητή ότι οι επίσκοποι εμπλέκονται στην ανάδειξη της λατρείας τοπικών αγίων, ακόμα και στην ανάδειξη νέου αγίου, ενισχύοντας και με αυτόν τρόπο τους δεσμούς τους με την τοπική κοινωνία. Δυστυχώς κι εδώ τα παραδείγματα που αναφέρονται είναι περιορισμένα. Ας επισημανθεί ότι στο σημείο αυτό ο Roskilly σχολιάζει και τον λόγο του Μιχαήλ Χωνιάτη για τον μάρτυρα Λεωνίδη και τις επτά γυναίκες που μαρτύρησαν μαζί του. Περιέργως ο μελετητής ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει κανένα ίχνος ναού του Λεωνίδου στην Κόρινθο ή στην Αθήνα, ενώ ως γνωστόν τόσο στο αρχαίο λιμάνι του Λεχαίου σώζονται τα ερείπια παλαιοχριστιανικής βασιλικής αφιερωμένης στον μάρτυρα Λεωνίδη και τις συντρόφους του, όσο και στην Αθήνα, κοντά στον αρχαιολογικό χώρο του Ολυμπιείου, βρίσκεται η

παλαιοχριστιανική βασιλική, γνωστή ως του Ιλισσού, με Μαρτύριο του ίδιου αγίου. Στο κεφάλαιο αυτό αναδεικνύεται επίσης ο ρόλος του επισκόπου ως διαιτητή σε ζητήματα ασύλου και άλλων πολιτικών ή οικονομικών διαφορών μεταξύ ιδιωτών, κρατικών αξιωματούχων ή ευαγών ιδρυμάτων στην περιοχή της δικαιοδοσίας, χωρίς ωστόσο να γίνεται συστηματική αναφορά σε όλους τους τομείς του δικαίου που μπορεί να επιλαμβάνεται πρωτίστως αυτός. Εξετάζεται ακόμη ο διαμεσολαβητικός του ρόλος και οι σχέσεις του με την κεντρική εξουσία ή τον αυτοκράτορα και αναδεικνύεται η σημασία του δικτύου των επαφών που έχει καλλιεργήσει και διατηρεί μέσω αλληλογραφίας ή γενικότερα της ρητορικής του πέννας, ιδίως με υψηλούς αριστοκράτες, καθώς, από τα παραδείγματα που διαθέτει, φαίνεται πως η απευθείας επαφή με τον αυτοκράτορα είναι μικρή. Άμεσα εξαρτημένη από το δίκτυο των επαφών του επισκόπου με το κέντρο είναι και η οικονομική υποστήριξη της Κωνσταντινούπολης για οικοδομικά έργα στην περιοχή (ναοί, τείχη, κλπ.). Το γεγονός βέβαια ότι η φήμη ενός μνημείου, ιδιαιτέρως αν πρόκειται για ναό ή μονή στην επαρχία, όπως επισημαίνεται, παίζει ρόλο στο μέγεθος της οικονομικής ενίσχυσης από τον αυτοκράτορα, πιστεύω πως δείχνει την αμφίδρομη σημασία της ενίσχυσης του συνδέσμου ανάμεσα στον αυτοκράτορα και την τοπική κοινωνία. Τέλος, επισημαίνεται ότι οι επίσκοποι σαφώς ανήκουν στους κοινωνικά ισχυρούς· έχουν όμως καθήκον, που απορρέει από το κανονικό δίκαιο, να υπερασπίζονται τους αδυνάτους, αλλά και γενικότερα να μεσολαβούν, όταν το κρίνουν δίκαιο, υπέρ των συμφερόντων κάθε μέλους ή ομάδας του ποιμνίου τους.

Στη συνέχεια ο μελετητής περνά από τις επαρχίες στο κέντρο. Στο τελευταίο κεφάλαιο (σελ. 228-273) εξετάζονται θέματα που αφορούν την αυξημένη κατά περιόδους παρουσία επισκόπων στην Κωνσταντινούπολη και τις ενέργειες των αυτοκρατόρων που επιδιώκουν για γεωστρατηγικούς λόγους τον περιορισμό της παραμονής τους και την επιστροφή στις επαρχίες δικαιοδοσίας τους· θίγονται επίσης ζητήματα σχετικά με τη συγκρότηση της ενδημούσας συνόδου, τις συνεδριάσεις και τη συμμετοχή της στο πολιτικό γίγνεσθαι, υπό το βλέμμα του αυτοκράτορα· τέλος, αναδεικνύεται ο ενεργός ρόλος των επισκόπων είτε ως υπερασπιστών της πολιτικής και των συμφερόντων των αυτοκρατόρων εντός και εκτός συνόρων, είτε σε λιγοστές περιπτώσεις ως αντιπολιτευομένων.

Εν κατακλείδι, το βιβλίο του Roskilly με το πλούσιο και ποικίλο υλικό που παραθέτει, τα ζητήματα που θίγει, τις δομημένες και εύστοχες παρατηρήσεις του, είναι σίγουρα μελέτη που κινεί το ενδιαφέρον και εγείρει προβληματισμούς

στους ερευνητές τόσο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής του Βυζαντίου στην πολυτάραχη περίοδο του 11ου και του 12ου αιώνα, όσο και του κόσμου των γραμμάτων και της παιδείας στην Κωνσταντινούπολη και στις επαρχίες.

Μαρινα Λουκακη
Τμήμα Φιλολογίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Γιαννης Θεοχαρης, *Η Αθήνα μετά το τέλος του αρχαίου κόσμου. Αρχιτεκτονική γλυπτική από τον 8ο ώς τον 11ο αι. μ.Χ.,* Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα, Αθήνα 2022, σελ. 400. ISBN 978-960-354-547-7

Η σπουδή της ιστορίας και της αρχαιολογίας της βυζαντινής Αθήνας γνωρίζει εδώ και μερικά χρόνια μία νέα και πολύ ευπρόσδεκτη άνθηση, η οποία είναι γεγονός ότι είχε καθυστερήσει επί πολύ. Στις σημαντικές μελέτες που έχουν δημοσιευθεί μετά το 2010 –έτος κατά το οποίο ο Χαράλαμπος Μπούρας εξέδωσε τη μονογραφία του για τη *Βυζαντινή Αθήνα*, που συνιστά ορόσημο για την ανανέωση του σχετικού ενδιαφέροντος– προστέθηκε πολύ πρόσφατα ένα νέο έργο, το βιβλίο του Γιάννη Θεοχάρη με τον τίτλο *Η Αθήνα μετά το τέλος του αρχαίου κόσμου. Αρχιτεκτονική γλυπτική από τον 8ο ως τον 11ο αι. μ.Χ.* Πρόκειται για την επεξεργασμένη μορφή της διδακτορικής διατριβής που υποστήριξε το 2014 στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, με θέμα «Η αρχιτεκτονική γλυπτική της Αθήνας από την πρώιμη στη μέση βυζαντινή περίοδο». Ο συγγραφέας, ο οποίος υπηρετεί από το 2007 στο Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, ασχολείται συστηματικά με την αθηναϊκή αρχαιολογία, έχοντας μέχρι σήμερα δημοσιεύσει τρεις σχετικές μελέτες[1].

Το βιβλίο διαρθρώνεται σε πρόλογο, εισαγωγή, εννέα θεματικές ενότητες και καταληκτικά συμπεράσματα, ενώ περιλαμβάνει αγγλική περίληψη, εκτενή βιβλιογραφία, ευρετήριο –δυστυχώς μόνο μνημείων και όχι κύριων ονομάτων– και πίνακες σχεδίων και εικόνων. Από την επισκόπηση των επικεφαλίδων των

1. An Imperial Protospatharios and Strategos of Hellas in Athens, *ZPE* 185 (2013) 192–194· Οι πηγές του μαρμάρου στην Αθήνα κατά την ύστερη αρχαιότητα, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄, τ. 39 (2018), 99–110· The Palace of the Giants in Athens. A Reconsideration, *Πλαστική στη ρωμαϊκή Ελλάδα: νέα ευρήματα και νέες έρευνες, Διεθνές αρχαιολογικό συνέδριο (Αθήνα 12-14 Δεκεμβρίου 2019),* επ. Δ. Δαμασκος – Π. Καρανασταση – Θ. Τιβεριου-Στεφανιδου, Θεσσαλονίκη 2022, 105-120.

θεματικών ενοτήτων, δημιουργείται κατ' αρχάς η εντύπωση ότι υπάρχει μία διάσταση μεταξύ τίτλου και περιεχομένων, καθώς το ήμισυ του έργου φαίνεται να είναι αφιερωμένο στη μετατροπή των σπουδαιότερων αρχαίων ναών της Αθήνας σε εκκλησίες. Ο ευρύς τίτλος *Η Αθήνα μετά το τέλος του αρχαίου κόσμου* εξειδικεύεται με τον υπότιτλο *Αρχιτεκτονική γλυπτική από τον 8ο ώς τον 11ο αι. μ.Χ.* Η πορεία της ανάγνωσης αποδεικνύει ότι πρωτίστως εξετάζεται η κλασικιστική ή κλασικών καταβολών γλυπτική της πόλης, με έμφαση σε εκείνη που συνδέεται με τα αρχαία μνημεία που γνώρισαν νέα χρήση.

Στον πρόλογο ο συγγραφέας παρουσιάζει τον στόχο του, να συγκροτήσει ένα εγχειρίδιο γλυπτικής που δεν θα έχει τη μορφή καταλόγου, αλλά θα αναπτύσσει τους συλλογισμούς του μέσω μίας αφήγησης με επιλογές έργων. Στην εισαγωγή, το αντικείμενό του εξειδικεύεται, ως η αρχιτεκτονική γλυπτική της Αθήνας κατά την περίοδο ακμής του θέματος της Ελλάδος. Ενδιαφέρον είναι ότι η ακμή του θέματος οριοθετείται κατά τον Θεοχάρη μεταξύ της βασιλείας του Λέοντος του Γ΄ –όπου τοποθετεί ο ίδιος την ίδρυσή του– και της επίσκεψης του Βασιλείου του Β΄ στην Αθήνα. Ασφαλώς το θέμα Ελλάδος συνέχισε να ακμάζει και μετά το 1018· ο συγγραφέας εξηγεί ότι επέλεξε το όριο αυτό επειδή συμπίπτει με τη δημιουργία του μοναστηριακού συγκροτήματος του Οσίου Λουκά, που συνιστά τομή στην εξέλιξη της αρχιτεκτονικής γλυπτικής[2]. Στη συνέχεια, ο Θεοχάρης εξηγεί γιατί χρησιμοποιεί στην πραγμάτευσή του «καταχρηστικά και μόνο» ή «ουδέτερα» παραδεδομένους χρονολογικούς όρους τους οποίους ο ίδιος απορρίπτει, και γιατί αποφεύγει άλλους· δεν προτείνει όμως νέους, πιο εύστοχους. Η εισαγωγή ολοκληρώνεται με την παρουσίαση της δομής του βιβλίου και μία σύντομη αναφορά στη ακολουθούμενη μεθοδολογία.

Το πρώτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στην ιστορική εξέλιξη της Αθήνας κατά το διάστημα που καλύπτει το βιβλίο. Ο συγγραφέας επιχειρηματολογεί κατ' αρχάς υπέρ της μετάθεσης της ίδρυσης του θέματος της Ελλάδος από τα τέλη του 7ου αιώνα στην τέταρτη δεκαετία του 8ου, επικαλούμενος μία νέα ανάγνωση των σχετικών πηγών από τον καθηγητή βυζαντινής αρχαιολογίας του Α.Π.Θ. Αριστοτέλη Μέντζο, καθώς και σφραγιστικές μαρτυρίες. Κατόπιν εξετάζει το

2. Προφανώς εννοεί το καθολικό, που εγκαινιάζεται στις αρχές του 11ου αιώνα, καθώς το συγκρότημα έχει αρχίσει να σχηματίζεται ήδη από τα μέσα του προηγούμενου. Η σημασία της τομής δεν αναλύεται· μεγαλύτερη τομή στην εξέλιξη της γλυπτικής επέφερε πάντως νωρίτερα, από τα μέσα του 10ου αιώνα, ο ναός της Παναγίας στο ίδιο συγκρότημα.

ερώτημα αν η Αθήνα υπήρξε έδρα του στρατηγού του θέματος, κάτι που –παρά τις αρχικές του επιφυλάξεις– τελικά αποδέχεται (σελ. 29-30). Με αφορμή ένα χωρίο του Μιχαήλ Χωνιάτη, υποστηρίζει στη συνέχεια την ύπαρξη δρούγγων, σωμάτων από στρατιώτες της υπαίθρου που κατείχαν έγγειο ιδιοκτησία και ήταν επιφορτισμένοι με τη φύλαξη ορεινών περασμάτων. Η Ειρήνη η Αθηναία και η οικογένειά της, αποτελούν κατά τον ίδιο απόδειξη των προσβάσεων που διέθετε η τοπική αριστοκρατία στην πρωτεύουσα και των γενικότερων επαφών της περιοχής με αυτήν. Για το υπόλοιπο διάστημα, ώς τις αρχές του 11ου αιώνα, παραθέτει μαρτυρίες σχετικά με τους αξιωματούχους που συνδέονται με τη διοίκηση της πόλης. Ακολουθεί η επισκόπηση της θέσης της Αθήνας στην εκκλησιαστική διοίκηση και του ζητήματος του χρόνου ανύψωσής της σε μητρόπολη, με παρουσίαση των μέχρι σήμερα απόψεων και κριτικό σχολιασμό τους. Το κεφάλαιο καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η Αθήνα διέθετε κατά τους λεγόμενους Σκοτεινούς χρόνους σημαντική παρουσία και βρισκόταν σε τροχιά δυναμικών εξελίξεων· το υλικό αποτύπωμα αυτής της εικόνας επιδιώκει να εντοπίσει ο συγγραφέας στην αρχιτεκτονική γλυπτική.

Το πρώτο βήμα σε αυτή τη διαδρομή είναι η εξέταση της γλυπτικής του ναού της Παναγίας Σκριπούς στον Ορχομενό (873/4). Μετά από μία σύνοψη των μέχρι σήμερα απόψεων για το σύνολο αυτό, ο Θεοχάρης εισηγείται με σύντομη επιχειρηματολογία τον διαχωρισμό της γλυπτικής της Σκριπούς από εκείνην του Αγίου Γρηγορίου Θηβών (871/2), τις οποίες μεγάλη μερίδα της σύγχρονης έρευνας έχει αποδώσει σε ένα εργαστήριο, το λεγόμενο «Θηβαϊκό». Στη συνέχεια, ανιχνεύει τις πηγές του εικονογραφικού ρεπερτορίου και του ύφους των γλυπτών της Σκριπούς, εντάσσοντάς τα σε μία κωνσταντινουπολίτικη μανιέρα με ανατολικές καταβολές, η οποία είχε διαδοθεί σε όλη τη μεσογειακή λεκάνη μεταξύ του 700-1000. Καταληκτικά, υποστηρίζει ότι τα σύνολα του Αγίου Γρηγορίου και της Παναγίας αντικατοπτρίζουν την τέχνη της πρωτεύουσας, αλλά αμφισβητεί την ιδρυτική σημασία τους για την επανεκκίνηση της αρχιτεκτονικής γλυπτικής στη νότια Ελλάδα στην αυγή της μεσοβυζαντινής περιόδου. Γι' αυτό τον λόγο, στρέφεται προς τα πίσω, και στο επόμενο κεφάλαιο επανεξετάζει τη γλυπτική των Σκοτεινών χρόνων στην Αθήνα.

Η πραγμάτευση της περιόδου των Σκοτεινών χρόνων αρχίζει από τα γλυπτά του οικείου τμήματος της μόνιμης έκθεσης του Βυζαντινού και Χριστιανικού Μουσείου, με πρώτο το μεγάλο επιστύλιο (ή ανώφλι) ΒΧΜ919, το οποίο αποδίδεται από τον Θεοχάρη σε πύλη των οχυρώσεων που κατά τον ίδιο υλοποιήθηκαν από τα μέσα του 9ου αι. στην Αθήνα· δεν παραθέτει ωστόσο κάποια αντίστοιχη

περίπτωση στην οχυρωματική της εποχής, όπου να σώζεται σε πύλη ανώφλι με τόσο πλούσιο διάκοσμο στην όψη και την κάτω πλευρά (που απ' όσο γνωρίζω, δεν υπάρχει). Ακολούθως αναχρονολογούνται σε μεταγενέστερη περίοδο ένας κοσμήτης με δύο φάσεις κατεργασίας και τρία θωράκια, με επιχειρήματα άλλοτε επαρκή και άλλοτε όχι. Ορισμένες από αυτές τις αναθεωρήσεις δείχνουν βάσιμες, αλλά υστερούν μεθοδολογικά. Ο συγγραφέας επιλέγει ένα ή δύο χαρακτηριστικά σημεία για να στηρίξει την επιχειρηματολογία του και επιστρατεύει συνήθως ένα ή δύο άλλα παραδείγματα για να αποδείξει την ορθότητα της άποψής του, ενώ θα χρειαζόταν να τη δομήσει με πολύ περισσότερα στοιχεία – ενδεικτική είναι η περίπτωση του θωρακίου με τα «αγιοπότηρα» (sic), το οποίο αναχρονολογεί με μόνο επιχείρημα το σχήμα ενός σταυρού σε καππαδοκική τοιχογραφία. Στο θωράκιο ΒΧΜ 305, το οποίο οι περισσότεροι ερευνητές αποδίδουν στον 6ο αιώνα, στηρίζει την κατά πέντε αιώνες μετάθεση της χρονολόγησής του στο τετράλοβο περίγραμμα του κεντρικού διαχώρου, το οποίο επαναλαμβάνεται σε βάθος χρόνου, όπως ο ρόμβος και πολλά άλλα γεωμετρικά σχήματα· αντιθέτως, δεν αναφέρει τίποτε για το σαφώς παλαιοχριστιανικό σχήμα του σωζόμενου στο θωράκιο σταυρού[3]. Σαφώς τεκμηριωμένη είναι αντιθέτως η απόδοση του κιονοκράνου ΒΧΜ916 στη μεσοβυζαντινή περίοδο. Στην περίπτωση του κιονοκράνου ΒΧΜ913, υποστηρίζεται αναχρονολόγηση από τον 8ο αιώνα στις απαρχές της μεσοβυζαντινής περιόδου, παρόλο που επισημαίνεται η στενή του συνάφεια με γλυπτά του 8ου από τη Μεσσήνη. Τέλος, για τον κοσμήτη (;) ΒΧΜ920, ένα αφελούς απόδοσης έργο που έχει προσγραφεί στον 7ο-8ο αιώνα, ο συγγραφέας προτείνει διόρθωση στον 8ο-9ο, επικαλούμενος πρώτα τη ζωγραφική της Αγίας Κυριακής στη Νάξο και την εικονομαχική φιλολογία, και κατόπιν ορισμένα παραδείγματα γλυπτών του 8ου[4].

---

3. Συμπληρωματικά, το τετράλοβο διάχωρο τοποθετείται με τις κορυφές των λοβών χιαστί, σε αντίθεση με τα μεταγενέστερα παραδείγματα, στα οποία διατάσσεται κάθετα. Επιπλέον, το ανθέμιο που επικαλείται ο συγγραφέας σε κιβώρια του 11ου αιώνα στη Θεσσαλονίκη, διαφέρει ουσιωδώς από τα σαρκώδη τρίφυλλα του θωρακίου του Βυζαντινού Μουσείου.

4. Ουσιωδέστερη θα ήταν η αξιολόγηση των γλυπτών της μονής Καισαριανής, τα οποία είναι γνωστά μόνο από μία σύντομη αναφορά του Josef Strzygowski· εντούτοις, αναφέρονται μόνο σε υποσημείωση (σελ. 78, αρ. 386). Ως προς τη χρονολόγηση του γλυπτού της Νεραντζιώτισσας στο Μαρούσι στον 6ο αι., ο συγγραφέας έχει δίκιο να τη χαρακτηρίζει εσφαλμένη, αν και δεν αιτιολογεί αναλυτικά την άποψή του· ανήκει στην ίδια ομάδα «ναΐφ» αναγλύφων, μαζί με εκείνα της Καισαριανής.

Μετά τη χρονολογική ανακατανομή της συλλογής των γλυπτών των Σκοτεινών χρόνων που εκτίθενται στο Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, ο συγγραφέας στρέφεται προς ένα άλλο έργο της συλλογής του Μουσείου, το κιονόκρανο με τα μονογράμματα της αυτοκράτειρας Ειρήνης την Αθηναίας, το οποίο τοποθετεί μετά το 776, βάσει των ιστορικών δεδομένων. Στη συνέχεια εξετάζει τέσσερα γλυπτά από τον Άγιο Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη κάτω από το λόφο του Αρείου Πάγου, τα οποία οι ανασκαφείς είχαν αποδώσει στους Σκοτεινούς χρόνους· η χρονολόγηση αυτή είχε ήδη αμφισβητηθεί από τον Μπούρα και ο Θεοχάρης τεκμηριώνει την απόδοσή τους γύρω στο 1000 ή τις αρχές του 11ου αιώνα[5]. Καταληκτικά, επανέρχεται σε γενικά σχόλια για την αντιμετώπιση της γλυπτικής των Σκοτεινών Χρόνων από τη νεότερη και σύγχρονη έρευνα και επικρίνει την τελευταία «για την αδυναμία της να κατανοήσει τους μηχανισμούς που ρυθμίζουν την παραγωγή γλυπτών για τον εξοπλισμό κτισμάτων σε αυτή την περίοδο».

Το κεφάλαιο για την αθηναϊκή γλυπτική των Σκοτεινών χρόνων ολοκληρώνεται με μία εκτενή παρέκβαση αφιερωμένη στα γλυπτά της Επισκοπής Σικίνου, των βασιλικών των Τριών Εκκλησιών στην Πάρο, του Θεάτρου της Μεσσήνης, και της Καταπολιανής στην Πάρο. Ο συγγραφέας παραθέτει τις εκπεφρασμένες και αλλού απόψεις του για την αναθεώρηση των χρονολογήσεων της γλυπτικής των εν λόγω μνημείων, για να αναδείξει τη λανθασμένη –κατά τον ίδιο– οπτική της έρευνας στο ζήτημα της γλυπτικής της περιόδου. Συμπεραίνει δε ότι η πλειονότητα των αθηναϊκών γλυπτών που αποδίδονται στους Σκοτεινούς χρόνους χρονολογούνται στους επόμενους αιώνες, ενώ κανένα δεν ανήκει στον 7ο· επομένως, η αφετηρία της μεσαιωνικής γλυπτικής ανάγεται στον 8ο αιώνα.

