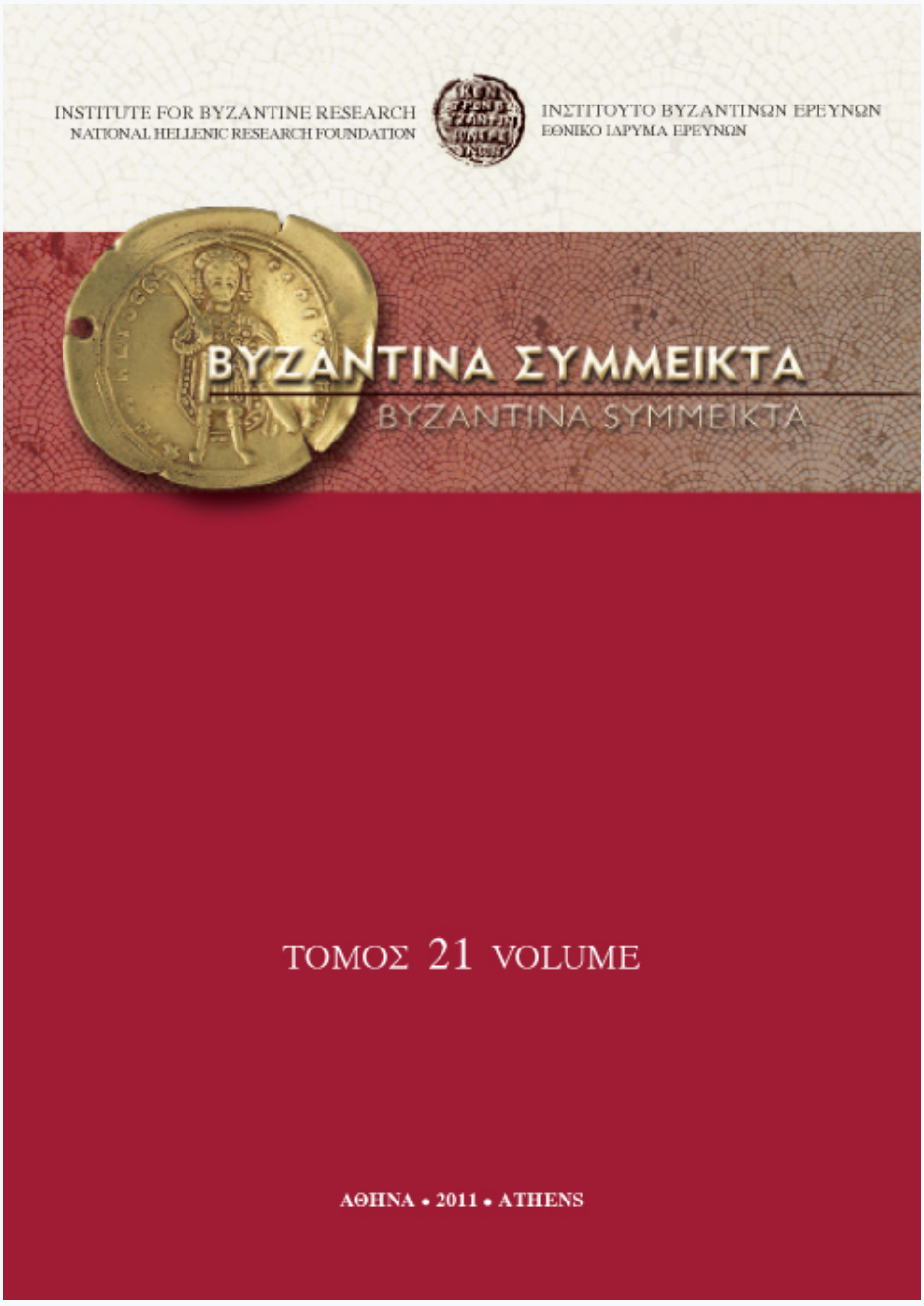
ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT
NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

Byzantina Symmeikta

Vol 21, No 1 (2011)

BYZANTINA SYMMEIKTA 21



https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 06/06/2026 01:49:11

Ioannis Stouraitis

Jihād and Crusade: Byzantine Positions Towards the Notions of 'Holy War'*

My latest contribution to the debate about the (non-)existence of a Byzantine notion of 'holy war' focused on the methodological argument that the concept of 'holy war' is defined and distinguished by two core ideas: First, by the idea that warfare is arbitrarily justified as divine order, i.e. command; second, that warfare is perceived and propagated as a means of religion employed against infidels or heretics, thus granting the believer-warriors absolution and sanctification[1]. The main aim of the current

* The current paper presents partial results of the research project "Holy war? Byzantine ideas and concepts of war and peace in the period from the late 11th to the early 13th century" (Project Nr. 21096), supported by the Austrian Science Fund (FWF). The use of the term 'holy war' in brackets relates here to my understanding of the term as a modern analytical concept which is employed to help to distinguish wars, the cause and the justification of which was a principally religious one, from wars, the justification of which was not based on the arbitrary will of a divine power, but was principally motivated by a natural-law cause.

1. I. Stouraitis, Methodologische Überlegungen zur Frage des byzantinischen "heiligen" Krieges, *BSl* 67 (2009) 269-290. On the various arguments about the issue of 'holy war' in Byzantium see: M. Canard, La guerre sainte de la monde islamique et dans le monde chrétien, *Revue Africain* 79 (1936) 605-623; V. Laurent, L'idée de guerre saint et la tradition byzantine, *RHSEE* 23 (1946) 71-98; H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz* [Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 384], Wien 1981, 20-39; G. Dagron, Byzance et la modèle islamique au Xe siècle. À propos des *Constitutions Tactiques* de l'Empereur Léon VI, *Comptes rendus de séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 127 (1983) 219-243; A. Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος». Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού*

Επιμέλεια έκδοσης: Χρηστος Μακρυπουλιας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 21 (2011) 11-63

study is to re-approach and elaborate this argument through scrutinizing Byzantine attitudes towards the concept of *crusade*. The main focus is set, here, on a comparison of Byzantine reactions towards the concept of *jihād*, which scholars of medieval studies almost unanimously categorize as a medieval notion of 'holy war'[2], with Byzantine reactions to *crusade*, which

πολέμου στο Βυζάντιο [Ιστορικές Μονογραφίες 10], Athens 1991; A. Laiou, On Just War in Byzantium, in: *To Hellenikon. Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, New Rochelle 1993, 153-177; eadem, The Just War of Eastern Christians and the 'Holy War' of the Crusade, in: *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*, ed. R. Sorabji – D. Rodin, Oxford 2006, 30-43; N. Oikonomides, The concept of 'holy war' and two tenth-century Byzantine ivories, in: *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of G. T. Dennis S. J.*, ed. T. S. Miller – J. Nesbitt, Washington, D. C. 1995, 62-86; T. M. Kolbaba, Fighting for Christianity. 'Holy war' in the Byzantine Emire, *Byz* 68 (1998) 194-221; G. T. Dennis, Defenders of the Christian People: 'Holy war' in Byzantium, in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. A. Laiou – R. P. Mottahedeh, Washington, D. C. 2001, 31-39; A. Carile, La guerra santa nella Romania (Impero Romano d'Oriente) secoli VII-XI, in: *Guerra santa, guerra e pace dal vicino oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, ed. M. Perani, Bologna 2005, 251-261; N. Bergamo, *Expeditio Persica* of Heraclius: 'Holy war' or Crusade? *Porphyra* 12 (2008) 94-107; I. Stouraitis, *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.-11. Jahrhundert)* [Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband 5], Wien 2009, 304-361; P. Stephenson, Imperial Christianity and Sacred War in Byzantium, in: *Belief and Bloodshed. Religion and Violence across Time and Tradition*, ed. J. K. Wellman, Jr., New York 2007, 83-95; Idem, Religious services for Byzantine soldiers and the possibility of martyrdom, c. 400-1000 C. E., in: *Just Wars, Holy Wars, Jihads*, ed. S. Hashmi, Oxford University Press 2012 (in press). M. Nichanian, De la guerre «antique» à la guerre «médiévale» dans l'empire romain d'orient. Legitimite imperiale, ideologie des la guerre et revoltes militaires, in: *Guerre et Société au Moyen Âge, Byzance – Occident (VIIIe – XIIIe siècle)*, ed. D. Barthélemy – J.-Cl. Cheynet [Monographies 31], Paris 2010, 33f.

2. On *jihād* see E. Flaig, "Heiliger Krieg". Auf der Suche nach einer Typologie, *Historische Zeitschrift* 285/2 (2007) 283-294; M. Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton, N. J. 2006, 1ff.; D. Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley-Los Angeles-London 2005, 32-48; P. L. Heck, Jihad Revisited, *Journal of Religious Ethics* 32 (2004) 95-128; R. Firestone, *Jihad. The Origin of 'Holy War' in Islam*, New York 1999, 43ff.; R. Parviz Mottahedeh – Ridwan al-Sayyid, The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades, in: A. E. Laiou – R. Parviz Mottahedeh eds., *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Waschington, D.C. 2001, 23-29; C. Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh 1999, 89-99; R. G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it. A Survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, N. J. 1997; A. Th. Khoury, *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?*,

is generally regarded as the western Christian notion of 'holy war'[3]. Since the issue of Byzantine positions towards the Muslim perception of religious warfare has already been subject of analysis[4], it will be summarily presented here and will function as a starting-point for a comparative exploration of Byzantine attitudes towards the 'holy war' aspect of *crusade* in order to highlight similarities or differences with regard to the Byzantine reaction in each case.

Although a great number of studies have dealt with the issue of Byzantine policies and attitudes towards the Crusades[5], the question of

---

Gütersloh 1991; S. A. Schleifer, Understanding Jihad: Definition and Methodology, *The Islamic Quaterly* 27 (1983) 118-131; A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum* [Bonner Historische Studien 28], Bonn 1966, 13-61; M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, 57-62. Cf. also L. Steffen, *Holy War, Just War. Exploring the Moral Meaning of Religious Violence*, New York 2007, 218-229.

3. On the ideology of the Crusades see: C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6], Stuttgart 1935; H. E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1965, 15-46; E. O. Blake, The formation of the 'Crusade Idea', *JEH* 21 (1970) 11-31; A. Becker, *Papst Urban II. (1088–1099), Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* [Monumenta Germaniae Historica 19, II], Stuttgart 1988, 272ff.; J. Riley-Smith, *The First Crusade and the idea of Crusading*, Philadelphia 1986; E.-D. Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug? *Historische Zeitschrift* 259 (1994) 297-336; H. E. J. Cowdrey, The Reform Papacy and the Origins of the Crusades, in: *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade* [Collection de l'ecole française de Rome 236], Rome 1997, 65-83; R. Hiestand, *"Gott will es!" – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit* [Beiträge zur Friedensethik, Bd. 29], Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 5-16; J. Møller-Jensen, War, Penance and the First Crusade. Dealing with a 'Tyrannical Construct', in: *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, ed. T. M. S. Lehtonen – K. V. Jensen [Studia Fennica Historica 9], Tampere 2005, 51-63; N. Jaspert, *The Crusade*, New York-London 2006, 13-34.

4. Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 332-338.

5. R. Grousset, *Histoire des croisades et du royame franc de Jèrusalem I*, Paris 1934, 14-27, 110-116; S. Runciman, *A History of the Crusades II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100–1187*, Cambridge 1951 (reprint 1995), 266-277; P. Lemerle, Byzance et la croisade, in: *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, III: Storia del Medioevo*, Firenze 1955 (= Idem, *Le Monde de Byzance: Histoire et Institutions*, London 1978); J. Harris, *Byzantium and the Crusades*, London-NewYork 2003, 53-71; R.-J. Lilie, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des Byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum vierten Kreuzzug (1096–1204)* [Poikila Byzantina 1], München 1981, 275-284; Idem, *Byzanz und die*

Byzantine understanding of those western ideas that made *crusade* a notion of 'holy war', i.e. the ideas of *deus vult* and *remissio peccatorum*, has not been yet thoroughly explored[6]. The central aim of the study is therefore to clarify the Byzantine position towards the western Christian idea that the waging of warfare can be justified as divine will and that death or killing in battle against infidel enemies can be perceived as a means *per se* to achieve absolution and sanctification[7]. This question concerns not only the issue of the Byzantine understanding of *crusade* but also the issue of the existence of a Byzantine type of 'holy war', which differs in its special characteristics from *crusade* as well as from *jihād*.

1. Byzantine positions towards the concept of *jihād*

First, a short overview of the Byzantine positions towards the concept of *jihād* is necessary in order to highlight the antithesis between the Byzantine and the Muslim perception of the relation between religion and warfare. Byzantine polemic is directed against the two core ideas that enable the categorization of *jihād* as a species of 'holy war': the idea that God commanded the subjugation or annihilation of the infidel and the idea that the believer could gain eternal life in Heaven and become a martyr through his participation in divinely ordained warfare. The first polemical mention of a Byzantine source against the Islamic concept of *shahīd* (i.e. warrior-martyr)[8] is found in the work of Theophanes the Confessor, written in the beginning of the 9th century. The author defines Mohammed's religion as a heresy and emphasizes the absurdity of the idea that the killing of the enemy

---

Kreuzzüge, Stuttgart 2004; P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge 1993 (reprint 2002), 27-34, 44-53.

6. To my knowledge only T. M. Kolbaba addresses this particular issue without, however, attempting an in-depth analysis of the source material; cf. Kolbaba, Fighting for Christianity, 211ff.

7. For the development of the idea of *remissio poenitentiae* (remission of penitential chastisements imposed by the church), which seems to have been the initial idea of Pope Urban II and the council at Clermont, into the idea of *remissio peccatorum* (remission of sins/absolution) see Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, 39-46; Becker, *Papst Urban II.*, 406-407.

8. A. J. Wensinck, The oriental doctrine of the Martyrs, *Mededdelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeding Letterkunde, Deel 53, ser. A,* 6 (1921) 147-174.

or being killed by the enemy in warfare can be spiritually meritorious[9]. A few decades later, during the reign of Michael III, Nicetas Byzantius rejects in his answering letter to a Muslim theologian the Islamic idea that the killing of men could be legitimated as divine will. The Byzantine author, based on a rationalized Christian ethic, argues that killing and, consequently, warfare can by no means be perceived as a religious task, since God cannot wish and favour the destruction of his noblest creation, i.e. man[10]. Within the framework of this idea Leo VI blames the Arabs in his military treatise "Tactica" for being impious, since they believe God to be the cause of every evil deed and to rejoice in war, whereas God disperses the warmongering nations[11]. Finally, Constantine VII Porphyrogennetos refers to the Muslim concept of absolution through participation in warfare in two passages of his political treatise "De administrando imperio" and denounces it. In the first passage, he characterizes Mohammed as madman and deluded because of his teachings that killing the enemy or being killed by the enemy will bring his followers to Heaven[12]. In the second, he copies out word for word Theophanes' polemic[13].

In view of the source evidence which shows that the Byzantines had no understanding for, but were rather hostile towards the Muslim perception that war could be divinely motivated and justified, becoming thus a means of plenary remission of sins, it is important to emphasize that the theological dispute between Byzantines and Muslims referred to the common God of the monotheistic tradition of the Scriptures. This is

9. *Theophanis chronographia*, ed. C. DE BOOR, vol. 1, Leipzig 1883 (Hildesheim 1963), 334, 17-26; cf. STOURAITIS, *Krieg und Frieden*, 337-338.

10. *Niketas von Byzanz, Schriften zum Islam I*, griechisch-deutsche Textasusgabe von K. Förstel [Corpus Islamo-Christianum], Würzburg-Altenberge 2000, 192, 334-345. Cf. D. KRAUSMÜLLER, Killing at god's command: Niketas Byzantios' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder, *Al Masaq* 16 (2004), 165-167; STOURAITIS, *Krieg und Frieden*, 333-335.

11. *Leonis VI Tactica*, ed. G. T. DENNIS, *The Taktika of Leo VI. Text, translation and Commentary* [CFHB XLIX, Series Washingtonensis], Washington, D. C. 2010, 476, 105; cf. STOURAITIS, *Krieg und Frieden*, 332-333.

12. *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio*, ed. G. MORAVCSIK – R. JENKINS, 2nd edn. [CFHB, Series Washingtonensis 1], Washington, D.C. 196714.30-34; cf. STOURAITIS, *Krieg und Frieden*. 337-338.

13. *De administrando imperio* 17.16-23 (MORAVCSIK).

made clear in Theophanes' mention of Islam as heresy, which is adopted by Constantine Porphyrogennetos, as well as in the case of Nicetas Byzantios, in which the theological debate refers to the differentiated interpretation of the one God. This means that the negative Byzantine attitude towards the ideas of divinely ordained warfare and spiritually meritorious death in battle cannot be simply attributed to the political and cultural animosity caused by the otherness of the Muslims and their God. Byzantine rejection of the Muslim notion of 'holy war' was formulated on an ideological – theological level that concerned also their own religion, since it referred to the differentiated Byzantine perception of God's relation to warfare. In this light, all aforementioned statements demonstrate a negative Byzantine attitude towards the core ideas of the 'holy war' concept in the period before the First Crusade and stand in clear contradiction with present-day theories which highlight Byzantine religious rhetoric in wars fought against infidel enemies as an indication of a Byzantine type of 'holy war'[14].

Although there is no reason to believe that the Byzantine position towards *jihād* changed after the replacement of the Arabs by the Seljuk-Turks as the main enemy of the Empire in the East[15], the initiation of the Crusade movement towards the end of the eleventh century raises the question of a possible influence of the western Christian notion of war against the infidel as a divinely ordained means of absolution on Byzantine mentality and, consequently, on Byzantine war ethic. My working hypothesis is that a negative Byzantine reaction to the Latin ideas of *deus vult* and *remissio peccatorum* will demonstrate an ideological continuity with regard to Byzantine rejection of the core ideas of the 'holy war' concept and verify that this concept never became predominant within Byzantine society. On

14. Ch. Diehl, *Les grands problèmes de l'histoire byzantin*, Paris 1943, 13-14; P. Rousset, *Les origines et les charactères de la première croisade*, Geneve 1945, 27-31; Crousset, *Histoire des croisades* I-XXII; H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz-Wien-Köln 1965, 193-195; Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 146-310; Kolbaba, Fighting for Christianity, 199-211; G. Regan, *First Crusader. Byzantium's Holy Wars*, New York 2003, 75ff., 233ff.

15. On the employment of the idea of *jihād* by the justification of the Seljuk expansion in Asia Minor see: C. Cahen, La première pénétration turque en Asie Mineure, *Byz* 18 (1946-1948) 14-15; A. Beihammer, Feindbilder und Konfliktwahrnehmung in den Quellen zum Auftreten der Seldschuken in Kleinasien (ca. 1050-1118). *Byz* 79 (2009) 55-56.

the contrary, a positive Byzantine reaction would mean a turning point in comparison to the Byzantine positions towards *jihād* and, consequently, give ground for a reconsideration of the aforementioned evidence.

2. Byzantine positions towards the concept of *crusade*

Most of the scholars who have explored Byzantine attitudes towards the Crusades tend to the conclusion that the Byzantines had little or no understanding for the Crusaders and their movement. However, a clear line must be drawn between Byzantine attitudes towards the political and the ideological aspect of the Crusades. Most of the Byzantine authors' negative comments – especially of the three main historians of that period, Anna Comnena, Ioannis Cinnamus and Nicetas Choniates[16] – about the movement concern its political aspect which clearly contradicted Byzantine political interests. Moreover, these authors may emphasize the political and cultural differences between the Byzantines and the Latins[17], but do not object to the central aim of the Crusades, i.e. the protection or liberation of fellow Christians and their lands from the Muslims. T. M. Kolbaba highlights this

16. The criticism of all three historians regarding the emergence of the First and Second Crusades focuses on the threat posed by the Crusaders to the existence of the empire; *Annae Comnenae Alexias*, ed. D. R. Reinsch – A. Kambylis [CFHB, Series Berolinensis XL/1], Berlin 2001, X 5, 10, X 6, 7, X 9, 1; *Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. Meineke [CSHB], Bonn 1836, 67, 3-10 (Meineke); *Niceta Choniatae historia*, ed. J. L. Van Dieten [CFHB 11, Series Berolinensis], Berlin 1975, 60, 45-48.

17. On the image of the Latins by the Byzantines during the period of the Crusades see P. Gounaridis, Η εικόνα των Λατίνων, in: *Η τέταρτη σταυροφορία και ο ελληνικός κόσμος*, ed. N. G. Moschonas [EIE/IBE, Το Βυζάντιο σήμερα 5], Athens 2008, 43-60; R.-J. Lilie, Anna Komnena und die Lateiner, *BSl* 54 (1993) 169-182; D. R. Reinsch, Ausländer und Byzantiner im Werk der Anna Komnene, *Rechthistorisches Journal* 8 (1989) 257-274; J. Koder, Das Bild des ‚Westens' bei den Byzantinern in der frühen Komnenenzeit, in: *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. Festschrift Alfons Becker*, ed. D. Hehl – H. Seibert – F. Staab, Sigmaringen 1987, 191-201; D. Abrahamse, Byzantine Views of the West in the Early Crusade Period: The evidence of Hagiography, in: *The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, ed. V. P. Goss – C. V. Bornstein [Studies in Medieval Culture XXI], Kalamazoo 1986, 189-200; C. Asdracha, L'image de l'homme occidentale à Byzance: la temoignage de Kinnamos et de Choniatés, *BSl* 44 (1983) 31-40.

plausible argument in the second part of her paper on religious warfare in Byzantium[18]. Starting with the argument that "Byzantines were familiar with the idea of God commanding a war against the infidel and promising his soldiers rewards in the hereafter", she points out that Anna Comnena, first and most important source about Byzantine attitudes towards the First Crusade, "never says that the Latins were wrong to launch a war against the infidel for the recovery of the holy land"[19]. In this way, Kolbaba tries to emphasize the differentiated Byzantine attitude towards the political and the ideological aspect of the Crusades and to show that modern scholars are misled by Byzantine statements against the political aspect of the movement, when they declare that the Byzantines were hostile towards the religious dimension of the Crusades. From this point of view, her argument is justified and partly correct. Therefore, it is exactly this distinction between the political and the ideological aspect of the Crusades that we should focus on in order to clarify the Byzantine perception of the western Christian species of religious warfare.

The first and main question related to this matter that needs an answer pertains to how the Byzantines perceived war against the infidel in that period. In this respect Kolbaba's analysis is problematic as she takes for granted that Byzantines had their own species of 'holy war' and consequently they could comprehend and accept the Latin notion. For this opinion, she capitalizes on a present-day theory about the Byzantine 'holy war'[20]. Two problems arise with regard to this methodological approach. First, it ignores, or at least downplays, the evidence from the sources of the middle Byzantine period as reflected through the Byzantine polemic against *jihād*, which demonstrate an explicitly negative Byzantine attitude towards the ideas that warfare could be justified as divine order and perceived as a means for plenary remission of sins. Second, she accepts as her main evidence for a Byzantine notion of 'holy war' the employment of religious

18. Kolbaba, Fighting for Christianity, 211-216.

19. Kolbaba, Fighting for Christianity, 212.

20. Kolbaba, Fighting for Christianity, 198-200 uses as a starting-point for her argumentation the theory of A. Kolia-Dermitzaki. For objections raised to this theory see Laiou, Just war, 153-154; Oikonomides, The concept of 'holy war', 62-68; Stouraitis, Methodologische Überlegungen, 269-274.

rhetoric and symbolism in Byzantine wars[21]. By doing so, she ignores the complexity of the set of ideas and beliefs which defined the relation of religion with imperial warfare against all enemies in Byzantium and enabled the Byzantines to differentiate themselves and be critical towards the Muslim or the Latin perception of religious warfare.

The theoretical statements of Leo VI's military treatise "Tactica"[22] demonstrate the main ideas which defined the relation between religion and warfare in Byzantine thought. The author of the text devotes three paragraphs to the clarification of the concept of *dikaios polemos* (just war). In those, he makes clear that a just cause for war was explicitly defined by the natural need of defense, which was identifiable with the integrity of Roman territory and the protection of its inhabitants against foreign attack (indifferently whether the enemy was Christian or infidel)[23]. In the last constitution (20) as well as in the epilogue of his treatise, he then clarifies the role of God within the Byzantine conception of just war. Among other things he says:

---

21. Kolbaba, Fighting for Christianity, 209 differentiates her position from that of A. Kolia-Dermitzaki when she argues that, based on the evidence of religious rhetoric and symbolism in Byzantine wars, there is no reason to narrow the Byzantine notion of 'holy war' down to wars which were offensive from a political point of view. From Kolbaba's standpoint, defensive Byzantine wars with a strong religious rhetoric and symbolism could as well qualify as 'holy wars'. However, this approach fails to explain the employment of religious rhetoric and symbolism in wars fought against other Christian peoples, who were not heretics, or in Byzantine 'civil' wars. Should these wars also be considered 'holy wars'? If not, how can we then interpret the employment of the religious element in those cases? Cf. the discussion of these matters in Stouraitis, Methodologische Überlegungen, 270-273; Idem, Bürgerkrieg in ideologischer Wahrnehmung durch die Byzantiner: Die Frage der Legitimierung und Rechtfertigung, *JÖB* 60 (2010) 149-172.

22. On the religious aspect of the Byzantine conception of just war according to the evidence of the "Tactica" see Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 306-308; Idem, Methodologische Überlegungen, 278-282.

23. *Leonis VI Tactica* 34, 29-31 (Dennis); Cf. G. Michailides–Nuaros, *Ο βυζαντινός δίκαιος πόλεμος κατά τα Τακτικά του Λέοντος του Σοφού* [Symmikta Seferiadou], Athens 1961, 422; Laiou, Just War 167-8; Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 273-276; Idem, Legitimierung und Rechtfertigung von Krieg und Frieden in byzantinischer Zeit, in: *Krieg im mittelalterlichen Abendland*, ed. A. Obenaus – Ch. Kaindel, Wien 2010, 340-342.

Constitution 20:

57. I believe it is right that the beginnings of war must be just. A person defending himself against others who are acting unjustly is truly just himself and he has divine justice for support and as an ally in campaigning against the unjust. The person who first begins injustice has his victory taken away by divine justice itself.

169. Certainly justice must be at the beginning of every action. More than other actions however, the beginnings of war must be just. Not only must it be just but war must be conducted with prudence. For then God will become benevolent and will fight along with our armies. The men will be more enthusiastic (to fight) when they defend justice realizing that that they are not initiating injustice, but they are warding off those committing unjust acts[24].

Epilogue:

14. Preoccupy yourself with the stratagems and with the armament of the army lest not to act unjustly or to initiate an unjust war or to launch pillaging and unjust raids against people that have done you no wrong, but to live in piety and be at peace with the enemies, as far as it depends on you. Thus, if you act reverently and in a God-pleasing manner, you will have the weapons for defense against the unjust enemies.

15. If your pious life encompasses these things, I am sure that you will have God Himself campaigning with you along with justice.

16. The belief that one is not acting unjustly, but is being treated unjustly will have God as leader and general and is important to believe that God has obligated himself to bring a just war to a good conclusion, the same as an unjust one to the contrary.

17. Just as it is impossible for the unjust person not to suffer at some time the penalty for his injustice from God the Judge, so it is also impossible for one who defends himself and fights against

24. *Leonis VI Tactica* 556, 58, 594, 169 (Dennis): *νη΄. Καλὸν μοι δοκεῖ δικαία εἶναι τὴν ἀρχὴν τοῦ πολέμου. ὁ γὰρ τοῖς ἀδικήσασιν ἀνταμυνόμενος οὗτος δίκαιός ἐστιν καὶ τὴν θείαν ἔχει δικαιοσύνην βοηθόν τε καὶ σύμμαχον κατὰ τῶν ἀδίκων ἐκστρατευόμενος. ὁ δὲ πρῶτος κατάρξας ἀδικίας παρ' αὐτῆς τῆς θείας δίκης ἀφαιρεῖται τὴν νίκην.*

ρξθ΄. Μάλιστα μὲν μετὰ δικαιοσύνης παντὸς ἔργου ἀπάρχεσθαι χρὴ. πλέον δὲ τῶν ἄλλων τὰς ἀρχὰς χρὴ τοῦ πολέμου δικαίας εἶναι, καὶ μὴ μόνον δικαίας, ἀλλὰ καὶ φρονίμως προάγεσθαι τὸν πόλεμον. καὶ γὰρ τότε καὶ Θεὸς συναγωνιεῖται τοῖς στρατεύμασιν εὐμενὴς γινόμενος, καὶ οἱ ἄνθρωποι προθυμότεροι γίνονται τοῦ δικαίου προασπίζοντες καὶ εἰδότες ὡς οὐκ ἄρχουσιν ἀδικίας, ἀλλὰ ἀμύνονται κατὰ τῶν ἀδικούντων.

> injustice not to obtain victory from God. For God is a just judge and will bring everything about with justice[25].

The information of the "Tactica" reveals a system of ideas and beliefs in which justice in warfare is explicitly defined by a natural-law cause. The pre-Christian rational principle of defense (which in the Byzantine case could also be distorted through the idea of reconquest) was the only reason that could legitimate Byzantine war action and secure God's favour for the cause of the war. Within this conception, God and religion can neither define the just character of warfare, nor motivate its initiation; they only become advocates of a justice which is based on human needs. The old-testamentary idea of God being the archetypal source of justice and judgment, which determines everything, i.e. also the outcome of wars[26], is in this case modified and subordinated to a rationalized concept of justification for the use of armed force. In Byzantine perception, it is not God's will that can be arbitrarily employed to define any war as just. Justice in warfare was explicitly predefined through the natural-law cause of the maintenance of the territorial integrity of the political entity "Roman Empire"[27]. Consequently,

25. *Leonis VI Tactica* 624, 14-17 (Dennis): *ιδ΄. Ἐπιμελοῦ δὲ καὶ τῶν στρατηγικῶν ἔργων καὶ τῶν πολεμικῶν ὅπλων, οὐχ ἵνα ἀδικήσῃς ἢ ἀδίκου πολέμου κατάρξῃς ἢ ληστείας τινὰς καὶ ἀδίκους κατὰ τῶν οὐδὲν ἠδικηκότων ἐπιδρομὰς ποιήσῃς, ἀλλ' ἵνα σὺν εὐσεβείᾳ ζῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς πολεμίοις, ὅσον τὸ ἐπί σοι εἰρηνεύων, καὶ οὕτως εὐσεβῶς καὶ θεαρέστως πολιτευόμενος, ἔχῃς τὰ ὅπλα πρὸς ἄμυναν τῶν ἀδικούντων πολεμίων.*

ιε΄. Ἡ γὰρ εὐσεβής σου ζωὴ ταῦτα παραλαβοῦσα, εὖ οἶδ' ὅτι καὶ Θεὸν αὐτὸν μετὰ τῆς δικαιοσύνης ἕξει συνεκστρατεύοντα.

ις΄. καὶ ἡ πίστις τοῦ μὴ ἀδικεῖν ἀλλ' ἀδικεῖσθαι στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα τὸν Θεὸν ἕξει, καὶ ἀνάγκη πιστεύειν, ὅτι δικαίῳ πολέμῳ ἀπὸ Θεοῦ ὀφείλεται τὸ τέλος ἀγαθόν, ὥσπερ τῷ ἀδίκῳ τὸ ἐναντίον.

ιζ΄. Ὥσπερ γὰρ τὸν ἀδικοῦντα ἀδύνατον μὴ παθεῖν ποτε τὴν τῆς ἀδικίας ποινὴν παρὰ γε Θεῷ κριτῇ, οὕτως ἀδύνατον καὶ τὸν τὴν ἀδικίαν ἀμυνόμενον, καὶ ἀντιπολεμούντα, μὴ τῆς παρὰ Θεοῦ νίκης ἐπιτυχεῖν; ὁ γὰρ Θεὸς κριτὴς δίκαιος, καὶ σὺν δίκῃ ἐξάγει τὰ σύμπαντα.

26. Cf. Par. I, 29, 11, Mach. I, 2, 19-22, Mach. II, 10, 38 in: A. Rahlfs, *Septuaginta*, vol. 1, 9th edn, Stuttgart 1935 (repr. 1971). On this idea in western Christianity see R. Shieffer, Iudicium Dei. Kriege als Gottesurteile, in: *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, K. Schreiner – E. Müller-Luckner [Schriften des Historischen Kollegs 78], München 2008, 219-220, 222ff.

27. Steffen, *Holy War*, 213 observes with regard to the very essence of 'holy war': "Religion that turns demonic expresses itself through violence and killing. Human beings

the religious element in Byzantine warfare functions as an ideological amplifier of the ethical legitimation of an ideologically "restrained war action" that was motivated and justified by a rational cause, with rational goals thus assimilating to the life-affirming character of modern 'just war' conceptions[28]. That is why a Byzantine defeat in a just war fought for the Empire's defense/restoration was, on the one hand, perceived as a consequence of God's inscrutable judgment, i.e. as irrational, since God, in opposition to the rational expectations of the righteous fighters, had not helped them to accomplish their rationally righteous cause; on the other hand, it was not understood in retrospect as a sign that the cause of war had been unjust, since justice did not depend on God's will and therefore could not be doubted irrespective of the outcome of war[29].

The statements of the "Tactica" point thus to the discrepancy between Byzantine war ethic and the 'holy war' aspect of the ambiguous war ideology of the Old Testament. From a Byzantine standpoint, God or religion could not be perceived as wanting and commanding, i.e. causing, war but only as supporting just warfare by association within the framework of the interrelation between the empire and its institutionalized religion in order to ensure that justice would triumph over injustice in terms of a rationally

---

who opt to be religious in the demonic mode pursue destructive ends under the self-deceptive ruse that they are enacting God's will and doing good by such acts, and of this they are certain. People who are religious in the demonic mode maintain this belief in the goodness and divine sanction for what they do even as their acts fail to manifest the luminosity of goodness, even as moral critique condemns their acts as unworthy of free persons acting in relationships of respect with others". Taking this statement into account, the absence of divine will as authorization for war actions in Byzantine war ideology means the absence of divine absolutism in the process of moral deliberation and evaluation in regard of such actions. The previously mentioned Byzantine reactions to the Muslim notion of 'holy war', especially the case of Nicetas Byzantius, demonstrate that in Byzantine religious thinking regarding war it was not God that defined what was good, but it was moral reasoning that defined the measure of goodness with which God was expected to correspond.

28. On the contradiction between life-affirming 'just war' and demonic 'holy war' see Steffen, *Holy War*, 182-263.

29. This rationalized relation of God to war is further highlighted in the *Tactica* when Leo VI, in order to condemn the concept of *jihād*, highlights the old-testamentary idea that God cannot rejoice in war, but on the contrary destroys the warmongering nations, see above n. 11; cf. Psalm 67, 31, in: A. Rahlfs, *Septuaginta*, vol. 2, 9th edn, Stuttgart 1935 (repr. 1971).

defined cause, i.e. defense/liberation[30]. This subordination of God and religion to the *raison d'état* enabled the Byzantines to employ a strong religious rhetoric and symbolism[31] not only in wars fought against infidel but also against Christian enemies, as well as in 'civil' wars in which both sides were considered to be Christian and Roman[32]. In view of these facts, it becomes obvious that the aforementioned argument about a positive Byzantine attitude towards the 'holy war' aspect of Crusade, based on the premise that the Byzantine society was familiar with the concept of God commanding a war against the infidel and promising his soldiers rewards in the hereafter, deserves reconsideration.

On a theoretical level, the employment of religious elements (rhetoric – symbolism) in a war motivated and legitimated by a natural-law cause, as evident in Byzantine warfare, raises the question of a distinction between a

30. In Byzantine thought, justice in terms of foreign policy was identifiable with peace based on the non-violation of territorial integrity. Thus, Byzantine sources consistently propagate the idea of defense or restoration/liberation of the empire's own territory in order to justify imperial warfare. This preponderant idea among the ruling elite was underpinned by the conception of the broader Roman Oikoumene, which enabled the propagation of all Byzantine warfare, defensive or offensive, within the territories of the former *Imperium Romanum* as an unavoidable means, which aimed at the restoration of peace, facilitating thus its legitimation as a means of politics within the framework of the new-testamentary Christian ethic, Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 263-268, 304-306; J. F. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565-1204*, London 1999, 25-26.

31. By ignoring the evidence from the *Tactica* which demonstrates that from a Byzantine standpoint war could not be motivated and justified by a divine authority many other statements in the book can be misinterpreted as an indication for a separate 'holy war' concept. Based on the ideas presented in the aforementioned passages though, it becomes obvious that religious references in the *Tactica* as well as in other Byzantine sources related to God's presence and aid in the battlefield were understood within the framework of a war ethic the principal norms of which were defined by a rationally just cause and not by an irrational religious concept; on this cf. Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 306ff.; Idem, Methodologische Überlegungen, 278ff.

32. Oikonomides, The concept of 'holy war', 67-68, based on his in-depth knowledge of the Byzantine sources, was the first to indicate that Byzantines employed a religious rhetoric also in wars against other Christians or even in Byzantine civil wars. On the employment of religious rhetoric and symbolism in wars against other Christians as well as in Byzantine civil wars during the middle Byzantine period see Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 322-327; Idem, Methodologische Überlegungen, 271-273; Idem, Bürgerkrieg, 153-172.

notion of the 'just war' concept, in which religion is employed to amplify a justification based on a natural-law cause, and the concept of 'holy war'[33] or war of religion (*Religionskrieg*), in which the justification stems arbitrarily from the will of a divine power[34]. If we consider the religious rhetoric and symbolism of Byzantine wars, the justification of which was principally defined by the need for defense or restoration of the Roman Empire's territory, as proof of a Byzantine notion of 'holy war', we should then reduce the concept of 'holy war' to an armed conflict in which the warriors appeal to and expect God's favour, even though they do not perceive religion to be the principal cause of the war[35]. In such a case, we should promote all

33. On the use of the term 'holy war' see F. W. Graf, Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, ed. K. Schreiner – E. Müller-Luckner [Schriften des Historischen Kollegs 78], München 2008, 17-23.

34. According to C. Colpe, *Der »Heilige Krieg«, Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit*, Bodenheim 1994, 71: "die Unterscheidung zwischen heiligem Krieg und gerechtem Krieg führt zu der Frage, ob nicht einfach der heilige ein Religions- oder religiöser Krieg und der gerechte ein weltlicher Krieg sei. Hier ist Vorsicht geboten, besonders wenn man Deutsch spricht. Ein Religionskrieg ist ein Krieg, der im Namen einer institutionalisierten Religion geführt wird. Ein religiöser Krieg ist ein Krieg, der in jedem Falle Elemente natürlicher Religion, manchmal auch noch Elemente institutionalisierter Religion in sich hat". On the use of the term war of religion (*Religionskrieg*) see Graf, Sakralisierung von Kriegen, 13-17.

35. I am afraid that such a theoretical approach makes an employment of the term 'holy war' extremely flexible, enabling thus practically almost every war in which the warrior appeals to divine favour within the framework of his religion as an integral part of his culture to be viewed as 'holy'. R. H. Bainton, *Christian attitudes toward war and peace. A historical survey and critical re-evaluation*, Nashville 1960 (reprint 1983), 44-45 has argued that God's help was the main characteristic that made the wars of the Jews 'holy wars' and differentiated them therefore from *crusade* which he views as a concept of war that went beyond the concept of Jewish 'holy war' (with exception of the wars of the Maccabees), because it became a war "fought not so much with God's help as on God's behalf, not for a human cause that God may bless but for a divine cause which God might command". This theory reduces the Jewish concept of 'holy war', which is normally used as a basis for a comparative study of 'holy war' notions in other societies, in order to promote *crusade* to an archetypal of 'holy war' (see the criticism on Bainton's views by D. Little, 'Holy War' Appeals and Western Christianity: A Reconsideration of Bainton's Approach, in: *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, ed. J.

Byzantine wars, offensive or defensive, against all enemies (Christians or non-Christians) as well as civil wars to 'holy wars', since the Byzantines did not go to war without appealing to and believing in God's help, as the source evidence clearly shows. Moreover, the fact that in the Byzantine concept of just war God did not arbitrarily command the waging of warfare, but was simply aiding the Byzantines when they were acting righteously within the framework of a natural-law cause, granting thus warfare a religious dimension by association and not by nature, demonstrates the divergence of Byzantine war ethic from Saint Augustine's ideological tradition. The latter's work does not preclude the idea that God could ordain and arbitrarily justify the waging of warfare[36], thus reflecting the influence of the Old Testament on the western medieval perception of war.

Consequently, the case-study of Byzantine war ethics raises two theoretical issues with regard to the applicability of the 'holy war' concept to medieval societies. First, within a medieval society with a form of state organization and an institutionalized religion closely connected to it, religion could be employed to further underpin the ideological – ethical justification of warfare, the launching of which was rationally motivated and justified through a natural-law cause[37]. Second, the modern theoretical approach that defines the medieval and late medieval 'holy war' theory as

---

KELSAY – J. T. JOHNSON, New York 1991, 127-128). Although a debate exists, whether the term 'holy war' should be used to describe the biblical wars of the Jews (on this debate with modern bibliography see GRAF, Sakralisierung von Kriegen, 25-26; LITTLE, 'Holy War' Appeals, 127), it is a fact that these wars provide the two fundamental elements on conceptual level that define the Christian and Muslim notions 'holy war' in medieval times, i.e. the idea that God inspires and commands the devastation of the enemy and the idea of martyrdom; see A. OPPENHEIMER, Heilige Kriege im antiken Judentum. Monotheismus als Anlass zum Krieg?, in: *Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, ed. K. SCHREINER – E. MÜLLER-LUCKNER [Schriften des Historischen Kollegs 78], München 2008, 31-42; FLAIG, "Heiliger Krieg", 276-283.

36. *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII* [Corpus christianorum, ser. Lat. 33, pars 5], Turnholt 1958, VI 20; cf. R. DYSON, *St Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, Norfolk 2005, 128-129; J. T. JOHNSON, *Ideology, Reason and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200-1740*, Princeton, N. J. 1975, 81; D. TESSORE, *Der Heilige Krieg im Christentum und Islam*, trans. F. VON FRIHLING, Düsseldorf 2004, 43.

37. Cf. the discussion on the meaning of 'holy war' in FIRESTONE, *Jihad*, 14-16.

analogous rather than antithetical to just war thinking[38] applies to western Christian attitudes of just war (as developed from Saint Augustine's ideas of just war into the concept of *crusade*) but not to East-Roman Christianity (at least in the period before the emergence of the First Crusade). A closer look at the evidence about Byzantine positions towards the concept of the Crusade will enable us to further clarify whether this dichotomy of Christian attitudes with regard to the religious character of warfare between East and West continued after the emergence of the First Crusade.

2.1. Anna Comnena and the concept of *crusade*

The most important Byzantine source about the First Crusade, Anna Comnena[39], seems to me to present in the beginning of her narration a justification concept of the movement as an armed pilgrimage which was provoked by the problems that the Seljuks had caused to western pilgrims and in particular to the monk Peter the Hermit, one of the initiators of the movement:

> The reason of this upheaval was more or less the following. A certain Frank, Peter by name, nicknamed Cucupeter, had gone to worship at the Holy Sepulchre and after suffering many things at the hands of the Turks and Saracens who were ravaging Asia, he got back to his own country with difficulty. But he could not bear with having failed in his objective, and wanted to undertake the same journey again. However, he saw that he ought not to make the journey to the Holy Sepulchre alone again, lest worse things befall him, so he worked out a cunning plan. This was to preach in all the Latin countries that

38. L. Walters, The Just War and the Crusade: Antitheses or Analogies? *Monist* 57/4 (1973) 587-591.

39. Anna's reliability as a source for the First Crusade has been seriously doubted. It has been shown that her account has many defaults with regard to the chronology and presentation of events, a fact partly ascribed to her hindsight with the intention to glorify her father, Alexios I; see J. France, Anna Comnena, the Alexiad and the First Crusade, *Reading Medieval Studies* 10 (1984) 20-38; R.-J. Lilie, Anna Komnene und der erste Kreuzzug, in: *Varia II* [Poikila Byzantina 6], Bonn 1987, 49-148; R. D. Thomas, Anna Comnena's Account of the First Crusade. History and politics in the reigns of the emperor's Alexius I and Manuel I Comnenos, *BMGS* 15 (1991) 269-312. Nevertheless, she remains the only Byzantine source on which we can rely for a decoding of Byzantine attitudes towards and understanding of the First Crusade.

> "the voice of God bids me announce to all the Counts in France that they should all leave their homes and set out to worship at the Holy Sepulchre, and make haste wholeheartedly with hand and mind to liberate Jerusalem from the hand of the Hagarenes". And he really succeeded. For after inspiring the souls of all with this divine idea he managed to assemble the Franks from all sides, one after the other, with arms, horses and all the other military equipment[40].

Along these lines, Anna presents her view about the starting-point of the First Crusade. She claims that it was the will of one person, Peter the Hermit, to visit the Holy Sepulchre that had caused the movement[41]. She highlights the story about a God-sent vision ordering him to preach the liberation of Jerusalem from the Agarenoi[42], the authenticity of which she seems to doubt, if we consider the vocabulary that she uses (βουλὴν

40. Anna Comnena X 5, 5 (297, 18-32 Reinsch – Kambylis): *Ἔσχε δὲ τὰ κατὰ τὴν τοιαύτην συγκίνησιν τὴν αἰτίαν ἐνθένδε ποθέν. Κελτός τις Πέτρος τοὔνομα, τὴν ἐπωνυμίαν Κουκούπετρος, εἰς προσκύνησιν τοῦ ἁγίου τάφου ἀπελθὼν καὶ πολλὰ δεινὰ πεπονθὼς παρὰ τῶν τὴν Ἀσίαν πᾶσαν ληζομένων Τούρκων τε καὶ Σαρακηνῶν μόγις ἐπανῆλθεν εἰς τὰ ἴδια. Καὶ διαμαρτὼν τοῦ σκοποῦ οὐκ ἔφερεν, ἀλλ' αὖθις ἠβούλετο τῆς αὐτῆς ἅψασθαι ὁδοῦ. Συνιδὼν δὲ ὡς οὐ χρὴ μόνον αὖθις τῆς πρὸς τὸν ἅγιον τάφον ὁδοιπορίας ἅψασθαι, ἵνα μὴ χεῖρόν τι γένηταί οἱ, βουλὴν βουλεύεται συνετήν. Ἡ δὲ ἦν διακηρυκεῦσαι εἰς ἁπάσας τὰς τῶν Λατίνων χώρας ὡς «Ὀμφὴ θεία παρακελεύεταί με πᾶσι τοῖς ἐν Φραγγίᾳ κόμησι κηρῦξαι, ἅπαντας τῶν ἰδίων ἀπᾶραι καὶ εἰς προσκύνησιν τοῦ ἁγίου τάφου ἀπελθεῖν καὶ σπεῦσαι ὅλῃ χειρὶ καὶ γνώμῃ τῆς τῶν Ἀγαρηνῶν τὰ Ἱεροσόλυμα λυτρώσασθαι χειρός». Καὶ μέντοι καὶ κατώρθωκεν. Ὥσπερ γάρ τινα θείαν ὀμφὴν ἐνθέμενος εἰς τὰς ἁπάντων ψυχὰς τοὺς ὁπουδήποτε Κελτοὺς ἄλλον ἀλλαχόθεν σὺν ὅπλοις καὶ ἵπποις καὶ τῇ λοιπῇ τοῦ πολέμου παρασκευῇ συναθροίζεσθαι παρεσκεύαζε.* Cf. E. A. Dawes, *The Alexiad of the Princess Anna Comnena. Being the History of the Reign of her Father, Alexius I, Emperor of the Romans, 1081–1118 A. D.*, London 1928, 248-249.

41. On the reasons for the total absence of any mention of Pope Urban's II role by the initiation of the First Crusade in *Alexias* see Thomas, Anna Comnena's Account, 273-276, 283-284; P. Stephenson, Anna Comnena's Alexias as a source of the Second Crusade? *JMedHist* 29 (2003) 50-54.

42. On the ambiguous role of Peter the Hermit by the initiation of the First Crusade see E. O. Blake – C. Morris, A Hermit goes to war: Peter and the origins of the First Crusade, in: *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition. Papers read at the 1984 Summer Meeting and 1985 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. W. J. Sheils [= *Studies in Church History* 22 (1985) 79-107]; C. Morris, Peter the Hermit and the Chroniclers, in: *The First Crusade: Origins and Impact*, ed. J. Philips, Manchester-New York 1997, 21-34.

βουλεύεται)[43]. However, it is obvious that she has no objection against the justice of the cause of the protection of the pilgrims and the liberation (λυτρώσασθαι) of former Christian (i.e. Roman) lands. It is particularly interesting though, that she does not emphasize the religion of the enemies as a reason for war. She refers to them as *Tourkoi, Sarakenoi* and *Agarenoi,* but not as infidels. Later, she makes a clear distinction between the political aspect of the Crusade, which contradicted Byzantine interests and therefore was clearly viewed negatively by the Byzantines, and the ideological aspect which she seems again to have no objection against:

> And such an upheaval of both men and women took place then as had never occurred within human memory, the simpler-minded were urged on by the real desire of worshipping at our Lord's Sepulchre, and visiting the sacred places; but the more astute, especially men like Bohemund and those of like mind, had another secret reason, namely, the hope that while on their travels they might by some means be able to seize the capital itself, looking upon this as a kind of corollary[44].

In this statement, it is once again evident that the Byzantine author differentiates between a just cause, i.e. free pilgrimage to the Holy Sepulchre, which she does not object to, and an unjust cause, i.e. an attack against Byzantium, which she clearly condemns[45]. By no means though is

43. Cf. Lilie, Anna Komnene und der erste Kreuzzug, 63.

44. Anna Comnena X 5, 10 (299, 76-82 Reinsch – Kambylis): *Καὶ γέγονε συγκίνησις οἵαν οὐδέπω τις μέμνηται ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, τῶν μὲν ἁπλουστέρων ὡς τὸν τοῦ Κυρίου προσκυνῆσαι τάφον καὶ τὰ κατὰ τοὺς ἱεροὺς ἱστορῆσαι τόπους ἐπειγομένων ἐπ' ἀληθείᾳ, τῶν δέ γε πονηροτέρων καὶ μᾶλλον ὁποῖος ὁ Βαϊμοῦντος καὶ οἱ τούτου ὁμόφρονες ἄλλον ἐνδομυχοῦντα λογισμὸν ἐχόντων, εἴ που ἐν τῷ διέρχεσθαι δυνηθεῖεν καὶ αὐτὴν τὴν βασιλεύουσαν κατασχεῖν καθάπερ πόρισμά τι ταύτην εὑρηκότες.* Cf. Dawes, *Alexiad*, 250. See also Anna Comnena X 6, 7 (301, 57-63 Reinsch – Kambylis) and Ioannes Cinnamus 67, 3-10, 67, 20-68, 3 (Meineke) for a similar reaction to the Second Crusade.

45. According to Lilie, Anna Komnene und die Lateiner, 173: Anna, apart form her view of the First Crusade as a threat for Constantinople, seems to recognize in her narration the just cause of the liberation of Christians and their lands. With respect to that, let us not forget that Anna wrote her book about the time of the Second Crusade. This means that her views about the First Crusade do not reflect the reaction of an eye-witness towards a foreign and strange phenomenon experienced for the first time. On the one hand, she is writing by hindsight and her opinion is biased by her intention to justify the actions of her father against a movement which in the time of the wirtting of her book was undoubtedly considered to have injured Byzantine political interests. Thus, she tries to downplay her

she demonstrating an understanding for a concept of divinely ordained warfare.

With respect to that, I think the following question needs an answer: Leaving the political aspect of the First Crusade aside, did the ideas of *deus vult* and *remissio peccatorum* or the idea of a just war, i.e. a war of a reconquest of Christian – Roman land, initially shape the ideological image of the movement by the Byzantines? Regarding the Latin doctrine of indulgence, Kolbaba makes the reasonable observation that "the full import of a Latin doctrine could remain unknown in the East for decades, especially when that doctrine was continually changing"[46]. In addition to that, it is important to say that the ideological image of the Crusades is a matter of discussion until the present day. Modern scholars have pointed out that the initial motive for the movement was the idea of a 'reconquista' in order to support the eastern Christians, the Byzantines, to regain their lands. The papal proclamations at Clermont, however, granted the movement the image of an armed pilgrimage towards Jerusalem among the masses, which gradually evolved into a perception of divinely ordained warfare, since the main motivation of the participants became to fulfill God's will and achieve plenary remission of sins through the killing of infidels[47].

---

father's contribution to its emergence and to discharge him of the Latin accusations about the untrustworthy Byzantines. On the other hand, her positions in regard to the religious dimension of warfare also reflect her perception of the Second Crusade. For Anna's hindsight regarding the Crusade as well as for reflections of the concerns of mid-twelfth century in the *Alexias* see J. Shepard, Aspects of Byzantine attitudes and policy towards the West in the tenth and the eleventh centuries, *BF* 13 (1988) 112-115; Idem, Cross-purposes: Alexius Comnenus and the First Crusade, in: *The First Crusade: Origins and Impact,* ed. J. Philips, Manchester-New York 1997, 107-129; Thomas, Anna Comnena's Account, 293-294, 300ff.; P. Magdalino, The Pen of the Aunt: Echoes of the Mid-Twelfth Century in the Alexiad, in: *Anna Komnene and Her Times*, ed. Th. Gouma-Peterson, New York-London 2000, 15-44; Stephenson, Anna Comnena's Alexiad, 41-54.

46. Kolbaba, Fighting for Christianity, 216.

47. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 284-325; Becker, *Papst Urban II.,* 333-385; Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, 15-45; Hiestand, *"Gott will es!"*, 6; J. Riley-Smith, Der Aufruf von Clermont und seine Folgen, in: *Die Kreuzzüge: Kein Krieg ist heilig*, ed. H.-J. Kotzur, Mainz 2004, 51-57. For a gradual development of the martyr-concept among the Crusaders see Idem, *The First Crusade*, 116; Blake, 'Crusade Idea', 11-31; Cowdrey, Reform Papacy, 65-83.

Keeping all that in mind, I believe that the absence of a Byzantine polemic against the core ideas of *crusade*, which made it a notion of 'holy war' and which were similar to the core ideas of *jihad*, was due to the fact that the idea of a just cause of liberation of Christian-Roman lands dominated the ideological image of the movement by the Byzantine elite. This seems to me to explain why Anna Comnena, although hostile towards the movement, had no objection against the justice of the initial cause, as argued above. However, the difference of attitude towards the religious dimension of warfare between Byzantines and Latins seems to be revealedby one reference of Anna Comnena to the Latin image of the warrior-priest, which she explicitly rejects in her text:

> For the rules concerning priests are not the same among the Latins as they are with us; For we are given the command by the canonical laws and the teaching of the Gospel, "Touch not, taste not, handle not! For thou art consecrated". Whereas the Latin barbarian will simultaneously handle divine things, and wear his shield on his left arm, and hold his spear in his right hand, and at one and the same time he communicates the body and blood of God, and looks murderously and becomes 'a man of blood', as it says in the psalm of David. For this barbarian race is no less devoted to sacred things than it is to war. And so this man of violence rather than priest wore his priestly garb at the same time that he handled the oar and had an eye equally to naval or land warfare, fighting simultaneously with the sea and with men[48].

48. Anna Comnena X 8, 8 (306, 9-307, 20 Reinsch – Kambylis): *Οὐ γὰρ κατὰ τὰ αὐτὰ ἡμῖν τε καὶ τοῖς Λατίνοις περὶ τῶν ἱερωμένων δέδοκται· ἀλλ' ἡμεῖς μὲν ἐντετάλμεθα παρά τε τῶν κανόνων καὶ νόμων καὶ τοῦ εὐαγγελικοῦ δόγματος «Μὴ θίξῃς, μὴ γρύξῃς, μὴ ἅψῃ ἱερωμένος γὰρ εἶ». Ὁ δέ τοι βάρβαρος Λατῖνος ἅμα τε τὰ θεῖα μεταχειριεῖται καὶ τὴν ἀσπίδα ἐπὶ τοῦ λαιοῦ θέμενος καὶ τὸ δόρυ τῇ δεξιᾷ ἐναγκαλισάμενος ὁμοῦ τε μεταδίδωσι τοῦ θείου σώματός τε καὶ αἵματος καὶ φόνιον ὁρᾷ καὶ αἱμάτων ἀνὴρ κατὰ τὸν Δαυιτικὸν ψαλμὸν γίνεται. Οὕτως ἐστὶ τὸ βάρβαρον τοῦτο γένος οὐχ ἧττον ἱερατικὸν ἢ φιλοπόλεμον. Οὗτος τοίνυν ὁ ῥέκτης μᾶλλον ἢ ἱερεὺς ὁμοῦ τε καὶ τὴν ἱερατικὴν στολὴν ἐνεδιδύσκετο καὶ τὴν κώπην μετεχειρίζετο καὶ πρὸς ναυτικὸν πόλεμον καὶ μάχην ἀφώρα κατὰ ταὐτὸν καὶ θαλάττῃ καὶ ἀνδράσι μαχόμενος*. Cf. Dawes, *Alexiad*, 256. See also the passage in Anna Comnene X 8, 9 (307, 24-308, 43 Reinsch – Kambylis) in which the author rounds out the image of the warlike Latin priest by reporting that he fought as a savage against a Byzantine opponent and threw even loaves of barley bread (implying the *azyma* used at the celebration of the Latin mass) at him after all his stones and arrows were exhausted; on a commentary

Although the Byzantines were aware of the existence of such a practice by Latin bishops already before the period of the Crusades[49], Anna's reference makes it clear that they had no understanding for a higher religious cause, a divine order, which could overshadow the canonical norms and justify the participation of priests in warfare.

Obviously, the main subject of controversy between the Byzantines and the Latins during the passing of the First Crusade was not the religious character of warfare. On the one hand, the Byzantines were more concerned about the political consequences of this new phenomenon and focused less on its ideological particularities, proven by the fact that Alexios was primarily concerned to bind the leaders of the Crusade with oaths of loyalty to the Byzantine emperor[50]. On the other hand, the main goal of the leaders of the

---

to this passage see THOMAS, Anna Comnena's Account, 277; STEPHENSON, Anna Comnena's Alexiad, 52.

49. Cf. the Byzantine complaint in the letter of Michael Keroularios to Peter of Antioch in 1054, *Cerularius, Encyclica*, in: J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus* [series Graeca] 120, Paris 1857-1866, 793-794.

50. Anna Comnena X 10, 5, X 11, 2, X 11, 5 (315, 66-68, 317, 32-318, 36, 318, 65-319, 70 REINSCH – KAMBYLIS); Nicetas Choniates 61.73-77 (VAN DIETEN). The ideological background that motivated Alexios' policy and enabled an agreement for common action was clearly the Byzantine concept of a just war for the *restauratio imperii*. From the Crusaders' point of view, apart from the political and military conditions that forced them to agree to the oaths, there was also a similar ideological background that facilitated the consensus, for at least a part of the military leaders of the Crusade were ideologically motivated by the Pope not only to liberate Jerusalem but also to help the eastern Christians to restore their state, a task which had been one of the generating ideas of the movement; see ERDMANN, *Die Enstehung des Kreuzzugsgedankens*, 306-312; BECKER, *Papst Urban II.*, 420-424. On the oaths of the leaders of the First Crusade see LILIE, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, 6-24; J. H. PRYOR, The oaths of the leaders of the First Crusade to emperor Alexius I Comnenus: fealty, homage – pistis, douleia, *Parergon*, *Bulletin of the Australian and New Zealand Association for Medieval and Renaissance Studies*, n. s. 2 (1984) 111ff.; J. SHEPARD, When Greek meets Greek: Alexius Comnenus and Bohemond in 1097-1098, *BMGS* 12 (1988) 227-241. Manuel I employed the same policy as his father when he was faced with the Second Crusade, although the ideological and political circumstances had extensively changed due to the development of the First Crusade and the establishment of the Crusader States in the East; cf. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 56 –1453, II. Teil: Regesten von 1025–1204*, zweite, erweiterte Auflage bearbeitet von P. Wirth mit Nachträgen zu Regesten Faszikel 3, München1995, 1348, 1349; LILIE, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, 143-144.

Crusade on their way to the Holy Land was certainly not to manifest a full theory of the core crusade perception of war as a divinely ordained means of absolution (which by that time probably did not yet exist)[51], but to ensure that Byzantium was going to support or at least not hinder their mission. The image of the First Crusade as a war of liberation of Christian lands (which also happened to be former Roman lands) from the Seljuk-Turks[52] along with the idea of a pilgrimage, facilitated an ideological understanding between the Crusader leaders and the Byzantine elite that could help to mitigate the controversial political interests. Therefore, it is reasonable to assume that both sides highlighted this common idea, although from a different perspective and with different goals, in order to come to an agreement.

---

51. According to Riley-Smith, *The First Crusade*, 116, "the conviction that dead Crusaders had achieved martyrdom once again seems to have dawned gradually on the participants with the crossing of Asia Minor, as they became certain that they were engaged in a divine enterprise". This gradual development of the idea of divinely ordained and spiritually meritorious warfare indicates that not even the Crusaders were in position to manifest a clear conception of a war of religion by their first contact with the Byzantines. Moreover, the image of *crusade* as a pilgrimage for penitence hindered from the outsiders point of view a direct connection between war and salvation, since all participants of the pilgrimage, also the ones that did not fight, could claim remission of sins; cf. Riley-Smith, *The First Crusade*, 114-116.

52. With respect to that, let us be reminded that the First Crusade – despite Anna's intention in retrospect to conceal it – was partly a response to Alexios' policy that aimed to involve the Latin West in his war against the Turks (cf. Shepard, Aspects of Byzantine attitudes, 114-115; Thomas, Anna Comnena's Account, 284-285; P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier, A Political Study of the Northen Balkans*, 900-1204, Cambridge 2000, 174-177). The diplomatic contacts between the Byzantine emperor and Urban II (the ideological and political generator of the movement) preceding the First Crusade prove that the former was not taken by surprise, although he had probably not wished for such a big movement the goals of which would go beyond the Byzantine policy of reconquest. This indicates that, leaving the political complications caused by the presence of politically ambitious western Lords with their armies on Byzantine territory aside, there was a common ideological ground, i.e. war of reconquest/liberation of Roman–Christian lands that could function as a common ideological starting-point for a political agreement; on the contacts between Alexios I and Urban II see Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 296-303; P. Charanis, Byzantium, the West and the Origins of the First Crusade, *Byz* 19 (1949) 17-36; Becker, *Papst Urban II.*, 414-419; Harris, *Byzantium and the Crusades*, 47-51.

However, the presence of priests as warriors in a campaign so far away from their homeland[53] certainly raised questions among the Byzantines

53. The Latin Church and Pope Urban II himself principally neither accepted nor encouraged the participation of priests and monks as warriors in the Crusade; see Becker, *Papst Urban II.*, 376 and 390; E. Siberry, *Criticism of Crusading, 1095-1274*, Oxford 1975, 32-33; Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 57-58; J. A. Brundage, The transformed Angel (X 3.31.18): The Problem, of the Crusading Monk, in: *Studies in Medieval Cistercian History presented to Jeremiah F. O'Sullivan* [Cistercian Studies Series 13], Spencer, Mass. 1971, 55-62 [= Idem, *The Crusades, 'Holy War' and Canon Law* [Variorum], Norfolk 1991, XIII]. However, this position of the Latin Church could be considered contradictory to the perception of crusading warfare as a divinely ordained means of indulgence. Why should priests and monks be excluded from a task which was perceived as God's will and which was rewarded with plenary remission of sins, especially if we take into account that in the West a tradition of warrior-bishops already existed? In the Islamic notion of 'holy war', in which God principally commands the war, no strict distinction between priest and warrior exists. I think that this ideological contradiction resulted from the complicated ideological character of *crusade* and that we must look at the origins of the crusade idea by the council of Clermont in order to understand it. It has been argued that the initial intention of Pope and Church in Clermont has not been the proclamation of *crusade* as a means for a plenary remission of sins but rather for the remission of penitential chastisement imposed by the church. Nevertheless, the dynamic of the papal proclamation exceeded the ideological framework of the Church transforming thus a just war of reconquest and penitence into a 'holy war' of absolution, see Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, 39-46; cf. Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, 311-317; J.A. Brundage, Holy War and the Medieval Lawyers, in: *The 'Holy War'*, ed. Th. P. Murphy. Columbus, Ohio 1976, 19 [= Idem, *The Crusades, 'Holy War' and Canon Law* [Variorum]. Norfolk 1991, X]; A. Bysted, Indulgences, Satisfaction and the Heart's Contrition in Twelfth-century Crusadind Theology, in: *Medieaval History Writing and Crusading Ideology*, ed. T. M. S. Lehtonen – K. V. Jensen [Studia Fennica Historica 9], Tampere 2005, 85-93. Taking into account that in Islam – as opposed to Christianity – the perception of war as a means of absolution and sanctification emerged from and was analogous to the ideological framework of the religion (cf. the discussion on 'holy war' authorized by the sources of religion in Steffen, *Holy War*, 192-198), the negative position of the Latin Church towards the matter of a fighting clergy reflects, in my view, the ideological incompatibility of the 'holy war' concept with the new-testamentary Christian principles which defined war and killing as antithetical to God and religion. Consequently, the position of the Latin Church towards the issue of a fighting clergy shows that the 'holy war' aspect of *crusade* was based on a rehabilitation of the old-testamentary relation between God and war. Thus, the concept of *crusade* formed an innovation in regard to the new-testamentary ideological framework of Christendom which defined war as a sin rather as a means of salvation (on the re-emergence of old-testamentary views of war during the eleventh century see Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, 305-308). Such an innovation never took place in Byzantium where the Church never took

regarding the motivation and the religious perception of crusading warfare. The fact that Latin priests were willing and felt legitimated to fight against the infidel as well as against Christians for the sake of their cause was fundamentally opposed to eastern Christian mentality according to which war was a sin and as such could not be the task of a servant of God[54]. Therefore, Anna's deprecatory reference to the participation of Latin priests as warriors in the First Crusade is a further indication of the principally negative Byzantine attitude towards a conception of warfare as a divinely ordained means of religion.

2.2. The particular case of Nicetas Choniates

Similarly to Anna Comnena, Nicetas Choniates seems to distinguish between the just cause of the reconquest of Christian land and the political

the initiative to declare a war on God's command and prevented emperor Nicephorus II Phocas from introducing the innovation of the soldier-martyr concept, when the latter tried to do so. That is why in the Byzantine war ethic participation in warfare was perceived as a sin which was exceptionally forgiven – in the framework of a religious *oikonomia* – explicitly for the ones that were obliged to fight, i.e. the soldiers; see Stouraitis, Methodologische Überlegungen, 274-275 and 283-285. Byzantine priests were not allowed to fight and were punished when they did so, as some exceptional cases of defensive warfare in the eastern provinces of the Empire make it evident; cf. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 23; P. Viscuso, Christian Participation in Warfare. A Byzantine View, in: *Peace and War in Byzantium. Studies in honor of G. T. Dennis*, ed. T. S. Miller – J. Nesbitt, Washington, D.C. 1995, 38-39; Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 358-360. Instead, the crusade concept as developed in the Latin world after the papal proclamations in Clermont could not prevent a great number of clerics from fighting for the cause of God. The warrior-bishops as well as the orders of warrior-monks, which were created after 1095 (cf. N. Heutger, Die Ritterorden im Hieligen Land: Die Hospitäler und Ordensgemeinschaften, in: *Die Kreuzzüge: Kein Krieg ist Heilig*, ed. H.-J. Kotzur, Mainz 2004, 138-153), were a result of the fact that the prohibition of fighting, while coinciding with the ideological basis of the new-testamentary Christian religion, stood in clear contradiction with the core ideas of *deus vult* and *remissio peccatorum* that promoted a perception of warfare as God's will and a vehicle that led to eternal life. This shows that, when a perception of divinely ordained warfare exists, it motivates all believers, i.e. also the members of the clergy, to fight on God's command and legitimizes ideologically their participation in warfare.

54. On the ideological background that prevented Byzantine priests from participating in war see Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 375-377; Kolbaba, Fighting for Christianity, 214-215; Eadem, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, Urbana - Chicago 2000, 48-51; Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 357-360.

aspect of the Crusade that posed a threat to the empire[55]. Most interesting regarding his narration though is a speech that, according to Choniates, the French king Louis VII held before a battle against the Turks at the river Meander in Asia Minor in the course of the Second Crusade. The speech is dominated by a strong religious rhetoric which goes beyond the image of the Crusade as a just war of reconquest:

> Even though we be concerned about our going straight to the eternal mansions (for God is not so unjust that he does not see the cause which had led us on this course and therefore not admit us into the virgin meadows and shady resting places in Eden, for we have abandoned our country and have chosen to die for him rather than to live)... now stand bravely and fight stoutly[56]...
>
> ... As we are a sacred host and a God-chosen army, let us not ignobly love our lives more than a Crusade-loving and everlastingly remembered death. If Crusade died for us, how much more justified are we to die for him? Let a noble end attend such a noble venture. We shall fight with confidence in Crusade and in the full knowledge that we shall crush the enemy; the victory will not be difficult, for none will be able to sustain our onslaught, but rather they shall all give way before our fit charge. Should we fall in battle, God forbid, to die for Christ is a fair winding sheet. Let a Turkish archer strike me down for Christ's shake; one must fall asleep with fairer hopes in such a death and ride the arrow like a chariot to the resting place in the beyond. May we be spared an inglorious and sinful death[57].

55. On the one hand, he presents the Crusaders as *nephos polemiōn* (cloud of enemies) which moved against the Empire. On the other hand, he says that the proclaimed goal of their movement, i.e. the reconquest of Jerusalem, was proven to be true in retrospect, acknowledging in this way the just aspect of their cause; Nicetas Choniates 60, 45-48, 61, 56-65 (Van Dieten).

56. Nicetas Choniates 69, 91-4 (Van Dieten): *Εἴπερ οὖν τῆς εὐθὺ τῶν ἀθανάτων μονῶν πορείας μέλον ὑμῖν (οὐδὲ γὰρ ἄδικος ὁ θεός, ὡς μὴ τὸ τῆς ὁδοῦ ταύτης ὁρᾶν αἰτιώμενον, μηδ' ἀκηράτων μεταδιδόναι λειμώνων καὶ σκιερῶν ἐν τῇ Ἐδὲμ καταπαύσεων οἳ τὰ οἴκοι καταλιπόντες ἀνθειλόμεθα τοῦ ζῆν τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ θανεῖν) ... στῆτε γενναίως ἄρτι καὶ ἐρρωμένως διαγωνίσασθε.* Cf. H. J. Magoulias, *O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates*, Detroit 1984, 40.

57. Nicetas Choniates 69, 8-19 (Van Dieten): *Ἐπεὶ οὖν παρεμβολὴ ἁγία ἡμεῖς καὶ στρατὸς θεόλεκτος, μὴ δὴ φιλοψυχήσωμεν ἀγεννῶς πρὸς φιλόχριστον καὶ ἀείμνηστον τελευτήν. εἰ Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε, πόσῳ ἡμεῖς τεθνάναι δι' αὐτόν ἐσμεν δικαιότεροι; ἀγαθῆς ταυτησὶ πορείας ἀγαθὸν ἔστω καὶ τέλος ἐφομαρτοῦν. μαχεσώμεθα*

In these lines, the author reports on the full ideological concept that motivated the Crusaders. Here, war is not perceived as a just cause within the framework of liberation – reconquest, but as a means that ensured direct access to Heaven. This reference, made through a speech attributed to one of the leaders of the Second Crusade, demonstrates that Choniates was aware of the crusade concept of indulgence by the time he was writing his book[58]. H. Hunger has argued that this speech should not be viewed as authentic but rather as one of the author's various rhetorical exercises which he liked to enrich his narration with[59]. This fact makes the ideological statements of the speech particularly interesting with respect to the question of the author's understanding of *crusade*. Hunger's argument cannot be doubted, since no evidence of such a speech exists in the Latin sources of the Second Crusade[60]. Moreover, some similar rhetorical forms that Choniates uses in another part of his narration about the death of Frederick Barbarossa[61] during the Third Crusade strengthen the argument that the author employed his own rhetorical qualities to create the speech.

μετὰ τῆς ἐν Χριστῷ πεποιθήσεως καὶ τοῦ εὖ εἰδέναι ὡς τοὺς ἐχθροὺς τροπωσόμεθα, ὅτι μηδὲ δυσχερὴς ἡ νίκη γένοιτο οἷα μηδένων ὑποστησομένων τὴν προσβολήν, ἀλλὰ πάντων ἐνδωσόντων καὶ πρὸς τὴν πρώτην ὁρμήν. εἰ δ', ὅπερ ἀπείη, πεσούμεθα, καλὸν ἐντάφιον τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ τελευτᾶν. βαλέτω με τοξότης Πέρσης ὑπὲρ Χριστοῦ· ἀφυπνωτέον μετ' ἐλπίδων χρηστοτέρων εἰς θάνατον καὶ ὅσα ὀχήματι τῷ βέλει χρηστέον πρὸς τὴν ἐκεῖ κατάπαυσιν, ἀλλὰ μὴ θανὴ προαρπασάτω ἴσως ἀκλεὴς καὶ ἐφάμαρτος. Cf. Magoulias, *O City of Byzantium*, 40.

58. Choniates, who is the first Byzantine historian to report on the Latin concept of indulgence, began writing his book in the eighth decade of the twelfth century and did not finish it until after 1204, see J. A. Van Dieten, *Nicetae Choniatae Historia* [CFHB XI/1], Berlin 1975, XCIII-XCIV; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. I-II, München 1978 [= *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τόμ. Β΄. Athens 1997] 268-269; A. Karpozilos, *Βυζαντινοί ιστορικοί, τόμος Γ΄ (11ος-12ος αι.)*, Athens 2009, 703-705.

59. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία* Β΄ 276-277.

60. For instance, Odo of Deuil who accompanied the French King and who depicts with heroic colors the battle against the Turks by the river Meander makes no mention of such a speech, see *Odo of Deuil, De profectione Ludovici VII in orientem*, ed. V. G. Berry, New York 1948, 108-111.

61. Compare the part of King Louis' speech in Nicetas Choniates 68, 16-26 (Van Dieten) with the comments on Barbarossa in Nicetas Choniates 416, 32-40 (Van Dieten).