Το επόμενο, εκτενέστερο όλων, κεφάλαιο, φέρει τον τίτλο «Η αθηναϊκή σχολή γλυπτικής». Τον όρο αυτό εισηγήθηκε η Alison Frantz για να προσδιορίσει τα νοτιοελλαδικά εργαστήρια γλυπτικής της ύστερης αρχαιότητας που επηρεάστηκαν από την Αθήνα, ως φορέα της αρχαίας γλυπτικής παράδοσης. Ο Θεοχάρης τον χρησιμοποιεί για την παραγωγή που εμπνεύστηκε από την αρχαία παράδοση της πόλης στο διάστημα από την ύστερη αρχαιότητα ώς τη μεσοβυζαντινή περίοδο. Κατ' αρχάς παραθέτει τις απόψεις των Sodini, Déroche και Frantz για την αθηναϊκή γλυπτική της ύστερης αρχαιότητας και την ακτινοβολία της, και κατόπιν προχωρά στον έλεγχό τους, επισημαίνοντας

5. Το επίθημα της εικ. 56 είναι ωστόσο σαφώς πρωιμότερο, όπως υποδεικνύουν ο τύπος του σταυρού και των φύλλων και η αδεξιότητα της σύνθεσης.

περιπτώσεις γλυπτών που έχουν κατά τον ίδιο χρονολογηθεί εσφαλμένα. Οι σλαβικές επιδρομές που σύμφωνα με τους παραπάνω ερευνητές έθεσαν τέλος στην ανάπτυξη της παλαιοχριστιανικής γλυπτικής στην Αθήνα, λίγο πριν εκπνεύσει ο 6ος αιώνας, δεν έχουν κατά τον Θεοχάρη αντίκρισμα, καθώς η κάθοδος των πρώτων έγινε αργότερα, μέσα στον 7ο αιώνα, και στην περίπτωση της Αθήνας δεν επέφερε μεγάλες ανατροπές.

Στη συνέχεια εξετάζεται ο τύπος του ιωνικού κιονοκράνου με επίθημα στο πλαίσιο της Αθηναϊκής Σχολής, τον οποίο χρησιμοποιεί ο συγγραφέας ως μελέτη περίπτωσης για να αναδείξει την προβληματική στάση των σύγχρονων ερευνητών στη χρονολόγηση των έργων και της δράσης της. Εδώ η επιχειρηματολογία αναπτύσσεται μέσω της κριτικής του έργου της Βασιλικής Βέμη και δίνει μεγάλη έκταση στην περίπτωση των ομοειδών κιονοκράνων της Καταπολιανής, «του κατεξοχήν εικονομαχικού μνημείου της Πάρου και των Κυκλάδων»[6]. Ιδιαίτερος λόγος γίνεται για δύο κιονόκρανα της Επισκοπής του Δαμαλά στην Πελοποπόννησο, που ανεβαίνουν (?) γύρω στο 800, καθώς και για ένα κιονόκρανο του Βυζαντινού Μουσείου, που μετατίθεται από τον 5ο στον 9ο αιώνα. Οι αναχρονολογήσεις βασίζονται άλλοτε σε επαρκές συγκριτικό υλικό (εν μέρει αναχρονολογημένο και αυτό από τον συγγραφέα) και άλλοτε γίνονται με βάση περιορισμένες συγκρίσεις. Κατά την άποψή μας, οι προτάσεις αυτές προϋποθέτουν λεπτομερέστερη ανάλυση των έργων και αποτίμησή τους ως συνόλων, και όχι βάσει επιμέρους στοιχείων. Η πραγμάτευση προεκτείνεται στα «αισθητικά ανεπέργαστα "ιουστινιάνεια" γλυπτά», όπως είχε αποκαλέσει ο Δημήτριος Πάλλας μία κατηγορία αρχιτεκτονικών μελών, και ολοκληρώνεται με μία κριτική θεώρηση της χρήσης του κλασικισμού ως χρονολογικού κριτηρίου για την απόδοση έργων στην παλαιοχριστιανική περίοδο ή τον μεσαίωνα, με προεκτάσεις σε παραδείγματα από την Ιταλία.

Από το σημείο αυτό και έπειτα –λίγο πριν από το μέσο του κυρίως κειμένου– το βιβλίο στρέφεται στο ζήτημα της μετατροπής τεσσάρων αρχαίων ναών της Αθήνας σε χριστιανικές εκκλησίες. Κατά τον Θεοχάρη, η επιλογή αυτή παρέχει τη δυνατότητα αξιοποίησης του υλικού της γλυπτικής, πέρα από τα ερωτήματα της εξέλιξής της, στην εξέταση των εκδηλώσεων του χριστιανισμού στην πόλη.

6. Μεταξύ διαφόρων προβλημάτων που προκύπτουν από αυτή τη μετάθεση της ίδρυσης του ναού, σημειώνουμε ενδεικτικά ότι το ασυμβίβαστο των επιγραφών των επιθημάτων του ναού –παλαιογραφικά και ως προς το περιεχόμενό τους– με τις αρχές του 9ου αι., λίγο μετά τις οποίες τοποθετεί και το τέμπλο.

Της ανάπτυξης των τεσσάρων περιπτώσεων προηγείται μία κριτική παρουσίαση των καθιερωμένων για το θέμα απόψεων, με ενδιαφέρουσες και διεισδυτικές παρατηρήσεις. Ο Παρθενώνας εξετάζεται διεξοδικά ως προς το ζήτημα του χρόνου μετατροπής του σε χριστιανικό ναό, για τον οποίο ο συγγραφέας αποδέχεται τον 7ο αιώνα. Ο κοσμήτης της αψίδας του ναού, που εκτίθεται σήμερα στο Βυζαντινό Μουσείο, τοποθετείται αντιθέτως στον 9ο αιώνα και συνδέεται με μία φάση ανακατασκευής της αψίδας την οποία ο Θεοχάρης αποδίδει υποθετικά[7] στον στρατηγό Λέοντα Κότζη (;) και το διάστημα 845/6-848, επειδή το χάραγμα του θανάτου του βρίσκεται σε προβεβλημένη θέση, η οποία συνεπάγεται ταφή του εντός του ναού και, άρα, σχέση χορηγίας προς αυτόν. Η επιχειρηματολογία βασίζεται σε κοινά στοιχεία που εντοπίζει ο συγγραφέας σε μεσοβυζαντινά κυρίως γλυπτά – στοιχεία που κατά τη γνώμη μας, σε αρκετές περιπτώσεις, δεν είναι τόσο κοινά. Τα θωράκια που έχουν συνδεθεί από τον Μανώλη Κορρέ με τον ένα από τους δύο άμβωνες του ναού, τοποθετούνται στον 8ο ή τον 9ο αιώνα.

Ακολουθεί η εξέταση του Ερεχθείου, για τη μετατροπή του οποίου σε χριστιανικό ναό αξιολογείται η μαρτυρία του σωζόμενου στο εσωτερικό του θωρακίου τέμπλου, το οποίο αποδίδεται από τον Θεοχάρη στον 9ο αιώνα. Φεύγοντας από τον χώρο της Ακρόπολης, η πραγμάτευση συνεχίζεται με το Ηφαιστείο και επικεντρώνεται στα επιθήματα του διατηρούμενου τόξου της ανατολικής πλευράς. Τα καταφανώς παλαιοχριστιανικά μέλη προσγράφονται στον 9ο αιώνα, συνδυάζοντας τη λεπτομερή εξέταση μεμονωμένων μοτίβων, την επισήμανση ομοιοτήτων που δεν είναι στην ουσία τους τόσο στενές και την αναχρονολόγηση σημαντικού μέρους του συγκριτικού υλικού με συνοπτικές διαδικασίες.

Τελευταίο σταθμό της διαδρομής στα αρχαία μνημεία και τον βυζαντινό διάκοσμό τους αποτελεί το Ασκληπιείο στη νότια κλιτύ της Ακρόπολης. Ο Θεοχάρης αναγνωρίζει το πρόβλημα της αδυναμίας ταύτισης της προέλευσης των βυζαντινών γλυπτών που βρέθηκαν στον χώρο, εκθέτοντας μάλιστα χαρακτηριστικές περιπτώσεις διασποράς του υλικού. Εντούτοις, εξετάζει disiecta membra, με σκοπό «να διασφαλίσουμε την απόδοση αρχιτεκτονικών μελών στον πρώτο χριστιανικό ναό που κατασκευάσθηκε στον χώρο» (σελ. 235). Ο ναός αυτός δεν σώζεται και μας είναι ελάχιστα γνωστός από περιληπτικές μνείες σε ανασκαφικές εκθέσεις και ένα συνοπτικό σχέδιο των καταλοίπων του,

7. «Ακόμη και αν δεν υπάρχουν αποδείξεις, μπορούμε να αποδώσουμε στον Λέοντα ... ένα κατασκευαστικό πρόγραμμα στον ίδιο τον Παρθενώνα» (σελ. 181).

του 19ου αιώνα. Ο συγγραφέας εξηγεί ότι θα σταθεί σε γλυπτά με «ταίρια» (sic) ως προς την τεχνοτροπία, τον διάκοσμο, τη φόρμα και το υλικό, που επομένως μπορούν να συσχετιστούν με το χαμένο μνημείο. Έτσι εξετάζει τον κοσμήτη που έχει αποδώσει ο Ιωάννης Τραυλός στην αψίδα του βήματος, τα θωράκια με τα κλασικιστικά ανθέμια και τα επίκρανα με την κοχλιαρόσχημη άκανθα, τα οποία χρονολογεί στους Σκοτεινούς χρόνους· στη μεσοβυζαντινή περίοδο αποδίδει ένα τεκτονικό κιονόκρανο με συμφυές επίθημα. Τέλος, προχωρά στην εξέταση του υλικού που συνδέει με τον ναό της μεσοβυζαντινής φάσης, το οποίο έχει από παλαιά συσχετιστεί με τη γλυπτική του ναού των Αγίων Αποστόλων Σολάκη.

Το κείμενο κλείνει με μία σύνοψη των βασικών συμπερασμάτων των κεφαλαίων του και με ορισμένες σκέψεις σχετικά με τη μελλοντική πορεία της έρευνας επάνω στη γλυπτική, ιδίως των Σκοτεινών χρόνων. Ο Θεοχάρης στέκεται ιδιαίτερα στους δρόμους που άνοιξε η αναχρονολόγηση των γλυπτών της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης από τον δάσκαλό του, καθηγητή Αριστοτέλη Μέντζο. Ως προς την προσωπική του συμβολή, υπογραμμίζει πρωτίστως την αναγνώριση της «Αθηναϊκής Σχολής», δηλαδή της σχολής γλυπτικής του θέματος Ελλάδος, που προηγείται της «Ελλαδικής».

Στο τέλος παρατίθενται η μακροσκελής βιβλιογραφία που χρησιμοποίησε ο συγγραφέας, το ευρετήριο, τα σχέδια, το πλουσιότατο μεν αλλά πολύ πυκνό και όχι πάντα ευκρινές εικονογραφικό υλικό, που είναι πάντως ιδιαίτερα χρήσιμο ώστε ο αναγνώστης να αποκτήσει δική του αντίληψη των πραγμάτων, και ο πίνακας προέλευσης των εικόνων. Η γλώσσα του κειμένου συγκαταλέγεται στα προτερήματά του, καθώς ρέει άνετα, με ορθή χρήση της ορολογίας. Κατά τόπους ξενίζουν κάποιες λέξεις και εκφράσεις, όπως «ταίρι», «αγιοπότηρο», «ορνιθοπούλια», «τρυπανιά», «σπασμένο θωράκιο», «τί ξημέρωσε στον Παρθενώνα», «τα γειτονικά γραφεία του κάστρου της Ακρόπολης». Η εκδοτική εργασία ακολουθεί με συνέπεια την αισθητική που έχουν από ετών καθιερώσει οι εκδόσεις Καρδαμίτσα.

Σε μία συνολική αποτίμηση, η *Αθήνα μετά το τέλος του αρχαίου κόσμου* του Γιάννη Θεοχάρη ακολουθεί μία δύσβατη πορεία ως προς τη δομή της, με πολλές αναδρομές και παρεκβάσεις που δυσκολεύουν τον αναγνώστη στην παρακολούθησή της. Στο ήμισυ και πλέον της πραγμάτευσης, η γλυπτική εξετάζεται μέσα από το πρίσμα του σωζόμενου –και από πολλές απόψεις προβληματικού– υλικού τεσσάρων αρχαίων μνημείων. Τα σωζόμενα εκκλησιαστικά μνημεία που χρονολογούνται ώς το όριο που θέτει ο Θεοχάρης (το 1018) και διατηρούν κατά χώραν γλυπτά, έστω ολιγάριθμα, δεν μετέχουν στη

συζήτηση. Ο συγγραφέας προτάσσει επιμόνως την κριτική των απόψεων άλλων, αντί μίας καθαρής ανάπτυξης των δικών του θέσεων και εν συνεχεία ενός διαλόγου με τις παλαιότερες· αυτό είναι κάτι που αδικεί πρώτα απ' όλα τον ίδιο. Το κύριο σώμα της αρχιτεκτονικής γλυπτικής της Αθήνας από τον 8ο ώς τον 11ο αιώνα, η μεσοβυζαντινή παραγωγή, μένει σε δεύτερο πλάνο, χρησιμοποιούμενη ως τεκμήριο αναχρονολογήσεων. Το ενδιαφέρον επικεντρώνεται σταθερά στα γλυπτά όπου εντοπίζονται κλασικές επιβιώσεις και συγκροτούν κατά τον συγγραφέα την «Αθηναϊκή Σχολή». Ο κυρίαρχος στις χρονολογήσεις αναθεωρητισμός, δεν ερείδεται πάντα επί σταθερών θεμελίων και ενίοτε μάλιστα απαξιώνει τη μέχρι σήμερα έρευνα και βιβλιογραφία[8]. Οι προτεινόμενες ανατροπές απαιτούν σχολαστικότερη εμβάθυνση και στιβαρότερη τεκμηρίωση, σε ένα κείμενο διπλάσιας έκτασης. Οι αλλεπάλληλες δε αναχρονολογήσεις δημιουργούν μία αλυσιδωτή σειρά ερωτημάτων που μένουν αναπάντητα.

Αναμφίβολα το βιβλίο του Γιάννη Θεοχάρη αποτελεί σημαντική και χρήσιμη συνεισφορά στην αθηναϊκή αρχαιολογία και τη μελέτη της βυζαντινής γλυπτικής, καθώς προσφέρει μία νέα ανάγνωση του υλικού, με τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο, και θέτει υπό αμφισβήτηση καθιερωμένες αντιλήψεις – πράγμα πάντοτε ευπρόσδεκτο και γονιμοποιητικό. Η κεντρική του ιδέα, της ύπαρξης μιας «Αθηναϊκής Σχολής» στη γλυπτική του 8ου-9ου αιώνα, αποτελεί μία γοητευτική υπόθεση, αλλά η επιχειρούμενη χρονολογική μετάθεση ενός πλήθους γλυπτών στο διάστημα αυτό, δεν αποδεικνύεται κατά τη γνώμη μας επαρκώς. Επιπλέον, απαραίτητη προϋπόθεση για τη συγκρότηση και τη συντήρηση μιας τέτοιας «Σχολής», είναι η ύπαρξη οικοδομικής δραστηριότητας. Στην Αθήνα και την Αττική, που δεν ισοπεδώθηκαν από φυσικές ή ιστορικές καταστροφές, δεν μας έχει σωθεί κανένα δείγμα εκκλησιαστικού κτίσματος του 8ου και του 9ου αιώνα· από επιγραφικές μόνο μαρτυρίες τεκμαίρεται η ίδρυση τριών ναών, στα χρόνια της Ειρήνης της Αθηναίας και στα έτη 850 και 870/1. Δεν θα ήταν επομένως δυνατό να συντηρούνται εργαστήρια μαρμαρογλυπτικής, εν είδει μάλιστα «Σχολής», μόνο για τις ανάγκες μερικών αρχαίων κτηρίων που μετατράπηκαν σε εκκλησίες.

Η μέχρι σήμερα αρθρογραφία του, που διακρίνεται για την υψηλή της ποιότητα, έχει αποδείξει ότι ο Γιάννης Θεοχάρης είναι ένας από τους

8. «Ο Αναστάσιος Ορλάνδος υπέπιπτε σε χρονολογικά ατοπήματα κατά τη σύνταξη του Αρχείου των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος, μη διακρίνοντας το παλαιοχριστιανικό από το μεσοβυζαντινό έργο» (σελ. 112).

πιο δυναμικούς νέους επιστήμονες στο πεδίο της αρχιτεκτονικής γλυπτικής. Ελπίζουμε ότι στο άμεσο μέλλον θα αναπτύξει και θα εξειδικεύσει περισσότερο τις προτάσεις που διατυπώνει στη μονογραφία του, μέσα από νέες συμβολές.

Γιωργος Παλλης
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Δ. Κακλαμανος, *Ο Άγιος Θεόδωρος ο Στουδίτης και το αγιολογικό του έργο. Συμβολή στη μελέτη της εκκλησιαστικής γραμματείας της μεσοβυζαντινής περιόδου*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 70], Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 2018, 634 σελ. ISBN 9789608062313

Ο Θεόδωρος Στουδίτης (759-826), άγιος της ορθόδοξης εκκλησίας και εμβληματική μορφή της δεύτερης εικονομαχικής περιόδου, έχει σφραγίσει με την προσωπικότητα και το έργο του την ιστορία της μεσοβυζαντινής εποχής. Το όνομά του έχει συνδεθεί με τη «μοναστική αναγέννηση» (775-850), αλλά και με την απαρχή της μεγάλης πνευματικής αναγέννησης του 9ου και 10ου αιώνα. Ως εκ τούτου έχει ελκύσει και συνεχίζει να έλκει ερευνητές διαφορετικών επιστημονικών πεδίων. Το βιβλίο του Δ. Κακλαμάνου (αναπληρωτή καθηγητή στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού Πολιτισμού του ΑΠΘ και στο εξής Δ. Κ.) είναι πραγματικά μια εξαιρετική μελέτη για τον Θεόδωρο Στουδίτη και το αγιολογικό του έργο. Ουσιαστικά αποτελεί τη δημοσίευση της διδακτορικής του διατριβής (με κάποιες προσθήκες[1]), η οποία υποβλήθηκε το 2016 στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του ΑΠΘ με επόπτη τον καθηγητή Συμεών Πασχαλίδη, ο οποίος και προλογίζει την έκδοση από τη θέση του διευθυντή του Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών.

Το βιβλίο δομείται από το Προλογικό σημείωμα (σελ. 7-8), τον Πρόλογο του συγγραφέα (σελ. 9-11), τον Πίνακα περιεχομένων (σελ. 13-18), τις Συντμήσεις περιοδικών και σειρών (σελ. 19-24), τη Βιβλιογραφία και τις συντομογραφίες της (σελ. 25-73), την Εισαγωγή (σελ. 77-80), το Πρώτο Μέρος (Α. Βιογραφικά,

1. Στις σελίδες 607-634 του βιβλίου περιλαμβάνονται η σύνοψη της μελέτης στην Αγγλική γλώσσα και δύο ευρετήρια, εκείνο των μνημονευθέντων χειρογράφων και το ευρετήριο ονομάτων και πραγμάτων του κυρίως κειμένου της μελέτης.

Β. Η λειτουργική μνήμη του Αγ. Θεοδώρου και Γ. Εργογραφικά, – σελ. 83-290), το Δεύτερο Μέρος (Εισαγωγικά, Α. Περιγραφή Χειρογράφων, Β. Παρατηρήσεις για τη διάδοση των αγιολογικών έργων του Αγ. Θεοδώρου, Γ. Ιστορία των εκδόσεων των αγιολογικών του έργων και Δ. Ιστορικογραμματολογική ανάλυση – σελ 295-602), τα Συμπεράσματα (σελ. 603-606), Summary (σελ. 607-609), το Ευρετήριο μνημονευομένων χειρογράφων (σελ. 613-624) και το Ευρετήριο ονομάτων και πραγμάτων (σελ. 625-634).

Στο πρώτο κεφάλαιο του Α΄ μέρους, αναδιατυπώνεται και συντάσσεται λεπτομερέστατα η βιογραφία του αγίου, που εδράζεται στην προσεκτική μελέτη των πρωτογενών πηγών, των άμεσα ή έμμεσα αναφερόμενων στον άγιο, την αξιοποίηση παλαιότερων βιβλιογραφικών δεδομένων αλλά και σύγχρονων μελετών, που σχετίζονται με τη ζωή και το έργο του αγίου Θεοδώρου. Από τη μελέτη των πρωτογενών πηγών προκύπτουν νέα πειστικά επιχειρήματα για τις σχέσεις των κειμένων των Βίων του αγίου Θεοδώρου, αν και το ζήτημα όπως εύστοχα αναφέρει ο Δ. Κ. θα επιλυθεί οριστικά μετά την έκδοση αυτών των κειμένων. Για το ζήτημα της πατρότητας του Βίου Α΄, που αποδίδεται χωρίς επιφύλαξη στον Θεόδωρο Δαφνοπάτη από τον Δ. Κ, επισημαίνεται ότι στα συμπεράσματα (σελ. 603) ο Δαφνοπάτης αναφέρεται ως συγγραφέας του Βίου Β΄, προφανώς εκ παραδρομής, (δεδομένου ότι ο Βίος Α΄ τοποθετείται ως 2ος στη χρονολογική σειρά συγγραφής των Βίων του αγίου Θεοδώρου). Επίσης, ο Βίος Γ΄ ταυτίζεται με κείμενο που παραδίδεται από τον κώδικα της Μεγίστης Λαύρας Δ 78 (454) και αυτή η ταύτιση, κατόπιν αυτοψίας του κώδικα, οδηγεί στη χρονολόγησή του στον 11ο αιώνα. Από τη μελέτη του αγιολογικού dossier του αγίου, που συμπεριλαμβάνει την επιτομή του Βίου του και τον έμμετρο Βίο του πρώτου μισού του 12ου αιώνα, επιβεβαιώνεται επίσης η μη ύπαρξη τέταρτου Βίου, ενώ μια διασκευή του Βίου Α΄ μαρτυρείται από τον κώδικα *Monacensis gr.* 467, χωρίς καταχώρηση στη *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Επιπρόσθετα, ο Δ. Κ. παραθέτοντας ως μάρτυρες του βίου και της πολιτείας του αγίου Θεοδώρου και άλλα αγιολογικά έργα της εποχής του, καθώς και της μεταεικονομαχικής περιόδου, διατυπώνει την έκπληξή του για την απουσία μνείας του αγίου στους Βίους των πατριαρχών Ταρασίου και Μεθοδίου (σελ. 95), χωρίς να παραπέμπεται ο αναγνώστης στην αιτιολόγηση του ζητήματος σε επόμενη ενότητα του βιβλίου (π.χ. σελ. 106 ή 285-6), τακτική που σε άλλες περιπτώσεις είθισται από τον συγγραφέα.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, ο Δ. Κ. μετά από μια ενδελεχή έρευνα γνωστών αλλά και άγνωστων ή ανέκδοτων πηγών παρουσιάζει το θέμα της λειτουργικής

μνήμης του αγίου Θεοδώρου από τα πρώιμα χρόνια της μεσοβυζαντινής ακόμα περιόδου και της διαμόρφωσης εορτασμού της μνήμης του τόσο κατά την επέτειο της κοίμησής του όσο και κατά την επέτειο ανακομιδής των λειψάνων του. Επισημαίνει τους χαρακτηρισμούς αγιότητας που προσδίδονται στον άγιο, όπως εκείνον του *ομολογητή* και του *προαιρετικού μάρτυρα*, δίνοντας την εικόνα της πρώιμης προώθησης της αγιοκατάταξής του. Παραθέτει δε ως μάρτυρες εκτός από τα Συναξάρια, Μηνολόγια, Τυπικά και Λεξιονάρια (με αναφορά και σε μοναστικά περιβάλλοντα της κάτω Ιταλίας), και μια σειρά υμνογραφικών κειμένων και αγιολογικών επιγραμμάτων, εκδεδομένων και ανέκδοτων, συνταγμένων προς τιμήν του αγίου, προσφέροντας υλικό για τους μελετητές της υμνογραφίας. Ενδεικτικά υπογραμμίζεται η αναφορά (σελ. 151-157) σε ανέκδοτα υμνογραφικά κείμενα αφιερωμένα στον άγιο (τα στιχηρά προσόμοια του εσπερινού υπ' αρ. 8-10, το ιδιόμελο υπ' αρ. 4, το κάθισμα υπ' αρ. 6, το κοντάκιο υπ' αρ. 1 και τον οίκο υπ' αρ. 4, τον κανόνα υπ' αρ. 3 και το εξαποστειλάριο υπ' αρ. 3) και στη χειρόγραφη παράδοσή τους, καθώς και σε ύμνους που χρονολογικά εκτείνονται ώς τον 20ό αιώνα, όπως του π. Γεράσιμου Μικραγιαννανίτη (με την ένδειξη ότι οι ακολουθίες του παραμένουν ανέκδοτες) ή του μοναχού Αθανάσιου Σιμωνοπετρίτη. Στο ίδιο κεφάλαιο αποδίδεται στον Νικήτα Στηθάτο η πατρότητα ακολουθίας προς τιμήν του αγίου, την οποία παραδίδει ο *Parisinus* gr. 259 του 12ου αιώνα. Ο Δ. Κ. συμπληρώνει την εικόνα της λειτουργικής μνήμης του αγίου Θεοδώρου με μια επίσης λεπτομερέστατη καταγραφή της σχετικής με το πρόσωπό του εικονογραφίας (επιτοίχιας και φορητής μορφής), αρχής γενομένης από το ψηφιδωτό του 11ου αιώνα στο καθολικό του οσίου Λουκά Βοιωτίας και καταλήγοντας σε απεικονίσεις του που ανάγονται στον 18ο αιώνα σε μονές του Αγίου Όρους. Επίσης, συμπληρώνεται η αναφορά στην εικονογράφηση του αγίου με παρουσίαση των μικρογραφιών της μορφής του (με παραπομπή στο γνωστό έργο της Ντ. Μουρίκη), που σώζονται σε εικονογραφημένα χειρόγραφα από τον 10ο αιώνα (Μηνολόγιο του Βασιλείου Β΄ - *Vaticanus gr.* 1613) ώς τον 19ο αιώνα (κώδικας Βατοπεδίου 579). Επομένως και στο δεύτερο κεφάλαιο αποδελτιώνεται εξονυχιστικά η υπάρχουσα βιβλιογραφία και πρωτογενείς πηγές.

Στο τρίτο κεφάλαιο και τελευταίο του πρώτου μέρους της μελέτης του, ο Δ. Κ. προβαίνει σε μια διεξοδική καταγραφή της πολύπτυχης εργογραφίας του αγίου Θεοδώρου, δίνοντας μια συνολική εικόνα της. Με τις εισαγωγικές παρατηρήσεις του αναφέρεται σύντομα στην παιδεία του συγγραφέα, και ως εκ τούτου στις πηγές του, στη γλώσσα και το ύφος του με καίριες παρατηρήσεις

επ' αυτών. Ενδεικτικά αναφέρεται η κατάταξη των έργων του σε διαφορετικό υφολογικό επίπεδο (σύμφωνα με την διάκριση του I. Ševčenko) ανάλογα με το λογοτεχνικό είδος που αυτά υπηρετούν (σελ. 173-174), η ανάδειξη των μαθητών του αγίου Θεοδώρου που ανέλαβαν τη συγκρότηση του corpus της λογοτεχνικής του παραγωγής, καθώς και οι επιδράσεις του έργου του σε μεταγενέστερους συγγραφείς. Εν συνεχεία ταξινομεί τα έργα με γνώμονα το λογοτεχνικό τους είδος και τη θεματολογία τους σε επτά κατηγορίες (Δογματικά-Αντιρρητικά, Ασκητικά, Κανονικά-Λειτουργικά, Υμνογραφικά, Επιγράμματα, Επιστολές, Απολεσθέντα), εξαιρώντας τα αγιολογικά έργα που αποτελούν αντικείμενο μελέτης του δεύτερου μέρους του βιβλίου. Προλογίζοντας αρχικά καθεμία από αυτές τις κατηγορίες, παραθέτει εν συνεχεία όλες τις γραμματολογικές πληροφορίες καθώς και τις εκδόσεις κάθε έργου χωριστά. Το εγχείρημα αυτό αποτελεί μια επίπονη διαδικασία και έργο μακράς πνοής που συμπληρώνει το κενό της ελληνικής και ξενόγλωσσης βιβλιογραφίας σε καίρια ερευνητικά ζητήματα, καθώς εξετάζονται θέματα είτε χρονολόγησης, δομής-περιεχομένου, λογοτεχνικού είδους, απήχησης και διάδοσης των έργων είτε περιστάσεων συγγραφής ή συγκρότησης τους σε συλλογές. Ενδεικτικά αναφέρεται η ταύτιση του τρίτου *Αντιρρητικού Λόγου κατά εικονομάχων* με τα *Τετράδια*[2], έργο εντασσόμενο μέχρι την έκδοση του παρόντος βιβλίου στην απολεσθείσα εργογραφία του αγίου Θεοδώρου (σελ. 183-4), εκτίμηση που οδηγεί και σε ακριβέστερη χρονολόγησή του (terminus ante quem το 818). Επίσης, για το έργο *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῶν ἀσεβῶν ποιημάτων* η αξιοποίηση πληροφοριών πρωτογενών πηγών οδηγεί εύστοχα στη χρονολόγησή του, με terminus ante quem το 818 και terminus post quem το 815 (αν και λανθασμένη η αντιστοίχιση όρων και χρονολογιών της εν λόγω πρότασης, στη σελίδα 187).

Αξιοσημείωτη είναι η διεξοδική αναφορά (σελ. 189-207) στις *Κατηχήσεις*, τα σχετικά με τη χειρόγραφη παράδοσή τους (199 χειρόγραφα – σελ. 192-3), τη χρονολόγησή τους, τις περιστάσεις συγγραφής τους, τη διάδοσή τους σε μοναστικά περιβάλλοντα και της Ιταλίας. Επίσης, η καταχρηστική διττή ονομασία των *Κατηχήσεων (Μικρές* και *Μεγάλες)* ως προϊόν πρωτοβουλίας κυρίως των εκδοτών, οι περιστάσεις εκφώνησής τους, η συγκρότηση σε συλλογή των *Μικρών Κατηχήσεων* ήδη από την εποχή του αγίου Θεοδώρου, καθώς και οι εκδόσεις τους συμπεριλαμβάνονται στα πορίσματα της έρευνάς του Δ. Κ.,

2. Γι' αυτό και το εξαιρεί από τα απολεσθέντα έργα του αγίου Θεοδώρου στην έβδομη κατηγορία.

υποστηριζόμενα από τη σχετική βιβλιογραφία. Στο ζήτημα αμφισβήτησης της πατρότητας του έργου *Σχόλιον εἰς τὰ μερικὰ Ἀσκητικὰ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου* ο Δ. Κ. αντιτίθεται, υιοθετώντας την άποψη του O. Delouis (σελ. 207). Αξιολογεί θετικά, επίσης, και συναινεί με την άποψη του τελευταίου για τις τρεις εκδοχές της *Διαθήκης*, τη διαμόρφωση της τελικής της μορφής από τον Ναυκράτιο μετά το 826 και την απήχησή της σε μεταγενέστερα Τυπικά ή Διαθήκες (σελ. 211). Από την κατηγορία των κανονικών έργων, σχετικά με την *Ὑποτύπωσιν καταστάσεως τῆς μονῆς τῶν Στουδίου* ο Δ. Κ. εύστοχα αξιοποιεί τμήμα του προοιμίου της προς επίρρωση της άποψης ότι αποτελεί προϊόν επεξεργασίας μεταγενέστερης του 826 (σελ. 213). Για το *Περὶ ἐρωτήσεως καὶ τῶν ταύτης διαλύσεων κανόνες* υποστηρίζει εύστοχα ότι έχει συντεθεί μετά την κοίμηση του αγίου Θεοδώρου, ενώ ενισχύει με επιχειρήματα (αξιοποιώντας και μαρτυρία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά) τη θεώρηση του *Σχηματολογίου* ως ψευδεπίγραφου έργου (σελ. 220-221). Ιδιαίτερα ενδελεχής είναι και η παρουσίαση του υμνογραφικού έργου του αγίου Θεοδώρου, για το οποίο ο Δ. Κ. επισημαίνει πως χρήζει συστηματικής μελέτης, προκειμένου να επιλυθούν ζητήματα πατρότητας ψευδεπίγραφων ύμνων που φέρονται υπό το όνομά του, αλλά και άλλων ανωνύμων που ενδεχομένως αποτελούν συνθέσεις του. Ως εκ τούτων η παρουσίαση του υμνογραφικού έργου του αγίου Θεοδώρου συμπεριλαμβάνει τριάντα κοντάκια, πέντε κανόνες Τριωδίου, έξι κανόνες Πεντηκοσταρίου, εννέα κανόνες Μηναίων εκ των οποίων ο όγδοος δηλώνεται ανέκδοτος, τρεις κανόνες Θεοτοκαρίου και δύο κανόνες περιστασιακοί εκ των οποίων ο ένας ανέκδοτος, πέντε ειρμούς, σαράντα τριώδια Τριωδίου, τριάντα τέσσερα τριώδια Πεντηκοσταρίου, πέντε τετραώδια, τριάντα δύο στιχηρά ιδιόμελα, τριάντα επτά στιχηρά προσόμοια Τριωδίου, είκοσι πέντε καθίσματα Τριωδίου, είκοσι έξι καθίσματα Πεντηκοσταρίου, ένα κάθισμα Μηναίου και οκτώ αναβαθμούς. Η παρουσίαση των έργων αυτών συνοδεύεται από λεπτομερέστατη καταγραφή των εκδόσεών τους και επισήμανση του τρόπου απόδοσης της πατρότητάς τους είτε βάσει γλωσσικών – υφολογικών τους χαρακτηριστικών (δώδεκα κοντάκια προσγράφονται έτσι στον άγιο Θεόδωρο από τον J. Pitra) είτε φερόμενα ως *ποιήματα Θεοδώρου* στη χειρόγραφη παράδοση (επτά στιχηρά και είκοσι πέντε καθίσματα έχουν εντοπιστεί από τον Σ. Ευστρατιάδη). Αξιοσημείωτη είναι η παράθεση εξωκειμενικών μαρτυριών για την απόδοση στον άγιο Θεόδωρο Στουδίτη· μαρτυρία βαρύνουσας σημασίας είναι εκείνη του Νικήτα Στηθάτου, καθώς υπήρξε στουδίτης μοναχός, αλλά και οι μαρτυρίες συγγραφέων της παλαιολόγειας εποχής με κυριότερο τον Νικηφόρο Κάλλιστο Ξανθόπουλο, που τους αποδίδει με σιγουριά στον άγιο Θεόδωρο και

με χωροχρονικό προσδιορισμό της συγγραφής τους, στο έργο του «Ἑρμηνεία εἰς τοὺς Ἀναβαθμούς».

Διεξοδικής παρουσίασης έτυχαν επίσης τα *Επιγράμματα* και οι *Επιστολές* του, που παρουσιάζονται εξίσου αναλυτικά, με χρήσιμες γραμματολογικές πληροφορίες. Το πρώτο μέρος του βιβλίου ολοκληρώνεται με αναφορά στα απολεσθέντα έργα του αγίου Θεοδώρου, στην καταγραφή των οποίων δε συμπεριλαμβάνονται τα *Τετράδια*, όπως προαναφέρθηκε, ενώ κριτική ασκείται στην χωρίς επιχειρηματολογία ταύτιση του έργου *Τετράδες* (έργο αντιτασσόμενο στον δεύτερο γάμο του Κωνσταντίνου ς΄) με το *Περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας*. Στο εισαγωγικό σημείωμα αυτής της κατηγορίας ο Δ. Κ. επιχειρεί εύστοχα την αιτιολόγηση απώλειας δογματικών έργων του αγίου Θεοδώρου, εστιάζοντας στην προσπάθεια θεσμικών παραγόντων και εν προκειμένῳ Πατριαρχῶν, των Νικηφόρου και Ταρασίου, να αποκαταστήσουν τον πατριαρχικό θεσμό με εντολή καταστροφής όλων των έργων που έθιγαν το κύρος του. Όπως είναι γνωστό, ο άγιος Θεόδωρος Στουδίτης, όντας αντισυστημικός, είχε καταφέρει πλήγμα με τη δριμεία κριτική του και στον πατριαρχικό και στον αυτοκρατορικό θεσμό τόσο σε σχέση με το μοιχικό σχίσμα όσο και σε σχέση με την αποδοχή της εικονομαχίας. Ωστόσο, αυτή η πατριαρχική εντολή θα μπορούσε να έχει επίπτωση όχι μόνο στα δογματικά έργα αλλά στο σύνολο των έργων του αγίου Θεοδώρου που έθιγε τους θεσμούς ή άφηνε υπαινικτικά σχόλια εναντίον τους. Επομένως, εκτός της απώλειας έργων, στον ίδιο παράγοντα θα μπορούσε να αποδοθεί και η περιορισμένη χειρόγραφη παράδοση και διάδοση κάποιων έργων του αγίου Θεοδώρου με υπαινιγμούς εναντίον του πατριαρχικού θεσμού. Έτσι θα μπορούσε να δικαιολογηθεί και η αποσιώπηση της δράσης του αγίου στους Βίους των πατριαρχών Μεθοδίου και Ταρασίου, για την οποία έγινε λόγος στο πρώτο κεφάλαιο (σελ. 95), αλλά και η ισχνή χειρόγραφη παράδοση (σχετική αναφορά στο δεύτερο κεφ. του Β΄ μέρους, σελ. 442[3]) για τα τρία αγιολογικά έργα προς τιμήν του οσίου Πλάτωνα, της οσίας Θεοκτίστης, και του οσίου Θεοφάνους.

Το δεύτερο μέρος του βιβλίου είναι αφιερωμένο, πρωτίστως, στους δεκαπέντε εγκωμιαστικούς και επιτάφιους λόγους του αγίου Θεοδώρου Στουδίτη,

3. Επιχειρηματολογία επί του θέματος στη διδακτορική διατριβή: Δ. Πετρουγακη, *Ο Επιτάφιος Λόγος του Θεοδώρου Στουδίτη στον Πλάτωνα Σακκουδίου (BHG 1553). Κριτική έκδοση, μετάφραση, σχόλια*, Ρέθυμνο 2013, 205-207. Η επιχειρηματολογία για την ισχνή χειρόγραφη παράδοση των αφιερωμένων έργων στον όσιο Πλάτωνα και στην οσία Θεοκτίστη, βρίσκει εφαρμογή κατά την άποψή μας και στο *Εγκώμιο του οσίου Θεοφάνους*, που δεν αναφέρεται στην παραπάνω διατριβή.

όπως τιτλοφορούνται. Ωστόσο, όπως έχει προαναφερθεί, η έκδοση των έργων αυτών θα επιλύσει πολλά ανοικτά ερευνητικά ζητήματα και ένα από αυτά είναι και ο επαναπροσδιορισμός του λογοτεχνικού είδους στο οποίο ανήκουν, καθώς συγγράφονται σε μια εποχή νέων λογοτεχνικών τάσεων[4]. Ας σημειωθεί επίσης ότι εκτός από τα δέκαπέντε αμιγώς αγιολογικά έργα, στα Εἰσαγωγικὰ του δεύτερου μέρους (στις σελ. 297-301) γίνεται και μια καταγραφή των είκοσι τεσσάρων αγιολογικού ενδιαφέροντος *Κατηχήσεων* του αγίου Θεοδώρου (18 και 6 στη συλλογή των *Μικρῶν Κατηχήσεων* και των *Μεγάλων Κατηχήσεων* αντίστοιχα), οι οποίες ορθώς δε συμπεριλαμβάνονται στην ανάλυση που έπεται στο 4ο κεφάλαιο, δεδομένου ότι εκτός της συνδρομής τους στη διαμόρφωση του στουδιτικού εορτολογίου με την προσθήκη και εορτών εικονολατρών αγίων, δεν μπορούν να ενταχθούν στο αγιολογικό λογοτεχνικό είδος. Μετά από τις παρατηρήσεις αυτές και επανερχόμενοι στο θέμα του υπό εξέταση τμήματος του βιβλίου, οφείλουμε να του αναγνωρίσουμε ότι αποτελεί εκτός από τον κύριο ερευνητικό στόχο αυτής της μελέτης και μια πολύ επίπονη προσπάθεια: α) καταγραφής της χειρόγραφης παράδοσης των έργων αυτών, αναγκαίας όπως την χαρακτηρίζει εύστοχα ο Δ. Κ. και για το ζήτημα πατρότητας των έργων, β) παρατηρήσεων σχετικά με τη διάδοση των αγιολογικών έργων του αγίου Θεοδώρου και την ένταξή τους σε ομιλητικές και αγιολογικές συλλογές, γ) παρουσίασης της εκδοτικής τους ιστορίας από τα πρώιμα χρόνια ώς τη σύγχρονη εποχή και δ) μιας διεξοδικότατης ιστορικής – γραμματολογικής ανάλυσης του κάθε αγιολογικού έργου, η οποία οδηγεί και σε πορίσματα περί γνησιότητας τριών έργων που προσγράφονται στον άγιο Θεόδωρο Στουδίτη (για τα οποία γίνεται λόγος στην παράγραφο για το τέταρτο κεφάλαιο).

Στο πρώτο κεφάλαιο (σελ. 303-435) ο Δ. Κ. παρουσιάζει τα αποτελέσματα ενός δύσκολου εγχειρήματος: της καταγραφής όλων των χειρογράφων που παραδίδουν τα αγιολογικά έργα του αγίου Θεοδώρου Στουδίτη, καθώς η Πανηγυρική του *βίβλος* δεν παραδίδεται ολόκληρη σε κανένα κώδικα, εκτός από μια προσπάθεια που φαίνεται να υποκρύπτεται στον *Parisinus* gr. 755,

4. Κυρίως με τους όρους «εγκώμιο» ή «επιτάφιος λόγος» αναφέρονται τα έργα στη χειρόγραφη παράδοση, αλλά η έκδοση και μελέτη τους ενδέχεται να διαφοροποιήσει κάπως την ένταξή τους σε λογοτεχνικό είδος, όπως π.χ. ο Επιτάφιος Λόγος στον όσιο Πλάτωνα (που μετά την έκδοσή του και την ανάδειξη στοιχείων περαιτέρω επεξεργασίας από τον ίδιο τον άγιο Θεόδωρο μπορεί να ενταχθεί στην *«πολύπτυχη» Βιογραφία* που καλλιεργείται κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο σύμφωνα με πολλούς ερευνητές. Βλ. σχετικά, Πετρουγακη, *Ο Επιτάφιος Λόγος,* 162, υποσ. 727 (Rydén, Kazhdan, Efthymiades κ.ά.).

όπου παραδίδονται πέντε από τα επιβεβαιωμένα δέκα πέντε αγιολογικά του έργα. Στο κεφάλαιο αυτό παρατίθενται οι περιγραφές διακοσίων πενήντα τριών χειρογράφων, που διασώζουν έργα του αγίου Θεοδώρου. Μόνο το 15% περίπου των διακοσίων πενήντα τριών τίτλων χειρογράφων φέρουν δύο αστερίσκους, οι οποίοι δηλώνουν ότι αυτοί οι μάρτυρες της αγιολογικής παραγωγής του συγγραφέα μελετήθηκαν βάσει καταλόγων και σχετικής βιβλιογραφίας, ενώ η πλειονότητα του 85% των χειρογράφων (που φέρουν έναν αστερίσκο) μελετήθηκε και περιγράφεται βάσει αυτοψίας ή των ίδιων των κωδίκων ή μικροταινιών τους. Η περιγραφή κάθε χειρογράφου περιλαμβάνει κλασική παλαιογραφικού τύπου παρουσίαση, ανάλυση περιεχομένου, αριθμό παραδιδόμενων έργων, ειδολογική κατάταξη σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση του A. Ehrhard· και επιπρόσθετα: τον αριθμό των συμπεριλαμβανομένων αγιολογικών έργων του αγίου Θεοδώρου με τον τίτλο τους (εφόσον υπάρχει), τα φύλλα όπου παραδίδονται και, τέλος, τη σχετική βιβλιογραφία για κάθε χειρόγραφο. Ενδεικτική της επίπονης προσπάθειας που έχει καταβληθεί από τον Δ. Κ. και των αυτοψιών που έχει πραγματοποιήσει είναι ότι σε αρκετές περιπτώσεις σιωπηρά διορθώνεται ο αριθμός των παραδιδόμενων έργων ενός κώδικα (σε σχέση με εκείνον που δηλώνεται σε έγκυρες βάσεις δεδομένων) ή η απόκλιση στον αριθμό των φύλλων που παραδίδεται ένα έργο. Ως παράδειγμα αναφέρεται η περιγραφή για τον κώδικα του Αγίου Όρους από το Πρωτάτο με αρ. 90 (317), όπου υπό το όνομα του Ιωάννη Δαμασκηνού παραδίδεται το *Ἐγκώμιον τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Στουδίτη εἰς τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου* (*BHG* 1112), στα φύλλα 53-61 σύμφωνα με την αυτοψία του Δ. Κ., ενώ η βάση δεδομένων του IRHT (https://pinakes.irht.cnrs.fr/) το αναφέρει ως περιεχόμενο των φύλλων 53-60. Σε αρκετές επίσης περιπτώσεις ο αριθμός έργων που δίνει η ίδια βάση δεδομένων δε συμφωνεί με τον αριθμό που δίνεται στην περιγραφή του Δ. Κ. μετά από την αυτοψία κωδίκων. Στην περιγραφή του εντάσσονται και κώδικες των οποίων η περιγραφή δεν υφίσταται στην προαναφερόμενη βάση και απλώς παραπέμπει στο εν λόγω βιβλίο (π.χ. ο κώδικας Κουτλουμουσίου 656 / https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/26684/).