However, two questions need to be answered in order to clarify the author's position towards the ideological concept of indulgence: First, does Choniates present his personal ideological position in the speech or is he echoing Crusader ideas which he had become familiar with through written or oral information? In the second case, a further question is raised: Should this echoing of the crusade concept of indulgence within the framework of a religious rhetoric that is similar to the religious rhetoric employed in Byzantine warfare[62] be considered proof that the author shared the same perception of warfare as a divinely ordained means of indulgence?

With respect to the first question, I think that there are some elements in the speech which show that Choniates was based on a historical core of Crusader positions. One of them is certainly the deprecatory reference about the Romans being tolerant towards the infidel Seljuks and not determined to fight against them and reconquer their own lands[63]. This reference implicates an accusation against the Byzantine emperor Manuel I and corresponds with the general Crusader attitude towards the Byzantines as unwilling to fight the infidel. In particular though, it seems to reflect the Crusaders' dissatisfaction at the time with the fact that Manuel had concluded a peace agreement with the sultan shortly before the arrival of the Second Crusade; an action that had been regarded as treacherous towards the Christian cause of the Latins[64]. Although Choniates is considered to be critical towards Manuel's reign[65], his positions towards the emperor's actions against the Second Crusade are contradictory. On the one hand, he views almost all measures taken by the emperor to control the Crusade and protect the

62. The speech is full of a religious rhetoric about a war fought with the aid and on behalf of God the goal of which is to avenge on the infidel for the occupation of the Holy Sepulchre and to protect it from them; Nicetas Choniates 68, 74-70, 42 (Van Dieten). Considering that religious rhetoric was inherent in the Byzantine concept of just war and that it served to highlight the justice of the cause of defense or liberation of Roman territories (cf. Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 304-322), it is not strange that Nicetas uses that kind of religious rhetoric by the reproduction of Crusader positions.

63. Nicetas Choniates 70, 26-30 (Van Dieten).

64. Odo of Deuil 54 (on Manuel's peace agreement with the sultan) and 68-70 (on the image of the Byzantines as enemies who prefer to fight against Latin Christians than against the infidel); cf. Runciman, *Crusades II*, 265-266.

65. Cf. P. Magdalino, Aspects of twelfth-century Byzantine *Kaiserkritik*, *Speculum* 58 (1983) 326-346 [=Idem, *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium* [Variorum Collected Studies], Norfolk 1991, VIII].

capital as precautious and necessary[66]. Furthermore, he is excusing Manuel for not being so keen to reconquer Byzantine territories from the Seljuks by saying that the emperor was occupied facing the Norman danger from the west[67]. On the other hand, a certain criticism is traceable in his text, which corresponds with the Latin accusations against the Byzantines. He condemns the behavior of the Byzantine population towards the Crusade, for which, he says, it is not certain whether the emperor was to blame or not, whereas he directly accuses Manuel for ordering the use of a debased silver coin in the trade with the Latins as well as for sending letters to the Turks and encouraging them to take action against the Crusade[68]. This contradictory attitude points out that Choniates probably drew his material from different sources some of which were reproducing Latin positions. Considering this along with the fact that the author presents the idea of indulgence through war coming out of the mouth of a Crusader King, avoiding thus to present it as his own, I think that the reference to the crusade concept of indulgence in the speech (which finds no equal in his whole work) does not reflect his personal ideas but is rather echoing the Crusader attitude[69]. Consequently,

66. Nicetas Choniates 61, 66-62, 9, 69, 41-44 (Van Dieten); cf. Lilie, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, 282.

67. According to Nicetas Choniates 72, 82-89 (Van Dieten), while the Crusaders on their way to Jerusalem were crossing territories, which were once subject to the Romans and now ruled by the Barbarians, who had conquered them thanks to the remissness of the Roman rulers who had been unwilling to undertake pains and dangers for the lands entrusted to their safekeeping, Manuel was thinking about how to face the Norman danger of Roger II Guiscard who had attacked Corfu (1147). In this case, the author puts the blame for the loss of Roman territories to the Seljuk Turks on the Emperors that were reigning when these territories were lost, while he clearly excuses Manuel for not being in position to devote himself to the war against the Turks, since the latter had to face the danger of the Normans in the west.

68. Nicetas Choniates 66, 32-67, 40 (Van Dieten); cf. O. Kresten, review of S. Kindlimann, *Die Eroberung von Konstantinopel als politische Forderung des Westens im Hochmittelalter. Studien zur Entwickling der Idee eines lateinischen Kaiserreichs in Byzanz* [Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich 20], Zürich 1969, in: *JÖB* 20 (1971) 324-325.

69. A. Kolia-Dermitzaki, Die Kreuzfahrer und die Kreuzzüge im Sprachgebrauch der Byzantiner, *JÖB* 41 (1991), 187, n. 90 also observes that Choniates' report on the indulgence concept through a speech attributed to a Crusader King should only be considered a reproduction of Latin attitudes and therefore not representative of the author's personal ideas.

Choniates' willingness to reproduce that concept has to be further clarified in relation to his understanding of the Crusade as a just war of liberation of Christian (Roman) lands from the Muslims as well as to the Byzantine perception of just war as a sin which was exceptionally forgiven by God and therefore could not exclude a good Christian soldier from Heaven.

Choniates' praise for Fredrick I Barbarossa in his narration of the latter's deeds on his way to the Holy Land verifies the author's positive position towards the idea of the liberation of Christians and their lands from Muslim rule[70]. Particularly informative of his understanding of *crusade* are the comments that Nicetas makes about Frederick's death in June 1190 by the river Saleph near Seleucia. He emphasizes that this King was praiseworthy not only for his noble descent and because he ruled over many people:

> Setting aside fatherland, royal luxury and repose, the worldly happiness of enjoying the company of his loved ones at home, and his sumptuous way of life, he chose instead to suffer affliction with the Christians of Palestine for the name of Christ and due regard for his life-giving tomb. Thus he preferred a foreign land to his own and never slackened his rapid pace at the long distances, the grievous way, and the dangers posed by the foreign nations through which he had to pass[71].
>
> Thus the man's zeal was apostolic, his purpose dear to God, and his achievement beyond perfection. Those who lift their minds to the

---

70. Nicetas Choniates 412ff. (Van Dieten). The positive image of Barbarossa stands in clear contradiction with Choniates' negative depiction of the Byzantine emperor Isaac I Angelos. Unlike his positive evaluation of Manuel I' actions towards the Second Crusade, Choniates is being very critical towards Isaac and the way he dealt with the Third Crusade; cf. Lilie, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, 282-283. For the policy of Isaac I Angelos towards the crusader army of Frederick Barbarossa see Ch. M. Brand, *Byzantium Confronts the West 1180-1204*, Cambridge, Mass. 1968, 176-188.

71. Nicetas Choniates 416, 32-40 (Van Dieten): ... *ἀλλ' ὅτι τῷ τοῦ Χριστοῦ πόθῳ πυρούμενος ὑπὲρ τοὺς ὀπουδήποτε τῶν τότε Χριστιανῶν αὐτοκράτορας πατρίδα καὶ χλιδὴν βασίλειον καὶ ἀνάπαυλαν καὶ τὸν οἴκοι μετὰ τῶν φιλτάτων ὄλβον καὶ τὸν ὑπερήφανον βίοτον παρωσάμενος εἵλετο συγκακουχεῖσθαι τοῖς κατὰ Παλαιστίνην Χριστιανοῖς ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς τοῦ ζωοπαρόχου τάφου τιμῆς, τὴν ἀλλοτρίαν τῆς οἰκείας προκρίνας, μηδ' ὑποχαλασθεὶς τῆς ὁρμῆς τοῖς παρασάγγαις τῆς πολλῆς καὶ πάσης ἀργαλέας ὁδοῦ καὶ τοῖς ἐκ τῶν ἐθνῶν κινδύνοις, δι' ὧν παρέρχεσθαι ἤμελλεν.* Cf. Magoulias, *O City of Byzantium*, 229.

> higher life as loftily expressed in the Gospels and strive earnestly to attain it ignore mundane cares as so much refuse[72].

Choniates adjusts in this case the Homeric motif of Achilles (who had chosen the pains and the glorious death at the battlefield instead of a long and luxurious life at home) to Christian morality in order to demonstrate the heroic character of Barbarossa. The author's religious rhetoric focuses on Barbarossa's objective to undertake the same labours with the Christians of Palestine who suffered under the foreign rule. In this way, Choniates emphasizes the element of liberation/defense, the basic element of the Byzantine just war concept, for the Christians of Palestine were defending themselves and their lands against the Muslims who had occupied territories which were not theirs. Protection and liberation are the two key-ideas which in Choniates ideological system connect Barbarossa's campaign with a rationalized justice and, consequently, enable the author to characterize the latter's cause dear to God, i.e. pious. In Byzantine mentality, if the cause of war was pious, then the Christian soldier fighting the war also remained pious.

With respect to that, it is important to note that Choniates is partly using similar rhetorical arguments as the ones found in the speech of Louis VII[73]. The main difference though between the words of the Crusader King and his own comments on Frederick Barbarossa is that in the second case the author does not present war *per se*, i.e. the killing of infidels or death in war against infidels, as the means that enables Barbarossa to gain eternal life. Choniates states that the German Emperor gained eternal life because he had lived his life the way the gospels dictated, i.e. because of his piety. The reference to the gospels, that is, to the New Testament, in which no single statement can be found that relates the piety of a Christian with the waging of war and the killing of men, clearly demonstrates that within Choniates' set of ideas it was not the act of war against the infidel that ensured life in

---

72. Nicetas Choniates 417, 46-50 (Van Dieten): *οὕτως ἀποστολικὸς ἦν τοῦ ἀνδρὸς ὁ ζῆλος καὶ θεοφιλὴς ὁ σκοπὸς καὶ τῶν ὑπερτελῶν τὸ κατόρθωμα, οἱ πρὸς τὴν ἀνάντη πολιτείαν τῆς εὐαγγελικῆς ὑψηγορίας ὅλον τὸν νοῦν ἀνατείναντες καὶ πρὸς ταύτην ἅπαντα τὸν δρόμον συντείναντες τὰ κατὰ τὸν βίον ἁπαξαπλῶς ὡς σκύβαλα παρεβλέψαντο.* Cf. Magoulias, *O City of Byzantium*, 229.

73. Compare the part of King Louis VII's speech in Nicetas Choniates 68, 76-86 (Van Dieten).

Heaven for the Christian soldier, but it was the rational justice of the cause which allowed the pious Christian soldier to remain pious during an impious situation, such as warfare, and consequently gain the Kingdom of Heaven. His ideological understanding of *crusade* was defined within the framework of the Byzantine just war concept according to which a Christian that lived his life in the way of the gospels and died in a just war gained eternal life not because but despite of his participation in warfare.

Comparing Choniates' attitude towards Barbarossa's death with the speech of Louis VII, in which the crusade concept is echoed, the issue of a differentiated perception of the common religious elements which designated the Byzantine just war and the Latin *crusade* is raised. The religious rhetoric, which was consistently employed by the Byzantines to emphasize the just character of their warfare and to underpin the idea that the pious Christian soldier fighting for a just cause did not commit a sin, corresponded to a great extent with the religious rhetoric of *crusade* in terms of expression. The common religion and the common idea of defense/liberation, i.e. of a just cause favored by God, enabled the employment of the same religious symbols and similar rhetorical forms. However, the interpretation of the religious element was essentially different regarding the perception of war as a means of plenary remission of sins[74]. The ideas of *deus vult* and *remissio*

74. In this respect, another good example is a statement of emperor Alexios I Comnenos in his letter to Abbot Oderisius of Monte Cassino (1098): "among those (i.e. the participants of the Crusade) some have been killed and some died of other causes: may they be blessed for they met their end in good intent. Moreover, we must not regard them as dead but as living and transferred to an eternal and incorruptible life", *Epistula II Alexii I Komneni ad Oderisium I de Marsis abbatem Casinensem*, in: H. Hagenmeyer, *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100. Eine Quellensammlung zur Gesschichte des ersten Kreuzzuges*, Innsbruck 1901, 153. In this case, the emperor expresses a wish that the ones that died in the course of the Crusade should gain eternal life because they ended their lives in good intent. Hagenmeyer, *Die Kreuzzugsbriefe*, 296-297 has drawn attention to the fact that Alexios explicitly says that not only the ones who died in battle against the infidels, but also the ones who died of other causes should be considered as living. This proves that he was not thinking within the framework of a concept that defined killing or death in battle as a means of absolution. The image of the Crusade as a pilgrimage to the Holy Sepulchre, in which warfare was viewed as a necessary means of defense against the Seljuks that occupied Christian-Roman lands, enabled the Emperor to see all pilgrims that died on their way as pious. Within this framework the warrior-participants of the First Crusade could also gain eternal life not because of, but despite the fact that they were waging war, since in Byzantine thinking that

peccatorum which motivated the Crusaders and which find no equals in the Byzantine sources[75] are the two key elements that caused this essential differentiation.

In order to make this point clear, let us examine Choniates' attitude towards Manuel I's campaign to Myriokephalon (September 1176) which has been characterized as a Byzantine Crusade, i.e. a 'holy war', by modern scholars[76]. This characterization is based on the religious rhetoric of a sermon addressed to the emperor by Euthymios Malakes (early 1176) to praise the rebuilding of the fortresses Soublaion and Dorylaion[77]. Two characteristic passages of the sermon which could be viewed as an indication for a crusade concept are the following:

> But, if I should die on the field of battle, it would be a good thing to die defending Crusade and to exchange the perishable earthly Kingdom for the unshakeable Kingdom of Heaven. In sum, it is either you will receive me again as a victorious and glorious emperor or you will call me an athlete of Christ and a martyr. This is what you said[78]...
>
> ... You said: soldiers, we labor to defend piety and go to war on behalf of God. We do not conquer Barbarian cities nor pursue what it is not ours. We do no injustice to others but fight for what is our own.

was a just war and therefore not a sin that would exclude them from Heaven. On a different approach to this statement see Shepard, Aspects of Byzantine attitudes, 109.

75. The only case in Byzantine sources, in which the ideological core of the 'holy war' concept is testified, is the case of Nicephorus Phocas who not only proposed to the Byzantine church to proclaim all fallen soldiers into martyrs, but was also motivated by the idea of a war of religion against the Muslims, the aim of which should go beyond the limits of the Roman Empire and be the desrtruction of Mecca and the complete subordination of all the infidel to the Christians. On Phocas' case see Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 346-351; cf. Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 130-140.

76. Chalandon, *Les Comnène*, II 503-506; Magdalino, *Manuel I*, 95-98, 463; A. F. Stone, Dorylaion revisited, *REB* 61 (2003) 183.

77. Magdalino, *Manuel I*, 96.

78. K. Mpones, *Ευθυμίου Του Μαλάκη Μητροπολίτου Νέων Πατρών Τα Σωζόμενα, Β΄*, Athens 1937, 23, 9-13: *εἰ δ' ἄρα καὶ πεσοῦμαι μαχόμενος, ἀλλὰ καλὸν ὑπεραποθανεῖν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς φθαρτῆς βασιλείας τὴν μὴ σαλευόμενην ἀλλάξασθαι. κεφάλαιον τοῦ λόγου ἢ βασιλέα νικηφόρον καὶ πάλιν ὑποδέξῃ με καὶ τρισαριστέα, ἢ ἀθλητὴν Χριστοῦ καλέσεις καὶ μάρτυρα. ταῦτα ἔφης*. For the emperor's willingness to die for Christ cf. also the anonymous poem for the rebuilding of Dorylaion in S. Lampros (ed.), Σύμμικτα, *NE* 5 (1908) 330.

> For it is abominable that the inheritance of God is stolen and reduced by the impious[79].

Based on the second passage, it is evident that the main idea which motivated and legitimated Manuel's war was the just cause of restoration of Roman rule over former Roman territory, which in Byzantine thought was identifiable with defense[80]. The reason that Manuel fought against the infidel according to the author is not because they are infidel, but because they are barbarians (i.e. foreigners) who have occupied Roman land[81]. His goal is not to conquer the cities of the infidel on God's command but cities which formerly belonged to the Empire. Thus, he remains faithful to the just war concept of Leo VI's *Tactica* according to which the Byzantines had no justification to fight against nations which stayed in their own territory irrespective of their religion[82]. God and religion are here once more viewed neither as the source of motivation nor of justification for the launching of war. In this case, we deal with a reflection of the ideological concept according to which the role of religion in warfare was a secondary one attributing to Byzantine war a religious element by association within the framework of the Empire's relation to its institutionalized religion. Consequently, the question arising is: If the principal motive of Manuel's war was not a religious one, then what differentiates this war from any other Byzantine just war? The religious rhetoric about a war fought on behalf of God and his inheritance (which in this case clearly identifies with the Byzantines and their Empire) is not new and moreover it is similar to the rhetoric employed by the Byzantines also in

---

79. Mponès, *Τα Σωζόμενα, Β΄* 31, 5-9: *ὑπὲρ εὐσεβείας λέγων, ὦ στρατιῶται, πονοῦμεν, ὑπὲρ Θεοῦ στρατευόμεθα· οὐ βαρβαρικὰς κατέχομεν πόλεις οὐδὲ διώκομεν τὰ ἀλλότρια· οὐχ ἑτέρους ἀδικοῦμεν, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων μαχόμεθα· δεινόν τὴν Θ(εοῦ) κληρονομίαν ὑπὸ τῶν ἀσεβῶν λωποδυτεῖσθαι καὶ περιτέμνεσθαι.*

80. The idea of a war of reconquest is being repeatedly highlighted in numerous passages in the text, a fact that proves beyond doubt that the author thought within the frames of Byzantine just war ideology, see Mponès, *Τα Σωζόμενα, Β΄* 23, 18-20, 29, 20-27, 30, 13-20, 35, 3-6, 35, 17-23, 35, 30-36.1, 46, 7-8.

81. In the text, the Muslims are mostly referred to as Persians or Barbarians and not as infidel, a fact that demonstrates that within the ideological system of the author dominated the ideological contrast Roman – Barbarian and not Christian – infidel. On the ideological – political background of the campaign as a war of restoration of Byzantine power over former Byzantine territory see Lilie, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, 202.

82. Cf. above, n. 23.

wars against Christian enemies[83]. Comparing the central idea of the sermon with the Byzantine understanding of just war as a war fought with the help of God to defend Roman territories there is no reason to assume that the author had religion as the main motive of the war in his mind.

However, objection to this argument could be raised based on the first of the above cited passages, in which Manuel wishes for himself the title of an athlete of Christ and a martyr in case he should die in battle against the Muslims. Certainly, this is not the only case in Byzantine texts in which the title of an athlete of Christ, i.e. of a martyr, is related to Byzantine soldiers[84]. However, the equation of the soldiers with the martyrs in all these cases is

83. Cf. the religious rhetoric in the sources about a war fought for the defense of the Christians (i.e. Byzantines) against the Christian Bulgars in the area near Constantinople in the time of Romanos I Lakapenos; *Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker, Bonn 1838, 402, 22-403, 8; *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, ed. J. Thurn [CFHB, Series Berolinensis 5], Berlin 1973, 216, 40-46; *Georgii Monachi Vitae Recentiorum Imperatorum*, ed. I. Bekker [CSHB], Bonn 1838, 895, 3-12; *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, ed. St. Wahlgren [CFHB XLIV/1], Berlin 2006, 318, 164-174.

84. The most characteristic example is the oration of Heraclius to his soldiers during the Persian wars, in which the emperor says according to Theophanes 310, 26-311, 2 (De Boor) (cf. C. Mango – R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813*, Oxford 1997, 443): "May we win the crown of martyrdom so that we may be praised in the future and receive our recompense from God". Flaig, 'Heiliger Krieg', 295 makes the correct observation that the emperor in this case does not promise his soldiers the status of a martyr but simply expresses a wish in a rhetorical manner, a fact that raises the issue of Byzantine understanding of such rhetoric. Two more examples can be found in a speech of Constantine Porphyrogenitos addressed to the army of the eastern frontier as well as in an anonymous church ceremony, cf. *De contionibus militaribus* 8, 14-18, in: R. Vári, Zum historischen Exzerptenwerke des Konstantinos Porphyrogennetos, *BZ* 17 (1908) 82-83; Detorakis Th. – Mossay J., Un office byzantin inédit pour ceux qui sont morts à la guerre, dans le Cod. Sin. Gr. 734-735, *Le Muséon* 101 (1988) 196. On an interpretation of this source information as an indication of a Byzantine notion of 'holy war' see Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 243-2455 and 258-259. For an alternative interpretation cf. Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 338-346. Finally, in an unpublished verse encomium of Manganeios Prodromos written for Manuel I's campaign of 1146 against Ikonion the author compares the flowing blood from the emperor's wound with the blood of martyrdom shed for the honour and salvation of the faithful; on the unpublished encomium cf. Magdalino, The Pen of the Aunt, 23-24. In this case, the employment of the martyr-concept in terms of rhetorical excessiveness, which related by no means to a religious belief, becomes more than evident, since the Emperor's minor wound to the heel could barely compare to a martyr's torture and death.

expressed as a wishful appeal to God and not as an affirmative recognition of a plenary remission of sins and a martyr-status explicitly for those who lost their life in battle against the infidel. This interpretation is further underpinned by the fact that, apart from the rarity of such references in the sources, neither a cult of soldier-martyrs is evident in Byzantium (in the period of the Comnenoi or previously) nor an echo of a martyr-image of the soldiers killed in all relevant battles can be found in the sources[85].

With respect to this last argument, Choniates' account of the Myriokephalon campaign contains no evidence of a crusade or a 'holy war' spirit, neither for the part of the preparation of the campaign in Constantinople (the total absence of a 'holy war' spirit for this part of the campaign is also evident in the work of Cinnamus) nor in the detailed account of the battle[86]. The only religious element regarding the campaign is a reference to the emperor praying for God's help in the church of 'Hagia Sophia' before leaving Constantinople:

> Now prepared for the expedition, he entered the Great Church which is named for the Divine and Ineffable Wisdom and there invoked the Divinity to be his ally and to grant him victory. But that He did not assent to these pleas was evident when at the war's end victory was given to the enemy according to the inscrutable judgment of God.[87]

---

85. With respect to that, it must be emphasized that the cult of military saints in Byzantium was based on the idea that their sanctification took place despite and not because of the fact that they were soldiers; cf. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 23-24. Moreover, many soldiers chose to enter a monastery after the end of or by interrupting their military career; another strong indication that war was not perceived as a means of penitence and absolution. For military saints in Byzantium see H. Delehaye, *Les lègendes grecques des saints militaires*, Paris 1909. For soldiers choosing the life of a monk see J. F. Haldon, *Byzantine Praetorians. An administrative, institutional and social survey of the Opsikion and tagmata, c. 580-900* [Poikila Byzantina 3], Bonn 1984 326-328; Stouraitis, Methodologische Überlegungen, 286-287.

86. Nicetas Choniates 175-191 (Van Dieten).

87. Nicetas Choniates 178, 13-17 (Van Dieten): *Ἀμέλει τοι τὰ πρὸς τὴν ἔξοδον ἑτοιμασάμενος εἴσεισι τὸν Μέγαν Νεών, ὃς ἀπὸ τῆς θείας καὶ ἀρρήτου Σοφίας ὠνόμασται, καὶ τὸ θεῖον ἐπικαλεῖται συνέριθον καὶ τὴν νίκην αἰτεῖται μὲν ἐκεῖθεν, οὐ δέχεται δέ, ὡς τὸ τοῦ πολέμου πέρας ὑπέφηνε, μετατεθεῖσαν πρὸς τὸν ἀντίπαλον ἀνεφίκτοις ἡμῖν θεϊκοῖς κρίμασιν.* Cf. Magoulias, *O City of Byzantium*, 100.

In this case, we are obviously dealing with common religious practice in the preparation of every Byzantine just war irrespective of the religion of the enemy. The emperor tried to highlight the justice of his cause by appealing to God's help before going into battle, seeking in this way to strengthen the morale of his army. Choniates reports on the emperor's appeal, even though he knows that the outcome of the war had not been successful, which indicated – as the author himself points out – that God's judgment had not been favourable to the emperor.

The author's position regarding the ideological framework of this campaign is particularly important for two reasons. First, he is the only contemporary Byzantine historian who delivers a full report on the campaign and what followed it[88]. Second, his attitude towards the alleged Crusade of Manuel I will help us to further clarify the author's own understanding of the crusade concept of indulgence which he is echoing in his book. The fact that no sign of a crusading spirit is evident in his narration raises the following questions: If Choniates had a perception of war similar to that of *crusade*, why should he conceal the alleged crusading spirit that presumably designated Manuel's campaign according to Malakes' speech, rather than highlight the ideological concept of soldier-martyr like the latter did? The argument that the author avoids to manifest the 'holy war' character of a campaign, which ended as a failure, does not qualify in my view, if we consider that this failure did not prevent Choniates to report on the emperor's appeal to God for help. Moreover, why should defeat deprive the war of its religious character? From Choniates' standpoint, defeat certainly had not deprived the campaign of its just character. The author ascribes the defeat to God's inscrutable judgment but never says that the cause of the campaign was unjust.

The most important evidence though that Manuel's campaign does not represent a Byzantine Crusade or a 'holy war' and therefore does not reflect the preponderance of such a concept within Byzantine society is the total absence of a martyr-image for the numerous Byzantine soldiers who died by the hand of the infidel enemies in the Byzantine sources. According to the speech of Malakes, Manuel had said that he would either return victorious or die and become a martyr. If we accept that this statement was not only a

88. Cinnamus' account breaks up before the battle of Myriokephalon and therefore can be useful only as a source for the preparation and the first phase of the campaign.

wish, which the pious emperor expressed in terms of rhetorical exaggeration, but that it represented a social – religious practice which related to a broadly established perception of warfare as a means of indulgence and sanctification within Byzantine society, it is not victory that should have made the soldiers of Manuel's "Crusade" into martyrs but death, even if it had come by a defeat. However, no evidence of a martyr-image for the numerous fallen soldiers can be found in Choniates' account or in any other source. On the contrary, the latter reports only on the great frustration of the living soldiers after the battle, which was directed in an unusually disrespectful manner against the emperor himself and his policy by accusing him of greed for war and power[89]. Even if those accusations against Manuel, as presented by Choniates, do not refer to a real incident but to the author's attempt to put indirectly judgment on the Emperor's policies within the framework of *Kaiserkritik*, they still reflect a certain ideological starting-point. This starting-point was designated by the absence of a preponderant idea within Byzantine society which promoted a perception of warfare as a divinely ordained means of absolution and, consequently, an image of fallen soldiers as martyrs.

The ideological image of Manuel's campaign, as presented by Choniates, is also verified in anonymous poems, written to glorify the emperor's action at Myriokephalon[90], in which no concept of *crusade* or of soldiers-martyrs is evident. The total absence of a martyr-concept in all other Byzantine sources for the campaign of 1176 along with the fact that Malakes highlights the idea of *restauratio imperii* in his sermon demonstrate in my view that the religious rhetoric, which is presented by the author in his speech, should be interpreted within the framework of the Byzantine concept of just war rather than of an alleged crusade or 'holy war' concept. The imitation of Crusader attitudes by Manuel I may be suggestive of his political need to impress the Latin world[91] (which prepared at the time for a new Crusade),

89. Nicetas Choniates 185, 52-186, 78, 187, 93-18 (Van Dieten).

90. S. Lampros, Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ 524, *NE* 8 (1911) 149.

91. Cf. Manuel I Komnenos' letter to pope Eugenios III (August 1146) in which the emperor characterizes the Second Crusade a task for the benefit of the Christians against their infidel enemies, in S. Lampros, Ἀυτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα καὶ χρυσὰ γράμματα ἀναφερόμενα εἰς τὴν ἕνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν, *NE* 11 (1914) 112, 4-113, 4; Lilie, *Die Kreuzfahrerstaaten*, 202-203 also argues that the campaign of Myriokephalon

but it is by no means indicative of a dominating ideological perception of war as a means of indulgence and sanctification within Byzantine society. As argued above, the perception of the reconquest of Christian – Roman lands as a God-favored cause, which was common in both the concept of Byzantine just war and the concept of *crusade* facilitated the employment of a similar religious rhetoric by the ideological underpinning of warfare. The perception of the relation between religion and war however remained different.

A condemnatory statement regarding the idea that war could be viewed as God's command in the concluding lines of Choniates' text further verifies the author's differentiation from the ideological core of *crusade*. Following his description of a sculpture which depicted two wild animals involved in a deadly fight[92], the author makes the following comment:

> This mutual destruction and killing has persuaded me to say that these death-dealing evils, ruinous to men, not only are portrayed in images and not only happen to the bravest of beasts but frequently occur among the nations, such as those which have marched against us Romans, killing and being killed, perishing by the power of Christ who scatters the warmongering nations, and who does not rejoice in bloodshed, and who causes the just man to tread on the asp and the basilisk and to trample underfoot the lion and the dragon[93].

This comment relates to the events of the Fourth Crusade. The biblical idea[94] that God destroys the warmongering nations is employed by the author as an implicit accusation against the Latins that had attacked and conquered Constantinople. Choniates says explicitly that God will help the righteous, who in his ideological system are clearly identifiable with the Byzantines, to

aimed to promote an image of Manuel in the West as a Crusader and to contribute to his political relations with the Pope.

92. Nicetas Choniates 653, 26- 654, 57 (Van Dieten).

93. Nicetas Choniates 654, 57-655, 65 (Van Dieten): *ἐμοὶ δ' ἔπεισιν εἰπεῖν ὡς τὸ φθείρεσθαι παρ' ἀλλήλων καὶ σὺν ἀλλήλοις ἀπάγεσθαι τὴν ἐς θάνατον τὰ τῶν κακῶν κηρεσιφόρα καὶ ἀνθρώποις ὀλέθρια μὴ μόνον ἐν εἰκόσιν εἴη διατυποῦσθαι ἢ καὶ τοῖς ἀλκιμωτέροις τῶν ζῴων τοῦτο ἐπισυμβαίνειν, ἀλλὰ καὶ παρ' ἔθνεσι συχνάκις γίνεσθαι, ὁποῖα τοῖς Ῥωμαίοις ἡμῖν ἐπεστράτευσε, φονῶντα κατ' ἀλλήλων καὶ ὑπ' ἀλλήλων, ὀλλύμενα δυνάμει Χριστοῦ τοῦ διασκορπίζοντος ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα καὶ μὴ χαίροντος αἵμασιν, ὃς καὶ δίκαιον ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον δείκνυσιν ἐπιβαίνοντα καὶ λέοντα καταπατοῦντα καὶ δράκοντα.* Cf. Magoulias, *O City of Byzantium*, 362.

94. Cf. Psalm 67, 31 (Rahlfs).

triumph eventually over the unrighteous because God rejects bloodshed and punishes the nations which cause wars. The accusation against the Latins in this case is the same that Leo VI made against the Muslims in the *Tactica*[95]. In both cases, the criticism concerns the idea that war could be perceived and justified as God's command, an idea that designated the ideological core of both *crusade* and *jihād*. Furthermore, Choniates' statement also corresponds with Niketas Byzantios' statement which rejects the Muslim idea of God as the source of justification for warfare[96]. The explicit repudiation of the Latin idea of *deus vult*, which was fundamental for the motivation and legitimation of the Crusades as wars of religion, in the final lines of Choniates' text concludes the image of the author's differentiated attitude towards one of the core ideas of the crusade concept. His partly positive attitude towards the Crusades was based on an understanding of the justice of their cause, which was defined from his point of view by the idea of liberation of Christian-Roman lands and not by the idea of a war against the infidel commanded by God. Certainly, the fact that the last part of Choniates' work was written after the sack of Constantinople in 1204 implies that his attitude had been negatively influenced by this development. However, his negative position towards one of the core ideas of the 'holy war' concept cannot be simply viewed as an overreaction towards the consequences of the Fourth Crusade, since from an ideological point of view it falls into a line of Byzantine statements from the 9th century onwards, which demonstrate consistency and continuity in respect to the rejection of the idea that war could be divinely ordained and become a means of absolution.

2.3. Constantine Stilbes' denouncement of the Latin concept of indulgence

This ideological continuity is further demonstrated and confirmed in the statements of Constantine Stilbes, which represent a direct and indisputable rejection of the religious dimension of crusading warfare. In his text on the errors of the Latins, written shortly after the fall of Constantinople (1204)[97],

95. Cf. above, n. 11.

96. Cf. above, n. 10.

97. On Stilbes' text see J. Darrouzès, Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins, *REB* 21 (1963) 52-100. On Stilbes' accusations against the Latins see L. Isneghi, Konstatinos Stilbes und die Fehler der Lateiner. Gedanken zum Bild der westeuropäischen Christen in Byzanz, in: *Junge Römer – Neue Griechen. Eine byzantinische Melange aus*

the Byzantine author counts among the Latin religious errors the idea of war being a means of indulgence. From a total of seventy-five accusations against the Latins given by him, three of them are of great significance in regard to the question of Byzantine attitudes towards the 'holy war' aspect of *crusade*. In his thirty-eighth accusation, he raises the issue of the fighting priests, thus demonstrating an ideological alignment with Anna Comnena in this matter:

> 38. The high-ranking priests participate in warfare and fight and are killed or become the killers of men, the very ones that are pupils of the nonviolent Christ and use the same hands to sanctify the secret body and blood[98].

Furthermore, in accusations number sixty and sixty one he is referring directly to the matter of indulgence through war:

> 60. Their [i.e. The Latins'] high-ranked priests approve of the slaughter of Christians and claim salvation for the ones doing that.
>
> 61. They glorify those among them, who are killed in battle, as saved and say that they enter heaven directly, even if they lost their lives fighting because of avarice or bloodlust or some other excess of evil[99].

Here, we are dealing with a clear concept that rejects war *per se* as means of absolution. The author denounces in the first accusation (sixty) the idea that the killing of Christians could be rewarded with salvation. In this way, he explicitly condemns the Fourth Crusade that had turned against the Christians of Constantinople. In the following accusation, he makes clear that warfare in general cannot be considered a means of salvation. By

---

Wien. W. Hörandner, J. Koder, O. Kresten und W. Seibt als Festgabe zum 65. Geburtstag, ed. M. Popovic – J. Preiser-Kapeller, Wien 2008, 73-88; cf. Kolbaba, *Byzantine Lists*; Gounaridis, Η εικόνα των Λατίνων, 48ff.

98. Stilbes 70.163-71.166 (Darrouzès): *λή΄. Οἱ ἀρχιερεῖς ἐν πολέμοις καὶ αὐτοὶ παραττάτονται καὶ προπολεμούσι καὶ ἀναιρούμενοι και ἀνθρωποκτόνοι γινόμενοι οἱ του πραοῦ Χριστοῦ μαθηταί, οἱ ταῖς χερσὶν ἐκείνας και το μυστικὸν ἱερατεύοντες σῶμα καὶ αἷμα.* Cf. *Cerularius, Encyclica*, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus* [series Graeca] 120, Paris 1857-1866, 793 A.

99. Stilbes 77.270-275 (Darrouzès): *ξ. Ταῖς σφαγαῖς τῶν χριστιανῶν ἐπευδοκοῦσιν οἱ τούτων ἀρχιερεῖς καὶ μᾶλλον ὁ Πάπας καὶ σωτηρίους τοῖς δρῶσιν αὐτὰς ἀποφαίνονται.*

ξα΄. Τοὺς ἐξ αὐτῶν ἐν πολέμοις κτεινομένους σεσωσμένους δοξάζουσι καὶ κατευθύ λέγουσιν ἐλάυνειν τοῦ παραδείσου, κἂν διὰ πλεονεξίαν ἢ μιαιοφονίαν ἤ τινα κακίας ἑτέραν ὑπερβολὴν μαχόμενοι ἔπεσον.

saying that, he does not refer again only to wars fought against Christians, because he has done that already above. He now focuses on and criticizes the concept of *crusade* which was mainly perceived as divinely ordained warfare leading to absolution. The words he uses are carefully chosen in order to distinguish the concept of *crusade* from that of a *just war*. As I have already pointed out, in Byzantine conception the participation in a war fought for the maintenance of the Roman Empire against any enemy, Christian or non Christian, was not considered a sin that would prevent the pious soldier from entering Heaven. From Stilbes' standpoint, the Latins are wrong because they consider war *per se* to be a means that enabled a Christian soldier to gain salvation, even if the cause of the war was not just. It is obvious here, that Stilbes not only rejects the idea that war *per se* could be a means of indulgence but he also doubts the piety of the Crusaders and the righteousness of their cause[100]. In that way, he presents a differentiated position towards the Crusade movement from that of the previous Byzantine authors. On the one hand, he demonstrates ideological continuity by denouncing the idea of war as means of indulgence; on the other hand, he goes a step further by refusing to recognize the just war aspect of the Crusades. This differentiation must be understood as a consequence of the Latin conquest of Constantinople that ultimately changed the image of the Latins by the Byzantines from Christian adversaries into impious enemies[101]. As long as the controversy between Byzantines and Crusaders referred to the controlling of the re-conquered territories of the East, the first continued to view the latter as fellow Christians and showed ideological understanding for the just aspect of their cause, the reconquest of Christian-Roman lands from the Muslims. However, as soon as the Crusaders attacked and conquered Constantinople they became impious enemies and therefore unworthy – from a Byzantine point of view – to serve a cause as just as the war against the Muslim occupation had been.

The argument that Stilbes' rejection of the idea of spiritually meritorious death in battle was simply an exceptional reaction caused by the impact of

100. For a different interpretation of this statement see Kolia-Dermitzaki, *Οβυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 356.

101. H. Ahrweiler, *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας*, trans. T. Drakopoulou, Athens 1977, 116-117.

the Fourth Crusade on Byzantine attitudes towards the Latin world[102] and therefore cannot be considered representative for a general negative Byzantine position towards the crusade concept of indulgence, seems to me to ignore the ideological alignment between Stilbes' statement and the statements of Theophanes the Confessor, Niketas Byzantios, Leo VI, Constantine Porphyrogennetos and Nicetas Choniates that unanimously reject the ideas that warfare could be justified as divine will and perceived as a means of absolution and sanctification. Taking this ideological line of continuity into account, it becomes obvious that the influence of the Fourth Crusade on the writings of Stilbes is not to be detected in his denouncement of the 'holy war' aspect of *crusade* but in the fact that he refuses to acknowledge the just war aspect of crusader warfare, which before the Fourth Crusade was generally acknowledged by the Byzantine elite.

3. Twelfth-century canonists' positions towards the soldier-martyr concept

In order to conclude the image of Byzantine positions towards the concept of war as a means of indulgence and sanctification during the period of the Crusade (until 1204) we have to review the positions of the canonists of the twelfth century towards Nicephorus Phocas' concept of soldier-martyr. Ioannis Zonaras is the only Byzantine author who seems to go against the stream in regard to the negative attitudes of Byzantine authors towards the perception of war as a means of salvation in the period from the ninth to twelfth century. The author's report on Nicephorus Phocas' concept of Byzantine soldiers-martyrs in his world chronicle gives the impression that he may had a positive attitude towards the idea of plenary remission of sins through the participation in warfare:

> It seems that he (Nicephorus Phocas) related everything to military deeds. For this reason, he promulgated a dogma that the soldiers who die in battle should be honored as martyrs and praised with similar anthems and be rewarded in the same way. And if it had not been for the patriarch and some high-ranking priests as well as some spokesmen of the senate, who opposed bravely by saying "how could those, who kill or die in war, be counted among the martyrs or viewed as equal to them, while the holy canons foresee a penance

102. Kolbaba, Fighting for Christianity, 217.

for them, not to receive for three years the tremendous and holy communion", that holy decree would have been approved[103].

Based on the last line of Zonaras' report, in which he speaks of a "θεσπέσιον ... θέσπισμα", the author's position towards Nicephorus Phocas' appeal could be considered positive and function as an additional argument that even though the Church did not gave its consent to Phocas' plan, the emperor's idea was popular within Byzantine society[104]. If we were to take Zonaras' positive attitude towards the idea of spiritually meritorious death in battle for granted, then two facts imply a possible influence of the crusade concept on his differentiated attitude towards warfare: First, the fact that he writes in the twelfth century after the Second Crusade[105]; and second, that his position towards this matter is different from Scylitzes' position, whose work was probably written before or about the time of the First Crusade[106] and served as Zonaras' source for the period of Nicephorus Phocas[107].

In order to clarify that, the first question that needs an answer pertains to Zonaras' position towards the First Crusade. The author's short report on the movement includes not a single word that could even imply that he had an understanding or sympathy for the Latin concept of war as a divinely ordained means of indulgence. His position corresponds more or less with that of all other authors of the twelfth century who view the Crusades as a negative and unwelcome event[108]. This fact should be considered at least as an indication that Zonaras' attitude towards Nicephorus Phocas' concept

103. *Ioannis Zonarae epitomae historiarum libri xviii*, vol. 3, ed. T. Büttner-Wobst [CSHB], Bonn 1897506.9-19: *ἐῴκει γὰρ τὸ πᾶν τῇ στρατιώτιδι μεταχειρίσει ἐπιγραφόμενος ὅθεν καὶ δόγμα ὅσον τὸ κατ' ἐκεῖνον ἐθέσπισε τοὺς ἐν πολέμοις ἀνηρημένους στρατιώτας ἐπ' ἴσης τιμᾶσθαι τοῖς μάρτυσι καὶ ὕμνων ὁμοίων τυγχάνειν καὶ παραπλησίως γεραίρεσθαι. καὶ εἰ μὴ ὁ πατριάρχης καί τινες τῶν ἀρχιερέων, ἀλλὰ μὴν καὶ ἔνιοι τῶν λογάδων τῆς γερουσίας γενναίως ἀντέστησαν, λέγοντες "πῶς ἂν οἱ ἐν πολέμοις ἀναιροῦντες καὶ ἀναιρούμενοι λογίζοιντό τισι μάρτυρες ἢ τοῖς μάρτυσιν ἰσοστάσιοι, οὓς οἱ θεῖοι κανόνες ὑπὸ ἐπιτίμιον ἄγουσιν, ἐπὶ τριετίαν τῆς φρικώδους καὶ ἱερᾶς αὐτοὺς ἀπείργοντες μεταλήψεως," τάχ' ἂν τὸ θεσπέσιον ἐκεῖνο κεκύρωτο θέσπισμα.*

104. Cf. Kolia-Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 136-137.

105. Karpozilos, *Βυζαντινοί ιστορικοί III*, 467.

106. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία II*, 210-215; Karpozilos, *Βυζαντινοί ιστορικοί III*, 251; E.-S. Kiapidou, *Η Σύνοψη Ιστοριών του Ιωάννη Σκυλίτζη και οι πηγές της (811-1057)*, Athens 2010, 125-136.

107. Karpozilos, *Βυζαντινοί ιστορικοί III*, 482-3.

108. Ioannes Zonaras 742, 8-15 (Büttner – Wobst).

of indulgence, which dated almost two centuries earlier, was not influenced by the similar ideas of the crusade concept. Nevertheless, if that is the case, he remains the only Byzantine author of the period from the ninth to the twelfth century who seems to have a positive attitude towards the idea that warfare was a means of indulgence and martyrdom. Michael Glycas, who also writes in the twelfth century and who reports on Nicephorus Phocas' appeal, follows Scylitzes by being critical towards it[109], while there is no positive mention of the Crusades in his work.

In view of these facts, Zonaras' allegedly positive position towards Nicephorus Phocas' notion of 'holy war' deserves reconsideration. Elsewhere, I have already pointed out that his report on Phocas' appeal to the Church contains two controversial statements[110]: On the one hand, he characterizes Phocas' proposal as a *holy decree*, which at first look seems to be a positive reaction. On the other hand, he speaks of brave opposition from the patriarch and other clerics and laymen, which hindered the approval of a new dogma by the synod. If the expression "holy decree" (θεσπέσιον ...θέσπισμα) is considered to be positive, the same counts for the expression brave opposition (γενναίως ἀντέστησαν). That makes the report incomprehensible on an ideological level. The only way to solve this problem is to consider one of the two comments as ironic. From a linguistic point of view, the expression "θεσπέσιον ...θέσπισμα" is characterized by an excessiveness that could be understood as ironic. The most important evidence though, that Zonaras – who was a canonist – was not fond of Phocas' notion of spiritually meritorious death in battle is his comment on Saint Basil's canon in which he makes the following observations:

> The saint [i.e. Basil of Caesarea] claims not in a demanding but only counseling manner that those who kill at war should refrain from the holy communion; it seems though to be a burdensome counsel the possible consequence of which is that the soldiers will be never in position to receive the holy gifts, even though they are being courageous and brave; ... For what reason should the hands of those who fight on behalf of the state and their brothers in order to avoid captivity or to free those captured be judged unclean? ... Thinking in that way, the older fathers did not regard those who killed at war

109. *Michaelis Glycae annales*, ed. I. Bekker (CSHB). Bonn 1836 572, 5-10.

110. Stouraitis, Methodologische Überlegungen, 288.

> as murderers, forgiving them because, as this saint also said, they were defending prudence and piety; ... In his canonical letter to the monk Ammun, Athanasios who was great at sacred matters mentions explicitly the following: Murder is not allowed, but the killing of the enemy in battle is legitimate and praiseworthy. Therefore, I believe that the spiritual legacy of Basil of Caesarea never predominated; it lasted though through time as an ecclesiastical tradition. When the emperor Nicephorus Phocas demanded, as it has been narrated, that those who die in war be counted among the martyrs and dignified and praised as their equals, the high-ranking priests of the time argued that it is not correct to dignify them. Because they could not convince him, they used this canon as a last resort saying: How can we count among the martyrs those who die in war, whom Basil the Great forbade the receiving of the holy gifts for three years, because their hands were not clear?[111]

As a canonist, Zonaras knew well and acknowledged the ideological value of Saint Basil's canon which the church had employed to oppose the emperor's proposal. His main argument is that the canon had a counseling

111. G. A. Ralles – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων*, vol. IV, Athens 1854-1855, 131-132: *Οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν φησιν ὁ ἅγιος, τοὺς ἐν πολέμοις ἀναιροῦντας ἐπὶ τριετίαν ἀπέχεσθαι τῆς κοινωνίας, ἀλλὰ κατὰ συμβουλήν· πλὴν φορτικὴ ἡ τοιαύτη δοκεῖ συμβουλὴ· συμβαίη γὰρ ἂν ἐκ ταύτης, μηδέποτε τοὺς στρατιώτας μεταλαβεῖν τῶν θείων δώρων, καὶ μάλιστα τοὺς θάρσος ἐνδεικνυμένους, καὶ ἀριστεῖς... Διατὶ δὲ τὰς χεῖρας οὐ καθαροὶ κριθεῖεν οἱ ὑπὲρ τοῦ πολιτεύματος καὶ τῶν αδελφῶν ἀγωνιζόμενοι, ἵνα μὴ ληφθεῖεν τοῖς πολεμίοις ἢ ἵνα αἰχμαλωτισθέντας ἐλευθερώσωσιν; ... ἃ καὶ οἱ πάλαι Πατέρες λογισάμενοι, οὐ τοῖς φονεῦσι συγκατέλεξαν τοὺς ἐν πολέμοις φονεύοντας, συγγνωμονήσαντες αὐτοῖς, ὡς οὗτος ἔφησεν ὁ ἅγιος, ὡς ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις· ... Ὁ δὲ τὰ θεῖα πολὺς Ἀθανάσιος, ἐν τῇ πρὸς Ἀμμοῦν μονάζοντα κανονικῇ ἐπιστολῇ ταῦτα λέγει ῥητῶς· Φονεύειν οὐκ ἔξεστιν, ἀλλ᾽ ἐν πολέμῳ ἀναιρεῖν τοὺς αντιπάλους, ἔννομόν τε καὶ ἐπαίνου ἄξιον. Οἶμαι γοῦν, ὡς οὔποτε ἡ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ὑποθήκη αὕτη ἐκράτησε· τέως δὲ ἐν καιρῷ τοῖς ἀντεχομένοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν παραδόσεων ἐλυσιτέλησε. Τοῦ γὰρ βασιλέως Νικηφόρου τοῦ Φωκᾶ, ὡς ἱστόρηται, ἀπαιτοῦντος τοὺς ἐν πολέμοις ἀναιρουμένους συντάττεσθαι τοῖς μάρτυσι, καὶ κατ᾽ἐκείνους τιμᾶσθαι καὶ ὑμνεῖσθαι, οἱ τότε ἀριχιερεῖς ἀντεπέφερον μὴ δίκαιον εἶναι τοὺς τοιούτους τιμᾶσθαι, καὶ μὴ πείθοντες, τελευταῖον ὡς κανόνι τούτῳ ἐχρήσαντο, φάμενοι, Πῶς ἡμεῖς τοῖς μαρτυρήσασι τοὺς ἐν πολέμοις πεσόντας συναριθμήσομεν, οὓς ὁ μέγας Βασίλειος, ὡς μὴ καθαροὺς τὰς χεῖρας, ἐπὶ τριετίαν τῶν ἁγιασμάτων ἀπεῖρξε.*

character and never prevailed as a canonical praxis of the Church[112]. He never says though that the main idea of the canon (i.e. war is a sin) was wrong, but that the suggested punishment was extremely severe, i.e. unfair, for the Christian soldiers of the empire that were obliged to fight a just war for the protection or liberation of their brothers from enemy hands. This shows that his comment is not directed against the canon's principle that warfare could not be a means of salvation, but only against the practical aspect of penitential chastisement, which contradicted the Byzantine *raison d'état*[113]. His arguments clearly demonstrate that he was thinking within the framework of the Byzantine just war concept as presented in the *Tactica*. The cause that justified Byzantine warfare and exempted Christian soldiers from the burden of sin for the killing of men is here once more defined by the rational ideas of protection and liberation. In this regard, any penitential chastisements imposed by the church would unfairly exclude Roman soldiers from the benefits of their religion, since the latter had no choice but to fight in order to defend themselves and their brothers. Furthermore, the canonist makes explicit reference to the older church-fathers and in particular to the canon of Saint Athanasios in which killing in war was considered a sin exceptionally forgiven within the framework of the ecclesiastical *oikonomia*[114]. The conception of forgiveness for the sin

112. On this see Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 27.

113. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 28 makes the observation that Zonaras' attitude towards both canons is primarily dictated by the political interests of the imperial state, which required that the soldiers could fight without having to fear a punishsment from the Church. Taking that into account, it becomes obvious that Zonaras' main goal was to show how the church dealt with the practical problem of the penitential chastisement of the soldiers. As a canonist who was thinking in the frameworks of *raison d'état* his goal was to demonstrate that in terms of practical use of the ecclesiastical law Athanasios' canon, which exempted the soldiers of any penitential chastisement, had prevailed. The main issue for him though was whether the soldiers should be punished or not according to canonical order, not whether killing in war was a sanctifying act that made the soldiers martyrs.

114. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 27 points out that Zonaras' intention in this case is not to ascribe a greater significance to the canon of Athanasios. In addition to this view, it should be emphasized that the latter's canon mentions nothing about a spiritual reward which could be related to the soldier-martyr concept. The praise of the soldiers suggested by Athanasios concerns reward and recognition by the state and their co-citizens on a secular level. Moreover, the main goal of his canon is to compromise the need of the imperial state to promote its interests through warfare with the religious ethic of the Church

of killing in a war the cause of which is not a religious one that dominates Zonaras' comment is essentially different from a conception of warfare as a divinely ordained means of absolution and sanctification[115]. In addition to that, the canonist views Basil's canon as belonging to the tradition of the church. This demonstrates that he meant only for the practical and not for the ideological aspect of the canon to be downplayed. This means that he considered its employment in case a matter of *dogma* came up as legitimate. This explains why Zonaras not only does not object or refer negatively to the employment of the canon by the Patriarch against Phocas' proposal in his comments but he also describes it in his chronicle as a brave reaction. Comparing Zonaras' thesis in his comments on Saint Basil's canon with his thesis in his chronicle it becomes evident that the canonist did not share Phocas' perception of warfare as a means of plenary remission of sins and sanctification.

Theodoros Balsamon, another canonist of the twelfth century, demonstrates a similar attitude regarding the employment of Saint Basil's canon by the Church against Nicephorus Phocas' soldier-martyr concept. He focuses as well on the issue of penitential chastisement for the soldiers and points out that the canon did not define ecclesiastical practice because of the problems that this would have caused to the armies of the empire. Then, he reports on the employment of the canon by the Church against

---

by reassuring Christian soldiers that fighting on behalf of the empire did not make them sinners. On a comparative analysis of both canons of Basil and Athanasios see Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 353-357; Idem, Methodologische Überlegungen, 283ff. For an alternative view cf. Kolia-Dermitzaki, Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος», 126-130, 134-136.

115. This is further proven by Zonaras' comment on Basil's fifty-fifth canon which refers to penitential chastisement for those who kill a bandit. Basil says that in this case the laymen should refrain from Holy Communion and the priests should cease from the ministry. The canonist argues that this canon is burdensome in the same way as the canon about the ones killing in battle; he then suggests that the ones killing a bandit should be viewed as worthy of reward, Ralles – Potles IV, 212-213; cf. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 30. Consequently, it becomes obvious that Zonaras regards the killing of a bandit and the killing of an enemy in the battlefield as equally praiseworthy. This demonstrates that he was thinking within the framework of a life-affirming concept of justice which was based on the natural-law cause of defence for the justification of the use of force. Such a perception corresponds by no means with a religious concept which facilitates a perception of warfare as a divinely ordained means of absolution.

Nicephorus Phocas' appeal without objecting to it[116]. This shows that he also distinguished between the practical and the ideological aspect of the canon by objecting to the former and accepting the latter. The significance of the canon in the ideological tradition of the Church is further verified by the position of a third canonist of that period, Alexios Aristenos, who, contrary to the other two, argues that the canon of Saint Basil retained its practical value as well, even though it contradicted Saint Athanasios' canon[117]. In view of these facts, it is obvious that the canonists' debate focused on the issue of the practical value of Saint Basil's canon. Therefore, it can by no means be considered as an indication for a dichotomy of attitudes within the Byzantine Church in regard to the question of war being a means of indulgence. The canonists who criticize the canon do not object to the spirit that created this church law but to the penal measures foreseen for the maintenance of its spirit[118].

116. Ralles – Potles IV, 133; cf. *Beck, Nomos, Kanon und Staatsraison*, 28.

117. Ralles – Potles IV, 133-134; cf. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 28. The last canonist who takes a positive position towards the canon and emphasizes the correctness of its employment by the rejection of Phocas' martyr-concept is Matthaios Blastares in the late Byzantine time (fourteenth century); see Ralles –Potles VI, 492. Blastares differentiates his position from the position of Zonaras and Balsamon by affirming the correctness of imposing penitential chastisement on the soldiers. Moreover, he is justifying the rejection of the Phocas' concept based on the canon; for Blastares' position see Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 30-32; Viscuso, Christian Participation in Warfare, 33-40; Stouraitis, Methodologische Überlegungen, 288-289.

118. The only known exception with regard to the position of the Byzantine Church towards the issue of war as a means of indulgence is the case of the Patriarch Michael Autoreianos (1208-1214), who seems to have promised remission of sins to Byzantine soldiers in a letter addressed to the army of the first emperor of Nicaea Theodoros I Laskaris (1205-1222). This extraordinary action of the Patriarch, which implies a western influence, cannot be considered representative for the Byzantine society before 1204, especially if we consider that the remission of sins seems to have concerned a war against the Latins, who although hateful enemies after 1204 were Christians and not infidels; see N. Oikonomides, Cinq actes inédites du patriarche Michel Autôreianos, *REB* 25 (1967) 113-145; Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison*, 34-35; Kolia–Dermitzaki, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, 355-358.

4. Conclusion

Byzantine polemic against the concept of *jihād* becomes evident in the sources over a century – at the least – after Islam had been established in the Arab world[119]. Byzantine polemic against the concept of *crusade* dates also over a century after the emergence of that concept in the West. The great chronological distance in both cases shows that such concepts, besides taking some time to establish within the same society, took a longer time to become well known and cause reactions within neighbouring societies. From a Byzantine perspective the Muslim concept related to a religious movement that was initially viewed as a Christian heresy and developed then into a different religion the followers of which were considered infidels. Moreover, this concept was ideologically directed against the empire and its own religion, causing thus a political, military and religious controversy. Conversely, the Latin concept emerged within a society that shared the same religion with the Byzantines and apart from certain political and cultural differences between the Hellenized East and the Latin West ideologically was not directed – at least in its initial phase – against the empire but corresponded in many aspects with its own war ideology. The ideological complexity of the crusade movement, which was generated by the idea of a

119. The establishment of Islam in its official form in the Caliphate seems to have lasted many decades, if we consider that the Koran appeared in written form towards the end of the seventh century under the rule of ʿAbd al-Malik; see R. G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam* [Studies in Late Antiquity and early Islam 13], Princeton, N. J. 1997, 550-559; P. Crone – M. Cook, *Hagarism. The making of Islamic world*, Cambridge 1977, 3. This implies that also the concept of *jihād* did not dominate the whole Islamic community right from the beginning; cf. Firestone, *Jihad*, 127. The first Byzantine polemical mention against *jihād* in the *Chronographia* of Theophanes the Confessor is dated in the early years of the ninth century. For his information on the Arabs the author is probably based on eastern Greek sources that were available to him through the record of Georgius Synkellus (who had spent some time in Palestine during the second half of the eighth century) as well as on Syrian sources that had been translated in Greek towards the end of the seventh century; cf. Karpozilos, *Βυζαντινοί ιστορικοί, τόμος Β΄ (8ος – 10ος αι.)*, Athens 2002, 121-122. The fact that Patriarch Nicephorus, who wrote his *Historia Syntomos* probably a little earlier than Theophanes towards the end of the eighth century, makes no mention of the *jihād* concept is an additional indication that it was after the late eighth century that this concept became broadly known in Byzantium.

reconquest of Christian-Roman lands, but from the very beginning developed into an armed pilgrimage and a notion of divinely ordained warfare with spiritual merits for those participating in it, is the key for the decoding of Byzantine attitudes towards it.

The evidence from the Byzantine sources of the period before the Crusades demonstrates that the strong religious aspect of the Byzantine concept of *dikaios polemos* did not include the idea that war could be justified as divine will and consequently be perceived as a means of plenary remission of sins and sanctification. The source evidence after the First Crusade shows that the Byzantines were positive towards the idea of a war of reconquest of Christian (former Roman) lands from the Muslims, which is explainable in respect of the ideological correspondence of such a concept with the Byzantine concept of *restauratio imperii*. The present-day theory which explains the absence of a Byzantine polemic against the 'holy war' aspect of *crusade* before 1204, based on the argument that the Byzantines were familiar with the idea of God commanding a war and rewarding the faithful soldiers with eternal life in Heaven, is questionable insofar as it fails to explain Byzantine rejection of these very ideas in the case of Nicephorus Phocas' appeal to the Byzantine Church as well as within the framework of Byzantine polemic against the Islamic *jihād*. The problem is a theoretical one and concerns our understanding of the concept 'holy war' and its different notions within different societies. The main characteristic of a 'holy war' is that the justification of warfare is principally provided by the divine will which commands the destruction of the infidel. The propagated cause for war is in this case a purely religious one. By characterizing *crusade* or *jihād* a type of 'holy war' we recognize the different political, cultural and religious characteristics in the implementation of this concept in each society. This, however, cannot rule out the fact that the central ideas which designate both species of 'holy war', the Islamic and the Latin, remain the same. For instance, in the case of the Crusade as well as of *jihād*, it is neither the leadership of the Caliph or the Pope nor the use of the cross or the crescent as war symbols the decisive elements that make them qualify as notions of 'holy war', but the common biblical ideological core that facilitated in both cases the arbitrary justification of war action through an appeal to the divine will and, as a result, promoted a mass perception of warfare as a means to achieve the salvation of the soul. It is the preponderance of these

ideas about warfare within both the Latin and Muslim society that makes the modern concept of 'holy war' in each case applicable.

In Byzantium, the firm rejection of these concrete ideas as presented in a number of written sources both in connection to the case of Nicephorus Phocas as well as to Byzantine polemic against *jihād* demonstrates that a notion of the 'holy war' concept never became predominant within Byzantine society before the period of the Crusades[120]. This leaves us with two possible answers to the problem of the Byzantine understanding of *crusade* in the period from 1096 to 1204: Either the Byzantines regarded the Crusades as just wars of reconquest or the influence of the crusade ideas of *deus vult* and *remissio peccatorum* on Byzantine mentality after 1096 caused a change regarding the principal Byzantine attitude towards the relation between religion and warfare. The negative positions of the twelfth century canonists towards Nicephorus Phocas' concept of soldier-martyr demonstrate that no such change of mind had taken place and speaks for an ideological continuity. This continuity is further verified by the negative attitude of Anna Comnena, Nicetas Choniates and Constantine Stilbes towards the issue of a fighting clergy as well as towards the idea that warfare could be justified as divine will and become a means of absolution. In this light, the long absence of a Byzantine polemic against the Latin ideas of divinely ordained warfare and spiritually meritorious death in battle before 1204 – although these were standing in clear contradiction to the preponderant conceptions within Byzantine society that the waging of warfare could not be justified as God's command and that from a religious point of view just war (*dikaios polemos*) was principally perceived as a sin exceptionally forgiven by God – can be explained as a result of the interaction between the image of *crusade* by the Byzantines, which before the events of 1204 consisted in the familiar idea of a war of liberation/restoration favored by

120. This is by no means to say that the Byzantine Chruch was not fully supporting the belligerent interests of the Byzantine ruling elite by accepting and legitimizing the identification of the idea of defense with the idea of reconquest, permitting thus the consistent employement of religious rhetoric and symbolism in all Byzantine warfare, defensive or offensive. This demonstrates that Eastern Christianity has also a good share along with the Latin Church and Islam in the promotion of military violence in the Middle Ages. On the distortion of the concepts of peace and defense within Byzantine war ideology and the offensive disposition of the Byzantine state see Stouraitis, *Krieg und Frieden*, 190-302.

God, and the common religion, which facilitated the use of similar religious rhetoric and symbolism in warfare.

Jihād and Crusade: Byzantine Positions Towards the Notions of 'Holy War'

The current study aims to re-approach the issue of religious warfare in Byzantium by exploring Byzantine attitudes towards the conception of *crusade* in the period 1096-1204. The study aims to analyse Byzantine positions towards the idea of divinely ordained and spiritually meritorious warfare, based on a comparison of Byzantine reactions to the Muslim concept of *jihād* with Byzantine reactions to the western Christian concept of *crusade*. The main part of the paper focuses on the exploration of Byzantine attitudes towards the two core ideas that made *crusade* a notion of 'holy war', the ideas of *deus vult* and *remissio peccatorum.*

Mamuka Tsurtsumia

The Evolution of Splint Armour in Georgia and Byzantium
Lamellar and Scale Armour in the 10th-12th Centuries

Body armour consisting of small metal plates has a long history. Beginning with the 2nd-1st millennia BC various kinds of splint (scale and lamellar) armour were already firmly established in the Near East[1]. It should be noted that in this region, beginning with the Achaemenid period, over a whole millennium, lamellar armour was superseded by its scale counterpart[2]; while in Central and Eastern Asia lamellar armour was predominant[3].

1. In a number of cases, as will become apparent below, it is rather difficult to tell the difference between lamellar and scale armour. It is due to its diversity that the classification of early splint armour is so complicated and imperfect. A. Kirpichnikov singles out two types of armour, fixed by means of thongs and on the lining. M. Gorelik singles out 'lamellar' (many plates linked to one another with thongs), 'laminar' (consisting of horizontal strips) and 'platelet' (fixed on the lining) armour. I. Khudyakov and A. Soloviev differentiate between two methods of fixing the plates: 1) linked to one another with thongs or pieces of wire and 2) either sewn on to the lining or fastened by riveting. Also, they single out two basic variants of the arrangement of plates: 1) partially overlapping one another and 2) very close to one another. Y. S. Khudyakov – A. I. Soloviev, From the History of Defensive Armour in Northern and Central Asia, in: *Art of War of the Ancient Population of North Asia*, eds. V. E. Medvedev – Y. S. Khudyakov, Novosibirsk 1987, 138 (in Russian).

2. A. M. Khazanov, *Essays on the Art of Warfare of the Sarmatians*, 2nd ed., St Petersburg 2008, 124-33 (in Russian); M.V. Gorelik, *Arms of the Ancient East (4th millennium – 4th cent. BC)*, St Petersburg 2003, 83-112 (in Russian).

3. M. V. Gorelik, Saka Armour, in: *Central Asia: New Monuments of Writing and Art*, eds. B. B. Piotrovsky – G. M. Bongard-Levin, Moscow 1987, 120 (in Russian). Both kinds of splint armour (scale and lamellar) had their merits and shortcomings as well, that is why we sometimes come across a combination of both in one suit of armour, where it

Επιμέλεια έκδοσης: Andrea Babuin, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

BYZANTINA ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 21 (2011) 65-99

After the appearance of the nomad tribes moving from Asia, an opposite process started in the Byzantine Empire and on its adjacent territories. In the 7th-9th centuries, under the influence of Avars, Khazars, Hungarians and other steppe nomads, lamellar armour began to gain ground in Byzantium[4], becoming especially widespread in the 10th century.

Byzantine technology was part of the military technology that existed in vast areas of Eurasia; hence study of the armament of its neighbours is important[5]. This method is widely used by many scholars and more often than not it is the only one that gives us an insight into Byzantine armament.

Unfortunately, sparse information about Byzantium's Caucasian neighbours hinders Western scholars from using this method and adding new data to the available scholarly sources[6]; and hence the purpose of the present paper is to partially remove this flaw. At the same time it contains certain views about the stages of the evolution and provenance of splint armour.

Scale Armour

In the Near East, scale armour began to spread from the middle of the 2nd millennium BC. Having been used for millennia, scale armour is considered to be one of the landmarks in the history of the development of the art of war[7].

---

was possible to combine the lamellar cuirass and the scale skirt. Y. M. Lupinenko, Splint Armour of the Eastern Slavs in the 7th-10th Centuries, in: *Russia at the Crossroads of Worlds. Materials of the International Archaeological Seminar*, Chernigov 2006, 117 (in Russian); A. N. Kirpichnikov, *Old Russian Weapons, Issue 3, Armour, Complete Set of Battle Weapons in the 9th-13th Centuries* [Archaeology of the USSR], Leningrad 1971, 12 (in Russian).

4. J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London-New York 1999, 129.

5. J. Haldon, Some Aspects of Early Byzantine Arms and Armour, in: *A Companion to Medieval Arms and Armour*, ed. D. Nicolle, Woodbridge 2002, 78-9.

6. T. Dawson is sure that the evolution of lamellar armour occurred only in Byzantium and new types of armour were unknown to its neighbours. T. Dawson, *Byzantine Cavalrymen c.900-1204*, Oxford 2009, 42. As we shall see further, this view is erroneous, the reason being lack of information.

7. E. V. Cernenko, *The Scythians 700-300 BC*, Oxford 1983, 7; Gorelik, *Arms of the Ancient East*, 90-2.

Scale armour consists of metal plates, fastened to leather or some fabric[8]. The plates are often U-shaped[9], the armour plates are always (!) directed downward, being its characteristic feature.

The rows of scale armour overlap 1/3 of one another[10] and are slightly shifted aside, in this way forming a multi-layer surface like the scales of fish. The shape of the scales is also rounded and elongated on one side, and straight on the other[11].

In order to make the scale armour elastic, so that it should not hinder the warrior's movements, well curied leather of the highest quality was used[12]. To fix the scales on the leather stratum, thin thongs were ordinarily used[13]. They could also be fixed with rivets or small pieces of metal wire, passed through the holes of the scales; these holes were arranged in pairs, – mainly at the bottom and on the sides, occasionally in the middle as well[14].

Due to its elasticity and peculiar design, scale armour could be long-sleeved, while the stiffer lamellar was only short-sleeved. The sleeves of scale armour needed stronger fastening, hence additional holes were made in the middle and lower parts of the scales[15]. In general, at the places where the armour bent, smaller scales were used[16], the chest, the belly and the back were covered with larger scales[17].

In comparison with lamellar, scale armour is more elastic, as its scales are fixed only on one side[18]. The only armour more elastic than scale is

8. Sometimes the scales were placed exactly below one another. H. Russell Robinson, *Oriental Armour*, New York 1967, 3.

9. H. Nickel, The Mutual Influence of Europe and Asia in the Field of Arms and Armour, in: *A Companion to Medieval Arms and Armour*, 109.

10. Or sometimes even half. E. I. Derevyanko, *Essays on the Art of War of the Transamur Tribes*, Novosibirsk 1987, 28 (in Russian).

11. A. I. Soloviev, *Art of War of the Indigenous Population of Western Siberia*, Novosibirsk 1987, 52 (in Russian).

12. Part of the back of cattle, the level of their dressing corresponded to modern standards. E.V. Chernenko, *Scythian Armour*, Kiev 1968, 20 (in Russian).

13. Chernenko, *Scythian Armour*, 28.

14. B. Thordeman, *Armour from the Battle of Wisby*, v. 1, Uppsala 1939, 281.

15. Khazanov, *Essays on the Art of Warfare of the Sarmatians*, 123.

16. Derevyanko, *Essays on the Art of War of the Transamur Tribes*, 64.

17. Cernenko, *The Scythians*, 1983, 7.

18. A. Kirpichnikov, *Old Russian Arms*, 18; Id., *Art of War in Russia in the 13th-15th Centuries*, Leningrad 1976, 35 (in Russian).

mail[19]. The data provided by the modern re-enactors, prove that correctly made scale armour is almost as elastic as mail and may have similar long sleeves and a skirt[20].

Despite many positive features (elasticity, good protective properties, simple technology), scale armour also had some flaws. During movement, scales of the armour would rise, which made it vulnerable to piercing weapons[21]. Especially dangerous for scale armour were the piercing thrusts delivered from below[22]. The hazard was greater for the mounted warrior, for the thrusts of the foot soldiers' spear were always directed upward.

Scale armour, widespread in the Scythian period, was gradually ousted by lamellar armour in the Middle Ages, though it did not disappear completely and continued to be used, especially in combination with armour of other types[23]. The latest discoveries prove that even in Europe itself (where it had never been especially popular), scale armour may have been used as late as the 15th- and perhaps the 16th century[24].

Lamellar Armour[25]

The first bronze specimens of lamellar armour were found in Egypt,

19. Cernenko, *The Scythians*, 7.

20. T. Dawson, Suntagma Hoplon: The Equipment of Regular Byzantine Troops, c.950 to c.1204, in: *A Companion to Medieval Arms and Armour*, 86. However, such a pattern must have been rather rare. Of Scythian equipment only a few specimens of long-sleeved scale armour have survived, most of them being short-sleeved. Cernenko, *The Scythians*, 7.

21. Lupinenko, Splint Armour, 117. It was for this purpose that sometimes the lower part of the scales was provided with an additional hole, so that it should be fixed in order to prevent the rising of the scales during movement, for under it the weapon might have pierced the body. Chernenko, *Scythian Armour*, 30-1.

22. Gorelik, *Arms of the Ancient East*, 116.

23. Soloviev, *Art of War*, 54.

24. H. C. Rogers – D. J. LaRocca, A New World Find of European Scale Armour, *Gladius* 19 (1999) 230.

25. In Georgia the word denoting lamellar armour was *jawshani*. This term is of Persian origin, meaning the body, chest armour. Usually *jawshan* denoted a cuirass of lamellar construction. First it was mentioned in the work of the 9th-century Arab historian al-Baladhuri, who describes the battles between Arabs and Sassanians. In spite of the Persian origin of the term, lamellar armour seems to have been introduced into Iran from Central Asia. D. Nicolle, Jawshan, Cuirie and Coats-of-Plates; An Alternative Line of Development for Hardened Leather Armour, in: *A Companion to Medieval Arms and Armour*, 191. There is no doubt that the Georgian 'jawshani' comes from this term. D. Nicolle, *Saladin and*

Syria-Palestine, Mesopotamia, Anatolia in the 2nd millennium BC[26]. Lamellar armour was very popular in Asia especially in its central and eastern parts surviving even to the 19th century[27].

Lamellar armour is formed of rectangular plates[28], linked with one another first in horizontal rows, then vertically by means of thongs passed through holes. In contradistinction to scale armour, whose plates are fixed to a single sub-layer, in lamellar armour the plates are first fixed in rows and are then linked to one another[29]. The shape of lamellar plates, the number of holes and, accordingly, the methods of their linking are different. Over the centuries it went through a permanent process of development and evolution on the vast continent of Asia, though the basic principle of linking the plates with thongs remained unchanged.

In order to lessen the probability of damage plates of lamellar armour were fixed with one or two thongs in such a way that the thong remaining on the outer side of the plate should have the minimum length. If one broke the other held the plate in place. At such fixing, the damaged plates could be replaced by any soldier even in field conditions[30]. The method of fixing armour with thongs is basic but not the only one. Plates were fastened with iron wire or by riveting. Such design was sturdier but less flexible[31].

Saracens, Oxford 1986, 23; Id., *Medieval Warfare Source Book: Christian Europe and Its Neighbours*, London 1998, 166.

In Georgian sources 'jawshani' was first attested in Juansher's 8th-century work 'The Life of Vakhtang Gorgasali': *[Vakhtang] mounted the horse clad in jawshani.* Juansher, The Life of Vakhtang Gorgasali, in: *Kartlis Tskhovreba [Life of Kartli],* vol. I, ed. S. Qaukhchishvili, Tbilisi 1955, 154 (in Georgian). As far as the Byzantine world is concerned, the word could be connected with the Greek term "Ζάβα", appearing already in Sixth century sources, see T. G. Kolias, Ζάβα, ζαβαρεῖον, ζαβαρειώτης, *JÖB* 29 (1980) 27-35: 27-30.

26. In the 7th century BC iron plates finally ousted their bronze counterparts. Gorelik, *Arms of the Ancient East*, 101-7.

27. M. V. Gorelik, Early Mongolian Armour (9th -1st half of the 14th century), in: *Archaeology, Ethnography and Anthropology of Mongolia*, eds. A. P. Derevyanko – Sh. Natsagdorzh, Novosibirsk 1987, 165 (in Russian); Id., *Arms of the Ancient East*, 108-9.

28. Plates may be of metal, horn, hardened leather and some other material. In Georgia leather lamellar cuirass practically does not occur which is not surprising, for Georgia never lacked metal or iron ore.

29. Dawson, *Byzantine Cavalryman*, 10.

30. Soloviev, *Art of War*, 50.

31. Soloviev, *Art of War*, 51.

Usually, in comparison with scales, lamellar plates are larger[32]. They are more elongated, each provided with more fixing holes, distributed over the entire surface of the plate. The holes were also distributed in pairs[33]. Some of the lamellar plates were convex. Plates of this shape were capable of better repulsing and weakening the strength of the impact of arrows, spears or some other weapons[34].

Making splint (lamellar and scale) armour was a rather labour-consuming process, though not difficult technologically[35].

The weight of scale and lamellar armour is almost the same[36]. A complete set of 1-1.5 mm thick armour weighs 14-16 kg.[37] The plates of lamellar armour are arranged in several layers and its protective properties greatly exceed those of mail. A lamellar cuirass, comprising 1.5 mm plates, weighs 5 kg. Such armour withstands the thrusting weapon very successfully[38]. Lamellar armour also protects well from arrows; due to this for a long time it was very popular both with the Eurasian nomads and their neighbours[39]. The force of bludgeoning weapon 'scattered' over the plates of the lamellar armour, saving the warrior's body from injury. A strike with a sword may cause damage of lamellar armour as a result of the breaking of the thongs[40]. Reconstructed lamellar can withstand practically all kinds of strikes, attesting to the special properties of this type of armour[41].

---

32. T. Dawson, Kremasmata, Kabadion, Klibanion: Some Aspects of Middle Byzantine Military Equipment Reconsidered, *BMGS* 22 (1998) 48.

33. Soloviev, *Art of War*, 50; Gorelik, *Arms of the Ancient East*, 89.

34. A. F. Medvedev, On the History of Plate Armour in Russia, *Soviet Archaeology* 2 (1959) 128 (in Russian); Id., Arms of Great Novgorod, in: *Proceedings of the Novgorod Archaeological Expedition*, v. 2, Moscow 1959, 177-8 (in Russian).

35. Lupinenko, Splint Armour, 116. Though in comparison with mail, splint armour was much less labour-consuming.

36. Gorelik, *Arms of the Ancient East*, 116.

37. It is 1.5-2 times as heavy as mail. Gorelik, *Early Mongolian Armour*, 186.

38. Gorelik, ibid. 186-7.

39. Lupinenko, Splint Armour, 118. As the bow was the most important weapon of horse-riding nomads, lamellar plates overlapped from right to the left, so that the bowstring should not get caught among them. Nickel, The Mutual Influence of Europe and Asia, 109.

40. O. L. Makushnikov – Y.M. Lupinenko, Lamellar Armour of the Eastern Slav Warrior of the Beginning of the 13th Century (according to the materials of Gomel excavations), *Historical-Archaeological Studies* 18 (2003) 218 (in Russian).

41. Dawson, Kremasmata, Kabadion, Klibanion, 45.

From the end of the 15th century, lamellar armour was no longer in use in the Near East[42]. It was superseded by combined mail-and-plate armour.

Byzantine-Georgian Armour

In recent years, a substantial contribution to the study of Byzantine lamellar armour has been made by Timothy Dawson, in whose writings theoretical knowledge is combined with the practical experience of a re-enactor.

Ordinarily, the plates of lamellar armour overlap horizontally. According to Dawson, a new type of lamellar armour emerged in Byzantium from the end of the 10th century, becoming established in the 11th century; in this armour the plates do not overlap but are fixed to the leather side by side[43].

In Byzantine representations, we find lamellar armour whose rows are separated by narrow bands[44]. Dawson assumes that this is the leather band placed between the rows, separating the plates and neutralizing the scissors effect caused by their movement, which may cut the thongs[45]. Subsequently, further developing his observation, Dawson came to the conclusion that in Byzantine lamellar armour it is not a narrow band of leather that is placed between the plates but wide leather fully lining the plates. Such armour is more flexible horizontally[46] and is easy to make. Later its making was simplified further by riveting the plates on to the leather (instead of fixing them by means of thongs)[47]. Dawson believes that in Byzantium lamellar riveting came into use in the 11th century[48].

42. David Nicolle, *The Age of Tamerlane*, Oxford 1990, 39.

43. Dawson, Suntagma Hoplon, 85.

44. Scholars note that early representations of banded lamellar are attested in Central Asia as early as the 8th-9th centuries. Haldon, Some Aspects of Early Byzantine Arms and Armour, 79. But it is not the construction occurring in the Georgian-Byzantine lamellar armour (if it is of metal, in general). Here we are dealing with the leather band covering the edges of the armour plates. However, the basic idea of combining metal plates and leather in lamellar armour must have entered this region precisely from Central Asia.

45. T. Dawson, Banded Lamellar – a Solution, *Varangian Voice* 23 (1992) 16.

46. However, in my opinion, owing to the absence of horizontal overlapping, it must have been weaker. In any case, the suspended lamellar rows covered almost half of the length vertically, which means that in order to penetrate into the body the weapon had to pass through two layers of armour. Dawson, Kremasmata, Kabadion, Klibanion, 45.

47. In the representations the riveting is indicated by a bullet point.

48. Dawson, Kremasmata, Kabadion, Klibanion, 44-5.

In the 11th-12th centuries, besides riveted, inverted lamellar also comes into use: the armour sleeves and the skirt are made of inverted lamellar plates, i.e. they are distributed upside down. Ordinarily, lamellar plates overlap from below upward, as arranged in this way they provide best protection of the body from piercing strikes, that are, as a rule, directed upward. But the limbs mostly receive strikes from above. On the limbs, protected with inverted lamellar, the strike slides downward, inflicting less damage[49].

Dawson's surmise about the emergence of banded lamellar in the 11th century is supported by Georgian data too: in 10th-century representations, the common lamellar is depicted, beginning with the 11th century the banded one appears[50]. It is noteworthy that this phenomenon was not overlooked by art historians in Georgia (explanation of which clearly exceeded the boundaries of their competence). As early as in the 1980s, T. Sheviakova wrote that the appearance of narrow bands between armour plates was observed in Georgia from the 11th century[51].

A careful study of representations of lamellar suits led me to the conclusion[52]

---

49. Dawson, ibid. 46-7; Id., Suntagma Hoplon, 89.

50. Maria G. Parani generally believes that Byzantine lamellar bands are the result of the artists' imagination; they have nothing in common with reality and come from erroneous conveying of the shadows cast by the plate rows. In order to prove this view and to refute Dawson's opinion, she points to the existence of a lamellar without bands. Maria G. Parani, *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th-15th Centuries)*, Leiden, Boston 2003, 107. I cannot share Parani's point of view; the existence of bandless and banded (also linear) lamellar is indicative of different stages of their development and evolution. The wall paintings of Timotesubani convincingly speak in favour of this idea; in these murals the master depicted side by side banded armour and that with shadows under the plates (precisely like the one Parani speaks of); furthermore, in one of the frescoes [fig. 1] both the bands and the shadows are painted together, which excludes the artist's mistake and indicates that the lamellar band was not used to represent the shadow. Parani too is well aware of the existence of such representations.

51. T. S. Sheviakova, *Monumental Painting of Early Medieval Georgia*, Tbilisi 1983, 23 (in Russian).

52. Due to the paucity of archaeological material, I have to limit myself only to the observation of specimens of art. I am well aware of the problems such an approach may create and also know that a final conclusion can be made only when additional archaeological data have come to light. Unfortunately, all the researchers into Byzantium and the East of this period have to face the same problems. On such difficulties connected with Byzantine studies, see Parani, *Reconstructing the Reality of Images*, 101-2.

that we should distinguish between the so-called *banded*[53] and *linear*[54] suits of armour. Since the appearance of these two types of armour are distanced from each other in time too (banded lamellar appears only in the 11th century, while the number of linear ones is great back in the 10th century), it is difficult to ascribe the differences between them only to the interpretation or imagination of their executors. We should rather assume that there was a certain difference in design between them and try to identify the differences. In my opinion, between plates there appears to be one line in the case when the row of plates have a leather lining only in the rear[55]; in banded lamellar the leather lining is behind the plates and the lower part of the plate is also lined [fig. 3c].

It must not have been difficult to arrive at the method of covering the plates in this manner. As a matter of fact, it unites in itself the old method of lamellar construction spread in Asia (when a strip of leather covers the plate edge)[56] and the other, comparatively new technique (lining the plates with leather at the rear) [fig. 3]. Combination of these two methods yields a banded lamellar, when the band is clearly visible (the edge of the leather

53. When the band between the armour plates is formed of two distinct, upper and lower lines. Such are the icons of Ipari, Shodai, Labechina and St George of Supi, also the frescoes of Warrior Saints of Ipari, Lagurka and Nakipari and many others.

54. When only one line can be seen between the armour plates. Such are St George and St Theodore of the Chukuli icon, St George and St Theodore of the Mravaldzali icon, the Parakheti St George icon and others.

55. It is precisely this type of armour that is the result of Dawson's method: the leather lining placed behind the plate does not form a band.

56. Along the perimeter of the lamellar rows, a leather strip was fixed enfolding the plate edges. It strengthened the structure and protected from traumas that might be caused by the sharp edge of the armour. Such are the remnants of 10th-12th-century lamellar found in Ust'-Ishim. Soloviev, *Art of War*, 51, pl. XI, 5. In fig. 2, the leather enfolding the plate edges can be seen well. The 4th-5th-century armour plates, found in Berel by V. Radlov are almost similar. A. A. Gavrilova, *The Burial Ground of Kudyrge, as a Source for the History of the Altai Tribes*, Moscow-Leningrad 1965, 55, fig. 4.13 (in Russian). This similarity between armour plates, separated by several centuries, may be indicative of the fact that in a greater part of Asia the lamellar construction did not undergo great changes and that the evolution of the lamellar started in Byzantium and in Georgia in the 10th century must be a comparatively isolated occurrence. In addition, we can note 6th century lamellar plates with enfolding leather found in Viminacium, which means that the Byzantines were well aware of the Asian type lamellar design. I. Bugarski, A Contribution to the Study of Lamellar Armours, *Starinar* 55 (2005) 168, 171.

covering the front of the upper plate forms the upper line of the band, the piece of leather lining the lower plate creates the lower line of the band). In this case the thongs are completely safe from being cut by the plates, the clothes worn under the armour are not damaged either; the wide piece of leather which also covers lamellar plates from the front facilitates greater stability and firmer linkage. It should be noted that the lowest row of lamellar plates, which borders on the kremasmata, is emphasized by a band at the bottom, which must be indicative of the leather enfolding the lower part of the plate[57].

It must be said from the start that examination of Georgian material enables us to follow the evolution of splint armour, its definite stages and numerous experiments which will be discussed below.

In order to illustrate the road covered by the Byzantine-Georgian lamellar, it would be good to present its prototype, lamellar of the original design, for which we may refer to the Timotesubani fresco, depicting a Warrior Saint[58]. In this picture [fig. 4] the saint is clad in a traditional lamellar cuirass. The lamellar rows consist of laced plates, without riveting, overlapping from right to left; the lamellar rows are linked with numerous suspending thongs and overlap from below upwards. Such was the typical lamellar, in which changes took place almost simultaneously in the Byzantine Empire and the Georgian kingdoms.

In the 10th century, several experiments are noticeable in Georgia (rejection of horizontal overlapping, introduction of leather lining and riveting); these were the first steps taken in the evolution of splint armour. An earlier date of these experiments cannot be excluded either, but we can speak decisively only about the 10th century, when their reflection in the works of art was firmly established.

The introduction of the leather lining between the lamellar rows can be seen clearly on the armour of St George and St Theodore depicted on the 10th-century triptych of the Virgin preserved in the church of Chukuli[59] (fig. 5). Lamellar plates are fixed to the leather lining, the plates do not overlap

57. It is seen well on the frescoes of St Theodore and St George of Nakipari, on the Adishi Warrior Saint's fresco, the Labechina icon of St George on foot and others.

58. Belonging indeed to a later date, but suitable for demonstration.

59. G. N. Chubinashvili, *Georgian Repoussé Work*, Tbilisi 1959, 409-10, pl. 46 (in Russian); M. Akhalashvili, *10th-15th-century Inscriptions on the Monuments of Repoussé Work in Svaneti*, Tbilisi 1987, 8 (in Georgian).

horizontally but are packed close together. A lamellar made by this method is more flexible, is easy to prepare, economizes 15-20 percent of the material and accordingly reduces the weight of the armour[60].

The introduction of riveting is attested in the same 10th century, it was apparently used in both types (scale and lamellar) of splint armour.

On the Chikhareshi triptych of the Holy Virgin St George and St Theodore[61] [fig. 6] and two representations of St Theodore[62] depicted on the cross of the Saqdari church are clad in splint armour with two (upper and lower) rivets. Presumably it is scale armour, as it is furnished with long sleeves, which are absent in lamellar armour[63].

On the Nakuraleshi St George icon[64] [fig. 7] the plates with two (upper and lower) rivets are presented as lamellar armour, where the rows overlap from below upwards. It may be assumed that the suspending thongs of the rows are fixed from the rear to the fastening thongs located on the lower edge of the plates[65]; however, a simpler explanation may be found, if we assume that on the repoussé icons the plates are represented in a slightly simplified manner and they lack the suspending thongs. Plates of this type can be seen in the miniature 60r [fig. 8] of the Minor Synaxarion copied by Euthymius the Athonite in Constantinople in 1030[66]. On the armour plates of St Procopius, the central lines are already discernable, these may be considered to be thongs which are probably absent on repoussé icons.

These types of riveted armour may be ascribed to the imagination of the artist or to an erroneous representation, but for one circumstance: the

60. Dawson, Kremasmata, Kabadion, Klibanion, 44.

61. The Holy Virgin triptych of Chikhareshi church is now lost; my reasoning is based on the photo by Ermakov, N16879. Chubinashvili, *Repoussé*, 411-2, pl. 47; Akhalashvili, *Inscriptions*, 9-10.

62. The chancel cross, erected in St George's church in the village of Saqdari, now completely stripped of its ornamentation; my reasoning is based on the photos by Ermakov, N16833 and N16847. Chubinashvili, *Repoussé*, 341; Akhalashvili, *Inscriptions*, 13.

63. Though it also should be said that it is problematic to imagine a scale sleeve with such plates.

64. Chubinashvili, *Repoussé*, 339-41, pl. 42.

65. Such a system of fastening occurs in the case of 'invisible' thongs. Makushnikov – Lupinenko, Lamellar Armour of the Eastern Slav Warrior, 216.

66. Manuscript A648 at the National Centre of Manuscripts of Georgia. T. D. Zhordania, *Description of the Manuscripts of Tbilisi Ecclesiastic Museum*, v. 2, Tiflis 1902, 132 (in Russian).

existence of this type of plates with riveting is proved by the material of the turn of the 1st and 2nd millennia discovered by Russian archaeologists in Western Siberia. It transpires that fixing armour plates to leather by means of upper and lower riveting was an accepted method. This method was used by the Enisey Kyrgyz as well[67] [fig. 9].

Two icons, uniting many signs of this evolution, should be considered a kind of summing-up specimen of the experiments taking place in that century.

The representations of St George and St Theodore [fig. 10] on the Mravaldzali icon[68] dating from the latter half of the 10th century, and the Parakheti icon of St George of the end of the 10th century[69] [fig. 11] show lamellar plates with double riveting and a double suspension on the leather lining; the plates do not overlap, but are arranged very close together side by side. Practically here all the basic components of the evolution of lamellar armour are present; the only component that is lacking is a wide band, due to which these suits of armour may be grouped with the category of linear lamellar[70].

---

67. Soloviev, *Art of War*, 51, pl. X, 5.

68. It was preserved in the Mravaldzali church of St George, now it is lost; my reasoning is based on the photo taken by T. Kuhne during E. Taqaishvili's expedition to Racha in 1919. Chubinashvili, *Repoussé*, 406-9, pl. 36.

69. It was taken from Parakheti to Mravaldzali; my reasoning is based on the photo taken by T. Kuhne during E. Taqaishvili's expedition to Racha in 1919. Chubinashvili, *Repoussé*, 342-3, pl. 43.

70. The kremasmata of the Warrior Saints evokes interest, with large lamellar plates directed downwards. The reinforcement of a skirt, made of cloth, with metal plates in order to protect the limbs, was introduced into Georgia back in the 10th century, which will shift this date for Byzantium as well. Examination of the icons shows that Dawson's conjecture that in the Byzantine world the infantryman and cavalryman wore similar armour skirts seems to be well founded. In order not to hinder their movement and activities, in both cases such a skirt was fastened in different ways; the infantryman turned the slit of the armour to the side, the cavalryman placed it between his legs (Dawson, Kremasmata, Kabadion, Klibanion, 49). Both figures of St George, equestrian and on foot, depicted on the Parakheti and Mravaldzali icons wear exactly identical lamellar skirts, but with slits in different places. If this is the case, then here we are already dealing with Byzantine influence, as traces of high standardization must be sought in the state system of Byzantium and not in the feudal society of Georgia.

In the 11th century, search for 'the ideal splint armour' becomes more intense and diversified: a banded lamellar comes into use, the method of overlapping the plates downward (the so-called 'inverted lamellar') is firmly established, the number of the suspending laces changes; complex, ceremonial, luxurious suits of armour also become numerous.

The Nakipari icon of St George[71] [fig. 12], made in the early 11th century, and St George depicted on the Samtavisi chancel cross[72], dating to the 1st half of the same century, show a complete 'inverted' lamellar with double riveting: the klibanion[73], the kremasmata[74] and the manikia[75] comprise plates directed downward. The armours differ from one another only in the number of suspending thongs.

Also at the beginning of the 11th century the first specimens of banded lamellar appear. It is noteworthy that the Ipari icon of St George[76] [fig.13], dating from the 1st quarter of the 11th century, shows banded lamellar plates without riveting. This icon, as well as the Labechina icon, representing St George on foot[77], and the Shodai icon of St George[78], make it clear that lamellar with riveting is not popular yet.

An interesting attempt at blending banded and riveted lamellar armour is shown on the Labechina icon of equestrian St George[79], [fig. 14], dating from the second decade of the 11th century. Here on a banded klibanion (as well as on kremasmata) we see plates with (upper – lower) rivets of an earlier type, which later were completely superseded by plates with riveting in their upper part.

---

71. Asan Gvazavaisdze's work, done in his youth. CHUBINASHVILI, *Repoussé*, 363-7; AKHALASHVILI, *Inscriptions*, 21-2.

72. CHUBINASHVILI, *Repoussé*, 493-9, pl. 284.

73. Klibanion – short body armour of splint (lamellar or scale) construction. See T. G. KOLIAS, *Byzantinische Waffen* [BV, 17], Vienna 1988, 45-7.

74. Kremasmata – padded skirt for leg protection, often reinforced with metal plates.

75. Manikia – protection for the upper arm, from shoulder to elbow.

76. Made by Asan, commissioned by Marushi. CHUBINASHVILI, *Repoussé*, 358-63, pl. 184. AKHALASHVILI, *Inscriptions*, 17-8.

77. CHUBINASHVILI, *Repoussé*, 261, pl. 56.

78. It was preserved in the village of Ghebi from the Shodi church of St George. CHUBINASHVILI, *Repoussé*, 367, pl. 95.

79. CHUBINASHVILI, *Repoussé*, 326-30, pl. 181.

On the 11th century Supi icon of equestrian St George[80] [fig. 15] a banded lamellar of typical riveted plates is depicted. The lamellar is completely (cuirass, skirt, manikia) 'inverted', which means that the experiment of the plates directed downward was also continued in the banded armour.

Finally, a great number of frescoes and specimens of repoussé work depict the already established type of lamellar armour which was most widespread in the 11th-12th centuries and in the following period as well. Its banded cuirass consists of riveted plates directed upward and the kremasmata and the manikia are formed of inverted lamellar plates. Such are the icon of Supi representing St George on foot[81] [fig. 16], St George and other Warrior Saints [fig. 17] depicted in St George's (Jgrag) church in Adishi, clad in a typical banded lamellar with riveting.

Here I should like to dwell on a certain type of armour which more readily than the others could be ascribed to the artist's imagination, but due to the identity of its author and to its interesting structure it is worth discussing.

Frescoes made in the churches of Svaneti at the turn of the 11th-12th centuries by Thevdore, the court artist of David the Builder, King of Georgia, have come down to us[82]. Saints portrayed by Thevdore (equestrian figures of St George and St Theodore and the figure of the Archangel Michael in Iprari[83], St Theodore of Lagurka [fig. 18] and St George and St Theodore of Nakipari[84] are clad in similar suits of lamellar armour, which is distinguished by a rather strange design: it is a banded lamellar with riveting between (!) the plates, which fasten the leather of the lower row with the upper one.

---

80. Chubinashvili, *Repoussé*, 443.

81. Chubinashvili, *Repoussé*, 563; Akhalashvili, *Inscriptions*, 40.

82. The churches, adorned with frescoes by Thevdore, are dated precisely thanks to the surviving inscriptions from which we learn his name and the time of the execution of the work. N. A. Aladashvili – G. V. Alibegashvili – A. I. Volskaya, *The Painting School of Svaneti*, Tbilisi 1983, 30-2 (in Russian). The donor inscription of the Iprari church of the Archangel (Taringzel) reads: *'it was adorned with paintings in the year of 1096, by Thevdore, the King's artist'. Written Monuments of Svaneti (10th-18th centuries)*, ed. V. Silogava, Tbilisi 1988, 70-1 (in Georgian).

83. Aladashvili – Alibegashvili – Volskaya, *The Painting School of Svaneti*, pl. 24, 25, 27.

84. Ibid. pl. 60.

If such a design did really exist it must have been more strongly linked[85], though less flexible.

Apart from the fact that the status of royal artist demanded that he should adhere to certain standards, St Panteleimon's banded lamellar with riveting, depicted on the 12th-century processional cross of Pari[86], may be used as additional evidence in favour of the armour painted by Thevdore [fig. 19]. Here, too, similarly to Thevdore's frescoes, we find rivets between the plates of the lamellar cuirass[87].

Judging by the specimens presented above, the evolution of lamellar armour may be considered to have been completed [fig. 20]. Subsequently we no longer witness such diversity of splint armour. Nevertheless, individual experiments did still take place. In this connection interest attaches to the 13th-century fresco of St Theodore, preserved in the church of the Annunciation in the Gareja Monastery; the saint is clad in lamellar armour with a skirt made of plates with triple riveting[88].

Interesting material on the closeness and resemblance between Byzantine and Georgian armour is provided by comparing one type of lamellar. On the 12th-century fresco of St Nestor in St Nicholas' church in Kastoria the saint is clad in lamellar consisting of rectangular plates with unrounded tops. The economy caused by such plates is not great but it saves much time when making the armour[89]. Many Georgian analogues of this type of Byzantine armour can also be found: on the Sakao icon of St George[90], dating from the end of the 10th century, the saint is wearing the same banded lamellar[91]. The suits of armour of St George and St Theodore, depicted on the façade of St

85. In comparison with typical riveted lamellar, where the rows are linked only by thongs.

86. Chubinashvili, *Repoussé*, 524-5; Akhalashvili, *Inscriptions*, 37-9.

87. It is not ruled out that here overlapping plates were depicted, but this is alien to riveted lamellar. Such armour, unlike the typical one, must have been very heavy and unwieldy.

88. *Monasteries of David Gareja: Lavra, Udabno*, eds. M. Bulia – D. Tumanishvili, Tbilisi 2008, 116 (in Georgian).

89. Dawson, Kremasmata, Kabadion, Klibanion, 48.

90. Chubinashvili, *Repoussé*, 344-8; *Georgian Goldsmithing in the 8th-18th Centuries*, Tbilisi 1957, pl. 98 (in Georgian).

91. The difference is only in the number of rivets: on the lamellar plates of St George there are two rivets, on St Nestor's – only one.

George's church in Adishi [fig. 21], the Armour of St George represented on the 11th-century Lanchvali[92] and Seti[93] icons, are also formed of rectangular plates, their tops left unrounded.

Another very interesting type of lamellar armour is depicted on Georgian repoussé icons and miniatures. Namely, the banded lamellar whose plates are rendered as thin, straight lines by the master. At a glance, such armour may be taken for the master's error, who did not take trouble to depict the plates meticulously and executed them in a simplified manner. Fortunately, archaeological finds from Belarusia do not allow such a conclusion, attesting once more that the old masters depicted reality more often than we had hitherto imagined.

An archaeological expedition headed by O. Makushnikov unearthed a burnt, 13th-century armourer's workshop in Gomel, where 1500 plates of lamellar armour were discovered[94]. These finds allowed reconstruction of some very interesting suits of lamellar, differing from typical armour. As is known, lamellar armour can withstand any weapon, but sword strikes damage its thongs. Masters seem to have always been looking for a method of protecting the suspending thongs, which they did achieve by means of changing the shape of the armour plates[95]. Sword strikes are not at all dangerous for the lamellar armour of such plates, since the thongs practically never come out onto the surface of the plates[96] [fig. 22].

As stated above, lamellar armour of this type with concealed thongs is not rare in Georgian works of art. It is this type of lamellar that St George wears on the Jakhunderi icon of the 11th century[97] [fig. 23]; the fortress guard depicted in the miniature at folio 186v of the Jruchi 2nd Tetraevangelion and the archangel on the Labsqaldi icon, probably dating from the 13th century[98], are clad in the same type of lamellar armour.

92. Chubinashvili, *Repoussé*, 333-4, pl. 190.

93. Chubinashvili, *Repoussé*, 330-3, pl. 182.

94. Makushnikov – Lupinenko, Lamellar Armour of the Eastern Slav Warrior, 214.

95. Lupinenko, Splint Armour, 117.

96. Makushnikov – Lupinenko, Lamellar Armour of the Eastern Slav Warrior, 218, fig. 2.5, 9.

97. Once belonged to St George's church in the village of Jakhunderi, now lost; my reasoning is based on Ermakov's photo, N16874. Chubinashvili, *Repoussé*, 352-4, pl. 188; Akhalashvili, *Inscriptions*; 26.

98. Akhalashvili, *Inscriptions*, 72-3, fig. 71.

One type of splint armour, which was evidently for ceremonial use[99], clearly shows Georgian influence on Byzantine armour.

M. Parani refers to the emergence of a new type of scale armour in Byzantium in the 12th century, which is characterized by a small central protuberance at the end of the plates. Scales of this type are not observed earlier either in Byzantium, or in Central and Eastern Europe or Western Asia. Parani surmises that similar armour might have penetrated into Byzantium from Georgia[100], this assumption is based on three 11th-century Georgian repoussé icons; and, indeed, on the Khidistavi, Sujuna and Bochorma icons St George is depicted in armour with similar protuberances.

In order to further substantiate Parani's view, I intend to list more examples from Georgian reality, which will make it clear that plates with protuberances were more popular in medieval Georgia and chronologically preceded their appearance in Byzantium. At the same time, another issue calls for specification: in my opinion on the Kastoria fresco[101] described by Parani, St Demetrius wears a lamellar rather than scale armour. The design of the armour gives ground for this statement: the plates with protuberances are packed close together not overlapping horizontally, the thongs, rivets, rows of leather-lined lamellar are discernable, the cuirass is sleeveless. However, this does not change the essence of the matter, – as we shall become convinced further, in Georgia plates with protuberances are attested with both types of armour and Georgia's primacy causes no doubt.

Like St Demetrius, St George on foot of the 11th-century Bochorma icon[102] and St George on foot of Sujuna[103] wear a lamellar cuirass comprised of plates with protuberances directed downwards. Careful examination of the armour plates on large-sized representations[104], shows that what is depicted on the Bochorma and Sujuna icons is not scale but lamellar armour: thongs running along the entire length of the plates are clearly visible, which

99. The specially decked out, festive character of the armour with protuberances was noticed by Parani in *Reconstructing the Reality of Images*, 110.

100. However, due to the absence of concrete proofs, she leaves the question open. Parani, ibid. 111.

101. Depicted in the church of Sts. Anargyroi at Kastoria in c. 1180. Parani, ibid. pl. 123.

102. Chubinashvili, *Repoussé*, 429-44; *Georgian Goldsmithing*, 21, pl. 50.

103. Chubinashvili, *Repoussé*, 568; *Georgian Goldsmithing*, 22, pl. 64.

104. Chubinashvili, *Georgian Goldsmithing*, pl. 50, 64.

is characteristic of lamellar; neither do the plates overlap horizontally and both cuirasses are sleeveless.

As for the icon of St George of Khidistavi [fig. 24], created in the first third of the 11th century[105], its kremasmata and manikia are really composed of scale plates with protuberances, but it is hard to be definite about the cuirass, hence they may be both lamellar and scale armour.

The Archangel Michael painted by Thevdore in the Iprari church in 1096 is clad in kremasmata comprising plates with protuberances directed downward[106].

The armour of the Warrior Saint of Pavnisi is formed of laced plates with protuberances directed upwards [fig. 25][107]. The plates directed upwards finally make it clear that there was such a type of lamellar as well and that we are not dealing with the artist's interpretation of scale armour.

The Warrior Saint depicted in Timotesubani at the turn of the 12th-13th centuries also wears a lamellar cuirass comprised of laced plates with protuberances directed downward [fig. 26].

Armour with protuberances is characterized by vertical lines between the plates, which is quite incomprehensible from the viewpoint of a rational design[108]. If such a structure did exist and it was not the result of the artists' imagination, it should be considered a specimen of excessively complex, decorative and luxurious ceremonial armour.

What conclusion may be drawn from the above-cited specimens of armour? It is quite possible that the great diversity of splint armour, which I have presented, may not correspond to reality and may have often resulted from the artist's imagination. Nevertheless, it must be said definitively that the master's errors alone will not be sufficient to account for such diversity and that a large part of the armour presented here did exist.

---

105. Chubinashvili, *Repoussé*, 256-9, pl.153; *Georgian Goldsmithing*, 22, pl. 53.

106. Aladashvili – Alibegashvili – Volskaya, *The Painting School of Svaneti*, pl. 25.

107. E. L. Privalova, *Pavnisi*, Tbilisi 1977, pl. 15 (in Russian).

108. P. Beatson assumes that the presence of dividing lines on the representations can be explained by the fact that the ridged lamellar plates, discovered during the excavations at the great palace in Istanbul, overlapped; unfortunately this assumption cannot account for the presence of lines between the lamellar plates on Georgian icons. P. Beatson, Byzantine Lamellar Armour: Conjectural Reconstruction of a Find from the Great Palace in Istanbul, Based on Early Medieval Parallels, *Varangian Voice* 49 (1998) 6.

Now, it would be right to ask the following question: did Georgia influence the development of Byzantine lamellar armour? And, it is indeed hard to find a type of Byzantine armour whose analogue could not be found in Georgia, but if the tables are turned, the picture will be somewhat different. In Byzantium, various types of armour are hard to be found or appear later: lamellar with upper and lower riveting, with riveting between the plates, lamellar with concealed thongs, lamellar entirely directed downward; there are only a few specimens of armour with protuberances; in the 10th-century riveted plates do not occur on Byzantine representations, nor rectangular ones with unrounded top part.

What contributed to such diversity of Georgian armour and advanced technologies? First of all the basic facilitating factor must have been Georgia's geographical location and permanent contacts with the nomadic North[109], and with the Iranian-Arabic-Byzantine world in the south, and with various systems of armament; in the 9th-10th centuries a strong impetus to the development of armament must have been given by the emergence on Georgian land of new kingdoms which were engaged in incessant wars with their neighbours; the same can be said about the feudal system that existed in Georgia and the rich and numerous feudal class, which, evidently, encouraged individual experiments with weapons, unlike Byzantium, where the system of armament was on state footing and was distinguished by a high degree of standardization.

It should be said that this situation finds due reflection in technical literature and in the sources. Many foreign authors note the heavy armament of Georgians in the given period[110]. Yovhannes Draskhanakertc'i describes

109. Nomadic influence is indicated by the relief representation of St Theodore on the western portal in the Nikortsminda church (1010-14), where the Saint wears a long-scale armour, its pattern being reminiscent of the nomads' armour. N. Aladashvili, *Nikortsminda Reliefs*, Tbilisi 1957, pl. 19 (in Georgian). Such a type of long armour was characteristic of Central Asia, whence it spread all over the world. M. Gorelik, Oriental Armour of the Near and Middle East from the Eighth to the Fifteenth Centuries as Shown in Works of Art, in: *Islamic Arms and Armour*, ed. Robert Elgood, London 1979, 40.

110. It is significant that in order to illustrate the Byzantine cavalry armament becoming 'heavier' in the 10th century, Western scholars give an example of the heavy armament of the Warrior Saints depicted in the Nikortsminda church, i.e. an example of the armament of Georgia, their neighbor. D. Nicolle, The Impact of the European Couched Lance on Muslim Military Tradition, *The Journal of the Arms and Armour Society* 10 (1980) 11.

the army of Western Georgia (the Abkhazian Kingdom) in the 10th century in the following way: *A numerous army, with steeds prancing in the air, the warriors wearing iron armour, formidable helmets, cuirasses with nail-studded iron plates and sturdy shields, adornments, spears and swords*[111]. 'The nail-studded iron plates' undoubtedly stand for lamellar cuirass with riveting, whith 'the nail' meaning rivet. The 11th-century Byzantine author Michael Attaliates emphasizes the Georgians' heavy armament in the war even with the Byzantines, saying that *the courage of Georgians was not only due to their great number, but to the fact that they were protected by the strongest armour and not only they themselves but their armoured and invulnerable horses were also covered (with armour) on all sides*[112]. In the same 11th century, Aristakes Lastivertc'i specially notes the heaviness of the Georgian armament and even says it is the reason of one of their unsuccessful attacks against the Byzantine[113].

From this vantage point, it is very interesting to look at the interrelation of Byzantium with its Caucasian (namely, Georgian) neighbours in the matters of armament. In the first place it is worth noting that these relations were fairly close, which facilitated exchange of military technologies[114]. There is no doubt that the Byzantine military machine exerted considerable influence on its neighbours[115], though an opposite phenomenon can also be noticed. Due to its location, Georgia came in touch with the North Caucasian and Central Asian nomads more often than Byzantium, it was

111. Draskhanakertc'i, *History of Armenia*, ed. E. Tsagareishvili, Tbilisi 1965, 257 (in Georgian). Here I take an opportunity and thank E. Kvachantiradze for comparing the translation with the Armenian original and checking its accuracy.

112. Attaliates, *History*, ed. S. Qaukhchishvili, Tbilisi 1966, 27 (in Georgian). I thank K. Nizharadze for the new, precise translation of the passage. Michaelis Attaliotae *Historia*, ed. I. Bekker, Bonn 1853, 234.

113. Lastivertc'i, *History*, ed. E. Tsagareishvili, Tbilisi 1974, 51 (in Georgian).

114. Discussion of Georgian-Byzantine relations would lead us too far. They were especially intensive in the period under discussion and were characterized by joint battles against the Arabs, participation of Georgians in the civil wars in Byzantium and, finally, almost a century-long confrontation with each other.

115. Nevertheless, Georgian military terminology came under a stronger influence of the Persian and Arabic languages.

via Georgia that some novelties in their armament, direct or transformed, may have found their way to Byzantium[116].

In spite of all that has been said above, as I have already noted, in the absence of archaeological evidence and on the strength of only iconographic data, it is difficult to give a positive answer to the question that has been posed and to assert anything definitively. At the same time it can be said without any doubt that Georgia can be considered one of the major centers of the manufacture of splint armour and of innovations, and that some of the types of armour widespread in Byzantium, may have originated there.

116. In D. Nicolle's view, the lamellar penetrated into Iran from Central Asia, subsequently spreading to the Caucasus and Anatolia. D. Nicolle, *The Military Technology of Classical Iran*, Thesis Presented to the University of Edinburgh for the Degree of Doctor of Philosophy (1982) 173.



Fig. 1. Shadows under the plates on the skirt of the Warrior Saint in Timotesubani are expressed as a brown line by the artist, but on the lamellar cuirass both the bands and shadows can be seen. (photo by S. Sarjveladze).

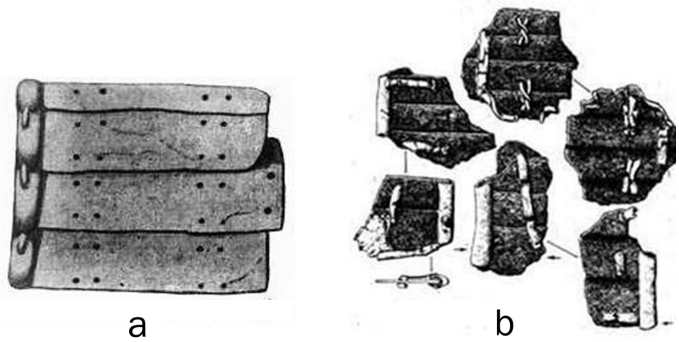


Fig. 2. a) Armour plates found in Bereli, after Gavrilova (fig 4.13); b) Ust'-Ishim lamellar plates with leather, after Soloviev (pl. XI, 5).

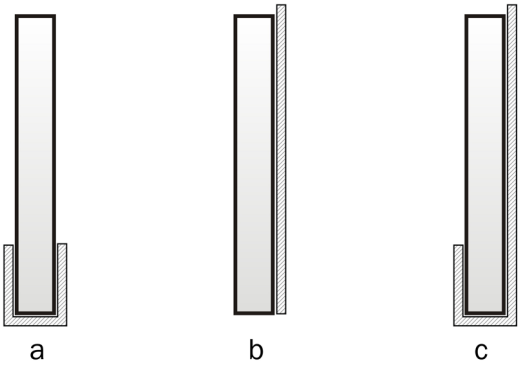


Fig. 3. Side view of the lamellar plate: a) with the leather covering the edge, b) with leather backing, c) with leather backing and encasing the front lower part of the plate.



Fig. 4. Saint from Timotesubani clad in the traditional lamellar cuirass. (photo by S. Sarjveladze).



Fig. 5. St George of Chukuli in the lamellar backed with leather, after Chubinashvili (pl. 46).



Fig. 6. St George of Chikhareshi in the armour with two rivets, after Chubinashvili (pl. 47).



Fig. 7. St George of Nakuraleshi in the lamellar with two rivets, after Chubinashvili (pl. 42).



Fig. 8. St Procopius in the lamellar with two rivets. Manuscript A648, p. 60r, National Centre of Manuscripts of Georgia.



Fig. 9. Armour plate with two rivets, after Soloviev (pl. X, 5).



Fig. 10. St George clad in the linear lamellar with double riveting on the Mravaldzali icon. (photo by Ermakov).



Fig. 11. St George of Parakheti in the linear lamellar with double riveting. (photo by Ermakov).



Fig. 12. St George of Nakipari clad in the 'inverted' lamellar with double riveting. (photo by S. Sarjveladze).



Fig. 13. St George of Ipari in the banded lamellar without riveting, after Chubinashvili (pl. 184).



Fig. 14. St George of Labechina in the banded lamellar with two rivets, after Chubinashvili (pl. 181).



Fig. 15. St George of Supi in the banded 'inverted' lamellar with riveting. (photo by S. Sarjveladze).



Fig. 16. St George of Supi, in the typical banded lamellar with riveting. (photo by S. Sarjveladze).



Fig. 17. Warrior Saint (St Theodore?) of Adishi in the typical banded lamellar with riveting. (photo by S. Sarjveladze).



Fig. 18. St Theodore of Lagurka, well-preserved representation of the lamellar with riveting between the plates. (photo by S. Sarjveladze).



Fig. 19. St Panteleimon on the processional cross of Pari. (photo by S. Sarjveladze).

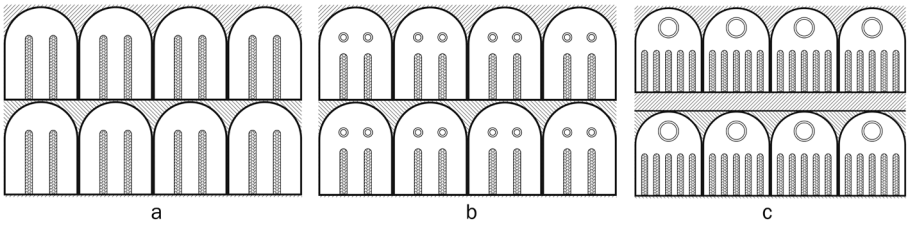


Fig. 20. a) First stage of the evolution of the lamellar armour – introducing leather backing (according to the Chukuli triptych), b) Second stage of the evolution – linear lamellar with double riveting (according to St George of Mravaldzali), c) Third stage – typical banded lamellar with riveting (according to the Adishi frescoes). Hatching oriented in different directions indicates the leather backing of different lamellar rows.



Fig. 21. St George in the lamellar with rectangular plates on the façade of the Adishi church. (photo by S. Sarjveladze).

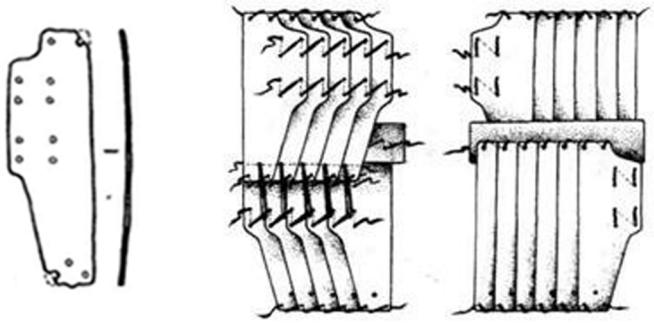


Fig. 22. Type of the plate discovered in Gomel and reconstruction of the armour, after Makushnikov and Lupinenko (fig. 2.5, 9).



Fig. 23. St George of Jakhunderi in the lamellar with concealed thongs, after Chubinashvili (pl. 188).



Fig. 24. St George of Khidistavi in the lamellar with protuberances, after Chubinashvili (pl. 153).



Fig. 25. Warrior Saint of Pavnisi in the lamellar with protuberances, after Privalova (pl. 15).



Fig. 26. Warrior Saint of Timotesubani in the lamellar with the protuberances oriented downward. (photo by S. Sarjveladze).

The Evolution of Splint Armour in Georgia and Byzantium
Lamellar and Scale Armour in the 10th-12th Centuries

Byzantine technology was part of the military technology that existed in vast areas of Eurasia; hence study of the armament of its neighbours is important.

The purpose of the present paper is to add new data about Byzantium's Caucasian neighbour (namely, Georgia). Besides that, it also includes certain views about the stages of the evolution and provenance of splint (scale and lamellar) armour. This paper also attempts to clarify the difference between *banded* and *linear* suits of lamellar armour.

There is no doubt that the Byzantine military machine exercised considerable influence on its neighbours, though an opposite phenomenon can also be noticed. The article shows that changes in armour were taking place almost simultaneously in the Byzantine Empire and the Georgian kingdoms and that some of the types of armour that were widespread in Byzantium may have originated in Georgia.

Harry J. Magoulias

Andronikos I Komnenos: A Greek Tragedy

The annals of Niketas Choniates[1] chronicle the period of Byzantine history beginning with the death of Alexios I Komnenos on 15/16 August 1118, and ending with the events of the historian's flight to Nikaia in the autumn of 1207 following the fall of Constantinople to the Fourth Crusade. While translating the text I became intrigued by the fate of Emperor Andronikos I Komnenos (1183-1185)[2] who, in certain aspects of his life-style, is depicted as a mirror image of his first cousin, Emperor Manuel I Komnenos

1. *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, English translation by H. J. Magoulias, Detroit 1984. The pagination cited from the annals is placed between parenthesis together with NH. See *Introduction* XI-XVI. For Niketas Choniates (ca.1155/56-1215/16) see A. Simpson – S. Efthymiadis (eds.), *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*, Geneva 2009, especially A. Simpson, Niketas Choniates: the Historian (13-34), and S. Efthymiades, Niketas Choniates: The Writer (35-58). On his theological treatise *Treasury of Orthodoxy*, also known as *Δογματικὴ Πανοπλία*, see H. J. Magoulias, Doctrinal Disputes in the History of Niketas Choniates, *The Patristic and Byzantine Review*, 6/3 (1987), 199-226, as well as L. Bossina, Niketas Choniates as theologian, in: *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*, 165-184.

2. Andronikos I Komnenos was born ca. 1118/20 and was put to death in Constantinople after 14 September 1185. At his death he was 65/67 years old; considered aged by Niketas Choniates, the historian refers to him at his end as "he who stank of the dark ages", a "dotard", "a shriveled and languid old man", and "more aged than Tithonos or Kronos" (NH 153, 157). On Andronikos I see C. M. Brand, *Byzantium confronts the West, 1180-1204*, Cambridge, MA 1968; O. Jurewicz, *Andronikos I. Komnenos*, Amsterdam 1970, and the detailed entry (with full bibliographical references) in: K. Varzos, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, vols. I-II, Thessaloniki 1984, I, 493-638, n. 87 (hereafter: Varzos, I or II).

Επιμέλεια έκδοσης: Στυλιανος Λαμπακης, IBE/EIE

BYZANTINA ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 21 (2011) 101-136

(1143-1180)[3]. I was particularly struck by the revelation that the tragedy of Andronikos I seemed to conform to Aristotle's principles of classical drama, but, in the final analysis, as the final curtain drops on the tragedy of Andronikos, we come to realize that there is, after all, a fundamental disagreement between the author of the *Poetics* and Niketas Choniates, the historian, as to what constitutes tragedy.

The great tragedians of classical Greece were largely concerned with dramatic situations that largely take place within the bounds of family ties. The protagonists are closely connected by blood or marriage. Blood guilt, even matricide in the case of Manuel I's juvenile son, Alexios II (1180-1183), as well as blatant incest, are singled out as the fatal legacy of the family. Incest and murder were at the center of ancient Greek drama and were looked upon with the utmost of horror. The Athenians of the fifth century B.C. were well aware of the dreadful consequences of the curse as a family inheritance. Moreover, divine punishment might fall not directly on the unrighteous man, as in the case of Emperor Manuel I Komnenos, but on his wife and offspring. This entails the infliction of suffering on blameless family members who are guilty by association.

But tragedy, asserts Aristotle[4], must not show the wicked person falling from prosperity to adversity which, as we shall see, was the case with Emperor Andronikos I at his death, the protagonist of this study. The reason for this, Aristotle argues, is that the misfortunes of such a depraved figure cannot arouse the necessary emotions of pity and fear (ἔλεος, φόβος), the essential components of tragedy. Pity or compassion can only be reserved for the undeserving victim of a relentless fate, guilty only of ἁμαρτία, that is, an error or human fallibility, but not of calculated malice. The tragic figure, therefore, cannot be held wholly responsible for the consequences of his actions, as is the case with the Christian sinner. The tragedian, moreover, resorts to dramatic spectacle by making the fearful and the pitiable visible on stage. Oidipous shocks our senses as he stumbles onto the stage with blood gushing down from his empty eye sockets whose orbs he himself has gouged out with the golden pins of his mother's raiment. This was the consequence

3. On Manuel I's reign see P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, as well as Varzos I, 422-477, n. 81.

4. Aristotle, *The Poetics*, ed. and transl. by St. Halliwell (Loeb Classical Library, [hereafter cited as LCL], Cambridge, MA 1954), 423.

of his horrifying discovery that his wife, the mother of his children, in fact, was his own mother; moreover, he was shown to be unknowingly the murderer of his own father[5].

As we have remarked above, tragedy revolves around the protagonist's ἁμαρτία. His destiny is determined by factual ignorance, and, therefore, his culpability is limited. He is, nonetheless, responsible for his deeds of passion. Oidipous mistakenly killed his father, but he was, at the same time, guilty of killing his father's attendants because he had succumbed to his violent temper[6]. The consequence is that in the end he will suffer a terrible reversal of fortune. The cost of his error or ἁμαρτία is terrible suffering, beginning with his mother's suicide. Deeds perpetrated out of ignorance do not exonerate the perpetrator; in fact, they will only abet his personal downfall.

Aristotle distinguishes between the poet, whom he favors, and the historian. The real events recorded by the historian Aristotle calls "the particulars" while the tragedian invents possible scenarios, "the universals"[7]. Aristotle elevates poetry over history because, he claims, it belongs to the realm of philosophy. The historian, however, will ask: Is not what actually happened in the past more important than what might have happened? Again, do not the tragedians select particular mythological figures to be their protagonists such as Agamemnon, Antigone, Aias etc.?

Aristotle further requires that the emotions of fear and pity be critical components of the tragic performance on stage. However, these same two emotions are evoked when the tragedies are recited offstage. Written histories were likewise read aloud before an attentive audience[8]. Here the historian and the tragedian converge as they both are recording tragic events. Aristotle follows Homer when he says that the experience of both fear and pity create simultaneously a sense of tension-relieving pleasure. Gorgias of Leontini (ca. 483-376) elaborated on this phenomenon in his

5. Sophokles, *Oidipous Tyrannos*, ed. and transl. by H. L. Jones (LCL, 1994), vs. 1249-1250: "[Iokaste] wept over the bed where in double misery she had brought forth a husband by her husband and children by her child."

6. Sophokles, *Oidipous Tyrannos*, vs. 801-813.

7. Aristotle, *The Poetics*, Introduction, 13.

8. When Herodotos visited Athens ca. 445 B.C. he recited aloud a portion of his history: Herodotos, transl. by A. D. Godley (LCL, reprinted 1990), vol. 1, "General Introduction", VIII.

Enkomion of Helen 9. While Aristotle uses the term ἡδονὴ for pleasure, Gorgias substitutes πόθος φιλοπενθής, i.e. a doleful yearning[9].

Of the several types of tragedy recorded by Aristotle he numbers "the kind rich in suffering" (παθητική)[10]. The suffering endured must occur within family relationships. This, we shall see, is the case with both Manuel I and Andronikos I. The subject matter of classical Greek tragedy was based almost entirely on mythology derived from the heroic Mycenaean age, but there were two exceptions where contemporary historical events were depicted on the Greek stage. Shortly after the fall of Ionian Miletos in 494 B.C. to the Persian king Darius, Herodotos records that the city was enslaved and its surviving population was deported and settled in the Persian empire bringing to an end its revolutionary scientific achievements[11].

But the one historical tragedy that does survive is Aischylos' *The Persians* produced in 472 B.C. This play deals with the events of the Greek naval victory at Salamis in 480 B.C. The protagonists are Xerxes, his mother Atossa, and the ghost of his father Darius. The enactment of this play, however, would not have elicited pity and fear from the Athenian audience. What is of interest for this study is that the Athenian audience recognized both the similarities and the differences between myth and history, the imaginative and invented world of gods, supernatural beings, heroes and legendary ancestors, on the one hand, and the unfolding events of recent history, documented by eye-witness accounts as well as oral and written sources.

The staged play, after all, is not the same as the stage of History. The tears shed by the spectators of ancient Greek tragedy, whose subject matter was based on mythology, were not of the same emotional depth as those shed for contemporary historical calamities such as Phrynichos' *The Fall of*

9. *Iliad* 23.14: "Thetis roused a desire of wailing". *Odyssey* 22.500-501: When Odysseus is welcomed home "a sweet longing seized him/To weep and wail". *Odyssey* 15.399: Eumaios, Odysseus' trusty swineherd, welcomes him home with the words: "We will take delight in each other's woes". These quotes are from the translations of both the *Iliad* and the *Odyssey* by A. T. Murray (LCL reprinted in 1954 and 1974).

10. Aristotle, *The Poetics*, 118-119.

11. Herodotos, 6.20-22. "Phrynichos, having written a play [492 B.C.] only two years after the event titled *The Fall of Miletos* and set it on stage, the whole theatre broke into weeping; and [the Athenians] fined Phrynichos a thousand drachmai for bringing to mind a calamity that touched them so nearly, and forbade forever the enacting of that play".

Miletos. Real blood was shed by the inhabitants of Ionian Miletos; moreover, the decimated Milesians and the Athenians were related by blood, dialect and intellectual achievement[12].

For our purposes the Aristotelian concept of reversal (περιπέτεια) or tragic change of fortune is played out in the meteoric rise and fall of Andronikos I Komnenos. The περιπέτεια of the protagonist, according to Aristotle, must affect us mightily; it must be a wrenching experience that effects a great change in the spectators. Tragedy's function is to arouse the emotions of pity or compassion as well as a frightful fear to use Gorgias' terminology (φρίκη περίφοβος). We are horrified at the murder of blood relatives, the senseless infliction of indescribable tortures, mutilations, blindings, and wholesale executions on subjects of the empire. But to feel pity or empathy for those who suffer the extremities of cruelty is fundamental to our humanity. Andronikos was abused and maltreated as a young man without pity, and the result was that he himself became hardened and pitiless in his dealings with his adversaries. We must not remain indifferent to suffering, even to the suffering of our enemies. But this sensibility was lacking in the politically powerful of twelfth century Byzantium. But Niketas Choniates was an exception; his engagement with suffering moves us dramatically.

Aristotle contends that pity is experienced only for the victim, loathing for the oppressor as was the case with Andronikos I in his fateful day of reckoning when he himself, in a tragic reversal of fortune, became the victim. Niketas Choniates, however, disagrees with Aristotle for he is convinced that we must pity suffering offenders, even for someone as heartless as Andronikos I. Sentenced to die for his crimes, he was forced to suffer beyond human endurance. Even the Olympian gods are often depicted as pitiless in their dealings with mere mortals, and against this divine indifference, human pity stands out in ironical insight. The Christian God, on the other hand is φιλάνθρωπος, a God who loves mankind. Moreover, he is ἐλεήμων, a God of mercy and compassion who pities his human creation. Andronikos' last words, as we shall see, are *Κύριε ἐλέησον*, "Lord, have mercy". But we

12. Rationalism emerged first in Miletos with the *φυσικοί*, the founders of natural philosophy, i.e. physical science. These were Thales, Anaximandros, and Anaximenes. The slaughter and deportation that take place in warfare result often in the extermination of the brightest minds of a flourishing civilization.

must not be surprised that, like the Olympian gods, the Christian God, can also withhold his pity. The unforgiving rupture of human relationships leads to tragic consequences. Tragedy brings in its wake terrible waste.

The ancient Greeks understood that there is an unbridgeable chasm between human beings who must inevitably grow old and die, and the gods who are deathless and ageless. Unlike their divinities, mortals must accept the fragility of their evanescent lives, and reconcile themselves to the reality that the workings of Fortune (Τύχη) and Fate (Μοῖρα) are inescapable.

Hellenism Confronts Christianity. The Historical Context

A momentous event in the history of the Roman empire was the conversion of the pagan Roman emperor, Constantine I the Great, to Christianity in the year 312. In 324 Constantine became sole emperor, and on 11 May 330 he dedicated the Greek city of Byzantion, to be renamed Constantinople in his honor[13]. The importance of his decision may be summarized as follows: the capital of the Roman empire was soon thereafter to be transferred from Old Rome on the Tiber to New Rome on the Bosporos; the lingua franca of the eastern Roman empire was destined to be Greek; and an exclusionist monotheistic Christianity was determined to blot out an all-inclusive polytheism. Unfortunately, fanaticism accompanies monotheism. God despises the infidel whether he be pagan, Jew, Christian or Muslim.

A question of paramount interest is to what extent did Hellenism survive in the Christian world of the "Byzantine" empire (330-1453)[14]. For the twelfth century, the period under discussion in this paper, the historian Niketas Choniates is a critical witness in this regard. The Byzantine man of letters was educated in both Holy Scripture and ancient Greek learning[15]. By making ancient Greek literature acceptable through

13. Niketas Choniates calls Constantinople *Byzantion*, *Byzantis*, *queen of cities*, *the imperial city*, *the fair city of Constantine*, and the *megalopolis*.

14. As it is known, it was Hieronymus Wolff (1516-1558) who first used the term "Byzantine" to denote the Roman Empire in the Greek East. The inhabitants, however, called themselves "Romaioi" or Romans.

15. Niketas Choniates cites the Old Testament and, in particular, the Psalms, over 500 times, and the New Testament over 300 times. His references to ancient Greek literary sources add up to over 400 while those of Holy Scriptures number over 800 plus thus favoring the latter two to one. See S. Efthymiadis, Greek and Biblical *Exempla* in the Service of an Artful Writer, in: *Niketas Choniates. A historian and a writer*, 101-119.

allegorical interpretation, Western civilization owes the Byzantine scribes, both secular and religious, unlimited gratitude for preserving much of the ancient Greek classics which, if left to early Christian animosity, would have been destroyed forever. In truth, Byzantine culture was constituted of a dualism of sources[16]. Education, in other words, was based on two seemingly contradictory sources: Greco-Roman institutions, traditions, and learning, on the one hand, and Christian faith and the Holy Scriptures on the other. Ancient Greek culture and reason, in particular, continued to inform Christian values while, at the same time, both could be in radical conflict. The life and times of the Komnenoi emperors, Manuel I and Andronikos I, are revelatory for our purposes.

The Body Beautiful and the Body Shameful

First, let us discuss the radically different perceptions of the human body as viewed by Hellenic culture and Christian morality. Is the body good or evil? Before discussing the classical Greek view of the body as both beautiful and good, reference must also be made to the archaic religious movement known as Orphism in which the body is denigrated. Citing Orphism Plato

16. By 172 B.C. the translation of the Hebrew Bible into *koine* or common Greek was completed in Alexandria for the use of the Jews who no longer knew Hebrew but only spoke Greek. Monotheistic Judaism now drastically altered the meaning of Hellene to designate gentile, heathen, and idolater. This disparagement of the designation Hellene was adopted by the church fathers as a term of opprobrium. Emperor Theodosios I (379-395) terminated the Olympic Games with their offensive nude contestants and pagan festivals and sacrifices; he was also responsible for the destruction of Greek temples and statues of Greek divinities and heroes, now viewed as pagan idols. The Church replaced the Greek gods and heroes with Christian saints. Emperor Justinian I (527-565), the builder of Hagia Sophia, denounced "the fallacy of impious and foul Hellenes (*CJ* XV 18.10)".

Niketas Choniates is exceptional in that he rehabilitates the name *Ἕλλην* and equates it with the designation Romaioi or Romans of the Byzantine empire (NH 82, 167, 244). The cities of the empire he now calls "Hellenic poleis" (NH 273); moreover, he speaks of the "Hellenic tongue" (NH 14, 177). During the last four centuries of their dwindling empire, the inhabitants boasted, as do the Greeks of today, of a strong identity with the ancient Hellenes and their legacy as heirs to Hellenic culture and civilization. As Romaioi, now identified as Hellenes, they began to realize that they were not just one people of a multi-ethnic empire, but that they now constituted a *γένος*, a nation. Subsequently, there was a return to the ideals of ancient Athens, and the name Hellene was rescued by emperors, churchmen, and savants alike.

remarks "in fact I once heard one of our sages say that we are now dead, and the body is our tomb"[17]. The body is also called a prison (δεσμωτήριον). The words used for body (σῶμα) and tomb (σῆμα) suggest a mystical similarity between the two. But in classical Hellenic culture the beauty of the naked human body was glorified, admired and highly valued. In the Old Testament, however, whose moral constraints were adopted by Christianity, nakedness is a cause for shame. When Adam and Eve chose to disobey God and eat of the forbidden fruit in the garden, they saw that they were naked and sewed fig leaves together to cover their nakedness; their efforts, evidently, were not adequate and so God himself turned tailor and made coats of skin to clothe them (Genesis 3.21). The shame of nakedness is further emphasized in the story of the drunken Noah who fell asleep naked in his tent (Genesis 9.23). His sons Shem and Japheth, in order to cover their father, were compelled to walk backwards to avoid seeing Noah's nakedness[18]. But on the other side of the Mediterranean, the Greeks were devoted to gymnastics, so-called because they exercised in the nude. The Spartans were the first to strip openly and bare their bodies. The Spartan festival called *Γυμνοπαιδεῖαι* was celebrated with naked boys both dancing and engaging in gymnastic exercises. Again, Lykourgos, the legendary Spartan lawgiver, encouraged modest Spartan maidens to appear nude in public celebrations in pursuit of health and the body beautiful[19]. In art they are not, in fact, depicted naked but wearing short chitons, and are applauded as "thigh-showers". Thucydides notes that it was only recently that the naked athlete was a requirement in the Olympic Games[20].

Let us not forget that it was the prize given to the most beautiful goddess, the golden apple, awarded to Aphrodite by the Trojan prince, Paris Alexander, that initiated the Trojan War. He favored Aphrodite because she promised to reward him with the most beautiful woman in the Greek

17. Plato, *Gorgias* 493a.

18. Especially on the Byzantine perception of nudity, exemplified by Noah's naked body, see I. Anagnostakis – T. Papamastorakis, Ἐκμανὴς νέος Βάκχος. The Drunkenness of Noah in Medieval Art, in: Ch. Angelidi (ed.), *Το Βυζάντιο ώριμο για αλλαγές: Επιλογές, ευαισθησίες και τρόποι έκφρασης από τον ενδέκατο στον δέκατο πέμπτο αιώνα*, Athens 2004, 209-256.

19. Plutarch, *Lykourgos*, transl. by B. Perrin (LCL, reprinted 1993), 246-247.

20. Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, transl. by Ch. F. Smith (LCL, reprinted 1991), 12-13.

world, Helen, queen of Sparta[21]. The lovely bronze statue of Helen that was melted down with other ancient bronze masterpieces for the purpose of minting copper coins by the leaders of the Fourth Crusade in 1204 enflamed "spectators with sexual passion"[22]. If, by the middle of the fourth century B.C. the statue of the naked Aphrodite of Knidos was notorious for evoking sexual arousal, certain goddesses in Greek mythology, however, when espied in the nude by mortals, even inadvertently, visited their displeasure on the transgressors in extreme measure[23].

It is worth noting that in the New Testament Christ is never described physically nor is he or his mother or any of the women surrounding him ever called beautiful[24]. In the iconography of the Crucifixion Christ may be shown naked in his upper torso and wearing a loin cloth. The reason for so doing is to show that from his side blood and water flowed as proof of his humanity[25]. In the poignant *Lamentations* of Holy Week in the Greek Orthodox Church, Christ's mother addresses her dead son: "O my sweet springtime, my most beloved child, whither hast thy beauty sunk down?" The early church fathers, however, depicted Jesus as a short unattractive

---

21. Apollodoros, *The Library*, transl. by Sir J. G. Frazer (LCL, reprinted 1989), II, 172-173.

22. NH 360-361. *Iliad* 3.155-159, "wondrously like is [Helen] to the immortal goddesses to look upon". Praxiteles' notorious statue of the nude Aphrodite of Knidos (ca. 340 B.C.) so aroused the sexual passion of one smitten admirer that he secretly embraced it and deposited upon it the stain of his semen. See Pliny, *Natural History*, 36.21. Again when Protesilaos left behind his bride of one day, Laodameia, to join the expedition to Troy, he was the first Greek to set foot on Trojan soil and was forthwith slain by Hektor. The distraught bride had a statue of her beloved husband sculpted which she took to bed with her and engaged in love-making with his image. Apollodoros, *The Library* II, 198.

23. When the hunter Aktaion, by chance, happened upon Artemis as she was bathing, the offended goddess punished the violator by changing him into a stag, and straightway his own hunting dogs tore him apart. Again, when the Theban prophet Teiresias viewed the goddess Athena at her bath in a stream on Mount Helikon, Athena blinded the guiltless Teiresias, but in compensation, the goddess gave her victim the power of prophecy and the ability to speak with birds. Apollodoros, *The Library*, I, 323; 361-363.

24. St. Mary of Egypt is depicted in her icon as "gaunt and bony ... with no clothing at all". Her hairy body was covered with sores and as such could never have aroused sexual passion. For the Church depiction of the naked female body was acceptable but only if it aroused revulsion see ODB, vol. 2, 1310.

25. ODB, vol. 1, 555a.

man while others described him as "the most beautiful of the sons of men". By the ninth century Christ is represented as being tall and having beautiful eyes, a long nose and long fingers, curly hair and a black beard[26]. But it was the image of Christ in the type of Zeus that won out. The pull of Hellenism was strong indeed.

The second most important person in Byzantine theology, next to Christ, is his mother, the Virgin Mary. In fact, the sexuality of the Theotokos, the Mother of God, was denied by the doctrine that she remained a virgin even after conceiving and giving birth to the God-man. Orthodox Christians insist that she be exalted as the "ἀειπάρθενος", the Ever-virgin Mary. This is so because she conceived through the Holy Spirit and no human male had intercourse with her.

Niketas Choniates, time and again, betraying the influence of Hellenic aesthetics on his Christian values, delights in the beauty of human beings. When describing the physical attributes of Maria of Antioch, the second wife of Manuel I, he gushes that she was "exceedingly beautiful; her beauty was incomparable". He compares her, moreover, to the goddesses of Olympos, Aphrodite and Hera "whom the ancients deified for their beauty (NH 66)". As for Andronikos I "he was endowed with a wondrous comeliness (NH 79)", and "his perfect physique was worthy of empire (NH 59)". An emperor should look the role. But here we must strike an ominous note. At his death it was Andronikos' comeliness that was assaulted with his iniquities. Externalities do count.

The Dead

The living know that death is inevitable. Human beings also kill their fellow human beings; visited by death themselves they also visit death on others. The ancient Greeks believed that the bodies of the dead have a certain claim on the living. For Sophokles' Antigone, the ritual burial of her slain brother Polyneikes is a necessity and a sacred familial obligation required by the gods themselves[27]. Christians, on the other hand, were content on

26. ODB, vol. 1, 436b.

27. Sophokles, *Antigone*, ed. and transl. by H. L. Jones (LCL, 1994), vs. 429-431. Antigone covered Polyneikes' corpse with dust and poured over it a three-fold libation. Ritual burial, claims Antigone, is sanctioned by the "unwritten and unfailing ordinances of the gods". The human corpse is to be revered. See Pausanias, *Description of Greece*, transl. by W. H. S. Jones

consigning the sinner's body and soul to eternal damnation in Hades or, in translation, Hell. Christians, moreover, found a way for the saintly dead to live on in this world. The physical remains of the Christian saints now called relics needed to be preserved as they were believed to be indwelt by the Holy Spirit and, therefore, miracle-working. The bones and even strands of hair of blessed saints and martyrs had proven to work miraculous cures where all other means might fail. In addition, relics defended against inclement weather, crop destroying locusts as well as the bubonic plague[28].

For the ancient Greeks ritual burial was crucial for the ultimate fate of a shade or spirit of the deceased, otherwise it could not be ferried across the river Styx by Charon and reach a peaceful rest in Hades, the underworld; the dead did not enter a celestial paradise[29]. The shades of humans, denied proper burial, were doomed to an eternity of restless wandering on the wrong side of the Styx, never to rest in peace. Christians, moreover, despite their vehement denunciation of polytheism, borrowed certain pagan beliefs and trumpeted these as their own. The martyred saints in heaven are called upon to escort the innocent souls of the newly deceased Christians to their

(LCL, reprinted 1992), 85-86. Kimon, son of Miltiades, the hero of Marathon, brought back to Athens in triumph from the island of Skyros the bones of the Athenian hero Theseus. This action was a precursor of the collection of relics of the saints by the Church.

28. When Emperor Justinian I was suffering excruciating pain from a dangerous knee infection, the clergy laid the newly recovered reliquary of the Forty Martyrs of Melitene in Kappadokia on the emperor's ailing limb. "The ailment disappeared instantly, driven out by the bodies of men who had been dedicated to the service of God". Prokopios, *Buildings*, transl. by H. B. Dewing with the collaboration of Gl. Downey, 64-69. See also H. J. Magoulias, The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons, *Byz* 37 (1967), 252-253.

29. In Greek mythology Hades was Zeus' brother, the Lord of the Underworld. But Hades is also the place where the dead reside. In the Resurrection hymns of Romanos the Melode Christ, in his descent to Hades following his crucifixion, does physical combat with Hades; he tramples upon this personification of death (Thanatos), and breaks asunder the gates of Hades (Hell), thus rescuing the first parents, Adam and Eve. Hades is depicted as a dark-skinned pagan god. P. A. Underwood, *The Kariye Djami* (*Church of Chora*) [Bollingen Series LXX/Pantheon Books, 1966], vol. 3, p. 343. The Anastasis Detail [201]. Charon, the ancient ferryman of mythology, in modern Greek folklore has become *Charos*, the personification of Death or Thanatos. Charos is ever on the hunt for human souls. See M. Alexiou, Modern Greek Folklore and its Relation to the Past: The Evolution of Charos in Greek Tradition, in: S. Vryonis (ed.), *The "Past" in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu, CA 1978, 221-236.

final resting place[30]. In addition, Archangel Michael assumed the role of the Olympian Hermes the Ψυχοπομπός, the Conductor of Souls to Hades[31].

The seemingly insoluble conflict between two alien cultures was resolved by the seamless interpenetration of Hellenism and Christianity. One of the best examples of this dynamic is the comparable roles played by the pagan goddess Athena and the Christian Virgin Mary. The warrior Athena, armed with helmet, spear and shield, begotten of Zeus, king of the gods, without a mother, was worshipped as the Champion and Defender of Athens, the center of classical Greek civilization. But the virgin goddess Athena was now supplanted by the "militant" Virgin Mary who gave birth to the son of God without a human father. Assuming Athena's military attributes, the Virgin Mary was now made to serve side by side with the Byzantine emperor in battle as his fellow-general! By proclaiming the Theotokos, the Mother of God, as the divine protector of Constantinople, the ascendancy of the capital of Byzantine civilization over pagan Athens was heralded. The giant bronze statue of Athena Promachos on the Acropolis even though transferred to Constantinople, was replaced by the miraculous icon of the Mother of God.

After the defeat of the Danishmendid Turks in 1133, Emperor John II Komnenos, father of Manuel I, celebrating a triumphal procession in the capital, gave up his place on the magnificent silver-plaited imperial chariot, adorned with precious jewels and pulled by four horses whiter than snow, mounted in his stead, the icon of the Mother of God, attributing his military victories to her as his "unconquerable fellow-general (NH 12)". In the year 1167 Manuel I celebrated his own triumph after his victory over the Hungarians. Following his father's example, he gave up his place to the icon of the Theotokos, acclaiming her as "the invincible ally and unconquerable fellow-general of the emperor. The axle did not creak loudly, for it did not carry the dreadful goddess, the pseudo-virgin Athena, but the true Virgin, who, beyond understanding, bore the Word through the word" (NH 90)[32].

30. See Magoulias, The Lives of Byzantine Saints ... Sorcery, Relics and Icons, 261.

31. *Odyssey* 24.1-10. Aischylos, *Choephoroi*, transl. H. W. Smyth (LCL, reprinted 1992), v. 622.

32. Ca. 500 A.D. the Parthenon, the Temple of the Virgin Athena, was converted into a Christian church and renamed in honor of Athena's supplanter, the "ἀειπάρθενος", the Ever-virgin Mary, Our Lady of Athens. Thus the militant Mother of God now reigned victorious over both Constantinople and Athens. When the capital was under attack, the emperor Isaakios II Angelos "carried up to the top of the walls, as an impregnable fortress and unassailable

Incest

For the ancient Greeks incest, like murder, resulted in dreadful pollution and required purification[33]. Niketas Choniates, addressing the reigns of Manuel I and Andronikos I, deplores "the brazen incestuous relations of both emperors" which, he adds, were conducted openly in defiance of public sensibility and the Church's canonical prohibitions. Although claiming to be devout Christians, marital fidelity meant nothing to them, and their consciences remained untrammeled. Both Homer and the classical tragedians attribute such reprehensible conduct to ἄτη, i.e. infatuate folly or moral failure. This concept is still front and center in human relationships although the ancient term never appears in a Christian context. For both Manuel I and Andronikos I lust trumps chastity and wedding vows[34]. Engaging in playful repartee with his first cousin, Emperor Manuel I, Andronikos dismissed protocol and quipped "the subject should emulate his ruler and

---

palisade, the icon of the Mother of God taken from the monastery of the Hodegoi ... and therefore called Ὁδηγήτρια, i.e. "She who leads or shows the way." This was the most famous portable icon in Constantinople, supposedly painted by St. Luke the Evangelist. Recording the events preceding the fall of Constantinople to Mehmed II the Conquerer, the historian Doukas writes the following. "The common low-born populace ... going into taverns ... while holding bottles of unwatered wine in their hands and drinking to the intercession of the icon of the Mother of God, they beseeched her to protect and defend the City [Constantinople] against Mehmed as she had done in the past against Chosroes and Chagan and the Arabs": H. J. Magoulias, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas, An Annotated Translation of Historia Turco-Byzantina*, Detroit 1975, 204.

33. Diocletian, who established the tetrarchy and proclaimed himself Augustus of the East in 295, published a law proclaiming incestuous marriages "barbarian monstrosities" and threatened execution as punishment. Canon 54 of the Council in Trullo (691-692) supports Diocletian's attitude. Emperor Herakleios (610-641) married his niece Martina. The marriage was viewed as scandalous but valid. See *ODB* 2.992.

34. The ancient Greeks warned of the peril presented by Ἄτη, the personification of infatuate folly caused by blindness or delusion sent by the gods. In the *Iliad* (16.805) Agamemnon blames not himself but Ἄτη as the cause of his offensive behavior toward Achilles whereby he ignited the latter's wrath. Both the king and Achilles were infatuated with their war prizes, Chryseis and Briseis. Agamemnon confesses, "Howbeit seeing I was blinded, and Zeus robbed me of my wits, eager am I to make amends and to give [Achilles] requital past counting". Zeus now joins Ἄτη as an external force affecting Agamemnon's behavior.

that he, Andronikos, came out of the same mould as Manuel" (NH 59)[35]. He made it a point, moreover, to emphasize that the emperor was the more reprehensible of the two since Manuel took to bed his own niece while his mistress was the daughter of his first cousin[36].

Andronikos I reveled in his lechery, a man "madly ravenous for sexual intercourse." He was disdainfully called "ῥίαπος" (NH 157)[37]. He resorted, moreover, to ointments and preparations to revitalize his genitals. His god was Eros who instigated sexual passion, and, consequently, no one woman could satisfy his lust for long (NH 177). Like a bee, he flitted from one beautiful conquest to another collecting the nectar of arousal to sustain his addiction. Portraying himself all the while as a devout Christian, following the example of his cousin Emperor Manuel I, he embellished churches and adorned icons with precious metals and gems. All the while, Andronikos was a diligent student of the Pauline epistles, but, at the same time, he blithely ignored St. Paul's admonitions pertaining to marital fidelity (*Ephesians* 22-33).