Στο δεύτερο κεφάλαιο του Β΄ μέρους διερευνάται ο αριθμός των χειρογράφων και η διάδοση της αγιολογικής παραγωγής του αγίου Θεοδώρου μέσω αγιολογικών ή ομιλητικών συλλογών. Μια σειρά παραγόντων της ευρείας απήχησης κάποιων έργων συνιστούν ο ρόλος του βιβλιογραφικού εργαστηρίου της μονής των Στουδίου και πιο συγκεκριμένα στη συγκρότηση μηνολογίων, η συμπερίληψη κάποιων έργων σε αυτοκρατορικά μηνολόγια ή Τυπικά σημαντικών μονών, αλλά ακόμα και σε συλλογή λατινικών μεταφράσεων στα τέλη

του 9ου αιώνα (Αναστάσιος Βιβλιοθηκάριος). Εύστοχα, επίσης, επισημαίνεται ότι κάποια εγκωμιαστικά έργα του αγίου Θεοδώρου έτυχαν ευρύτερης διάδοσης, γιατί πληρώντας τα κριτήρια του είδους εντάχθηκαν πρώιμα στο λειτουργικό τυπικό και συμπεριλήφθηκαν νωρίς στις σχετικές συλλογές. (όπως π.χ. το *Ἐγκώμιον εἰς τὸν Εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην ἢ εἰς τὴν ἀποτομὴν τῆς κάρας τοῦ Τιμίου Προδρόμου* – σελ. 441). Έτσι, παρά την επικράτηση από τα τέλη του 9ου αιώνα διακεκριμένων συγγραφέων, τα έργα του αγίου Θεοδώρου εξακολουθούσαν να εισάγονται σε συλλογές της μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου αλλά και της Τουρκοκρατίας, ενώ σώζονται και δημώδεις μεταφράσεις έργων του (π.χ. το *Εγκώμιο στον ευαγγελιστή Ιωάννη*- στα χειρόγραφα Κουτλουμουσίου 659 και 765, Σκήτης του Αγίου Δημητρίου 34 και της Καλύβης του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου 1). Οι πίνακες Α και Β που παραθέτει ο Δ. Κ. στις σελίδες 443-445 αποτυπώνουν αντίστοιχα: α) την αυξητική τάση συμπερίληψης αγιολογικών έργων του αγίου Θεοδώρου σε χειρόγραφα από τον 9ο ώς τον 20ό αιώνα με κορύφωση στη χειρόγραφη παράδοση της περιόδου από τον 14ο έως και τον 16ο αιώνα, οπότε και παρατηρείται πτωτική τάση και β) τη συχνότητα εισαγωγής των αγιολογικών εγκωμίων και λόγων του αγίου Θεοδώρου σε αγιολογικές / ομιλητικές συλλογές από τον 9ο ώς τον 20ό αιώνα, με κυρίαρχη θέση σε συλλογές της προαναφερόμενης περιόδου, δηλαδή από τον 14ο έως και τον 16ο αιώνα, παρά το γεγονός ότι από τα τέλη του 9ου αιώνα η ομιλητική παραγωγή αυξάνεται και εκπροσωπείται από σπουδαιότατους συγγραφείς (σελ. 439).

Αντίθετα, άλλα έργα δεν έτυχαν της ίδιας διάδοσης, δεδομένης της παγίωσης στις συλλογές ομιλιών προγενέστερων καταξιωμένων συγγραφέων ή των Πατέρων της Εκκλησίας (σύμφωνα με τον 19ο κανόνα της εν Τρούλλῳ Οικουμενικής Συνόδου). Επίσης λόγω κάποιων ευρέως διαδεδομένων αγιολογικών έργων μεταγενέστερων συγγραφέων, που επικάλυψαν τα αντίστοιχα θέματα έργων του αγίου Θεοδώρου, αλλά και εξαιτίας της περιορισμένης λειτουργικής μνήμης κάποιων στουδιτών αγίων[5]. Ωστόσο, εύλογα αναφέρεται ότι η μη ένταξη κάποιων έργων του αγίου Θεοδώρου σε συλλογές δεν αποτελεί απαραίτητα στοιχείο μειωμένης απήχησης, καθώς έργα καταξιωμένων συγγραφέων του 10ου αιώνα επιβίωσαν σε μεμονωμένες χειρόγραφες συλλογές, ενώ τα έργα του αγίου Θεοδώρου δεν είχαν την ίδια τύχη, δεδομένου ότι η συγκρότηση συλλογών σχετίζεται και με τοπικιστικά και με υποκειμενικά

5. Για το θέμα αυτό των αφιερωμένων έργων στους οσίους Πλάτωνα και Θεοκτίστη βλ. σελ. 300 και υποσ. 3.

κριτήρια. Έτσι, ο πίνακας Γ΄ (σελ. 446-7) αποτυπώνει την εικόνα της συντριπτικής πλειονότητας των χειρόγραφων συλλογών να συμπεριλαμβάνουν με κατιούσα πορεία, δηλαδή από τον μεγαλύτερο αριθμό χειρογράφων προς τον μικρότερο, από ένα ως πέντε χειρόγραφα αγιολογικών έργων του αγίου Θεοδώρου. Στο ίδιο κεφάλαιο ο Δ. Κ. ολοκληρώνει τη συστηματική έρευνα της χειρόγραφης παράδοσης του αγιολογικού corpus του αγίου Θεοδώρου με την ταξινόμηση όλων αυτών των αγιολογικών χειρογράφων στα διάφορα είδη των αγιολογικών και ομιλητικών συλλογών (ως επί το πλείστον σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση του A. Ehrhard). Εκτός από την παρουσίαση και την ανάλυση των 6 βασικών κατηγοριών αυτών των συλλογών (Προμεταφραστικές, Μετα-μεταφραστικές, Μη-μηνολογιακές, Ειδικές, Υμναγιολογικές[6] και Σύμμεικτες), των υποκατηγοριών και των τύπων τους με αναφορά των αγιολογικών χειρογράφων που εμπίπτουν σε κάθε κατηγοριοποίηση, προχωρά και στη σύνταξη δεκατριών πινάκων (σελ. 468-479). Ωστόσο η διαχείριση και η κατάταξη αυτού του τεράστιου σε όγκο υλικού οδήγησε και σε κάποια λάθη ή παραλείψεις, γεγονός απόλυτα κατανοητό, που δε μειώνει τη μεγάλη προσφορά και αυτού του κεφαλαίου στην έρευνα και τη μελέτη της χειρόγραφης παράδοσης και της διάδοσης των δεκαπέντε αγιολογικών έργων του αγίου Θεοδώρου Στουδίτη, γεγονός που αναδεικνύουν οι πίνακες. Ενδεικτικά επισημαίνεται ότι στην κατηγορία των *παλαιῶν εὐαγγελιστῶν* για το ήμισυ του εκκλησιαστικού έτους και πιο συγκεκριμένα στον τύπο Γ΄ (κείμενα για εορτές από 8 Σεπτεμβρίου έως την εορτή της Υπαπαντής και κατόπιν της Μεγάλης Τεσσαρακοστής – σελ. 454) εντάσσεται ο κώδικας *Parisinus gr.* 1197, ενώ στο οικείο κεφάλαιο της περιγραφής του (σελ. 424) δηλώνεται ορθώς ότι αποτελεί *Πανηγυρικὸν* της περιόδου Απριλίου-Αυγούστου. Επίσης, η υποκατηγορία *Πανηγυρικὰ Βατοπεδίου* του πίνακα ΣΤ΄ (που αφορά τις μετα-μεταφραστικές συλλογές ΙΙΙ – σελ. 473) δεν αναφέρεται στην αντίστοιχη κατηγορία (σελ. 460). Στον πίνακα ΙΒ΄ συμπεριλαμβάνονται οι κώδικες *Vaticanus gr.* 1517 και *Barberinianus gr.* 533 που δεν αναφέρονται στην παρουσίαση των *Ὑμναγιολογικῶν* (σελ. 466-67). Πιο απλά λάθη (πιθανόν τυπογραφικά) αποτελούν οι αναφορές τύπων συλλογών: στον πίνακα Α΄ (σελ. 468-κάθετη στήλη) στην υποκατηγορία *Εξαμηνιαίες συλλογές* αντί των τύπων Α΄ και Γ΄ για τους κώδικες *Parisinus gr.* 1470 και *Bodleianus Barrocianus* 174 αντίστοιχα (σύμφωνα με την παρουσίαση της σελ. 450) αναγράφεται τύπος

6. Για την κατηγορία αυτή προτιμητέος θα ήταν ο όρος Υμνοαγιογραφικές συλλογές ή Συλλογές ύμνων – εγκωμίων.

Β΄ και στα δύο κελλιά του πίνακα. Επίσης, στον πίνακα Ζ΄ (σελ. 474 – κάθετη στήλη) στην υποκατηγορία Πανηγυρικά δύο τόμων αντί του τύπος Γ΄ (σύμφωνα με την παρουσίαση της σελ. 462) αναγράφεται τύπος Β΄.

Στο τρίτο κεφάλαιο του Β΄ μέρους του βιβλίου ο Δ. Κ. παραθέτει σε ένα μικρής έκτασης κείμενο μερικών σελίδων (481-489) το σημαντικό πόρισμα της αποδελτίωσης της υπάρχουσας βιβλιογραφίας για την εκδοτική ιστορία των δεκαπέντε αγιολογικών έργων του αγίου Θεοδώρου. Επισημαίνεται ότι η πλειονότητα των έργων αυτών χρήζει σύγχρονης έκδοσης, που θα βασίζεται σε όλους τους μάρτυρες της χειρόγραφης παράδοσης, υλικό που παρέχεται πλέον συγκεντρωμένο στο παρόν βιβλίο. Αξιοσημείωτη είναι η αναφορά σε λατινικές μεταφράσεις κάποιων από τα δεκαπέντε αγιολογικά έργα και μάλιστα πρώιμες αλλά και στις εκδόσεις άλλων στη δημώδη ελληνική.

Το τέταρτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στην εκτενή ιστορική – γραμματολογική ανάλυση των δεκαπέντε γνήσιων αγιολογικών έργων του αγίου Θεοδώρου, με τη σειρά που έχουν ήδη παρουσιαστεί στα Εισαγωγικά του Β΄ μέρους (σελ. 296), εκτός μιας μικρής απόκλισης, που αναφέρεται σε επόμενη παράγραφο.

Η ανάλυση όλων των έργων περιλαμβάνει σταθερά τις παρακάτω ενότητες: αρχοτέλειες, χειρόγραφη παράδοση, εκδόσεις, περιστατικά συγγραφής και χρονολόγηση (η χρονολόγηση λείπει από το δέκατο πέμπτο έργο), δομή και περιεχόμενο. Κατά περίπτωση όμως στην ανάλυση κάποιων έργων προστίθενται επιπλέον ενότητες, όπως: Πηγές και προγενέστερη παράδοση (σε επτά έργα), θέση στην ομιλητική/ αγιολογική παράδοση και προγενέστερη παράδοση (σε πέντε έργα, ενδεικτικά στη σελ. 573 το θέμα της πρόσληψης του *Ἐγκώμιον ἢ εἰς ἀπόστολον Βαρθολομαῖον* ή στη σελ. 585, η προγενέστερη παράδοση στο *Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀποτομὴν τῆς κάρας τοῦ Τιμίου Προδρόμου*). Στην ανάλυση του *εγκωμίου στο Γενέσιο της Θεοτόκου* (σελ. 491), που πειστικά προσγράφεται στον άγιο Θεόδωρο προστίθεται η ενότητα της πατρότητας, ενώ πατρότητα-εορτολογικό πλαίσιο συγγραφής επιγράφεται η επιπλέον ενότητα στο εγκώμιο στην *α΄ και β΄ εὕρεση τῆς κάρας τοῦ τιμίου Προδρόμου* (σελ. 524), όπου ο Δ. Κ. επικαλούμενος βιβλιογραφικά αλλά και πρωτογενή στοιχεία και επιχειρηματολογώντας υπέρ της πατρότητας με νέο στοιχείο τις ενδείξεις στη χειρόγραφη παράδοση του έργου, αίρει τις όποιες αμφισβητήσεις. Η ενότητα μορφή – πηγές – μέθοδος απαντά στο *εγκώμιο* στον όσιο Αρσένιο τον αναχωρητή (σελ. 543), όπου παρατίθενται και αποσπάσματα των πηγών σε συγκριτική μελέτη με το προς ανάλυση κείμενο, ενώ η ενότητα λατινική μετάφραση προστίθεται στην παρουσίαση του *εγκωμίου*

στον απόστολο Βαρθολομαίο, (σελ. 577). Τα περιστατικά συγγραφής – μορφή – πηγές εντάσσεται στην ανάλυση του έργου *Προοίμιο στον Κατηχητικό Λόγο του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου στην Κυριακή του Πάσχα* (σελ. 596), όπου αναφέρεται ο ερανισμός δύο θεωρούμενων ψευδοχρυσοστομικών κειμένων στον *Λόγο,* με την επισήμανση ότι το δεύτερο από αυτά έχει αγνοηθεί από την έρευνα, ενώ χρήζει επανεξέτασης και η πατρότητά τους. Στο πλαίσιο της ανάλυσης αυτής ο Δ. Κ. παρουσιάζει ευκρινέστερα και συστηματικά τις διάσπαρτες βιβλιογραφικές πληροφορίες και αναδεικνύει και άλλα σημαντικά ζητήματα, όπως του ύφους, της χρήσης παράλληλων λογοτεχνικών μοτίβων ή λεκτικών τρόπων, που είθισται να χρησιμοποιεί και σε μη αγιολογικά έργα του ο συγγραφέας ή αντλεί από άλλους συγγραφείς (σελ. 528 ή 534 ή 571-3). Επισημαίνεται επίσης το εύρος της επίδρασης των έργων του αγίου Θεοδώρου στη μεταγενέστερη αγιολογική γραμματεία (σελ. 536 ή 592), η ανάγκη έκδοσης των ανέκδοτων έργων του (σελ. 513, ενδεικτική η αναφορά στον ανέκδοτο *Λόγο στὴν πρὸ τοῦ Χριστοῦ Γεννήσεως*, ο οποίος διαφέρει στο περιεχόμενο ως προς τον αριθμό των αναφερόμενων Προπατόρων σε σχέση με άλλους λόγους που πραγματεύονται το ίδιο θέμα). Επιπρόσθετα τονίζεται για την πλειονότητα των έργων ότι χρήζουν σύγχρονης έκδοσης. Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με την παρουσίαση τριών αμφιβαλλόμενων έργων του αγίου Θεοδώρου, για τα οποία εγείρονται ζητήματα πατρότητας. Και γι' αυτά ο Δ. Κ. παραθέτει τις αρχοτέλειές τους, τη χειρόγραφη παράδοση, τις εκδόσεις τους και προσκομίζοντας νέα στοιχεία κατατάσσει τα δύο εξ αυτών στα νόθα έργα της εργογραφίας του. Πρόκειται για το *Ἐγκώμιον εἰς τὴν σύναξιν τῶν Ἀρχαγγέλων* και στις *τρεῖς εὑρέσεις τῆς κάρας του Τιμίου Προδρόμου*. Με την ανάλυση αυτών των αμφιβαλλομένων – νόθων έργων ολοκληρώνεται η μελέτη του Δ. Κ. με θετικότατο πρόσημο.

Διατρέχοντας όλο το βιβλίο και τα κεφάλαιά του εκτός από το σημαντικό περιεχόμενό του, το οποίο παρουσιάστηκε συνοπτικά και όσο επέτρεπε η παρούσα συνθήκη, το ύφος και η δομή του έργου αποτελούν ακόμη δύο επιτυχείς επιλογές του συγγραφέα του. Στα θετικά συγκαταλέγεται επίσης η διαχείριση της εκτενούς βιβλιογραφίας με τη χρήση συντομογράφησης των έργων της, οι οποίες δηλώνονται εξαρχής. Δεδομένου του μεγάλου όγκου της βιβλιογραφίας, εκτός του διαχωρισμού της σε ελληνόφωνη και ξενόγλωσση, θα ήταν ευκταία και η διάκριση σε πρωτογενείς πηγές και δευτερεύουσα βιβλιογραφία. Επίσης, να αναφέρουμε ότι το έργο *NPB*, που χρησιμοποιείται ως επί το πλείστον συντετμημένο αλλά και, ενίοτε, σε πλήρη μορφή (σελ. 596, 598) προς δήλωση εκδόσεων, δε συμπεριλαμβάνεται ούτε στις συντμήσεις ούτε στο κύριο σώμα της

βιβλιογραφίας. Εκτός κάποιων προαναφερθεισών εσφαλμένων διατυπώσεων (σελ. 2, 4 και 10) επισημαίνονται και τα εξής: Εκ παραδρομής αναφέρεται η κατάταξη *BHG* 112 αντί 1112 για το *εγκώμιο στη Γένεση της Θεοτόκου* (σελ. 296). Επιπλέον, παρατηρήθηκε μια ανακολουθία στην αρίθμηση 11 και 12, που φέρουν αντίστοιχα τα *Ἐγκώμια εἰς τὸν ἀπόστολον Βαρθολομαῖον* (*BHG* 230) και *εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου* (*BHG* 1157) στα Εισαγωγικά του Β΄ μέρους (σελ. 296) σε σχέση με την αύξουσα σειρά τους στο τέταρτο κεφάλαιο, όπου τοποθετούνται με αντίστροφη αρίθμηση (σελ. 559 και 565). Ανακολουθία παρατηρείται και ως προς τους τίτλους κάποιων έργων σε σχέση με την τιτλοφόρησή τους στη σελίδα 296 και σε εκείνη της ανάλυσής τους στο τέταρτο κεφάλαιο. Πιο συγκεκριμένα το τρίτο έργο τιτλοφορείται *Ἐγκώμιον* στη σελ. 296, αλλά *Λόγος στην Κυριακή πρὸ τοῦ Χριστοῦ Γεννήσεως* στη σελ. 513. Το τέταρτο έργο τιτλοφορείται *Ἐπιτάφιος* στη σελ. 296, αλλά *Ἐπιτάφιος–Κατήχησις εἰς τὴν ὁσίαν Θεοκτίστην* στη σελ. 515. Το έκτο έργο τιτλοφορείται *Εγκώμιο στην πρώτη και δεύτερη εύρεση της κάρας του τιμίου Προδρόμου* στη σελ. 296, αλλά *Ἐγκώμιον εἰς τὴν εὕρεσιν τῆς κάρας τοῦ Τιμίου Προδρόμου* στη σελ. 523. Το δέκατο πέμπτο έργο τιτλοφορείται *Λόγος στο Άγιο Πάσχα* στη σελ. 296, αλλά *Προοίμιο εἰς τὸν Κατηχητικὸν λόγον τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυστόμου εἰς τὴν Κυριακὴν τοῦ Πάσχα* στη σελ. 595, τίτλος που εκ της έρευνας του Δ. Κ. ίσως θα έπρεπε να αλλάξει ως *Προοίμιον εἰς τοὺς Κατηχητικοὺς λόγους*, εφόσον ενσωματώνει δύο λόγους (*CPG* 4605, *CPG* 4526).

Η εκτύπωση και η επιμέλεια έκδοσης του κειμένου συμπεριλαμβάνονται στα θετικά του βιβλίου, αν και κάποια παροράματα ή αβλεψίες, που πάντοτε λανθάνουν της προσοχής, υπέπεσαν στην αντίληψή μας (π.χ. *συμτμήσεις* αντί συντμήσεις – σελ. 19, η επικεφαλίδα *Ὑμνολογικὰ* της σελ. 223 αριθμείται ως πέμπτη κατηγορία έργων αντί τέταρτης, αρίθμηση που αποδίδεται εκ παραδρομής στη επικεφαλίδα Ἐπιγράμματα της σελ. 269, χρήση του άρθρου *τοῦ* αντί του κτητικού *του* στη σελ. 275 [στη δεύτερη σειρά της ενότητας *β. Ἐπιγράμματα κατὰ εἰκονομάχων*], *προσέγαψε* αντί του *προσέγραψε* στη σελ. 278 τέταρτη σειρά).

Τέλος, συγκινητική και ενδεικτική του ήθους του συγγραφέα, η αφιέρωση του βιβλίου στον δάσκαλο και μέντορά του, Συμεών Α. Πασχαλίδη, κατά το πρότυπο του αγίου Θεοδώρου του Στουδίτη στον δικό του πνευματικό καθοδηγητή και δάσκαλο, όσιο Πλάτωνα.

Το βιβλίο του Δ. Κ. έρχεται να προστεθεί στη μακρά λίστα μελετών γύρω από τη ζωή και το έργο του αγίου Θεοδώρου Στουδίτη, αλλά δεν αποτελεί απλώς μια ακόμη προσθήκη. Αξιοποιεί στο μέγιστο βαθμό τόσο την προϋπάρχουσα

βιβλιογραφία, παλαιότερη και σύγχρονη, όσο και πληροφορίες πρωτογενών πηγών που αποδελτιώνονται και διασταυρώνονται διεξοδικά. Και μόνο το εύρος της βιβλιογραφίας και των βιβλιογραφικών πληροφοριών αν αξιοποιήσει ένας ερευνητής αυτής της περιόδου για ζητήματα θεολογίας, αγιολογίας, εκκλησιαστικής ιστορίας και ενδεχομένως λειτουργικής παράδοσης, θα έχει προσπελάσει ένα επίπονο αρχικό στάδιο έρευνας[7]. Παρά τη συμβολή και το κύρος του Θεοδώρου Στουδίτη στις εξελίξεις της εποχής του, ένα μεγάλο τμήμα του έργου του δεν έχει μελετηθεί επαρκώς, παραμένει ανέκδοτο ή χρήζει σύγχρονης έκδοσης. Επομένως, η επίπονη προσπάθεια του Δ. Κ. αποτελεί ένα πολύτιμο οδηγό για την εργογραφία του αγίου Θεοδώρου Στουδίτη. Οι ενδιαφερόμενοι έχουν πλέον στη διάθεσή τους μια συστηματική μελέτη των πορισμάτων της έρευνας και της βιβλιογραφίας, παλαιότερης και σύγχρονης, σε συνδυασμό με την επανεκτίμηση ή ανάδειξη νέων δεδομένων των πρωτογενών πηγών. Η μεγαλύτερη προσφορά του βιβλίου του κ. Δημοσθένη Κακλαμάνου είναι ότι οι ερευνητές της εργογραφίας του αγίου Θεοδώρου Στουδίτη, και κυρίως της αγιολογικής παραγωγής του, έχουν στη διάθεσή τους ένα βιβλίο αναφοράς που τους προσφέρει πλούσιο και συγκεντρωμένο υλικό, το οποίο θα αποτελέσει το έναυσμα για διερεύνηση ανοικτών ζητημάτων που χρήζουν περαιτέρω έρευνας, απαντώντας στις προκλήσεις ολοκλήρωσης του συγγραφικού προφίλ του κορυφαίου συγγραφέα της δεύτερης εικονομαχικής περιόδου.

Δεσποινα Πετρουγακη-Καλαϊτζαντωνακη
Εργαστήριο Παλαιογραφίας
Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης

7. Σε σχέση φυσικά με το ιστορικό πλαίσιο ένταξης της ζωής και του έργου του αγίου Θεοδώρου, δε θα ήταν δυνατόν να εξαντληθεί η βιβλιογραφία της περιόδου. Ενδεικτικά αναφέρεται ότι ο ιστορικός της περιόδου της Εικονομαχίας δε θα παρέλειπε π.χ. με την αναφορά της βεβήλωσης της εικόνας του Χριστού στη Χαλκή Πύλη επί Λέοντος Ε΄ (σελ. 124, υποσ. 286) και όχι επί Γ΄, να παραθέσει το σημαντικό άρθρο της M.-F. Auzépy La Destruction de l'icône du Christe de la Chalcé par Leon III: Propagande ou realité ?, *Byz.* 60 (1990), 445-492 [Της Ιδιας, *L'histoire des Iconoclastes* [Bilans de recherche, 2], Paris: Association des Amies du Centre d'histoire et civilisation de Byzance 2007, 45-57.