---

35. They were approximately the same age; Manuel I was born in 1118 and Andronikos between 1118 and 1120.

36. The mistress of Manuel I, was his niece Theodora [It is not certain whether this Theodora was daughter of his brother Andronikos- (see Varzos, I, 357-379,n.76) or rather child of Manuel's I sister Eudokia, [see Varzos I, 412-421 n. 80 (Eudokia) and II, 417-434, n. 150 (Theodora)]. Andronikos I, Manuel's first cousin, was the son of Isaakios Komnenos (Varzos, I, 238-254, n. 36), brother of John II Komnenos (Varzos, I, 203-228, n. 34). He bedded his niece Evdokia (Varzos, II, 161-254, n. 130), Theodora's cousin. The widowed Evdokia had been later married to Michael Gabras (see Varzos, II, 164, and note 13). John II Komnenos had four sons, Alexios (Varzos, I, 339-348, n. 74), Andronikos, (Varzos, I, 357-379, n. 76), Isaakios (Varzos, I, 391- 398, n. 78) and Manuel who succeeded his father. Alexios, the eldest, was crowned John II's co-emperor in 1122 but died in 1142. Andronikos, the second son, died while escorting his brother Alexios' corpse to Constantinople. The deceased Andronikos had two sons, John (Varzos, II,142-155, n. 128) and Alexios (Varzos, II,189-218, n.132), and three daughters, Maria (Varzos, II,155-161, n.129) and her two notorious sisters, Theodora [who married Henry II Jasomirgott in 1148; in 1156 Henry became Duke of Austria. See Varzos, II,171-189, n. 131], and Evdokia (Varzos, II,161-171, n. 130). Maria married twice, Theodore Dasiotes and John Cantacuzenus. John was incensed by Andronikos I's affair with his sister Evdokia. Alexios became the lover of Manuel's I widow, Maria of Antioch.

37. Priapos was the Greek god of procreation, depicted as an erect phallus.

Envy and Revenge

Andronikos' relationship with Manuel was poisoned early on. Andronikos never forgave his cousin for refusing to pay his ransom when he was taken captive by the Turks while hunting game in 1143. In 1155 he was relieved of his command as Duke of Branicevo and Belgrade, accused of conspiring with the Hungarians to depose Manuel I (NH 58). In the same year, Andronikos' reckless adulterous behavior further infuriated the emperor. His incestuous relations with the widowed Evdokia scandalized both her brother John and brother-in-law. Setting a trap to catch him in *flagrante delicto*, they surrounded Evdokia's pavilion where the lovers' tryst had been arranged, intent on killing the sinner on the spot, but forewarned by his mistress Evdokia, Andronikos made a spectacular escape by slashing his way out with his sword.

Unhappily for the flamboyant Andronikos, he was quickly captured and thrown into prison on charges of conspiracy and incest in the year 1155. Three years later (1158) while in the very act of breaking out of captivity, he unexpectedly came upon his wife on her way to be incarcerated in the very same prison, possibly because she was incriminated in planning his escape. Never one to lose an opportunity, Andronikos managed to engage in sexual intercourse with her leaving her pregnant with their son John (NH 59-61). Andronikos was soon recaptured and incarcerated for another six long years. Thus the emperor robbed his cousin, in total, nine years of the prime of his life. Contriving an escape in 1164 Andronikos made his way to Galitza at the mouth of the Morava river. Apprehended here by the Vlachs he made an Odyssean escape by using his ready wits. In the dark of night, Andronikos, feigning to be suffering from an extreme attack of loose bowels, requested of his captors to be allowed to withdraw to relieve himself. He took along his staff, wrapped his cloak around it, placed his hat on top, and making it appear that he was bent over in the act of evacuation, he took flight. Damned now to live the life of a vagabond in exile, Andronikos chose to distance himself "far from Zeus and his thunderbolt" (NH 74-75).

Manuel I, to his credit, provided Andronikos in the year 1166 with the opportunity to redeem himself by appointing him Governor over Kilikia whose metropolis was Tarsos[38]. Andronikos attacked Thoros II who

38. This was the native city of St. Paul who was esteemed by Andronikos I.

controlled Armenian Kilikia, but he suffered a shameful defeat, and, to make matters worse, he disgraced himself by fleeing the battlefield and his governorship to rush into the eager arms of Philippa, daughter of Raymond of Poitiers, Prince of Antioch, and sister of Maria, Emperor Manuel's second wife. Bewitching his French inamorata with his irresistible charms, the Byzantine Adonis paraded about Antioch with his bodyguards, his erotes bearing silver bows. A fop in his attire, "the king of dandies" lost sobriety and faculty of reason, a victim of ἄτη (NH 79).

Disgusted by Andronikos' "indecent love affairs and unlawful marriage", Manuel ordered his incorrigibly libertine cousin taken into custody, one more time, and punished. Once again, on the run, Andronikos was compelled to abandon Philippa's embraces, and winged his way to the Latin Kingdom of Jerusalem; the year was 1167. In the Holy City he comported himself "with unbridled lewdness" in his relations with a second Theodora[39], the daughter of the emperor's brother Isaakios[40]. Theodora, at this time, was the widow of Baldwin III, king of Jerusalem who died in 1163. Upon learning of this second incestuous transgression, and the mischief Andronikos was creating in the Crusader kingdom, Manuel I sent sealed orders to the authorities to seize the unrepentant rebel and to end his misdeeds by blinding him. Theodora, however, intercepted the dispatch and handed it over to her seducer. Andronikos, realizing his days were numbered, proceeded to trick Theodora as Zeus had done in his abduction of Europa. Pleading with her to accompany him but a short distance before they separated, he proceeded to drag her by force to join him in exile (NH 80-81).

Wandering from province to province, the fugitives found asylum in the realm of the Turk, Saltuq ibn Ali, ruler of Erzerum, following the example of his father and brother before him. Niketas Choniates sees Andronikos as another Sisyphos who time and again managed to outwit Θάνατος, i.e. Death[41]. The Christian historian walked hand in hand with Greek mythology. Saltuq magnanimously appointed Andronikos governor of one of his provinces. After spending fourteen years in exile, in 1180, the

39. Varzos, II, 327-346, n. 142.

40. See note 36 above.

41. Aischylos wrote two plays about Sisyphos: *Σίσυφος Δραπέτης*, "The Runaway" with whom Niketas Choniates compares Andronikos and *Σίσυφος Πετροκυλιστής*, "The Stone-Roller".

year of Manuel I's death, Andronikos, following the example of his father, pleaded with the emperor to grant him amnesty and safe conduct to return to the capital[42]. A penitent, he asked forgiveness for his wayward ways. The emperor, perhaps feeling some regret for inflicting such harsh treatment through the years on his cousin, agreed to be reconciled with Andronikos. Escorted under guard into the emperor's presence in July 1180, the penitent resorted to hyperbole, grand gestures and public weeping as though he were performing some great tragedy on stage for the spectators to admire his hypocritical talents (NH 128)[43]. Andronikos theatrically threw off his cloak, revealing a heavy chain hanging down from his neck. Dropping to the floor, he stretched himself out in submissive prostration, refusing to stand upright until he was dragged by his chain of shame and dashed against the emperor's throne[44].

Manuel I was forgiving, but he had no intention of allowing the chameleon to remain in Constantinople free to work his mischief. He sent Andronikos to Oinaion in Asia Minor to take up residence. Within two months the emperor was dead; the date was 24 September 1180[45]. There is a Greek adage that says ὁ θάνατός σου ἡ ζωή μου, "Your death is my life". It was not grief but elation that Andronikos experienced at the welcome news. The opportunity was now given him to return from his lengthy exile to the capital. He even declared himself to be the protector of the heir apparent, the emperor's thirteen year old son, Alexios II whose mother was the beautiful foreigner, Maria of Antioch.

---

42. As noted, Andronikos' father was Isaakios, brother of Emperor John II. In disagreement with his brother the emperor, Isaakios, accompanied by his eldest son John, took refuge with Masud I, satrap of Ikonion. Unhappy with his lot in exile, Isaakios reconciled his differences with his brother, Emperor John II. Later, when John II was in the midst of battle against the Turks at Neokaisareia, a distinguished Italian knight was unhorsed; the emperor commanded his nephew John to surrender his own Arabian stallion to the knight. Taking offence, John defected to the Turkish enemy, and married a daughter of Masud.

43. The name for actor in Greek is *ὑποκριτής*.

44. Aischylos, *Agamemnon* (LCL, reprinted 1992), vs. 919-920. Speaking to Klytaimnestra Agamemnon says, "Do not like some barbarian, grovel to me with wide-mouthed acclaim".

45. Astrologers prophesied wrongly that Manuel I's lifespan would be extended another fourteen years and proceeded to urge him to spend his leisure time in sexual dalliance - such happy therapy! (NH 124).

When Andronikos arrived at the straits opposite Constantinople on a site above Chalcedon, the Patriarch Theodosios crossed over to take the measure of the man. Prone to overblown dramatic gestures, as we have seen, Andronikos proceeded to throw himself down in front of the Patriarch's horse and "lay outstretched mighty in his mightiness ... he rose up and licked the soles of the Patriarch's feet". Theodosios upbraided Andronikos for his theatrical antic while "fawning like a dog" (NH 141-142). The Patriarch, moreover, was wary of Andronikos' "insidious effrontery, his self-serving and affected manner ... his strutting and supercilious sneer" (NH 142). His scowl and Titanic indignation frightened his onlookers.

While biding his time across the straits, Andronikos convinced the Byzantine fleet and imperial troops to attack the hated Italian merchants housed in the capital's Latin quarter (NH 140-141). The Pisans and Genoese were caught unawares. The city populace ran amok looting their victims' houses filled with riches and treasures of all kind. Many were even put to death, and those who managed to escape on their ships took their vengeance on the islanders as they made their way back to Italy.

Once Andronikos' supporters inside Constantinople had secured the palace, he visited the young emperor, and again making a profound public obeisance, he embraced the successor's feet while beating his breast and shedding tears. His hypocrisy knew no bounds. Once ensconced in the capital, Andronikos made a public visit to the tomb of his detested cousin, Manuel I. To mislead the eager bystanders, Andronikos, the consummate actor, "wept bitterly and wailed piteously". The dissembler convinced his audience that he truly loved his cousin, his persecutor. Once out of earshot, Andronikos ominously muttered: "I shall fall upon your family like a lion pouncing on a large prey, and I shall exact fitting revenge for the injuries I have sustained at your hands" (NH 143).

At last, his own master, Andronikos unleashed his reign of terror with an unmitigated and insatiable vengeance. He began by punishing Manuel's loyal dignitaries and officials by expelling them from house and home, thus separating them from their loved ones. Without making any formal charges, he bound all those suspect in iron manacles, gouged out their eyes and dispatched them with poison. "Adept at concocting deadly potions", Andronikos rid himself of the strong-willed and politically ambitious daughter of Manuel I and Bertha of Sulzbach, Maria, who, like Aischylos'

Klytaimnestra, was more man than woman. Both she and her Italian husband, Renier of Montferrat, were removed by poison (NH 145).

There were other less fatal means of removing enemies of the throne such as forcible tonsure and relegation to a monastery, a measure certainly preferable to execution. There were times when Byzantine emperors voluntarily embraced the monastic life as they approached the end of their lives to prove their piety and to secure salvation. As his death approached, Manuel I insisted that he be tonsured a monk. He was convinced that donning the coarse black monastic habit, emblematic of the life in Christ, would miraculously enroll him in the eternal army of the Heavenly Emperor. Even in God's Kingdom there is need for the Archangel Michael as Ἀρχιστράτηγος, Commander-in-Chief of the Angelic Hosts, to engage in holy warfare against Satan and his demonic forces[46].

Manuel I also provided that the empress Maria be tonsured a nun, taking the name Xene, in the hope of removing her as a temptation to those who would use her as a way to seize the throne. But neither she nor her "effeminate" wooers respected an action she had not sought voluntarily as required by monastic regulations. These pompous suitors fluttered around the empress whose radiant and pearly countenance, candor and charm of speech, enthralled all those who approached her. They arranged their hair in charming curls and like babes in arms anointed themselves with sweet oils. They pranced about the pseudo-nun showing off their necklaces sparkling with precious gems. It was Alexios, Manuel I's nephew, son of his brother Andronikos, who won Maria-Xene's heart and access to her bed.

In the year 1183 Andronikos convinced the naive young emperor, Alexios II, to crown him his co-emperor. Addicted, as we have seen, to the grand gesture and public spectacle to gain his perfidious goals, Andronikos "shedding hot tears ... lifted (Alexios) on to his shoulders and carried him up to the pulpit of the Great Church (Hagia Sophia) ... (and) carrying him back in the same manner, he appeared to be more affectionate than a father, one who accepted the charge to protect the youthful scion of his empire" (NH 147).

To remove the dowager empress from public affairs, Andronikos insisted that Maria be tonsured once and for all and confined to a convent. But even

46. A mosaic of "Michael, the Prince of the Heavenly and Sacred Hosts with sword drawn" stood in the narthex of Hagia Sophia (NH 135).

this resolution did not allay Andronikos' fears. He now had her charged with treason, and then coerced the justices to sentence her to death. She who was "the sweet light and vision of beauty unto men", was condemned to die by strangulation. Incredibly, her death warrant was signed by her own child "written as though with a drop of his mother's blood" (NH 149). Alexios II had unwittingly committed the execrable crime of matricide.

Having murdered his way to the imperial throne, Andronikos, in need of recreation, reveled in his outings from the palace, followed by his courtesans and concubines "like a cock by barnyard hens". He indulged himself, moreover, in the pleasures of copulation with the female pipers who provided voluptuous entertainment at the court turned brothel. His sexual escapades again were imprudently carried out in the open, scandalizing his courtiers and kinsmen alike (NH 177). In addition, he proceeded to marry Agnes, Alexios II's child widow, the eleven year old daughter of Louis VII of France, renamed Anna. Παιδοφιλία was now added to Andronikos' debaucheries. "And he who stank of the dark ages was not ashamed to lie unlawfully with his nephew's red-cheeked and tender spouse who had not yet completed her eleventh year"[47].

But this devotee of Eros proved pitiless when dealing with the love life of his own daughter Irene[48], the illegitimate offspring of Andronikos and his mistress Theodora, daughter of Manuel I's brother Isaakios. Irene was married to Alexios[49], the bastard son of Manuel I and his niece Theodora, daughter of Manuel's brother Andronikos. The incestuous union of Alexios and Irene, both offspring of first cousins, was proscribed by the church canons on pain of excommunication. Thus incest bred incest. Their mothers, moreover, gave birth out of holy wedlock. Reasons of state are not excuse enough to violate the sacred canons. The Holy Synod, however, bribed and manipulated by Andronikos I, fabricated the excuse that since Irene and Alexios were both born illegitimate, they were, in effect, not related at all! The Archbishop of Bulgaria was suborned to solemnize the marriage (NH 145-146).

---

47. The groom Andronikos was in his mid-sixties. Agnes-Anna arrived in Constantinople in 1180 when she was only eight years old; her prospective groom, Alexios II Komnenos, was eleven. See *ODB*, vol. 2.1305.

48. Varzos, II,537-539, n. 165.

49. Varzos, II,481-496, n. 156.

Andronikos was so fond of his son-in-law that he favored him to be his successor, but when Alexios was accused of plotting against his throne, the emperor had him blinded and exiled to a coastal fortress where a special tower was built to hold him. He was buried alive in the sky so to speak. But Andronikos was not yet appeased. He commanded his daughter Irene to convert her love for her rebel husband to hatred and to cease forthwith to grieve and mourn for him. But her true love for her husband would not permit her to do so. Andronikos retaliated by expressing his loathing for her and then banished her from his sight. Her filial devotion, owed her father who had begotten her, he insisted, superseded her love for her husband[50]. The utterly distraught Irene, unable to betray her love for her husband, appeared before her unforgiving father as though stepping out of a Greek tragedy, in tatters with her hair shorn and keening a doleful dirge (NH 171)[51].

To counterbalance the sexual infidelities of Manuel I and Andronikos I, both mirror images of one another, it must be noted that the wives of the Byzantine nobility were exemplary for their loving and undying devotion to their husbands. Niketas Choniates also highlights the example of the wife of Alexios Axouch, the chief master of the horse, Maria[52]. She was, in fact, the daughter of Alexios, deceased brother of Manuel I, and is described as "a prize of peerless beauty". When allegations of treason were lodged against her husband, the emperor had him seized, forcibly tonsured a monk, and banished to a monastery. At first, the distraught wife attempted to kill herself. Frustrated in the undertaking, she groveled at her uncle's feet "beating her breast in grief", and pleaded with Manuel I to forgive her blameless husband. Although he was moved to tears, Manuel I refused to rescind the decree condemning Alexios Axouch. Niketas Choniates poignantly describes her collapse in truly tragic terms. "Her life was given over to weeping like a mourning dove, and she walked in circles through

50. Sophokles, *Antigone*, vs. 665ff. Kreon, addressing the defiant Antigone who was betrothed to Kreon's son Haimon, demands total obedience to the ruler. "One must obey the man whom the city sets up in power/ In small things and in justice and its opposite .../ But there is no worse evil/ Than insubordination".

51. Andronikos completely ignored Christ's injunction. "For this cause shall man leave father and mother, and cleave to his wife: and they twain shall be one flesh. Wherefore they are no more twain, but one flesh. What therefore God hath joined together, let no man put asunder". (*Matt.* 19.5-6; *Mark* 10.7-8).

52. Varzos, II,117-135, n. 123.

the house, moaning and wailing and lamenting her loneliness; consumed by excessive grief, and having exhausted her possessions caring for her two sons, she became deranged and in the end she withered" (NH 82)[53].

In September 1183 Andronikos was crowned co-emperor with Alexios II. During the solemn procession that followed the coronation ceremonies, Andronikos, as a result of the day-long activities and the heavy encumbrance of the imperial vestments and weighty crown, in unrelieved physical discomfort, defecated in his breeches, an ominous and malodorous portent of his short reign (NH 151). In the following year (1184) Andronikos, ensconced as emperor besieged the city of Nikaia in revolt. Resorting to an unbelievably bizarre contrivance, he placed Euphrosyne, the mother of Isaakios Angelos, the man destined to depose him, on top of a battering ram, and moved the weapon up to the city's walls. It was a marvel that the threatened woman did not die of fright! Thankfully, the Nikaians sallied forth at night and rescued the lady by pulling her up over the wall with a rope (NH 156-157).

It was, however, the failure of Andronikos to defend the empire, in particular, the island of Cyprus and the Greek mainland, that made the emperor an easy target for rebellion. In his first year as sole emperor (1183), Theodora's nephew, named for his grandfather, Isaakios, sailed to Cyprus and took control of the island by forging imperial decrees with Andronikos' signature. As Governor General of Cyprus, again a case of mirroring the actions of the emperor himself, Isaakios instituted a reign of terror of his own, committing murder by the hour and maiming the island's inhabitants at random. He took excessive delight in defiling the marriage beds of the illustrious nobility and boasted of the large number of virgins he had deflowered.

In 1185, the last year of Andronikos I's brief reign, the Norman King of Sicily, William II, invaded Greece and meeting no resistance, easily seized all the Greek lands on his way including Thessalonike, the second most important city in the empire next to Constantinople. The General Governor of the city, David Komnenos[54], capitulated like a frightened woman. Thessa-

53. Describing the ideal marriage, Niketas insists that the oneness of man and wife should "remain unsullied until their last breath, which prudent couples deem to be the fulness of human happiness" (NH 291-292).

54. Varzos, II,67-82, n. 112.

lonike lay prostrate, ready to be raped. The enemy poured into the churches, packed with the faithful seeking asylum, and slaughtered whoever was in the way; they cut down the clergy as they prayed reverently in their sacred vestments before the holy altar. While the cantors chanted hymns in praise of God, the Norman desecraters ran throughout the church nave and even intruded into the sanctuary, forbidden to laymen, barking like dogs and singing obscene ditties. In vain did the faithful place their trust in the miracle-working icons of Christ and his saints. The blasphemers threw them to the floor, ripped off their precious ornaments, trampled on the sacred portraits of Christ, his blessed mother, the saints and martyrs, and then burned them as firewood to cook their food.

The city's intimidated inhabitants were robbed of their clothing and possessions, evicted from their dwellings and brutally lashed until they revealed where they had concealed their money. The Norman knights galloped through the streets grasping the beards and long hair of the male population and forcibly clipped their hair in the round according to their own fashion. Whenever they came upon the Thessalonians partaking of what little food was available, the enemy would bare their buttocks breaking wind like thunder and then urinating not only upon their food but also in their faces. The irony is that it was none other than Alexios Komnenos, grandson of Manuel I's brother Andronikos[55], who led William II and his pillagers to Greece, hoping to take Constantinople as well, and then to be raised to the throne by deposing the impotent Andronikos in this hour of crisis.

Evaluation

For three years, two of them as sole emperor, Andronikos I ruled the empire despotically until his death in 1185. Yet, despite his brief reign he proved to be one of the most fascinating emperors in all of Byzantine history. To adequately assess his reign, a portrayal of his physical, emotional, psychological and moral attributes must be essayed.

In his physical appearance Andronikos "was well-proportioned and of wondrous comeliness, erect in posture and of heroic stature" (NH 193-194). His face remained youthful until his death, yet his hair turned white as snow revealing a receding hairline. When frustrated, he would "twist his

55. Varzos, I, 601, and note 480.

flowing, curly beard with his fingers" (NH 142). In his attire he favored a violet colored garment of Iberian weave, and on his head he wore a grayish black headdress shaped like a pyramid (NH 141). In his favored role as seducer of beautiful women, he donned elegant attire. Andronikos, in addition, was physically robust, the healthiest of men, avoiding neat wine. Following the example of Homeric heroes[56], he preferred fire-roasted meats. His contemporaries were impressed by the fact that he was never observed to belch. To treat a stomach ache, he partook of a "morsel of bread and a sip of wine"[57]. Andronikos took a physic but only once, and he was so confident in the excellence of his health that he anticipated a soft and peaceful end, the realization of which he was so tragically denied.

Niketas Choniates makes it a point to recognize Andronikos' rhetorical skills, proof of his classical learning. He was, in addition, especially devoted to St. Paul; his study of the Pauline epistles enabled him to compose incontrovertible arguments with which he embellished his own letters; unfortunately, however, none of these survive. His speech was honeyed yet grandiloquent (NH 183). Although he esteemed "divine philosophy", i.e. church doctrine, he chose not to follow the example of Manuel I, and, in fact, forbade discussions of "newfangled ideas" about God. Manuel I went so far as to deliver catechetical sermons giving his own exegesis of difficult biblical passages. He even compelled the bishops to expunge the anathematization of Allah listed in the Book of Catechism so that Muslim converts would not be required to blaspheme God (NH 183).

Although Andronikos' terrifying image as a man of violence, cruelty, mutilation and murder blackened his reign irreparably, Niketas Choniates does not ignore his "many virtuous actions" (NH 179). He credits Andronikos as emperor for providing state funds for the relief of the indigent, instructing his officials to attend to their needs with compassion and judgment. No

---

56. On the use of Homer by Niketas Choniates see A. Vassilikopoulou, Ἀνδρόνικος ὁ Κομνηνὸς καὶ Ὀδυσσεύς, *EEBΣ* 37 (1969-1970), 251-259; Eadem, *Ἡ ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν ΙΒ΄ αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ Ὅμηρος*, Athens 1971-1972; R. Saxey, The Homeric Metamorphoses of Andronikos I Komnenos, in: *Niketas Choniates. A historian and writer*, 121-143; N. Gaul, Andronikos Komnenos, Prinz Belthandros und der Zyklop. Zwei Glossen zu Niketas Choniates' Chronikē diēgēsis, *BZ* 96 (2003), 623-660.

57. *1 Timothy* 15.23. "Drink no longer water, but use a little wine for the stomach's sake and thine own infirmities".

respecter of persons, Andronikos singled out those who resorted to the right of might freely striking their victims with their fists. When an official, on a tour of inspection, lodged with certain rustics procuring from them his personal needs as well as provisions for his attendants and carriages, he arrogantly went on his way without making any payment for these services. Andronikos I sentenced the guilty official to twelve lashes and directed the imperial fisc to pay the expenses many times over (NH 182). By reining in the land-hungry magnates together with the money-hungry tax collectors, who were adept at fabricating novel tax increases to enrich their own private coffers, the populations of both the provinces and cities increased substantially (NH 179)[58]. In addition, he chose to pay public officials handsome salaries, and thus bringing to an end the sale of public offices, a practice that hobbled efficient governance. The emperor also decreed that ships driven to harbor by storms could no longer be broken up and their cargoes confiscated (NH 181). Concerned with the capital's water supply whose rain waters had turned stagnant and pestilential as they were brought up from the ancient underground aqueduct and funneled to the agora, Andronikos I rebuilt the conduit which now provided a flow "sweeter than running water".

The Double Nature of Andronikos

By enumerating Andronikos' beneficial civic projects and humanitarian provisions on behalf of his subjects, Niketas Choniates, who had a profound understanding of human character and motivation, wanted to balance out his characterization of the emperor by acknowledging both his good and evil deeds. "He was not inhuman in all things, but like those creatures fashioned of double natures, he was brutal and human in form" (NH 195). Greek mythology had imagined all kinds of monsters embodying both bestial and human forms such as the Minotaur, the centaurs, Medusa, the Sirens, Triton etc. As we have noted above, human beings are morally dichotomized.

Andronikos himself, a student of St. Paul, was well aware of the moral dilemma of the human condition. St. Paul himself admits that he too is

58. Evidently, many of the Byzantine population of countryside and cities chose to move to Turkish jurisdictions to escape oppressive taxes. Niketas Choniates writes "because iniquities abounded ... they preferred to settle among the barbarians rather than in the Hellenic cities and gladly quit their homelands" (NH 273).

trapped by the reality that "the good that I would I do not: but the evil which I would not, that I do ... since my enemies (bring) ... me to act contrary to my will. But I see another law in my members, warring against the law of my mind, and bringing me into captivity to the law of sin, which is in my members" (*Romans* 7.19 and 7.23). For St. Paul it is the law of the mind that opts for the good while it is the law of one's members, i.e. the flesh, the body, that succumbs to evil. In the case of Andronikos, however, his crimes and moral transgressions prevailed by far over his civic good works. He denied himself moral restraints altogether. There was, it seems, a decadent strain in twelfth century Byzantine culture which Niketas Choniates identifies as a "refined effeminacy". The empire became impotent, unable to defend itself in the hour of its greatest threat.

Andronikos I's murderous ascendancy to the Byzantine throne provided him the license to commit one atrocity after the other. When, as emperor, he besieged and captured the rebel city Prousa, he proceeded to hang the inhabitants on trees, now heavy-laden with human fruit; he cut off hands and clipped fingers while chopping off the legs of others. Some lost both hands and eyes, and others lost right eye and left leg or left eye and right leg. Finally, he deprived the bishop of Prousa of one of his eyes, and then he denied burial to all the impaled. Andronikos was evidently a sadist, taking sheer delight in inflicting random suffering on his victims.

Back in the capital, the preamble of Andronikos' decree sentencing his enemies to death reads as follows:

If it is for the common good and especially for the benefit of Andronikos, the savior of the Romans, that all those who have been apprehended and incarcerated for being obdurate and seditious or who have been banished, must be utterly destroyed; furthermore, their kinsmen and blood relations shall be seized and put to death[59]. Henceforth, for all such as these who, having been seized and their eyes gouged out, there shall be no other way left to bring them to their senses except to deprive them of life (NH 186).

Their motivation, claimed the promulgators of this decree, was divinely inspired!

Andronikos was bald-faced enough to contend that it was the judges and the senate who had determined the individual punishments of the accused, therefore, it was his solemn imperial duty to execute the sentences

59. The classic conviction of guilt by association.

they imposed. But to the emperor's chagrin, his own son Manuel refused to carry out the executions, contending that the decree was not an imperial constitution. To refuse to obey his tyrannical father must have been an act of great courage[60]. Thankfully, the executions were suspended.

Was Andronikos, despite his need to copulate with as many women possible, a misogynist? It seems that the only women Andronikos loved were his sexual partners of the moment. As emperor, however, all females suspect of belonging to the opposition, were not spared his vengeance. He subjected them as well to blinding, starvation, imprisonment and torture. Ever the hypocrite, Andronikos defamed wives for their incontinence. He took pleasure in publicly mocking their husbands by suspending the horns of deer that he himself had bagged in the hunt over the arches of the agora. The taunt was clear: the husband who wears horns has been cuckolded; it was common knowledge that the female deer is promiscuous[61].

To be rid of enemies, Andronikos, like Manuel I before him, tonsured not only nobles but high-born ladies as well, banishing them to monasteries and convents, thus subverting these religious institutions. Patriarch Basil Kamateros, however, allowed those women tonsured against their will, to remove their black habits and return to secular life.

60. Manuel (Varzos, II,511-528, n. 161) and John (Varzos, II,528-532, n. 162) were the sons of Andronikos' first marriage. There was also a daughter Maria (Varzos, II,532-535, n. 163) who kept her father informed of developments in the imperial palace (NH 137). Manuel, Andronikos' first born son, refused to carry out the execution of Empress Maria-Xene; he refused, moreover, to sanction the death sentence of all those officials who were condemned on grounds of sedition. John, his second son, whom Andronikos, at his overthrow, promoted in his stead, was seized in Philippoupolis and died miserably after being blinded (NH 197). Manuel's two able sons, David and Alexios, succeeded in extending their rule over Herakleia, Paphlagonia, Oinaion, Sinope and Trebizond. Alexios, to his credit, founded the Greek Empire of Trebizond (1204-1222). David Komnenos, the last Greek emperor of Trebizond, capitulated to Mehmed II on 15 August 1461 (see A. G. C. Savvides, *Ιστορία της αυτοκρατορίας των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας [1204-1461]*, Thessalonica 2009, 157-168). In 1463 David was executed with several of his children in Constantinople. His wife, the Empress Helena, proved to be another Antigone, risking her own life by digging the graves of her slaughtered family with her bare hands! She died of heartbreak a few days later in her hovel of straw, clad in sackcloth. Helena deserved another Sophokles to render her crushing tragedy: Magoulias, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas...*, p. 259, ft. 321.

61. The modern Greek term for the cuckolded husband is *κερατάς*, i.e. "he who wears horns".

Andronikos' paranoia went to far as to consign two of his victims to the flames. Mamalos, secretary to Alexios, Andronikos' son-in-law, was accused of owning certain books predicting the reigns of future emperors. He convinced Alexios that it was foretold that he was destined to ascend the imperial throne. Earlier, as we have seen, Andronikos had, in fact, favored his son-in-law to succeed him. But now, Mamalos was to pay the fatal price for forecasting Andronikos' overthrow. Spectators filled the Hippodrome to witness this gruesome event. Their curiosity turned into shock and they were observed to weep as the stokers prodded with long poles the bound and naked Mamalos back into the flames each time the scorched sorcerer leaped out in agony as he vainly attempted to escape the blazing inferno. The torturers took delight in playing the cat-and-mouse game with their victim. In the end, the young secretary was offered up as a burnt offering. In disgust Niketas Choniates characterizes Andronikos I as the most ruthless tyrant who ever lived (NH 172). Again, when a homeless squint-eyed wretch was caught roaming about Andronikos' pavilion, he too was accused of practising sorcery and, like Mamalos before him, was burnt at the stake without trial (NH 143).

Andronikos might react violently to all those who resorted to prophecy in their pursuit of the throne, but he felt that he had the right to do so on his own. If the pagan oracles of Delphi and Dodona had been mocked and abandoned by Christians together with the ancient modes of divination, the emperor trusted only in hydromancy which provided portents of the future by the use of tubs and basins filled with water. The sorcerer recited an incantation which charged the water with a magical potency; images were reflected "like the shining rays of the sun" revealing thereby the hitherto unknown future (NH 187). Choosing not to attend such loathsome rites in person, as these were strongly denounced by the Church, Andronikos secured for his purposes the ministrations of a notorious wizard named Skleros Seth, who earlier had been blinded by Manuel I for performing such outlawed rituals. Andronikos I was anxious to learn the name of his successor as well as the exact time of his overthrow. Skleros Seth succeeded in conjuring up the multiform demon who forthwith plunged into the water with a loud splash and proceeded to provide answers to the questions posed. The date that was given correctly predicted that Andronikos would be

deposed on 14 September, the Feast of the Exaltation of the Holy Cross. The name of the successor was not fully spelled out but "only a sigma in the shape of a half-moon behind which was formed an iota"[62]. The emperor was convinced that these two letter designated Isaakios Doukas Komnenos, the grandson of Isaakios Komnenos, son of Emperor John II Komnenos. He had sailed from Isauria in Anatolia to Cyprus where, by presenting forged imperial decrees, he became a murderous and lecherous tyrant over the island (NH 187-188). Oracles, by their very nature, are often deceptive and highly ambiguous. Again, the demon's prediction proved correct, but it was not Isaakios Doukas Komnenos but Isaakios Angelos who deposed the emperor. Andronikos I now promoted his son John as co-emperor convinced that God Himself had disclosed that the empire would not pass from alpha to alpha, i.e. from Andronikos to his son-in-law Alexios, but from alpha to iota, that is, from Andronikos I to his son John[63].

If the Church denounced demonic divination, it fervently embraced the miracle-working icon as providing portents of the future. For example, Andronikos was especially devoted to the miraculous icon of St. Paul which he had adorned and dedicated as a votive offering in his favorite Church of the Holy Forty Martyrs[64]; it was in its precincts that he planned to be interred after his death. As Andronikos' frightful end approached, lo and behold!, teardrops were seen to trickle down from the eyes of St. Paul's icon. When these were wiped away the tearful flow continued unabated. Informed of this ominous phenomenon, Andronikos I himself interpreted its meaning. "Paul was weeping for him, a portent that the worst calamity was to befall him. He loved Paul ardently ... and presumed that he was loved by him in

62. The Greek letter *sigma*, the letter S, was sometimes replaced by the Byzantine scripted C. The Greek *iota* is transliterated as the English letter I or J.

63. Emperor John II Komnenos, to justify his promotion to the throne of his youngest son Manuel while by-passing the oldest Isaakios against custom and precedent, cites "the many predictions and prophecies of men beloved of God, all of which foretold that Manuel should be emperor" (NH 24). An ancient prophecy as well as certain iambic verses foretold that Andronikos I would reign as emperor (NH 130, 195).

64. During the reign of the pagan Roman emperor Likinios (308-324 A.D.), the Forty Martyrs of Sebasteia were condemned as Christian soldiers; forced to stand naked all night on a frozen lake, they froze to death.

return" (NH 194)[65]. Andronikos also embellished the icon of Christ Savior through which Christ directly addressed Emperor Maurice (582-602)[66].

The Tragic Death of Andronikos I. Pity, Fear and Suffering

To repeat, the most loathsome crimes in classical Greek tragedy were incest, the shedding of kindred blood, and especially the murder of a parent. Andronikos I revoltingly compelled the young Alexios II to commit matricide. Thus, he was guilty of all three crimes and much more. In the end, however, he suffered a horrendous reversal of fortune (περιπέτεια). The ancients would have been convinced that it was because of his unbounded cruelty that he was pursued by *νέμεσις*, i.e. divine retribution or righteous anger aroused by injustice. Because of his unending atrocities, the tragedians would have shown that their perpetrator could not escape being both polluted and a polluter of everything he touched. Niketas Choniates, the historian, recording events that took place some 1500 years later, does not use the same terms but certainly implies them.

A man's life, believed the Greeks through the ages, can be evaluated only at his death. What we can say with some confidence is that the tragic death of Andronikos I Komnenos is one of the most pitiful and terrifying in recorded history. The issue is not whether the emperor deserved to die but how his death sentence was inflicted. Easily deposed by Isaakios II Angelos, Andronikos planned his escape by boarding a ship prepared for this purpose. But the angry sea which Andronikos had defiled by casting the headless corpse of the murdered Alexios II into its billowing waves, now vomited

65. St. John of Damascus (b. ca. 625 A.D.) writes: "The saints in their lifetime were filled with the Holy Ghost, and when they are no more, His grace abides with their spirits, and with their bodies in their tombs, but also with their likenesses and holy images, not by nature, but by grace and divine power". H. J. Magoulias, *Byzantine Christianity: Emperor, Church and the West* (Detroit 1982), p. 49.

66. Magoulias, The Lives of the Byzantine Saints ... Sorcery, Relics and Icons, *Byz* 37 (1967), 262. The emperor Maurice (582-602) dreamt of Christ ordering him to approach his icon on the capital's Chalke Gate. When Maurice appeared, the Savior asked: "Where, O, Maurice, do you desire that I punish you, here or in the future age?" The emperor asked to be allowed to expiate his sins in this world. In response, Christ delivered over Maurice and his entire family to the usurper Phokas. Maurice and all his relatives were summarily executed. As Andronikos I suffered his horrendous death did he, like Maurice, hope that by suffering hell on earth, the gates of Heaven would open to welcome him into eternal bliss?

the ship ashore. Falling into the waiting hands of his captors, he was bound and thrown into a boat together with his child bride Agnes-Anna[67] and his current mistress Maraptike with whom, as was to be expected, he was passionately in love. At this point a remarkable scene took place as if taken out of the playbook of an ancient Greek tragedy. While awaiting landfall and his imminent doom, Andronikos "enacted a tragedy. Deftly modulating the plaintive tones of his voice, he sang a pathetic lament that paraded the forcible confinements in the past, and like a dexterous musician plucking the strings of a melodious instrument, he recounted in poetic strains how highborn was his family, distinguished for bravery; ... and how pitiable was the present calamity .... The ingenious women responded to Andronikos in song and improvised an even more mournful tune. He began the lamentation, and they, following his lead, and singing together, answered him" (NH 192). The culture that could produce such a scene was truly remarkable[68]!

Niketas Choniates adds that Andronikos' captors were not moved by this dramatic performance. The Sirens' songs rendered in the manner of women in mourning, went unheeded. It is to be noted that in this instance a dirge was keened not for a deceased beloved, but for a living but doomed individual. The eulogy here precedes death. We are struck by the ability of the cast or chorus to improvise funereal chants antiphonally in the face of certain disaster. Bound in chains, a condition with which Andronikos was familiar, he was led to face the judgment seat of Isaakios II Angelos, the man who had deposed him[69]. The injuries now inflicted on the hated

67. From 1185 to 1203 Agnes-Anna remained in Constantinople. Following the sack of the capital in 1204, the widowed empress married Theodore Branas whose family was related to both the Komnenoi and the Angeloi.Theodore Branas became a vassal of the Latin Empire. See *ODB*, vol. 1.37b and Varzos II, 458-460.

68. The ability of Andronikos I to improvise verses lamenting his own fate, and the ease with which Agnes-Anna and Maraptike were able to respond antiphonally, can be explained by the ancient Greek tradition of keening dirges (*θρῆνοι*) that recounted the life and fate of the beloved dead. See Sophokles, *Elektra*, 86 ff. The keeners of dirges, at times, paid performers, resorted to a stored memory bank of past threnodies, enabling them to choose and improvise suitable laments fitting the individual life of the deceased. Andronikos I and his lady loves were familiar with such funereal customs. See M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Second edition revised by D. Yatromanolakis – P. Roilos, Lanham, MD 2002, 11-14. Alexiou differentiates the *θρῆνος*, the set dirge from *γόος*, the improvised lament.

69. This was the same courtier who earlier had dragged Andronikos by his self-imposed chains to the foot of Manuel I's throne (NH 128-129).

Andronikos provide one of the most fearful and pitiable spectacles in all of Byzantine history[70].

The Pharmakos

In ancient Greece, the citizenry expelled the cause of defilement and pollution from the polis in the person of a φαρμακός, a scapegoat[71]. Like Oidipous, Andronikos became a living defilement, a curse incarnate. Like the rebel of Heaven, Andronikos was hurled from God's glory to Hell's abyss. Exalted earlier as savior, he was, in fact, the destroyer and then the destroyed. He who reigned from his terrestrial throne as co-emperor with Christ, was paraded before his former subjects as an ἄγος, to use tha ancient designation, a defilement and abomination, the very dregs of humanity. Hymned as "The Faithful Emperor in Christ of the Romans", he was reduced to a base and despised outcast. The wondrously handsome Adonis was pummelled mercilessly, and from εὔμορφος, that is, comely among men, he was made ἄμορφος, disfigured beyond human recognition. Our historian urges us to "reflect on human frailty at the end of life and the wretchedness of the body cast around us like an oyster shell" (NH 125). The Greeks believed in the body beautiful and eternalized its beauty in marble but especially bronze sculpture. But in our world every beautiful living thing in nature must wither and die.

The horrors to which Andronikos was subjected before the vengeful eyes of the newly-crowned Isaakios II Angelos are truly heart-wrenching

---

70. Niketas Choniates has demonstrated time and again that he had the tragedian's talent to dramatize the visual impact.

71. *Greek Iambic Poetry*, ed. and transl. by D. E. Gerber Cambridge, MA, 1999, p. 359. Tzetzes (*Ioannis Tzetzae Historiae*, ed. P. A. M. Leone, Galatina 2007, V.23, vs.728-763) quotes Hipponax (fl. 540-537 B.C.): "The pharmakos was an ancient form of purification as follows. If a disaster such as famine or pestilence or some other blight struck a city because of divine wrath they led the ugliest man of all as if to a sacrifice in order to purify and cure the city's ills. They set the victim in an appropriate place ... flogged him seven times on his penis with squills, (and) wild fig branches ... and finally burned him on wood from wild trees and scattered his ashes into the sea and winds in order to purify the city of its ills". See also Hesiod, *Works and Days*, transl. by H. G. Evelyn-White (LCL, reprinted 1982), 21. Hesiod warns his readers that a single evil man will bring suffering to a whole city, and the people will perish from famine and plague, and the women will not bear children.

and demoralizing[72]. He was slapped in the face, kicked on the buttocks, his beard was torn out, his teeth pulled out, his head shorn of hair ... he was even battered by women who struck him in the mouth with their fists, especially all those whose husbands were put to death or blinded by Andronikos. Afterwards his right hand was cut off by an axe, he was cast again into the same prison without food or drink, tended by no one. Several days later, one of his eyes was gouged out, and seated upon a mangy camel, he was paraded through the agora looking like a leafless and withered old stump, his bare head balder than an egg ... his body covered by meager rags; *a pitiful sight that evoked tears from sympathetic eyes*[73]. Some struck him on the head with clubs, others befouled his nostrils with cow-dung, and still others, using sponges, poured excretions from the bellies of oxen and men over his eyes ... There were those who pierced his ribs with spits...pelted him with stones .... A certain incontinent prostitute, grabbed an earthen pot filled with hot water and emptied it over his face ... Andronikos was led into the theatre[74] in mock triumph sitting on the hump of a camel. When he dismounted, he was straightway suspended by his feet ... to the two small columns on which rested a block of stone ... Suffering all these evils and countless others ... he held up bravely under the horrors inflicted upon him and in possession of his senses. To those who poured forth one after another and struck him, he turned and said no more than Κύριε ἐλέησον, "Lord have mercy", and "Why do you further bruise the broken reed?" ... the foolish masses ... removing his short tunic, assaulted his genitals. A certain ungodly man dipped his long sword into his entrails ... After so much suffering, Andronikos broke the thread of his life, his right arm extended in agony and brought around to his mouth so that it seemed to many that he was sucking out the still warm blood dripping from the recent amputation" (NH 192-193).

Andronikos' torn and battered corpse was denied burial and thrown like a butchered animal carcass into one of the Hippodrome vaults.

---

72. See L. GARLAND, Political Power and the Populace in Byzantium Prior to the Fourth Crusade, *Bsl* 53 (1992), 17-52.

73. My italics. For Aristotle this would not have been acceptable as a component in Greek tragedy since Andronikos I is not the victim of ineluctable Fate, but his own malevolent actions, his calculated malice, led to the downfall of his own making.

74. Niketas Choniates uses the term "θέατρον" for the Hippodrome designating the latter as a place for tragic performances.

Epilogue

The life and death of Andronikos I Komnenos provides us with a window into the aesthetic, moral, intellectual, religious, economic and emotional world of Byzantine society in the twelfth century. The fact that we have no direct personal relationships with long dead historical figures affords us the necessary distance to arrive at an objective evaluation. As we have seen, Phrynichos was fined and his play banned forever because he rubbed raw the exposed nerves of his Athenian audience who were still grieving over the contemporary calamity of their stricken fellow Ionians in Miletos[75].

At the heart of Niketas Choniates' historical record is the essence of human suffering. He is at pains to show us that the greatest threat to civilization are the perversities of human malevolence as well as the reckless and irrational acts undertaken not only by those in political power, but also by average human beings in their daily lives. Besides man-made calamities, however, humans are made to suffer natural disasters beyond their control, and so we invent pitiless and vengeful gods to blame for them. Suffering as well as learning are at the heart of both tragic drama and tragic history (*πάθει μάθος*).

A careful reading of the *Annals* of Niketas Choniates enriches our understanding of the human condition in the drama of history while, providing at the same time, a greater appreciation of the profound complexity and mystery of human emotions; as we empathize and suffer with the protagonists, we learn that the passions are as important, and sometimes, even more so, than the intellectual attainments in the ongoing life of every individual. The passions often prevail over reason[76].

The message of the ancient tragedians is that humans learn through suffering, but this certainly is not always the historical case. Niketas Choniates is addressing his times, and yet, he is aware that he is speaking to us as well by transcending the boundaries of time; the past intrudes into

75. O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, Berkeley 1979, pp. 167-181.

76. In ancient Greek philosophy the divine nature of the Godhead is impassible, that is, not subject to the passions which distinguish humanity, and this conviction influenced early Christianity. But Christ as God made flesh has both a human and a divine nature. Christ as God the Son incarnate suffers in his Passion on the cross. Outside his humanity, however, Christ as the second person of the Holy Trinity, together with God the Father and God the Holy Spirit, is impassible. All this, however, is beyond human comprehensibility.

the future. The tragedy of Andronikos I Komnenos occurred in the distant twelfth century, and yet it engages us intellectually and, at the same time, arouses our emotions and engages our intellect in the twenty-first century.

Again, it is instructive that the Greek Orthodox Church celebrates the horrific deaths of martyrs as feast days. The suffering and death of the God-man is also followed by the resurrection and the gladness of Easter. It is also true that classical tragedy often ends with a happy resolution. As for Andronikos, however, there is no *deus ex machina*, an external contrivance to save him from his fate. The question we must now ask is: Does Andronikos' horrific death evoke in us the tragic emotions of pity and fear? I believe, pace Aristotle, that the answer is a resounding yes. Niketas Choniates agrees by pointing out that Andronikos' *death evoked sympathetic tears from the Hippodrome spectators* (NH 193). In his last excruciating moments, the dying emperor cries out "Lord have mercy", but his God will not deign to answer.

On the other hand, we almost despair of humanity as we are required to look upon the unspeakable tortures which both Emperor Isaakios II Angelos and the Byzantine populace rained down upon the pitiful Andronikos with such infectious frenzy. There is, alas, no redeeming *κάθαρσις* for the reader/spectator, only a sickening horror and disgust remain. Not only is there no purging of the emotions of fear and pity but, in fact, these are intensified[77].

It is human emotions, indeed, that distinguish mortals from the pitiless gods as well as from the blind, insensate and ineluctable forces of nature which take no heed of human suffering. What Andronikos needed was not for the Lord to show him mercy, but for his torturers to do so; this contradiction in terms, however, made this an impossibility.

How does the tragedy of Andronikos I Komnenos end? The final curtain drops as we view his decomposing and putrefying mangled corpse lying exposed, "naked, soundless, having neither form nor beauty"[78].

---

77. It is perplexing that Aristotle speaks of *κάθαρσις* but only once in the *Poetics* (VI 26-27, pp. 46-47). "Through pity and fear accomplishing the catharsis of such emotions". Aristotle asserts that the effect of tragic drama on its audience is a healing κάθαρσις, i.e. the purging or cleansing of the negative emotions of pity and fear. Pity and fear, moreover, create a sense of tension-healing pleasure.

78. MAGOULIAS, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks ... by Doukas*, 235.

Andronikos I Komnenos: A Greek Tragedy

The Annals of Niketas Choniates depict Emperor Andronikos I Komnenos (1183-1185) in certain aspects of his lifestyle as a mirror image of his first cousin, Emperor Manuel I Komnenos (1143-1180). The life and death of Andronikos I Komnenos provide us with a window into the aesthetic, moral, intellectual, religious, economic and emotional world of Byzantine society in the 12th century. It was thanks to the Byzantine empire that the ancient texts were preserved and transmitted. Ancient Greek culture and reason, in particular, continued to inform Christian values while, at the same time, both could be in radical conflict. The tragic reign of Andronikos as presented by Niketas Choniates conforms to Aristotle's principles of classical drama, but there is a fundamental disagreement between the author of the Poetics and the historian as to what constitutes tragedy, which underlines this conflict.

Foteini Spingou

A Poem on the Refortification of Dorylaion in 1175

Manuel Komnenos (1143-1180) decided to organize a campaign against the Seljuk Turks in order to maintain Byzantine power in the East[1]. Before starting the expedition, in the summer or autumn of 1175[2], he set about rebuilding or re-establishing Dorylaion and Soublaion, aplekta (supply centres) on the plateau of Asia Minor, which had been affected by Turkish nomads[3]. According to Niketas Choniates, Manuel first rebuilt Dorylaion and then Soublaion[4]. After his journey to Soublaion, he returned to Constantinople

* I wish to thank Prof. Marc Lauxtermann, my academic supervisor, for his invaluable help. I would like also to thank Dr. Georgi Parpulov, Dr. Ida Toth, Dr. Christos Simelidis, and Prof. Michael Grünbart for their suggestions. All remaining mistakes, of course, are mine. This article would not have been possible without the generous support of the Foundation for Education and European Culture (founded by Mr. Nikos Trichas).

1. See P. Magdalino *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge U.P. 1993, 95-8. A. Stone, Dorylaion Revisited: Manuel I Komnenos and the Refortification of Dorylaion and Soublaion in 1175, *REB* 61 (2003) 183-99, esp. 186, 195.

2. K. Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη: Τὰ σῳζόμενα (a), *Theologia* 19 (1941-8) 717.

3. Dorylaion was a new construction, 3 km north of the old city (Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη (a), 713-4. A. Stone, Eustathian Panegyric as a Historical Source, *JÖB* 51 (2001) 241; Stone, Dorylaion Revisited, 191). According to the exposition of imperial expeditions and roster of aplekta by Constantine Porphyrogenetos (*Ὑπόθεσις τῶν βασιλικῶν ταξειδίων καὶ ὑπόμνησις τῶν ἀπλήκτων* = Text A, 4, ed. J. F. Haldon, *Constantine Porphyrogenitus. Three Treatises on Imperial Military Expeditions. Introduction, Edition, Translation and Commentary* [CFHB 28], Wien 1990, 80-1, cf. ibid. 252) the Byzantine emperor used to stop in this aplekton during his journeys.

4. According to another view, Manuel rebuilt Dorylaion in order to establish "a network of fortresses ... to protect the agricultural population which had previously lived in open villages so that they could cultivate the land in security and pay their taxes".

Επιμέλεια έκδοσης: Ελεωνορα Κουντουρα-Γαλακη, IBE/EIE

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 21 (2011) 137-168

(before Epiphany, 1176)[5]. There, Euthymios Malakes delivered a panegyric speech to the Emperor during the feast of Epiphany[6], and Eustathios of Thessaloniki wrote his Lenten oration[7]. Both refer to the expedition and to the refortification of Dorylaion. The following year, Manuel waged war against Konya, but his plans quickly failed. He was defeated at Myriokephalon on 17 September 1176[8].

Manuel Komnenos is the second most praised emperor in Byzantine history. More than seventy monodies, panegyrics, orations and many other rhetorical texts were dedicated to him[9]. Therefore, it is not surprising that a poem was dedicated to the refortification of Dorylaion in 1175.

Dorylaion was a thriving city during the tenth and eleventh centuries, but the Turkish invasions forced the inhabitants to abandon it[10]. This area

---

Cl. Foss, The Defences of Asia Minor against the Turks, *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982) 152 (= idem, *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor* [Variorum], Aldershot 1996, V, 152).

5. Niketas Choniates (*Νικήτα τοῦ Χωνιάτου Χρονικὴ Διήγησις*, ed. J.-A. van Dieten, *Nicetae Choniatae Historia* [CFHB 11/1], Berlin 1975), 177, 86-90.

6. Cf. Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη (a), 69-72.

7. *Τοῦ αὐτοῦ λόγος προεισόδιος τῆς ἁγίας Τεσσαρακοστῆς* (*Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης Λόγοι*, ed. P. Wirth, *Eustathii Thessalonicensis: Opera Minora (magnam partem inedita)* [CFHB 32], Berlin 2000 = Eustathios of Thessaloniki), B, 17-45.

8. Magdalino, *Manuel*, 95-8. J. W. Birkenmeier, *The Development of the Komnenian Army: 1080-1180* [History of Warfare 5], Leiden 2002, 54 (opposite view about the meaning of the defeat in Myriokephalon). For the reconstruction of Dorylaion, see Birkenmeier, *Komnenian Army*, 106-7, note 10.

9. D. Angelov, *Imperial ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2007, 30. Among these rhetorical encomia there are many texts in verse written by various authors such as Theodore Prodromos, "Manganeios Prodromos", or the anonymous poets of the collections in manuscript *Marcianus gr. 524*. The poets praised the Emperor either at official ceremonies or in the so-called *theatra* (See M. Mullett, Aristocracy and Patronage in the literary circles of Comnenian Constantinople, in: *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, ed. M. Angold [BAR International Series 221], Oxford 1984, 173-201. Cf. P. Marciniak, Byzantine Theatron - A Place of Performance?, in: *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, ed. M. Grünbart [Millennium-Studien 13], Berlin-New York 2007, 277-85, esp. 278-9 and A. Stone, Euthymios Malakes in Theatron, *Byzantina* 30 (2010) 55-65).

10. Sp. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley 1971, 123.

between Bithynia, Phrygia and Galatia[11] was a "matter of dispute" between the Byzantines and the Turks for over a hundred years. At first, crusaders of the First Crusade chased Turkish settlers out of Dorylaion (1097)[12]. However, the status quo was unstable and new Turkish invasions allowed nomads to re-settle in the same area[13]. Due to the continuous warfare, the city was abandoned for almost a hundred years[14]. It is worth noting that Manuel (after 1159) had also driven away the nomads from Dorylaion, but they returned shortly after. The Turks did not have the strength to withstand organized military expeditions. They tried to infiltrate the city only during periods of peace or political upheaval. Manuel attempted to solve this problem by reconstructing the fortress and by stationing soldiers ready for battle[15].

A terminus post quem for the dating of the poem is the year 1171, when Alexios II was nominated as co-emperor[16]. The poem refers to a city in Asia Minor[17] that had been renovated by the Emperor. There are good grounds for assuming that the poem refers to the reconstruction of Dorylaion during the autumn of 1175[18].

---

11. Dorylaion was the third major city of the theme of Opsikion according to *De thematibus* (*Περὶ Θεμάτων*, ed. A. Pertusi, *Costantino Porfirogenito. De thematibus* [Studi e Testi 160], Città del Vaticano 1952), 4.18, and was included in Phrygia Epictetus (*Ἐπίκτητος*). On the theme of Opsikion, see T. Lounghis, Θέμα Οψίκιον in: *Asia Minor and its themes. Studies on the Geography and Prosopography of the Byzantine Themes of Asia Minor (7th–11th centuries)*, ed. E. Kountoura-Galake – St. Lampakes – T. Lounghis – A. Savvides – V. Vlyssidou, Athens 1998, 163-200, esp. 188 and 191.

12. Vryonis, *Decline*, 116, 185.

13. Vryonis, *Decline*, 110. According to John Kinnamos (*Ἐπιτομή*, ed. A. Meineke, *Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum* [CSHB], Bonn 1836), 295, 6 two thousand nomads were settled there with their flocks.

14. Vryonis, *Decline*, 153.

15. Vryonis, *Decline*, 188. Cf. H. Glykatzi-Ahrweiler, Les fortresses construites en Asie Mineure face à l'invasion Seldjoucide, in: *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses*, München 1960, 189.

16. The author refers to Alexios II twice (vv. 45 and 59).

17. The enemies are "the Persians", i.e. the Turks, (see vv. 8, 29)

18. Sp. Lampros, Σύμμικτα, *NE* 5 (1908) 332; P. Wirth, Kaiser Manuel I. Komnenos und die Ostgrenze, *BZ* 55 (1962) 21. K. Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη: Τὰ σωζόμενα (b), *Theologia* 20 (1949) 146. Magdalino, *Manuel*, 96. Manuel had an ambitious refortification programme (Ahrweiler, Fortresses, 186-7; Stone, Panegyric, 242). The refortification of Dorylaion was of utmost importance and, therefore, it was much praised in imperial

The verses have the characteristics of an official encomium. The author portrays the Emperor "as a shining example of the virtues, especially wisdom, courage, justice and moderation"[19]. Spyridon Lampros suggested that it was written either by a dweller of Dorylaion or by Theodore Prodromos, and that it was probably performed in Constantinople by a person who claimed to be a dweller in the city[20]. Paul Magdalino contended that it was a verse inscription on the walls of Dorylaion[21]. It is possible that a court poet, who either accompanied the Emperor or was well informed about what was happening in the campaign, wrote a poem for a small feast organized to celebrate the reconstruction of the city walls of Dorylaion[22].

The vocabulary and the imperial ideology expressed in the poem suggest that it was perhaps performed in Dorylaion, after its refortification, in front of a highly cultivated audience. The fact that the author does not name the city provides evidence for this hypothesis: he refers to Dorylaion only as "this" city because the audience presumably knew what he was talking about[23]. Furthermore, if the poem has been performed in Constantinople,

---

panegyrics. See also F. Chalandon, *Les Comnène. Études sur l'empire byzantin au XIe et XIIe siècles*, vol. 2: *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, Paris 1912, 502-4 and TIB 7, 240-2.

19. Cf. G. T. Dennis, Imperial Panegyric: Rhetoric and Reality, in: *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington D.C. 1994, 131-40.

20. Lampros, *Σύμμικτα*, 332. Reviewed by W. Hörandner, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte* [WBS 9], Wien 1974, 68 (no. 219).

21. Magdalino, *Manuel*, 96 (note 281) and 456.

22. According to Kinnamos (297, 17; cf. Stone, Dorylaion Revisited, 190) the construction was completed after just forty days (cf. v. 50). It is unlikely that this poem is a verse inscription (Magdalino, *Manuel*, 96, note 281), because verse inscriptions are usually in dodecasyllable, and the few verse inscriptions composed in dactylic hexameters or elegiac distichs are usually relatively short and usually date from earlier periods (Cf. A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* [Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 374. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 23], Wien 2009, 62-3), with the exception of the sepulchral epigram on the tomb of Manuel Komnenos, C. Mango, Notes on Byzantine Monuments, *DOP* 23-24 (1970) 372-5; on the latter inscription, see G. Fatouros, Das Grab des Kaisers Manuel I. Komnenos, *BZ* 93 (2000) 108-12, and its review: Cl. Sode, Zu dem Grab Kaiser Manuel I. Komnenos, *BZ* 94 (2001) 230-1). Furthermore, the content of the poem does not support such usage.

23. vv. 3, 47, 50, 51. The reading *τάδε* presupposes a gesture by a performer. This is an extra indication for a possible performance of the poem.

we would expect the poem to refer to Soublaion as well. Soublaion is not mentioned, most likely because the Emperor had not yet undertaken the refortification there[24].

What is more, the only "description" of the city is a rhetorical exercise. Oddly enough, the orator does not refer to the fertility of the area – a topos for the other texts that describe the reconstruction of Dorylaion[25]. This further supports the idea that the poem was performed in Dorylaion and so the audience had no need to hear a description of the area. A rhetorical personification of the city would have been attractive to them. But what was the audience for a poem like this? Any listener would be an educated Greek-speaker. It is known that the city had been almost abandoned by its Greek dwellers. As a result, there is no question of the citizens understanding the poem. It seems more probable that a small ceremony might have taken place before the walls of Dorylaion, after the construction works came to an end and before the Emperor left for Soublaion.

The anonymous author of the Dorylaion poem was very well informed. There are allusions to facts; for instance, it is implied that Manuel took part in the building work in order to inspire his men[26]. As the poem states, he laid down the foundation stone and then the other men followed his example. Euthymios Malakes in the oration states clearly: "You, my Emperor, helped do the work with your hands and you were the first to carry stones"[27].

The reference to Mount Olympus is puzzling. It is not certain whether it is factual. According to the poem, Manuel "stretched out his man-saving hand from Mount Olympus" (v. 38). This time, the poet includes an implicit reference to Manuel's itinerary. According to John Kinnamos, when Manuel started the expedition, "he himself crossed the strait of Damalis [the Bosphorus] and went straight to Melangeia[28]. After he had assembled there

24. If the rebuilding of Soublaion had already taken place, it would probably have been mentioned, given that the poet is usually accurate enough (e.g. vv. 46-47).

25. Kinnamos 294, 12-295, 1. Malakes (Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη (a), 530, 8-25) praises the beauty of the city which Manuel has restored. Stone, Dorylaion Revisited, 186-187.

26. See vv. 46-7. Choniates 176, 55-9. Malakes 533, 27-30 and 534, 20-6. Ahrweiler, Fortresses, 188. Stone, Dorylaion Revisited, 192 and 184, 187.

27. Malakes 533, 25-6: *σὺ βασιλεῦ ἔδωκάς σου τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸ ἔργον καὶ τοὺς λίθους πρῶτος ἐβάστασας.*

28. Kinnamos uses the names Melagia/ Malagia/ Malagna for the town of Metavole, which was the major centre of the region of Malagina (Cl. Foss, Byzantine Malagina and the

an adequate force from the villages of Bithynia and Rhyndakos, he went to the plains of Dorylaion"[29]. John Kinnamos's narration does not give us any space to suppose that Manuel went to Mount Olympus, as the Dorylaion poem suggests. However, the poem can be used as evidence that, while the troops were assembled in Melangeia, Manuel went to the monasteries in Mount Olympus in order to meet monks and pray before starting his expedition, as many emperors had done in the past.

If the hypothesis that the poem was written to be performed at a small celebration is correct, then the audience consisted of the Emperor, his son[30], members of the court[31] and soldiers[32]. The poem certainly corresponds to the tastes of the Komnenian-Constantinopolitan court and to their strong literary interests. Images familiar to the court orators are repeated and

---

Lower Sangarius, *Anatolian Studies* 40 (1990) 163-4 and 182 = idem, *Cities, Fortresses* ..., VII, 163-4 and 182). The fortress of Metavole (Paşalar) was the main *aplekton* on the way to the East (R. Bondaux, Les villes, in: *La Bithynie au Moyen Âge*, ed. B. Geyer – J. Lefort [Réalités byzantines 9], Paris 2003, 394-5. Foss, Byzantine Malagina, 167). It had been rebuilt by Manuel after the year 1145 (Foss, Byzantine Malagina, 163 and 171).

29. Kinnamos 294, 8-9: *Ὁ δὲ τὸν Δαμάλεως πορθμὸν διαβὰς εὐθὺ Μελαγγείων ἐχώρει. ἔνθα ἔκ τε Βιθυνίας καὶ τοῦ Ῥυνδακοῦ χωρίων στράτευμα ἀγείρας ἱκανὸν ἐξήει ἐπὶ τὰ Δορυλαίου πεδία.* See: Chalandon, *Les Comnène*, 502. TIB 7, 118.

30. Alexios II was probably with his father on this campaign, even if he was just 6 or 7 years old. See v. 59. Cf. K. Varzos, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, Thessaloniki 1984, no. 155. For P. Wirth (*Kaiser Manuel*, 28) this was not certain, while A. Stone (Dorylaion Revisited, 193-4) gives evidence that Alexios was actually there. See Eustathios of Thessaloniki B, 45, 34-7. A. Stone also argues that Euthymios Malakes is not as clear on the issue as Eustathios. In a different oration of Eustathios, Alexios is also said to have accompanied Manuel on his expedition. The fact that he accompanied the expedition (despite his tender age) encouraged the soldiers to carry on (Eustathios of Thessaloniki Λ, 201, 93-4).

31. According to Choniates, Manuel was accompanied by "the [...] most illustrious kinsmen" in his later expedition against Ikonion (Choniates 184, 95; transl. H. J. Magoulias, *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, Detroit 1984, 104). There are more instances in which aristocrats accompanied the emperor. See for example the poem that Manganeios wrote on the tent of the sevastokratorissa (M. Jeffreys, Manuel Komnenos' Macedonian Military Camps: A Glamorous Alternative Court?, in: *Byzantine Macedonia: Identity, Image, and History. Papers from the Melbourne Conference. July 1995*, eds J. Burke – R. Scott [ByzAus 13], Melbourne 2000, 190).

32. It is likely that at least most of them were not able to understand the poem (Mullett, Aristocracy and Patronage, 187, briefly discusses the education of soldiers).

the highbrow style is employed for a poetic encomium appropriate for the Emperor.

The poem begins with a picture: "There was a time when this city was a vigorous offshoot with shady leaves and large foliage, [prospering] under the Roman plane of the Ausonians (Romans)[33]. But [swept] by a furious and barbaric storm, a hurricane, a violent typhoon, it was torn away like a nubile girl from her mother" (vv. 1-5). It is not the first time that a simile comparing an emperor to a great plane tree had been used for a member of the Comnenian family. When Theodore Prodromos was celebrating the conquest of Kastamon (1133), he used a similar comparison for John II Komnenos[34]. Interestingly, in an epigram in the collection in *Marc. gr.* 524, the writer refers to an image of the three emperors (John, Manuel and his son Alexios), saying, "these three trees sprout up from the purple, covering and refreshing their citizens under the shady folliage of their benefactions"[35]. Therefore, the comparison of an emperor to a tree (and especially to a plane tree) was frequent enough. In this instance, it is not the Emperor himself but his authority that is compared with a plane tree shading the citizens.

Constantinople and Dorylaion are then presented as mother and daughter (vv. 5-9). The personification of the cities is an image from Late Antiquity[36]. Following this, the Turkish conquest of Dorylaion is described as the rape of a young, nubile girl[37].

33. *LBG*, 2, 232-3.

34. *Τῷ πορφυρογεννήτῳ καὶ βασιλεῖ κῦρ Ἰωάννῃ τῷ Κομνηνῷ ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κασταμονῆς* (ed. Hörandner, *Theodoros Prodromos*), no. 3, 110-6 (cf. p. 196).

35. Sp. Lampros, Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ 524, *NE* 8 (1911) 318, vv. 1, 7-9: *Πάππος, πατήρ, παῖς, βασιλεῖς Ῥώμης νέας [...]/ ἐκ πορφύρας τὰ δένδρα ταῦτα τὰ τρία,/ σκέποντα καὶ ψύχοντα τοὺς ὑπηκόους/ εὐεργεσιῶν ταῖς σκιαῖς ὡς φυλλάδων*. See also: P. Magdalino – R. Nelson, The Emperor in the Byzantine Art of the Twelfth Century, *BF* 8 (1982) 146-7.

36. G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 49-50 and 56-60. Cities were frequently represented as maidens – a usage that hails back to the Hellenistic era. For the relation between Manuel and the revitalized *New Rome*, see Magdalino, *Manuel*, 424-5.

37. In his speech delivered at the occasion of the Epiphany of 1176, Euthymios Malakes talks about the "rape" of the city as well (Malakes 529, 4-5. Cf. Eustathios of Thessaloniki, B, 41, 80-4 (extremely similar to the poem). See also vv. 54-62). In this speech, Dorylaion is presented as a young girl torn away from her mother, Constantinople. Cf. Theodore Prodromos in his poem on the re-conquest of Kastamon (no. 3, 15-7) described Constantinople as a mother who laments the loss of her children.

Moreover, the image of the Emperor also falls into topoi well established in panegyric literature. Manuel is described as indefatigable (*ἀκάμας*[38], *ἄτρυτος*)[39], working excellently (*ἀριστοπόνος*)[40], magnanimous (*μεγάθυμος*)[41], seven-times king (*ἑπταμέδων*)[42], the sacker of cities (*πτολίπορθος*)[43] and as standing above earthly needs[44]. His "man-saving hand" is also praised. Such expressions were common for court orators and poets[45]. He is also called a "killer of beasts" and a hunter (v. 13). Further in the poem, at v. 33, the Turks are compared to deer and the Emperor is again a mighty hunter[46]. Finally, the anonymous poet praises the Emperor for

38. Manuel is praised also for his vigilance, for fasting and for his resistance to the earthly needs (vv. 20-22). Cf. Malakes 535, 2; 535, 13-16; 536, 10-3. Eustathios of Thessaloniki (Λ, 200, 74-6, 88-90 and 201, 9-13) urges John Doukas Kamateros to imitate the emperor and his ceaseless fasting and waking.

39. Malakes 537, 12-4. Cf. Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη (b), 145-6.

40. v. 11. Theodore Prodromos in the aforementioned poem (no. 3) uses a similar characterization for John II Komnenos: *ἄναξ πολύμοχθε* (v. 38).

41. A characteristic connected to the mythical heroes. Choniates 2, 520. Cf. *Ἔκφρασις διὰ στίχων ἡρωϊκῶν τῆς ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κασταμόνος προελεύσεως τοῦ αὐτοκράτορος κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ*, Theodore Prodromos, no. 6, 55. This adjective is often used in the Iliad and the Odyssey.

42. The number seven is used in order to be demonstrated the great authority of the Emperor, his eternal and perfect power. *LBG* translates it as "siebenfach Herrschend". The number seven is a very important number in the Old Testament, where it "appears to be used, as we say a score or a dozen, for a large indefinite number" (J. Hadley, The Number Seven in: idem, *Essays Philological and Critical*, New York 1873, 333; cf. ibid. 334). It symbolises God's perfection, His sovereignty and holiness. Seven is one of the key numbers in the Old and New Testaments, while seven is the central figure of quantities in the Book of Revelation. Certainly, the possible meanings and implications of number seven in literature need to be discussed in a separate article.

43. Homeric vocabulary. Theodore Prodromos (no. 3, 22) uses the same words to praise John II.

44. Cf. Eustathios of Thessaloniki B, 38, 63-4. Cf. Gregory of Nazianzus, *Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα*, PG 36, 353. He uses the same word for John the Forerunner.

45. v. 33. See also vv. 46-47. Cf. *Marc. gr.* 524, no. 258, vv. 10-11 (the city garlands the hand of the king which exterminates the infidels). On the concept of the king's hand in rhetorical works, see Gr. Karla, Das literarische Porträt Kaiser Manuels I. Komnenos in den Kaiserreden des 12. Jh., *BZ* 101 (2008) 675-6.

46. Eustathios of Thessaloniki (B, 38, 94-39, 3; B, 41, 84-5) also uses the same metaphor. The picture of the Emperor as a hunter should be connected with the martial interests of the Komnenoi and the fact that hunting was a part of the social image of the Emperor during

his writing abilities and theological expertise[47], as would be expected from court orations in the final period of his reign[48].

Manuel is also connected to God. Endurance, sleeplessness and the ability to fast – already attributed to the imperial character by the time of John Komnenos – bestow a sense of sanctification upon the Emperor[49]. Furthermore, Manuel's characterization as "godlike" provides evidence of his divine cult[50]. Court poets, as well as the anonymous poet[51], mention that Manuel has the same name as Christ (Emmanuel-Manuel). The topos occurs on seals as well. For instance, the reverse of a seal now deposited in the Vatican reads *Μανουὴλ Δεσπότης*; the obverse reads *Ἰησοῦς Χριστὸς Ἐμμανουήλ*[52]. The poet draws a further parallel between Christ and the Emperor: Manuel first refers to Christ as "Creator Lord" (v. 41) and Manuel is then mentioned as "king protector of the city" (v. 57).

According to the poem, Manuel and the Byzantines will ultimately win because they are God's chosen people. In vv. 25-27, there is a reference to the Old Testament: God told Gideon to decrease the number of the soldiers

---

the twelfth century. Cf. A. Kazhdan – A. Wharton Epstein, *Changes in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, California 1985, 110. A. Sinakos, Το κυνήγι κατά τη μέση βυζαντινή εποχή (7ος–12ος αι.), in: *Ζώα και περιβάλλον στο Βυζάντιο (7ος-12ος αιώνας)*, eds I. Anagnostakis – T. G. Kolias – E. Papadopoulou [NHRF/IBR International Symposium 21], Athens, 2011, 71-86. For the earlier centuries, see E. Patlagean, De la chasse du souverain, *DOP* 46 (1992) 257-63, esp. 259.

47. vv. 15-16: "the sweet-sounding instrument of the pious words, the leader [on the path] of unerring spiritual ascent".

48. See Magdalino, *Manuel*, 465-7. Cf. Karla, Das literarische Porträt, 676. Euthymios Malakes (Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη (a), 532, 32 - 533, 1) also praises him as a "sweet writer". Cf. Bonis, Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη (b), 56.

49. For the *μίμησις Θεοῦ*, see H. Hunger, *Prooimion: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* [WBS 1], Wien, 1964, 58-63. Cf. Magdalino, *Manuel*, 420.

50. v. 39. See also Magdalino, *Manuel*, 424 and 480. 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, 278. Euthymios Malakes (534, 21; 534, 23; 536, 33) and Eustathios of Thessaloniki (N, 229, 1-19; cf. Karla, Das literarische Porträt, 674 and 678) also compare Manuel to God.

51. v. 39.

52. V. Laurent, *Les sceaux byzantins du Médaillier Vatican*, Città del Vaticano 1962, 9-10 (no. 13).

before going into battle. Gideon's army initially consisted of twenty-two thousand men, later of ten thousand and finally just of three hundred men. Gideon only selected the men who lapped the water with their hands to their mouths and not those who got down on their knees to drink water from the river[53]. Thus, the victory was attributed to God and not to the strength of the army[54]. In court orations, the Emperor is often praised for vanquishing his enemies without the need for troops.

The poem – and especially the last verses – is indicative of the general mood at the time. The rebuilding of Dorylaion had a special significance for the Byzantines[55]. The world domination again seemed possible to the poet and his audience[56].

The manuscripts

Turning to the manuscript tradition, the poem can be found in three manuscripts: *Parisinus gr.* 2644 in the Bibliothéque nationale de France and *Barocci* 194 and *Auctarium* T.1.10 (Misc. 188) in the Bodleian Library. It was first edited by Spyridon Lampros in 1908, solely on the basis of *Barocci* 194.

The handwriting of the main scribe of manuscript *Parisinus gr.* 2644 (P) dates from the late thirteenth or early fourteenth centuries[57]. The edges

53. Jud. 13: 6.

54. Jud. 13: 2-8.

55. Cf. Stone, Dorylaion Revisited, 185.

56. At this point, the author paraphrases the Old Testament: "The Lord said to Abram, after Lot had separated from him, "Raise your eyes now, and look from the place where you are, northwards and southwards and eastwards and westwards; for all the land that you see I will give to you and to your offspring forever" (Gen. 13: 14-15).