V. Foskolou – S. Kalopissi-Verti (επιστ. επιμ.), *Intercultural Encounters in Medieval Greece after 1204. The Evidence of Art and Material Culture* (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization 19), Turnhout: Brepols 2022, σελ. 555, με εικονογράφηση. ISBN: 978-2-503-59850-5 [διαθέσιμο και σε ηλεκτρονική έκδοση]

Ένας τόμος επιμελημένος από δύο εξέχουσες και διακεκριμένες ερευνήτριες της βυζαντινής τέχνης και αρχαιολογίας δεν θα μπορούσε παρά να είναι μία ευτυχής εκδοτική συγκυρία. Αφορμή για τη σύμπραξη στάθηκε η μακρόχρονη και ειδική ενασχόληση των δύο καθηγητριών με το –συμβατικά οριζόμενο– ζήτημα των «δυτικών επιδράσεων»[1] στον βυζαντινό υλικό πολιτισμό, ενώ η δυνατότητα δόθηκε με την οργάνωση στρογγυλής τράπεζας στο 23ο Διεθνές Συνέδριο Βυζαντινών Σπουδών στο Βελιγράδι το 2016 με θέμα «Byzantines and Latins in the Greek mainland and the Islands (13th-15th centuries): Archaeological and Artistic Evidence of an Interrelation». Στην Εισαγωγή τους (σσ. 7-18) οι επιμελήτριες υπογραμμίζουν ότι βασικός και γενικός σκοπός του εγχειρήματος είναι η διερεύνηση της ώσμωσης εθνοτήτων, δογμάτων, και εν τέλει πολιτισμών, στην τέχνη και την αρχαιολογία της μεσαιωνικής[2] Ελλάδας. Περιγράφουν κατατοπιστικά την πορεία της έρευνας, μέσα από τις σημαίνουσες τάσεις της

1. Ο όρος «δυτικές επιδράσεις» χαρακτηρίζεται πια συμβατικός, καθώς, όπως εδραιώνεται και από τα πορίσματα των συμβολών του τόμου, δεν αρκεί για να αποδώσει πιο σύνθετες πτυχές του φαινομένου.

2. Αν και αυτονόητο πλέον, τυπικά αναφέρεται ότι ο όρος «μεσαιωνικός» χρησιμοποιείται ευρέως και αναγνωρίζεται ως η (υστεροβυζαντινή κυρίως) εποχή, όταν τμήματα του ελλαδικού χώρου ανήκαν σε Λατίνους και οργανώθηκαν σε λατινικά βασίλεια. Δεν υπονοεί μόνο χρονολογική περίοδο αλλά ενέχει πολιτική και πολιτισμική διάσταση. Βλ. ενδεικτικά τον πρόλογο των P. Lock – G. D. R. Sanders (επιμ. έκδ.), *The Archaeology of Medieval Greece*, Oxford 1996.

παλαιότερης βιβλιογραφίας και τις κομβικές συμβολές των προηγούμενων ερευνητών. Επισημαίνεται ότι το θέμα αποτελεί πεδίο μελέτης εδώ και χρόνια, με έξαρση σχετικών δημοσιεύσεων την τελευταία δεκαετία – και προβλέπεται ότι θα απασχολεί τους ειδικούς και στο μέλλον. Παρουσιάζεται, επίσης, ευσύνοπτα η δομή του βιβλίου και το περιεχόμενο των άρθρων.

Η τεκμηρίωση του υλικού στον τόμο ακολουθεί σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις: πλέον οι «δυτικές επιδράσεις» δεν αντιμετωπίζονται «στατικά», δηλαδή απομονωμένες και περιορισμένες στο εκάστοτε έργο τέχνης ή εύρημα, με θεολογικά ή καλλιτεχνικά μόνο κριτήρια, αλλά εντάσσονται «ενεργητικά» στο πολιτισμικό, ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο της εποχής και της κάθε περιοχής. Μεθοδολογικά, επιχειρείται η εφαρμογή δύο επίκαιρων τάσεων (που εκ του αποτελέσματος συνδέονται μεταξύ τους): της διεπιστημονικότητας και της συμπερίληψης του υλικού πολιτισμού. Στα δεκατέσσερα άρθρα του τόμου γίνεται προσπάθεια να εκπροσωπηθούν διάφορες πτυχές και ποικίλες εκφάνσεις της συνύπαρξης και αλληλοσυσχέτισης αλλόφυλων και αλλόθρησκων (Λατίνων καθολικών, κυρίως Φράγκων και Ιταλών) στα εδάφη της μεσαιωνικής Ελλάδας· από την αρχιτεκτονική, τη ζωγραφική, την κεραμική, τη γλυπτική, την ενδυματολογία, μέχρι και τη μουσική και την ποίηση. Η ενδιαφέρουσα αυτή διαφοροποίηση –και πολλά υποσχόμενη εξέλιξη σε σύγκριση με την προηγούμενη ή και παράλληλη βιβλιογραφική παραγωγή παρόμοιας θεματικής– οδηγεί και σε νέες, πιο ουσιαστικές ερμηνευτικές προοπτικές. Το τμήμα βέβαια της τέχνης (τοιχογραφίες και εικόνες) εξακολουθεί να υπερτερεί αλλά επί του παρόντος, κάτι τέτοιο είναι αναπόφευκτο καθώς φαίνεται πως η εικονογραφία έχει ακόμα αρκετά –και εντυπωσιακά– να μας πει.

Ο διαχωρισμός των κεφαλαίων ακολουθεί τριμερή δομή, με στόχο την εναλλαγή στη θεματική των ενοτήτων. Ακολούθως, στο πρώτο μέρος (σσ. 43-198) διερευνάται ο ρόλος των επαιτικών ταγμάτων στην αρχιτεκτονική, την τέχνη και στον πνευματικό πολιτισμό γενικότερα· το δεύτερο μέρος (σσ. 199-357) είναι αφιερωμένο στην αρχαιολογία, στα σχετικά ευρήματα ανασκαφών ή έρευνας πεδίου· στο τρίτο μέρος (σσ. 359-530) εξετάζονται οι πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις όπως αυτές ιχνηλατούνται σε τοιχογραφίες και εικόνες. Με αυτόν τον τρόπο το υλικό αφενός ομαδοποιείται επιτυχημένα, αφετέρου αναδεικνύεται ισότιμα στον αναγνώστη. Πέραν των άρθρων, περιλαμβάνονται κατάλογος συντομογραφιών (σσ. 19-21), εικόνων (σσ. 23-42), σύντομα βιογραφικά σημειώματα των δεκαέξι συγγραφέων (σσ. 531-535) και ενιαίο ευρετήριο κυρίων ονομάτων, τόπων, όρων (σσ. 537-555). Το επίπεδο τεκμηρίωσης ακολουθεί

υψηλές επιστημονικές προδιαγραφές, με πλήρη, επικαιροποιημένο και συνεπή υπομνηματισμό, παράθεση προηγούμενων ή αντίθετων απόψεων, σύγκριση πολυειδών πηγών. Η έκδοση είναι άρτια αισθητικά, με εξαιρετική ποιότητα χαρτιού, πλαισιωμένη με πλήρη και πλούσια εικονογράφηση (εικόνες και σχέδια), ασπρόμαυρη και, επιλεκτικά, έγχρωμη (25 φωτογραφίες που αφορούν στο εξεταζόμενο κυρίως θέμα του κάθε άρθρου). Αξίζει επίσης να επισημανθεί η πολύ καλή γλωσσική επιμέλεια και απόδοση των κειμένων στα αγγλικά, όπου χρειάστηκε.

Πιο συγκεκριμένα, στο Μέρος Ι με τίτλο «Tracing the Latin Identities and the Role of the Mendicants», περιλαμβάνονται πέντε άρθρα με πρώτο του Μ. Ολύμπιου, «Architecture, Use of Space, and Ornament in the Mendicant Churches of Latin Greece. An Overview» (σσ. 45-75) όπου εξετάζεται η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική των ταγμάτων (κυρίως Δομινικανών και Φραγκισκανών) στην Εύβοια (Χαλκίδα), την Πελοπόννησο (Ανδραβίδα, Γλαρέντζα), την Κρήτη (Χανιά, Ηράκλειο). Κύριο χαρακτηριστικό –τουλάχιστον σε πρώιμη εποχή (13ο αιώνα)– ήταν ότι, βάσει αυστηρών κανόνων, αποφεύγονταν υπερβολές στις διαστάσεις και στη διακόσμηση των ναών (λ.χ. μόνο συγκεκριμένα μέρη επιτρέπονταν θολοσκεπή, ενώ απαγορεύονταν παραστάσεις στα υαλογραφήματα παραθύρων). Ένας τύπος που επικράτησε ήταν η ξυλόστεγη, τρίκλιτη, κιονοστήρικτη αίθουσα[3] που γνώρισε διάδοση στους Δομινικανούς της κεντρικής Ιταλίας· ένας δεύτερος ήταν η ξυλόστεγη, μονόκλιτη αίθουσα με τρία παρεκκλήσια ανατολικά (Dreikapellensaal) που υιοθετήθηκε και από τα δύο τάγματα. Ιδιαίτερη «χωρική» μέριμνα δόθηκε για την κατήχηση των πιστών, τον διαχωρισμό των φύλων, τη διευθέτηση των ταφών εντός των ναών. Η έρευνα είναι εξελισσόμενη και τα αποτελέσματα αναμένονται με ενδιαφέρον, ειδικά σε περίπτωση διεύρυνσης του γεωγραφικού δείγματος.

Στο άρθρο που ακολουθεί της Β. Φωσκόλου, «Reflections of Mendicant Spirituality in the Monumental Painting of Crete in the Late Medieval Period (13th -15th centuries)» (σσ. 77-112) επανεξετάζονται τρία εικονογραφικά θέματα σε βυζαντινά προγράμματα ορθοδόξων ναών της βενετικής Κρήτης που έχουν συνδεθεί με τα διδάγματα των ταγμάτων. Ο υπερφυσικών διαστάσεων άγιος Χριστόφορος που μεταφέρει τον Χριστό-νήπιο, ο γδαρμένος (που κρατάει και το δέρμα του) –σύμφωνα με το μαρτύριό του– άγιος Βαρθολομαίος και ο Θρόνος

3. Ο συγγραφέας δεν χρησιμοποιεί τον χαρακτηρισμό «βασιλική», προφανώς για ειδικό λόγο, οπότε συμβατικά αποδίδεται ο χώρος της εκκλησίας ως «αίθουσας» (hall).

της Χάριτος/του Ελέους βρίσκουν παράλληλα σε ιταλικά έργα και σχετίζονται ιδεολογικά κυρίως με τους Φραγκισκανούς. Πέρα από την εικονογραφική ανάλυση και τις σύνθετες θεολογικές και ιστορικές ερμηνείες που αποκρυπτογραφούνται πίσω από τις «δυτικές επιδράσεις», η συγγραφέας στρέφεται στο ουσιώδες ερώτημα: ποιοι αντιπροσωπεύονταν από τέτοια εκλεκτικιστικά έργα τέχνης και ποιες ήταν οι προθέσεις τους· το ενδιαφέρον δηλαδή μετατοπίζεται μεθοδολογικά από το αντικείμενο στο υποκείμενο, ένα σημαντικό και καίριο, ερευνητικά, βήμα. Ο πρωτότυπος, επίσης, συσχετισμός με καθιδρύματα των ταγμάτων στην κρητική ύπαιθρο βάσει τοπωνυμίων εμπλουτίζει την επιχειρηματολογία και συμβάλλει στον διεπιστημονικό χαρακτήρα της μελέτης.

Ο Ν. Τσουγκαράκης στο άρθρο του «Art, identity, and the Franciscans in Crete» (σσ. 113-129) μελετάει δύο έγγραφα Καπουτσίνων χρονολογημένα το 1653, στα οποία περιγράφεται η (βυζαντινής τεχνοτροπίας όπως αποδεικνύεται) τοιχογραφία του Εναγκαλισμού των αγίων Φραγκίσκου και Δομίνικου στον –καταστραμμένο σήμερα– ναό του Αγίου Φραγκίσκου και στο –ανακαινισμένο δραστικά– καθολικό μονής του Αγίου Πέτρου στο Ηράκλειο. Διερευνάται η έμφαση που αποδίδεται στο σχήμα που φέρει ο άγιος Φραγκίσκος και που δεν είναι τυχαία: υποκρύπτει την εν γένει ιδεολογική διαμάχη μεταξύ των Καπουτσίνων και άλλων κλάδων των Φραγκισκανών, ενώ ειδικότερα εκφράζει συγκαλυμμένα το θεμελιώδες και φλέγον γι' αυτούς θέμα αντιπαράθεσης, αυτό της vilitas (ευτέλειας). Παρουσιάζεται επιπλέον η ιστορία της εγκατάστασης του τάγματος στην Κρήτη, οι οξύτατες διαφορές τους με την παπική εξουσία αλλά και η (ανατρεπτική) στρατηγική τους, να επικαλούνται την ελληνική (βυζαντινή) παράδοση σε περιπτώσεις επίλυσης εσωτερικών τους υποθέσεων. Το γεγονός αυτό δεν παρέμενε μόνο σε θεωρητική βάση αλλά σε κάποιο βαθμό, συντέλεσε στη μεταφορά καλλιτεχνικών προτύπων από την Ανατολή στη Δύση.

Οι Ι. Μπίθα και Α. Μ. Κάσδαγλη δημοσιεύουν το συναρπαστικό εικονογραφικό σύνολο (με πέντε στρώματα διαφόρων φάσεων!) στο παρεκκλήσι του Αγίου Γεωργίου «των Άγγλων» που βρίσκεται εντός ενός βυζαντινού πύργου των οχυρώσεων της Ρόδου, στο άρθρο «Saint George 'of the English'. Byzantine and Western Encounters in a Chapel of the Fortifications of Rhodes» (σσ. 131-175). Κάποιες από τις παραστάσεις του 14ου αιώνα που αποδίδονται είναι ο μεγαλόσωμος άγιος Χριστοφόρος με το παιδί-Χριστό στον ώμο, ο Χριστός Ostentatio vulnerum («Επίδειξη των πληγών της Σταύρωσης»), ο έφιππος άγιος Μαρτίνος, η Μονομαχία του Αρχαγγέλου Μιχαήλ με τον Αντίχριστο, οι Απόστολοι Πέτρος και Παύλος, οικόσημα των Ιωαννιτών. Η σύνδεση με τους

Άγγλους αποτυπώνεται μέσω των ζωγραφισμένων εραλδικών εμβλημάτων που χρονολογούνται από τον 15ο αιώνα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έγκειται στις ερμηνείες ταυτότητας των ζωγράφων (περιπλανώμενοι από την Ιταλία και εξοικειωμένοι με τη βυζαντινή ζωγραφική είτε Βυζαντινοί εκπαιδευμένοι στη Δύση ή προερχόμενοι από τα εκλεκτικιστικά περιβάλλοντα της ανατολικής Μεσογείου ή της Κύπρου), στην ένταξη αυτού του καλλιτεχνικού «αμαλγάματος» στην τέχνη της Ρόδου και τον ρόλο του ιδιώματος στον πολυ-πολιτισμικό χαρακτήρα της βυζαντινής τέχνης[4].

Μία πρωτότυπη συμβολή είναι του Δ. Κούντουρα, «Western Music and Poetry at the Kingdom of Thessalonica. Music and Historiography of the Fourth Crusade» (σσ. 177-198). Επίκεντρο της μελέτης αποτελεί το μουσικό έργο δύο τροβαδούρων που ακολούθησαν τον Βονιφάτιο Μομφερρατικό στο λατινικό βασίλειο της Θεσσαλονίκης. Πολύ χρήσιμη είναι η γενική εισαγωγή για το ερευνητικό αυτό πεδίο, το οποίο αφορά 2500 έργα 450 ποιητών (!) σε τέσσερα χειρόγραφα 13ου-14ου αιώνα –ποσότητα πραγματικά εντυπωσιακή. Από τα πολύ ενδιαφέροντα στοιχεία που εμπεριέχονται στα έργα αυτά, ξεχωρίζουν οι πληροφορίες που αντλούνται για κομβικά ιστορικά γεγονότα όπως η πολιορκία και η άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1204. Πρόκειται γενικά για μια ελκυστική αλλά αγνοημένη, σχετικά, φιλολογική πηγή για τη Λατινοκρατία στην Ελλάδα, η οποία, αν αξιοποιηθεί περαιτέρω, θα διαφωτίσει πτυχές αυτής της περιόδου –και μάλιστα από την οπτική των Δυτικών.

Στο δεύτερο μέρος με τίτλο «Social Transformations and Mutual Approaches. The evidence of Archaeology and Material Culture» (σσ. 199-357) περιλαμβάνονται τέσσερα άρθρα, με περιεχόμενο ευρήματα γλυπτικής, κεραμικής, μεταλλουργίας. Στο πρώτο άρθρο της Ο. Γκράτζιου, «Imported Projects, Local Skills, and the emergence of a 'Cretan Gothic'» (σσ. 201-246) αντικείμενο μελέτης αποτελεί η αρχιτεκτονική (λαξευτές πύλες εισόδου, οξυκόρυφα τόξα), διακοσμητική (οικόσημα), ταφική αλλά και παραστατική (η οποία ήταν άγνωστη στη βυζαντινή εκκλησιαστική τέχνη) «γοτθική» γλυπτική όπως αυτή διαμορφώθηκε και εξελίχθηκε στη βενετική Κρήτη μετά το 1211 και για τους τρεις αιώνες που ακολούθησαν. Οι φορείς αυτής της καλλιτεχνικής κίνησης ήταν οι Βενετοί φεουδάρχες, η λατινική Εκκλησία αλλά και οι ξένοι τεχνίτες δίπλα στους

4. Αποτελεί δυστύχημα, όπως αναφέρουν και οι συγγραφείς, το γεγονός ότι ένα τέτοιο εκπληκτικό έργο τέχνης χάνει τη μάχη με τον χρόνο. Η παρούσα τεκμηρίωσή του στο πλαίσιο ερευνητικού προγράμματος είναι μία ενθαρρυντική πρωτοβουλία.

οποίους μαθήτευσαν οι ντόπιοι. Πέρα από την ανάλυση του ιδιαίτερου αυτού αρχαιολογικού υλικού, η συγγραφέας παρουσιάζει ευσύνοπτα την ακαδημαϊκή συζήτηση και την ιδεολογική στροφή που συντελέστηκε ώστε ο όρος «δυτική επίδραση» να μην αποδίδει πια επαρκώς την περιπλοκότητα της τέχνης στις λατινοκρατούμενες περιοχές.

Η Α. Βασιλείου μελετάει την εφυαλωμένη κεραμική κατά την υστεροβυζαντινή εποχή στην Πελοπόννησο με το άρθρο «Glazed Pottery in Late Medieval Morea (13th-15th centuries). Cross-cultural Tableware with Multiple Connotations» (σσ. 247-284). Η συγγραφέας συνοψίζει τις κατηγορίες και τους τύπους των κεραμικών της εποχής, ενώ επιπλέον αναγνωρίζει τα βυζαντινά και τα λατινικά εργαστήρια παραγωγής με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους: τα βυζαντινά λ.χ. είχαν περιορισμένη εμβέλεια και μικρό πελατολόγιο, ενώ τα λατινικά ξεχώριζαν με την καινοτομία των προϊόντων τους. Μέσα από την ανάλυση των δεδομένων της γεωγραφικής και ειδολογικής εξάπλωσης του υλικού, προκύπτουν ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις όπως η ποσοτική επικράτηση των εισαγόμενων, ιταλικών και ισπανικών κεραμικών, από τα μέσα του 13ου αιώνα και εξής. Όπως ορθά επισημαίνεται από την μελετήτρια, παρόλο που η κεραμική είναι ένα αντικειμενικό στοιχείο τεκμηρίωσης, τα συμπεράσματα παραμένουν ρευστά. Αναμένεται να διευρυνθούν οι προοπτικές της σημαντικής, αυτής, έρευνας με τη δημοσίευση ακόμα περισσότερων ευρημάτων από την Πελοπόννησο.

Κεραμικά ευρήματα από τη Ρόδο είναι το θέμα του επόμενου άρθρου της Μ. Μιχαηλίδου, «Pottery Finds in the Medieval Town of Rhodes (1204-1522). Insights on a Multicultural, Cosmopolitan Society» (σσ. 285-325). Όπως και στην περίπτωση της Πελοποννήσου, παρατηρείται και εδώ ποικιλία εισαγωγών από την Ανατολή και τη Δύση –την Κωνσταντινούπολη, την Ιταλία, την Ισπανία, τη Συρία, την Κύπρο. Το γεγονός αυτό συνδέεται εύστοχα από τη συγγραφέα με την έντονη εμπορική κίνηση και τον εκλεκτικισμό στις προτιμήσεις μιας προφανώς κοσμοπολίτικης, πολυ-πολιτισμικής και οικονομικά εύρωστης κοινωνίας όπως θα ήταν τότε η μεσαιωνική Ρόδος. Αυτή είναι και μία από τις πιο ενδιαφέρουσες πτυχές που διαφωτίζει η εμπνευσμένη μελέτη της κεραμικής, η «αναπαράσταση» δηλαδή των κοσμικών συνθηκών, των ασχολιών, της καθημερινής ζωής των ανθρώπων της πολυσύνθετης, εκείνης, εποχής.

Ένα ιδιαίτερα εξειδικευμένο θέμα είναι αυτό που πραγματεύεται η Ε. Μπαρμπαρίτσα, «Dress Accessories and Sartorial Trends in the Principality of Achaia (1205-1428). Evidence from the Frankish Castles of Chlemoutsi and

Glarentza» (σσ. 327-357). Το εξεταζόμενο υλικό αφορά μεταλλικά εξαρτήματα κυρίως ένδυσης (τμήματα από αγκράφες ζωνών, κουμπιά, κοσμήματα, καρφίτσες κ.ά.), τα οποία θα ανήκαν μάλλον σε Λατίνους ανώτερης τάξης, και προέρχεται από ανασκαφές στο κάστρο Χλεμούτσι και στον καθεδρικό ναό της Γλαρέντζας. Παρουσιάζεται η τυπολογία και η διακόσμηση των ασυνήθιστων αυτών ευρημάτων, ο τρόπος που εφαρμόζονταν, η ποικιλία των υλικών, ενώ σχολιάζεται η δυτική, ανδρική και γυναικεία μόδα της εποχής, μέσα και από την παραστατική σύγκριση με εικονογραφικές και γραπτές πηγές. Οι εμπορικές επαφές του Πριγκηπάτου ειδικά με την Ιταλία ήταν ο παράγοντας που συντέλεσε στη διακίνηση των ενδυματολογικών προτύπων και στην –κατά τόπους– υιοθέτησή τους από ανώτερα μέλη της λατινικής παροικίας, που και με αυτόν τον τρόπο διαφοροποιούνταν φυλετικά και κοινωνικά. Η ολοκληρωμένη προσέγγιση ενός τόσο απαιτητικού αρχαιολογικού υλικού (και η ενδεχόμενη πρόσβαση παρόμοιου και από άλλες περιοχές της Πελοποννήσου) εμπλουτίζει τις γνώσεις μας για άγνωστες, ακόμα, ερευνητικά, εκφάνσεις της μεσαιωνικής καθημερινής ζωής.