57. The handwriting shares characteristics with the *Fettaugenstil* (cf. G. Prato, I manoscritti greci dei secoli XIII è XIV: note paleografiche, in: *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983*), eds D. Harlfinger – G. Prato, vol. I, Alessandria 1991, 139-42 and tables 3 and 6); see for instance the *fettaugen*-gross omega and beta, the lunar sigma with the exaggerated semicircular loop, the capital nu and the ligatures especially for epsilon-rho and omicron-sigma. No watermark is found on any of the folia of the manuscript. The lack of watermarks and the handwriting corroborate the argument that the manuscript dates from the late thirteenth century (probably from the last quarter of the century) and not from the fourteenth, because it became common to have watermarks after the early fourteenth century. H. Omont (*Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. 3ème partie. Ancien fonds grecs*, Paris 1888,

of the manuscript were trimmed when it was re-bound (in the sixteenth century)[58] and thus some words from the margins are missing. The poem was copied along with various works by Tzetzes and some anonymous works[59]. It is found in a part of the manuscript without ascriptions, consisting of two prose works[60] and two poems. The first poem, which deals with the death (or possibly murder?) of John II Komnenos, was attributed to John Tzetzes by Robert Browning, but unfortunately without providing solid arguments[61].

The poem can be found on ff. 250^{r-v}. The title, written in red ink in the right margin, reads "heroic verses" (*Στίχοι ἡρωικοί*). The poem is written in medium brown ink. It has been copied in two columns. Each verse is distinct. The first forty-six verses are written in the last twenty-three lines

---

17-8) describes it as a fourteenth-century manuscript. Cf. P. A. M. Leone, *Ioannis Tzetzae Historiae*, Napoli 1968, x ("saec. XIV exaratus"). The ms. has some later additions on ff. 1-9^{v} and 325-326^{v}; these too date from the late thirteenth century.

58. Leone, *Historiae*, x. Cf. bookbinding with the initial F (=François I) engraved on the red leather and the watermark on the flyleaves.

59. ff. 10^{v}-324^{v}.

60. The first work (a part of an epitaph for an unspecified person) has been preserved without title and without beginning on ff. 249^{r-v} (inc. *ἐπὶ τούτοις οἴμοι οὐ σοβαρός τις ἦν*; des: *οἳ καὶ πρὸς θειοτέραν λῆξιν βαδίσαντες*). The second bears the title "Speech offered to the patriarch" (*Χαριστήριος λόγος πρὸς τὸν πατριάρχην*) on ff. 249^{v}-250 (inc.: *ἐφοίτων ποτὲ καὶ πρὸς αἰακὸν εὐθυμοῦντες*; des: *ἱερέως ἀγαθοῦ, ταῖς πρὸς Θεὸν ἱκετείαις βεβαιοῦντος τὴν νίκην*). Edited by V. L. Konstantinopoulos, Inedita Tzetziana. Δύο ἀνέκδοτοι λόγοι τοῦ Ἰωάννη Τζέτζη, *Hellenica* 33/1 (1981) 178-81. The editor of the two orations takes for granted that the author of both is John Tzetzes. He states that the *Χαριστήριος λόγος* was written for John IX Agapitos. Unfortunately, he does not provide any evidence for such identification. He also offers a different title than the one preserved in the manuscripts (*Χαριστήριος λόγος πρὸς τὸν πατριάρχην κὺρ Ἰωάννην*).

61. R. Browning, The death of John II Comnenus, *Byzantion* 31 (1961) 232. He takes for granted that the works included in this manuscript are the work of Tzetzes. However, he seems a bit doubtful about the authorship of the poem that he edits on p. 234: "if we suppose the poem not to be by Tzetzes at all". The poem was republished by M. Arco Magrì, Il carmine inedito di Giovanni Tzetzes De imperatore Occiso, *Bollettino del comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini* 9 (1961) 73-5. The latter argues that the poem does not refer to John Komnenos, but "a un duce di milizie imperiali, vissuto appunto di Manuel I Comneno" (ibid. 75). However, she also believes that "non v' è alcun motivo per constestare l'attribuzione del carme a Tzetzes" (ibid). C. Wendel (Tzetzes Ioannes *RE* VII, A.2, 1948, 1961) attributes the poem to Tzetzes and he argues that it refers to emperor Andronikos Komnenos.

(of forty-one lines per page) on f. 250[62] and the last sixteen verses of the poem in eight lines on f. 250v[63]. The scribe did not capitalize any letters, nor did he use the subscribed iota. Final sigmas are written as *σ*. Diairesis is noted on *ι* and *υ*. Accentuation, abbreviations and ligatures are regular. The hyphen is not used consistently[64].

Manuscript *Barocci* 194 (B) has been kept in the Bodleian Library in Oxford since 1628/29[65]. Judging by the writing style[66] and the watermarks[67], it dates from the mid fifteenth century. There is no evidence for its provenance. On the basis of its contents, it can be assumed that it was written by someone with a strong interest in Greek philology and religious subjects[68]. The manuscript was probably written by a single scribe named

62. Inscribed surface 230 x 135 mm.

63. Inscribed surface 40 x 135 mm. The rest of the page is ruled, but it was left blank.

64. Only for the name of Manuel (v. 14).

65. H. D. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae, pars prima recensionem codicum Graecorum continens*, Oxford 1969 (reprinted with corrections from the edition of 1853), 330-6. F. Madan – H. H. E. Craster, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Oxford 1922, 3. J. L. Quantin, Anglican Scholarship Gone Mad? Henry Dodwell (1641-1711) and the Christian Antiquity, in: *History of Scholarship: a selection of papers from the seminar on the history of scholarship held annually at Warburg Institute*, ed. Ch. Ligota – J. L. Quantin, Oxford 2006, 321.

66. Handwriting: minuscule of the "Hodegon type"; cf. L. Politis, Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν, *BZ* 51 (1958) 261-87.

67. f. 7: Piccard (= G. Piccard, *Piccard Wasserzeichen, Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg,* vol. 1-25, Stuttgart, 1961-1997 = www.piccard-online.de): No. 116058 (Leuven 1419)

ff. 13-14: Piccard No. 150018 (Pesaro 1433)

ff. 18, 20, 22-24, 26-27, 30: Piccard: 68725 (Wien 1418)

ff. 48-49, 50, 52, 54, 56, 148-149: Piccard No. 153202 (Vicenza 1447)

ff. 60-61: Piccard No. 150009 (Padua 1423)

f. 62: Piccard No. 150610 (Vicenza 1427)

f. 67: Piccard No. 153202 (Vicenza 1447)

ff. 68, 74, 77, 79, 80, 82, 150, 154-155, 162-163b, 165, 170, 173, 176: Piccard No. 122456 (Udine 1437)

ff. 85-7, 102, 156-157, 178-179: Piccard No. 150910 (Bologna 1417)

ff. 95-6, 99, 100-101, 103-104: Piccard No. 116055 (Leuven 1418)

ff. 126-128: Piccard No. 150012 (Udine 1437)

ff. 133, 136, 138: Piccard No. 124333 (Ravenna 1439).

68. It contains works by various authors: a life of Aesop (Vita W), poems of Cato translated into Greek by Maximos Planoudes, the "Golden epics" of pseudo-Pythagoras,

Makarios[69], but at different periods of time. It appears to have been written for the scribe's own use[70]: he constantly added new materials; instead of offering whole treatises, he often chose to copy excerpts of works; and some pages are obviously spare notes, which have been incorporated at a later stage[71]. The poem is again entitled "heroic verses" (*Στίχοι ἡρωικοί*)[72].

The text has been copied on f. 95^{v} in black ink; it fills the last nineteen lines of the page[73]. It has been written in one column (not in two or three, as is usual for poems), but the scribe sometimes indicates the beginning of the verse with a regular medium colon. He did not capitalize any letters and he did not use the subscribed iota. Sigma at the end of the word is noted either as *σ* or as *c*. Diairesis is noted upon *ι* and *υ*. The accentuation, the abbreviations and the ligatures are regular, while the hyphen is not used consistently.

---

explanations on various antiquarian subjects, such as ancient Greek myths (Commentaries on the orations of Gregory of Nazianzus by Pseudo-Nonnus, excerpts from Tzetzes' *Ἱστορίαι* (*Chiliades*), rules for grammar, syntax and metre, rhetorical theory, commentaries on the Psalter, a part of the chronicle of George the Monk, a canon for the Virgin Mary, astronomical - astrological texts and scholia to the Nomocanon by Theodore Balsamon and John Zonaras. H. O. Coxe, *Bodleian Library. Quarto Catalogues I: Greek manuscripts*, Oxford ^{2}1969, 330-336. Leone, *Historiae*, xxi - xxii.

69. See: ff. 48^{r-v} where the scribe created a poem by verses from eight different poems, forming the acrostic *ΜΑΚΑΡΙΟΣ*; note on f. 174: *Μακαρίου ἱερομονάχου τὸ παρὸν σχόλιον περὶ τοῦ σα(ββά)του τοῦ καὶ τήνδε γράψαντος δέλτον*; furthermore the capital M on f. 105^{v} forms the name *Μακάριος* (M is written and the other letters are written in its edges). Makarios cannot be identified: his handwriting is not similar to that of the scribe of *Vat. Barb. 113* (f. 30^{v}), nor to that of the scribe of *Lond. Add. 40755*, f. 55^{v} (comparison on the basis of the reproductions in H. Hunger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 3. Teil *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*. B. *Paläographische Charakteristika* [Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/3B], Wien 1997, 147-148 (no. 403) and idem, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 1. Teil *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*. B. *Paläographische Charakteristika* [Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/1B], Wien 1981, 105 (no. 244).

70. "Bücher für einzelne Personen": cf. H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz: Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, 71-4.

71. For instance, the scribe copied only a few lines from each chapter of Hephaestion's treatise on metre. He omitted the examples which were cited in the original text and he copied whatever he thought was important.

72. The title is written in the same black ink in the left margin.

73. Of forty-seven lines per page in total. Inscribed surface: 240x160 mm.

Auctarium T. 1.10 (*Misc. gr.* 188) (A) was written by professional copyists between 1539 and 1542 in Venice[74]. It contains the same works by Tzetzes and the same anonymous works as P[75]. The Dorylaion poem has the same title as in the other two manuscripts: "heroic verses"[76].

The poem can be found on f. 306^{v}. It is written in medium black ink in two columns and in thirty-one lines (of thirty-four overall)[77]. Each verse is written separately and the text displays the same writing habits as P and B.

The manuscripts including the poem seem to derive from a common source. All of them contain Tzetzes' works. So, the general impression is that they must have been copied from the same manuscript: archetype α.

B and A offer better readings than P in v. 1 and offer readings that are as good or as bad as P in v. 59.

P and A offer better readings than B in vv. 4, 44 and 50 and offer readings as good or as bad as B in vv. 20, 31, 37 and 49.

P and B offer better readings than A in vv. 35 and 56.

A omits words in vv. 42, 46 and 56. There is no explanation for the fact that A twice confuses ϰ with π (vv. 21 and 24).

A offers better readings in vv. 22 and 51. B offers better readings in vv. 40 and 47.

So far, P and A appear to be closer to each other than to B. However, the example of the sixty-two verses is not enough to give absolute support to this

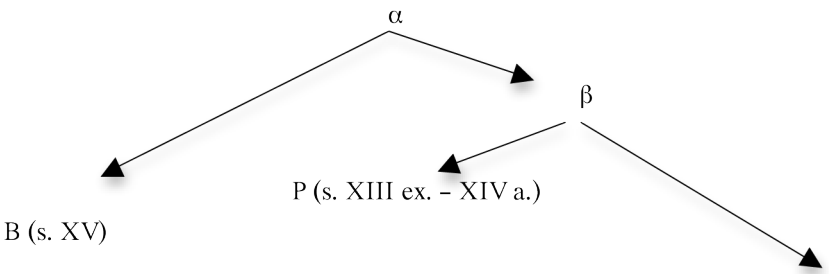
74. Coxe, *Catalogi codicum*, 740-1. A. Cataldi-Palau, *A Catalogue of Greek Manuscripts from the Meerman Collection in the Bodleian Library*, Oxford 2011, 125-30. The watermark dates from 1538 (C. M. Briquet, *Les filigranes*, Paris 1907, no. 513). The copyists of the manuscripts are – according to a letter of R. Barhour – George (ff. 90-124) and Nicholas (ff. 2-89^{v} and 124^{v}-402^{v}) Kokolos, who worked in Venice from 1539 to 1542 (A. Cataldi-Palau, Les copistes de Guillaume Pellicier, évêque de Montpellier (1490-1567), *Scrittura e Civilità* 10 (1986) 207-8 and 226 (tables IV and V) and O. Masson, Notes sur quelques manuscrits de Jean Tzetzès, *Emerita* 19 (1951) 116; see also A. McCabe, *A Byzantine encyclopaedia of horse medicine: the sources, compilation, and transmission of the Hippiatrica*, Oxford 2007, 31-2). A. Cataldi-Palau in her recent description of the catalogue suggests that George has written ff. 2-89^{v} and 121^{v}-402^{v}, while Nicholas ff. 90-121. She also dates the watermark in 1540.

75. The two prose works can be found on ff. 304^{v}-307^{v} and on ff. 307^{v}-308. The poem for the death of John can be found on ff. 306^{r-v}.

76. The title is written in red ink in the right margin.

77. Inscribed surface: 190x150 mm.

conclusion. As stated above, the poem has come down to us together with other works by Tzetzes, namely the *Chiliades* and some of the *Letters*. Their editor P.A.M. Leone, in his recent critical edition, discusses the manuscript tradition extensively. He establishes that all three manuscripts derive from the same branch of the stemma. Leone's essential reconstruction of what has happened is shown in the following stemma[78]:



78. Leone's view about the two different branches for B and P-A can be corroborated by the fact that some works have been omitted by B and some completely irrelevant words have been added in the left and right margins of the poem in B (f. 95^{v}). There we find a word-list which appears to be completely irrelevant to the text, as follows:

κηδοσύνη (yearning)	*τρίβος* (path)
σωφροσύνη (prudence)	*φόβος* (fear)
κεβλή (macedonian form of κεφαλή)	*γηραΐδος* (unattested word)
κεφαλή (head)	*γραΐδος* (genitive of γραΐς, old woman)
ψέφος (darkness)	*ἄφιπον* (unattested word)
σκότος (darkness)	*ἀντίπιστον* (unattested word)
δέμας (body)	*θέναρ* (the palm of the hand)
σῶμα (body)	*ἁφή* (touch)
	ἄμαλλα, δεματικόν (sheaf)

Given the fact that in the first line of the poem there is a superscripted alternative word for *τανυπέτηλον* (i.e. *ὀξύπτερον*), it can be assumed that the poem was preceded or followed either by scholia that are now lost or by a dictionary belonging to the tradition of Pseudo-Zonaras' Lexicon (See *κεβλή* in K lin. 2 p. 1189; *ψέφος* in Ψ lin. 9 p. 1871; *δέμας* in Δ lin. 1 p. 483; *θέναρ* Θ lin. 8 p. 1035; *ἄμαλλα* A lin. 5 p. 141. *Γραΐδος* cf. Γ lin. 12, p. 453. *Ἄφιπον* cf. *ἄφιπποι* A lin. 16 p. 351?).

Contrary to what Leone's stemma suggests, it cannot be excluded that P is the exemplar used by the scribe of A. At this point, it should be noted that only the main part of the P (i.e. ff. 10-324^{v}) is relevant for the following discussion, because ff. 1-9^{v} and 325-326^{v} are later additions[79]. The two manuscripts have identical contents:

79. f. 1^{r-v}. *Chiliades* I, 1, 51 – I, 1, 105 (Hand B)

f. 2^{r-v}. Lexicon, close to Pseudo-Zonaras tradition (Hand C)

f. 3. *Chiliades* I, 2, 106 – I, 3, 154 (Hand D)

f. 4^{r-v}. *Θρηνητικὸς ἐπὶ τῇ θυγάτρι τῆς παλαιολογίνας ἐκ προσώπου τοῦ* [missing] (Hand D)

inc. *φεῦ μοι καλλίστη θύγατερ φεῦ μοι σεμνὴ τρυγῶνα*

des. *καὶ συνδρομῆς περιασπασμῶν ὑφ᾽ ἧς κατεβροντούμην* fol. 5. blank

f. 5^{v}. *Ἔκθεσις ἀκροστιχίδος πρὸς τὸν λογιώτατον κύριον Σταμάτιον Γυράρδος τῷ περιποθήτῳ μοι ἀδελφῷ.* (Hand E)

Acrostic: *Γυράρδος τῷ περιποθήτῳ μοι ἀδελφῷ*

inc. *γυρίζω τοίνυν λογισμῷ καταμετρῶ τὰς λέξεις*

des. *ὁσφραίνομαι τὰς λέξεις σου τὰς τρεῖς πεντασυλάβας* (sic)

f. 6. On the same subject. (Hand E)

Acrostic: *Κυρῷ Σταματίῳ τῷ σεβαστῷ χαίροιν* (sic) ἀ(μὴν)

inc. *Κωρώνης τοίνυν ὁ λαμπρὸς καὶ γέννημα τῆς Κρήτης*

des. *ἀμὴν ἀμὴν καὶ γένοιτο γένοιτο γένοιτό μοι*

f. 6^{v} Blank

f. 7. Various gnomological texts (Hand F)

f. 7^{v}. Originally blank with several notes. There is a note which reads: *ὁ ταπίνος* (sic) *ἀνδρέας*. His hand is similar to that of Scribe F

f. 8. *Περὶ ἀλώπεκος* (Hand F)

inc. *ὁ ὄρχις αὐτοῦ ὁ δεξιὸς ξηρὸς λεῖος ἐπισπασθείς.*

(almost the two thirds of the page are missing)

f. 8^{v}. blank

f. 9^{r-v}. Various notes (Various hands)

ff. 325-326^{v}. Notes on Homer (Hand D)

inc. *Μενέλαος τῷ ξίφει δε*

des. *τίπτει γῆ ῥίπτει δὲ καὶ τὸ δόρυ.*

Contents	P	A
Ἱστορίαι (*Chiliades*) I, 1 – IV, 141	ff. 10-59	ff. 2-54^{v}
Chiliades IV, 470-779	ff. 59^{v}-63	ff. 54^{v}-60
P.A.M. Leone noted that there are twenty political verses added into the main text in manuscript A (f. 58^{v}[1]). The same text can be found in P (f. 62^{v}) as a marginal text. In short, the copyist of A inserted a marginal note into the main text.		
Ἐπιστολὴ (Letter) 1[2]	ff. 63^{v}-64	ff. 60-61^{v}
Index: *Πίναξ ἐπιστολῶν. Πίναξ λέξεων ἱστοριωδῶν καὶ ἱστοριῶν τῆσδε τῆς γραφείσης ἐπιστολῆς*	f. 64^{v}	f. 61^{v}
Chiliades IV, 780 - V, 23 (v. 192).	ff. 64^{v}-69	ff. 62-68
Letters 2-107	ff. 69-105	ff. 68-125
Index. *Πίναξ ἱστοριῶν τῶν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ γεγραμμένων ἐπιστολῶν ἐξ ἀρχῆς αὐτῆς δευτέρας ἐπιστολῆς μέχρι τέλους.*	ff. 105-111^{v}	ff. 125^{v}-136^{v}
Chiliades V, 193-201 and the verses to Kotertzes	f. 111^{v}	f. 136^{v}
Chiliades V, 1, 202 – XIII, 496	ff. 111^{v}-232^{v}	ff. 137-285
Στίχοι Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου (Poem on various kinds of poetry)[3]	ff. 233^{v}-234^{v}	ff. 285^{v}-288^{v}
Διδασκαλία σαφεστάτη περὶ τῶν ἐν τοῖς στίχοις μέτρων ἁπάντων (Poem on metre)[4]	ff. 235-249	ff. 288^{v}-304^{v}
Acephalous work[5]. inc. *ἐπὶ τοιούτοις οἴμοι οὐ σοβαρός τις ἦν* des. *οἶμαι πρὸς θειοτέραν λῆξιν βαδίσαντι*	ff. 249-249^{v}	ff. 304^{v}-305^{v}
Χαριστήριος λόγος πρὸς τὸν πατριάρχην[6]. inc. *ἐφοίτων ποτὲ καὶ πρὸς αἰακὸν* des. *ἱερέως ἀγαθοῦ ταῖς πρὸς Θεὸν ἱκετείαις βεβαιοῦντος τὴν νίκην*	ff. 249^{v}-250	ff. 305^{v}-306
Ἴαμβοι πρὸς τὸν βασιλέα κταθέντα θρηνητικοὶ[7]	f. 250	ff. 306-306^{v}
Στίχοι ἡρωικοὶ (Dorylaion poem)	ff. 250-250^{v}	ff. 306^{v}
Ὑπόθεσις τοῦ Ὁμήρου ἀλληγορηθεῖσα (Allegory to the Iliad)[8]	ff. 251-324^{v}	ff. 307-402

1. Leone, *Historiae*, XII.

2. Edition: P. A. M. Leone, *Ioannis Tzetzae Epistulae*, Leipzig 1972.

3. Edition: W. J. W. Koster, *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes* [Scholia in Aristophanem 1.1A], Groningen 1975, 84-109.

4. Edition: J. A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, vol. 3, Oxford 1836, 302-333.

5. Edited by Konstantinopoulos, Inedita Tzetziana, 183-4.

6. Edited by Konstantinopoulos, Inedita Tzetziana, 180-1.

7. Editions: Browning, The death, 232-3 and Arco Magrì, Il carmine inedito, 73-4.

8. Edited by J. F. Boissonade, *Tzetzae Allegoriae Iliadis*, Paris 1851. For the order of the excerpts see: Cataldi-Palau, A Catalogue of Greek Manuscripts, 127.

Furthermore, minor differences can be found between the readings offered by P and A, not only for the Dorylaion poem, but also in the Chiliades and the Letters of Tzetzes. These differences could perhaps safely be regarded as being scribal mistakes.

Historical evidence supports the hypothesis that A is a direct copy of P. Manuscript P was sold by Antonios Eparchos, a Greek refugee and merchant of manuscripts in Venice, to Guillaume Pellicier, on behalf of François I, in 1540[80]. P was deposited in the Bibliothèque de Fontaineblau after 1545, since it can be found in the catalogue of 1550 (no. 484), but not in the catalogue of 1545[81]. Pellicier also commissioned A, which was copied between 1540 and 1542 in Venice[82]. A became one of the manuscripts of his collection[83]. Therefore, it is highly probable that Pellicier commissioned a copy of the manuscript for himself before depositing P in the royal library. Pellicier's library passed to Claude Naulot in 1573, four years after Pellicier's death. Indeed, two notes indicate that Naulot read this book in this year[84]. Pellicier's collection (along with this manuscript) subsequently passed to the Jesuits of Clermont, then to Gerard Meermann in 1764, and finally to the Bodleian library[85]. These observations suggest the new stemma below:

80. H. Omont, Catalogue des manuscrits Grecs d'Antoine Éparque (1538), *Bibliothèque de l'école des chartes* 53 (1892) 95-110, no. 68, pp. 105, 96: *Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου ἐπιστολαὶ καὶ ἱστορίαι καὶ ἀλληγοριῶν Ὁμηρικῶν λέξεις*. Pellicier, in a letter dated to July the 10th 1540 appears to have seen the catalogue, send an improved copy to France and purchased the manuscripts (H. Omont, Catalogue des manuscrits grecs de Guillame Pelicier, *Bibliothèque de l'école des chartes* 46 (1885), 45-83 and 594-624, esp. 613 (letter 1). On the french ambassadors in Venice, see: J. Irigoin, Les ambassadeurs à Venise et le commerce des manuscrits grecs dans les années 1540-1550, in: *Venezia centro di mediazione tra oriente e occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, Firenze, 1977, vol. 2, 399-415, esp. 400-1 and 409, and Cataldi-Palau, *A Catalogue of Greek Manuscripts*, 2-3.

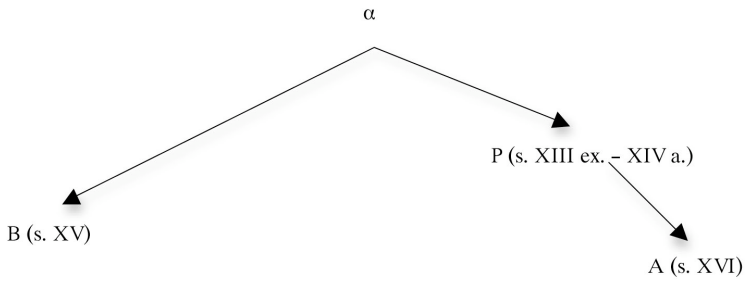
81. H. Omont, *Catalogues des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François Ier et Henri II*, Paris 1889, 161-2.

82. See note 75.

83. Omont, *Pelicier*, no. 138, p. 80: *Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου ἱστορίαι καὶ λέξεις ἱστοριώδεις. Τοῦ αὐτοῦ περὶ διαφορᾶς ποιητῶν. Τοῦ αὐτοῦ διδασκαλία σαφεστάτη περὶ τῶν ἐν τοῖς στίχοις μέτρων ἁπάντων, διὰ στίχων πολιτικῶν. Τοῦ αὐτοῦ ὑπόθεσις Ὁμήρου ἀλληγορηθεῖσα τῇ κραταιοτάτῃ βασιλίσσῃ*. See also Cataldi-Palau, *A Catalogue of Greek Manuscripts*, 4-6

84. ff. 1 and 402^{v}. On Claude Naulot du Val, see Cataldi-Palau, *A Catalogue of Greek Manuscripts*, 5-7.

85. See Cataldi-Palau, *A Catalogue of Greek Manuscripts*, 129.



Authorship and manuscripts

None of the manuscripts provides a clear indication of the authorship of the poem. It is worth noting, however, that manuscript P and its copy A are manuscripts that solely contain works by Tzetzes, and manuscript B contains some of these works as well. As for the Chiliades and Letters, their last editor, P.A.M. Leone, established that manuscripts P, A and B belong to the same family[86]. Furthermore, the poem was also copied as part of the same anonymous texts in P (and A). B includes the poem, but not the other three texts. A possible explanation could be that the scribe of B, Makarios, considered this poem a good example of hexametric poetry, a kind of poetry described in the preceding *Poem on Metre* (*Περὶ μέτρων*)[87]. Even if the title is not important[88], the fact that the poem is found between the treatises

86. Leone, *Historiae*, xcix; Leone, *Epistulae*, xvi.

87. In B, the word *ἐλεπτούργησεν* is noted just after the preceded *Poem on Metre (Περὶ μέτρων)* (f. 95^{v}). Usually the scribe marks a cross when he finished writing a paragraph or a chapter of a work. However, in this case he marked a colon and a cross before the word and after this, he noted another colon, indicating that he refers to the next one, while the subject of the verb is the same as the previous one (i.e. John Tzetzes). Unfortunately, this cannot be confirmed by the meaning of the word. According to *LSJ*, it means either "do fine work" or "recount in detail". Later derivatives of the same word have similar meaning (see *λεπτούργημα* in *LBG*). As a result, most probably this word refers to the previous poem: "he recounted in detail (the rules about the metre)".

88. In Byzantine and post-Byzantine manuscripts, it is very common for titles to provide information only on the metre, not on the topic of a poem. See M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts* [WBS 24/1], Wien 2003, 69. Cf. P. Pagonari-Antoniou, Τὰ βυζαντινὰ ἐπιγράμματα τῶν κωδίκων Βατοπεδίου 36, Marc. gr. 507 καὶ Ζαγορᾶς 115, *Diptycha* 5 (1991-92) 39 n. 17.

of John Tzetzes[89] and Hephaestion on metre in B may suggest that it was copied as an example of the dactylic metre[90]. Another hypothesis is that the sub-archetype of B (if there was one) did not include the other three works, but only the Dorylaion poem. As a result, Tzetzes could be a possible candidate for the authorship[91].

Although John Tzetzes, the well-known prolific scholar of the twelfth century, was a protégé of the aristocracy, he never served at the court as a poet laureate[92]. Even the sepulchral verses that he wrote on the death of Manuel Komnenos are more a rhetorical game than a real poem[93]. The Dorylaion poem is a good example of imperial propaganda. As mentioned above, the poem must have been commissioned to add lustre to the festive occasion of Dorylaion's refortification. It would be surprising if Tzetzes, "proud of his independence"[94], was the author of the poem. Finally, the known biographical information on John Tzetzes is general and, especially for this period of his life, completely obscure. There are no letters dated after 1166, while the pace of his writing slackens in the 1160's. As a result, he might already have been dead by 1175[95].

Tzetzes wrote more poems in hexameter[96]. However, a metrical comparison with these poems is of little help in ascertaining whether Tzetzes

89. ff. 92-95^{v}. Tzetzes, *Διδασκαλία σαφεστάτη περὶ τῶν ἐν τοῖς στίχοις μέτρων ἁπάντων* (ed. J. A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, vol. 3, Oxford 1836), 302-333.

90. Cf. *Barocci* 48, which on f. 46^{v}, before and after an excerpt of Tzetzes' *Poem on Metre* (304, 12-23), quotes some verses as examples in order to illustrate various grammatical and metrical rules.

91. Cf. Wendel, Tzetzes, no. 39 who attributes the poem to Tzetzes as well. See also notes 61-62.

92. For works written by, or attributed to, Tzetzes, see Wendel, Tzetzes, 1959 and N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 191.

93. *Στίχοι τοῦ Τζέτζου, Ἴαμβοι Κλιμακωτοί: Πρὸς τὸν βασιλέα κῦριν Μανουήλ. Ἐπιτάφιοι* (ed. P. Matranga, *Anecdota Graeca e mss. bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi deprompta*, vol. II, Romae 1850), 619-22. For the opposite point of view, see Arco Magrì, Carmine Inedito, 75.

94. Magdalino, *Manuel*, 348.

95. I am most grateful to Prof. Michael Grünbart for this remark.

96. See P. A. M. Leone, Ioannis Tzetzae Iambi, *RSBN*, n.s. 6-7 (1969-70) 144. *Poem on Metre*, 302, 31-304, 17 and 333, 1-10. *Τὰ πρὸ Ὁμήρου, τὰ Ὁμήρου, τὰ μεθ' Ὅμηρον* (ed. Em. Bekker, *Ioannis Tzetzae. Antehomerica, homerica et posthomerica*, Berlin 1816), 3-86 .

was the poet behind the Dorylaion poem. The main metrical and prosodic features of Tzetzes' genuine poems and the Dorylaion poem are common to most Byzantine poets after the seventh century: a tendency to feminine caesura, the appearance of median caesura, and prosodic errors.

The different subject of the poems could possibly be the cause of the linguistic difference between the Dorylaion poem and the other poems by Tzetzes. The Dorylaion poem has more linguistic similarities to the panegyrics written in hexameter by Theodore Prodromos on the re-conquest of Kastamon[97]. It is out of the question that Prodromos was the author of the poem, because the poem is datable long after his death. The similarities can be explained on the basis of their similar subject and the use of a common poetic style[98].

It is well known, that frequently poets were writing epigrams on demand of the members of the Constantinopolitan elite[99]. It is highly possible that our anonymous poet was one of these professional poets. His knowledge of the conventions of court poetry supports this view.

Prosody and metre

The poem is written in hexameters. The hexameter of Byzantine authors is more akin to Homer's hexameters than to those of Nonnos[100]. In the twelfth century, it was not unusual for this metre to be used for the

97. The poem begins with the phrase *ἦν ὅτε* ("there was once") – just as does the poem of Theodore Prodromos (no. 3, 1) (written also in hexameter) for the triumph of John II Komnenos after the conquest of Kastamon (1133). Furthermore, Theodore Prodromos too described Constantinople as a mother who laments the loss of her children (*ibid*, 15-17). Prodromos also uses the Homeric adjective *πτολίπορθος* (sacker of the cities) for John II Komnenos (*ibid*, 22). The last two verses of the Dorylaion poem resembles strongly v. 128 of the poem on Kastamon's reconquest.

98. An example of this poetic jargon is the archaistic name *Persians* in order to indicate the Turks: v. 29. Cf. W. Hörandner, Η εικόνα του άλλου. Λατίνοι, Φράγκοι και Βάρβαροι από τη σκοπιά της αυλικής ποίησης των Κομνηνών, *Dodoni* 23 (1993) 118.

99. Cf. Mullett, Aristocracy and Patronage, 177, 180-1. See also Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, 36.

100. E. M. van Opstall, *Jean Géomètre: poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, Leiden 2008, 69. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. 2, München 1978, 91. On Nonnus hexameters, see the comments by G. Agosti, Literariness and levels of style in epigraphical poetry of Late Antiquity, *Ramus* 37/1-2 (2008) (= *Signs of Life? Studies in Later Greek Poetry,* eds K. Carvounis - R. Hunter, Bendigo 2008), 198-202 and 207.

composition of poetry[101]. Theodore Prodromos, for instance, wrote not only epigrams, but also long poems in hexameter[102]. Isaac Komnenos, the founder of the Kosmosoteira monastery, composed, among others, also poems in hexameters[103]. In his testament (written in 1152), he demands that the book with his works will "be given often as a reading"[104]. John Tzetzes in letter 89 mentions that someone sent him a text in hexameter[105].

As the prosodic differentiation between long and short syllables had already disappeared in Late Antiquity, the author, like so many other Byzantine poets, struggled with the rules of ancient prosody[106]. More precisely, the main classical rules are generally in use: *ε* and *ο* are short and *η* and *ω* are long, although there is one exception to this – the omicron in *κρατερὸν* (v. 47) is measured as long. It was very difficult for the author to follow the ancient rules, especially for the dichrona: there are twelve instances of short alpha measured as long[107], four instances of short iota measured as long[108], and two instances of long upsilon measured as short[109].

101. Magdalino, *Manuel*, 431. For the production of poems in hexameter during the twelfth century, see E. Jeffreys, Why produce verse in twelfth-century Constantinople?, in: *Doux remède... Poésie et poétique à Byzance. Actes du IVe colloque international philologique EPMHNEIA, Paris 23-24-25 février 2006*, eds P. Odorico – P. Agapitos – M. Hinterberger [Dossiers byzantins 9], Paris 2009, 223-4.

102. For example the encomiastic poems (Theodore Prodromos, nos. 42, 56b, 67). Cf. the paraenetic poem to monk Ioannikios (no. 62) and the poem to Logothetes Stephanos Meles (nos. 68 and 69).

103. On sebastokrator Isaac Komnenos, see Varzos, *Ἡ γενεαλογία*, vol. 1, 238-54, esp. 252-3 (no. 36).

104. G. Papazoglou, *Τυπικὸν Ἰσαακίου Ἀλεξίου Κομνηνοῦ τῆς μονῆς Θεοτόκου τῆς Κοσμοσωτείρας* [Θρακικὴ Βιβλιοθήκη 3] Komotini, 1994, lin. 1920-5. Available in English translation: N. Patterson Ševčenko (transl.), Kosmosoteira: Typikon of the Sebastokrator Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira near Bera, in: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, eds J. Thomas – A. Constantinides Hero [DOS 35], Washington D.C. 2000, no. 29, vol. 2, § 106, p. 844 (the translation is based on the earlier, excellent, edition by L. Petit, Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos (1152), *IRAIK* 13 (1908) 17–75).

105. Tzetzes, *Letters*, no. 89, lin. 6-7: *γραμματείου γάρ μοι προσενεχθέντος ἐγκεχαραγμένην ἡρωικὴν ἔχοντος μοῦσαν*. For the works of Tzetzes in hexameter, see n. 104.

106. See M. D. Lauxtermann, The Velocity of Pure Iambs. Byzantine Observations on the Metre and Rhythm of the Dodecasyllable, *JÖB* 48 (1998) 10-11.

107. vv. 5, 8, 15, 29, 30, 31, 33, 51, 54, 59, 60, 62.

108. vv. 2, 41, 49, 50.

109. In v. 8 and in the corrupted v. 24.

The prosodic value of vowels and diphthongs may be lengthened in the case of "position", or shortened in the case of epic and attic correption[110]. Finally, proper names are counted freely[111].

Although the author tried to avoid hiatus by using either euphonical -*ν*[112] or words with elision[113], he failed many times[114].

There is no clear tendency to regulate the position of the stress accent at the verse end in Byzantine hexameters[115]: 45.14% (28) of the verses are accented on the penultimate, 29.08% (18) on the last syllable and 25.78% (16) on the antepenultimate.

The masculine caesura has been used ten times[116], the feminine twenty-four times[117], the median caesura nineteen times[118], the caesura after the second foot eight times[119], and finally the hephthemimeral caesura once[120].

The position of the stress accent before the masculine, feminine and median caesura is as follows:

---

110. One can find position in almost every verse. The only peculiarity is in verse 53 where the double *ϱ* in *ἐγκαταῤῥήξας* does not make position. Epic correption can be found twice (vv. 41 and 46) and attic correption twelve times (vv. 4, 15, 20, 30, 33, 34, 36, 37, 42, 55, 56, 60).

111. vv. 14, 23, 27, 29, 57.

112. v. 3: *τελέεσκεν*, v. 13: *οὔρεσιν*, v. 24: *βάσκεν*, v. 34: *δούρασιν*.

113. *δὲ* (vv. 6, 8, 26, 29, 31, 42, 43, 48, 54), *τε* (vv. 9, 16, 61), *γε* (v. 23), *κε* (v. 21), *οὐδὲ* (vv. 10, 20, 25, 35), *ταῦτα* (v. 10), *οὐκέτι* (v. 32), *ἀπὸ* (v. 36), *σχοίνισμα* (v.43), *φείσομαι* (v. 45), *ἠΰτε* (v. 49).

114. vv. 1, 8, 12, 24, 28, 40, 41, 57, 58, 59, 62.

115. See M. D. Lauxtermann, *The Spring of Rhythm. An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres* [BV 22], Wien 1999, 70.

116. vv. 5, 12, 15, 26, 29, 46, 47, 51, 52, 59. M. L. West, *Introduction to Greek meter*, Oxford 1987, 19.

117. vv. 3, 7, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 24, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 43, 53, 54, 57, 60, 61, 62. West, *Greek meter*, 19.

118. vv. 1, 4, 6, 9, 10, 16, 17, 22, 23, 27, 28, 31, 33, 37, 42, 44, 48, 50, 55. Hunger, *Literatur*, 90.

119. vv. 2, 8, 11, 25, 39, 45, 49, 58.

120. v. 56.

Masculine	Oxytone	3	30.00%	16.13%
	Paroxytone	6	60.00%	
	Proparoxytone	1	10.00%	
Feminine	Oxytone	2	8.33%	38.71%
	Paroxytone	2	8.33%	
	Proparoxytone	20	83.34%	
Median caesura	Oxytone	3	15.07%	30.64%
	Paroxytone	3	21.07%	
	Proparoxytone	12	63.16%	

This confirms the observation that there is a clear tendency in twelfth-century hexameters to put the stress accent on the antepenultimate before the feminine caesura (on the second biceps)[121].

The poet is not very skilful: he strives after a highbrow style, but with little success in the end. He attempts to write in hexameters and in a kind of Homeric Greek. Strong enjambment is also one of the characteristics of the poem[122]. Finally, the following hapax legomena appear in the poem:

v. 2. *τανυπέτηλος*,
v. 15. *μελιχρόφθογγος*,
v. 33. *βριαροπάλαμνος*,
v. 38. *σωτιάνειρα*.

Special textual problems

Verse 13 is syntactically highly problematic: part of a compound (*θηρ-*) appears to be the antecedent of the relative pronoun *ὅσσα*.

Verse 24 is corrupted. The reading of P and B, *ἀναδυμένοιο*, is a not an attested form of *ἀναδύομαι*; A's reading *ἀναδυομένοιο* looks like an emendation by a humanist scribe. Furthermore, the verb *ἀναδύομαι* is never attested in this meaning. One would expect a form of the verb *ἀνατέλλω* or *ἀνίσχω*.

121. M. Lauxtermann, Book review of Gr. Papagiannis, *Theodoros Prodromos. Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupterzälungen des Alten und des Neuen Testaments. Einleitung, kritischer Text, Indices*, Wiesbaden 1997, in: *JÖB* 49 (1999) 367.

122. vv. 3- 4, 17-8, 26-7, 55-6.

In the same verse, the reading *πῦρ αὐτήν*, offered in all the manuscripts, is grammatically incorrect. One could change it into *πῦρ αὐτὸ* (the fire itself), into *πῦρ ἀϋτὴν* (he let out a battle-cry (towards) the fire of the rising sun) or *πυραυγῆ* (the radiant (thing), the radiance).

Verse 26 is corrupt. On the one hand, if the reading of B is accepted, then the poem has an unacceptable enjambment. On the other hand, if we follow the scribes of P and A, the text becomes gibberish.

Verse 41. Two possible caesurae can be found in this verse: a feminine caesura and a hephthemimeres. Thus, the audience could possibly have heard either "Be gracious, Creator and Lord [of the universe], to me – Thy suppliant", or "Be gracious, Creator [of the universe] to me – Thy king-suppliant".

TABULA NOTARUM IN APPARATU CRITICO ADHIBITARUM

P = ms. *Paris. gr* 2644, ff. 250^{r-v} (s. XIII ex. – XIV a.)
B = ms. *Barocci* 194, f. 95^{v} (s. XV)
A = ms. *Auct.* T. 1.10, f. 306^{v} (s. XVI)
L = Sp. Lampros, Σύμμικτα, NE 5 (1908) 329-331.
add. = addidit
cod. = codex
coni. = coniecit
corr. = correxit
exp. = expunxit
fort. = fortasse
leg. = legit
m.c. = metri causa
mg. = in margine
mutil. = mutilatus
s.s. = suprascriptum

Στίχοι ἡρωικοὶ

Ἦν ὅτε ῥωμαϊκὴν ὑπὸ Αὐσονιτῶν πλατάνιστον
πρέμνον ἐριθαλές, εὐσκιόφυλλον, τανυπέτηλον
ἥδε πόλις τελέεσκεν· ἀτὰρ ζαμενοῦς ὑπ' ἀέλλης
βαρβαρικῆς ἰδὲ λαίλαπος ἠδὲ τυφῶνος ἀγρίου
κουριδίη νεᾶνις ἅτε μητρὸς ἀπέσπαστο φίλης,
κειραμένη δ' ὑπὸ βόστρυχον ἀγλαὸν ὦστο χαμᾶζε·
ἠΰτε γὰρ πλοκαμῖδας ἀμύξατο τείχεα πυκνά,
ἤθεα περσικὰ δ' ὠλοφύρατο ἐπεὶ μετέλαχεν
εὐνομίης θεοφιλέος εὐσεβέων τ' ἀπὸ θεσμῶν.
οὐδ' ἄρα κοιρανέοντος ταῦτ' ἐπιήνδανε θυμῷ,
σκηπτροκρατοῦς, ἀκάμαντος, ἀριστοπόνου, μεγαθύμου,
Κομνηνιάδεω, ἀγακλυτοῦ βαρβαροφόντου,
θηρολετῆρος, ἐς ὅσσα περ οὔρεσιν ἀμφινέμονται,
Μανουὴλ ἐπταμέδοντος, ἐρισθενέος, πτολιπόρθου,
εὐσεβέων τε λόγων μελιχροφθόγγοιο δόνακος,
πνευματικῆς θ' ἡγήτορος ἀμβάσεως ἁπλανοῦς,
πορφυρόπαιδος· ὃν οὐ θέμις ἐκ μερόπων ἐπικήρων
φύτλης ἐκγεγάασθαι, ἀπ' οὐρανίων δ' ὀΐεσθαι,
ἄτρυτον ἐν καμάτοισιν ἀεικελίοισιν ἐόντα,
ἄτροφον, οὐδ' ὑπνόωντα περιχθονίων κατὰ πληθὺν
καὶ φυσικῶν ἐφύπερθεν ἀναγκῶν, αἴ κ' ἐθέλῃσιν.
οὐκοῦν οὐκ ἐπιήνδανε, παμβασιλῆι δὲ Χριστῷ
φραξάμενος, τόν γ' οὐκ Ἄγαρ οὐκ Ἰσμαὴλ θεοκλυτεῖ,
βάσκεν ἐς ἠελίοιο † ἀναδυμένοιο πῦρ αὐτὴν †

23 cf. Gen. 16:7-14

Titl. in mg. B στ(ί)χ(οι) ηρω[ικοί] in mg. P (cod. mutil.) στίχοι ηρωϊκοῖ in mg. A **1** αὐσονίτην P **2** εὐσκιόφύλλον P ὀξύπτερον s.s. τανυπέτηλον B **4** ἰδὲ τυφῶνος BL ἠδὲ φῶνος A **5** ἀπέσπατο P **6** ὑποβόστρυχον P ὕπο βόστρυχον BA χεμάζε P χέμαζε B χενάζε A χαμάζε L **7** ἠύτε P ηὔτε A ἤϋτε L πλοκαμίδας PBL πλοκωμίδας A τειχεα P τόχεα A **8** δὠλοφύρατο PB δωλοφύρτο A **9** εὐρομίης PBA corr. L τὰπὸ PBA **10** οὐδἄρα A **12** Κομνηνιαδεώ A **13** θηρολετῆρος ἐς ὅσα PBA θηρολετῆρες ὅσα leg. L θηρολετῆρος ὅσα ed. L ὅσσα m.c. οὔρεσίν P **14** ἐρισθενέως leg. L **15** μελιχροφόγγου ὸ sic A **16** ἀναβάσεως BL ἀναβάσιος PA **17** ὅν Βῶν AL **18** ἐκγεγαίασθαι PBA corr. L οἴεσθαι A **20** οὐδὲ πνόωντα L περὶ χθονίων PBA corr. L καταπληθην B καταπληθῶν P κατὰ πληθὼν A corr. L **21** αἴ κεθέλησιν P αἴ κε θέλησιν B αἴπε θέλησιν A αἴ κε θέλῃσιν L **22** οὔκουν PBAL ἐπικύδανε PBL ἐπιήνδανε A παμβασιλῆ ἰδὲ P παμβασιλῆϊδὲ B παμβασιλῆ ἰδὲ A παμβασιλεῖ ἰδὲ L **23** οὐκάγαρ PBA Ἄγαρ L **24** βάσπεν A ἠἐλίοιο B ἠελίου L ἀναδυμενοιο B ἀναδυομένοιο A

αὐτομάτως οὐδ' ἀξιόλεκτον ἄγειρε φάλαγγα,
ὡς δ' ὅτε περ Γεδεὼν τὸ λαφῦξαν ἀγάγετο καί τε
Μαδιανίτιδας ὤλεσε πανστρατιὰς ὑπερόπλους
ἐν δὲ κεραυνὸν ἀπ' ἄντυγος αἰθερίοιο ἀτειρῆ
Πέρσαι καθοράαν ὀΐσαντο, λάθοντο δ' ὀϊστοῦ,
ἐς δὲ φυγὴν ἐτράποντο λυγρὰν αὐδὴν λαλαγοῦντες.
στέρνα δ' ἀνὰ πολυχανδῆ γαίης πουλυβοτείρης
οὐκέτ' ἐπιτροχόωντες ἐς ἄγκεα μακρὰ δύσαντο,
δορκαλίδες τρομέουσαι θῆρα βριαροπάλαμνον·
πολλὰ δὲ δούρασιν ἀμφὶ μετάφρενα τραυματέοντο,
οὐδ' ἄρ' ἐπὶ στήθεσφι βολίδος ἔμιμνον ἐρωήν.
ὣς οἱ μὲν δραπέτευσαν ἀπ' ἀλλοτρίοιο δόμοιο,
κηφῆνες δὲ μελισσῶν οὐκέτι σίμβλα τρυγῶσι,
χεῖρα δὲ σωτιάνειραν ἀνασχόμενος δι' Ὀλύμπου
κοίρανος ὅλβιος ἠδὲ θεώνυμος ἠδὲ θεουδὴς
λίσσετο ὑψιμέδοντα λάχους ἕνεκεν θεολέκτου·
«Ἴλαθι, δημιουργὲ ἄναξ· ἱκέτης δέ τοι εἰμί,
χριστιανῶν δ' ἐπιλήσμονα μὴ μέχρι τέρματος εἶναι,
ὄμμασι δ' εὐμενέεσσι τεὸν σχοίνισμ' ἐπιβλέψαι.
σοῦ χάριν, οὔτε τι σώματος, οὐ στέφεος πολυτίμου
φείσομ' ἐγώ ποτε, οὐ τέκεος τὸ χάρισας ἄμμιν».
Ἦ ῥα καὶ ἀμβροσίην διὰ δεξιὰν ἔνθετο λίθον,
‖ κάββαλε δὲ κρατερὸν ἐς ὑπώρυχα τῆσδε πόλιος, P 250v

25 cf. Il. 3.77 **26** cf. Jud. 7:5-8 **31** cf. Il. 11. 619 **32** cf. Il. 22.189-190 **38-40** cf. Il. 1. 374 **43** cf. Psalm. 104:11 Odes 2:1, 9 Deut. 32:9

25 οὐδαξιόλεκτον A **26** τὸ λαφύξαν ἀγάγοιενοκάρτεον P τὸ λαφυξανἀγάγετο καί τε B τὸ λαφύξ(εν) αγάγοιενιηττάν A **28** ἀπάντυγος B απἄντυγος A **31** ἀναὶ PA ἀνὰς B ἀνὰ corr. L πολυχαρδιης exp. P πολυχαρδαίης scr. P πολυχανδείης B πολυχανδήης A πολυχανδῆ corr. L πολυβοτείρης PBA πουλυβοτείρης corr. L **32** οὐκ' ἔτ' L δυσαντο B **33** θηραβριανοπάλαμνον A **34** δε P ἀμφι μετάφρενα P ἄμφιμετάφρενα B **35** ἀρἐπι P στήθες exp. P στῆθες φιβολίδος PB στήθεσσι βολίδος AL ἐρώην PBA corr. L **36** δραπετεύσαν B ἀπαλλοτρίοιο PB ἀπαλλοτριοι ὁ A **37** οὐκ ἔτι L σίρμβλα P σύμβλη B σύρμβλα A corr. L τρύγωσι P **38** διολύμπου A **39** ἠδὲ θεώνυμος A **40** ὑψιμέδοντα λάχεος P ὑψιμέδοντος λάχιος A **41** δέ τοῖ P **42** σ' PAL ἐπιλήσμωνα B εἶναι om. A **43** εὐμενέεσι A **44** οὖ B **45** οὐτέκεο τι χαρίσας ἄμμιν P οὐτέκεο το χαρίσας ἄμμιν BA οὐτέκετο χαρισσάμην leg. L οὔτε κ' ὅτῳ χαρισαίμην coni. L **46** ἦ ῥὰ P ῥὰ A τ' ant. ἀμβροσίην B ἔν θετο τὸ λίθον B ἔνθετο in mg. B ἔνθε τὸ λίθον PA **47** καρτερὸν PBAL κρατερὸν m.c. ὑπόρυχα A πτόλοος P πόλοος A

κὰδ δ’ ἔβαλον μεγαλήτορες ἄνδρες ἀριπρεπέες τε
ἔστε δομήτορες, ἠΰτ’ ἀδινῶν φῦλα μελισσῶν,
ἔργον ἀρίζηλον τόδε συμπέραναν παραχρῆμα.
ῥωμαΐδος τε πάλιν μέρος οὐκ ἐλάχιστον τάδε
λυσσητὴρ δὲ κύων, ὃς κάρχαρον †ἐγκατείασκε†
γνάθον, ὀδυνήσαιτο λίθον μόνον ἐγκαταρρήξας.
θύγατρα δ’ ἀπολαβοῦσα τεὴν ἀπόδημον ἐς μακρόν,
λευκόπεπλον, τανυβόστρυχον, εὐστέφανον, διὰ φῦκος
παρειὰς ἐπιχρωσαμένην, πάμπαν ἐρατεινήν,
Αὐσονῖτις, σκίρτησε. πολιούχῳ δὲ ἄνακτι
ἔνθεν ἔπευξαι ἠελίου ἀπερείσια κύκλα
καὶ μονοκρατορίην χθονὸς υἱέϊ ἅμα φαεινῷ·
κύκλῳ γὰρ ἐπάρασα βλεφαρίδας, ὥς φατο θέσπις,
τέκνα θ’ ὁρῶσα γέγηθε συνηγμένα πάντοθεν αὖθις
δύσιος ἀντολίης τε ἀτεκμάρτων τε θαλασσῶν.

49 Il. 2.87 **60-62** cf. Is. 60:4 and 49:18; Gen. 13:14.

48 καδδ’ ἔβαλον PB καδ’ἔβαλον A μεγαλείτορες P ἀριπρεπέεστε PB **49** ἔσδε P ἐς δε B ἐς δὲ A ἔστε L ἠύτ’ ἀδονῶν PB ἠύτ’ ἀδινων A ἤϋτ’ ἀδινάων em. L φύλλα A μελισσών B **50** οὔργον B **51** ῥωμαΐδως P τε om. A οὐκελάχιστον PA τάδε A τάδείας P τάδἔν B ταδ’ ἦν L **52** δε P **53** ἐγκαταρρώξ P ἐγκαταρρῶξας B ἐγκαταρρώξας A corr. L **54** ες A 55 ἐϋστέφανον L **56** ἐπὶχρωσαμένην PB παμπανεραφεινὴν A **57** αὐσονίτης PBA corr. L **58** ἐπαῦξας P ἐπεύξας BA ἐπεύξαθ’ L **59** φαεινν̃ω P φαενῶ BA φαεινῷ corr. L **60** ἐπάρασθαι L ὡς φάτο PB ὡς φατο A corr. L **61** αὐθις P 62 θαλασσώνB.

Translation

There was a time when this city was a vigorous offshoot with shady leaves and large foliage, [prospering] under the Roman plane of the Ausonians. But [swept] by a furious and barbaric storm, a hurricane, a violent typhoon, it was torn away like a nubile girl from her mother [5], and was torn down to the ground, a girl shorn of her fair locks – for she undid her mighty walls as if she undid her hair. She cried loudly when, instead of divine laws and pious institutions, she had to follow Persian customs [9].

This was not pleasing to our leader, the sceptre-bearing, indefatigable, excellently working and magnanimous Comnenian scion, the famous slayer of the barbarians, the killer of the wild beasts that roam in the mountains, Manuel, the absolute ruler, the mighty one, the sacker of cities, the sweet-sounding instrument of pious words [15], the leader [on the path] of unerring spiritual ascent, the purple-born, [about] whom it is not right [to say that] he was born from mortals; consider him [one] of the heavenly beings, as he does not weary of terrible toils and he does not eat and does not sleep like most men [20], but he is above earthly needs, if he wishes.

So this pleased him not, and protected by the Almighty Christ, whom neither Hagar nor Ishmael venerate, he went to [the very fire of the rising sun], of his own volition. And he did not assemble a significant battalion [25], but it was like when Gideon led the "lapping" [soldiers] and routed the haughty army of the Midianites. For the Persians deemed they saw an unceasing lighting at the rim of the heavens, forgot their arrows, and turned to flight while uttering woeful shrieks [30]. They ceased to run over the wide plains of the life-giving earth and hid themselves in the deep mountain glens, like deer afraid of the mighty-pawed beast. And many shoulder-blades were pierced by lances – they did not wait for the spears to thrust into their chests [35].

While thus they fled from other people's dwellings, [expelled from] the beehives [which] they no longer reap as drones, our blessed ruler, who is named after God and who is godlike, stretched out his man-saving hand from Mount Olympus and beseeched God Almighty on behalf of the Christian lot [40]: "Be gracious, Lord of the Universe, to me – Thy suppliant. Forget not the Christians until the end [of all time], but look on Thy portion with benevolent eyes. For Thee, I will not spare my body, nor my precious crown, nor the child that Thou hast given to us" [45].

He spoke and placed a stone with his divine right hand. He laid it down as the mighty foundation stone of this city, and so too did the magnanimous and illustrious men: they laid [stones] until the builders, like swarms of clustering bees,

had completed this admirable work on the spot [50] and this had again become a very significant part of the Roman Empire. The mad dog, who has broken his sharp jaws, shall hurt himself if [he dares] set his teeth in this [wall of] stones [53].

[Now that] you have regained your daughter who has been away for so long (your daughter white-garmented, long-locked, well-girdled, her cheeks painted with orchil, utterly lovely), oh Ausonian woman, rejoice! And in return wish the Emperor, the protector of the city, many years of life and supreme rule together with his glorious son [59]! For when you lift up your eyes all around, as the Prophet says, and when you see that your children are once again gathered from all quarters, from West and East and from the boundless seas, rejoice and be merry!

Appendix
Index verborum memorabilium

ἀγακλυτός, 12
ἄγκος, 32
ἀγλαός, 6
ἀδινός, 49
ἀεικελίος, 19
ἄελλα, 3
αἰθέριος, 28
ἀκάμας, 11
ἄμβασις, 16
ἀμβροσία, 46
ἀμύσσω, 7
ἀμφινέμομαι, 13
ἀντολίη, 62
ἄντυξ, 28
ἀξιόλεκτος, 25
ἀπλανής, 16
ἀπόδημος, 54
ἀρίζηλος, 50
ἀριπρεπής, 48
ἀριστοπόνος, 11
ἀτειρής, 28
ἀτέκμαρτος, 62
ἄτρυτος, 19
αὐδή, 30
Αὐσονῖτις, 57
Αὐσονίτης, 1
βαρβαροφόντης, 12
βάσκω, 24
βλεφαρίς, 60
βριαροπάλαμνος, 33
δορκαλίς, 33
ἐπιανδάνω, 10, 22
ἐπίκηρος, 17
ἐπιτροχάω, 32
ἑπταμέδων, 14
ἐρατεινή, 56
ἐρίθαλλος, 2
ἐρισθενής, 14
ἐρωή, 35
εὐσκιόφυλλος, 2
εὐστέφανος, 55
ἐφύπερθεν, 21
ζαμενής, 3
ἠέλιος, 24, 58
θεόκλυτος, 23
θεόλεκτος, 40
θεουδής, 39
θεοφιλής, 9
θεσμός, 9
θέσπις, 60
θεώνυμος, 39
θηρολετήρ, 13
θυγάτηρ, 54
κάματος, 19
κάρχαρος, 52
κείρω, 6
κεραυνός, 28
ἱκέτης, 41
κοιρανέω, 10
κοίρανος, 39
Κομνηνιάδης, 12
κουρίδιος, 5
κρατερός, 47
κύων, 52
λαίλαψ, 4
λαλαγέω, 30
λαφύσσω, 26
λάχος, 40
λευκόπεπλος, 55
λυσσητήρ, 52
μεγάθυμος, 11
μεγαλήτωρ, 48
μελιχρόφθογγος, 15
μέροψ, 17
μεταλαγχάνω, 8
μετάφρενον, 34
μίμνω, 35
μονοκρατορία, 59
ὀϊστός, 29
ὄλβιος, 39
ὀλοφύρομαι, 8
οὖρος, 13
παμβασιλεύς, 22
περιχθόνιος, 20
πλατάνιστος, 1
πλοκαμίς, 7
πνευματική, 16
πολιοῦχος, 57
πολυβότειρα, 31
πολυχανδής, 31
πορφυρόπαις, 17
πρέμνος, 2
πτολίπορθος, 14
σίμβλος, 37
σκηπτοκρατής, 11
σκιρτάω, 57
στέρνα, 31
σχοίνισμα, 43
σωτιάνειρα, 38
τανυβόστρυχος, 55
τανυπέτηλος, 2
ὑπέροπλος, 27
ὑψιμέδων, 40
χαμᾶζε, 6

A Poem on the Refortification of Dorylaion in 1175

In the summer/autumn of 1175, Manuel Komnenos (1143-1180) undertook the rebuilding of Dorylaion, one of the major aplekta in Asia Minor. For this occasion a poem was written. The strong acquaintance of the poet with the conventions of court literature, the occasional content of the poem and its panegyric character, suggest that the text was written for a small ceremony which took place at Dorylaion. The author is probably an anonymous professional court poet who accompanied Manuel in his expedition. The authorship is further discussed since the manuscript tradition might suggest that John Tzetzes was the author. After a close look at the language, style and metre of the poem, this identification is excluded. In 1908, Spyridon Lampros published the poem on the basis of manuscript *Barocci* 194 (fifteenth century) of the Bodleian Library. This study re-edits the poem on the basis of two more manuscripts: manuscript *Parisinus gr.* 2644 (late thirteenth century) of the Bibliothèque Nationale and *Auctarium* T.1.10 of the Bodleian Library (sixteenth century). The history of each manuscript is analyzed and the relation between them examined. The *Auctarium* is proved to be a direct copy of the Parisian manuscript. The metrical analysis of the poem is also included in the article and special textual problems are discussed. Finally, the translation of the original text is provided.

Eirini-Sophia Kiapidou

On the Epistolography of Michael Glykas

If Michael Glykas is well-known today, it is undoubtedly thanks primarily to the *Βίβλος Χρονική*, his 12th-century chronicle of events from the creation of the world to the death of Alexios I Komnenos (1118)[1]. Though the historical value of this work is somewhat undermined by the fact that all its main sources are basically known to us, the variety of the information it contains and the author's extensive commentaries on the creation of the world and various events of Holy Writ have preserved a special place for the *Βίβλος Χρονικὴ* in the framework of Middle Byzantine historiography.

Many questions concerning the identity and activity of Michael Glykas are still open to debate today. According to the epigram in the codex of the Klimadon Monastery that preserves his chronography[2], Glykas came from the island of Corfu[3] and was at the height of his career during the

1. *Michaelis Glycae Annales*, ed. I. Bekker [CSHB], Bonn 1836. On the text see S. Mavromati-Katsougiannopoulou, *Η Χρονογραφία του Μιχαήλ Γλυκά και οι πηγές της (περίοδος 100 π.Χ.-1118 μ.Χ.)*, diss., Thessaloniki 1984; Eadem, Η *Διδασκαλία παντοδαπή* του Μιχαήλ Ψελλού και η Χρονογραφία του Μιχαήλ Γλυκά, *Βυζαντινά* 15 (1989) 143-153; Eadem, Η *Εξαήμερος* του Μιχαήλ Γλυκά: Μία εκλαϊκευτική επιστημονική πραγματεία του 12ου αιώνα, *Βυζαντινά* 17 (1994) 7-70; more recently Ap. Karpozilos, *Βυζαντινοὶ Ἱστορικοὶ καὶ Χρονογράφοι, 11ος-12ος αἰώνας*, v. III, Athens 2009, 585-624.

2. *Γλυκᾶς ὁ γράψας Μιχαὴλ τὸ βιβλίον... / Κερκύρας τὸ θρέμμα καὶ τοῦ κόσμου τὸ θαῦμα* (E. Th. Tsolakis, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι 11ου και 12ου αιώνα*, Thessaloniki 1974, 169, n. 2).

3. On the presence of elements of Corfiote dialect in Glykas' poetry see H. Pernot, Remarques sur quelques formes byzantines. La dialecte de Corfou chez Glykas, in: *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*, Paris 1924, 214-215. See also H. Eideneier, Zur Sprache des Michael Glykas, *BZ* 61 (1968) 5-9.

Επιμέλεια έκδοσης: Στυλιανος Λαμπακης, IBE/EIE

BYZANTINA ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 21 (2011) 169-193

reign of the emperor Manuel I Komnenos (1143-1180), whom he served as an imperial secretary. In addition, according to a bibliographical note in the codex *Marcianus gr. 402*, he lived until the fall of Constantinople to the Crusaders in 1204[4]. In the year 1159 he was sentenced to prison, and during his imprisonment in the Noumera of Constantinople he addressed at least two vernacular poems to Manuel I, begging for his release[5], as well as a collection of twenty proverbs[6]. The reasons for Glykas' incarceration are not known, as it is not clear yet whether his imprisonment and the following partial blinding were the result of his participation in Theodore Stypeiotes' conspiracy against Manuel I Komnenos in the winter of 1158/1159, as O. Kresten proposed in 1978[7], or should be connected with Glykas' severe criticism, in his Letter 40, of the emperor Manuel's passion for astrology, as was initially suggested by F. Chalandon[8] and later accepted by H.-G. Beck and H. Hunger[9]. In any case, Glykas remained in prison until, probably, the year 1164, as it appears from his second poem to the emperor, pleading for his release, and it is presumed that not long afterwards he regained his freedom and assumed the monk's habit. Despite being sentenced to blinding it appears that he was in a position to continue his work, and according to

4. Tsolakis, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι 11ου και 12ου αιώνα,* 169.

5. Poem 1: *Στίχοι οὓς ἔγραψε καθ' ὃν κατεσχέθη καιρόν*, ed. E. Th. Tsolakis, Thessaloniki 1959 (see also note 12). Poem 2: *Στίχοι πρὸς τὸν βασιλέα κυρὸν Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν, ὅτε λαμπρὸς ἀπὸ Οὐγγρίας στεφανίτης ὑπέστρεψεν*, in: *Κεφάλαια* (as in note 12), v. I, ρνζ΄-ρξα΄. On Glykas' description of life in a Byzantine prison in Poem 1 see K. Bourdara, Οι βυζαντινές φυλακές, in: Sp. N. Troianos (ed.), *Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Athens 1997, 317-336 esp. 328-336. On the literary aspects of this poem rather than its biographical readings see more in E. C. Bourbouhakis, 'Political' personae: the poem from prison of Michael Glykas: Byzantine literature between fact and fiction, *BMGS* 31/1 (2007) 53-75.

6. *[Ἀναγωγὴ δημοτικῶν τινων ῥητῶν]*, in: *Κεφάλαια* (as in note 12), v. I, ρξβ΄-ρπγ΄.

7. O. Kresten, Zum Sturz des Theodoros Styppeiotes, *JÖB* 27 (1978) 49-103.

8. F. Chalandon, *Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel Comnène (1143–1180)*, v. $II_{(I)}$, Paris 1912 (New York 1975), 204, n. 1.

9. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 654 (later, however, he seems to maintain a more cautious attitude towards Glykas' identification with Sikidites; see Idem, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, 109, note 1); H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978, v. I, 422-423.

the prevailing view his chronicle and most – if not all – of his letters were composed after his release[10].

Compared to the *Βίβλος Χρονική*, the two vernacular poems addressed to Manuel I and to a certain degree the collection of proverbs, Michael Glykas' epistolography is today the least studied part of his work. P. Magdalino referred briefly to Glykas' letters in his monograph on the emperor Manuel I Komnenos, as did more recently A. Karpozilos, while acknowledging the need for an extended special study[11].

More specifically, Glykas' epistolographic corpus consists of ninety-five texts of theological content, which cover a total of 967 pages in the old and unprocurable edition by Sophronios Eustratiadis[12], a generally satisfactory edition with a rudimentary apparatus criticus and apparatus fontium, but no obvious evidence of manuscript misreading. The Byzantine text is accompanied by an extensive introduction, which is a significant contribution to the study of Glykas' life and work, as it marks the first proposed identification of Michael Glykas with Michael Sikidites, the monk who in the late 12th century sparked the theological controversy on the corruptibility of the Eucharist[13]. Furthermore, Eustratiadis' edition also included Glykas' two poems, his collection of proverbs and two texts directly relevant to Glykas' life and work: a *πιττάκιον* of Manuel I, where the emperor defends his interest in astrology (Letter 40 is Glykas' answer to that letter)[14], and the twenty-seventh chapter of Nicetas Choniates' *Θησαυρὸς*

10. See indicatively Karpozilos, *Βυζαντινοὶ Ἱστορικοὶ καὶ Χρονογράφοι, 11ος-12ος αἰώνας*, 586, 601.

11. P. Magdalino, *The Empire of Manuel Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, 370-382; Karpozilos, *Βυζαντινοὶ Ἱστορικοὶ καὶ Χρονογράφοι, 11ος-12ος αἰώνας*, 600-601.

12. *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς Κεφάλαια,* ed. S. Eustratiadis, v. I, Athens 1906, v. II, Alexandria 1912. On previous editions of these letters see *Κεφάλαια*, v. I, ρε΄-ρστ΄ and N. B. Tomadakis, *Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία (Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν 3),* Athens ^{3}1969-1970 (Thessaloniki 1993), 152, 167.

13. On this matter see more in the following pages.

14. On Manuel I's occupation with astrology see indicatively F. Evaggelatou-Notara, Ὁποῖόν ἐστι μέρος τῆς ἀστρολογίας κακιζόμενόν τε καὶ ἀποτρόπαιον (Αστρολογία - Αστρονομία και οι σχετικές αντιλήψεις κατά τον ΙΒ΄ αιώνα), in: N. Oikonomidis (ed.), *Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αιώνα. Κανονικό Δίκαιο, κράτος και κοινωνία*, Athens 1991, 447-463; P. Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, Paris 2006, 109-132; Idem, Occult Science

τῆς Ὀρθοδοξίας, regarding the controversy that raged at the end of the 12th century over the corruptibility of the Eucharist[15].

The indisputably precious work of Eustratiadis suffers, however, from other problems in addition to the expected deficiencies of its time. I shall mention only the most obvious of these:

(I) Of the fifty-five manuscripts mentioned by the editor that preserve all or part of Glykas' epistolography under either his name or that of John Zonaras[16], Eustratiadis used only the seven codices (*Paris. gr. 228* and *Vind. theol. gr. 155*, 13th c.; *Marc. gr. 111*, 14th c.; *Vind. hist. gr. 28*, *Vind. theol. gr. 47*, *Vind. theol. gr. 67* and *Vind. theol. gr. 83*, 16th c.) that were accessible to him (five of them are held in the Austrian National Library in Vienna, where Eustratiadis served as deacon of the Orthodox Church), which in his estimation represent three successive revisions of the text[17]. However, among the forty-eight manuscripts that for practical reasons the editor was not able to take into consideration[18], there are two basic codices of the manuscript tradition, the *Athos Pantel. gr. 212* (13th c.) and the *Mosq. 230* (= *Mosq. Hist. Mus. Syn. gr. 219/230* Vlad., 1603), which preserve almost the whole of Glykas' epistolography[19]. And now a third manuscript, unknown to Eustratiadis at the beginning of the 20th century, the codex *Guelf. 73 Gud.*

---

and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries), in: P. Magdalino-M. Mavroudi (eds.), *The occult sciences in Byzantium*, Geneva 2006, 119-162, especially 146-150; W. Adler, Did the Biblical Patriarchs Practice Astrology? Michael Glykas and Manuel Komnenos I on Seth and Abraham, in: *The occult sciences in Byzantium*, 245-263. On Letter 40 see more in the following pages.

15. *Τόμος εἰκοστὸς ἕβδομος. Τοῦ αὐτοῦ Χωνιάτου. Περὶ τοῦ δόγματος τῶν θείων μυστηρίων. Τὸ τοιοῦτον δόγμα ἐλαλήθη ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ ἐξ Ἀγγέλων, ἐφ' οὗ καὶ ἡ ἅλωσις ἐγεγόνει τῆς πόλεως* (*Κεφάλαια*, v. I, κ΄-μ΄).

16. On the rich and complex manuscript tradition of Glykas' epistolography see *Κεφάλαια*, v. I, ριγ΄-ρλε΄ and K. Krumbacher, Michael Glykas. Eine Skizze seiner Biographie und seiner litterarischen Tätigkeit nebst einem unedierten Gedichte und Briefe desselben, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch –philologische Klasse* 3 (1894) 399-400, where three additional manuscripts are mentioned.

17. In his review on Eustratiadis' edition Kurtz rejects the editor's assumption that Glykas himself was aware of the various editions of his letters [see E. Kurtz, review on *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς Κεφάλαια,* ed. S. Eustratiadis, v. I, Athens 1906, in: *BZ* 17 (1908) 168].

18. *Κεφάλαια*, v. I, ρκστ΄-ρλε΄.

19. See Kurtz's review, 167.

*gr. (*15th c.), which preserves ninety-one of Glykas' letters, should be included among the best manuscripts of his work[20]. Today, therefore, it is questionable whether Eustratiadis' edition was based on the best manuscripts and thus many important issues as to the titles and the names of the addressees are still open to debate.

(II) The editor also admits that he was not always able to trace Glykas' sources, for many of them were still unedited in his time[21]. But even in the case of identified citations, quotation marks often open inside the text without ever closing and vice versa, which leaves the reader uncertain as to the exact beginning and end of a certain passage and, more importantly, whether Glykas copied the source texts faithfully or rephrased them from memory, a highly interesting distinction as regards his scholarship and method of composition.

(III) In the titles of Letters 86, 87 and 88[22] the recipient's name is replaced by the phrase *Τῷ αὐτῷ*, which is unsatisfactory since no addressee is specified in either of the two preceding letters (Letters 85 and 84), and while Letter 83 is indeed explicitly addressed to the monk Alypios[23], to me that is insufficient evidence for accepting Eustratiadis' assumption that Alypios was also the intended recipient of Letters 86, 87 and 88[24]. Given, moreover, that these three letters are preserved in the same order in the main codices of Eustratiadis' edition, a parallel study of the whole manuscript tradition is essential.

To sum up, despite the fact that Eustratiadis' edition seems to reproduce Glykas' text adequately and therefore permits a fairly safe study of his epistolographic work, it cannot be considered as the final edition. On the contrary, the need for a new modern edition of the text that takes into account the entire rich manuscript tradition, especially in reference to issues connected with the arrangement of the letters in the corpus, their superscriptions and the names of the recipients, is imperative.

---

20. See L. Aviluškina, The Theological Chapters of Michael Glykas in the Codex Guelf. 73 Gudian gr., in: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Abstracts of Free Communications*, v. III, Sofia 2011, 157-158.

21. *Κεφάλαια*, v. I, ϱ΄.

22. *Κεφάλαια*, v. II, 383-402.

23. *Κεφάλαια*, v. II, 346-347.

24. *Κεφάλαια*, v. I, νδ΄.