Το τρίτο μέρος «Cultural Interactions and Byzantine Responses. The Evidence of Architecture, Murals, and Icon Painting» (σσ. 359-530) περιλαμβάνει μελέτες που επικεντρώνονται στις «δυτικές επιδράσεις» όπως αυτές γίνονται αντιληπτές στην αρχιτεκτονική, τις τοιχογραφίες και τις εικόνες. Ο Μ. Κάππας στο άρθρο του «Cultural Interactions between East and West. The Testimony of Three Orthodox Monasteries in Thirteenth-Century Frankish Messenia» (σσ. 361-393) εξετάζει κάποιες από τις τοιχογραφίες τριών σημαντικών μοναστηριών στη Μεσσηνία που χρονολογούνται στο δεύτερο μισό του 13ου αιώνα (Μεταμόρφωση Σωτήρα Ανδρομονάστηρου, νάρθηκας Ζωοδόχου Πηγής Σαμαρίνας, Κοίμηση Θεοτόκου Άνθειας Ελληνικών), όπου εντοπίζονται δυτικά εικονογραφικά στοιχεία όπως ένα κρινάνθεμο και αρχιτεκτονικό σκηνικό με γοτθικές νευρώσεις στην Πεντηκοστή του Ανδρομονάστηρου, η Κρίση του Χριστού με την παρουσία της γυναίκας του Πιλάτου στη Σαμαρίνα, η μικρογραφημένη απόδοση του Νιπτήρα σε μία πλευρά κιονόκρανου στα Ελληνικά. Η σύνδεση του μεν Ανδρομονάστηρου με χορηγία του Γουλιέλμου Βιλλεαρδουίνου, της δε Σαμαρίνας με τη δεύτερη σύζυγό του Άννα Δούκαινα (Αγνή) είναι μία τολμηρή αλλά ελκυστική υπόθεση που βασίζεται σε παράλληλα ευρήματα εικονογραφίας και γραπτών πηγών. Το ενδιαφέρον στρέφεται στη διαπίστωση ότι τελικά, η εθνότητα ή το δόγμα, δεν αποτελούσαν αδιάλλακτα «στεγανά» προκειμένου να εφαρμοστούν πολιτικές στρατηγικές.

Τα δυτικά στοιχεία στην εκκλησιαστική αρχιτεκτονική του Μυστρά και την εμπλοκή της Ισαβέλλας ντε Λουζινιάν (και του συζύγου της, Δεσπότη Μανουήλ Καντακουζηνού) παρουσιάζει στο επόμενο άρθρο η Α. Λούβη-Κίζη, «Politics of Equilibrium. Gothic Architectural Features at Mystras (1361-71), Cypriot Models, and the Role of Isabelle de Lusignan» (σσ. 395-426), καρπός πολύχρονης και συστηματικής ενασχόλησης της συγγραφέως με το θέμα. Αυτά περιορίζονται στους μοναστηριακούς ναούς της περιόδου του 14ου αιώνα, της Περιβλέπτου και της Παντάνασσας, και υποστηρίζεται ότι έλκουν την προέλευσή τους από την Κύπρο, τόπος εξ αίματος διεκδίκησης της Ισαβέλλας –μιας κατά τα άλλα, μυθιστορηματικής μορφής. Εξετάζονται ζητήματα της οικιστικής τοπογραφίας και τέχνης, με ιδιαίτερη έμφαση να αποδίδεται στις τοιχογραφίες της Περιβλέπτου, λόγω του πλούσιου θεολογικού περιεχομένου, ανθενωτικής κατεύθυνσης. Όπως αποφαίνεται η συγγραφέας, οι αλληλεπιδράσεις στην τέχνη και στην αρχιτεκτονική του Μυστρά ήταν αποτέλεσμα καλά μελετημένων πολιτικών επιλογών του ζεύγους Μανουήλ και Ισαβέλλας –και όχι απλά αποτέλεσμα της συνύπαρξης Φράγκων και Βυζαντινών– με τελική επιδίωξη την πολιτική και θρησκευτική ισορροπία.

Οι Ν. Μαστροχρήστος και Α. Κατσιώτη στο άρθρο τους «Reconstructing the Artistic Landscape of Rhodes in the Fifteenth Century. The Evidence of Painting from Lindos» (σσ. 427-461) επικεντρώνονται στην ανάλυση δύο δεσποτικών εικόνων 15ου αιώνα, προερχόμενων από τον ναό της Κοίμησης Θεοτόκου στη Λίνδο. Η μία εικόνα αποδίδει τον Χριστό Παντοκράτορα με το σπάνιο προσωνύμιο «ο Ελεήμων», που βρίσκει παράλληλα μόνο στην Κύπρο, και η άλλη εικόνα είναι αμφίπλευρη και αποδίδει τη Θεοτόκο από τη μία πλευρά, τη Σταύρωση από την άλλη. Η εξονυχιστική μελέτη τους αποδεικνύει πως πρόκειται για έργα ροδιακού εργαστηρίου, αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης τοπικών και εισαγόμενων καλλιτεχνικών χαρακτηριστικών. Η εδραίωση ροδιακής καλλιτεχνικής παραγωγής είναι μία σημαντική εξέλιξη στο πλαίσιο της υστεροβυζαντινής τέχνης, καθώς προσθέτει ένα κέντρο ακόμα ανάμεσα στα ελάχιστα τεκμηριωμένα, γνωστά και «συνήθη ύποπτα» (βλ. και επόμενο άρθρο). Γίνεται επίσης μία σύνοψη των τριών καλλιτεχνικών τεχνοτροπιών, συμβατικά οριζόμενων ως δυτικής, βυζαντινής και εκλεκτικιστικής, οι οποίες επικρατούσαν στο νησί την εποχή κυριαρχίας των Ιωαννιτών ιπποτών (1309-1522).

Ένα θαυμάσιο παράδειγμα της ρευστότητας των καλλιτεχνικών ορίων, των ορισμών και προελεύσεων παρουσιάζει η Κ. Κεφαλά στο άρθρο της «Permeable Boundaries of Artistic Identity. The Origin of a Fifteenth-Century

Annunciation» (σσ. 463-488). Αφορμή είναι δύο εικόνες Ευαγγελισμού, μία από την Κω, μία από τη Vincenza, παρόμοιας σύνθεσης και χρονολόγησης, του δεύτερου μισού του 15ου αιώνα και των αρχών του 16ου αιώνα αντίστοιχα. Η συγκριτική αντιπαραβολή των χαρακτηριστικών τους αποκαλύπτει ότι, παρά τις εικονογραφικές ομοιότητες, εντοπίζεται διαφοροποίηση στην ποιότητα της τεχνοτροπίας, κατώτερης στην εικόνα της Κω. Οι δύο εικόνες εντάσσονται στο πλαίσιο της υβριδικής (εκλεκτικιστικής) τέχνης της εποχής, όπου η Ρόδος αντιπροτείνεται ως το εργαστήριο παραγωγής, πέρα από τους –όπως εύστοχα χαρακτηρίζει η συγγραφέας– «συνήθεις υπόπτους», την Κρήτη και την Κύπρο. Αποκαλυπτική είναι η ανάλυση του αρχιτεκτονικού σκηνικού και του φυσικού τοπίου των εικόνων (μέχρι και της πανίδας -δύο μαϊμούδων!), καθώς αποδεικνύεται ότι, ακόμα και οι -φαινομενικά- διακοσμητικές λεπτομέρειες δεν είναι τυχαίες αλλά πλήρεις θεολογικών συνδηλώσεων.

Τελευταίο είναι το άρθρο της Σ. Καλοπίση-Βέρτη, «Preaching the Role of the Apostles, and the Evidence of Iconography in East and West. Byzantine Responses to the 'Challenges' from the Latin Church after 1204» (σσ. 489-530). Αναλύονται τόσο οι σύνθετες, πολυπρόσωπες παραστάσεις των Αποστόλων όσο και οι μεμονωμένες απεικονίσεις του Πέτρου και Παύλου, σε ναούς των λατινοκρατούμενων εδαφών του ελλαδικού χώρου. Ανέκαθεν η απόδοση των Αποστόλων είχε «εργαλειοποιηθεί» οπτικά ως μέσον άσκησης προπαγάνδας και από τις δύο Εκκλησίες: ανάλογα με τις πολιτικές συνθήκες της κάθε εποχής, προβάλλονταν άλλοτε ως ιεραπόστολοι αλλόφυλων άλλοτε ως κατηχητές του ορθού δόγματος. Η διάδοσή τους στα εικονογραφικά προγράμματα ειδικά μετά το 1204 σχετίζεται –εκτός των άλλων– με την επιμονή των βυζαντινών αρχών να αντιπαρατίθενται στην κατηχητική δραστηριότητα των ταγμάτων και της παπικής θρησκευτικής πολιτικής στην Ανατολή· γεγονός, το οποίο, όπως εμπεριστατωμένα καταδεικνύει η συγγραφέας, αποτελεί έναν επιπλέον λόγο για τον οποίο η μελέτη των «διαπολιτισμικών συνδιαλλαγών» στην τέχνη της μεσαιωνικής Ελλάδα είναι ένα ερευνητικό πεδίο ανεξάντλητο ακόμα, στις ιστορικές και πολιτικές του προεκτάσεις.

Δύο παρατηρήσεις που μπορούν να γίνουν αφορούν σε δευτερεύοντα, τυπολογικά θέματα, και επισημαίνονται επί του παρόντος ώστε να αποτελέσουν αφορμή γενικότερου προβληματισμού. Σύμφωνα με τις άδειες δημοσίευσης που χορηγούνται από το Υπουργείο Πολιτισμού, τα πνευματικά δικαιώματα των φωτογραφιών από μνημεία του ελλαδικού χώρου (αφορά κυρίως τοιχογραφίες, κινητά ευρήματα, εικόνες) ανήκουν στον φορέα, οπότε η ένδειξη προέλευσης

είναι απαραίτητη και γράφεται: @ Υπουργείο Πολιτισμού, ΕΦΑ... όπως έχει πράγματι συμπληρωθεί στις περισσότερες εικόνες στον κατάλογο φωτογραφιών του τόμου. Η καταγραφή μόνο του ονόματος του αρχαιολόγου, όπως συνηθίζεται γενικώς, είναι μάλλον ανεπαρκής πληροφορία, καθώς δεν σχετίζεται με το ζητούμενο, δηλαδή την κατοχή πνευματικού δικαιώματος (που επιπλέον μεταφέρεται στον εκδοτικό οίκο επί του δημοσιευμένου υλικού).

Επίσης, εφόσον ο τόμος απευθύνεται σε διεθνές κοινό ποικίλων επιστημονικών κατευθύνσεων και ακαδημαϊκών ενδιαφερόντων, θα διευκόλυνε η παράθεση της μετάφρασης «αγγλογραφημένων» ελληνικών ονομασιών (των ναών κυρίως, ίσως και κάποιων τοπωνυμίων) εντός παρένθεσης, λ.χ. Zoodochos Pege (Mother of God Life-giving Spring). Συχνά, οι ονομασίες ναών συνδέονταν με τα φυσικά χαρακτηριστικά του περιβάλλοντος χώρου τους, όπως συμβαίνει ειδικά με την προσηγορία της Ζωοδόχου Πηγής που υποδηλώνει πηγή. Αξίζει, έστω έμμεσα, να μεταδοθεί αυτή η πληροφορία, έστω και αν θεωρείται αυτονόητο ή περιττό.

Συμπερασματικά, με τον εν λόγω τόμο επιχειρούνται επίκαιρες μεθοδολογικές και ερευνητικές υπερβάσεις, οι οποίες προωθούν ουσιαστική επανεξέταση και δυναμική επέκταση των ορίων και πεδίων της μελέτης του μεσαιωνικού υλικού πολιτισμού στον ελλαδικό χώρο. Ο εξαιρετικά ενδιαφέρων «υβριδικός» χαρακτήρας που του αποδίδεται φαίνεται πως θα αποκρυπτογραφείται πια όχι μόνο από τα καλλιτεχνικά επιτεύγματα ή τα καλά κατηγοριοποιημένα ευρήματα της αρχαιολογίας αλλά από την δια– και πολυ– πολιτισμική ταυτότητα των ανθρώπων που τα δημιούργησαν.

Σοφια Γερμανιδου
Δρ. Αρχαιολόγος, Πανεπιστήμιο του Newcastle

Mark Edwards, Dimitrios Pallis, and Georgios Steiris (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite,* Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 752. ISBN: 9780198810797

The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite is a well-constructed and attractive contemporary guide not only for scholars doing research on the *Corpus Dionysiacum* (henceforth *CD*), but also for those who belong to a wider readership and are interested in ancient thought. It is interesting that a relatively small corpus of texts, of an author of the fifth or sixth century AD who is unknown to us, has been read, cited and interpreted by so many readers over the past fifteen centuries. The mystical dimension of the *CD* alone is not enough to explain its intriguing reception history. The truth is that along with the mystical veil of the *CD* there is a high level of intelligence.

The editorial team of the above volume, Mark Edwards, Dimitrios Pallis and Georgios Steiris, clarify that a large number of the papers from the volume were delivered at a conference on the *CD* itself and its reception, which was organized by Dimitrios Pallis a few years ago in Oxford. The following review of this book will attempt to make brief or longer references to each of the authors who contributed to it and after these will make a general comment about this project.

The book is divided into four sections, which are preceded by an introductory chapter. In the nine studies of Section I, the *CD* is examined in its historical and intellectual context and there is also attention to its sources. In her study, Beate Suchla describes the *CD* morphologically, as it has survived in our time. Subsequently, Tim Riggs describes the content of the *CD*, recognizing its simultaneous Christian and Neoplatonic features. Maximos Constas (chapter 4) shows Dionysius' interest in the use of the New Testament and argues that the integral place of scripture in Dionysian thought has not received the attention it deserves in modern research. Dionysius cites from or refers to scripture over 1,600 times, with an attitude of reverence. Mark Edwards, in turn, explores the apophatic or negative approach to

God, a bold spiritual attitude, which is a special feature of the *CD*. In chapter 6, Bogdan Bucur provides a detailed analysis of how Philo Judaeus and Clement of Alexandria reflect significant elements of apophatic theology, which are also found in the *CD*. In chapter 7, Ilaria Ramelli claims that Dionysius seems to have been a Christian Platonist, indebted not only to "pagan" Platonists, such as Plotinus and especially Proclus, but also to Christians, such as Origen and Evagrius. Dionysius is probably an Origenian Platonist in the sense that he adopted or defended the doctrines of abandoning the world (*πάντα ἀφελών*) for the ascent to God and the *ἀποκατάστασις* (restoration) of everything at the end of time, showing these views as the true Christian philosophy. In chapter 8, Michael Motia compares Dionysius with Gregory of Nyssa, since both insist that no words –neither human conceptual language nor the revealed words of scripture– or even the non-discursive mind can comprehend "the deepest things" of God. As for the paper of Charles Stang, in chapter 9, the author tries to explore the influence of Iamblichus and Proclus on Dionysius, focusing on the inheritance of their distinctive terminology in the *CD*. In chapter 10, Mark Edwards and John Dillon argue that Dionysius asserts the absolute transcendence of God, as Proclus actually did, and he proposes a God-centered logic with the prefix *hyper-*.

In Section II, the wide impact of the *CD* in the Christian East, and especially in Byzantium, is examined. Emiliano Fiori develops the issue of the Syrian translations of *CD*, in particular the translation that was made by Sergius of Resh'ayna in the sixth century. Then István Perczel exposes his own perspective on the earliest Greco-Syriac reception of the *CD* with a relative exposition and analysis of specific texts. In chapter 13, Beate Suchla points out that John of Scythopolis was the first orthodox reader who strove for the defence and the appreciation of the *CD* in so extensive a manner, since by John's time it had been received with controversy. Maximos Constas, in chapter 14, deals with the reception of the *CD* by the theologian and martyr Maximus the Confessor. Throughout his writings, Maximus directly cites about thirty passages from the *CD* and, in general, he transformed some of the ideas of Dionysius into his Christ-centered cosmology. Also, Maximus utilized the *CD* against the Origenist doctrine of the fall of rational beings from a timeless union with God. Mark Edwards and Dimitrios Pallis, in chapter 15, write on John of Damascus as a careful reader of Dionysius who exerted influence on the eastern and western Christian thought that followed. They argue that John adopted elements from Dionysius in various aspects of his work but sometimes in a critical vein due to the circumstances that he faced. In chapter

16, George Arabatzis explores the relationship between Theodore the Studite and Dionysius the Areopagite with regard to Byzantine iconology. He concentrates on the concept of "image" and symbolic esotericism and compares Theodore the Studite with Dionysius the Areopagite from the viewpoint of the *Ecclesiastical Hierarchy*. He suggests that Theodore's theological views include a combination of Dionysian and Aristotelian elements. In chapter 17, Antonio Rigo, in contrast to some earlier scholars, suggests that Dionysius the Areopagite played an important role in the development of Byzantine mysticism from Nicetas Stethatos to Gregory of Sinai. The latter aimed to establish a correspondence between celestial and ecclesiastical hierarchies, and for this purpose he introduced a further hierarchy, the monastic one. Gregory Palamas, an important Byzantine thinker who utilized the Dionysian legacy in the development of his own theological work, is Torstein Tollefsen's subject in chapter 18 of the volume. According to Gregory, God is the supreme mind, the highest good, the nature beyond life and divinity (*ἡ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρθεος φύσις*), as he is for Dionysius. Moreover, Gregory found Dionysius' theology useful when he developed his doctrine of divine essence and activity. As for the mystical experience, Gregory says that God "is not only beyond knowledge, but also beyond unknowing", which accords with Dionysius' use of the term *ὑπεράγνωστον*. Georgios Steiris, in chapter 19, argues that the notable Byzantine intellectual George Gemistos Pletho was originally a political thinker and that he gradually evolved into a political philosopher in order to support his political vision. In this endeavour, the *CD* was particularly useful for his elaboration on a political ontotheology.

In Section III, several researchers examine the relationship between the *CD* and the Latin West. In chapter 20, Deirdre Carabine detects Dionysius' effects on his most well-known Latin translator, John Scotus Eriugena. Following this, Mark Edwards examines the Latin reception of *CD* as that is found in the writings of the twelfth-century author John Sarracenus. In chapter 22, Declan Lawell deals with Robert Grosseteste's translations and commentaries on the *CD*. In the next chapter, Monica Tobon maintains that specific Dionysian elements are fundamental to various aspects of Bonaventure's thought and that these themes can be observed in many of his writings throughout the stages of his career. After that, Paul Rorem presents the Dionysian legacy in Hugh of Saint Victor. In chapter 25, Declan Lawell studies Thomas Gallus' 'affective Dionysianism'. According to Dionysius, there is a third way of knowing God, which lies beyond the modes of positive knowing and negation. Thus, God is hyper-wise and hyper-good, that is to say, God possesses

every attribute in a mode of excellence, which is beyond human conceptual schemes. According to the late Wayne Hankey, in chapter 26, Albertus Magnus made a reading of the works of Dionysius that highlighted the consistency between the views of Aristotle and Dionysius. A similar tendency, but with some differences, can be found in Albert's pupil Thomas Aquinas. Mark Edwards, in chapter 27, argues that the intriguing influence of Dionysius the Areopagite extends to Dante's *Divine Comedy*. In his paper (chapter 28), Peter Tyler explores the reception of the *CD* in two key medieval sources: the anonymous mystical work *Cloud of Unknowing*, which was composed by an English author, and also the work of the Carthusian theologian, Hugh of Balma. In the subsequent paper, by Theo Kobusch, the affinity between Dionysius the Areopagite and Nicholas of Cusa is illustrated. In addition to the above approaches, in chapter 30, Mark Edwards and Michael Allen show that the commentaries by Marsilio Ficino on the *Mystical Theology* and the *Divine Names* cultivate a path for the liberation of the soul, as described by the Platonists, which is interesting but may not be accepted by certain modern readers of the *CD*.

Section IV is dedicated to the influence of Dionysius in different contexts after the western European Reformation. In the first paper (chapter 31) of this section, Denis Robichaud attempts to write the history of the Dionysian question at the time of Lorenzo Valla and Erasmus. In two consecutive papers (chapters 32 and 33), Johannes Zachhuber shows the reception of Dionysius the Areopagite in Martin Luther and gives an overview of a lesser-known story of Dionysius' reception in Lutheran theology after the Reformation. In chapter 34, Andrew Louth develops various themes from Dionysius' reception in the English-speaking world. As regards more recent times, Christian Schäfer (chapter 35) argues that modern Dionysian studies began in 1895, when Josef Stiglmayr and Hugo Koch published their scholarly contributions about the date and content of the *CD*. Mark Edwards refers (chapter 36) to the way the *CD* was treated by three theologians and scholars of the twentieth century, William Ralph Inge, Vladimir Lossky and Hans Urs von Balthasar. It can be argued that these three readers, who belonged to different traditions, were influential for European research. This paper is followed by that of Dimitrios Pallis (chapter 37), who evaluates selected aspects from the reception of Dionysius in the Greek scene of the nineteenth and twentieth century. Pallis engaged with social and cultural aspects from that scene before comparing three authors: Emmanouel Karpathios, Christos Yannaras and John Zizioulas. His analysis demonstrated that there is a variety of readings of the *CD* in the Greek theological and academic world of that period. In chapter 38, Timothy Knepper

outlines the issues of interpretation of the *CD* that differentiate the twentieth-century French philosophers Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. In her paper (chapter 39), Ysabel de Andia approaches the question of whether Dionysius the Areopagite can be treated as a mystic. In the last paper, chapter 40, by György Geréby, on the theology of Dionysius, the author discusses general characteristics of the Dionysian enigma and points to some elements of political thought in the *CD*.

This volume constitutes a valuable contribution to the specialized bibliography to which it belongs, since it offers a comprehensive account of the *CD* and many aspects of its reception in the ancient and modern history of thought. It includes various new findings and brings the viewpoints of authoritative scholars from previous and more recent generations together. It is perhaps the longest collective volume on the *CD* in recent decades.

By way of conclusion, to give our own point of view on the *CD*, we could say that the release of this *Handbook* can also be related to modern philosophical and academic debate, insofar as it can be viewed as a theological and spiritual response to the social-political challenges of our time. The metaphysics of the *CD* could be taken as a type of neo-Platonic–Byzantine transcendence of some rigid modern scientific and political attitudes which give priority to technique rather than the value of human personhood and dignity. Dionysius enables us to think of our human fate in relation to a higher, unheard, magnificent and transcendent power, the strange hope that is represented by Jesus Christ himself for world history. The above alternative reality introduced by the *CD* is "not of this world", since it is related with the kingdom of God and the kingdom of heaven. Dionysius is not limited to the use of ordinary discursive terms of thought, but he tries poetically and ecstatically to express his personal experience as a Christian Platonist. It is the presence of this divine otherness and the special personality of the author that creates surprise to modern readers, as the *CD* refuses to be reduced to a definitive and final, rational interpretation of God. In other words, Dionysius paves the way for the deification of man, without the need for an unbalanced use of technological progress, which at times tends to underestimate or misunderstand the spiritual maturity that comes from a distant past. This volume is a welcome addition, among others, to the above issue and it is pleasing that the form and content of many of its chapters can be read in a manner that is not limited to the academic sphere but has a wider resonance.

Katelis Viglas
Historian of Philosophy (MA, PhD)

Graeco-Arabica XIII (2022). *Σχέσεις Ελλάδας, Εγγύς Ανατολής και Βόρειας Αφρικής από την Αρχαιότητα μέχρι τη Σύγχρονη Εποχή,* Αθήνα: Εκδόσεις Ηρόδοτος 2022, σελ. 408. ISSN 1108-4103

Το Ινστιτούτο Ελληνοανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών (ΙΕΑΑΣ) αποτελεί έναν μη κερδοσκοπικό φορέα με εκπαιδευτικό και πολιτιστικό χαρακτήρα που ιδρύθηκε από τον Καθηγητή Βασίλειο Χρηστίδη και μία ομάδα συνεργατών και μαθητών του στην Αθήνα το 1995. Η ίδρυση του συγκεκριμένου Ινστιτούτου αποσκοπούσε στην προώθηση της διεπιστημονικής έρευνας στον τομέα των ελληνοανατολικών και αφρικανικών σπουδών στην Ελλάδα, έναν τομέα που ελάχιστα έχει καλλιεργηθεί στη χώρα μας, αλλά και διεθνώς. Η δραστηριότητα του Ινστιτούτου εκδηλώνεται, μεταξύ άλλων, και με την έκδοση επιστημονικής επετηρίδας υπό τον τίτλο *Graeco-Arabica* που διευθύνεται από τον Καθηγητή Βασίλειο Χρηστίδη με τη συνεργασία διακεκριμένων Ελλήνων και ξένων επιστημόνων[1]. Μέχρι στιγμής έχουν εκδοθεί δεκατρείς τόμοι, με τον τελευταίο, τον δέκατο τρίτο, να εκδίδεται μόλις πρόσφατα, το γ΄ τετράμηνο του 2022.

Ο τόμος απαρτίζεται από έξι μέρη και ένα επίμετρο. Πριν όμως από τις συμβολές που κατανέμονται σε κάθε ένα από τα έξι μέρη, παρατίθενται Πίνακας Περιεχομένων (σσ. 7-10), Πρόλογος εκ μέρους του Διευθυντή Εκδόσεως, Καθ. Βασιλείου Χρηστίδη, τόσο στα ελληνικά όσο και στα αγγλικά (σ. 11), καθώς και Εισαγωγικό Σημείωμα γραμμένο από τους Σπύρο Π. Παναγόπουλο και Γιώργο Αθ. Τσούτσο, αναφερόμενο στις προσπάθειες της ιστορικής κοινότητας να ερμηνεύσει τον ρόλο των λοιμικών ασθενειών στη ροή του ιστορικού γίγνεσθαι, συνοδευόμενο με σχετική παρατήρηση του Διευθυντή έκδοσης, Καθ. Β. Χρηστίδη

1. Για το ΙΕΑΑΣ, τις δραστηριότητές του και την έκδοση της επιστημονικής επετηρίδας *Graeco-Arabica*, βλ. https://www.igoas.org.

(σσ. 13-14). Το Α΄ Μέρος που φέρει τον τίτλο «Μέρος Α΄ / Part I : Διιστορικά – Across History» περιλαμβάνει επτά συμβολές εκ των οποίων τέσσερις στα αγγλικά και τρεις στα ελληνικά (σσ. 15-117). Συγκεκριμένα και κατά σειρά δημοσίευσης, οι V. Christides, Al. Hanafi και V. Klontza-Jaklova [Two Unpublished Arabic Funerary Inscriptions on Tsoutsouros (Crete) (8th Century), σσ. 17-34] δημοσιεύουν δύο ανέκδοτες μέχρι στιγμής επιτύμβιες αραβικές επιγραφές από τον Τσούτσουρο, μία περιοχή που βρίσκεται 63 χλμ. νότια της πόλης του Ηρακλείου, εκεί όπου βρισκόταν κάποτε η αρχαία πόλη Ίνατος. Η μία εξ αυτών χρονολογείται με ασφάλεια στο 92 έτος Εγείρας (711 μ.Χ.), αποτελώντας έτσι μία σημαντική πηγή για τη μελέτη των αραβικών επιδρομών στην Κρήτη κατά τον 8ο αιώνα, αρκετά πριν, δηλαδή, από την αραβική κατάκτησή της (ca, 825/6). Η Μαργαρίτα Δημητριάδου [Η ελληνική κοινότητα της Αιθιοπίας, σσ. 35-52] παρουσιάζει με ευσύνοπτο τρόπο την ιστορία της ελληνικής κοινότητας της Αιθιοπίας, δίδοντας έμφαση κυρίως σε θέματα σχετικά με την Εκκλησία και την ομογενειακή εκπαίδευση. Ο Ιωάννης Πλεμμένος [Από την ελληνιστική κηδεμονία στη ρωμαϊκή κυριαρχία: Η εικόνα της κατακτημένης Συρίας στην Ευρωπαϊκή Όπερα (17ος–19ος αι.), σσ. 53-85] εξετάζει διάφορες αναπαραστάσεις της Συρίας της Ύστερης Αρχαιότητας στο ευρωπαϊκό μουσικό δράμα από την εποχή του Μπαρόκ μέχρι και τον Ρομαντισμό. Ο Γιώργος Αθ. Τσούτσος [The dabate on Alexios Komnenos's view-point concerning the first Crusade, σσ. 87-93], επιχειρεί να επαναξιολογήσει τη στάση του Αλεξίου Κομνηνού έναντι της Α΄ Σταυροφορίας. Ο Murat Öztürk ['Ushārī vessels and their use by the Fāṭimids on the Nile, σσ. 95-110] εξετάζει υπό το φως μεσαιωνικών ισλαμικών πηγών τα σχεδιαστικά χαρακτηριστικά, τους τύπους και τις εναλλακτικές ονομασίες μίας συγκεκριμένης κατηγορίας σκαφών, γνωστών με το όνομα 'ushārī, τα οποία χρησιμοποιήθηκαν από τους Χαλίφες και άλλους υψηλόβαθμους αξιωματούχους του Χαλιφάτου των Φατιμιδών για τελετουργίες στον Νείλο. Ο Γιώργος Αθ. Τσούτσος [Με αφορμή τον εορτασμό του 1821 στην Αίγυπτο. Οι απόψεις Θ. Μοσχονά για την καταστροφή της Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας, σσ. 111-113] παρουσιάζει τις απόψεις του Θεόδωρου Μοσχονά, λογίου ανδρός που διετέλεσε Διευθυντής της Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας (1942-1967), περί της καταστροφής της Βιβλιοθήκης αυτής, όπως αυτές αποτυπώνονται σε αδημοσίευτη εργασία του τελευταίου που μας είναι γνωστή από ένα άρθρο του Χρήστου Αγγελομάτη (1903-1979) δημοσιευμένο στην εφημερίδα «Νεολόγος Πατρών», το 1954. Οι συμβολές του πρώτου μέρους ολοκληρώνονται με σύντομο σημείωμα της αειμνήστου Κατερίνας Καραπλή († 2021) [A short note

on the Chelandion, σσ. 115-117] με το οποίο οι όροι *χελάνδιον* και *δρόμων* επανεξετάζονται εν συντομία με αφορμή την έκδοση σχετικού άρθρου εκ μέρους του John H. Pryor[2].

Το Β΄ Μέρος του τόμου, που τιτλοφορείται «Μέρος Β΄ / Part II: Φιλολογία και Αρχαιολογία – Literature and Archaeology», περιλαμβάνει δύο συμβολές, μία στα ελληνικά και μία στα αγγλικά (σσ. 119-226). Η πρώτη συμβολή του Β΄ Μέρους συντάχθηκε από την Νίνα Αλέξη [Ελληνικές θεατρικές παραστάσεις στην Αίγυπτο 1864-1903. Κύριες ιδεολογικές τάσεις – αισθητική αντίληψη, σσ. 121-188] και αναφέρεται, αξιοποιώντας κυρίως μαρτυρίες από τον τύπο της εποχής, στις ελληνικές επαγγελματικές θεατρικές παραστάσεις που παρουσιάστηκαν στις ελληνικές κοινότητες της Αιγύπτου μεταξύ των ετών 1864–1903. Η Vera Klontza-Jaklova [An archeological view of Crete from the mid 7th to 10th c. AD: The current state of research, perspectives and limitations, σσ. 189-226] παρουσιάζει κριτική επισκόπηση της κατάστασης της έρευνας για την Κρήτη κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο και την περίοδο της αραβικής κυριαρχίας, εστιάζοντας κυρίως στα αρχαιολογικά δεδομένα.

Το Γ΄ Μέρος του τόμου, που φέρει τον τίτλο «Μέρος Γ΄ / Part III: Κείμενα και Τεκμήρια – Texts and Documents», περιλαμβάνει τρεις συμβολές εκ των οποίων μία στα ελληνικά και δύο στα αγγλικά (σσ. 227-294). Η πρώτη συμβολή του Γ΄ Μέρους προέρχεται από τον Β. Γεωργιάδη [Κ. Π. Καβάφης: «Βυζαντινός Άρχων, Εξόριστος, Ιστορών και Στιχουργών», σσ. 229-235] ο οποίος αναφέρεται σε μερικά από τα ποιήματα του μεγάλου Αλεξανδρινού ποιητή που είναι εμπνευσμένα από προσωπικότητες που έδρασαν κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο. Ο προσφάτως εκδημήσας Καθ. Benjamin Hendrickx († 2021) [Catalogue Raisonné of the medieval royal documents of Nubia: Introduction and the documents of the transitional period from late antiquity to the beginning of the middle ages, σσ. 237-266] επιχειρεί μία εξαιρετικά κατατοπιστική εισαγωγή στον Catalogue Raisonné των μεσαιωνικών βασιλικών εγγράφων και των Res Gestae των διαφόρων κρατών της Νουβίας (ca. 270–1500 μ.Χ.). Η Καθ. Thekla Sansaridou-Hendrickx [Examining the personality of the author of the greek *Chronicle of Morea* (Copenhagen Ms): Notes on his world views and his socio-political, religious, ethical and moral beliefs and judgments, σσ. 267-293] εξετάζει την κοσμοθεωρία του συντάκτη του ελληνικού *Χρονικού του Μορέως*, όπως αυτή διαγράφεται, άμεσα ή έμμεσα, μέσα από εκφράσεις της νοοτροπίας, των

2. J. H. Pryor, The Dromon and the Byzantine Navy, στο: M. Balard – C. Buchet (εκδ.), *The Sea in History. The Medieval World*, Woodbridge-Suffolk 2017, 401-411.

ιδεών, των πολιτικο-κοινωνικών πεποιθήσεων, των θρησκευτικών του αρχών και των ηθικών του αξιών.

Το Δ΄ Μέρος του τόμου, που τιτλοφορείται «Μέρος Δ΄ / Part IV: Θρησκεία – Religion», απαρτίζεται από τέσσερις συμβολές εκ των οποίων μία γραμμένη στα ελληνικά, μία στα γαλλικά και δύο στα αγγλικά (σσ. 295-364). Η πρώτη συμβολή του μέρους αυτού προέρχεται από τη γραφίδα του Χρήστου Π. Μπαλόγλου [Η θεώρηση της πρώιμης εισαγωγής του Χριστιανισμού στην Αλεξάνδρεια. Μία νέα προβληματική, σσ. 297-306]. Ο συγγραφέας εστιάζει σε ένα άλυτο ακόμα και σήμερα ζήτημα, αυτό της εισαγωγής της χριστιανικής θρησκείας στην Αλεξάνδρεια, προτείνοντας ότι ο χριστιανισμός δεν αποκλείεται να εισήχθη στην Αλεξάνδρεια από τον Απόστολο Πέτρο. Ο Michail Vas. Galenianos [Monotheletism and Monoenergism according to orthodox dogmatic theology, σσ. 307-315] επιχειρεί δογματική προσέγγιση της διδασκαλίας του μονοθελητισμού και του μονοενεργητισμού από την σκοπιά της ορθόδοξης δογματικής θεολογίας. Ο Carlos Martínez Carrasco [L' Église de l'Afrique romaine face à la querelle Monothélite, c. 630-647, σσ. 317-341] εξετάζει τη στάση των εκκλησιαστικών θεσμών της Ρωμαϊκής Αφρικής έναντι του Μονοθελητισμού κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαεπτά χρόνων της βασιλείας του Ηρακλείου. Η τελευταία συμβολή του Δ΄ Μέρους οφείλεται στον Juan Pedro Monferrer-Sala [More notes on the Old Testament Arabic versions from Al-Andalus, σσ. 343-364] ο οποίος επιχειρεί σύγκριση ανάμεσα σε αποσπάσματα της αραβικής εκδοχής της *Πεντατεύχου* που χρησιμοποιήθηκε από τον Ibn Ḥazm (994–1064) και στην αραβική μετάφραση που περιέχεται σε έναν νεστοριανό κώδικα ευρισκόμενον σήμερα στη Bayerische Staatsbibliothek, στο Μόναχο, τον κώδ. αρ. 234, με σκοπό να καταδείξει ότι δεν υπάρχει οποιαδήποτε αντιστοίχιση μεταξύ τους.

Ακολουθεί, στη συνέχεια, το Μέρος Ε΄ [Μέρος Ε΄ / Part V: Βιβλιοκρισίες –Reviews, Μεταφράσεις – Translations, σσ. 365-390] που περιλαμβάνει έξι βιβλιοκρισίες και αρθροκριτικές εκ των οποίων δύο γραμμένες στα ελληνικά (Σοφία Ανεζίρη και Χρήστος Μπαλόγλου), μία στα γαλλικά (V. Christides – G. A. Tsoutsos) και τρεις στα αγγλικά (Spyros P. Panagopoulos και V. Christides), και το Μέρος Στ΄ [Μέρος Στ΄ / Part VI: Το πρόσφατο συνέδριο του Ινστιτούτου Ελληνοανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών, σσ. 391-396] όπου δημοσιεύεται ένα χρονικό από τον Γιώργο Αθ. Τσούτσο [Σημαντικό Συνέδριο στην Κρήτη για την αραβοκρατία και μετακινήσεις πληθυσμών – Παρουσίαση στοιχείων της έρευνας του Ινστιτούτου για την Αραβοκρατία στην Κρήτη, σσ. 393-396] για το τελευταίο συνέδριο που οργανώθηκε από το Ινστιτούτο Ελληνοανατολικών

και Αφρικανικών Σπουδών στο Κολυμπάρι Χανίων (29-31 Μαρτίου 2019) με θέμα αφ' ενός την Αραβοκρατία στην Κρήτη και αφ' ετέρου τις μετακινήσεις και μετοικεσίες λαών στην Ανατολική Μεσόγειο, την Ερυθρά Θάλασσα και τον Ινδικό Ωκεανό από την αρχαιότητα έως και σήμερα. Ο τόμος ολοκληρώνεται με παράρτημα όπου παρατίθενται δύο κείμενα εις μνήμην του αειμνήστου Καθ. Εμμανουήλ Μικρογιαννάκη (1935–2020), ένα εξαιρετικά σύντομο από τον Καθ. Βασίλειο Χρηστίδη [Editor's note in memoriam of Emmanuel Mikrogiannakis, σ. 397] και ένα εκτενέστερο γραμμένο από τον Γιώργο Αθ. Τσούτσο [Μνήμη Εμμανουήλ Μικρογιαννάκη (1935–2020), σσ. 399-400].

Οι συμβολές του τόμου είναι γραμμένες με γνώση του αντικειμένου και επιστημονική ακρίβεια και εκτείνονται σε ποικίλα θέματα, συναφή πάντοτε με τους ερευνητικούς στόχους του ΙΕΑΑΣ. Οι περισσότεροι τουλάχιστον από τους συγγραφείς προσπάθησαν να αξιοποιήσουν στις συμβολές τους πέρα από ελληνόφωνες πηγές και αρκετές αραβικές και άλλες ισλαμικές ή ακόμα και αφρικανικές πηγές. Ορισμένες από τις δημοσιευόμενες συμβολές συνοδεύονται από πλούσια εικονογράφηση. Η επιμέλεια του τόμου είναι προσεγμένη, αν και υπάρχουν ορισμένες παραφωνίες, συνέπεια κυρίως του γεγονότος ότι διατηρήθηκε ο τρόπος γραφής των συγγραφέων, όπως διακηρύσσεται στον Πρόλογο του τόμου. Δεν απομένει παρά να ευχηθούμε καλή συνέχεια στις προσπάθειες του ΙΕΑΑΣ να αναδείξει άγνωστες αλλά και ελάχιστα γνωστές πτυχές των σχέσεων Ελλάδας, Εγγύς Ανατολής και Βόρειας Αφρικής από την αρχαιότητα μέχρι και σήμερα.

Δημητριος Θ. Βαχαβιωλος
Τ. Ι. Α. Δ. Π. Α. / Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

A. Berger (ed.), *Nicephori Callisti Xanthopuli Historia Ecclesiastica, v. I, libros 1-6 complectens* [CFHB LVII/1], Wien 2022, σελ. 532. ISBN 978-3-7001-9245-9

Ὁ τόμος περιλαμβάνει τὸ πρῶτο μέρος τῆς νέας κριτικῆς ἔκδοσης τῆς *Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας* (βιβλία 1-6) τοῦ Νικηφόρου Καλλίστου Ξανθόπουλου. Στὸ σύντομο προλογικὸ σημείωμα (σσ. 7-8) οἱ A. Berger καὶ Chr. Gastgeber σημειώνουν ὅτι ἡ ἔκδοση τοῦ κειμένου ἐντάσσεται στὸ πλαίσιο ἑνὸς κοινοῦ ἐρευνητικοῦ προγράμματος τοῦ Institut für Mittelalterforschung/Abteilung Byzanzforschung τῆς Αὐστριακῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν καὶ τοῦ Institut für Byzantinistik τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μονάχου. Σημειώνεται ἐπίσης ὅτι, καθὼς ἡ πρωτοβουλία γιὰ τὴν νέα αὐτὴ ἔκδοση προῆλθε καὶ ἀπὸ τὰ δύο προαναφερθέντα βυζαντινολογικὰ κέντρα, ὡς καλύτερη λύση ἐπελέγη ἡ κατανομὴ τῆς ἐργασίας. Τὰ βιβλία 1-6 ποὺ περιλαμβάνονται ἐδῶ τὰ ἔχει ἐκδώσει ὁ A. Berger. Θὰ ἀκολουθήσουν 3 ἀκόμα τόμοι, ποὺ θὰ περιέχουν ἀντιστοίχως τὰ βιβλία 7-9 (ἔκδ. S. Panteghini), 10-12 (ἔκδ. C. Gastgeber) καὶ 13-18 (ἔκδ. V. Zervan)[1].

Ἡ εἰσαγωγὴ τοῦ τόμου (σσ. 11-35) εἶναι ὑπερβολικὰ σύντομη, ἀλλὰ περιεκτική. Χωρίζεται σὲ δύο βασικὰ κεφάλαια, ὅπου ἀρχικὰ (σσ. 11-16)

1. Εἶχε προηγηθεῖ τὸ διεθνὲς συμπόσιο «Das Genre der Kirchengeschichte und Nikephoros Kallistou Xanthopoulos» (Βιέννη 15-16 Δεκεμβρίου 2011), τοῦ ὁποίου τὰ πρακτικὰ κυκλοφόρησαν τέσσερα χρόνια ἀργότερα: *Ecclesiastical History and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos, Proceedings of the International Symposium, Vienna, 15th-16th December 2011*, ed. Chr. Gastgeber – S. Panteghini [Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse, Band 477. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 37], Wien 2015. Περιλαμβάνουν μελέτες ποὺ ἐπικεντρώνονται σὲ διάφορα θέματα σχετικὰ μὲ τὴν μελέτη τῆς *Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας* τοῦ Νικηφόρου Καλλίστου Ξανθόπουλου, ὁ ὁποῖος ἀναβιώνει τὸ εἶδος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας στὴν ὑστεροβυζαντινὴ ἐποχή –ένα καὶ μοναδικὸ παράδειγμα.

ἐκτίθενται (συνοπτικότατα) τὰ σχετικὰ μὲ τὸν συγγραφέα, καὶ τὴν ὑπόλοιπη συγγραφικὴ δραστηριότητά του[2]. Ἀκολουθοῦν (σσ. 17-35) στοιχεῖα γιὰ τὸ συγκεκριμένο ἔργο: χειρόγραφη παράδοση[3], χρόνος συγγραφῆς, περιεχόμενο, πηγὲς καὶ πῶς αὐτὲς ἐνσωματώνονται στὸ κείμενο. Ὁ Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος, ὅπως εἶναι γνωστό, παραφράζει συγγραφεῖς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῆς πρωτοβυζαντινῆς ἐποχῆς (καὶ γιὰ τὰ πρῶτα 7 βιβλία κυρίως τὸν Εὐσέβιο). Ὁρισμένες περιπτώσεις ὅπου παρατίθεται αὐτολεξεὶ τὸ κείμενο τῶν προτύπων του ἐπιτρέπουν νὰ ἐπιχειρηθεῖ ταύτιση τῶν χειρογράφων ποὺ χρησιμοποίησε ὁ ἱστοριογράφος[4]. Στὸ τμῆμα αὐτὸ τῆς εἰσαγωγῆς σχολιάζεται ἐπίσης ἡ συνήθεια νὰ παρατίθεται στὸ τέλος κάθε βιβλίου ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐτῶν ποὺ καλύπτονται, ἀλλὰ καὶ ἡ χρονολόγηση ἀπὸ κτίσεως κόσμου καὶ ἀντιστοίχως ἀπὸ Χριστοῦ γεννήσεως, καὶ ἐπισημαίνονται οἱ ἀναντιστοιχίες, μὲ σχετικὸ παραστατικὸ πίνακα. Ἀκολουθεῖ ἀναφορὰ –καὶ πάλι συντομότατη– στὶς μετέπειτα «τύχες» τοῦ ἔργου ἕως τὸ 1453, στὶς πηγὲς τῶν ἐκδιδόμενων ἐδῶ βιβλίων 1-6[5], καθὼς καὶ γιὰ τὸ ἀντίγραφο τοῦ Vind. Hist. Gr. 8, στὸν κώδικα Paris. Suppl. Gr. 515 (Diktyon 53253, τοῦ 17ου αἰ.), ποὺ χρησίμευσε ὡς βάση στὴν (μεταθανάτια) ἔκδοση τοῦ Fronton du Duc (Paris 1630), ἡ ὁποία ἔχει ἀνατυπωθεῖ στὴν ἕως τώρα ἐν χρήσει ἔκδοση τῆς PG, τ. 145-147 (καὶ ἔχει ἀναπαραχθεῖ στὸν ἠλεκτρονικὸ TLG). Τέλος ἐκτίθενται οἱ ἀρχὲς τῆς ἔκδοσης. Διευκρινίζεται ὅτι ἐπιχειρήθηκε νὰ ἀπεικονισθοῦν πιστὰ οἱ ἀντιγραφικὲς συνήθειες τῆς ἐποχῆς, καὶ κυρίως ἡ στίξη, σύμφωνα μὲ τὸ χειρόγραφο, ἀκολουθώντας τὶς σύγχρονες τάσεις τῆς ἐκδοτικῆς τῶν κειμένων. Θὰ ἦταν ἐπιθυμητὴ ἐδῶ μία κάπως ἀναλυτικότερη παρουσίαση τῆς μεθόδου ποὺ ἀκολουθήθηκε τόσο γιὰ τὴν ὀρθογραφία, ὅσο καὶ

2. Χρήσιμη θὰ ἦταν ἐδῶ καὶ παραπομπὴ στὸν Α. Καρποζηλο, *Βυζαντινοὶ Ἱστορικοὶ καὶ Χρονογράφοι, τ. Δ΄ (13ος 15ος αἰ.)*, Ἀθήνα 2015, 99-135.