By far the largest group of these ninety-five letters correspond to the title of Eustratiadis' edition (*Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς Κεφάλαια*), for they aim at providing persuasive answers to various theological issues that derive from the reading of the Old and New Testaments[25] or arise in the daily lives of monks and ordinary faithful Christians[26]. Thus, without ignoring the major controversial theological issues of the day (azymes[27], filioque[28], *ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί*[29], corruptibility

25. See indicatively Letter 4 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Μαξίμῳ τῷ Σμενιώτῃ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι πρόσκαιρον εἶχε τὸ σῶμα καὶ κατ' ἀρχὰς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ὅτι φυσικοῖς ὑπέκειτο καὶ πρὸ τῆς παραβάσεως πάθεσι, καὶ ὅτι βρῶσιν αἰσθητὴν ἐν παραδείσῳ ἤσθιε, καὶ ὅτι συκῆ τὸ ξύλον τῆς γνώσεως ἦν, ὡς ἐκεῖνοί φασιν* (*Κεφάλαια*, v. I, 11-60); Letter 48 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Νείλῳ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι μετὰ τὸ ἐξεικονισθῆναι τὸ ἔμβρυον τὴν νοερὰν ψυχὴν δέχεσθαι εἴωθε* (*Κεφάλαια*, v. II, 46-51); Letter 51 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἡσαΐᾳ. Περὶ τοῦ πῶς δεῖ τὸ εὐαγγελικὸν καὶ θεῖον ἐκλαμβάνειν ρητὸν τὸ λέγον «οὗτος ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ;»* (*Κεφάλαια*, v. II, 62-68); Letter 54 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Χαρίτωνι. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι ἱερεὺς ὁ Χριστὸς παρὰ Ἰουδαίοις κεχειροτόνηται* (*Κεφάλαια*, v. II, 92-107) etc.

26. See indicatively Letter 19 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἡσαΐᾳ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι ὁ τὸ μοναχικὸν ἀμφιεννύμενος καὶ ἅγιον σχῆμα τηνικαῦτα τῶν πλημμελειῶν αὐτοῦ τέλεον ἀπαλλάσσεται, κἂν ἐν τῷ τέλει τῆς ζωῆς αὐτοῦ τὸ τοιοῦτον φθάσῃ λαβεῖν* (*Κεφάλαια*, v. I, 225-239); Letter 46 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Μελετίῳ τῷ Κριτοπούλῳ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἐπάναγκες ἡμῖν τὸ ἐν Τετραδοπαρασκευαῖς νηστεύειν, τοῦ Κυρίου λέγοντος ὅτι οὐ τὰ εἰσερχόμενα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα* (*Κεφάλαια*, v. II, 30-36); Letter 94 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἰωαννικίῳ τῷ Γραμματικῷ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι καὶ σήμερον οἱ ἀψάμενοι νεκροῦ ἀκάθαρτοί εἰσι καθὰ καὶ τὸ πρότερον, καὶ ὅτι θρηνεῖν ἀμέτρως ἐπὶ τοῖς ἀποιχομένοις οὐκ ἔξεστιν* (*Κεφάλαια*, v. II, 445-452) etc.

27. Letter 29 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Μαξίμῳ τῷ Σμενιώτῃ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι λαβὼν ὁ Χριστὸς ἄζυμον ἐν τῇ ἑσπέρᾳ τῆς μεγάλης Πέμπτης ὡς καὶ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα τηνικαῦτα δῆθεν ἐστηκυίας τὸ οἰκεῖον πάσχα ἐτέλεσεν* (*Κεφάλαια*, v. I, 293-334).

28. Letter 30 *Τῷ αὐτῷ. Περὶ χρήσεών τινων, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ πατρός, οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται· καὶ ὅτι οὐ ταὐτὸν ἀποστολὴ καὶ ἐκπόρευσις* (*Κεφάλαια*, v. I, 335-360).

29. Letter 79 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ καὶ στυλίτῃ κυρῷ Ἰωάννῃ τῷ Σιναΐτῃ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι τὴν εὐαγγελικὴν φωνὴν τὴν οὕτω λέγουσαν· «ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν», οὐ δέον ἐκλαμβάνεσθαι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ τοῦ Χριστοῦ τὸ ἀνθρώπινον, μιᾶς οὔσης τῆς ὑποστάσεως* (*Κεφάλαια*, v. II, 275-315).

of the Eucharist[30]), Michael Glykas' epistolography mainly concerns the logical questions of ordinary Christians about life, death, sin and salvation after death, that arise as a result of certain obscurities and contradictions in the context of formal Church teaching. Glykas endeavours to solve these problems with the help of his deep knowledge of the ecclesiastical sources, interpreting them with a strong dose of common sense and good will. This is the main feature common to all his letters, which also display several similar principles of composition: for example, the subject of each letter is defined at the outset, often in a cautiously written preface, after which Glykas begins to develop his argument, quoting extensively, and chiefly, from Christian literature[31] and sometimes from various secular Byzantine sources as well[32].

30. Letter 59 *Ἔτι καὶ τοῦτο ἠπόρηται εἴτε φθαρτή ἐστιν ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ μετάληψις εἴτε καὶ ἄφθαρτος* (*Κεφάλαια*, v. II, 133-135); Letter 84 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἰωαννικίῳ τῷ Γραμματικῷ. Ἀπολογητικὸν ἐκ μέρους πρὸς τὸν μοναχὸν ἐκεῖνον τὸν ἀποκαλέσαντα κακοδόξους ἡμᾶς, ἐπειδὴ λέγομεν ὅτι ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος τοιοῦτός ἐστι κατὰ φύσιν, ὁποία ἦν ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ σὰρξ ἡ ἐπὶ τοῦ μυστικοῦ δείπνου τοῖς μαθηταῖς εἰς βρῶσιν δοθεῖσα* (*Κεφάλαια*, v. II, 348-379).

31. See for example Letter 8: *Ἐφ' οἷς ἠπόρηκας, ὁσιώτατε ἄνερ, πῶς ἐκ νεκρῶν ἀναστήσονται τὰ τῶν ἀνθρώπων, λέγων, σώματα, καὶ ποίῳ τῷ σχήματι, καὶ εἰ ἔστι διαφορὰ ἄρρενός τε καὶ θήλεος, ἀμηχανία καὶ ἡμᾶς οὐ μικρὰ πολὺν ἤδη κατέχει καιρόν· ἐφ' ᾧ καὶ πρὸς ἰσχύος οὐκ ἔχομεν εὐχερῶς ἐπὶ τούτοις ἀπόκρισιν δοῦναί σοι... Ἀλλ' ἐπειδὴ καταναγκάζεις τέως ἡμᾶς ἐπὶ μέσου προθεῖναί σοι τὰ τῶν διαληφθέντων ἁγίων ῥητά, ὡς ἐντεῦθεν ἐπιγνῶναί σε τίς τε ἡ δύναμις αὐτῶν καὶ ὅπως ἐκλαμβάνειν αὐτὰ χρὴ καὶ τί τὸ συναγόμενον ἐκεῖθεν ἡμῖν, ἰδοὺ καταπειθεῖς ἔχεις πρὸς τοῦτο, καὶ μὴ βουλομένους, ἡμᾶς. Καὶ εἰ βούλῃ, πρὸ τῶν ἄλλων αὐτῷ τῷ θειοτάτῳ πρόσχες Ἀθανασίῳ· ἐν γὰρ τοῖς πρὸς Ἀντίοχον Κεφαλαίοις οὕτω λέγων εὕρηται· «ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον ἐποίησεν ἀπ' ἀρχῆς ὁ Θεός, οὕτως ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ πάντες εἷς ἄνθρωπος ἀνιστάμεθα»· τουτέστι πᾶσα ἀνθρώπου εἰκὼν ὁμοία ἔσται τότε τῆς τοῦ Ἀδὰμ εἰκόνος καὶ πλάσεως καὶ μεγέθους καὶ σχήματος. Διὸ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀναστάσει ἄρσεν καὶ θῆλυ, οὐ μικρὸς καὶ μέγας, οὐ μέλας καὶ ξανθός, οὐ διάφορα πρόσωπά τε καὶ σχήματα». Σαφῶς μὲν οὖν ἐνταῦθα ὁ θεῖος οὗτος ἔδειξεν ἀνήρ ...* (*Κεφάλαια*, v. I, 89,5-12).

32. For example in his Letter 56 (*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Νεκταρίῳ. Περὶ τοῦ Ἰούδα εἴτε τῇ ἀγχόνῃ ἐναπέψυξε, κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν, εἴτε μετὰ ταῦτα ἐπιζήσας, ὥς φασί τινες, ὑδέρῳ περιέπεσε καὶ οὕτω τὸ τοῦ βίου τέλος ἐδέξατο*) Glykas cites the chronicle of George Kedrinos as well (*Historiarum Compendium*, ed. I. Bekker, Berlin 1838-1839, 345,14-20): *Πρὸς δέ γε τοῖς εἰρημένοις, ὁσιώτατε ἄνερ, καὶ τί περὶ τοῦ Ἰούδα φησὶν ὁ χρονογράφος ἐκεῖνος Γεώργιος ὁ Κεδρηνὸς εἰδέναι βούλομαί σε δι' εἴδησιν· λέγει γὰρ ὅτι πολλὰ παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ὁ Ἰούδας, ὥστε προσελθεῖν καὶ βαλεῖν μετάνοιαν οὐκ ἠθέλησεν· ἐφ' ᾧ καὶ ἀκούσας ὅτι ἀνελήφθη ὁ Χριστὸς ἐπὶ*

Every time Glykas adds a new argument, citing the relevant passages, he also repeats his basic thesis (several repetitions of this kind can be traced in the text, especially in the longer letters)[33]. In addition, there are also continuously interjected forms of address to the correspondents (*ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ, ἀγαπητέ, θεοείκελε ἄνερ, ὁσιώτατε ἄνερ, ἠγαπημένε μοι πάτερ, ἀδελφέ, ὁσιώτατε ἄνερ, θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, τιμία καὶ ἱερὰ κεφαλὴ* etc.)[34], as well as exhortations to them not to let their thoughts stray (*μὴ θορυβοῦ, μὴ τοῖς ἔνθεν κἀκεῖθεν εὑρισκομένοις καὶ ἄλλ' ἄττα διηγουμένοις ἀπερισκέπτως ὑπάνοιγε σὰς ἀκοὰς* etc.), but to pay full attention to Glykas' words (*ὅρα νουνεχῶς, πρόσεχε, ἄκουε, πρόσχες τῇ ἀκολουθίᾳ τοῦ λόγου* etc.) and be totally persuaded by his arguments (*μὴ οὖν ἐπὶ πλέον ἀμφίβαλλε, μὴ ἀπίστει τοῖς λεγομένοις* etc.). These set phrases and many others (*δὸς ἐπὶ τούτοις ἀπόκρισιν, οὔμενουν πάντως οὔμενουν, ἀμήχανον πάντως ἀμήχανον* etc.) are constantly repeated in different letters, reinforcing the sense of unity of the epistolographic corpus. The letters usually conclude with a short epilogue, where Glykas restates his basic thesis, encouraging his correspondent to adopt it in the name of God. At this particular point in his letters he frequently refers to the illness that prevents him from continuing his writing (*Ἀρκεῖ τοσαῦτα· ἡ γὰρ τρύχουσα ἡμᾶς νόσος πλείω λέγειν οὐ συγχωρεῖ*)[35], most probably implying the health problems due to his partial blindness.

The most prominent feature of Glykas' epistolography, however, is the continuous citation of selected excerpts from Byzantine ecclesiastical and secular sources, most of the time direct (i.e. with acknowledgement of the author and sometimes the title of the work followed by the specific passage either copied verbatim or paraphrased), on rare occasions allusive (i.e. a whole passage or single phrase taken from an obviously specific source

τοσοῦτον ὠγκώθη, ὥστε καὶ μέσον λακῆσαι. Καὶ περὶ μὲν τῆς ματαιολογίας ταύτης οὕτως (*Κεφάλαια*, v. II, 117,1-7).

33. See indicatively *Καὶ εἴγε μὴ βαρύνῃ τὰς ἀκοάς, μικρὸν ἐπαναλήψομαί σοι τὸν λόγον* (Letter 8, *Κεφάλαια*, v. I, 113,16-17); *Εἰ βούλει δὲ καὶ αὖθις ἐπα[να]ληπτέον τὸν λόγον* (Letter 84, *Κεφάλαια*, v. II, 372,11) etc.

34. For the typical forms of address in Byzantine epistolography, including the letters of Glykas, see M. Grünbart, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*, [WBS 25], Wien 2005.

35. See Letter 20 (*Κεφάλαια*, v. I, 246,24-25), Letter 67 (*Κεφάλαια*, v. II, 207,3-4), Letter 69 (*Κεφάλαια*, v. II, 229,5-6), Letter 91 (*Κεφάλαια*, v. II, 417,4-5) etc.

without, however, naming either the source or its author). Recording and studying all these passages in relation to those embodied in the *Βίβλος Χρονική* and to a minor degree the two vernacular poems is expected to complete our knowledge of Glykas' education and reading interests, that is, which texts he had studied and how he had evaluated, interpreted and, finally, used them in the context of his work – in other words his own method of letter writing. The systematic citation of certain excerpts or groups of excerpts in similar contexts in different letters indicates that Glykas based his argumentation concerning specific issues on specific texts and in the same circumstances was able to recall them verbatim (either the texts themselves or his paraphrase of them) and often in the same order[36]. It would therefore seem logical to assume that Glykas had arranged his own corpus of theological notes, which he consulted for his letters – and why not for his chronicle as well? Apart from this, his perception of Christian literature is clear and often repeated: one should read the Holy Scriptures carefully and receptively, always interpreting them with the help of common sense[37]. Glykas himself often tries to explain their various contradictions by enriching his argumentation with philological commentary[38].

36. See for example *Κεφάλαια*, v. II, 33,13-35,22 in Letter 46 (*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Μελετίῳ τῷ Κριτοπούλῳ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἐπάναγκες ἡμῖν τὸ ἐν Τετραδοπαρασκευαῖς νηστεύειν, τοῦ Κυρίου λέγοντος ὅτι οὐ τὰ εἰσερχόμενα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα*) and *Κεφάλαια*, v. II, 322,18-327,11 in Letter 81 (*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἰωαννικίῳ τῷ Γραμματικῷ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι οὐκ ἔξεστι καταλύειν ἔν γε Τετράδι καὶ Παρασκευῇ τὰ τῆς νηστείας, εἰ καὶ τύχῃ συμπεσεῖν αὐταῖς οἱανδήποτε δεσποτικὴν ἑορτήν*).

37. See for example Letter 11: *μηδὲ κατὰ τὸ γράμμα μόνον ἐπέρχου τὰ θεῖα ῥητά. Ὅρα γὰρ νουνεχῶς, ὅτι καί τινες ἕτεροι τοῦτο παθόντες, εἰς λογισμοὺς ἀτόπους ἐξεκυλίσθησαν. Οἱ μὲν γὰρ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεὸν καθ' ἡμᾶς ἐδογμάτισαν· ἕτεροι δὲ καὶ τὰ θηρία νοερὰν ἔχειν ψυχὴν ὑπειλήφασι, τοῦ Θεοῦ δῆθεν ἀκούσαντες τὰ πετεινὰ καὶ τοὺς ἰχθύας εὐλογοῦντος ...* (*Κεφάλαια*, v. I, 145,10-18); *Σὺ δὲ μὴ παροδευτικῶς τὴν θείαν ἐπέρχου Γραφήν, μηδὲ τοῖς μὲν τῶν διδασκάλων προσέχειν αἱροῦ, τοὺς δὲ παρορᾶν ἀπερισκέπτως καὶ ἀποστρέφεσθαι, —τοῦτο γὰρ οὐκ ἀκίνδυνον— ἀλλὰ πάντας ὁμοῦ σπούδαζε συμβιβάζειν καλοθελῶς, ὡς ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ λαλήσαντας Πνεύματι. Εἰ δὲ καὶ διαφωνεῖν ἴσως πρὸς ἀλλήλους δοκοῦσι, μὴ τοὺς διδασκάλους αὐτούς, ἀλλὰ τοὺς καιροὺς αἰτιῶ καὶ τὰ πράγματα ... Κερδῆσαι γὰρ καὶ οὗτοι κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον ἅπαντας μηχανώμενοι, οἰκονομικῶς τοῖς πράγμασι μετεφέροντο ...* (*Κεφάλαια*, v. I, 147,10-17).

38. See indicatively Letter 29 (*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Μαξίμῳ τῷ Σμενιώτῃ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι λαβὼν ὁ Χριστὸς ἄζυμον ἐν τῇ ἑσπέρᾳ τῆς μεγάλης

As a result, however, of his constant citations of other sources, most of Glykas' letters extend to numerous pages, despite the well-known precept that letters should be brief[39]. This is disorienting to the modern scholar, who is somewhat puzzled as to their genre: are they indeed letters or may they be considered as theological speeches/treatises in epistolary form?[40] The term "theological chapters" (obviously following the title of the modern edition) that often appears, without further clarification, in the limited secondary bibliography on Michael Glykas' epistolography is to me not particularly helpful in this regard.

It is undeniable that sixty-nine of the ninety-five texts comprising Glykas' corpus have the basic external features of a letter: the recipient's name is superscribed, the body of the letter contains repeated forms of address to him, stating his profession and often indicating Glykas' connection with him, while there are, moreover, a preface and a rather standard epilogue, written all in simple but definitely careful language. On the other hand, regardless of how strange such a systematic quoting of other texts in the context of a letter may seem to be, this method of writing is perfectly suited to Glykas' obvious aim: to explain to the recipients of his texts as comprehensibly and convincingly as possible all the issues they are interested in, most likely taking into consideration their level of education and

---

Πέμπτης ὡς καὶ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα τηνικαῦτα δῆθεν ἑστηκυίας τὸ οἰκεῖον πάσχα ἐτέλεσεν): *εἰ γὰρ καὶ ὁ θεηγόρος Λουκᾶς οὐκ εὐπαράδεκτα δοκεῖ τὰ προειρημένα ποιεῖν —«ἦλθε, λέγων, ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἡ καλουμένη πάσχα, ἐν ᾗ ἔδει τὸ πάσχα θύεσθαι»— ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τούτῳ σε διαταράττεσθαι χρή. Τὸ γὰρ ἦλθεν ἐνταῦθα, θεοείκελε ἄνερ, ἀντὶ τοῦ ἐγγὺς ἦν, ἐπὶ θύραις ἦν, ὁ διαληφθεὶς ἐννόησε θεῖος πατήρ. Ὅθεν καὶ καλῶς τὴν τῶν ἀζύμων ἡμέραν, ἐπὶ θύραις ἐγγίζουσαν, ἐλθεῖν ὁ μακάριος εἶπε Λουκᾶς· φιλεῖ γὰρ πολλάκις τὰ μετὰ βραχὺ ἐφίστασθαι προσδοκώμενα ὡς ἤδη παρόντα κατονομάζεσθαι· καθὰ δὴ καὶ ἐπὶ γυναικὸς ὠδινούσης ἦλθεν ὁ τοκετὸς αὐτῆς λέγειν εἰώθαμεν, εἰ καὶ μήπω τὴν κυρίαν ἴδωμεν ὥραν ἐνστᾶσαν τοῦ τοκετοῦ αὐτῆς* (*Κεφάλαια*, v. I, 296,1-11). And below in the same letter: *ἡ δέ γε τῆς ἁγίας Γραφῆς ἑρμηνεία τε καὶ ἐξήγησις ἡ ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου γεγονυῖα παρὰ τῶν ἑβδομήκοντα καὶ πλεῖόν τι τῶν εἰρημένων τῷ σκοπῷ ἡμῶν συντελεῖ· τὸν γὰρ ἄρτον ἄρτον ἐξέδωκεν ἑλληνικῇ φωνῇ· τὰ δὲ ἄζυμα ἄζυμα· καὶ τὸ ψωμίον ψωμίον· καὶ οὔτε τὸ τοῦ ἄρτου ὄνομα τοῖς ἀζύμοις ἔδωκεν ἐναλλάξ, οὔτ' αὖ τὸ τῶν ἀζύμων τοῖς ἄρτοις ἐπέθηκεν, ἄλλο πάντως εἶναι τὸν ἄρτον εἰδυῖα καὶ τὸ ἄζυμον ἕτερον* (*Κεφάλαια*, v. I, 314,6-13).

39. See Tomadakis, *Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία*, 89-94.

40. «ἐπιστολιμαῖαι θεολογικαὶ πραγματεῖαι» ἢ «κεφάλαια» in *Κεφάλαια*, v. I, α΄; «λόγοι ἐν εἴδει ἐπιστολῶν» in Tomadakis, *Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία*, 25.

familiarity with the relevant texts[41], as well as their often limited access to most of them, for the recipients were usually simple monks[42]. If one accepts the assumption that Glykas' writings are basically letters, the next logical question is whether these are philological-didactic letters[43], namely texts written without necessarily a direct cause but intended later to be gathered into a single corpus, or whether they are private-philological letters that were composed for a specific reason and later incorporated into a broader corpus. Those of Glykas' letters that bear their recipients' names seem to belong to the second category, for they reply to a former letter[44] or discussion[45]. It also appears that Glykas maintained correspondence, or at least had frequent personal contacts, with most of his letters' recipients, as a result of which the preserved texts were composed. In several cases Glykas states that he is actually writing a letter[46] or that there will be soon a second letter on the

41. There is a sense that Glykas cites many more passages with specific references in letters he addresses to educated correspondents. See for example Letter 52 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Λεοντίῳ τῷ ἐγκλείστῳ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι μετανοίᾳ περὶ τὸ τέλος ὁ Σολομὼν ἐχρήσατο* (*Κεφάλαια*, v. II, 69-77), for whom Glykas says *πολυμαθῆ τε ἄνδρα ὄντα καὶ πεῖραν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἐσχηκότα τῷ χρόνῳ* (69,13-14).

42. On the profile of Glykas' correspondents see more in the following pages.

43. See Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur*, I, 204.

44. See Letter 5: *Εἰ δὲ καὶ τοῦτο μαθεῖν ἐπιζητεῖς, ὁσιώτατε ἄνερ ...* (*Κεφάλαια*, v. I, 61,6); Letter 29: *Ὁ περὶ τῶν ἀζύμων λόγος, ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, καὶ πολλοῖς ἔφθασε πρότερον καὶ πολλάκις ἐξετασθῆναι φιλοτιμότερόν τε καὶ ὑψηλότερον ... Ἐκεῖνα τοίνυν ἀνάγνωθι, καὶ τὴν γλῶτταν ἠκονημένην ἕξεις ὑπὲρ μάχαιραν δίστομον τὰς τῶν ἀντιδίκων σοι κεφαλὰς ἀποτέμνουσαν ... Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῶν συλλαβάς τινας ἐγχαραχθῆναί σοι περὶ τούτων ἠθέλησας ... ἀφ' ὧν ἐκεῖνοι τοῖς μεταγενεστέροις κατέλιπον ὀλίγα τινὰ συλλεξάμενοι, μετ' εὐλαβείας ὅτι πολλῆς στέλλομεν ἤδη τῇ θεοφιλίᾳ σου* (*Κεφάλαια*, v. I, 293,8-294,8) etc.

45. See for example Letter 47*: Καὶ σήμερον ἐρωτηθέντες παρὰ τῆς σῆς ὁσιότητος, εἰ καταλύειν ἐν κρέατι συγχωρούμεθα παρεμπιπτούσης ἐν ἡμέρᾳ Τετράδι τυχὸν ἢ Παρασκευῇ τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Γεννήσεως, ἢ καὶ ἑτέρας οἵας δή τινος δεσποτικῆς πανηγύρεως, τοιαύτην ἐπιφέρομεν, εἰ καὶ ἀμαθεῖς ἐσμεν, τὴν ἀπόκρισιν (Κεφάλαια*, v. II, 37,6-10).

46. See Letter 54: *Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον, ὦ θειότατε ἄνερ, ὅτι μηδ' ἐπὶ πλέον ἰσχύομεν τὸ ἱερὸν ἐπεξεργάσασθαι γράμμα τῆς θεοφιλίας σου· σάρκινοι γὰρ ὄντες ἡμεῖς καὶ χαμαὶ συρόμενον φέροντες φρόνημα, πῶς ὑψηλοτέρων ἁψόμεθα νοημάτων;* (*Κεφάλαια*, v. II, 107,10-13).

same topic[47]. In addition to these particular points, if one reads in parallel Glykas' letters to different people on the same topic, small differences in the analysis may be detected, tailored to the particular recipient, his education, his emotional condition, and even his personal relationship with Glykas. The most characteristic example is of course his consolatory Letter 57 *Τῇ περιποθήτῳ ἀνεψιᾷ τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως κυρᾷ Θεοδώρᾳ ἀθυμούσῃ σφόδρα καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀπογινωσκούσῃ σωτηρίαν δι' ὃν ἐτόλμησε φόνον ἐπί τινι γυναικὶ ζηλοτυπίας ἕνεκεν*[48], whose content is totally adapted to the particular case, as Glykas dwells on examples of Byzantine emperors involved in murders (John Tzimiskes, Theodosios, Maurikios) with the rationale that he is comforting a member of the imperial family, who may reasonably find the consolation more readily in the similar experience of former emperors. Equally interesting, however, is Letter 81, addressed to a beloved correspondent[49] (*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἰωαννικίῳ τῷ Γραμματικῷ*) on the question *Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι οὐκ ἔξεστι καταλύειν ἔν γε Τετράδι καὶ Παρασκευῇ τὰ τῆς νηστείας, εἰ καὶ τύχῃ συμπεσεῖν αὐταῖς οἱανδήποτε δεσποτικὴν ἑορτήν).* In its epilogue Glykas says that if the monks (of Ioannikios' monastery in particular?) wish to be proven *φιλάδελφοι μᾶλλον εἶναι καὶ φαίνεσθαι ἢ φίλαυτοι*, they should allow those among them who for health reasons are unable to remain totally without food until the ninth hour[50] to have a light

47. See again Letter 54: *Τί δὲ τὸ εἰλιτάριον καὶ ὅπως αὐτὸ κατέχει Χριστός, ἐν ἄλλῳ καιρῷ ταμιευτέον, εἴγε καὶ σθένος ἡμῖν παράσχῃ ὁ Χριστός* (*Κεφάλαια*, v. II, 107,17-18). This second letter is not preserved. However, in his Letter 36 to Constantine Palaiologos Glykas says *Ὅτι δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει καὶ ὅτι φυσικῷ λόγῳ πρόσεστι σήμερον ἡμῖν ἡ γέννησις, ἡ αὔξησις, αὐτὸς ὁ θάνατος, ἐν ἑτέρῳ λόγῳ, εἴγε καὶ δώσει σθένος ἡμῖν ὁ Θεός, δηλωθήσεταί σοι πλατύτερον* (*Κεφάλαια*, v. I, 413,25-414,3) and he refers to the exact following Letter 37 (*Τῷ αὐτῷ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι ὅρῳ ὑπόκειται ἡ ἑνὸς ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωή*), where indeed he deals with this topic in forty-five pages (*Κεφάλαια*, v. I, 416-461).

48. *Κεφάλαια*, v. II, 118-127.

49. Five letters of Glykas' epistolographic corpus are addressed to him (Letters 78, 81, 84, 90, 94). It is obvious that there was a correspondence between the two men; see for example the prologue of Letter 81: *Ὅτι μὲν οὖν, ὁσιώτατε ἄνερ, ἐν νηστείᾳ διάγειν ὁ πιστὸς ὀφείλει λαὸς ἔν τε Τετράδι καὶ Παρασκευῇ, σύμφημι τοῦτο κἀγὼ καὶ οὐκ ἀντιλέγω τοῖς ἐπιφερομένοις ἤδη παρὰ τῆς σῆς ὁσιότητος...* (*Κεφάλαια*, v. II, 322,7-10).

50. *Πολλοὶ γὰρ εἰ καὶ δοκοῦσι κατὰ τὸ φαινόμενον ὑγιῶς ἔχειν, ἀλλὰ τοσοῦτον ἐμπαθῆ σώματα φέρουσιν, ὥστε καὶ τῇ τυχούσῃ προφάσει μεταβάλλεσθαί τε καὶ μετατρέπεσθαι.*

meal, as was probably the case with Ioannikios himself[51]. Nevertheless, the fact that Glykas appears elsewhere to adopt a rather stricter approach to the Wednesday and Friday fasts shows that not all of his letters are equally impersonally didactic, but display shades of thought connected apparently with the situation of his correspondents[52]. To me, therefore, Glykas seems for the most part to have written original letters in real circumstances, replying to specific questions from specific people who apparently admired him and respected his theological education. He later gathered and revised all these letters in order to compile a handbook of popular theology, which is what his collection of letters actually is. In this context he must have formed the standardized superscription to each letter, naming it as *κεφάλαιον* of his book[53]

Οὐκοῦν δίκαιόν ἐστι τοὺς τοιούτους καὶ καταλύειν ἔστιν ὅτε τὴν ἐνάτην ὑπαλλάττειν τε τὴν δίαιταν, καὶ παραμυθίας, ὡς δύναμις, τὸ νενοσηκὸς ἀξιοῦν. Καὶ μὴ νόμιζε τοῦτο καταφρόνησιν εἶναι τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων... Τί οὖν ἐπὶ τούτοις ἐστὶν εἰπεῖν; εἰ βούλονται μὴ ζημιοῦσθαι κατὰ πολύ, καὶ εἰ προαιροῦνται φιλάδελφοι μᾶλλον εἶναι καὶ φαίνεσθαι ἢ φίλαυτοι, στοιχήτωσαν τούτῳ δὴ τῷ κανόνι, ᾧ νῦν ὑποτίθημι· καὶ τί ἐστιν ὃ λέγω; τοῖς οὕτως ἀνεπιτηδείως περὶ τὴν ἄχρι τῆς ἐνάτης ὥρας νηστείαν διακειμένοις, ἵνα γίνηται περὶ τὸ μέσον τῆς ὥρας διάκρισις, ὡς διὰ κλύσματος δῆθεν τόπον ἀποσώζουσα καὶ οὕτω μικρῷ τινι ψωμῷ καὶ ὀλιγοστῷ πόματι ἑαυτοὺς οἱ τοιοῦτοι παραμυθησάμενοι χαίροντες τὴν τελείαν περιμένουσιν εὐωχίαν, ἵνα κοινῇ συνεστιαθῶσιν· καὶ πείθομαι ἐν Κυρίῳ ὡς ἐὰν ἀγογγύστως καὶ μετ' εὐχαριστίας ἀναμένωσιν, εἰ καὶ μὴ τῶν ἴσων ἐκείνοις, ἀλλ' οὖν μικροῦ δεῖν τῶν αὐτῶν ἐπιτεύξονται... (*Κεφάλαια*, v. II, 338,23-341,10).

51. I assume that the initial reason of Ioannikios' letter to Glykas was his disagreement with his monastery on how strictly one should fast on Wednesdays and Fridays; see *Εἰ δὲ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, ἐπὶ τῇ γενεθλίῳ λοιπὸν ἡμέρᾳ τοῦ λυτρωτοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τί χρὴ καὶ λέγειν; ἐπειδὴ Τετράδι τῆς ἑβδομάδος ἡμέρᾳ συμπεσεῖν αὐτὴν ὡς ὁρᾷς ἔτυχε φυλάξομεν; ἆρα τὰ τῆς ἑνάτης ἐπ' αὐτῇ καὶ ἐν νηστείᾳ διατελέσομεν, εἰ καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν; οὐκ ἔγωγε οἶμαι* (*Κεφάλαια*, v. II, 332,3-8).

52. See indicatively Letter 46 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Μελετίῳ τῷ Κριτοπούλῳ. Εἰ χρὴ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἐπάναγκες ἡμῖν τὸ ἐν Τετραδοπαρασκευαῖς νηστεύειν, τοῦ Κυρίου λέγοντος ὅτι οὐ τὰ εἰσερχόμενα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα* (*Κεφάλαια*, v. II, 30-36), the single letter that Glykas addresses to him.

53. See Letter 59: *καθὰ δὴ καὶ ἐν ἑτέρῳ κεφαλαίῳ πρὸς τὸ τέλει τῆς βίβλου ταύτης ὄντι τὰ περὶ τούτου μαθήσει πλατύτερον* (*Κεφάλαια*, v. II, 134,1-2); namely in the extended Letter 85 on the same topic (*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἰωαννικίῳ τῷ Γραμματικῷ. Ἀπολογητικὸν ἐκ μέρους πρὸς τὸν μοναχὸν ἐκεῖνον τὸν ἀποκαλέσαντα κακοδόξους ἡμᾶς, ἐπειδὴ λέγομεν ὅτι ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος τοιοῦτός ἐστι κατὰ φύσιν, ὁποία ἦν ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ σὰρξ ἡ ἐπὶ τοῦ μυστικοῦ δείπνου τοῖς μαθηταῖς εἰς βρῶσιν δοθεῖσα.* (*Κεφάλαια*, v. II, 348-379).

and adding the name of its recipient and a synopsis of its content[54]. At this point, too, he must have incorporated the few internal references between different chapters[55], while he could have also deleted the most personal references in his letters – if there ever were such –, keeping only the frequent allusions to his illness.

This sense of Glykas' care for the composition of his epistolographic corpus is therefore to a point undermined by some basic issues in its organisation: for example, the fact that entire passages are repeated verbatim in different chapters, or even more that the criterion for the classification of the letters is unclear[56], since they are arranged neither by content or by recipient while it is also difficult to confirm the possibility of a chronological classification, customary in most Byzantine collections of letters[57], for only a few of Glykas' letters contain chronological indicators[58]. As I intend to examine the problems of dating Glykas' epistolography in a separate article, here I shall refer only to two highly interesting passages: (I) the epilogue of Letter 16 (*Τῷ αὐτῷ* – i.e. τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἡσαΐᾳ–. *Περὶ τοῦ πῶς δεῖ πρὸς Ἰουδαίους ἁπαντᾶν, ἡνίκα καὶ μᾶλλον ἐκεῖνοι τὸ κατὰ Χριστὸν ἐπιχειροῦσι διαστρέφειν μυστήριον*) and (II) the prologue of Letter 43 (*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ὀνουφρίῳ. Περὶ τῆς τετραμόρφου ὀπτασίας ἣν ὁ προφήτης εἶδεν Ἰεζεκιήλ, καὶ ὅπως αὐτὴν εἰς τοὺς τέσσαρας Εὐαγγελιστὰς ἐξελάβοντο*).

Passage I

Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον, ὦ θειότατε ἄνερ, ὅτι μηδὲ πλείω γράφειν ἰσχύομεν, πολλοῖς, ὡς οἶδε Κύριος, ἀθυμίας βελέμνοις κατακεντούμενοι.

---

54. With the exception of Letter 57: the information in its title that Theodora committed a murder *ζηλοτυπίας ἕνεκεν* does not ensue from the letter itself.

55. Except from Letter 59 (see above note 53) see also Letter 21 (*ὡς ὁ λόγος ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἔδειξεν* (*Κεφάλαια*, v. I, 248,23; namely in Letters 8 and 9) and Letter 91 (*εἰ βούλει, κεφάλαιον ἀνάγνωθι τὸ ὀγδοηκοστόν· καὶ γὰρ ἐκεῖσε τὸν περὶ τούτου λόγον εὑρήσεις πλατύτερον ὁμοῦ καὶ σαφέστερον* (*Κεφάλαια*, v. II, 417,2-4).

56. New evidence may come up from the study of the whole manuscript tradition, though such a prospect does not emerge in the relevant reports of Kurtz (review, 168-169) and recently Aviluškina (Theological Chapters, 158).

57. See Krumbacher, Michael Glykas, 441 and Kurtz, review, 168-169.

58. This is the reason why Eustratiadis speaks about the corpus' random arrangement. See more in *Κεφάλαια*, v. I, νε΄-ξζ΄and πθ΄- ϡστ΄ for the Letters 3, 4, 16, 23, 40, 53, 57, 59, 61, 79, 84 and 98.

Καὶ εἰ μὴ τὰς ἱερὰς βίβλους ἀνὰ χεῖρας εἴχομεν κἀντεῦθεν οὐ μικρὰν ἐτρυγῶμεν ἀνάψυξιν, τάχα ἂν ἀγχόνῃ χρησάμενοι καὶ αὐτοῦ τοῦ ζῆν κακῶς ἀπηλλάγημεν....[59]

Passage II

Ἔδει μὲν ἡμᾶς, ἀδελφὲ Ὀνούφριε, οἷς καὶ μᾶλλον γωνία καὶ σκότος τὸ ἐπιτίμιον, ἐγγωνιάζειν ἀεὶ καθ' ἑαυτοὺς καὶ συστέλλεσθαι καὶ κατὰ τοὺς ἐν Σερίφῳ βατράχους παντελεῖ ἀφωνίᾳ κατέχεσθαι. Εἰ γὰρ ἐκεῖνοι τῆς κατὰ φύσιν στωμυλίας παραδόξως ἐπιλανθάνονται καὶ ἄφωνοι γίνονται τέλεον, ἅτε τῆς τῶν ἐκεῖσε ὑδάτων μὴ ἀνεχόμενοι ψύξεως, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς ἐπὶ πλέον ἄρτι σιγήσαιμεν κατεψυγμένοι τε τῷ τῆς ἀθυμίας ὄντες χειμῶνι καὶ νεκρῶν ἄμεινον ἐντεῦθεν οὐδὲν διακείμενοι[60].

Why are these passages important? Because in a letter collection totally devoid of personal references, the presence of these two passages and their clear confession of Glykas' poor psychological state is highly surprising. At the same time, we should also bear in mind that this explicit statement of *ἀθυμία* (the word appears in both these letters), which would have led Glykas even to contemplate death, did he not find consolation to his books, comes from the mouth of a monk, since according to the prevailing view these letters were written after his release from prison, when he had adopted the monastic habit. The same atmosphere, however, in a similar context of darkness and isolation, is described in detail in Glykas' first vernacular poem from prison[61]. If these two letters exude the same atmosphere of prison, which is vividly depicted in the two vernacular poems, and were therefore written during his incarceration, a new perspective on Glykas' life opens up, as they may indicate that Glykas had some theological education and renown even at that time, both of which were enhanced over the following years (more correspondents, deeper knowledge of the ecclesiastical texts, discussion of more difficult theological issues, etc.).

59. *Κεφάλαια*, v. I, 215,14-17.

60. *Κεφάλαια*, v. II, 12,6-13.

61. See indicatively *Ὁ δὲ βληθεὶς ἐν φυλακῇ πλήρει καπνοῦ καὶ σκότους / ἔχει τοὺς πόνους μετ' αὐτοῦ πάντοτε συνοικοῦντας* (*Στίχοι οὓς ἔγραψε καθ' ὃν κατεσχέθη καιρόν*, ed. Tsolakis, lines 109-110); *βλέπεις, ἀπῆρέ με ἡ χολή, τὸ τὶ λαλῶ οὐκ ἐξεύρω / ἔβρασεν ἡ καρδία μου, παρέκει οὐδὲν βαστάζω· / νὰ δώσω εἰς πέτραν καὶ λυθῶ, νὰ ποίσω θέαμα μέγα, / ἀπὸ στενοχωρίας μου νὰ πνίξω τὸν ἑαυτόν μου·* (lines 285-288*); Ὅπου δεσμὰ καὶ κάκωσις καὶ νέφος ἀθυμίας* (line 326). See additionally *[Ἀναγωγὴ δημοτικῶν τινων ῥητῶν]*, ed. S. Eustratiadis, no 16, line 350: *καὶ μηδὲ ζῆν νομίσαντες κείμενον ἐν γωνίᾳ.*

An equally important issue, however, as far as the structure of Glykas' epistolographic corpus is concerned, is the fact that interspersed among the sixty-nine chapters addressed to specific recipients there are also twenty-six others[62], mostly short and of various content, with no recipient named on their superscription and only the subject stated, usually after the opening phrase *Ἔτι καὶ τοῦτο ἠπόρηται*[63]. The forms of address in most of these letters[64] do not help us identify their recipients, presupposed merely by the common second-person verbal phrases present here as in the other chapters[65]. On the other hand, many of these texts close with Glykas' customary reference to his illness[66] or a similar excuse for his short treatment of the topic[67]. In short, with the exception of the absence of the recipient's name and their somewhat different titles, these texts are harmoniously incorporated into Glykas' corpus as far as their composition, content and language are concerned; and the question that naturally arises is whether they are actually letters, from the manuscript tradition of which the recipients' names were simply at some point omitted, or separate treatises that Glykas added later with a view to completing his theological handbook by covering issues that had not been raised by his correspondents but which he wished to analyse in a broader theological work. It is indeed a fact that several of these chapters deal with topics not treated elsewhere[68]; there are, however, also those which

62. Letters 12, 14, 17, 18, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 41, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 85, 89, 92 (?), 93, 96, 97, 98.

63. See for example Letter 14 *Ἔτι καὶ τοῦτο ἠπόρηται, εἰ κατὰ τὴν πρώτην ἡμέραν παρήγαγε τὸ φῶς ὁ Θεός, τίνος ἕνεκεν κατὰ τὴν τετάρτην τοὺς φωστῆρας ἐδημιούργησεν* (*Κεφάλαια*, v. I, 167,2-4).

64. *τέκνον μοι φίλτατον* (Letter 67, *Κεφάλαια*, v. II, 201,8-9), *θεοείκελε ἄνερ* (Letter 34, *Κεφάλαια*, v. I, 373,3), *εὐγενέστατε ἄνερ* (Letter 58, *Κεφάλαια*, v. II, 132,3), *ἀγαπητέ* (Letter 59, *Κεφάλαια*, v. II, 133,4. 133,12; Letter 59, *Κεφάλαια*, v. II, 156,4), *ἱερὰ κεφαλή* (Letter 60, *Κεφάλαια*, v. II, 136,7) etc.

65. See indicatively Letter 59: *Εὑρήσεις γὰρ..., εἴγε καλοθελῶς ἐξετάσεις τοῦ λόγου τὴν δύναμιν* (*Κεφάλαια*, v. II, 133,18-20), *Πλὴν μὴ ἐπιστυγνάσῃς τῷ λόγῳ μηδὲ βαρὺ δόξει σοι καὶ φορτικὸν τὸ λεχθέν* (*Κεφάλαια*, v. II, 134,14-15) etc.

66. See for example Letter 67: *Ἀρκεῖ σοι τοσαῦτα· ἡ γὰρ τρύχουσα ἡμᾶς νόσος πλείω λέγειν οὐ συγχωρεῖ* (*Κεφάλαια*, v. II, 207,3-4).

67. See for example Letter 85: *Ἀρκεῖ τοσαῦτα· πλείω καὶ γὰρ ὁ καιρὸς περὶ τούτου λέγειν οὐ συγχωρεῖ* (*Κεφάλαια*, v. II, 382,25-26).

68. See Letter 18 *Ἐπεξήγησις τῶν ἐν τῷ θείῳ τελουμένων λουτρῷ* (*Κεφάλαια*, v. I, 222-224) or Letter 64 *Καὶ τοῦτο πρὸς τοῖς ἄλλοις ἠπόρηται, εἰ κατὰ πάντα καιρὸν συναφείαις κεχρῆσθαι τοῖς ὁμοζύγοις οὐκ ἔξεστιν* (*Κεφάλαια*, v. II, 175-179).

repeat issues already presented, possibly better and more extensively, in another letter[69]. Chapter 12, the only one in Glykas' corpus that corresponds to its title's question[70], may also be the only text for which we can assume with relevant certainty that its initial version was a rhetorical speech and not a letter, for Glykas declares from its beginning that he is recording the oral answer he gave in person to a question *τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως*[71], while the emperor's reaction is described in the end of the text[72]. The above-mentioned evidence in connection with the absence of any form of address in Chapter 12 reinforces the assumption that the rest of the chapters in this category had initially been letters. This matter, however, needs further study on the basis also of the entire manuscript tradition.

Based on the other sixty-nine letters that name their recipients, we can say that Glykas had a circle of twenty-six correspondents. The great majority are monks, whose identification is rather difficult since most of them are mentioned in the titles of the letters by their first names alone (Alypios, Barlaam, Esaias, presumably a second Esaias[73], Leontios, Neilos,

69. See for example Letter 59 (*Κεφάλαια*, v. II, 133-135) compared with Letter 84 (*Κεφάλαια*, v. II, 348-379) regarding the corruptibility of the Eucharist, or Letter 93 (*Κεφάλαια*, v. II, 436-444) compared with Letter 37 (*Κεφάλαια*, v. I, 416-461) regarding Divine Providence.

70. *Τίνος ἕνεκεν ἐν ἐσχάτοις καιροῖς ἐσαρκώθη ὁ Κύριος καὶ διατί μὴ πολλῷ πρότερον εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθε· καὶ γὰρ εἰ προλαβὼν ἐποίησε τοῦτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀγνοίας ὁ ἀπειροπληθὴς ἐκεῖνος λαὸς ἐν ἀσεβείᾳ κατέλυσε τὴν ζωήν* (*Κεφάλαια*, v. I, 150-154).

71. *Καὶ τοῦτο τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως ἐπαποροῦντος οὕτω καὶ λέγοντος· ἐὰν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἡ τοῦ Θεοῦ Λόγου γέγονεν ἐνανθρώπησις, διατί μὴ πολλῷ πρότερον αὕτη ἐγένετο, ὥστε καὶ αὐτοὺς ἐκείνους ἐπιγνῶναι τὸν Κύριον, ὅσοι δι' ἄγνοιαν ἐν ἀσεβείᾳ τὸν βίον κατέστρεψαν; τοιαύτην ἐνώπιον αὐτοῦ τὴν ἀπόκρισιν ἐποιήσαμεν λέγοντες..* (*Κεφάλαια*, v. I, 150,7-12). Glykas obviously refers to Manuel I Komnenos even though he does not name him (see also Letter 40 *Ἀνταπολογητικὸν ἐκ μέρους πρὸς τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ γραφὴν τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ...*).

72. *Καὶ ἡμεῖς μὲν τοιαύτην ἐπὶ τῷ ἀπορήματι δεδώκαμεν τὴν ἀπόκρισιν· ὁ δὲ πλήρης πάσης συνέσεως βασιλεὺς οὐκ ἐπὶ πλέον ἀντέπεσε, μᾶλλον μὲν οὖν ὑπερηγάσατο τοῦ Θεοῦ τοῦτο καθ' οὓς οἶδε τρόπους οἰκονομήσαντος* (*Κεφάλαια*, v. I, 153,22-154,4).

73. I tend to consider that there are two different Esaias, as there are obvious stylistic differences between the eight mostly lengthy letters *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἡσαΐᾳ* (Letters 10, 11, 15, 16, 19, 47, 51 and 65 indicate a close relation and frequent correspondence between the two men) and the three shorter ones *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ καὶ δομεστίκῳ κυρῷ Ἡσαΐᾳ* (Letters 20, 21 and 24). Moreover, if they were the same person there would

Nektarios, Nikolaos, Onoufrios, Myron Panagiotes[74], Stephen, Chariton). Even the five monks whose family names are given (Gregory Akropolites[75], John Aspiotes[76], Meletios Kritopoulos, John Sinaites, Maximos Smeniotes) and the one *γραμματικὸς*[77] (Ioannikios Grammatikos) are totally unknown to us from other sources. However, the great number of letters written to them, the warmth of the forms of address in the superscriptions and the body of these letters, as well as other references in the text[78], indicate that Glykas maintained close relations with all these men and was recognized as an important theologian of his time, despite his provocative position on the corruptibility of the Eucharist (if we accept his identification with Michael Sikidites)[79].

By contrast, it is considerably easier to identify the higher-ranking Byzantines who corresponded with Glykas. All of them belong to the upper class and are members of the restricted circle surrounding Manuel I Komnenos, to which Glykas was apparently close, despite having once fallen

---

have been no need to add the recipient's name in the superscription to Letter 20 (i.e. *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ καὶ δομεστίκῳ κυρῷ Ἡσαΐᾳ*), as Letter 19 is addressed *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἡσαΐᾳ* and therefore the phrase *Τῷ αὐτῷ* would have been enough.

74. He was presumably from the monastery at τὰ Παναγίου on the Golden Horn (Magdalino, *Manuel Komnenos,* 373).

75. Member of the Akropolites family, whose name probably derives from their place of residence, namely the acropolis in Constantinople; see *ODB,* v. 1, entry Akropolites (A. Kazhdan).

76. Or Aspietes, according to the codex *Taur.* 193. Member of the Aspietes family, an Armenian lineage in Byzantine service from at least the late 11th century; see *ODB,* v. 1, entry Aspietes (A. Kazhdan).

77. The term γραμματικὸς indicates an educated man, a scribe or secretary. It is possible that it replaced the term ἀσηκρῆτις in the Komnenian Era. It could also mean the the secretary of a monastery; see *ODB,* v. 2, entry Grammatikos (A. Kazhdan).

78. See for example Letter 30: *Ἔχεις τοσαῦτα καὶ παρ' ἡμῶν, ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, κατὰ σὴν μὲν ἔφεσιν οὐδαμῶς, ὅτι καὶ κατὰ πάροδον ἀντεγράφη ταῦτα τῇ θεοφιλίᾳ σου, πολλαῖς ὡς οἶδε Κύριος θλίψεσι κατατρυχομένων ἡμῶν, ἐφ' ᾧ καὶ οὐχ ἱκανὰ δόξειε διψώση τοσοῦτον ψυχῇ καὶ ἐκκαιομένῃ τῷ πόθῳ τοῦ Πνεύματος. Πλὴν οἶδε καὶ ἀπὸ μικροῦ σπινθῆρος ἡ σὴ μεγαλόνοια μέγαν ὑπανάπτειν πυρσὸν κἀντεῦθεν τὴν περικεχυμένην ἀπανταχοῦ διαλύειν ἀχλύν, πᾶσάν τε καταλαμπρύνειν ψυχὴν καὶ ἀρρήτου φωτὸς ἐμπιπλᾶν· οὗ γένοιτο καταπολαύειν ἐς ἀεὶ καὶ ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν* (*Κεφάλαια,* v. 1, 360,7-16).

79. On this matter see more in the following pages.

foul of the emperor. Letter 40 is addressed to Manuel I Komnenos himself[80], Letter 57 to his beloved niece Theodora[81], Letter 63 to his nephew Alexios Kontostefanos[82], Letter 26 to his familiar Nikephoros Sinaites, Letters 23 and 53 to the *μέγας ἑταιρειάρχης* and *σεβαστὸς* John Doukas[83], Letter 44 to Andronikos Palaiologos[84] and four long letters (Letters 36, 37, 42, 76) to the *πανσέβαστος* and *σεβαστὸς* Constantine Palaiologos[85], whom Glykas admired for his powerful theological education and gentle soul[86].

The absence of the other known Byzantine scholars of the period and of any members of the civil bureaucracy or the ecclesiastical hierarchy is definitely curious and needs to be explained. P. Magdalino[87] gives a persuasive justification: the other scholars may have rejected him because of his plain

---

80. On this letter see more in the following pages.

81. Manuel had at least five nieces with the same name (see Krumbacher, Michael Glykas, 425-433 and Magdalino, *Manuel Komnenos,* XV). Krumbacher and Eustratiadis (*Κεφάλαια*, v. I, ϡα΄-ϡβ΄), assume that Glykas' recipient is Theodora Komnene, daughter of Andronikos Komnenos (the second son of John II Komnenos) and wife of Henry of Babenberg (see more in K. Barzos, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν,* II, Thessaloniki 1984, 171-189). Magdalino (*Manuel Komnenos,* 548; see also Kurtz's review, 170), on the other hand, thinks she was the daughter of Manuel's sister Maria, while Barzos (*Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν,* II, 417-434) identifies her with the daughter of Manuel's other sister Eudokia, who was also his mistress.

82. He was the son of Manuel's sister Anna and Stephen Kontostephanos. See more in Krumbacher, Michael Glykas, 435-437 and Barzos, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν,* II, 222-248.

83. See Krumbacher, Michael Glykas, 424-425 and D.I. Polemis, *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, 127-130; Polemis falsely identifies him with *ἔπαρχος* John Doukas Kamateros [see more in P. Karlin-Hayter, 99. Jean Doukas, *Byzantion* 42 (1972) 259-265; A.P. Kazhdan, John Doukas – An Attempt at De-identification, *Le parole e le idée* 11 (1969) 242-247 and A.F. Stone, The *Grand Hetaireiarch* John Doukas: The Career of a Twelfth-Century Soldier and Diplomat, *Byzantion* 69 (1999) 145-164].

84. See Krumbacher, Michael Glykas, 425.

85. He was the brother of George Palaiologos, Manuel's ambassandor in 1163 to the Hungarians. On his false identification with the emperor Constantine IX Palaiologos (1448-1453) see Krumbacher, Michael Glykas, 439-441.

86. See Letter 36: *ἀλλ' οὐχὶ καὶ σὲ τῷ πάθει τούτῳ συνέχεσθαι οἶμαι, πολυμαθῆ τε ἄνδρα ὄντα καὶ τοῖς ἱεροῖς τῶν Πατέρων ἐντεθραμμένον συγγράμμασιν* (*Κεφάλαια*, v. I, 379,11-12), *εὖγε τῆς ἀγαθῆς σου ψυχῆς, ὑπέρευγε τοῦ ὀρθοῦ σου φρονήματος* (*Κεφάλαια*, v. I, 380,1-2).

87. Magdalino, *Manuel Komnenos,* 374-375.

and unpretentious prose, which did not conform to their aesthetic ideal; the highly placed laymen may have avoided him on account of his imprisonment; while the ecclesiastical hierarchy was most probably angry with him because Glykas was usurping their function in interpreting Orthodox doctrine. To a degree, this logical argument explains Glykas' social isolation. At this point, however, another perspective should be considered: if Glykas has not incorporated all his correspondence in his collection, but only those letters with a specific theological content, our list of his addressees is incomplete and our conjectures become uncertain.

It is a fact that only four of Glykas' ninety-five letters have to date apparently been studied in terms of their special content: Letter 40, Glykas' famous refutation of Manuel I Komnenos' defence of astrology, Letters 59 and 84 on Glykas' position on the corruptibility of the Eucharist, and Letter 57 to Manuel's niece Theodora, whom Glykas tries to console for the murder she committed out of jealousy. Among other things this reality also causes misconceptions concerning Glykas' life, and in the following paragraphs I shall focus briefly on the most characteristic example, the famous Letter 40.

According to the prevailing scholarly view, Michael Glykas should be identified with the monk Michael Sikidites, who was responsible for the theological controversy in the late 12th century on the corruptibility of the Eucharist, for he argued that the Body and Blood of Christ offered during the sacrament of the Holy Eucharist do not contain Christ's soul and mind and are, therefore, corruptible, just like the body and blood of Jesus before the Resurrection. Though this identification fills in certain gaps in Glykas' biography, mainly for the period after his imprisonment, and is based on strong arguments (among them the above-mentioned Letters 59 and 84, which express precisely the theological position that led to Sikidites' condemnation by the Council of Constantinople in the year 1199/1200), it nonetheless raises certain other questions that need further discussion in the light of the entire corpus of Glykas' letters.

"The great problem", according to P. Magdalino[88], one of those scholars who maintain a rather cautious attitude towards Glykas' identification with Sikidites, without however rejecting it, "is how to reconcile the uncompromisingly Patristic theologian and critic of astrology" –namely

88. Magdalino, *Manuel Komnenos,* 380.

Glykas– "with the sorcerer who put a spell on an unfortunate boatman and conjured up demons in a bath-house to torment his fellow bathers", namely Sikidites. This is how Sikidites is portrayed in Nicetas Choniates' history, perhaps echoing distorted and fabricated evidence that was used in his trial[89]. "We could think", Magdalino proposes, "that after his trial Sikidites became a reformed character, rejecting his old interests with the zeal of a convert" and therefore later composed Letter 40.

From my point of view the key phrase is "uncompromising critic of astrology", which is based precisely on the well-known Letter 40, the third in a series of letters. More specifically, a monk from the Pantokrator Monastery accused Manuel of impiety because of his love of astrology (first letter, lost today). Manuel answers him with a second letter[90] and the third (Letter 40) is Glykas' answer to the emperor: *Ἀνταπολογητικὸν ἐκ μέρους πρὸς τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ γραφὴν τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ, τὴν ἀπολυθεῖσαν πρός τινα μοναχὸν ἐπιμεμψάμενον οὐ μικρῶς αὐτῷ διά γε τὸ τῆς ἀστρολογίας μάθημα καὶ φιλονεικοῦσαν τὸ τοιοῦτον συστήσασθαι μάθημα φυσικαῖς καὶ γραφικαῖς ἀποδείξεσι*[91]. A number of different issues are associated with this letter of Glykas, the most significant of all being its dating. The superscription implies that Manuel is still alive, and nothing more, while the absolute lack of chronological evidence in the body of the letter leaves modern scholars a large margin of interpretation. Consequently, those who see in Letter 40 the reason for Glykas' imprisonment[92] date it before the year 1159, when Glykas was still a layman and most probably imperial secretary. Eustratiadis, on the other hand, places this letter at the end of Manuel I's reign (1143-1180), shortly before his death (24.9.1080), on the grounds that that was when the emperor finally renounced astrology[93]. To the logical

89. See *Nicetae Choniatae Historia*, ed. J.-L. VAN DIETEN, Berlin-New York 1975, 148,14-149,16 ; MAGDALINO, *Manuel Komnenos*, 380.

90. *Πιττάκιον ἐκδοθὲν παρὰ τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως τοῦ πορφυρογεννήτου κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ· γνώμη καὶ εἰδήσει καὶ τῶν ἐλλογίμων ἀρχιερέων καὶ συγκλητικῶν ἀρχόντων, πολλῶν γέμον ὑψηλῶν καὶ ἀναγκαίων θεωρημάτων, ἀπολογητικὸν πρὸς γραφήν τινος μοναχοῦ παλατίνου τῆς μονῆς τοῦ Παντοκράτορος, τὰ τῆς ἀστρονομικῆς τέχνης κακίζουσαν καὶ ἀσέβειαν ἀποκαλοῦσαν τὸ μάθημα* (*Κεφάλαια*, v. I, ξζ΄-πθ΄).

91. *Κεφάλαια*, v. I, 476-500.

92. See above notes 8 and 9.

93. See *Κεφάλαια*, v. I, πθ΄.

question that arises in this case, namely how Glykas dares to cross swords with the emperor again after having spent many years in prison and been released only with great difficulty, O. Kresten formulates a reasonable assumption: with Letter 40 Glykas finds the opportunity to revenge himself on the emperor for all the harm he had done him, while at the same time restoring his reputation, damaged after his imprisonment, with a written text[94]. In the same framework D. George underlines Glykas' methodical effort to demolish the emperor's argumentation, which sought to redeem his reputation in the eyes of posterity[95]. Nevertheless, after a careful reading of this letter one realizes that in fact Glykas is criticizing, in a highly ironic way, the misreading of sources on which Manuel bases his argumentation and not his occupation with astrology *per se*. I cite a characteristic excerpt: *Αὐτίκα γὰρ ἀπορίᾳ σύνειμι περὶ τοῦ Ἑβραίου ἐκείνου, ὃν ὁ μέγας Βασίλειος, ἡνίκα πρὸς Κύριον ἐξεδήμει, τῆς ἱερᾶς κολυμβήθρας ἠξίωσεν· ἡ γὰρ ἐμὴ βίβλος ἰατρόν τε διαγορεύει τὸν Ἰουδαῖον καὶ ὅτι τῷ σφυγμῷ τοῦ ἁγίου διὰ χειρὸς ἐκεῖνος προσσχών, τὸν τοῦ μεγάλου προέγνωκε θάνατον. Τὸ δὲ ἐγχειρισθέν μοι γράμμα μαθηματικὸν αὐτὸν ἀποκαλεῖ καὶ ὅτι ταῖς τῶν ἄστρων παρασημειώσεσι τὴν τοῦ ἁγίου προέγνω μετάστασιν. Καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ δὴ καὶ τὸν μέγαν αὐτὸν παρεισάγει συναινοῦντα τῇ τοῦ Ἑβραίου μαθηματικῇ ἐπιστήμῃ καὶ ἀληθῆ ταύτην ἀποκαλοῦντα, πλείονά τε τούτων ἄλλα καὶ ποιοῦντα καὶ λέγοντα, ὧν ἡ ἐμὴ βίβλος οὐδαμοῦ μεμνημένη εὑρίσκεται. Ἦ γοῦν ἐσφαλμένως ἔχει τὰ κατ' αὐτὴν καὶ πλέον οὐδέν, ἢ τὴν διαφωνίαν ταύτην θεραπευθῆναι παρακαλῶ*[96]. And the rest of the letter goes on in a similar way, to my mind indicating more a cautious reader and a well-educated, confident scholar than a theologian and sworn enemy of astrology. In this context I tend to accept an earlier date for Letter 40.

At the same time, however, in a second letter[97], Glykas appears to be more flexible towards astrology, even using an argument similar to the one

94. Kresten, Theodoros Styppeiotes, 93-95.

95. D. George, Manuel I Komnenos and Michael Glycas: A Twelfth-Century Defense and Refutation of Astrology, Part 1, *Culture and Cosmos* 5.1 (Spring/Summer 2001), 3- 48; see especially 36.

96. *Κεφάλαια,* v. I, 477,8-23.

97. Letter 39 *Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Ἀλυπίῳ τῷ ἐγκλείστῳ. Εἰ χρὴ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην ἀποτρόπαιον ἡγεῖσθαι παντάπασι* (*Κεφάλαια,* v. I, 468-475).

Manuel used in his own letter[98], namely, that medicine and astrology are alike instruments given by God to mankind for its survival after the Fall[99] and people should use them with measure[100], while if astrology is condemned by the Church Fathers it is because of people mostly make improper use of it[101]. In other words, in Letter 39 Glykas recognizes the value of astrology as a helpful tool for humankind, on condition that they use it wisely.[102] Thus the above mentioned reservation of P. Magdalino against identifying Glykas with Sikidites may to a degree be answered, for a careful reading of Letter 40 in connection with Letter 39 indicates that Glykas actually has not always rejected astrology as completely as we may think today[103].

To sum up, Michael Glykas' collection of ninety-five letters proves to be a core element of his work, and one that needs to be studied as a whole

---

98. See for example *Ἡ γὰρ εὔκαιρος τούτων χρῆσις καὶ εὔχρηστος, ἐξ ἀπεριέργου γινομένη τρόπου πρὸς οἰκονομίαν τῶν καθ' ἑαυτόν, οὐκ ἔστιν ἀσέβεια, καθὼς σὺ εἴρηκας. Τάς τε γὰρ δεδομένας ὑπὸ Θεοῦ δυνάμεις τοῖς ἄστροις, τὰς κράσεις καὶ τὰς ποιότητας καὶ τὰ ἀπὸ τούτων προσημαινόμενα ἐπιγινώσκει. Ἡ μέντοι παράχρησις ἐν τούτῳ ἀναφαίνεται, ὅταν δι' ἐπικλήσεως τοῖς ἄστροις προσομιλῶσί τινες, ὡς οἱ τὰ στοιχειωματικὰ ποιοῦντες· καθ' ὃν δῆτα λόγον καὶ οἱ ἀστρολόγοι μάγοι λέγονται...* (*Κεφάλαια,* v. I, οβ΄, 12-19); *Οὕτω καὶ ταῖς τῶν ἀστέρων δυνάμεσιν εἰ χρήσεταί τις ἐνδεχομένως καὶ κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ ὑγιαίνοντι λογισμῷ... οὐχ ἁμαρτάνων ἁλώσεται* (*Κεφάλαια,* v. I, π΄, 1-5); *Ὁ γοῦν οὕτω νοῶν καὶ εὐσεβῶς ἐκλαμβάνων τὸν τῆς δημιουργικῆς προνοίας νόμον καὶ ὅρον, οὐδέν τι προσκρούει Θεῷ* (*Κεφάλαια,* v. I, π΄, 21-22).

99. *Οὕτω μὲν οὖν καὶ τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο καὶ θεῖον χάρισμα τὸν ἄνθρωπον ἀπολέσαντα, σοφίαν τε καὶ γνῶσιν ἐκείνην ἀφαιρεθέντα μετὰ τὴν παράβασιν, οὐκ ἀφῆκε τοῖς ἀνοήτοις κτήνεσι τέλεον αὐτὸν παραβάλλεσθαι, ἀλλ' ὡς εἴωθε τὰ πάντα σοφῶς οἰκονομῶν, οὐ μικρῶς καὶ ἐν τούτοις τὸν ἐπταικότα παρεμυθήσατο διὰ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεώς τε καὶ τάξεως* (*Κεφάλαια,* v. I, 474,18-23).

100. *Οἶδε γὰρ ἀκριβῶς ἡ σὴ μεγαλόνοια, ὡς ἡ τῶν πραγμάτων παράχρησις, οὐ μὴν ἡ εὔκαιρος χρῆσις αὐτῶν τοῖς ἱεροῖς κανόσιν ἠθέτηται. Καὶ τί χρὴ πολλὰ λέγειν; εἰ καὶ τὴν τοιαύτην θείαν εὐεργεσίαν πρὸς ἡμετέραν ἀσφάλειαν εἴχομεν καὶ οὐ πρὸς ἀθέτησιν τοῦ δεδωκότος αὐτήν, οὐκ ἂν ἐπὶ τοσοῦτον ἐφρόντισεν, ὡς ἐκεῖθεν ἡμᾶς ἀποσπάσειεν ὁ τῶν ἱερῶν Πατέρων κατάλογος* (*Κεφάλαια,* v. I, 473,10-16).

101. *προγνωστικὴν δε τινα τοῖς ἀνθρώποις ἐνδεδόσθαι δύναμιν, καθὰ καὶ φθάσας ὁ λόγος ὑπέδειξεν, οὐ τοσοῦτον ἀπέοικε, δι' ἣν αἰτίαν εἰρήκαμεν, εἰ καὶ παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων ἐνασχολεῖσθαι τούτοις οὐ συγχωρούμεθα, ὅτι μηδὲ κατὰ λόγον ὀρθὸν αὐτοῖς ἀποχρώμεθα* (*Κεφάλαια,* v. I, 475,11-15).

102. See also Letter 36, *Κεφάλαια,* v. I, 394,6 and forth.

103. See also Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues,* 123-126.

and in conjunction with his better-known chronicle, so that more light can be shed on the ambiguous data of this scholar's highly interesting life and thought as well as the literary production of the Byzantine 12th century.

On the Epistolography of Michael Glykas

If Michael Glykas is well-known today, it is undoubtedly thanks primarily to the *Βίβλος Χρονική*, his 12th-century chronicle of events from the creation of the world to the death of Alexios I Komnenos. Compared to this chronicle as well as Glykas' two vernacular poems addressed to the emperor Manuel I Komnenos and to a certain degree his collection of proverbs, Glykas' epistolographic corpus is the least studied part of his work. It consists of ninety-five texts of theological content, which aim at providing monks or higher-ranking Byzantines with persuasive answers to various theological issues that derive from the reading of the Old and New Testaments or arise in the daily lives of monks and ordinary faithful Christians. Glykas' argumentation in all these texts is based on the constant citation of mostly ecclesiastical sources and their interpretation with a strong dose of common sense and good will.

The current paper focuses on Glykas' epistolography, wishing to emphasize that it is a core element of his work, and one that needs to be studied as a whole and in conjunction with his better-known chronicle, so that more light can be shed on the ambiguous data of this scholar's highly interesting life and thought as well as the literary production of the Byzantine 12th century.

Maria Luisa Agati

Κωδικολογια
Συγχρονες Κατευθυνσεις και Νεα Οριa*

Τὸ 1715 ὁ Bernard de Montfaucon ἔγραφε στὸν πρόλογο τῆς *Bibliotheca Coisliniana* (σὲ μετάφραση ἀπὸ τὰ λατινικά): «Δὲν ὑπάρχει ... πολιτισμὸς ... ποὺ νὰ μὴν ἀντλεῖ ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους συγγραφεῖς· συνεπῶς κάνει κάτι ἀξιόλογο ἐκεῖνος ποὺ φροντίζει νὰ φθάνουν καθαρὲς καὶ διαυγεῖς ἕως ἐμᾶς οἱ φιλολογικὲς πηγές»[1]· καὶ πιὸ κάτω συνέχιζε: «Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὅποιος ἑτοιμάζει μία νέα ἔκδοση ὁποιουδήποτε συγγραφέα ὀφείλει νὰ ἀνατρέχει στὴν αὐθεντία τῶν παλαιῶν κωδίκων»[2]. Γράφοντάς τα αὐτὰ ὁ Montfaucon ἴσως δὲν εἶχε ἀπόλυτη συνείδηση ὅτι ἔθετε, πρώιμα, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸν πιὸ κατάλληλο τρόπο, ἀφ᾽ ἑνὸς τὰ θεμέλια τῆς σύγχρονης κριτικῆς κειμένων καὶ ἀφ᾽ ἑτέρου ἐκεῖνα τῆς συνολικῆς, ἢ σφαιρικῆς, μελέτης τοῦ χειρογράφου – καλύτερα, τοῦ χειρογράφου βιβλίου ἢ ἁλλιῶς «κώδικα» -, μελέτη ποὺ νοεῖται στὴν οὐσιαστικὴ σχέση μεταξὺ τοῦ κειμένου καὶ τοῦ ὑλικοῦ του φορέα. Ἡ διαίσθηση τῆς σημασίας τοῦ ὑλικοῦ αὐτοῦ φορέα, σὲ μία στιγμὴ τῆς ἱστορίας τοῦ πολιτισμοῦ, κατὰ τὴν ὁποία ἡ λογιοσύνη ἀρχαιοπωλικοῦ τύπου καὶ ἡ στενὰ φιλολογικὴ προσέγγιση τοῦ παλαιοῦ βιβλίου ἔβλεπε τὸ χειρόγραφο μόνο μέσα στὴ σημασία τοῦ περιεχομένου του, καθιστᾶ τὸν Montfaucon τὸν κατ᾽ ἐξοχὴν πρωτοπόρο. Πράγματι, ὁ ἴδιος, ὅταν σὲ ἕνα ἄλλο σημεῖο τοῦ ἴδιου προλόγου ὑπογραμμίζει τὴ

* Κείμενο ὁμιλίας ποὺ ἐκφωνήθηκε στὶς 25 Μαΐου 2011 στὸ Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ἱδρύματος Ἐρευνῶν. Θὰ ἤθελα νὰ ἐκφράσω καὶ ἀπὸ τὴ θέση αὐτὴ τὶς εὐχαριστίες μου γιὰ τὴν πρόσκληση. Ἐπίσης θερμὲς εὐχαριστίες ὀφείλω στὸν κύριο Ζήση Μελισσάκη, μέλος τοῦ παραπάνω Ἰνστιτούτου, γιὰ τὴ μετάφραση τῆς ὁμιλίας.

1. B. de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana. Praefatio*, Parisiis 1715, a[1].

2. Ὅπ. π.

Επιμέλεια έκδοσης: Ζησης Μελισσακης, IBE/EIE

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 21 (2011) 195-216

σημασία τῆς χρονολόγησης ἑνὸς κώδικα, τῶν σημειωμάτων τῶν γραφέων, ὅλων τῶν σημειωμάτων ἱστορικοῦ χαρακτήρα ποὺ μποροῦν νὰ διαβασθοῦν, καθὼς καὶ τῆς πιθανῆς πληροφορίας σχετικὰ μὲ τὸν κτήτορά του, δὲν κάνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ προηγεῖται μιᾶς ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας ποὺ γεννήθηκε μόλις τὸν προηγούμενό μας αἰώνα, δηλαδὴ τῆς Κωδικολογίας.

Κωδικολογία, ἢ ἐπιστήμη/μελέτη τοῦ κώδικα (codex), λέξη πού, ὅπως εἶναι γνωστό, προέρχεται ἀπὸ τὸ caudex (ἕναν ὅρο ποὺ ἀρχικὰ σήμαινε τὴ φλούδα τοῦ κορμοῦ, στὴν ὁποία χάρασσαν τὰ γράμματα τοῦ ἀλφαβήτου) καὶ ἀναφέρεται στὸ βιβλίο μὲ τὴ σημερινή του μορφή, ἂν καὶ ἡ Κωδικολογία ἀσχολεῖται μὲ κάθε μορφὴ βιβλίου (κώδικα, εἰλητάριο, πινακίδες). Γιὰ νὰ ἀποφύγω αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα ὁρολογίας, ὅταν λόγου χάριν ἐπρόκειτο νὰ δώσω τίτλο στὴ μελέτη μου γιὰ τὴν παραπάνω ἐπιστήμη[3], προτίμησα νὰ τονίσω τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης: τὸ χειρόγραφο βιβλίο, δηλαδὴ τὸ βιβλίο πρὶν ἀπὸ τὸν Γουτεμβέργιο, τόσο τὸ ἀρχαῖο, ὅσο καὶ τὸ μεσαιωνικὸ καὶ τὸ ἀναγεννησιακό, καὶ σὲ ὅλες τὶς διαφορετικές του μορφές, ποὺ δὲν περιορίζονται ἀποκλειστικὰ στὸν κώδικα.

Δὲν θὰ μακρηγορήσω γιὰ τὴν πολυπλοκότητα ἑνὸς ἀντικειμένου ὅπως τὸ βιβλίο, μιὰ πλούσια καὶ ποικιλόμορφη πραγματικότητα· ἀφ᾽ ἑνὸς ὑλικὸ ἀντικείμενο, προϊὸν μιᾶς χειροτεχνίας ἀποτελούμενης ἀπὸ διαφορετικὲς ἐργασίες καὶ διαρθρώσεις, τὸ ὁποῖο ὑποβάλλεται σὲ πολλαπλὲς τεχνικὲς καὶ οἰκονομικὲς συνθῆκες, καὶ ἀφ᾽ ἑτέρου ἰσχυρὸ ἰδεολογικὸ ὄχημα γιὰ τὸ κείμενο ποὺ παραδίδει. Τὸ κείμενο ἀποτελεῖ τὸν ἴδιο τὸν λόγο τῆς ὕπαρξής του καὶ καθορίζει καὶ τὴν ὑλική του ὑπόσταση. Τὸ κείμενο εἶναι αὐτὸ ποὺ (μέσω ἑνὸς χεριοῦ ποὺ ξέρει νὰ γράφει) ὁδηγεῖ τὸ βιβλίο ἀπὸ μία ἀφηρημένη ἰδέα τοῦ συγγραφέα στὴ γέννησή του καὶ τὸ καθιστᾶ κάτι τὸ χειροπιαστό, σὲ συνδυασμό, βέβαια, μὲ ἕνα κοινὸ ἀπὸ ἀναγνῶστες-παραλῆπτες ποὺ τὸ κατανοοῦν. Ὅλα αὐτὰ κάνουν ἕνα βιβλίο μοναδικὸ καὶ ἐξαιρετικὸ μάρτυρα τῆς παιδείας καὶ τῆς κοινωνίας τῆς ἐποχῆς κατὰ τὴν ὁποία ἔγινε ἡ σύλληψή του καὶ κατασκευάστηκε, καὶ ὄχι μόνο. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ τῆς παραγωγῆς του, διὰ μέσου τῆς κυκλοφορίας, τῆς διάδοσης καὶ τῆς διατήρησής του – καὶ μέχρι τὶς ἡμέρες μας – τὸ βιβλίο γίνεται ἀδιαμφισβήτητος μάρτυρας τῆς ἱστορίας ποὺ τὸ συνόδευσε ἕως ἐμᾶς.