3. Ἀναλυτικὴ περιγραφὴ τοῦ μοναδικοῦ πρωτότυπου χειρογράφου τῆς *Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, τοῦ Vind. Hist. Gr. 8 [Diktyon 70855] παρέχει ὁ Chr. Gastgeber, Nikephoros Xanthopoulos und der Codex unicus seiner Historia ecclesiastica (ÖNB, Cod. historicus graecus 8), στὸν τόμο *Ecclesiastical History and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos* [ὅπως σημ. 1], 141-173.

4. Θὰ μποροῦσε νὰ προστεθεῖ καὶ ἡ μελέτη τῶν F. Gentz (†) – K. Aland, Die Quellen der Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der älteren Kirchenhistoriker, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 42 (1949) 104-141.

5. Βλ. ἀναλυτικότερα A. Berger, Nikephoros Kallistou Xanthopoulos und seine Quellen in den Büchern I bis VI, στὸν τόμο *Ecclesiastical History and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos* [ὅπως σημ. 1], 9-16.

γιὰ τὴν στίξη, καθὼς ὁ ἀναγνώστης μένει μὲ πολλὲς ἀπορίες καὶ εἰδικὰ γιὰ τὸ δεύτερο θέμα εἶναι ἀναγκασμένος νὰ ἀνατρέξει στὴν ἐξονυχιστικὴ πραγμάτευση τοῦ S. Panteghini[6]. Ὅσο γιὰ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο καὶ τὰ κριτικὰ ὑπομνήματα, καταλαμβάνουν τὶς σσ. 41-469 καὶ ὁ τόμος συμπληρώνεται μὲ εὑρετήρια κυρίων ὀνομάτων καὶ παραλλήλων χωρίων, καθὼς καὶ δύο πανομοιότυπα τοῦ βιεννναίου χειρογράφου. Ἡ ἔκδοση εἶναι ἐπιμελημένη[7], ὑπάρχουν ὅμως ὁρισμένες ἀβλεψίες, ὅπως π. χ. στὴν εἰσαγωγὴ Auteur ἀντὶ τοῦ σωστοῦ Autour (σ. 32, σημ. 110), καὶ οἱ συχνότατα ἐπαναλαμβανόμενες "ἐσωτερικὲς" παραπομπὲς Gastgeber, Miscellanea (wie Anm. 1) καὶ Gastgeber, Codex unicus (wie Anm. 1) ποὺ πρέπει νὰ διορθωθοῦν σὲ (wie Anm. **42**)· ἐπίσης, στὴν σημ. 11 τὸ Golitsis, Nicéphore (wie Anm. 1) ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ (wie Anm. **4**), καὶ σημ. 112 τὸ Giannouli-Schiffer (wie Anm. 59) διορθωτέο σὲ (wie Anm. **63**) κ.ἄ. Ἐπίσης στὸ κείμενο σ. 45, στ. 134 *εὐχομένῳ* ἀντὶ *ὑχομένῳ*, σ. 317, στ. 6 *παρετάθη* ἀντὶ *παρετθη*, σ. 454, στ. 18 *κατεπείγουσαν* ἀντὶ *κατεπέγουσαν*, καὶ πάρα πολλὲς περιπτώσεις ὅπου λέξεις δασυνόμενες ψιλοῦνται, καὶ ἀντιστρόφως, λέξεις ψιλούμενες ποὺ δασύνονται[8]. Ἐλπίζεται ὅτι σὲ ἑπόμενη ἀνατύπωση τοῦ τόμου ὅλα αὐτὰ θὰ διορθωθοῦν.

Στυλιανος Λαμπακης
Ὁμότιμος Διευθυντὴς Ἐρευνῶν ΙΙΕ / EIE

6. S. Panteghini, La prassi interpuntiva nel *Cod. Vind. Hist. gr. 8* (Nicephorus Callisti Xanthopulus, *Historia Ecclesiastica*): un tentativo di descrizione, στὸν τόμο A. Giannouli – E. Schiffer (eds.), *From Manuscripts to Books. Proceedings of the International Workshop on Textual Criticism and Editorial Practice for Byzantine Texts (Vienna, 10-11 December 2009)*[Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 29], Wien 2011, 127-174.

7. Ὑπερβολικὸ πάντως εἶναι τὸ «ξάκρισμα» τῶν φύλλων, μὲ ἐπακόλουθο μεγάλη σμίκρυνση τῶν περιθωρίων τῆς σελίδας, ποὺ δυσκολεύει τὴν χρήση του βιβλίου.

8. Ἀρκετὰ παραδείγματα σημειώνει ἡ Ε. Καλτσογιαννη στὴν βιβλιοκρισία της: *Byzantine Review* 5 (2023), 45-55, κυρίως 50-51.

Ch. Dendrinos (ed.), *Manuelis II Palaeologi imperatoris Apologia de processione Spiritus Sancti, Tractatus de ordine in Trinitate, Epistula ad dominum Alexium Iagoupem* [CCSG 71], σελ. CLIV + 436, Turnhout 2022, ISBN 978-2-503-52897-6

Ὁ τόμος περιλαμβάνει τρία θεολογικὰ πονήματα τοῦ Μανουὴλ Β΄ Παλαιολόγου καὶ ἀποτελεῖ ἀξιολογότατη προσθήκη στὴν βιβλιογραφία περὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ λογίου αὐτοκράτορα. Συγκεκριμένα ἐκδίδονται τὰ ἕως τώρα ἀνέκδοτα κείμενα: α) τὸ ἐκτενέστατο σύγγραμμα *Λόγος ἀπολογητικὸς περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως,* β) μιὰ συντομότερη πραγματεία περὶ τῆς τάξεως τῶν τριῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδος, ποὺ φέρει τὸν ἐκτενῆ τίτλο *Ὅτι ὑπὲρ τάξιν ἡ Τριάς, καὶ τὸ θεῖον ἀσχημάτιστον, καὶ οὐκ ἐκ τῶν ἡμετέρων ἡ ἐν αὐτῇ τάξις δείκνυται πραγμάτων τε καὶ παραδειγμάτων*, καὶ γ) ἡ ἐκτενὴς ἐπιστολιμαία πραγματεία περὶ τῆς σπουδῆς τῆς θεολογίας καὶ τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, μὲ ἀποδέκτη τὸν οἰκεῖο τοῦ αὐτοκράτορα Ἀλέξιο Ἰαγούπη. Ὁ *Λόγος ἀπολογητικός*, ὅπως ἀναφέρει ὁ Μανουὴλ στὸν Πρόλογό του (*Προθεωρία συντομωτάτη*), στὴν Περίληψη τῶν λατινικῶν ἐπιχειρημάτων (*κεφαλαιώδης ἐπιτομὴ*) καθὼς καὶ στὰ ἀποσπάσματα αὐτῶν τῶν ἐπιχειρημάτων (σὲ ἑλληνικὴ μετάφραση), τὰ ὁποῖα ἀναιρεῖ στὸ κείμενο σὲ 156 κεφάλαια (βλ. σσ. XXXII-XXXIII), συνετέθη ὡς ἀπάντηση σὲ πραγματεία ἀνωνύμου Λατίνου μοναχοῦ περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ καὶ περὶ τοῦ Παπικοῦ πρωτείου, ἡ ὁποία εἶχε ἐπιδοθεῖ στὸν αὐτοκράτορα κατὰ τὴν παραμονή του στὸ Παρίσι (1400-1402). Ὁ Μανουὴλ συνέγραψε τὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ συγγράμματός του στὸ Παρίσι, ὅπως ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ ἐσωτερικὲς ἐνδείξεις, καὶ ἐπεξεργάστηκε τὸ κείμενο μετὰ τὴν ἐπιστροφή του στὴν Κωνσταντινούπολη μὲ τὴν συνεργασία τοῦ λογίου καὶ θεολόγου Μακαρίου Μακρῆ, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴν παλαιογραφικὴ ἔρευνα. Ὑπεραμυνόμενος τῶν ὀρθοδόξων ἀπόψεων, ὁ αὐτοκράτορας καταδει-

κνύει τὸ σοβαρὸ θεολογικό του ὑπόβαθρο καὶ τὴν γνώση ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων, ἀναφερόμενος στὶς ἐσωτερικὲς ἔριδες περὶ τῆς διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, στὶς διαφορετικὲς ἀπόψεις Δομηνικανῶν καὶ Φραγκισκανῶν θεολόγων περὶ τῆς συλλήψεως τῆς Θεοτόκου, καὶ στὸ ἐσωτερικὸ σχίσμα τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας. Τέλος, ἐκφράζοντας τὴν ἐλπίδα του γιὰ τὴν συμφιλίωση τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, παραθέτει τὶς προϋποθέσεις γιὰ τὴν σύγκληση οἰκουμενικῆς συνόδου ὅπου οἱ δύο πλευρὲς θὰ συζητήσουν ἐπὶ ἴσοις ὅροις τὶς θεολογικές, ἐκκλησιολογικὲς καὶ ἄλλες διαφορές, ἐκφράζοντας συγκρατημένη αἰσιοδοξία. Ἀμέσως μετὰ τὴν ολοκλήρωση τοῦ συγγράμματος συνέθεσε καὶ τὴν σύντομη πραγματεία, ὅπως ἀναφέρεται στὴν ἀρχὴ τοῦ κειμένου της.

Τὸ τρίτο κείμενο ποὺ ἐκδίδεται στὸν τόμο, ἡ ἐπιστολιμαία πραγματεία, ποὺ πρέπει νὰ συνεγράφη περὶ τὸ 1396, ἔχει ὡς ἀποδέκτη τὸν Ἀλέξιο Ἰαγούπη, ἐνῶ ἀποτελεῖ ἀπάντηση σὲ κριτικὴ ποὺ δέχθηκε ἀπὸ ἕναν ἀνώνυμο λατινόφρονα ποὺ ὁ αὐτοκράτορας δὲν κατονομάζει, ἀλλὰ ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὸν ἐκδότη πρόκειται γιὰ τὸν Μανουὴλ Καλέκα.

Ὅλα αὐτὰ ἀναπτύσσονται στὴν εἰσαγωγικὴ ἑνότητα (σσ. XXX-XLV), ὅπου συνοψίζονται τὰ πορίσματα τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς τοῦ ἐκδότη τοῦ τόμου[1] καὶ δύο προηγουμένων μελετῶν του[2] σχετικὰ μὲ τὸ περιεχόμενο, τὶς περιστάσεις καὶ τὸν χρόνο συγγραφῆς τῶν κειμένων. Στὴν συνέχεια ἀφιερώνεται ἐκτενὴς ἑνότητα στὴν χειρόγραφη παράδοση, μὲ λεπτομερέστατη κωδικολογικὴ καὶ παλαιογραφικὴ περιγραφὴ τῶν χειρογράφων (σσ. XLVI-CXX). Τὰ δύο πρῶτα κείμενα παραδίδονται στοὺς κώδικες *Vat. gr.* 1107 (=V) καὶ *Barb. gr.* 219 (=B). Ἡ παραλλαγή τους στὸν κώδικα V ἀποτελεῖ ἀναθεωρημένη ἐκδοχή, μὲ ἰδιόχειρες διορθώσεις τοῦ Μακαρίου Μακρῆ, ποὺ ἀνάγεται στὸ αὐτόγραφο τοῦ Μανουὴλ (ποὺ καθ' ὅσον γνωρίζουμε δὲν διασώζεται), ἐνῶ τὸ χειρόγραφο B, ἀντιγεγραμμένο ἀπὸ γνωστὸ ἀνώνυμο γραφέα τοῦ αὐτοκρατορικοῦ κύκλου,

1. Ch. Dendrinos, *An annotated critical edition (editio princeps) of Emperor Manuel II Palaeologus' treatise* On the procession of the Holy Spirit, Royal Holloway and Bedford New College, University of London 1996.

2. Ch. Dendrinos, Manuel II Palaeologus in Paris (1400-1402): Theology, Diplomacy and Politics, στὸν τόμο M. Hinterberger – C. Schabel (eds.), *Greeks, Latins and Intellectual History.1204-1500* [Recherches de Theologie et Philosophie Medievales, Bibliotheca 11], Leuven – Paris – Walpole MA 2011, 397-422 καὶ Τοῦ Ιδ., Ἡ ἐπιστολὴ τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ Β΄ Παλαιολόγου πρὸς τὸν Ἀλέξιο Ἰαγοὺπ καὶ οἱ ἀντιλήψεις του περὶ τῆς σπουδῆς τῆς θεολογίας καὶ τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, *Φιλοσοφίας Ἀνάλεκτα* 1 (2002), 58-86.

παρέχει τὴν τελικὴ μορφὴ τῶν ἔργων. Ἡ ἐπιστολιμαία πραγματεία διασώζεται πλήρης στὸν κώδικα *Par. gr.* 3041 (=P) καὶ στὸν κώδικα B. Ὅπως καὶ γιὰ τὰ δύο πρῶτα κείμενα, ἡ παράδοση στὸν κώδικα B ἀποτελεῖ τὴν τελική της μορφή. Ἀκολούθως, ὁ ἐκδότης περιγράφει τὶς πρακτικὲς ποὺ ἀκολουθοῦν οἱ γραφεῖς στὴν ὀρθογραφία καὶ τὴν στίξη, παρέχει λεπτομερὴ ἀντιβολὴ τῶν κωδίκων καὶ καταρτίζει τὸ στέμμα (σσ. CXXI-CL). Τέλος ἀναπτύσσεται ἡ ἐκδοτικὴ μέθοδος (σσ. CLI-CLII). Ἡ πολυσέλιδη αὐτὴ εἰσαγωγὴ οὐσιαστικὰ ἀποτελεῖ αὐτοτελῆ πραγματεία.

Ἡ ἔκδοση τῶν κειμένων (σσ. 1-304) συνοδεύεται ἀπὸ τρία ὑπομνήματα, δηλαδὴ α) παραλλήλων χωρίων ἄλλων κειμένων τοῦ Μανουήλ, β) πηγῶν καὶ γ) κριτικὸ ὑπόμνημα. Χρήσιμη ἡ ἔνδειξη στὰ περιθώρια "Loc. Par., Font. καὶ Crit.", ὥστε νὰ διευκολύνεται ὁ ἀναγνώστης. Ἀκολουθοῦν πλήρεις πίνακες ὀνομάτων, βιβλικῶν καὶ ἄλλων παραλλήλων χωρίων, πηγῶν, καὶ ἐπιλεγμένων λέξεων καὶ ὅρων (σσ. 305-433). Ἡ ἐκτύπωση εἶναι ἰδιαίτερα ἐπιμελημένη καὶ καλαίσθητη, ὅπως ἐξ ἄλλου ὅλων τῶν τόμων τῆς σειρᾶς[3]. Τὸ βιβλίο θὰ συντελέσει στὴν βαθύτερη κατανόηση τῆς θεολογικῆς σκέψης τοῦ Μανουὴλ Β΄ καὶ ἀποτελεῖ σημαντικὴ συμβολή. Ἀναμένεται μὲ ἐνδιαφέρον ἡ ἀγγλικὴ μετάφραση τῶν κειμένων, ποὺ ἑτοιμάζει ὁ ἐκδότης καὶ συγγραφέας (σ. XLV), ἡ ὁποία θὰ συνοδεύεται ἀπὸ ἀνάλυση τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Μανουὴλ ὑπὲρ τῶν ὀρθοδόξων ἀπόψεων.

Στυλιανος Λαμπακης
Ὁμότιμος Διευθυντὴς Ἐρευνῶν
Ἰνστιτοῦτο Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν/ΕΙΕ

3. Σημειωτέον ότι στὴν ἔκδοση τοῦ κειμένου σὲ περιπτώσεις ἔκθλιψης ἡ ἀπόστροφος φαίνεται νὰ προσκολλᾶται στὸ φωνῆεν τῆς ἑπόμενης λέξης (ὅπως *δι᾽αὐτῶν, τοῦθ᾽ὅπερ, ἀλλ᾽εἰ* καὶ ἄλλα παρόμοια), ἀκολουθώντας τὴν πρακτικὴ τῶν γραφέων στὰ σωζόμενα χειρόγραφα, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα στὸ ἐκδοθὲν κείμενο ἔχει προστεθεῖ ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς λέξεις ἕνα ἥμισυ κενοῦ διαστήματος (hair space)!

Βραχυγραφιες – Abbreviations

ΑΔ	*Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον*
AE	*Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερὶς*
ΑΠ	*Ἀρχεῖον Πόντου*
AASS	*Acta Sanctorum*
ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, έκδ. E. Schwartz-J. Straub (Βερολίνο 1914-)
AnBoll	*Analecta Bollandiana*
AOL	*Archives de l'Orient Latin*
BAR	British Archaeological Reports
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BBKL	*Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon*
BCH	*Bulletin de correspondance hellénique*
BEFAR	Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome
BF	*Byzantinische Forschungen*
BHG	F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles ^{3}1957
BHG Auct.	F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca. Auctarium*, Βρυξέλλες 1969
BHG Nov.Auct.	F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca. Novum Auctarium*, Bruxelles 1984
BHO	*Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Βρυξέλλες 1910
BMGS	*Byzantine and Modern Greek Studies*
BNJ	*Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*
BNV	Byzantina et Neograeca Vindobonensia
ΒυζΣυμ/ByzSym	Βυζαντινά Σύμμεικτα / Byzantina Symmeikta (–2008 *Σύμμεικτα*)
BSl	*Byzantinoslavica*
BSO[A]S	*Bulletin of the School of Oriental [and African] Studies*

BV	*Byzantina Vindobonensia*
Byz	*Byzantion*
ByzSt	*ByzantineStudies/Études byzantines*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CahArch	*Cahiers archéologiques*
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
ChHist	*Church History*
CIC	*Corpus iuris civilis*, τ. 1-3, ed. P. Krüger – T. Mommsen – R. Schöll–W. Kroll, Berlin [11]1954 (rep. Dublin 1972)
CJ	*Codex Justinianus,* ed. P. Krüger, Berlin 1929
CorsiRav	*Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
ΔΧΑΕ	*Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*
DMA	*Dictionary of the Middle Ages* (New York 1982-89)
DOC	*Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, τ. 1-5, ed. A. R. Bellinger – P. Grierson – M. Hendy, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1966-1999
DOCat	*Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection,* τ. 1-2 by M. C. Ross (Washington, D.C. 1962-65); τ. 3 by K. Weitzmann (1972)
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOSeals	Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, εκδ. E. McGeer – J. Nesbitt – N. Oikonomides, τ. 1-6, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1991-2009
ΕΕΒΣ	*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*
EI²	*Encyclopaedie de l'Islam. Nouvelle édition*, τ. 1-13, Leiden-London–Boston 1960-2009.
FM	*Fontes minores*

GRBS	*Greek, Roman and Byzantine Studies*
JGR	I. and P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, τ. 1-8, Αθήνα 1931 (rep. Aalen 1962)
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JMedHist	*Journal of Medieval History*
JÖB	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, τ. 18- (–1969: *JÖBG*)
JÖBG	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, τ. 1-17 (After 1969: *JÖB*)
JRA	*Journal of Roman Archaeology*
Lampe	G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961-68)
LBG	*Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, erstellt von E. Trapp (et al.), Wien 2001-
LexMa	*Lexikon des Mittelalters*, 4 vols (Münhen-Zürich 1977-95)
LSJ[9]	H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones et al., *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1996)
LThk	*Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.B.
MM	F. Miklosich – J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, τ. 1-6, Wien 1860-1890
Mansi	J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Paris-Leipzig 1901-27)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
NE	*Νέος Ἑλληνομνήμων*
OC	*Orientalia Christiana*
OCA	Orientalia christiana analecta
OCP	*Orientalia christiana periodica*
ODB	*The Oxford Dictionary of Byzantium,* ed. A. Kazhdan et al. (New York-Oxford 1991)
ΠΑΑ	*Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*
ΠΑΕ	*Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*
PG	*Patrologiae cursus completus, Series graeca,* éd. J.-P. Migne, Paris 1857-66
PL	*Patrologiae cursus completus, Series latina,* éd. J.-P. Migne, Paris 1844-80
PLP	*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. Trapp et al., Wien 1976-1996

PLRE	*The Prosopography of the Later Roman Empire*, τ. 1-3, ed. A. H. M. Jones – J. R. Martindale – J. Morris Cambridge 1971-1992· τ. 2, ed. J. R. Martindale 1980
PmbZ	*Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, ed. R. J. Lilie et al. τ. 1–, Berlin 1999–
PO	*Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin – F. Nau, 1– . Paris 1904–
Ραλλης-Ποτλης	Γ. Α. Ραλλης–Μ. Ποτλης, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* τ. 1-6, Athens 1852-1859 (ανατ. Athens 1966)
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RbK	*Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, ed. K. Wessel (Stuttgart 1963–)
RE	*Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung von G. Wissowa et al., Stuttgart 1894-1978
REB	*Revue des études byzantines*
REC	*Recueil des historiens des croisades*
REG	*Revue des études grecques*
REH	*Revue des études historiques*
RESEE	*Revue des études sud-est européennes*
RH	*Revue historique*
RHSEE	*Revue historique du sud-est européen*
ROC	*Revue de l'Orient chrétien*
ROL	*Revue de l'Orient latin*
RSBN	*Rivista di studi bizantini e neoellenici*
RSBS	*Rivista di studi bizantini e slavi*
SBN	*Studi bizantini e neoellenici*
SBS	*Studies in Byzantine Sigillography*
SC	Sources chrétiennes
SCIAM	*Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo*
StT	Studi e Testi
St Ven	*Studi Veneziani*
SubsHag	Subsidia Hagiographica
Tafel –Thomas	G. L. F. Tafel – G. M. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels-und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, τ. 1-3, Wien 1856-57

TIB	*Tabula Imperii Byzantini*, ed. H. Hunger – J. Koder, Wien 1976–
TLG	*Thesaurus Linguae Graecae*
TM	*Travaux et mémoires*
VV	*Vizantijskij Vremennik*
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*
ZRVI	*Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*