3. M. L. Agati, *Il libro manoscritto da Oriente a Occidente. Per una codicologia comparata* [Studia Archaeologica 166], Roma 2009.

Πῶς νοεῖται, λοιπόν, μία ἱστορία ἤ, καλύτερα, μία ἐπιστήμη τοῦ βιβλίου, σύμφωνα μὲ τὸν περισσότερο μεστὸ γερμανικὸ ὅρο *Handschriftenkunde*[4];

Ὁ Alphonse Dain, ὁ ὁποῖος ἐπινόησε τὸν ὅρο, ποὺ δικαίως ἢ ἀδίκως ἔγινε ὁμόφωνα δεκτός, στὸ πολύτιμο μικρὸ βιβλίο του *Τὰ χειρόγραφα (Les manuscrits*, [1]1949*)*, ἔγραφε: «Κωδικολογία εἶναι ἡ ἐπιστήμη ποὺ ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὴ μελέτη τῶν ἴδιων τῶν χειρογράφων καὶ ὄχι τῆς γραφῆς τους»[5]. Ὁ ἴδιος περιελάμβανε στὴ σύλληψη τῆς Κωδικολογίας ζητήματα ξένα πρὸς τὴν ἐξωτερικὴ μορφὴ ἑνὸς χειρογράφου βιβλίου: «ἱστορία χειρογράφων, ἱστορία συλλογῶν χειρογράφων, ἔρευνες γιὰ τοὺς σημερινοὺς τόπους φύλαξης χειρογράφων, προβλήματα καταλογογράφησης, βιβλιογραφικοὺς ὁδηγοὺς καταλόγων, ἐμπόριο χειρογράφων, χρήση τους κ.λπ.»[6]. Ἐάν, συνεπῶς, ἐννοοῦσε τὴν Παλαιογραφία ὡς μελέτη τῆς γραφῆς καὶ τῆς ὕλης της *μαζὶ* μὲ ἐκείνη τοῦ περιβλήματος τοῦ βιβλίου - ὅ,τι θὰ ὀνομάζαμε σήμερα, ἀκολουθῶντας τὸν François Masai, «ἀρχαιολογία τοῦ βιβλίου»[7]-, ἀπὸ τὴν ἄλλη θεωροῦσε ὡς αὐτόνομο γνωστικὸ χῶρο (ἀκριβῶς αὐτὸ ποὺ λέμε «Κωδικολογία») καὶ τὰ μετὰ τὴν κατασκευή του, ποὺ καθιστοῦν τὸ βιβλίο τὸν πιὸ οὐσιαστικὸ μάρτυρα τῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτιστικῆς ἱστορίας κάθε λαοῦ. Συνεπῶς πρόκειται γιὰ μία Κωδικολογία μὲ τὴν εὐρεῖα ἔννοια («lato sensu»), ἡ ὁποία ἔχει σκοπὸ τὴν ἀνακατασκευὴ τοῦ ἱστορικοῦ περίγυρου μέσα ἀπὸ τὸν ὁποῖο προῆλθε τὸ χειροτέχνημα, μία Κωδικολογία διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη μὲ τὴ στενὴ ἔννοια («stricto sensu») ἢ τὴν «ἀρχαιολογία τοῦ βιβλίου».

Ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς πολυμορφίας τοῦ ἀντικειμένου ἡ ἱστορία τοῦ βιβλίου συχνὰ συγχέεται καὶ/ἢ συνδέεται μὲ τὴ σφαιρικὴ ἱστορία τῆς γραφῆς καὶ τοῦ γραπτοῦ: πρόκειται γιὰ μία συμβίωση ὄχι ἀπόλυτα ἀφύσικη, ποὺ ἐκφράζει τὸ δίπολο κείμενο-περιεχόμενο/βιβλίο-περιέχον ὡς μία ἀπαράβλεπτη ἕνωση. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια εἰσερχόμαστε στὴ σφαῖρα μιᾶς «συνολικῆς Παλαιογραφίας», ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ βοηθήσει στὴ μετάδοση καὶ ἔκδοση κειμένων. Τέτοια εἶναι – γιὰ νὰ μὴ πάω πολὺ πίσω στὸν χρόνο – ἡ «Παλαιογραφία» τοῦ Leonard Boyle (ἀγγλικὴ

4. Ὁ ὅρος αὐτὸς ἐπινοήθηκε ἀπὸ τὸν F. A. Ebert, *Zur Handschiftenkunde*, τ. 1-2, Wolfenbüttel 1825-1827.

5. A. Dain, *Les manuscrits*, Paris [3]1975, 76.

6. A. Dain, *Les manuscrits*, 77.

7. F. Masai, Paléographie et codicologie, *Scriptorium* 4 (1950), 279-293, κυρίως 292.

ἔκδοση 1984, ἰταλικὴ μετάφραση, ἀπὸ τὴ Maria Elena Bertoldi, 1999) ἢ ἡ «ἱστορικιστικὴ Παλαιογραφία» τοῦ Bernhard Bischoff (ἰταλικὴ ἔκδοση 1986) ἢ ἡ κοινωνιολογικὴ τοῦ Armando Petrucci (1989, [2]1992), ἂν καὶ ὁ τίτλος της (*Breve storia della scrittura latina*) δὲν τὸ δείχνει[8]. Παρεμπιπτόντως, ἀρκετὰ πρόσφατα (τὸ 2007) ὁ Fabio Troncarelli ἔσυρε στὸν χορὸ τὴ συνολικὴ Παλαιογραφία γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ μπερδεμένη καὶ προβληματικὴ χειρόγραφη παράδοση τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Abelardo καὶ τῆς Eloisa[9].

Ἤδη, ὅμως, τὸ 1963 ὁ Emanuele Casamassima, ἂν καὶ χωρὶς νὰ μιλᾶ γιὰ Παλαιογραφία, ἀλλὰ γιὰ «Κωδικολογία», καὶ συνεπῶς μέσα σὲ μία λογική, πού, ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς προαναφερθέντες τρεῖς, διέκρινε τὴ μελέτη τῶν παλαιῶν γραφῶν ἀπὸ αὐτὴ τῶν βιβλίων, ἔγραφε ὅτι ἡ Κωδικολογία «εἶναι ἡ ἱστορικο-φιλολογικὴ ἐπιστήμη ποὺ ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὴ μελέτη τοῦ χειρογράφου, εἰδικότερα τοῦ κώδικα ἢ ἀλλιῶς τοῦ χειρογράφου βιβλίου, σὲ κάθε του πτυχή, τόσο τῆς μορφῆς, ὅσο καὶ τοῦ κειμένου»[10]. Ἔχουμε, συνεπῶς, μία φιλολογικὴ διάσταση τῆς ἐπιστήμης τοῦ βιβλίου, ποὺ δείχνει νὰ ἐπιβεβαιώνεται σιωπηρὰ ἀπὸ τὸν Guglielmo Cavallo, ὅταν ἀναφέρει ὅτι «ἐνίοτε τὰ φυσικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ χειρογράφου ἐπιτρέπουν νὰ ἀνατρέξουμε στὸ ἄμεσο πρότυπό του» καὶ ὅτι, πάντως, ἡ προσοχὴ σὲ κάθε ἐξωκειμενικὸ στοιχεῖο μπορεῖ νὰ ἀποκαλύψει - ἔστω καὶ μὲ τρόπο ὄχι ξεκάθαρο – ἕνα εὐρὺ φάσμα περιπτώσεων στὴ διάταξη παλαιῶν κειμένων[11].

Μέσα σὲ αὐτὴ τὴ μεγάλη ποικιλία ἑρμηνειῶν καὶ σὲ αὐτὴ τὴ μακρόχρονη καὶ ἐπίπονη συζήτηση ἡ Κωδικολογία ἀντιμετωπίσθηκε ὡς ἀντικείμενο – προσφάτως καὶ μὲ νοσταλγία – μετὰ τὴν ἔκρηξη τῶν δεκαετιῶν ἑβδομήντα-ὀγδόντα τοῦ προηγούμενου αἰώνα (βλ. τὶς γεμάτες ἀπογοήτευση διαπιστώσεις τοῦ Carlo Federici γιὰ τὴν ἀποτυχία ὁρισμένων προγραμμάτων σὲ ἐπίπεδο ἐθνικό, καθὼς καὶ σὲ ἐπίπεδο

8. L. Boyle, *Medieval Latin Palaeography. A Bibliographical Introduction*, Toronto 1984· B. Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*, Berlin [2]1986· A. Petrucci, *Breve storia della scrittura latina*, Roma [2]1992.

9. F. Troncarelli, Abelardo, Eloisa e la paleografia integrale, *Litterae Caelestes* n.s. 2 (2007), 53-70.

10. E. Casamassima, Note sul metodo della descrizione dei codici, *Rassegna degli Archivi di Stato* 23 (1963), 181-205, κυρίως 181.

11. G. Cavallo, *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici*, Urbino 2002, 17.

σχετικὸ μὲ τὸ δίπολο «πανεπιστημιακὴ ἐκπαίδευση – ἐπαγγελματικὴ διέξοδος»[12]). Ἔφθασε δὲ νὰ εἶναι ἕως καὶ περιφρονημένη (ὁ Augusto Campana ἔλεγε ὅτι δὲν ὑπάρχει[13], ἐνῶ ἡ Giovanna Nicolaj ἔγραψε ὅτι «σήμερα ἡ Κωδικολογία, ὑπερβολικὰ διογκωμένη, ἀποτελεῖ μὲ ἁπλὰ λόγια ἕνα χρήσιμο ἐργαλεῖο γιὰ νὰ "ἀποσυναρμολογήσει" κανεὶς ἕνα χειρόγραφο βιβλίο καὶ νὰ ἀνασυστήσει τὴν ὑλική του ὑπόσταση, καθὼς καὶ τὴ γραφή του, *ἀλλὰ δὲν παρέχει ἐπαρκεῖς καὶ ἀσφαλεῖς ἐνδείξεις, κυρίως ἱστορικὲς καὶ πολιτιστικές*»[14]). Αὐτή, λοιπόν, ἡ «νέα» ἐπιστήμη, ἂν καὶ παλαιὰ σὲ ὁρισμένες ἐφαρμογές της, τεχνικὴ καὶ ταυτόχρονα φιλολογική, κατὰ τὴ γνώμη μου, κατέκτησε τὴν πλήρη αὐτονομία της ἀπὸ κάθε εἴδους ὑποταγὴ σὲ ἄλλες ἱστορικὲς-βιβλιολογικὲς καὶ καλλιτεχνικὲς-βιβλιολογικὲς ἐπιστῆμες, *χωρίς, ὅμως, νὰ ἀποκοπεῖ ἀπὸ αὐτές*, πιὸ πολὺ γιὰ νὰ μοιράζεται μαζί τους μία ἀνάλογη, ἰσότιμη καὶ ὁλοκληρωμένη πορεία ἔρευνας.

Καὶ ἔτσι, καθὼς ἡ συζήτηση (ἐννοῶ ἡ συζήτηση γιὰ τὴν ἐπιβεβαίωση τῆς Κωδικολογίας) φαίνεται μᾶλλον νὰ ἐξαντλεῖται, ἐμφανίζονται σημαντικὲς προσπάθειες καθιέρωσης μεθοδολογιῶν ἐργασίας ὅλο καὶ πιὸ τελειοποιημένων καὶ ἀποτελεσματικῶν γιὰ τὴν ὀρθὴ ἑρμηνεία τῶν δεδομένων. Δὲν μιλῶ γιὰ τὶς ἐργαστηριακὲς ἀναλύσεις, μὲ τὶς ὁποῖες πειραματίζονται ἐπάνω σὲ μεθόδους ὅλο καὶ λιγότερο ἐχθρικὲς καὶ συνεπῶς περισσότερο ἀβλαβεῖς γιὰ τὰ παλαιὰ ὑλικά. Ἀναφέρομαι περισσότερο στὴν ἁπλῆ «ἀρχαιολογικὴ» παρατήρηση τῆς χειρόγραφης σελίδας. Πράγματι, ἐὰν ἡ παρατήρηση αὐτὴ ἀφ᾽ ἑνὸς γίνεται ὅλο καὶ πιὸ σχολαστικὴ γιὰ νὰ ξεπεράσει τὸ πρόβλημα τῆς ἔλλειψης γραπτῶν πηγῶν ἢ κάποιου ἄλλου τύπου τεκμηρίωσης, ἀφ᾽ ἑτέρου δὲν μπορεῖ καὶ νὰ παραμένει κλεισμένη στὰ ὅριά της. Τὸ νὰ ἑρμηνεύει κανεὶς αὐτὸ ποὺ παρατηρεῖ μὲ τὸν πιὸ ἀξιόπιστο καὶ σαφῆ τρόπο ἀποτελεῖ τὴν πιὸ λεπτὴ καὶ ριψοκίνδυνη ἐργασία, ἡ

12. C. Federici, Sul fallimento dell'archeologia del libro, *Gazette du livre médiéval* 45 (2004), 50-55· Του Ιδιου, Un laboratorio di archeologia del libro a Cesena, στό: *Il dono di Malatesta Novello, Atti del convegno, Cesena, 21-23 marzo 2003*, ἔκδ. L. Righetti – D. Savoia, Cesena 2006, 257-261.

13. A. Campana, Paleografia oggi. Rapporti, problemi e prospettive di una "coraggiosa disciplina", *Studi Urbinati* n.s. B 41 (1967), 1013-1030.

14. G. Nicolaj, Il *Liber Legum* di Everardo e altre storie, στό: *Leges Salicae, Ripuariae, Longobardorum, Baioariorum, Caroli Magni. Archivio del Capitolo della Cattedrale di Modena ms. O.I.2. Commentario all'edizione in facsimile,* Modena 2008, 75-106, κυρίως 87.

ὁποία ἀπαιτεῖ ἐμπειρία καὶ καλὴ γνώση τόσο σὲ γενικὸ ἱστορικὸ ἐπίπεδο, ὅσο καὶ στὸ πιὸ εἰδικὸ τῶν σχετικῶν παλαιογραφικῶν καὶ καλλιτεχνικῶν ἐπιστημῶν. Θὰ προσέθετα, μάλιστα, καὶ μία γερὴ δόση «ὄσφρησης» ἢ διαίσθησης. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ὑπακούει κανεὶς στὸ πρωταρχικὸ ἔργο τῆς Κωδικολογίας, πού, σύμφωνα μὲ ὅλες τὶς ἐνδείξεις, ἔχει καὶ ὑλικὴ καὶ κειμενικὴ διάσταση: νὰ τοποθετεῖ, δηλαδή, κανεὶς σωστὰ τὸ χειρόγραφο μέσα στὸ ἱστορικό, τοπικὸ καὶ χρονολογικό του πλαίσιο καί, ἀκολούθως, νὰ στηρίζει τὴν κριτικὴ τοῦ κειμένου (συνεπῶς πρόκειται καὶ γιὰ τεχνικὴ ἐπιστήμη καὶ μαζὶ γιὰ φιλολογία, ὅπως εἶπα καὶ πρίν).

Γιὰ νὰ μείνουμε στὸ πρῶτο στάδιο, δηλαδὴ στὴν καθαρὰ ἀρχαιολογικὴ παρατήρηση (ποὺ δυστυχῶς ἐφαρμόζεται ἀκόμη ἐλάχιστα στὰ ἑλληνικὰ χειρόγραφα - ἀλλὰ θὰ ἐπανέλθω σὲ αὐτό), παρατηροῦμε ὅτι στὶς πλέον πρόσφατες μελέτες ἀκολουθεῖται μία κατεύθυνση ἀνανέωσης. Αὐτή, μαζὶ μὲ τὸν ἔντονο θεωρητικὸ στοχασμό, ὁ ὁποῖος καταλήγει νὰ ἀποτελεῖ προνόμιο τῶν λίγων «ἐκλεκτῶν» ποὺ ἔχουν μία πραγματικὴ κλίση πρὸς αὐτόν, στοχεύει στὸ νὰ ρίξει φῶς στὴ νοοτροπία ἢ στὴν ψυχολογία τῶν προγόνων μας, ὑπολογίζοντας ἐπακριβῶς – μὲ βάση τὰ ἀρχαιολογικὰ «ἴχνη» (ποὺ βρίσκουμε στὸ χειρόγραφο) – τοὺς πιθανοὺς τρόπους ἐργασίας τῶν μεσαιωνικῶν τεχνιτῶν, μὲ τοὺς ὁποίους κατασκεύαζαν τὸ προϊὸν ποὺ ἔχουμε μπροστά μας σήμερα, καί, συνεπῶς, τὶς τεχνικὲς (μαζὶ μὲ τὰ ἀντίστοιχα ἐργαλεῖα) καὶ τὴ μεθοδολογία ποὺ χρησιμοποιοῦσαν. Μὲ ἄλλα λόγια, καθὼς τὸ χειρόγραφο ἀποτελεῖ ἕνα προϊὸν χειροτεχνίας, καταβάλλεται προσπάθεια νὰ μποῦμε στὴ λογικὴ τῶν κινήσεων (τοῦ τεχνίτη), στὰ κριτήρια ποὺ υἱοθετοῦσε – συχνὰ ξένα πρὸς τὰ δικά μας – καὶ/ἢ στοὺς συμβιβασμοὺς ποὺ δεχόταν προκειμένου νὰ καταλήξει σὲ ἕνα καλὸ ἀποτέλεσμα ἤ, πάντως, στὸ καλύτερο δυνατόν. Δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι ἀκόμη καὶ τὰ βιβλία μιᾶς μέτριας ἐμφάνισης δὲν ξεφεύγουν ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἀνομολόγητο κανόνα, ἀκόμη καὶ σὲ συνθῆκες προφανοῦς ἔνδειας (οἰκονομικῆς ἢ ἔλλειψης ὑλικῶν κ.τ.λ.).

Γνωρίζουμε ὅτι ὀφείλουμε πολλὰ στὸν Léon Gilissen, βιβλιοθηκάριο τῆς Βασιλικῆς Βιβλιοθήκης τῶν Βρυξελλῶν, ἐπειδὴ ἄνοιξε τὸν δρόμο πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, μὲ τὸ ἐντελῶς νέο ἐνδιαφέρον του, καὶ κυρίως μὲ τὶς «φόρμουλες», μὲ τὶς ὁποῖες δίπλωναν τὰ δέρματα τῶν ζώων γιὰ νὰ σχηματίσουν ἕνα περγαμηνὸ τεῦχος[15]. Ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ ἑβδομήντα,

15. L. Gilissen, *Prolégomènes à la codicologie. Recherches sur la construction des cahiers et la mise en page des manuscrits médiévaux*, Gand 1977.

ὅμως, τοῦ προηγούμενου αἰώνα ἔγιναν πολλὰ βήματα πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴν ἔχουν πλέον ἰσχὺ οἱ «φόρμουλες» αὐτὲς ποὺ εἶχαν ἀποτελέσει ἐπανάσταση γιὰ τὴ νέα σύλληψη τῆς Κωδικολογίας. Κι ἂν κάποτε διατηροῦν τὴν ἰσχύ τους, ὅπως στὴν περίπτωση ὁρισμένων ἀπὸ τὶς ἄπειρες δυνατότητες διαίρεσης τῆς περγαμηνῆς σὲ ζυγὸ ἀριθμό, ὅμως ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ Marilena Maniaci ἀπέδειξε ὅτι ὑπάρχει καὶ ἡ ἐναλλακτικὴ δυνατότητα διαίρεσης σὲ μονὸ ἀριθμὸ (στὰ τρία) – βασισμένη ἀποκλειστικὰ σὲ ἑλληνικοὺς κώδικες, ἐνῶ αὐτὸ παραμένει ἀκόμη πρὸς ἐπιβεβαίωση στὸν χῶρο τῶν λατινικῶν κωδίκων[16]. Ὅπως καὶ νά ’χει – καὶ σύμφωνα μὲ τὴν πιὸ πρόσφατη ἐμβάθυνση στὸ θέμα ἀπὸ τὸν J. P. Gumbert - ἡ ὑπόθεση τοῦ «ἐκ τῶν προτέρων» διπλώματος (πρίν, δηλαδή, ἀπὸ τὸ κόψιμο ποὺ θὰ χώριζε σὲ δίφυλλα) δὲν φαίνεται νὰ ἐπιβεβαιώνεται στὰ παλαιότερα χειρόγραφα[17].

Ἂς ἀρκεστοῦμε ἐδῶ σὲ ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὶς σημερινὲς ἐξειδικευμένες γνώσεις μας. Θὰ ἤθελα νὰ σταθῶ στὴ θεωρία καὶ στὰ ὅσα ἔχουν γραφεῖ γιὰ ὁρισμένα ζητήματα *χαράκωσης*, καθὼς καὶ γιὰ τὴ λεγόμενη *mise en page* (σελιδοποίηση) ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ αὐτή.

Γιὰ νὰ μιλήσουμε γιὰ χαράκωση πρέπει νὰ ξεκαθαρίσουμε τί ἐννοοῦμε μὲ αὐτή: πρόκειται γιὰ τὴ σημαντικότατη ἐκείνη προκαταρκτικὴ ἐργασία στὸ στήσιμο ἑνὸς χειρογράφου βιβλίου, μὲ τὴν ὁποία δημιουργεῖται ἕνα πλέγμα περισσότερο ἢ λιγότερο διαρθρωμένων γραμμῶν (χαραγμένων στὸ λευκὸ φύλλο) ποὺ χρησιμεύει ὡς ὁδηγὸς τῆς γραφῆς καὶ κατὰ συνέπεια καθορίζει τὴ σελιδοποίηση (δηλαδὴ τὴ γραφὴ σὲ μία ἢ περισσότερες στῆλες).

Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἀνοίξω μία σύντομη παρένθεση γιὰ τὴν περίπλοκη ἔννοια τῆς σελιδοποίησης (*mise en page*). Γιὰ πρώτη φορὰ μεταξὺ τοῦ 1985 καὶ τοῦ 1990 εἶχε ἐπιστήσει τὴν προσοχὴ σὲ αὐτὴν ὁ Jean Irigoin, προκειμένου γιὰ τὸν χῶρο τῶν ἑλληνικῶν χειρογράφων, καὶ εἰδικότερα ἀναφερόμενος στὴν τυπολογία ὁρισμένων κειμένων, ἐνῶ ἐγὼ ἀφιέρωσα ἕνα ὁλόκληρο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου μου στὸ θέμα[18]. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἔννοια

16. M. Maniaci, L’art de ne pas couper les peaux en quatre: les techniques de découpage des bifeuillets dans les manuscrits byzantins, *Gazette du livre médiéval* 34 (1999), 1-12.

17. Βλ. Agati, *Il libro manoscritto*, 161.

18. J. Irigoin, La mise en page des oeuvres poétiques dans le livre grec, de l’antiquité à la fin du XIe siècle, στό: *Calames et cahiers. Mélanges de codicologie et de paléographie offerts à Léon Gilissen*, ἐπιστημονικὴ ἐπιμέλεια J. Lemaire – É. van Balberghe [Les publications

ποὺ θὰ ἔλεγα ὅτι σήμερα ἔχει γίνει σχεδὸν τῆς μόδας· μιὰ ἔννοια τὴν ὁποία ἀγαπᾶ ἰδιαίτερα ἡ ποσοτικὴ Κωδικολογία (δηλαδὴ ἡ Κωδικολογία ποὺ υἱοθετεῖ ἐρευνητικὴ μεθοδολογία βασισμένη σὲ ποσότητες «μεταβλητῶν» δεδομένων, τὰ ὁποῖα μετροῦνται σὲ εὑρέα ἀντιπροσωπευτικὰ δείγματα ἀποτελούμενα ἀπὸ μεγάλα σύνολα χειρογράφων καὶ ἔτσι ὑποβάλλονται σὲ στατιστικὴ ἐπεξεργασία μὲ τὴ βοήθεια ὑπολογιστῶν[19]). Τίποτε δὲν προσφέρεται καλύτερα ἀπὸ αὐτὸ τὸ θέμα γιὰ μέτρηση καὶ μελέτη, σὲ σύγκριση μὲ ὅλες τὶς ἄλλες «μεταβλητὲς» τοῦ βιβλίου (διαστάσεις καὶ ἀναλογίες) καί, κατ' ἐπέκταση, σὲ σύγκριση μὲ τὶς προσπάθειες καὶ τὰ διάφορα τεχνάσματα τοῦ χειρώνακτα ποὺ προσπαθεῖ νὰ διαχειρισθεῖ τὸν ἄγραφο χῶρο μὲ τὸν πιὸ «ἐργονομικὸ» καὶ ταυτόχρονα πιὸ λειτουργικὸ καὶ ἰσορροπημένο τρόπο, ὥστε νὰ φθάσει σὲ μία γενικὴ ἁρμονία τὴ σελίδα. Ἐξ αἰτίας αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς κατανοητῆς πολυπλοκότητας, ποὺ εἶναι ἔμφυτη σὲ παρόμοια τεχνάσματα, δὲν στάθηκε ἀκόμη δυνατὸν νὰ διατυπωθεῖ μὲ ὁμοφωνία ἕνας ὁρισμὸς αὐτῆς τῆς ἔννοιας (τῆς σελιδοποίησης). Καὶ αὐτὸ διότι, ὅπως καταλαβαίνει κανείς, εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ γίνει κατανοητὸς μὲ ἀκρίβεια ὁ δυναμισμὸς ποὺ κρύβεται ὄχι σὲ μία ἐργασία, ἀλλὰ σὲ μία διαρθρωμένη σειρὰ ἀπὸ ἐργασίες τοῦ τεχνίτη, προγραμματισμένες νὰ γίνονται σὲ ἀλυσίδα ἤδη ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ συλλαμβάνεται ὁ σχεδιασμὸς ἑνὸς βιβλίου. Αὐτὸ μοῦ φαίνεται ὅτι εἶναι ἕνα πολὺ σημαντικὸ δεδομένο σὲ σχέση μὲ τὴν ἑρμηνευτικὴ ποικιλία τοῦ σημερινοῦ «δυναμικοῦ» τύπου προσέγγισης τοῦ χειρογράφου. Ἂν ὁρίσω τὴ σελιδοποίηση (*mise en page*) ὡς «τὴ γενικὴ διάταξη τῶν διαφόρων στοιχείων ποὺ ἐμφανίζονται σὲ μία σελίδα»[20], θὰ πρόκειται γιὰ διατύπωση ποὺ ὑπονοεῖ τὸν σχεδιασμό, ὁ ὁποῖος, ἀντιθέτως, βρίσκεται πάνω ἀπὸ ὅλα. Ἡ ἰταλικὴ *Terminologia* προσθέτει σὲ αὐτό: «σὲ σχέση

---

de Scriptorium 9], Bruxelles 1985, 79-87· Του Ιδιου, χωρὶς τίτλο, στό: *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, ἔκδ. H.-J. Martin – J. Vezin, πρόλογος J. Monfrin, Paris 1990, 31-43, 60-71, 122-127, 138-145.

19. **Βλ. κυρίως τὸ ἄρθρο ποὺ ἀποτελεῖ τὸ μανιφέστο αὐτῆς τῆς τάσης:** C. Bozzolo – E. Ornato, Pour une codicologie "expérimentale", *Scrittura e Civiltà* 6 (1982), 263-302 (= *La face cachée du livre médiéval. L'histoire du livre vue par Ezio Ornato, ses amis et ses collègues*, Rome 1997, 3-31)· Των Ιδιων, *Pour une histoire du manuscrit au Moyen-Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris ²1980/1983.

20. D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique. Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits* [Rubricae. Histoire du livre et des textes 1], Paris 1985, 331.01.

μὲ καθορισμένους τύπους καὶ ἰσορροπίες», λαμβάνει, δηλαδή, ὑπόψιν τὶς διαφορετικὲς λειτουργικὲς καὶ αἰσθητικὲς ἀπαιτήσεις ποὺ ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς παραπάνω διατύπωσης[21]. Ἐάν, ἀντίθετα, ὁρίσω τὴ σελιδοποίηση ὡς «τὴν τοποθέτηση ἑνὸς παραλληλόγραμμου ποὺ περιέχει σύμβολα ἐπάνω στὴ σελίδα (δηλαδὴ τὸ μαῦρο ἐπάνω στὸ ἄσπρο)», τότε ἔχουμε μία ἄμεση αἴσθηση γεωμετρικότητας σὲ αὐτὸν ποὺ διαβάζει τὴ σελίδα[22]. Ἔπειτα, τὸ νὰ ποῦμε ὅτι ἡ σελιδοποίηση (*mise en page*) εἶναι «τὸ ὀπτικὸ ἀποτέλεσμα τῆς διαδικασίας ... "μορφοποίησης" τοῦ κειμένου ...», αὐτὸ ἀποκλείει ξεκάθαρα μία σειρὰ ἀπὸ σχεδιασμένες καὶ διατεταγμένες σὲ στρώσεις ἐργασίες, οἱ ὁποῖες ὁδηγοῦν στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα[23]. Τὸ λέω αὐτό, ἀφήνοντας στὴν ἄκρη ἄλλους ὁρισμούς, ὄχι γιατὶ ἐγὼ μπορῶ νὰ δώσω τὸν σωστὸ ὁρισμό, ἀλλὰ ἁπλῶς γιὰ νὰ προκαλέσω τὸν προβληματισμὸ ἐπάνω σὲ αὐτὸν τὸν τύπο θεωρητικῆς ἀναζήτησης.

Ἀλλὰ ἂς ἐπιστρέψουμε στὴ χαράκωση· τὴ χαράκωση ὡς ἐργασία ποὺ ἐντάσσεται στὸν «σχεδιασμό», γιὰ τὸν ὁποῖο ἔγινε λόγος. Κατὰ τὸν Gilissen πρόκειται γιὰ τὸ μοναδικὸ ἀρχαιολογικὸ στοιχεῖο τῆς σελίδας ποὺ δὲν ὑπόκειται σὲ ἀπώλειες ἢ τροποποιήσεις (ἂν καὶ αὐτὸ σηκώνει συζήτηση), συνεπῶς γιὰ ἕνα ἀξιόπιστο στοιχεῖο μέσα στὴν ἱστορικο-ἀρχαιολογικὴ ἀνακατασκευὴ ποὺ προτείνουμε[24].

Σὲ κάθε περίπτωση ἡ χαράκωση εἶναι ἀπαραίτητη στὸν γραφέα καὶ - ἐπιμένω - καθοριστικὴ γιὰ τὴν αἰσθητικὴ καὶ λειτουργικὴ παρουσίαση ἑνὸς κειμένου· κατ' ἐπέκταση καὶ γιὰ τὴν ἴδια τὴ σελιδοποίηση (τὴ *mise en page*) ποὺ προκύπτει ἀπὸ αὐτή. Ὅπως συμπεραίνει κανείς, πρόκειται γιὰ μία ἀκόμη σύζευξη, τῆς ὁποίας οἱ δύο πόλοι δὲν ἔχουν νόημα ὁ ἕνας χωρὶς τὸν ἄλλο. Κατὰ συνέπεια, ὅπως καὶ ἡ στενὰ συνυφασμένη μὲ αὐτὴ ἔννοια τῆς σελιδοποίησης (τῆς *mise en page*), ἔτσι καὶ ἐκείνη τῆς χαράκωσης, ποὺ εἶναι περισσότερο τεχνική, ὁδηγεῖ στὴ συζήτηση σχετικὰ μὲ τὸν δυναμικὸ χαρακτήρα, ἢ ἀλλιῶς τὸν τρόπο ἐργασίας τοῦ τεχνίτη.

---

21. M. Maniaci, *Terminologia del libro manoscritto,* πρόλογος D. Muzerelle, Milano 1996, III 3.

22. Agati, *Il libro manoscritto*, 219.

23. M. Maniaci, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma 2002, 101 κ. ἑξ.

24. L. Gilissen, Un élément codicologique trop peu exploité: la réglure, *Scriptorium* 23 (1969), 150-162.

1. Ἡ πρώτη κατάκτηση τῆς ἐπιστήμης τῆς Κωδικολογίας ὡς «ἀρχαιολογίας» ὑπῆρξε ἡ ἀνακάλυψη τῶν ἐργαλείων ποὺ χρησιμοποιοῦσαν γιὰ τὴ χάραξη, τὰ ὁποῖα, στοὺς μεταγενέστερους χρόνους, συνόδευαν ἢ ἀντικατέστησαν τὸ μεσαιωνικὸ ἐργαλεῖο μὲ τὴν αἰχμηρὴ μύτη. Ἐν συντομία: ἡ *mástara* (στὰ ἀραβικὰ) / *tabula ad rigandum* (πινακίδα γιὰ χάραξη γραμμῶν) ὁρίστηκε ὀρθὰ ἀπὸ τὸν Muzerelle ὡς ἑξῆς: «Ὄργανο ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ μία πινακίδα, ἐπάνω στὴν ὁποία βρίσκονται τεντωμένες χορδές, ἀντίστοιχες μὲ τὶς γραμμὲς ποὺ πρόκειται νὰ χαραχθοῦν. Ἀρκεῖ νὰ τοποθετηθεῖ τὸ φύλλο ἐπάνω στὴν πινακίδα καὶ νὰ ἀσκηθεῖ σὲ ὅλη τὴν ἔκτασή του πίεση, ὥστε νὰ παραμείνει σὲ αὐτὸ τὸ ἀποτύπωμα τῶν χορδῶν»[25]. Ἔπειτα ἔχουμε τὴν *κτένα*, ποὺ περιγράφεται μόνο στὴν πραγματεία τοῦ 16ου αἰώνα τοῦ Sigismondo Fanti καὶ τῆς ὁποίας ἡ χρήση ἐντοπίσθηκε τὸ 1986 ἀπὸ τὸν Gumbert σὲ μουσικὰ χειρόγραφα[26]. Σύντομα προστέθηκε τὸ *τελάρο-ὁδηγὸς* (*telaio-guida*), ἢ *cadre-patron*, γιὰ νὰ ἐπαναλάβουμε τὸν ὅρο τοῦ Michele Dukan[27], τοῦ ὁποίου ἡ ὕπαρξη διαπιστώθηκε βάσει ἑνὸς ἰδιαίτερου τύπου διάτρησης (*foratura*). Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἤθελα νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὴ σύγχυση ποὺ ἐπικράτησε σχετικὰ μὲ ὅλα αὐτὰ τὰ νεώτερα ἐργαλεῖα (τὰ ὄχι ἀκριβῶς μεσαιωνικά), κυρίως σὲ ἐπίπεδο ὁρολογίας. Ἡ σύγχυση αὐτὴ ὀφείλεται στὴν ἀπουσία σύγχρονων πηγῶν, τὴν ὁποία ἡ ἀρχαιολογία τοῦ βιβλίου καλεῖται νὰ ἀναπληρώσει μὲ τὶς ἑρμηνευτικὲς δυνατότητες τῶν ἐνδείξεων, ποὺ προσφέρονται σὲ ὅποιον ἐξερευνᾶ τὶς σελίδες τῶν χειρογράφων. Γιὰ νὰ τὸ κάνουμε πιὸ ξεκάθαρο, σὲ ἕνα ἄρθρο τοῦ 2007, προσπάθησα νὰ ξεδιαλύνω τὴν ἀσάφεια ποὺ προέκυπτε ἀπὸ ὁρισμένες ἐπιστημονικὲς πραγματεῖες ἀνάμεσα στὴν *tabula ad rigandum* καὶ τὸ τελάρο[28]. Ἡ

25. Muzerelle, *Vocabulaire*, 215.06. Γιὰ τὸ ὄργανο αὐτὸ βλ. ἐπίσης F. Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000, 176 καὶ σημ. 18.

26. S. Fanti, *Theorica et pratica perspicacissimi Sigismundi de Fantis Ferrariensis in artem mathematice professoris de modo scribendi fabricandique omnes litterarum species*, Venetiis, per Ioannem Rubeum Vercellensem, 1514, A4β – A5α· J. P. Gumbert, Ruling by Rake and Board. Notes on Some Late Medieval Ruling Techniques, στό: *The Role of the Book in Medieval Culture, Proceedings of the Oxford International Symposium, 26 September – 1 October 1982*, ἔκδ. P. Ganz, τ. 1-2 [Bibliologia 3-5], Turnhout 1986, 41-54.

27. M. Dukan, De la difficulté à reconnaître des instruments de réglure: planche à régler (mastara) et cadre-patron, *Scriptorium* 40 (1986), 257-261.

28. M. L. Agati, Qualche riflessione relativa agli strumenti di rigatura. Solo un problema di terminologia? *Gazette du livre médiéval* 51 (2007), 30-36.

πρώτη ὀνομάστηκε ἔτσι τὸ 1465 ἀπὸ ἕνα χαρτοπώλη τῆς Perugia, ἀλλὰ περιγράφηκε μόνον ἀπὸ ἕνα ἱσπανὸ συγγραφέα (Juan de Yciar, *Arte subtilissima*[29]), ὁ ὁποῖος δὲν τὴν κατονομάζει, ἂν καὶ δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ περιγραφή του ταιριάζει μὲ ἐκείνη τῆς *mástara* ἀπὸ τὴν Ἀνατολή, ποὺ ἐντοπίστηκε ἀπὸ τὸν Beit-Arié σὲ ἑβραϊκὸ περιβάλλον[30]. Ἡ λατινικὴ ἔνδειξη (*tabula*) πρέπει νὰ μαρτυρεῖ τὸν ἐρχομὸ καὶ τὴν υἱοθέτηση αὐτοῦ τοῦ ἐργαλείου ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴ στὴ Δύση καὶ προφανῶς μέσω τῆς Ἱσπανίας (ἀπὸ τὴν Ἱσπανία προέρχεται τὸ πρῶτο μαρτυρημένο ἀντίτυπο, τοῦ 1422, ὁ κώδικας *Borg. ar.* 160[31], καθὼς καὶ ἡ μόνη γνωστὴ περιγραφή). Τὸ δεύτερο – τὸ τελάρο – συγχέεται μὲ τὴν *tabula* λ.χ. ἀπὸ τὸν Dukan (ποὺ μάλιστα, δημοσιεύει καὶ μερικὰ κομμάτια ποὺ φυλάσσονται στὸ Μουσεῖο Τεχνικῆς στὸ Παρίσι)[32]. Αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ μαρτυρεῖται ὡς ὅρος, παρόλο ποὺ προσφάτως ταυτίστηκε ὡς ἀρχαιολογικὸ ἀντικείμενο· ἐκτὸς ἂν ἐννοοῦμε ἕνα ἐργαλεῖο ποὺ ἀναφέρεται τὸν 12ο αἰώνα ἀπὸ τὸν ἡγούμενο Guigon μεταξὺ τῶν ἐργαλείων τῶν γραφέων μοναχῶν: τὸ *postis ad rigandum*, ποὺ ἑρμηνεύθηκε ἐπίσης καὶ σὰν χάρακας, ἀλλὰ καὶ ὡς πλεονασμὸς τῶν ὅρων ποὺ μνημόνευσα μόλις παραπάνω (*regula*), ἀλλὰ καὶ αὐτῶν ποὺ θὰ μνημονευθοῦν ἀμέσως μετὰ (*tabulae*). Ἡ ἐξέλιξη καὶ ἡ ἐννοιολογικὴ μεταβολὴ τοῦ λατινικοῦ ὅρου *postis*, ποὺ ἀρχικὰ σήμαινε «τελάρο πόρτας», μὲ ἔκανε νὰ τὸ ἑρμηνεύσω ὡς τελάρο χαράκωσης, ἀλλὰ σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση μᾶς λείπει ἀκόμη ἡ ἐπαλήθευση τῆς ἀρχαιολογικῆς ἀνάλυσης, μὲ τὴν ἀνακάλυψη μικρῶν τρυπῶν-ὁδηγῶν σὲ προϊόντα τοῦ 12ου αἰώνα. Ἂν γινόταν αὐτό, θὰ μετέφερε ἕναν ὁλόκληρο αἰώνα νωρίτερα τὴν ἐπινόηση αὐτοῦ τοῦ ἐργαλείου, ποὺ τοποθετεῖται ἀπὸ τὴ Maria Antonietta Casagrande Mazzoli στὸν 13ο αἰώνα μὲ μόνη βάση ἕνα λατινικὸ ἀρχειακὸ κώδικα (τὸν *Codex astensis*)[33]. Νὰ λοιπὸν ἡ σημασία

29. Μετάφραση στὰ ἀγγλικὰ E. Shuckburg, London 1960, 37. Διευκρινίσεις στό: M.A. Casagrande Mazzoli – M. Brunello, La *tabula ad rigandum*. Identikit di uno strumento ergonomico, *Gazette du livre médiéval* 37 (2000), 26-33.

30. M. Beit-Arié, *Hebrew Codicology: Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Medieval Manuscripts*, Paris 1976 / Jerusalem ²1981, 78-83.

31. Βλ. P. Orsatti, Le manuscrit islamique: caractéristiques matérielles et typologie, στό: *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques (Erice, 18-25 September 1992)*, ἔκδ. M. Maniaci – P. Munafò, τ. 1-2 [StT 357-358], Città del Vaticano 1993, 269-331, κυρίως 296 καὶ 310.

32. Βλ. Dukan, *De la difficulté*, πίν. 16 (a,b,c).

33. M. A. Casagrande Mazzoli, In margine al codex astensis: l'impiego del "telaio-guida", *Scriptorium* 58 (2004), 260-265.

τῆς ἀρχαιολογίας τοῦ βιβλίου γιὰ τὴ μεταβολή, εἰ δυνατόν, ἀπόψεων καὶ ἱστορικῶν γνώσεων ποὺ στὸ ἑξῆς θεωροῦνται βέβαιες.

2. Καὶ κάτι ἀκόμη. Ἕνα ὄργανο καθορίζει τὴν *τεχνική*, ἐνῶ ὁ τρόπος ἐφαρμογῆς μιᾶς τεχνικῆς, δηλαδὴ οἱ δυνατότητες ποὺ εἶχε ὁ χειρώνακτας νὰ τὴν ἐφαρμόζει σὲ ἕνα τεῦχος, καθορίζει τὴ *μέθοδο*. Ἡ τεχνικὴ καὶ ἡ μέθοδος δίνουν ἕνα διπλὸ ἀποτέλεσμα: στὸ ἐσωτερικὸ ἑνὸς τεύχους – τῆς βασικῆς, δηλαδή, μονάδας τοῦ χειρογράφου – δίνουν μία ἐναλλαγὴ αὐλακιῶν καὶ ἐξογκωμάτων, κάτι ποὺ ἀποτελεῖ τὸ *σύστημα* χαράκωσης, ἐνῶ σὲ κάθε σελίδα τοῦ βιβλίου θὰ ἐμφανίζεται ἕνα *σχῆμα* χαράκωσης, δηλαδὴ ἕνα σχέδιο ποὺ διαμορφώνεται ἀπὸ χαραγμένες γραμμές, ποὺ λέγονται ἀλλιῶς *τύπος* χαράκωσης.

Αὐτὲς οἱ βασικὲς ἔννοιες δὲν εἶχαν διατυπωθεῖ ὅταν ὁ Rand, τὸ μακρινὸ 1927, ἐντόπιζε δύο «συστήματα» στὰ λατινικὰ χειρόγραφα, τὸ *παλαιὸ* καὶ τὸ *νέο στύλ*, χρονολογικὰ διαδοχικά[34]. Μπροστὰ σὲ αὐτά, τὰ δεκατρία ποὺ ταύτισε ὁ Leroy μετὰ ἀπὸ περισσότερα ἀπὸ σαράντα χρόνια, σὲ ἑλληνικὸ περιβάλλον (δεκατρία, ποὺ ὅμως δὲν καλύπτουν τὴν ποσότητα τῆς ὑπάρχουσας ποικιλίας οὔτε ἀνταποκρίνονται στὴν πραγματικότητα τῶν χαρτώων χειρογράφων), κάνουν τὸν ἑλληνικὸ κώδικα νὰ φαίνεται πολὺ πιὸ πλούσιος καὶ πιὸ εὐφάνταστος ἀπὸ τὸν λατίνο ἀδελφό του[35]. Χάρη στὶς ἔρευνες τοῦ Gumbert καὶ τῆς Maniaci[36] μόλις τώρα ἀρχίζουμε

34. E. K. Rand, How Many Leaves at a Time? στό: *Palaeographia latina* 5, ἔκδ. W. M. Lindsay [St. Andrews University Publications 23], Oxford 1927, 52-78· βλ. ἐπίσης Του Ιδιου, *A Survey of the Manuscripts of Tours*, 1. *Text*, Cambridge (Massachusetts) 1929.

35. J. Leroy, Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs, στό: *Studia Codicologica*, ἔκδ. K. Treu κ.ἄ. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 124], Berlin 1977, 291-312· Του Ιδιου, La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin, στό: *La paléographie grecque et byzantine (Paris, 21-25 octobre 1974)* [Colloques internationaux du CNRS 559], Paris 1977, 21-41. Ὅλη ἡ κωδικοποίηση τοῦ Leroy σήμερα στό: *Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin, Base de données établie par* J.-H. Sautel *à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents* [Bibliologia 13], Turnhout 1995.

36. Βλ. J. P. Gumbert, Old and New Style. Terminology, and Ruling Systems and Methods, *Gazette du livre médiéval* 57-58 (2008), 25-33· M. Maniaci, Per una nuova definizione e descrizione dei sistemi di rigatura. Considerazioni di metodo, στό: *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting, Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid-Salamanca, 15-20 September 2008)*, ἔκδ. A. Bravo García – I. Pérez Martín [Bibliologia 31 A-B], τ. 1, Turnhout 2010, 333-345· Της Ιδιας, Nuove considerazioni sui sistemi di rigatura: fra teoria

νὰ κατανοοῦμε ὅτι στὴν πραγματικότητα ἡ διαφορετικὴ προσέγγιση αὐτῶν τῶν δύο μελετητῶν κάνει τὰ ἑλληνικὰ καὶ τὰ λατινικὰ συστήματα χαράκωσης νὰ φαίνονται χωριστά: ἂν ὁ Leroy μελετοῦσε τὴν ἐναλλαγὴ τῶν αὐλακιῶν καὶ τῶν ἐξογκωμάτων στὸ τεῦχος, τὸν Rand τὸν ἐνδιέφερε – μὲ μόνο σκοπὸ τὴ χρονολόγηση – νὰ καταγράψει τὴν κατεύθυνση τῶν αὐλακιῶν στὶς ἀντικριστὲς σελίδες, κάτι ὅμως ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ κατορθώσει μὲ περισσότερους τρόπους, ἀντίστοιχους μὲ τὰ διάφορα συστήματα τοῦ Leroy. Τὰ «συστήματα» τοῦ Rand ἀποτελοῦν, κατὰ συνέπεια, κατηγορίες ἢ ὁμάδες συστημάτων, μὲ τὶς ὁποῖες προκύπτει μία ἐντελῶς νέα ἀνάγκη νὰ ἐργαστοῦμε προκειμένου νὰ ταυτιστοῦν τὰ διάφορα συστήματα. Καὶ αὐτὸ χωρὶς νὰ πῶ ὅτι τὰ ἀκόμη ἀνέκδοτα ἀποτελέσματα τῶν πρόσφατων ἐρευνῶν ἐπάνω σὲ λατινικὰ λειτουργικὰ βιβλία θὰ ἐπιβεβαίωναν μία ἐπέκταση τοῦ *παλαιοῦ στὺλ* μέχρι τὸν 11ο αἰώνα (ἀντὶ γιὰ τὸν 9ο ποὺ νομίζαμε). Ἐπιπλέον ἡ διαπίστωση ὅτι τὸ στὺλ αὐτὸ ἐμφανίζεται στὴν ἐχέσαρκο πλευρά, ἀντὶ γιὰ τὴν ἐχέτριχο, ποὺ παρατηρεῖται *μόνο* στοὺς κώδικες τῆς Κάτω Ἰταλίας[37], γιὰ ὅσους ἀσχολοῦνται μὲ ἑλληνικὰ χειρόγραφα δείχνει φανερὰ ὅτι αὐτὴ ἡ τακτική, ἀσυνήθιστη στοὺς λατινικοὺς κώδικες, ὀφείλεται ξεκάθαρα σὲ ἐπίδραση τῶν ἑλληνικῶν κωδίκων μέσω τῆς βυζαντινῆς Κάτω Ἰταλίας.

Τώρα, αὐτὴ ἡ εἰδικὴ θεματικὴ τῶν ἀμοιβαίων ἐπιδράσεων μὲ ὠθεῖ νὰ ἀντιμετωπίσω ἕνα ἄλλο ζήτημα. Ἡ σημερινὴ τάση γιὰ λεπτομερέστατη παρατήρηση κάθε «σημαδιοῦ» τῆς σελίδας μᾶς ὁδηγεῖ νὰ ψάχνουμε παραλληλισμοὺς καὶ κατὰ συνέπεια μετατρέπεται σὲ ἕνα τρόπο γιὰ νὰ τεθοῦν νέα ἐρωτηματικὰ καὶ νὰ διαβοῦμε νέα σύνορα. Πράγματι, γιὰ νὰ ἔχει νόημα ὅλο αὐτὸ δὲν ἀρκεῖ νὰ ἐπεκτείνουμε τὶς ἔρευνες σὲ διαφορετικὲς τυπολογίες ἢ σὲ διαφορετικὰ περιβάλλοντα βιβλιακῆς παραγωγῆς. Πρέπει νὰ δεχθοῦμε τὴ νέα πρόκληση ποὺ τίθεται ἀπὸ τὶς μεγάλες γαιοπολιτιστικὲς περιοχὲς ποὺ βρίσκονται ἀκριβῶς ἀπέναντι ἀπὸ τὴ δική μας.

---

e osservazione, στό: *Alethes philia. Studi in onore di Giancarlo Prato*, ἔκδ. M. D'Agostino – P. Degni [Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Collectanea 23], τ. 2, Spoleto 2010, 489-504, ὅπου καὶ ἡ προγενέστερη βιβλιογραφία.

37. Βλ. L. Albiero, *La mise en page dei manoscritti liturgico-musicali latini nei secoli X-XII, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Roma La Sapienza, Dipartimento di Storia Culture Religioni, Dottorato di ricerca in Paleografia greca e latina*, Roma ἀκαδημαϊκὸ ἔτος 2009-2010.

Ἡ γέννηση πρῶτα τῆς γραφῆς καὶ ἔπειτα τοῦ βιβλίου εἶναι φαινόμενα ποὺ ἀγκαλιάζουν πολὺ περισσότερο τὴ λεκάνη τῆς Μεσογείου. Ἔτσι γίνεται κατανοητὸ ὅτι ἀξιόπιστες ἐξηγήσεις σὲ γεγονότα ποὺ ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὴ χειροποίητη παραγωγὴ βιβλίων (ποὺ μὲ τὴ σειρά της ἀποτελεῖ κλειδὶ γιὰ τὴν κατανόηση γεγονότων ποὺ σχετίζονται μὲ τὴ μετάδοση τῶν κειμένων) μποροῦμε νὰ ἔχουμε μόνο ἀπὸ μία μελέτη σὲ σύγκριση μὲ τοὺς πολιτισμοὺς ποὺ κατὰ τὸ παρελθὸν λειτουργοῦσαν διαδραστικὰ μὲ τοὺς δύο μητρικούς μας πολιτισμούς, τὸν ἑλληνικὸ καὶ τὸν λατινικό. Μόνον ἡ σύγκριση μπορεῖ νὰ ἀποκαλύψει ἀναλογίες καὶ διαφορὲς καὶ νὰ πυροδοτήσει ἀλυσιδωτὲς ἀντιδράσεις ποὺ θὰ φανερώσουν τὴ γέννηση ἢ τὶς καταβολὲς ἑνὸς φαινομένου, καθὼς καὶ τυχὸν ἐπιρροὲς καὶ ἀντίκτυπους μεταξὺ περιοχῶν γειτονικῶν καὶ μή.

Αὐτὸ ποὺ ἀποτελοῦσε μόνο ἕναν οἰωνό, διατυπωμένο τὸ 1979 ἀπὸ τὸν Paul Canart στὸ περιοδικὸ «Scrittura e Civiltà»[38] καὶ ὅσα εἶχε ἀπομονώσει ἡ διαίσθηση τοῦ Malachi Beit-Arié, τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ἱερουσαλήμ, ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ἑβραϊκῶν χειρογράφων (τὰ ὁποῖα, ἐξ αἰτίας τῆς Διασπορᾶς, δὲν μποροῦσαν νὰ ἀποχωρισθοῦν ἀπὸ ἀνάλογες ἔρευνες στὸν κόλπο τῶν ἄλλων πολιτισμῶν ποὺ μοιράστηκαν οἱ Ἑβραῖοι)[39], αὐτὰ ὅλο καὶ περισσότερο διαμορφώνουν μία νέα πραγματικότητα, ἢ ἀλλιῶς μία διεύρυνση τοῦ κόσμου ποὺ καθίσταται δυνατὴ χάρη στὴ μαζικὴ ἐπικοινωνία καὶ στὰ δίκτυα ποὺ καταργοῦν κάθε διαπλανητικὴ ἀπόσταση.

Ἕνα παράδειγμα: τὸ πρόγραμμα *ManuMed*, ποὺ συντόνιζε τὸ Centre de Conservation du Livre τῆς Arles καὶ ἐγκρίθηκε ἀπὸ τὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἐπιτροπὴ (Commission) τὸ 1998, καταστρώθηκε μὲ σκοπὸ τὴν ἀξιοποίηση τῆς ἀρχειακῆς κληρονομιᾶς τῶν χωρῶν τῆς Μεσογείου (ζώνη MEDA). Τὸ πρόγραμμα αὐτὸ ἔχει ἤδη ὀργανώσει ἕνα κύκλο ἐκδηλώσεων, δημοσιεύσεων καὶ ἐκθέσεων μὲ σκοπὸ νὰ τεκμηριώσει τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ κυκλοφορία κειμένων (καὶ χειρογράφων) προερχόμενων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο, τὴν Ἑλλάδα, τὸ Ἰσραήλ, τὴν Ἀρμενία, τὴν Τουρκία, τὴν Ἀραβία, τὸ Ἰρὰν ἢ τὴν Ἰνδία «μπόρεσε νὰ ἀποτελέσει ἕνα μεγάλο

38. P. Canart, Nouvelles recherches et nouveaux instruments de travail dans le domaine de la codicologie, *Scrittura e Civiltà* 3 (1979), 267-307.

39. Βλ. M. Beit-Arié, *Hebrew Codicology* καὶ Του Ιδιου, *Hebrew Manuscrits of East and West: Towards a Comparative Codicology*, London 1993· ἐπίσης Του Ιδιου, Why Comparative Codicology ? *Gazette du livre médiéval* 23 (1993), 1-5.

μέρος τῆς παγκόσμιας παιδείας»[40]. Στὸ διάστημα τῶν ἑπτὰ αἰώνων, ἀπὸ τὸν Χριστὸ ἕως τὸν Μωάμεθ, ἡ περιοχὴ τῆς Συρίας-Παλαιστίνης καὶ ἡ ἀραβικὴ χερσόνησος ἐπρόκειτο νὰ θέσουν καὶ νὰ ἐπεκτείνουν τὶς βάσεις τοῦ ἐπερχόμενου κόσμου, ποὺ θὰ ἀκολουθοῦσε ἐκεῖνον ποὺ εἶχε ἱδρυθεῖ χιλιετίες πρὶν ἀπὸ τὴ Μεσοποταμία καὶ τὴν Αἴγυπτο καὶ ἐπρόκειτο νὰ διασπασθεῖ σὲ τάσεις καὶ διαμάχες ἐπιρροῆς. Ἀναφέρομαι στὴ διαφοροποίηση τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν καὶ στὸν ἰσχυρὰ πνευματικὸ χαρακτήρα τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς, ποὺ θὰ συναντήσουν καὶ θὰ συγκρουστοῦν μὲ τὸν δυναμισμὸ τοῦ Ἰσλὰμ σὲ ὅλη τὴ λεκάνη τῆς Μεσογείου. Μὲ αὐτὴ τὴν εὐκαιρία μία ἀπὸ τὶς ὑλικὲς παραμέτρους τοῦ βιβλίου ποὺ ἀφήνουν εὔκολα νὰ γίνουν ἀντιληπτὲς χριστιανικὲς καὶ μουσουλμανικὲς ἐπιδράσεις εἶναι ἐκείνη τῆς διακόσμησης, δηλαδὴ ἡ καλλιτεχνικὴ διάσταση. Ἀρκεῖ τὸ παράδειγμα τοῦ κοινοῦ βυζαντινοῦ μοτίβου τοῦ πλοχμοῦ μὲ διακοσμητικὲς ἀπολήξεις (ἂν καὶ ὁ πλοχμὸς εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἀρχαῖα διακοσμητικὰ μοτίβα, ποὺ παρατηρεῖται ἀκόμη καὶ στὴν κελτικὴ τέχνη[41]). Ἴδιο ἀκριβῶς μὲ τὴν ἑλληνικὴ ἐκδοχή του, ἀκόμη καὶ μὲ τὴν ἐναλλαγὴ τοῦ κόκκινου μὲ τὸ μαῦρο καὶ τὸ φυσικὸ βάθος, τὸ ξαναβρίσκουμε σὲ συριακὰ χειρόγραφα, ὅπως στὸ Εὐαγγελιστάριο τοῦ 12ου αἰώνα, στὰ συριακὰ καὶ ἀραβικά, ἀπὸ τὴ μονὴ Balamand στὸν Λίβανο (κώδ. 77 [431], φ. 247r)[42]· ἴδια παραδείγματα ἔχουμε λ.χ. καὶ στὰ ἑλληνικὰ χειρόγραφα 34 καὶ 641 τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ τέχνη ἐμπνέονται ἀκόμη καὶ οἱ συριακὲς μικρογραφίες, τῶν ὁποίων δίνω ἐδῶ ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὸ ἀραβικὸ Εὐαγγέλιο τῆς Βηρυτοῦ, Πανεπιστημιακὴ Ἀνατολικὴ Βιβλιοθήκη, κώδ. 441, φ. 58v-59r[43] (καὶ δὲν κάνω λόγο γιὰ τὰ παράλληλα μὲ τὴν ἀρμενικὴ ἢ τὴ σλαβικὴ τέχνη). Θὰ μπορούσαμε νὰ πολλαπλασιάσουμε τὰ παραδείγματα, νὰ δείξουμε τὴ συνάντηση καὶ τὴ διάχυση τῶν πολιτισμῶν καὶ προκειμένου γιὰ τὴ διακόσμηση – στὴν ὁποία δὲν ἔχω πρόθεση νὰ παραμείνω περισσότερο – τὴν κυκλοφορία τῶν μοτίβων ποὺ εἶναι κοινὰ ἀπὸ τὴ Μέση Ἀνατολὴ ἕως καὶ ὁλόκληρη τὴ Μεσόγειο.

---

40. Βλ. F. Briquel-Chatonnet κ.ἄ., *Manuscrits chrétiens du Proche-Orient*, Arles 2003 καὶ *Les trésors manuscrits de la Méditerranée*, ἔκδ. S. Ipert – B. Marty, Dijon 2005.

41. Βλ. π.χ. O. Pächt, *La miniatura medievale*, μετάφραση στὰ ἰταλικά, Torino ²1994, 65 κ. ἑξ.

42. Βλ. Briquel-Chatonnet κ.ἄ., *Manuscrits chrétiens*, B15 φωτογραφία.

43. Ὅπ. π., B40 φωτογραφία.

Γιὰ νὰ παραμείνουμε στὸν χῶρο τῆς συγκριτικῆς Κωδικολογίας, κατὰ τὴν προσπάθειά μου νὰ συγκεντρώσω τὰ ἀποτελέσματα τῶν πρόσφατων ἐρευνῶν γιὰ τὸ ἔργο *Il libro manoscritto*, διαπίστωσα ὅτι πολλὲς ἀπὸ τὶς φάσεις μελέτης τῆς ὑλικῆς ὑπόστασης τοῦ βιβλίου στὶς σπουδὲς ἄλλων πολιτισμῶν βρίσκονται ἀκόμη σὲ κατάσταση λίγο παραπάνω ἀπὸ ἐμβρυακή, ἂν καὶ ὅλοι φαίνεται νὰ ἐνδιαφέρονται – σὲ διαφορετικὸ βαθμὸ - γιὰ αὐτὲς τὶς νέες ζυμώσεις. Ἂν πρὸς τὸ παρὸν δὲν θέλουμε νὰ μιλήσουμε γιὰ μακροπεριοχές, ὅπως ἡ ἑβραϊκὴ (ἡ πρώτη, ὅπως εἰπώθηκε, ποὺ ἀνέπτυξε τὴν Κωδικολογία) ἢ ἡ ἰσλαμικὴ (ἐπὶ τοῦ παρόντος σὲ ἐξέλιξη οἱ σπουδὲς γιὰ τὰ ὑλικὰ δεδομένα τοῦ βιβλίου, ἂν καὶ θὰ ἐπιστρέψουμε σὲ αὐτό), ὡστόσο μποροῦμε νὰ θυμηθοῦμε τὰ μεγάλα βήματα ποὺ ἔκανε ἡ Κωδικολογία σὲ πολὺ λίγα χρόνια στὶς μικρότερες περιοχὲς ἢ στὶς *ὑποπεριοχές*. Γιὰ παράδειγμα ἡ αἰθιοπικὴ Κωδικολογία: μία καταπληκτικὴ δραστηριότητα καταγραφῆς καὶ καταλογογράφησης ἑνὸς τεράστιου ὑλικοῦ ποὺ βρίσκεται διάσπαρτο στὸν κόσμο, καθὼς καὶ μικροφωτογράφησης καὶ συγκρότησης βάσεων δεδομένων. Καὶ ὅλα αὐτὰ γιὰ τὴ χειροποίητη παραγωγὴ βιβλίων μιᾶς ἀπομονωμένης καὶ συνεπῶς συντηρητικῆς περιοχῆς ποὺ δημιούργησε τὸν δικό της γραπτὸ πολιτισμὸ (στὰ ἀρχαῖα ge'ez) βασισμένη σὲ κείμενα ἑλληνικὰ καὶ ἀκολούθως ἀραβοχριστιανικά[44]. Ἡ ἐπίσης ἡ Κωδικολογία τῶν χειρογράφων τῆς Ὑεμένης, ἡ ὁποία ἀποκάλυψε σημαντικὲς καὶ ἰσχυρὲς πτυχὲς ποὺ κάνουν τὰ βιβλία ἀπὸ τὴν περιοχὴ αὐτὴ νὰ ξεχωρίζουν ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη ἀραβικὴ παραγωγή: γιὰ παράδειγμα ὁ πρώιμος (πρὶν ἀπὸ τὸ 1200) τρόπος ἀρίθμησης τῶν τευχῶν (στὴ μέση τοῦ τεύχους) ἢ τὰ πρώιμα φυσικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ χαρτιοῦ· ἀλλὰ καὶ ἡ γνωστοποίηση μιᾶς συνταγῆς γιὰ τὴν παραγωγὴ χαρτιοῦ, ἕως τότε σχεδὸν ἄγνωστης, ποὺ ἐκδόθηκε τὸ 2002 ἀπὸ τὸν Gacek ἀπὸ τὴν πραγματεία τοῦ al-Muzaffar Yusuf, *Ἐπιτομὴ τῶν χειρωνακτικῶν τεχνῶν*, ἡ ὁποία πραγματεία παραδίδεται μόνον ἀπὸ τρία χειρόγραφα, ἂν καὶ ἡ παραπάνω συνταγὴ ὑπάρχει μόνο σὲ ἕνα

44. Βλ. κυρίως A. Bausi, La catalogazione come base della ricerca. Il caso dell'Etiopia, *Zenit e Nadir*, στό: *I manoscritti dell'area del Mediterraneo: la catalogazione come base della ricerca. Atti del seminario internazionale, Montepulciano 6-8 luglio 2007*, ἔκδ. B. Cenni – Ch. M. F. Lalli – L. Magionami, Roma 2007, 187-108· ἐπίσης S. Uhlig – A. Bausi, Manuscripts. Ethiopic Manuscripts, στό: *Enciclopaedia aethiopica* τ. 3, Wiesbaden 2007, 738-744.

ἰνδικὸ τοῦ 1471[45]. Γενικὰ στὸν ἰσλαμικὸ αὐτὸ τύπο χαρτιοῦ ἀφιερώθηκαν πολὺ πρόσφατες πειραματικὲς μελέτες, καινοτόμοι συγκριτικὰ μὲ αὐτὲς τοῦ 2001 τοῦ Loveday[46].

Ἐξάλλου εἶναι περιττὸ νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι τὸ νὰ μιλᾶς γιὰ Ἰσλαμισμὸ σημαίνει νὰ ἀναφέρεσαι ὄχι μόνο σὲ μία θρησκεία, ἀλλὰ καὶ σὲ μία ἐκτενέστατη κουλτούρα, ποὺ μεταξὺ ἄλλων βασίζεται στὴ γραφὴ - στὴ συμβολικὴ ἀξία τῆς γραφῆς -, ἀπὸ τὴν ὁποία ξεχωρίζει ἡ ἰδέα τῆς ὁμορφιᾶς καὶ γι' αυτὸ διαφοροποιεῖται, ἀκόμη καὶ μέσα στὴν ἐνιαία βάση τοῦ ἀραβικοῦ ἀλφαβήτου. Ἕνα ἀραβικὸ χειρόγραφο τοῦ Maghreb δὲν πρέπει καὶ δὲν γίνεται νὰ συγχέεται μὲ ἕνα περσικὸ ἢ ἀκόμα καὶ μὲ ἕνα ὀθωμανικὸ τουρκικό: διαφέρουν μέχρι καὶ τὰ χρώματα καὶ τὸ στήσιμο τῶν διακοσμητικῶν μοτίβων (ἂν καὶ δὲν διαθέτω εἰδικὲς γνώσεις γιὰ νὰ πῶ περισσότερα). Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἄλλες ἰδιομορφίες διαφοροποιοῦν, μὲ τὴ σειρά τους, τὸ ἀραβικὸ χειρόγραφο ποὺ κατασκευάσθηκε στὴν Ἱσπανία: αὐτό, καθὼς βρέθηκε σὲ μία περιφερειακὴ τοποθεσία τῆς Δύσης, παραμένει ἀγκιστρωμένο στὶς παλαιότερες ἰσλαμικὲς συνήθειες (λ.χ. στὴ χρήση τῆς περγαμηνῆς, ποὺ κράτησε περισσότερο, καὶ τοῦ πενταδίου ὡς βάσης γιὰ τὴ σύνθεση τῶν τευχῶν ἢ τὴ μεταγενέστερη [15ος-16ος αἰώνας] υἱοθέτηση, ἂν καὶ ὄχι τακτικά, τῆς παραπομπῆς ὡς μέσου δήλωσης ἀλλαγῆς τεύχους). Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ παρατηρεῖται μία ἀπόκλιση ἀπὸ τὶς ἀλλαγὲς καὶ/ἢ τὶς ἐξελίξεις ποὺ διαπιστώνονται στὸν ὑπόλοιπο ἰσλαμικὸ κόσμο, ἀλλά, ἐπιπλέον, καθὼς ὁ ἴδιος ἐγκαθίσταται στὸν δυτικὸ πολιτισμό, γίνεται ἐπίσης σημαντικὸς ἐνδιάμεσος γιὰ τὸ πέρασμα στὴ Δύση συνηθειῶν τῆς Ἀνατολῆς. Τὸ 1993 ἡ Paola Orsatti

45. A. Gacek, On the Making of Local Paper: A Thirteenth Century Yemeni Recipe, στό: *La tradition manuscrite en écriture arabe*, ἔκδ. G. Humbert (= *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 99-100 (2002), 79-93). Ὅσον ἀφορᾶ αὐτὸ τὸ χειρόγραφο τῆς Ὑεμένης, βλ.: A. D'Ottone, La produzione ed il consumo della carta in Yemen (secoli VI-IX H./A.D. XII-XV). Primi risultati di una ricerca quantitativa, *Gazette du livre médiéval* 44 (2004), 39-49· Της Ιδιας, La carta in Yemen: osservazioni sulle provenienze e i materiali, *Gazette du livre médiéval* 45 (2004), 56-58, καὶ ἐπίσης Της Ιδιας, *I manoscritti arabi dello Yemen. Una ricerca codicologica*, Roma 2006.

46. H. Loveday, *Islamic Paper. A Study of the Ancient Craft*, London 2001· βλ. τώρα καὶ C. Colini, *Uno studio sperimentale sulla carta islamica: analisi storica, codicologica e scientifica, Tesi di laurea in metodi e tecnologie per la conservazione ed il restauro dei beni librari, Università degli Studi di Roma Tor Vergata*, Roma ἀκαδημαϊκὸ ἔτος 2010-2011 (ὑπὸ ἔκδοση).

ἔστρεφε μὲ τρόπο πρωτοποριακὸ τοὺς προβολεῖς στὶς «μεταβλητὲς» - γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω ἕναν ὅρο τῆς ποσοτικῆς Κωδικολογίας – τοῦ ἰσλαμικοῦ κώδικα βάσει τῆς γεωγραφικῆς μετατόπισής του. Ἐκεῖνο τὸ πρῶτο, θεμελιῶδες, ἄρθρο, δημοσιευμένο στὰ πρακτικὰ τοῦ πρώτου Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὰ *Ὑλικὰ καὶ τὶς Τεχνικὲς τῶν Βιβλίων*, ἐγκαινίαζε τὴν ἰσλαμικὴ Κωδικολογία, τῆς ὁποίας τὸ πρῶτο ἐγχειρίδιο, στὰ γαλλικά, ἐκδόθηκε μόλις τὸ 2000[47].

Μία ἀπὸ τὶς συνήθειες ποὺ ἀνέφερα εἶναι ἡ χρήση τῆς παραπάνω *mástara* γιὰ τὴ χαράκωση τῶν φύλλων, χρήση ποὺ μαρτυρεῖται ἤδη στὰ ἑβραϊκὰ χειρόγραφα, πέρα ἀπὸ τὰ ἀραβικά, καὶ στὴν Ἱσπανία - ὅπως ἀνέφερα - ἀπὸ τὸ 1422 καὶ ἑξῆς.

Τώρα, ἀπὸ τὶς πιὸ πρόσφατες ἔρευνές μου προέκυψε ἕνα ἐνδιαφέρον στοιχεῖο: ὅτι, δηλαδή, καὶ τὸ βυζαντινὸ χειρόγραφο ἀκολουθεῖ ἀποκλειστικὰ αὐτὴ τὴ χρήση, χαρακώνοντας κάθε ὄψη *verso* τῶν φύλλων ἑνὸς τεύχους. Προσοχὴ ὅμως: μιλᾶμε γιὰ τὸ μεταβυζαντινὸ χειρόγραφο (δηλαδὴ μετὰ τὸ 1453), ἑλληνικῆς καὶ ὄχι ἰταλικῆς παραγωγῆς – δηλαδὴ ὄχι τὸ χειρόγραφο ποὺ παράγεται ἀπὸ ἕλληνες μετανάστες. Αὐτὰ εἶναι τὰ πρῶτα ἀποτελέσματα τῆς συγκριτικῆς κωδικολογικῆς ἔρευνας ποὺ πραγματοποιῶ ἐδῶ καὶ μερικὰ χρόνια στὴν Ἑλλάδα, ἀρχικὰ χάρη σὲ μία ὑποτροφία τοῦ Ἱδρύματος Ἀλέξανδρος Ὠνάσης[48], τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν ἀκόμη δημοσιευθεῖ, ἐκτὸς ἀπὸ κάποια ἀποσπάσματα σχετικὰ μὲ γραφεῖς, λ.χ. Ἡ ἔρευνα αὐτὴ ἐπικεντρώνεται στοὺς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες, μὲ μελέτη τῆς τυπολογίας τῶν ὑλικῶν στὰ βιβλία σὲ σχέση μὲ τὶς τυπολογίες τῶν κειμένων καὶ τῆς γραφῆς.

Εἰδικὰ ἡ σύγκριση μὲ διάφορους γραφεῖς ποὺ ἐργάζονται καὶ στὴν Ἰταλία κατέστησε φανερὴ τὴν ἑξῆς ἀντίθεση (ἂν καὶ χρειάζεται ἀκόμη ἐμβάθυνση, κυρίως ἐξ αἰτίας τῆς δυσκολίας, μερικὲς φορές, νὰ διακρίνει κανεὶς τοὺς διαφορετικοὺς τύπους χαράκωσης): τὴν πλήρη ὁμοιομορφία τῆς Ἀνατολῆς ὡς πρὸς τὴ χρήση αὐτοῦ τοῦ μηχανικοῦ ἐργαλείου, ἀπέναντι σὲ κάποια μὴ κανονικότητα ἢ σὲ κάποια ποικιλία χρήσεων ποὺ παρατηρεῖται στὴ Δύση. Πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση τῆς Κωνσταντινούπολης,

47. Orsatti, *Le manuscrit islamique*· Déroche, *Manuel*, ἔκδ. στὰ ἀγγλικὰ 2005, στὰ ἀραβικὰ 2007, στὰ ἰταλικὰ ὑπὸ ἔκδοση. Βλ. ἐπίσης Του Ιδιου, *Le livre manuscrit arabe. Preludes à une histoire*, Paris 2005.

48. Alexander Onassis Public Benefit Foundation, 11th Foreigners' Fellowships Programme 2005-2006.

σὲ μία ὁμάδα πενήντα δύο ἑλληνικῶν χειρογράφων ποὺ ἀντιγράφηκαν ἀπὸ γνωστοὺς γραφεῖς τοῦ 15ου αἰώνα καὶ φυλάσσονται στὴ Βιβλιοθήκη τοῦ Βατικανοῦ, καὶ τοὺς ὁποίους συγκέντρωσα πρὶν ἀπὸ τὸ κλείσιμο γιὰ ἀνακαίνιση τῆς βιβλιοθήκης, ἡ χρήση τῆς *mástara* ἀνέρχεται στὸ ἑξήντα τοῖς ἑκατὸ καὶ πρακτικὰ εἶναι *σχεδὸν* συστηματικὴ μόνο ἀπὸ ἐκείνους τοὺς γραφεῖς ποὺ παραμένουν ἐνεργοὶ στὴν Ἀνατολή. Δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ ποῦμε ὅτι βρισκόμαστε σὲ μία κατάσταση ὅσμωσης μὲ τὴ μουσουλμανικὴ πραγματικότητα. Ἡ ἐπιβεβαίωση ἔρχεται ἀπὸ τὸ προφανὲς γεγονὸς ὅτι διευρύνοντας τὴν ἀποδελτίωση σὲ ἄλλες βιβλιοθῆκες τῆς Ρώμης, σὲ ἔργα Ἑλλήνων ποὺ ὅμως ἐργάζονται σὲ δυτικὸ περιβάλλον - ἢ ἀκόμη καὶ σὲ προϊόντα ποὺ ἀπευθύνονταν σὲ ἰταλοὺς οὐμανιστὲς - ἡ συνήθεια νὰ χρησιμοποιοῦν τὴ *mástara* τῆς Ἀνατολῆς γιὰ τὴ χαράκωση δὲν εἶναι πιὰ ἀποκλειστική, ἀλλὰ ἴση μὲ αὐτὴ τῆς χρήσης τῆς αἰχμηρῆς ἀκμῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς κτένας, καθὼς καὶ χρωμάτων ἢ μολυβιοῦ, σύμφωνα μὲ τὶς λατινικὲς συνήθειες. Πράγματι, αὐτὲς οἱ περιπτώσεις χαράκωσης ἑλληνικῶν χειρογράφων μὲ λατινικὸ τρόπο, ποὺ ἦλθαν στὸ φῶς, εἶναι ἐντελῶς ἀπρόσμενες, ὅπως τὸ πρῶτο μέρος (φ. 1-160) τοῦ κώδ. Angelicanus gr. 101, μὲ πλατωνικὸ περιεχόμενο, τὸ ὁποῖο εἶναι γραμμένο ἀπὸ κάποιο ἀνώνυμο χέρι[49], ἀλλὰ ἀσφαλῶς σχεδὸν σύγχρονο μὲ ἐκεῖνο τοῦ δεύτερου μέρους, ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸν Κωνσταντῖνο Μεσοβότη, καὶ φέρει χαράκωση μὲ χρώματα, μὲ διάτρηση ἀπὸ κτένα στὸ κάτω περιθώριο, κοντὰ στὴ δεξιὰ γωνία.

Ἡ ἔρευνα, ὅμως, πρέπει νὰ προχωρήσει, καθὼς μάλιστα ἀπὸ τότε ποὺ ὁ Jean Irigoin, τὸ 1991, εἶχε ἐπισημάνει τὴν ἀβεβαιότητα σχετικὰ μὲ τὰ ἐργαλεῖα χάραξης ποὺ χρησιμοποιοῦνταν σὲ ἑλληνικὰ χαρτῶα χειρόγραφα δὲν ἔχουν ἀκόμη ξεκαθαρίσει τὰ πάντα[50]. Γιὰ παράδειγμα ἀναφέρω τὴν ἀπουσία καὶ διάτρησης καὶ χαράκωσης, πού, ἴσως, πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ στὴ χρήση τοῦ «ψευτο-χάρακα» ἢ μολυβιοῦ ποὺ σήμερα εἶναι

49. Aen. Piccolomini, Index codicum graecorum Bibliothecae Angelicae: Praefatio, *Studi Italiani di Filologia Classica* 4 (1896), 140-141· βλ. καὶ *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 3.Teil, *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, σύνταξη E. Gamillscheg μὲ τὴ συνεργασία τῶν D. Harlfinger – P. Eleuteri, Wien 1997, 363 καὶ 530, ὅπου ἡ ἀπόδοση τοῦ πρώτου μέρους στὸν Valeriano Albini χαρακτηρίζεται ἐσφαλμένη.

50. J. Irigoin, Typologie et description codicologique des manuscrits de papier, στό: *Paleografia e codicologia greca. Atti del II colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983)*, ἔκδ. D. Harlfinger – G. Prato μὲ τὴ συνεργασία τῶν M. D'Agostino – A. Doda, τ. 1, Alessandria 1991, 275-303, κυρίως 296.

ἐξίτηλο, ἢ τῶν ραβδώσεων καὶ τῶν ὑδάτινων γραμμῶν (τοῦ χαρτιοῦ) ὡς γραμμῶν ἀναφορᾶς γιὰ τὴ γραφή. Πολλοὶ κώδικες τοῦ διάσημου γραφέα Giovanni Onorio da Maglie, *scriptor* τῆς Βατικανῆς Βιβλιοθήκης, στὸν ὁποῖο ἀφιέρωσα μία μονογραφία[51], δὲν φέρουν ἴχνη χαράκωσης, ἀλλὰ μὲ τὸν γραφέα αὐτὸ βρισκόμαστε ἤδη στὸν προχωρημένο 16ο αἰώνα (1535-1563). Ἀντιθέτως στὴν παλαιότερη ὁμάδα κωδίκων, ποὺ ἀναφέραμε πιὸ πάνω, αὐτὴ ἡ ἀπουσία εἶναι τῆς τάξης τοῦ δεκαοκτὼ τοῖς ἑκατό: παρατηρεῖται σὲ ἕνα μέρος τῶν ἔργων τοῦ Θεοδώρου Γαζῆ (1400-1475/6) ἢ σὲ πέντε ἀπὸ τὰ ὀκτὼ χειρόγραφα τοῦ Στεφάνου Μηδείας (ἔδρασε μεταξὺ τοῦ 1412 καὶ τοῦ 1442). Ἐξάλλου τονίζω ὅτι τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς παραγωγῆς τοῦ Γεωργίου Τριβιζία, ποὺ ἀπὸ τὴν Κρήτη πέρασε καὶ ἔζησε στὴ βόρεια Ἰταλία (1423-1485) εἶναι χαρακωμένο, πιθανῶς μὲ ἐκτύπωση (mástara), ἂν καὶ ἐνίοτε φαίνεται χαρακωμένο μὲ τρόπο μικτὸ (μὲ αἰχμηρὴ μύτη γιὰ τὶς κάθετες μόνο γραμμές).

Σὲ τί χρησιμεύει ὅλο αὐτό; Δὲν γίνεται ἱστορία καὶ κριτικὴ κειμένου θεωρῶντας ὡς αὐτόνομες μονάδες τὶς μαρτυρίες, δηλαδὴ τοὺς ὑλικοὺς παράγοντες: ἡ ἐξέταση τῶν ἱστορικῶν συμβάντων δὲν πρέπει νὰ παραμελεῖται, οὔτε, ἑπομένως, καὶ οἱ συνέπειες ποὺ προκύπτουν ἀπὸ αὐτά, τόσο ἀπὸ ἀπόψεως ὑλικῆς, κοινωνικῆς καὶ πολιτιστικῆς ὅσο καὶ - ἀπαραιτήτως – φιλολογικῆς. Ἡ ἐμβάθυνση καὶ ἡ καλύτερη γνώση αὐτῶν τῶν παραγόντων ἀποτελεῖ μία τελευταία ὑποστήριξη γιὰ τὴν κατανόηση τῶν χωροχρονικῶν δεδομένων ἑνὸς χειρογράφου καὶ τοῦ κειμένου ποὺ παραδίδει, χωρὶς νὰ μιλᾶμε γιὰ τὴν πολιτιστικὴ συνεισφορὰ ποὺ ἀπὸ μόνη της μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἱστορία καὶ στὴν κοινωνικὴ ἱστορία.

Συνοψίζω. Μοῦ φαίνεται ὄχι μόνον προφανές, ἀλλὰ καὶ ξεκάθαρο ὅτι ἡ Κωδικολογία (στὸ πλευρὸ τῆς Παλαιογραφίας), ἡ ὁποία στὴ σκέψη τῶν ἰθυνόντων παρέμενε περιθωριακή, στὶς σημερινὲς διδακτικὲς καὶ μορφωτικὲς κατευθύνσεις εἶναι μᾶλλον μία ἐπιστήμη ἀναγκαία γιὰ τὴν κατανόηση ἀναρίθμητων παραγόντων τοῦ τεράστιου πολιτιστικοῦ-ἰδεολογικοῦ φορτίου, ἀλλὰ ἀναγκαία καὶ ὡς κολόνα ποὺ ὑποβαστάζει τὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ τῆς γραφῆς καὶ ἐν συντομία τὴν κοινωνικὴ ἱστορία ἑνὸς λαοῦ, καθὼς μάλιστα οἱ ἐφαρμογές της σήμερα φαίνονται ὅλο καὶ περισσότερο εὐρεῖες καὶ ἐκτενεῖς. Ὅπως κατέδειξε προσφάτως ὁ Paul

51. M. L. Agati, *Giovanni Onorio da Maglie, copista greco (1535-1563)* [Accademia Nazionale dei Lincei, Suppl. 20 al *Bollettino dei Classici*], Roma 2001.

Bertrand ἀπὸ τὸ Institut de Recherche et d'Histoire de Textes στὸ Παρίσι, οἱ ἐφαρμογὲς αὐτὲς φθάνουν μέχρι καὶ στὰ ἔγγραφα τῶν ἀρχείων![52]

Νομίζω ὅτι δὲν χρειάζονται ἄλλα λόγια γιὰ νὰ δείξω πόσο πιστεύω στὴν Κωδικολογία καὶ γιὰ νὰ συνεχίσω νὰ μεταδίδω στοὺς νεώτερους, σπουδαστὲς δικούς μου καὶ μή, αὐτὸ τὸ οὐσιῶδες ἐνδιαφέρον καὶ τὴν περιέργεια, ὥστε νὰ τὴ διατηρήσουμε στὴ ζωή, σὲ πείσμα τῶν πολυάριθμων δυσκολιῶν στὶς ὁποῖες βρισκόμαστε ὅλοι σήμερα, σὲ εὐρωπαϊκὸ ἐπίπεδο· καὶ κατ' ἐπέκταση νὰ διατηρήσουμε στὴ ζωή, μέσω τῶν χειρογράφων, – ὅπως ἔγραψα – τὴν ἴδια μας τὴν πολιτιστικὴ ταυτότητα καὶ παράδοση.

52. P. Bertrand, Une codicologie des documents d'archives existe-t-elle?, *Gazette du livre médiéval* 54 (2009), 10-18.

La Codicologia
Ruolo, Orientamenti e Nuove Frontiere

Esame del significato della Codicologia, nel termine e nel concetto, dall'intuizione di Montfaucon attraverso le interpretazioni più significative della storia degli studi, per arrivare alle conclusioni dell'Autrice, che, ponendo in primo piano la simbiosi tra libro/contenitore e testo/contenuto, intende la Codicologia nel senso più integrale dello studio del libro manoscritto, non avulso dalla dimensione filologica che nel progredire degli studi "materiali" sembra oggi accantonata. La Codicologia come "Archeologia del libro" apre comunque nuove prospettive con metodologie di ricerca che mirano ad un approccio dinamico, puntando soprattutto alla ricostruzione dei gesti e della psicologia dell'artigiano medievale. Ne sono testimonianza le differenti interpretazioni di *mise en page*, o il campo di indagine sulla rigatura, col chiarimento dei concetti di tecnica e di metodo, e del funzionamento dei diversi strumenti meccanici, su cui purtroppo le fonti sono reticenti. Tutto ciò può ricevere nuova luce solo da uno studio comparato tra le diverse civiltà del Mediterraneo, che vede l'incontro-scontro tra Cristianesimo e Islam, e le ricerche in corso di chi scrive hanno già dato diversi esiti positivi. Per esempio, l'utilizzo dell'orientale *mastara* viene recepito sistematicamente nelle tecniche metabizantine, ma non è esclusivo nella produzione greca occidentale, influenzata dal mondo latino: solo la Storia può dare spiegazione di fenomeni o tradizioni altrimenti incomprensibili, indispensabile supporto alla critica testuale.

Paolo Angelini

L'Influenza del Diritto Criminale Bizantino nel Codice di Dušan 1349-1354

Il 16 aprile 1346 Stefan Dušan riceveva la corona imperiale dal patriarca serbo e da quello bulgaro. Nel 1349 a Skopje, in un sinodo composto dai maggiorenti della nobiltà e dai più alti ranghi della gerarchia ecclesiastica serba e greca, venne promulgato dal sovrano un codice che avrebbe dovuto essere legge vigente nel neonato impero.

Ad oggi sono stati rinvenuti 25 testimoni manoscritti apografi del codice, mentre del tutto perdute sono le tracce dell'originale[1]. In nessun caso il codice voluto dal primo imperatore serbo, ci è giunto come compilazione legislativa autonoma[2]. Il *Codice di Dušan*[3], ampliato in un secondo sinodo nel 1354, è parte di una codificazione composta da questo e da altre due raccolte di leggi bizantine, ossia il *Syntagma abbreviato* e la cosidetta *Legge di Giustiniano*, che avrebbe dovuto regolare la vita giuridica del nuovo impero[4].

1. Secondo S. Novaković l'originale fu probabilmente redatto in forma di *chrysobulla*: S. Novaković, *Zakonik Stefana Dušana cara srpskog, 1349-1354*, Beograd 1898 (Beograd 2004), LX-LXII.

2. Le tre parti si succedono, nelle versioni più antiche, in maniera regolare e senza interruzioni, copiate *in continuo*; la combinazione delle compilazioni non può essere casuale, in quanto esistono diversi testimoni manoscritti del *Syntagma di Blastares* che non sono seguiti né dalla *Legge di Giustiniano*, né dal *Codice di Dušan*. A. Solovieff, *Le droit byzantin dans la codification d'Étienne Douchan*, Parigi 1928, 8.

3. Per il testo del *Codice di Dušan* si farà di seguito riferimento all'edizione critica: N. Radojčić, *Zakonik cara Stefana Dušana 1349 i 1354*, Beograd 1960. L'altra edizione critica è quella risalente alla fine del XIX secolo: Novaković, *Zakonik Stefana Dušana*.

4. La codificazione è giunta ai nostri giorni in due redazioni: la più antica (10 lezioni) composta da: *Syntagma abbreviato*, *Legge di Giustiniano*, *Codice di Dušan* = (A + B + C);

Επιμέλεια έκδοσης: Κώστας Γ. Τσικνακης, IBE/EIE

Il *Syntagma abbreviato*[5] era la versione ridotta del *Syntagma di Blastares*[6], tradotto in lingua slava dalla cancelleria negli anni a cavallo tra il 1346 ed il 1349[7], mentre la cosiddetta *Legge di Giustiniano*[8] era una breve raccolta di leggi estratte per lo più dalle diverse compilazioni bizantine e tradotte anch'esse in lingua slava. A queste due compilazioni si dovrà costantemente fare riferimento, allorché si procederà all'analisi delle disposizioni in esso contenute. La codificazione doveva sancire il passaggio ad un ordinamento statale e giuridico basato sul diritto greco-romano, che avrebbe dovuto essere uno dei pilastri fondamentali per legittimare la futura successione di Stefan al trono di Costantinopoli, quale *βασιλεὺς* dei Serbi e dei Greci[9].

---

la redazione cadetta, (15 lezioni) è costituita da: *Legge di Costantino Giustiniano*, *Legge dell'imperatore macedone Stefano* = (B1 + C1) = [(B + 1/3 A) + (C + 1/4 A)]. A. Solovjev, *Zakonik cara Stefana Dušana 1349. i 1354. godine*, Beograd 1980, 75.

5. F. F. Florinskij, *Pamjatniki zakonodatel'noj djejatel'nosti Dušana carja Serbov i Grekov*, Kiev' 1888, 322-439; J. Panev, La réception du Syntagma de Matthieu Blastarès en Serbie, *EtBalk* 10 (2003), 27-45.

6. Per quanto riguarda la versione integrale del *Syntagma di Blastares*, le edizioni principali sono la seguenti: Rallès-Potlès, VI; *PG*, voll. 144-145; N. Il'Inskij, *Sintagma Matfeja Vlastarja*, Moskva 1891; S. Novaković, *Matije Vlastara Sintagmat*, Beograd 1907. Tra i contributi più rilevanti sul *Syntagma di Blastares*, nel totale decisamente poco numerosi, possono essere annoverati: P. B. Paschos, *Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης καὶ τὸ ὑμνογραφικὸν ἔργον του*, Salonicco 1978; N. P. Matses, *Περὶ τὴν κριτικὴν τοῦ Συντάγματος τοῦ Ματθαίου Βλάσταρη*, Atene 1979-1980; Sp. Troianos, Περὶ τὰς νομικὰς πηγὰς τοῦ Ματθαίου Βλάσταρη, *EEBΣ* 44 (1979-80), 305-329; I. P. Medvedev, La date du Syntagma de Matthieu Blastarès, *Byz.* 50 (1980), 338-339; P. B. Paschos, *Ἅπαντα τὰ ὑμνογραφικὰ τοῦ Ματθαίου Βλάσταρη*, Atene 1980; C. G. Pitsakis, De nouveau du Syntagma de Matthieu Blastarès, *Byz.* 51 (1981), 638-639. Si veda anche J. A. B. Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, v. 3, Parigi 1846, 315-322.

7. Sulla versione serba integrale del *Syntagma di Blastares*: Florinskij, *Pamjatniki zakonodatel'noj djejatel'nosti*, 307-321.

8. Diversi testimoni manoscritti della cosidetta *Legge di Giustiniano* sono stati pubblicati in: R. Hubé, *O znaczeniu prawa rzymskiego i rzymsko-byzantyńskiego u narodów slowianskich*, Warszawa 1868; Florinskij, *Pamjatniki zakonodatel'noj djejatel'nosti*, 204-211; A. Solovjev, *Istorija slovenskih prava / Zakonodavstvo Stefana Dušana cara Srba i Grka*, Beograd 1998, 540-544; B. Marković, *Justinijanov zakon, Srednjovekovna vizantijsko-srpska pravna compilacija*, Beograd 2007, 43-47.

9. In molte delle *chrysobulle* e *prostagmata* redatte in lingua serba e promulgate a seguito della elevazione alla dignità imperiale, Dušan porta il titolo di **царь Срьблкмь и Грькомь** (imperatore dei Serbi e dei Greci), anche se talvolta con significative variazioni,

Si intende approfondire i profili penalistici della legislazione serba sottolineando il tentativo di accostarsi al modello giuridico bizantino[10], preservando, tuttavia, alcuni istituti discendenti dal diritto non scritto slavo[11].

Dalla vendetta del sangue al sistema della pena pubblica

Tipico delle popolazioni slave stanziate nei Balcani era il sistema della vendetta del sangue, che vedeva coinvolta la famiglia del danneggiato dal fatto illecito, non essendo la responsabilità limitata alla sfera del singolo.

Il nucleo familiare era l'unità portante del sistema sociale serbo e la vendetta si configurava, allo stesso tempo, come un diritto di tale nucleo e come dovere di questo nei confronti del membro danneggiato[12]. Della **кућа**, intesa come unità allargata, potevano far parte fratelli, figli, cugini, nipoti,

---

mentre nei documenti redatti in lingua greca è costante l'uso del titolo ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας (formula territoriale). Il termine **Грькомь** è usato per fare la distinzione dal termine τῶν Ῥωμαίων, essendovi ancora un legittimo imperatore sul trono bizantino. Si veda tra l'altro: S. Šarkić, L'idée de Rome dans la pensée et l'action du tsar Dušan, *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche. Rendiconto del X seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla terza Roma», Campidoglio 21 aprile 1990* [Da Roma alla terza Roma, 10], Roma 1991, 141-166. Secondo N. Oikonomides il termine "*Romanias*" viene, invece, usato dal sovrano serbo al fine di ricordare l'obiettivo politico ultimo della successione al trono costantinopolitano: N. Oikonomides, Emperor of the Romans – Emperor of the Romania, *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, Atene 1996, 125-128. Sulle relazioni tra Bisanzio e la Serbia nel XIV secolo, inoltre: G. Ostrogorsky, *Problemes des relations bizantino-serbes au XIVe siecle*, Oxford 1966; G. C. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the reign of Emperor Stephen Dušan (1331-1355) and his Successors*, Atene 1995, 31-155. Per il corso degli eventi storici, si veda naturalmente: G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino 1968, 430-527; K. Jireček, *Istorija srba*, v. 1, Beograd 1978, 211-236.

10. **Sull'influenza del diritto bizantino in Serbia si veda tra l'altro:** R. Hubé, *Droit romain et gréco-byzantin chez les peuples slaves*, Parigi/Toulouse 1880, 21-27. Si veda inoltre: Sp. Troianos – S. Šarkić, Ο κώδικας του Στέφανου Δουσάν και το βυζαντινό δίκαιο, *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, Atene 1996, 248-256.

11. **Per ulteriori indicazioni bibliografiche, si rimanda a:** G. Radojčić-Kostić, *Bibliografija o zakonodavstvu cara Stefana Dušana*, Beograd 2006. Si veda anche: V. M. Minale, Il Syntagma alphabeticum di Matteo Blastares nella codificazione dello car Stefan Dušan: alcune riflessioni di ordine cronologico, *Atti Accademia Pontaniana*, N. S. 58 (2009), 53-66.

12. T. Taranovski, *Istorija srpskog prava u Nemanjićkoj državi*, Beograd 1931, 257.

sottoposti alla autorità di un capo famiglia, purché non fossero divisi "dal pane e dalla proprietà"[13].

Il delitto compiuto dal membro di un nucleo familiare, nei confronti di un membro di un altro nucleo, creava uno stato di ostilità ed inimicizia. Tale contrapposizione poteva tradursi in uno stato di ostilità reciproco protratto nel tempo, che aveva conseguenze negative sul mantenimento della pace pubblica.

Auspicata soluzione al protrarsi di tale stato di cose era la riconciliazione, generalmente condotta attraverso un intermediario, che portava avanti una trattativa affinché si potesse giungere alla soddisfazione della parte offesa, senza deprimere eccessivamente l'offensore. Il colpevole del reato di omicidio, ad esempio, poteva ottenere la riconciliazione con la famiglia della vittima attraverso il pagamento della **вражда**[14], termine indicante in questo caso sia il reato, sia la *compositio* pecuniaria, sia lo stato di inimicizia tra i due nuclei. Allo stesso modo, per gli altri reati, non vi era un termine preciso e ben definito indicante la composizione. Generalmente essa acquisiva il nome del reato per cui era prevista: la violazione dei confini agrari e la conseguente sanzione erano, ad esempio, indicate entrambe con il termine **потка**[15]. Nei monumenti giuridici medievali, tali termini erano accompagnati dalla formula **да плати**[16], a sottolineare il carattere prettamente patrimoniale o pecuniario[17].

Tutto il processo di evoluzione del diritto criminale serbo ricalcava e si allineava per larghi tratti, nelle modalità e negli sviluppi, ai modelli tipici delle popolazioni di origine germanica dell'Europa occidentale[18].

---

13. La composizione del nucleo familiare può essere ricavata, in tal senso, dai capitoli 70-71 del *Codice di Dušan*. Cap. 70: "E chi si trovasse in una stessa casa, o i fratelli, o il padre con i figli, o qualcun altro, diviso dal pane e dalla proprietà, ma in uno stesso focolare, quelli divisi che lavorino come gli altri uomini". Cap. 71: "E se un fratello o un figlio, o un parente, commettesse un male e vivesse nella stessa casa, che paghi tutto il signore della casa, o consegni colui che ha commesso il delitto".

14. *Vražda*, istituto che potrebbe essere paragonato all'*aestimatio corporis*.

15. *Potka*.

16. "che paghi".

17. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 258-259.

18. Sul diritto criminale presso i popoli di origine barbarica, all'interno della sconfinata bibliografia, si veda ad esempio: P. Frauenstadt, *Blutrache und Todtschlagsühne im deutschen Mittelalter: Studien zur deutschen Kultur- und Rechtsgeschichte*, Leipzig 1881; L.

Presso le popolazioni slave stanziatesi nei Balcani, la vendetta del sangue potrebbe essere stata in vigore a partire dal periodo a cavaliere tra il VI e VII secolo d.C.[19].

Secondo alcuni studiosi, momento di cesura, anche per ciò che riguarda l'aspetto giuridico, potrebbe essere il periodo successivo al IX secolo, allorché l'influenza bizantina e cristiana produsse cambiamenti fondamentali per tutti i popoli slavi. La storiografia si è tuttavia fortemente divisa su tale questione[20].

Il momento in cui in Serbia si potè superare l'*impasse* della vendetta come risoluzione alle controversie, potrebbe essere stato quello del rafforzamento del potere del sovrano, a partire dal periodo a cavaliere tra XI e XII secolo[21].

Bar, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, Berlino 1882; A. Pertile, *Storia del diritto penale*, Torino 1892; H. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, v. I, Berlino ³1962; E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma 2000; A.A.V.V., *La vengeance 400-1200, Atti del convegno Roma 2003* [Collection de l'École francaise de Rome, 357], Roma 2006.

19. **E' questo un periodo oscuro della storia delle popolazioni slave; non ci sono** monumenti giuridici che possano dare testimonianza di ciò.

20. **La questione della vendetta del sangue presso i serbi ha alimentato molti dibattiti** tra gli studiosi. F. Miklošić riteneva che le sanzioni pecuniarie avessero ben presto preso il posto della vendetta; in F. Miklosich, Die Blutrache bei den Slaven, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 36 (1888). A tale teoria aderisce S. Đorić, che ritiene di poter fissare il momento in cui il sistema della vendetta del sangue venne superato. Ciò sarebbe accaduto nel IX secolo, allorché Nicola inviò i propri *responsa* ad alcune interrogazioni da parte dei bulgari (*Responsa Nicolae papae ad consulta bulgarorum*), prescrivendo loro che il diritto doveva essere in accordo con il principi del cristianesimo. Đorić afferma che, essendovi omogeneità culturale tra gli slavi del sud, tale passaggio storico aveva segnato una tappa fondamentale anche per i serbi; si veda S. Djoritch, Verbrechen und Strafen in Gesetzbuche des serbischen Zaren St. Dušan (1349-1354), *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* 30 (1913), 337-347. Di parere opposto a Miklošić, è M. Vesnić, secondo cui non è possibile provare la cessazione della vendetta del sangue a partire dal IX secolo, in M. R. Wesnitsch, Die Blutrache bei den Südslaven, *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* 8 (1889) 433-470, 9 (1891), 46-77. K. Jireček fa notare come il *Codice di Dušan* non vieti espressamente la vendetta del sangue, il che potrebbe portare a pensare che fosse ancora in uso e non considerata *contra legem*, in: Jireček, *Istorija srba*, 279. T. Taranovski sembra concordare sul fatto che essa non fosse legale da molto tempo, allorché fu promulgato il *Codice di Dušan*, ma non è possibile stabilire che ciò sia avvenuto a partire dai *responsa*. Egli ritiene che tracce indirette dell'istituto della vendetta del sangue siano presenti tuttavia nel codice dell'imperatore serbo, ai capitoli 86 e 131. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 262-267.

21. S. Ćirković, *I serbi nel Medioevo*, Milano 1992, 54-56.

Solo allora si riuscì, forse, ad imporre la risoluzione tramite composizione privata delle controversie. Il fattore economico sarebbe stato in tal senso di fondamentale importanza: il potere sovrano si sarebbe impegnato a garantire la soddisfazione alla parte lesa, riservando alle proprie casse una quota pari alla metà del valore della sanzione[22].

L'azione, in ogni caso, doveva essere promossa per iniziativa della parte offesa e non vi era ancora l'obbligo d'ufficio da parte dell'autorità statale, tranne, forse, nel caso in cui l'autorità statale fosse stata direttamente interessata o colpita da un fatto illecito; ciò in analogia con quanto avvenuto presso altre popolazioni che, in tempi differenti, avevano adottato un sistema simile[23].

Allorché si ampliarono e rafforzarono ulteriormente i poteri pubblici, la monarchia serba era riuscita ad imporre il riscatto dalla vendetta da parte dell'offeso attraverso il pagamento della *vražda* o di una sanzione pecuniaria o patrimoniale, anche se tali controversie dovettero restare, ancora per qualche tempo, relegate alla sfera privata, dunque in via extragiudiziale[24].

A partire dal XIII secolo si hanno le prime fonti che attestano come il sistema della composizione fosse entrato a far parte delle competenze dei tribunali statali (ed ecclesiastici)[25] e da questo momento, dunque, non sembra più essere possibile una composizione privata extragiudiziale tra le parti.

Una *chrysobulla* del 1330, inviata al monastero di Dečani[26], imponeva la divisione della *vražda* tra il monastero e la parte lesa. Solamente una metà della composizione spettava dunque alla parte lesa, mentre l'altra metà era riservata alle casse ecclesiastiche, in virtù delle ampie immunità economiche e giuridiche concesse agli enti ecclesiastici.

---

22. Quale primo re serbo è generalmente riconosciuto Stefan, "re primo coronato" (1217), anche se tra XI e XII secolo il titolo reale era stato usato da altri sovrani.

23. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 265.

24. *Ibidem*, 268.

25. Una *chrysobulla* del 1276-1281 di re Dragutin al monastero di Hilandar, riportava che la *vražda* dovesse essere oggetto di processo giudiziario davanti al re o davanti ad uno dei signori della corte regia, mentre un'altra *chrysobulla* di re Milutin al monastero di San Giorgio di Skoplje del 1300, imponeva che la *vražda* fosse presa agli assassini tramite il giudizio di una corte. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 268.

26. S. Novaković, *Zakonski spomenici srpskih država srednjega veka*, Beograd 1912, 647.

Era stato dunque compiuto il primo passo per il passaggio dalla composizione privata alla sanzione pubblica, a seguito dell'intervento diretto dello stato (o dell'ente ecclesiastico), che giudicava e tratteneva la metà della somma.

Che le disposizioni della *chrysobulla* del 1330 fossero divenute la prassi, è testimoniato dal fatto che tale disposizione fu inserita anche nella *chrysobulla* del 1348-1353[27], inviata al monastero dei Santissimi Arcangeli di Prizren; ciò avveniva negli anni della promulgazione della codificazione imperiale, per cui si ritiene che tale sistema, oramai consolidato, fosse in pieno vigore.

L'iniziativa d'ufficio da parte dello stato sembra essere in piena vigenza nel codice del 1349-1354 per la persecuzione dei fatti criminali come il brigantaggio (capp. 145-150), gli attentati incendiari (capp. 99-100), il *falsum* (cap. 168-170) e l'omicidio (capp. 94-96).

Anche nel caso di violenza sessuale, essendo questa una lesione all'integrità fisica della persona, nonché dei precetti della religione cristiana, l'iniziativa da parte dello stato era volta a reprimere e sanzionare reati che costituivano violazione di un ordine superiore e che non potevano essere dunque lasciati alla discrezione e all'iniziativa della parte lesa.

Da ultimo, se si accetta la teoria della codificazione tripartita e si considera come legge vigente il *Syntagma abbreviato*, si deve per forza accettare il sistema della pena pubblica e l'iniziativa *ex officio* da parte dello stato in materia di diritto criminale, essendo questi elementi un fattore intrinseco delle disposizioni contenute nella compilazione bizantina, tradotta dai giuristi della corte imperiale.

A proposito della terminologia giuridica

I diplomi medievali serbi usavano differenti espressioni terminologiche per indicare il fatto criminale, lesivo di un interesse pubblico o privato: in un documento di San Sava del 1233 è presente il termine **обида**, in diversi diplomi, (risalenti al 1215, 1240, 1254) i termini **зло**, **кривина**, oltre che il termine **вражда**[28].

27. *Ibidem*, 682-701.

28. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 448.

In un diploma del monastero di Žika del 1220, il fatto illecito nell'ambito del diritto matrimoniale era definito **прѣстоупление закона о прѣз законь**[29].

L'azione di contravvenire alla legge era indicata in alcuni diplomi con il verbi **прѣстоупити**, **прѣслоушати**, **прѣтворити**, **потворити**; la terminologia giuridica non era dunque del tutto ancora ben definita ed ancora nel XIV secolo venivano usate formule poco precise, come ad esempio **велика дѣла**, nella *chrysobulla* di Stefan Dušan del 1348 al monastero dei Santissimi Arcangeli di Prizren, per indicare un reato grave[30].

Il *Codice di Dušan* sembra contaminato da tale linguaggio approssimativo, tipico delle *chrysobulle* redatte dalla cancelleria imperiale. La contravvenzione alla legge era indicata da espressioni quali: **прѣстоупивь** (cap. 4), **прѣчюѥ законь** (cap. 34), **прѣслоуша** (capp. 129, 136, 148), **прѣзь законь** (capp. 68, 139, 142, 187). In altre norme del codice troviamo invece il termine **зло** e l'espressione **зло оучинити**[31], che costituiscono una formula giuridica più rozza ed in linea con quelle usate nei diplomi del XIII secolo. Per ciò riguarda taluni crimini, il codice sembra tenere in considerazione le caratteristiche specifiche che determinano le singole fattispecie a livello teorico: il termine **гоуса** era usato per indicare la rapina (capp. 126, 149, 158, 160), **крагıа** (cap. 145) o **татьба** (cap. 149, 158) designavano il furto: in tal senso esso sembra recepire la distinzione tra le due fattispecie.

Altre volte veniva usata la formula **мало и велико дѣло** (capp. 151, 161, 181), o il termine **длъгь** (capp. 4, 12, 89, 101, 103, 151, 183), indicanti il crimine più o meno grave, nel primo caso, il crimine in generale, nel secondo.

Un termine di sicuro interesse, implicante una avanzata e sottile concezione del diritto, derivata da quello bizantino, è **съгрѣшениѥ**[32] (capp. 5, 51-52), usato nel codice allorché un crimine costituiva la violazione, non solamente del diritto positivo, ma anche di precetti divini. Esso era usato generalmente nelle traduzioni slave delle compilazioni bizantine, allorché si indicava il reato di *πλημμέλημα καθοσιώσεως*[33], a sottolineare la dimensione

29. "Violazione della legge" o "*contra legem*". *Ibidem*, 449.

30. Novaković, *Zakonski spomenici*, 697.

31. Il termine e l'espressione si possono alla lettera tradurre come "male" e "commettere un male"; in senso giuridico "commettere un crimine".

32. *τὸ ἁμάρτημα*, (anche **грѣхь**, *ἡ ἁμαρτία*).

33. Il verbo **съгрѣшати**, corrisponde al verbo *πλημμελεῖν*.

spirituale, oltre che politica e giuridica del *crimen laesae maiestatis*, il quale costitutiva un peccato contro l'ordine delle cose voluto da Dio stesso[34].

Il diritto slavo conobbe, dunque, quei crimini che erano direttamente ricollegati alla affermazione del cristianesimo, in difesa dell'ortodossia e della morale cristiana[35], come ad esempio la repressione delle eresie o i reati sessuali[36]. La contaminazione cristiano-bizantina, introdusse concetti, termini, idee, che non erano parte della tradizione culturale, storica, giuridica delle popolazioni slave, apportando innovazioni di carattere fondamentale.

Tali innovazioni non cancellarono tuttavia gli istituti giuridici del diritto slavo non scritto che, lungi dallo scomparire, trovò spazio nella codificazione del primo imperatore serbo, in armonia e ad integrazione di norme di derivazione ed influenza greco-romana.

Responsabilità collettiva, familiare e territoriale

La responsabilità collettiva è considerata tra le caratteristiche peculiari del diritto serbo medievale[37] e di essa restano evidenti ed incontestabili tracce anche nel *Codice di Dušan*[38]. Il codice del 1349 sancì certamente il distacco dal sistema della vendetta del sangue e l'introduzione del sistema della pena pubblica, ma se da una parte si abbandonava il primitivo sistema slavo, dall'altra di esso si conservarono taluni elementi caratteristici. La responsabilità penale era prevista per le comunità, quali i villaggi ed i distretti, i cui membri erano obbligati solidalmente, allorché non erano individuati gli autori di taluni reati, mentre il nucleo familiare rispondeva qualora uno dei membri avesse commesso determinati crimini.

Il *Codice di Dušan* liberava dalla responsabilità familiare i parenti del reo, qualora costui non fosse stato più parte del nucleo familiare originario[39].

---

34. *Syntagma abbreviato*, B-7, I-4.

35. K. E. Zachariä, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, Leipzig 1892 (Aalen in Württemberg 1955), 337-339.

36. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 276.

37. S. Šarkić, *Srednjovekovno srpsko pravo*, Novi Sad 1995, 108.

38. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 456.

39. Cap. 52: кто соуть wтдѣльни wт оногозы оу сбоиχ коукіаχ [...] тьзи да не плати ниша ("coloro che sono divisi da quello nelle proprie case [...] questi che non paghino nulla").

Il capo famiglia[40] (che poteva essere il padre, o in assenza di questo il fratello maggiore) che viveva nello stesso nucleo[41] *ad unum panem* con il reo[42], era costretto a rispondere patrimonialmente per i crimini da questo commessi, anche se in taluni casi era a lui permesso consegnare il colpevole alle autorità, affinché rispondesse di persona (cap. 71). In giudizio era il capo famiglia che rappresentava i singoli membri ed il nucleo o decideva chi, tra i parenti, avrebbe dovuto recarsi in tribunale a rispondere dinanzi al giudice[43].

Per la nobiltà di corte era prevista la responsabilità del capo famiglia nel caso in cui un proprio familiare avesse violato il giuramento di fedeltà all'imperatore, rispondendo per tradimento assieme a chi fosse venuto meno a tale vincolo (cap. 51)[44].

Diverso era il caso di quei crimini per i quali era prevista la responsabilità strettamente personale, essendo esclusa quella dell'intero nucleo (ad esempio per omicidio, capp. 94-96). Il capo famiglia non era libero, in questo caso, di sostituire attraverso il pagamento di una somma di denaro, la condanna alla pena al reo, ma era al contempo esclusa qualsiasi forma di responsabilità collettiva. Per i reati che prevedevano mutilazioni corporali o la pena di morte, responsabilità e pena erano strettamente personali, non essendovi tra l'altro la possibilità di commutare quest'ultima in una pena pecuniaria (capp. 53-54, 87).

Da quella del nucleo familiare, discendeva una ulteriore forma di responsabilità collettiva, ossia quella territoriale del villaggio, della città o del distretto, preservata per garantire la collaborazione forzata della popolazione al fine di reprimere taluni reati particolarmente pericolosi per il mantenimento dell'ordine pubblico.

Per quanto riguarda il villaggio, erano previsti diversi casi di responsabilità penale collettiva territoriale, ad esempio per incendio doloso (capp. 99-100): gli abitanti, qualora non fosse stato individuato e consegnato

40. Cap. 71: **господарь коукїи** ("il padrone della casa").

41. Cap. 71: **оу єдиои коукїи**, ("nella stessa casa").

42. Si ricordi che il codice del 1349 prevedeva al cap. 70 la responsabilità del capo famiglia, purché il reo non fosse "diviso nel pane e nella proprietà" (**wтдѣлкнь хлѣбwм и иманикмь**).

43. Solovjev, *Zakonik cara Stefana Dušana*, 234-235.

44. I nobili che avevano accesso alla corte imperiale presentavano i membri più stretti della famiglia, garantendo con la formula **вѣроуи га колико мене** ("credigli come a me").

l'incendiario alle autorità, dovevano pagare i danni cagionati dall'azione di questo. Altri casi erano i comportamenti vietati dai capitoli 92, 111, 145, 169[45], puniti con la dispersione dell'intero villaggio[46]; la violazione dei capitoli 20, 58, 77, 159 vedeva il villaggio rispondere pecuniariamente[47].

Le due forme di responsabilità penale collettiva, familiare e territoriale (di villaggio o distretto) erano applicate solamente a determinate fattispecie espressamente previste nel codice, mentre come detto era stato largamente introdotto il principio della responsabilità personale[48].

Fattispecie criminali

Sarà necessario ricordare ancora una volta che taluni reati e talune pene fossero del tutto sconosciuti alla popolazione serba ed a quelle slave in generale. La loro introduzione ed adozione deve essere necessariamente connessa alla cristianizzazione, avvenuta a partire dal IX secolo, ed all'influenza culturale e giuridica bizantina, risalente ai secoli precedenti[49]. Nell'analisi delle diverse fattispecie di reato si cercherà di mostrare il debito contratto con il diritto greco-romano.

Omicidio

E' questa la fattispecie criminale sicuramente più interessante tra quelle esaminate. La disciplina relativa appare influenzata contemporaneamente dal diritto slavo e dal diritto greco-romano. Le due tradizioni giuridiche trovarono applicazione congiunta, per cui taluni omicidi venivano puniti

45. La dispersione del villaggio era prevista qualora i membri di esso non avessero accompagnato davanti al giudice chi avesse rinvenuto un *corpus delicti* (cap. 92), qualora avessero insultato un giudice (cap. 111), qualora avessero dato protezione ad un brigante (cap. 145) o ad un falsario (cap. 169).

46. Nel codice si usa generalmente l'espressione да се расиѣ ("che sia disperso").

47. Il membri di un villaggio dovevano pagare una sanzione pecuniaria qualora non fosse stato individuato un profanatore di tombe (cap. 20), qualora alla morte di un signore avessero cagionato danni ad un villaggio vicino (cap. 58), per le dispute tra villaggi di *vlahi* o albanesi (cap. 77), qualora ad un mercante non fosse stato garantito il pernottamento ed in seguito a ciò questi fosse stato derubato (cap. 159).

48. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 285-286.

49. Le compilazioni di leggi bizantine erano state tradotte a partire dal IX secolo in Serbia ed in Bulgaria. F. F. Sigel, *Lectures on Slavonic law Lectures on Slavonic law, being the Ilchester lectures for the year 1900*, London 1902, (Kitchener 2001), 17.

secondo le modalità del diritto non scritto slavo, altri secondo quelle del diritto greco-romano, altri applicando congiuntamente le pene derivanti sia dall'uno sia dall'altro.

Durante il medioevo si era affermato, in sostituzione della vendetta del sangue il sistema della *compositio*, successivamente quello della pena pubblica. L'omicidio veniva punito con la comminazione di una sanzione pecuniaria (*vražda*), a cui si ricorreva già all'epoca della vendetta del sangue, per evitare il prolungamento della faide familiari.

Nei diplomi giuridici del XIII e XIV secolo il reato di omicidio era indicato oltre che dal termine **вражда** anche dal termine **крьвь**[50].

Nel *Codice di Dušan* sono presenti entrambi i termini (capp. 103, 183, 192) ed allo stesso tempo fu introdotto l'uso del termine **оубиство** (cap. 86-87, 96).

Il capitolo 86 prevedeva, in caso di rissa, la condanna al pagamento di una multa per la famiglia di colui che l'avesse provocata, anche se ucciso[51]. Si sanciva l'impunità per chi avesse esercitato il diritto all'autodifesa in connessione con le disposizioni contenute nel *Syntagma abbreviato* che prevedeva l'impunità per chi avesse ucciso il proprio aggressore[52].

Il capitolo 87 introduceva la distinzione tra omicidio commesso involontariamente o volontariamente[53], comminando una pena differente, a seconda della volontarietà, o meno, dell'omicida[54]. L'omicidio involontario era infatti punito con il pagamento di trecento perperi, mentre per l'omicidio volontario la pena prevista era il taglio di entrambe le mani.

La disposizione era influenzata dal diritto greco-romano e si riprendeva la distinzione, contenuta nel *Syntagma di Blastares*, in Φ–V *Περὶ φόνων*

---

50. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 333.

51. Capitolo 86: "Dove c'è un omicidio, colui che è il provocatore, che sia colpevole, anche se fosse ucciso".

52. Proch. 39. 39 - B. 60. 39. 19 (C. 9. 16. 2) - Eisag. 40.41, riportato in *Syntagma abbreviato* Φ-4. 4: **ниже нашьдшаго, рекше, напахавшаго оубывь, имже о животѣ бѣдьствоваше, неповинно есть** (*Qui aggressorem occidit, ubi de vita preclitabatur, insons est*). *PG* 145, col. 188.

53. Capitolo 87: **кто несть дошьль нахвалицомь** [...] **аколи боуде пришьль нахвалицомь** [...].

54. Capitolo 87: "Chi non fosse giunto a commettere volontariamente un omicidio, che paghi trecento perperi, se fosse giunto volontariamente a lui siano tagliate entrambe le mani".

ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων[55]. Il passo era giunto nel *Syntagma abbreviato*, in Ф-2 **О оубіиствѣ волномь и неволномь** ma in esso erano riportati solo i canoni di San Basilio Magno. Erano stati cancellati i restanti canoni ed erano riportate solamente le sanzioni spirituali, per cui i redattori della cancelleria imperiale intesero probabilmente porre l'accento sul concetto di omicidio volontario (**волное оубиство**) ed involontario (**неволное оубиство**), sul calco di quella tra *φόνος ἑκούσιος* e *φόνος ἀκούσιος*[56].

Le pene previste si allontanavano invece dalla tradizione del diritto greco-romano. Nelle due principali compilazioni, *Ecloga* e *Prochiron*, per l'omicidio volontario era prevista la morte[57], per quello involontario l'esilio[58]. Con la *Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων*, voluta da Basilio il macedone, si era tornati all'applicazione del diritto giustinianeo, il quale prevedeva che la pena[59] per l'omicidio volontario fosse graduata a seconda della classe di appartenenza del reo[60]. Tale principio era stato recepito attraverso i *Basilici*[61] anche nelle disposizioni del *Syntagma di Blastares*. Per l'omicidio volontario, qualora il reo fosse stato un *εὐτελής*, ossia un *humilior*, questi sarebbe stato condannato alla pena capitale e alle bestie[62]; l'*ἔντιμος*, (appartenente alla classe degli *honestiores*), era soggetto alla deportazione e alla confisca dei beni[63]. Per l'omicidio involontario non era prevista alcuna pena[64].

---

55. *PG* 145, coll. 179-188.

56. Sp. Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐξελίξεως τοῦ ποινικοῦ δικαίου ἀπὸ τοῦ Corpus iuris civilis μέχρι τῶν Βασιλικῶν* [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 6], Frankfurt-am-Main 1980, 6-10.

57. E. 17. 45 - Proch. 39. 79 - Eisag. 40. 85.

58. E. 17. 48 - Proch. 39. 86 - Eisag. 40. 86.

59. Sulla graduazione delle pene in considerazione della diversità di classe sociale: R. Rilinger, *Humiliores-Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, München 1988.

60. Bas. 60. 39. 3.

61. La questione di quali fonti abbia usato Matteo Blastares per la redazione del suo *syntagma* non ha ancora avuto una risposta definitiva e resta aperta; la teoria più accreditata è quella secondo cui per la redazione dei νόμοι sono state usate dal monaco diverse compilazioni. Vedi: N. Van Der Wal – J. H. A. Lokin, *Historiae iuris graeco-romani delineatio*, Groningen 1987, 117.

62. *ξίφει καὶ θηρίοις*. *PG* 145, coll. 188.

63. *δεπορτατίων, ἤτοι τελεία δήμευσις*. *PG* 145, coll. 188.

64. In Proch. 39. 86 - Eisag. 40. 92, l'omicidio involontario era invece punito con l'esilio. Nel *Syntagma di Blastares*: *συγγνώμη δέδοται*. *Ividem*.

Nel *Codice di Dušan* fu applicata la sanzione pecuniaria per l'omicidio involontario, in omaggio ed in linea con il diritto serbo, il taglio delle mani a quello volontario, pena corporale di ispirazione chiaramente bizantina. Tale norma è una delle testimonianze di come il codice del primo imperatore dei serbi, avesse adottato il sistema della pena pubblica[65], anche se per l'omicidio era di fatto in vigore una sanzione pecuniaria, che richiamava fortemente l'istituto della *vražda*[66]. Si deve tra l'altro notare come, rispetto al *Syntagma di Blastares*, che riprendeva la disciplina giustinianea di quasi mille anni prima, il sistema serbo avesse di fatto adottato pene più miti, per quanto truculente possano sembrare le punizioni corporali: la pena di morte per omicidio volontario, prevista dal diritto greco-romano, era stata sostituita dal taglio delle mani e la confisca dei beni era stata invece sostituita da una sanzione di 300 perperi, che equivaleva tuttavia, per le persone appartenenti ai ceti più bassi, ad una confisca totale, anche se era stata abolita la pena dell' esilio[67].

Il capitolo 87 deve essere esaminato in relazione ad un altro capitolo che disciplinava l'omicidio, ossia il capitolo 94[68]. Se il primo sanciva la differenza tra omicidio volontario ed involontario, in quest'ultimo si considerava l'ipotesi in cui l'omicida e l'ucciso appartenessero ad una differente classe sociale[69]. Il nobile che avesse ucciso un non nobile era condannato ad una sanzione di mille perperi, mentre un non nobile che avesse ucciso un nobile era condannato al taglio della mani e al pagamento di trecento perperi. Veniva di nuovo introdotto, in tal modo, il sistema della graduazione della pena: alla classe più alta si applicava la sanzione pecuniaria, a quella inferiore una sanzione pecuniaria minore, che era però accessoria al taglio di entrambe le mani. Essa era espressamente prevista, qualora vi fossero state differenze di classe sociale tra il reo e la sua vittima. E' alla luce di tale considerazione che

65. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 496.

66. Si ritiene che nelle provincie al sud dell'impero, in materia, fossero ancora in vigore le leggi del diritto greco-romano, per mezzo del *Syntagma di Blastares*.

67. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 336.

68. Capitolo 94: "Se un nobile uccidesse un plebeo in una città, o in una *župa*, o in un *katun*, che paghi mille perperi, se un plebeo uccidesse un nobile, che a lui siano tagliate entrambe le mani e che paghi trecento perperi".

69. Cap. 94: **Ꙗко оубие властелинь себра** [...] **аколи себрь властелина оубие** [...]. ("Se un nobile uccidesse un plebeo [...] se un plebeo uccidesse un nobile [...]".).

si potrebbe ritenere che il capitolo 87 si occupava dell'omicidio *inter pares*, ossia di membri appartenenti alla medesima classe sociale.

Bisogna rimarcare che al capitolo 94, non si menziona la volontarietà o la involontarietà dell'omicidio[70]. Le pesanti pene previste fanno tuttavia presupporre che si trattasse della disciplina dell'omicidio volontario, anche tenendo conto del fatto che, al capitolo 87, il taglio delle mani era previsto per l'omicidio volontario[71].

Erano inoltre previste forme di omicidio qualificato, quali l'omicidio di un membro del clero e quello dei prossimi congiunti.

Il capitolo 95 prevedeva, senza distinzione di *status* sociale, la pena capitale per chi avesse ucciso un membro del clero, qualsiasi fosse stata la posizione all'interno della gerarchia ecclesiastica[72]. La disposizione deve essere contestualizzata all'interno dei grandi privilegi accordati alla chiesa ed ai membri di essa dalla corona serba[73].

Particolarmente grave era considerato l'omicidio di prossimi congiunti, anche in virtù del ruolo che il nucleo familiare aveva nella società serba. Se il *Syntagma di Blastares* non conteneva alcun accenno all'omicidio di un ecclesiastico, l'uccisione di prossimi congiunti e la conseguente condanna al rogo erano conosciute al diritto greco-romano.

Il *Prochiron* conteneva una disposizione, di cui il capitolo 96 del *Codice di Dušan*[74] sembra essere un mero duplicato: *Ὁ ἀνελὼν ἀνιόντα ἢ κατιόντα ἢ συγγενῆ πυρὶ παραδιδόσθω*[75].

La versiоne serba del *Syntagma di Blastares* riportava il passo in tale maniera **Оубивіи вьсходѣщѧ или нисходещѧ сѹродника, огню да прѣдаетсѧ**[76].

---

70. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 337.

71. *Ibidem*, 338.

72. Capitolo 95: "Chi oltraggiasse un vescovo, un monaco, o un pope, che paghi cento perperi; chi fosse trovato ad aver ucciso un vescovo, un monaco, che sia ucciso e sia impiccato".

73. Solovjev, *Zakonik cara Stefana Dušana*, 255.

74. Capitolo 96: "Chi fosse trovato ad aver ucciso il padre o la madre o il fratello o il proprio figlio, che questo assassino sia bruciato nel fuoco".

75. *Qui ascendentem vel descendentem aut cognatum perimit, igni traditur*. Proch. 39. 35 - Eisag. 40. 37 (D. 48. 9. 1); *PG* 145, col. 187.

76. Novaković, *Matije Vlastara Sintagmat*, 523.

Nel codice serbo si riportava al capitolo 96: **Кто се wбрѣте оубивь wтца или матерь или брата или чедо свое** [...][77].

Se si considera la versione serba del *Syntagma di Blastares* si nota come i termini **вьсходѣща или нисходеща сογродника** siano sostituiti nel codice con **wтца или матерь** ("il padre o la madre"), e con l'espressione **чедо свое** ("il proprio figlio"), in linea con la formula giuridica *ἀνιόντα ἢ κατιόντα*, ossia *ascendentem vel descendentem*. Tra quest'ultimo ed i primi due era stato interposto il termine **брата** ("fratello"), che rientrava nella categoria espressa dal termine *συγγενῆ*, omesso, però, nella traduzione serba[78].

In breve, nel codice si era ripreso il passo del *Syntagma di Blastares* che disciplinava l'omicidio di prossimi congiunti, traducendolo attraverso termini sicuramente rozzi dal punto di vista giuridico, ma di immediata comprensione[79]. Se nella versione serba era stato omesso il termine *συγγενῆ*, al capitolo 96 era stato utilizzato il termine **брата**.

Il capitolo non deve essere dunque visto come una disposizione fotocopia, bensì potrebbe essere inteso come un intervento volto a modificare la norma. Se infatti il termine *συγγενῆ* indicava tra i cognati, oltre che gli ascendenti e i discendenti, anche i collaterali, la categoria da esso definita era più ampia rispetto a quella indicata dal termine **брать**. Il codice restringeva dunque, l'omicidio dei prossimi congiunti ai fratelli ed alle sorelle.

Ricapitolando, ai capitoli 86-87, 94-96, veniva disciplinato l'omicidio, per legittima difesa, volontario ed involontario, di persone appartenenti ad una classe sociale differente, e le forme qualificate di esso. La pena capitale era prevista per l'omicidio qualificato, le pene pecuniarie o corporali erano invece previste per le altre forme, tra le quali l'omicidio volontario.

---

77. "Chi fosse trovato ad aver ucciso il padre o la madre o il fratello o il proprio figlio [...]".

78. La versione serba del *Syntagma di Blastares* riporta in **в.и.** la definizione di оть стране / *ἐκ πλαγίου* (collaterali): Оть стране же, иже ни нась родише ни оть нась родишесе, сирѣчь, брать, сестра, оуіець, тетка, анепсеи, анепсеіа, братоучедь, братоучеда [...]. Il passo è tratto da Theoph. Inst. 3. 2. Novaković, *Matije Vlastara Sintagmat*, 132.

79. La definizione giuridica di *συγγενῆ* aveva trovato posto in Proch. 7. 1 - B. 28. 5. 1 - Eisag. 17. 1 ed era stata inserita nel *Syntagma di Blastares* in Ѣ-VIII.

Crimini contro la morale sessuale

Nella cristianità orientale, sin dai tempi della promulgazione dell'*Ecloga*, in materia di reati sessuali vi era stata una considerevole deviazione dal diritto giustinianeo[80].

Rifacendosi ai canoni della chiesa ogni forma di unione carnale al di fuori del matrimonio fu vietata e punita. Avendo assunto il matrimonio valenza prettamente cristiana[81], ogni unione sessuale che non rientrasse in esso veniva considerata dunque, conformemente ai canoni della chiesa, fornicazione (*πορνεία*)[82].

Nel *Prochiron* era stata vietata, in modo assoluto ed esplicito, qualsiasi forma di concubinato[83]. A disciplina particolare erano sottoposti la pederastia (*ἀσέλγεια*), per cui era prevista la pena capitale, ed i rapporti sessuali con gli animali (*ζωοφθορία*), per i quali era previsto il taglio del membro maschile[84].

I casi più gravi di fornicazione erano quelli di incesto (*αἰμομιξία*) tra genitori e figli e tra fratello e sorella, che erano puniti con la pena di morte. I rapporti sessuali del padre con la nuora, o di un uomo con la suocera, del patrigno con la figliastra, del fratello con la moglie del fratello erano puniti con il taglio della mano[85]: tutti questi casi risentivano evidentemente dei divieti matrimoniali che la morale cristiana aveva introdotto, oltre che in linea ascendente e discendente, anche in linea collaterale[86]. Tali divieti erano poi confluiti nelle disposizioni delle successive compilazioni[87] normative ed avevano influito sulla legislazione volta alla repressione dei crimini sessuali. La fornicazione con una monaca era punita con il taglio del naso, essendo

80. Si pensi al fatto che Giustiniano aveva abolito il reato di unione carnale della donna libera con il proprio servo.

81. Zachariä, *Geschichte*, 58.

82. Si veda: Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου*, 78-86. Si veda anche: F. Goria, *Studi sul matrimonio dell'adultera nel diritto Giustinianeo e Bizantino*, Torino 1975.

83. Proch. 4. 26 - Bas. 37. 1-3.

84. Proch. 39. 69 - B. 60. 37. 76 - Eisag. 40. 61. Si veda: Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου*, 16-19.

85. Zachariä, *Geschichte*, 63.

86. Il sinodo in Trullo aveva, nel canone 54, vietato i matrimoni tra cugini (*ἐξάδελφοι*), e l'*Ecloga* aveva esteso il divieto ai secondi cugini (*δισεξάδελφοι*).

87. Proch. 7. 3-6, 15 - Bas. 28. 5. 1 - Eisag. 17. 3. 6.

questo tra l'altro, un reato contro la religione stessa[88]. Era inoltre sanzionata la fornicazione di una donna nubile con uno schiavo tramite bastonatura e taglio dei capelli[89].

Questo rapido *excursus* ci porta al XIV secolo e al *Syntagma di Blastares* che in Π-XV *Περὶ πορνείας*[90], disciplinava ampiamente la materia riportando il canone 4 di Gregorio il Nisseno e il canone 9 di San Basilio, che escludevano per 9 anni i fornicatori dalla comunione.

Nella versione dal *Syntagma abbreviato*, i capitoli Π–XV, Π–XVI, Π–XVII della versione integrale erano stati compendiati in un solo capitolo M-5, contenendo essi, per lo più, sanzioni spirituali[91].

Per ciò che riguarda il diritto secolare, il capitolo *Περὶ πορνείας* faceva diversi rinvii ad altri capitoli del *syntagma*, tra i quali quello più importante è M–XIV *Περὶ μοιχείας*, che riportava una amplissima disciplina dell'adulterio[92]. Esso ebbe, probabilmente per la sua maggiore frequenza, una ampia e dettagliata disciplina.

Il capitolo M–XIV era stato pressoché integralmente inserito nel *Syntagma abbreviato* in M-4, per cui i giuristi imperiali serbi, in tale materia, potevano appoggiarsi alle norme in esso contenute. Nel *Syntagma di Blastares* al capitolo *Περὶ μοιχείας* non erano state, tuttavia, inserite le due norme contenute in Proch. 39. 43-44, in cui era disciplinata la fornicazione della donna sposata (*γυνὴ ὕπανδρος*) con un proprio servo e la fornicazione della donna senza marito (*γυνὴ μὴ ἔχουσα ἄνδρα*) sempre con un δοῦλος. Del tutto omesse erano state anche le disposizioni, che invece avevano trovato spazio nel *Prochiron*[93], che condannavano il fedifrago per l'adulterio con la propria serva.

Al capitolo 54 il codice serbo puniva la fornicazione della nobildonna (**владыка**) con un uomo al proprio servizio (**человѣкь**): la pena applicata era il taglio delle mani e del naso, per entrambi[94]. La disposizione valeva sia per

88. Proch. 39. 62 - Bas. 60. 37. 77 - Eisag. 40. 59.

89. Proch. 39. 44 - Bas. 60. 37. 74-75 – Eisag. 40. 50

90. *PG* 145, coll. 114-118.

91. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 488-489.

92. *PG* 145, coll. 30-38. Su adulterio e fornicazione: Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου*, 70-86.

93. Proch. 39. 59-61 - Bas. 60. 37. 84 – Eisag. 40. 57-58.

94. Capitolo 54: "Se una nobildonna fornicasse con uno dei suoi uomini, che ad entrambi siano amputate le mani e sia tagliato il naso".

le donne vedove, sia per quelle sposate, non essendo prevista esplicitamente alcuna distinzione; con il termine **чловѣкъ** si indicava l'uomo al servizio della nobildonna, con una accezione più ampia rispetto al termine *δοῦλος*, utilizzato nelle disposizioni delle compilazioni bizantine[95]. Esso non limitava l'applicazione della norma allo schiavo (**wтрокъ** / *δοῦλος*), ma la estendeva a tutti i lavoratori sottoposti, tra cui anche i contadini vincolati alla terra, che avevano una posizione economica e giuridica differente.

È dunque significativo come il codice riprendesse una norma sulla fornicazione tra una donna e il proprio servo, non inserita nell'opera di Blastares, e la riproponesse al proprio interno[96], accentuando tuttavia la sfumatura della differenza di *status* sociale. Da notare inoltre l'inasprimento della pena, che "bizantinamente" vedeva il taglio del naso affiancato al taglio delle mani[97].

Altro reato, considerato contro la morale, oltre che contro la persona, era quello della violenza sessuale[98]. L'*Ecloga*[99] ed in seguito il *Prochiron* e l'*Eisagoge*, avevano previsto il taglio del naso, al quale si affiancava la sanzione accessoria di carattere pecuniario, che consisteva in un risarcimento pari ad un terzo delle sostanze del reo (*τὸ τρίτον τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως*), elevato alla metà, qualora il crimine fosse stato commesso nei confronti di una ragazza *ante pubertatem* (*πρὸ τῆς ἥβης*). Il taglio del naso e il risarcimento pari ad un terzo dei beni era previsto anche per lo stupro della fidanzata altrui (*τὴν ἀλλοτρίαν μνηστήν*)[100]; bisogna ricordare che il taglio del naso simboleggiava la mutilazione del membro maschile, a sottolineare il carattere morale che il reato di stupro aveva assunto.

Il *Syntagma di Blastares* raccoglieva le disposizioni in materia, in diversi capitoli, tra i quali A–XIII *Περὶ τῶν ἁρπαζόντων ἐπὶ γάμῳ γυναῖκας*[101] e

95. M. Nystazopoulou-Pelekidou, Τὸ Ζάκονικ τοῦ Στεφάνου Δουσάν, ἔκφραση τῆς κοινωνίας καὶ τῆς οἰκονομίας τῆς Σερβίας τὸν 14ο αι., *Βυζαντινά* 21 (2000), 300.

96. Le disposizioni contenute in Proch. 39. 43-44 erano state tradotte da San Sava. In: Soloviev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 490.

97. Il taglio del naso era generalmente previsto per i fedifraghi, ma il taglio delle mani costituiva un netto inasprimento.

98. Si veda: F. Botta, *Per vim inferre: studi su stuprum violento e raptus nel diritto romano e bizantino*, Cagliari 2004.

99. E. 17. 30-32.

100. Proch. 39. 66-68 - Bas. 60. 37. 80-82 – Eisag. 40. 53-55.

101. *PG* 144, coll. 1083-1088.

Γ–XXX *Περὶ τῶν γυναῖκας παρθένους βιαζομένων*[102], ai quali rimandava il capitolo Φ–III *Περὶ φθορᾶς παρθένων*[103]. I *νόμοι* contenuti in Γ-XXX riportavano il passo contenuto in Proch. 39. 66, ma erano state omesse le due successive disposizioni sulla violenza sessuale, contenute in Proch. 39. 67-68, ed i restanti *νόμοι* aventi ad oggetto il concubinato o la fornicazione[104]. Nel *Syntagma abbreviato* giunse, dunque, solamente uno dei capitoli del *Prochiron* che disciplinava la violenza sessuale[105].

Il capitolo 53 del *Codice di Dušan* disciplinava lo stupro[106], prevedendo la graduazione della pena, qualora il reato fosse stato commesso da nobili o da non nobili[107].

La violenza nei confronti di una donna appartenente alla stessa classe sociale dello stupratore era punita con il taglio del naso e di entrambe le mani. Qualora fosse stata commessa da un plebeo nei confronti di una nobildonna questo avrebbe dovuto essere impiccato. Il codice non disciplinava il caso della violenza sessuale commessa da un nobile su di una donna plebea ed in tale caso potrebbe essere verosimile, l'applicazione della disposizione del *Syntagma abbreviato*, ossia il taglio del naso e il pagamento di una sanzione patrimoniale pari ad un terzo dei beni.

La disposizione si inserisce, perfettamente, nella logica del sistema della graduazione della pena secondo la logica della differenza di classe di appartenenza del reo e della parte offesa.

Furto e brigantaggio

Il furto era generalmente indicato, nei monumenti giuridici del XIV secolo, rinvenuti nella penisola balcanica, con il termine **крагта**, anche se vi

102. *PG* 144, coll. 1211-1214.

103. *PG* 145, coll. 175-176.

104. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 487-488.

105. *Syntagma abbreviato* Τ-15.

106. Capitolo 53: "Se un nobile prendesse una nobildonna con la forza, che a lui siano amputate entrambe le mani, e il naso sia tagliato, se un plebeo prendesse con la forza una nobildonna, sia impiccato, se prendesse con la forza una donna del suo stato, che a lui siano amputate le mani e il naso sia tagliato".

107. Nel codice si usa il termine **себрь**. Sul significato e l'uso del termine si veda tra l'altro: F. Miklošić, Ein neuer Beleg für den altserbischer Ausdruck **себрь**, *Archiv für slavische Philologie* 11 (1883), 633; K. Jireček, Das Gesetzbuch des serbischen Caren Stefan Dušan, *Archiv für slavische Philologie* 22 (1900), 211-212.

sono diplomi in cui è riscontrabile l'uso termine **татьба**[108]. Il diritto serbo puniva il furto con una sanzione patrimoniale, anche se non vi sono tuttavia tracce di uniformità di applicazione della sanzione.

Tra i furti qualificati rientrava naturalmente l'abigeato. Tale reato era punito, ad esempio, nella *chrysobulla* al monastero di Santo Stefano del 1313-1318, con una sanzione calcolata in capi di bestiame[109]. Il furto di un cavallo, reato molto comune anche presso altri popoli, era punito con il pagamento del settuplo[110]. Di esso si ha notizia anche nella *Ruskaja pravda*, ma la sanzione prevista era notevolmente più pesante, essendo il reo condannato alla confisca dei beni e all'esilio[111].

Probabilmente, in linea con i diritti degli altri popoli slavi, il ladro poteva essere ucciso sul posto, qualora fosse colto sul fatto; di ciò vi è testimonianza sempre nella *Ruskaja pravda*, che puniva con la morte il ladro colto in flagranza di reato, anche se nello specifico si trattava di *fur nocturnus*.

Il *Syntagma di Blastares* conteneva disposizioni sul furto al capitolo K-XXIII *Περὶ κλοπῆς*. Esso prevedeva la graduazione della pena per il primo furto, a seconda della classe di appartenenza del ladro ed erano riportate le disposizioni sul secondo e terzo furto. Anche in caso di abigeato erano disciplinati il primo, il secondo ed il terzo furto; vi erano inoltre disposizioni sul furto di armi.

Di seguito vi erano le norme che reprimevano il brigantaggio, che prevedevano l'impiccagione sul posto per gli *insignes latrones*[112]. Il capitolo K-XXIII rimandava inoltre alle disposizioni contenute in A-XII[113] ed

---

108. Il termine **крагıа** era utilizzato, ad esempio, nella *chrysobulla* al monastero di Santo Stefano del 1313-1318, A. Solovjev, *Odabrani spomenici*, Beograd 1926, 97; il termine **татьба** si trova anche in un diploma confermante i privilegi della città di Ragusa datato 1387. F. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Viennae 1858, 208.

109. Solovjev, *Odabrani spomenici*, 89-99.

110. Tale reato era nel diritto serbo indicato da un precisa formula giuridica: **конски проводь**.

111. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 347.

112. *Κλέπτης* era il termine utilizzato per indicare il *fur*, *λῃστής* per indicare il brigante. *PG* 144, col. 1375. Sul furto e sul brigandaggio: Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου*, 23-26, 111-116.

113. *PG* 144, coll. 1081-1084.

ai *λησταὶ* erano appositamente dedicati i capitoli Λ-VI *Περὶ ληστῶν μετανοούντων* ed Λ-VII *Περὶ τῶν ληστὰς ἀναιρούντων*[114]. Il capitolo K-XXIII era stato integralmente incluso nella versione abbreviata del *Syntagma di Blastares* [115].

Il *Codice di Dušan* non conosceva distinzioni come quella tra *furtum manifestum* e *nec manifestum*; il furto era sempre considerato *manifestum*, ed anche il ritrovamento stesso del *corpus delicti*[116] in possesso del reo era equiparato alla flagranza di reato (cap. 149). Ben più grave del furto semplice veniva considerato il brigantaggio, a cui si applicava il concetto di flagranza di reato, con le stesse modalità del furto. Per quest'ultimo, come detto, era comminata la pena dell'accecamento, mentre gli atti di brigantaggio venivano puniti con la pena capitale.

Le norme sul furto e brigantaggio (capp. 143, 145-150, 157-160) sono contenute nella seconda parte del codice, promulgata nel 1354, per cui in linea teorica, erano già in vigore le disposizioni contenute nel *Syntagma abbreviato*, redatto dalla cancelleria imperiale.

La gravità del fenomeno del brigantaggio spinse probabilmente il legislatore a disciplinare in modo più specifico la materia, per cui un consistente numero delle disposizioni aggiunte venne dedicato alla repressione di tale piaga. Causa principale era lo scontento della popolazione, dovuto alle condizioni di povertà in cui essa versava, imputabili allo sfruttamento da parte dei grandi latifondisti, appartenenti alla classe nobiliare[117].

Secondo T. Taranovski, le norme del codice vanno considerate in relazione ai briganti ed ai ladri di professione[118], ed applicate dunque in funzione di una *inquisitio terrae generalis*, che avrebbe dovuto drasticamente colpire tali criminali e dunque risolvere il problema alla radice. In tale ottica le disposizioni del *Syntagma abbreviato* si applicavano ai ladri comuni, mentre ai ladri e briganti di professione andavano applicate le norme del *Codice di Dušan*.

---

114. *Ibidem*, coll. 1397- 1400.

115. *Syntagma abbreviato* K-8 **О татьбѣ**.

116. Il termine tecnico corrispondente a *corpus delicti* era **лице**; esso indicava non solo l'oggetto rubato, ma anche l'oggetto con cui un reato era stato commesso, ad esempio un'arma. In: Radojčić, *Zakonik cara Stefana Dušana*, 115.

117. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 293-294.

118. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 349.

Bisogna ricordare che l'impiccagione per gli *ἐπίσημοι λησταὶ* ("*insignes latrones*") era prevista nel *Syntagma di Blastares*[119] e nel *Syntagma abbreviato*[120], per cui la disciplina del codice avrebbe potuto sottintendere che, nei capitoli in cui si trattava di briganti, ci si riferisse a coloro che abitualmente esercitavano tale attività. Nel *Syntagma abbreviato* si usava la formula giuridica **наročити рацбоиници**[121] per tradurre *ἐπίσημοι λησταὶ*, quindi il concetto non doveva essere del tutto estraneo ai giuristi della cancelleria imperiale.

Sembra probabile che il legislatore serbo abbia voluto disciplinare il brigantaggio in modo omogeneo, per cui la pena di fatto restava invariata, o meglio veniva applicata la pena prevista per gli *insignes latrones*, in linea con le disposizione della compilazione di Blastares, a tutti gli atti di brigantaggio. Un ultimo indizio, che potrebbe dare validità a tale ipotesi, potrebbe essere il fatto che i capitoli Λ-VI ed Λ-VII, non siano stati compendiati dalla cancelleria imperiale serba e dunque omessi al fine di rendere le disposizioni sul furto di K-XXIII le uniche volte a disciplinare la materia, e dunque dare a questa maggiore uniformità[122].

La durezza della repressione è testimoniata dal fatto che, in flagranza di reato si applicava la esecuzione immediata senza processo[123]: il brigante andava consegnato alle autorità, che avrebbero provveduto alla pubblica impiccagione, naturalmente come monito della popolazione. Chiunque avesse dato ricetto o protezione, era punito alla stregua di uno essi[124] ed il

119. *PG* 144, col. 1376.

120. Sempre in K-8.

121. V. Mošin, Vlastareva sintagma i Dušanov zakonik u Studeničkom «Otečniku», *Starine* 42 (1980), 80.

122. In tal senso la teoria di T. Taranovski sembra presentare delle forzature; più lineare potrebbe essere l'idea di una disciplina omogenea del brigantaggio, che avrebbe comportato a livello pratico e teorico una maggiore semplicità, conseguentemente alla dimensione che il fenomeno andava assumendo ed in linea con la necessità di arginarlo.

123. Il codice serbo del 1349 si avvicina molto alla disciplina tardo-antica. L. Loschiavo, Autodifesa, vendetta, repressione poliziesca. La lotta al brigantaggio nel passaggio dalle province tardo-imperiali ai regni romano-barbarici, [*Il diritto giustinianeo fra tradizione e innovazione*, *Atti del Convegno Cagliari, 13-14 ottobre 2000*], Torino 2003, 118-129.

124. I capitoli 145-147 del *Codice di Dušan* prevedevano che le autorità locali dei villaggi e dei distretti rispondessero per i danni cagionati da un brigante e fossero puniti alla stregua di esso qualora nei territori sottoposti alla propria giurisdizione, questi avesse trovato rifugio o protezione.

villaggio che non lo avesse consegnato ma protetto, era punito attraverso la dispersione, secondo le modalità della responsabilità collettiva[125].

La repressione del furto, per il quale era applicata la pena dell'accecamento, subiva un notevole inasprimento. Il *Syntagma abbreviato*, prevedeva per il primo furto sanzioni patrimoniali, l'esilio in caso di recidiva ed il taglio della mano per il terzo furto. Quest'ultimo conteneva inoltre il passo che dava la definizione di *fur*, distinguendo il furto *nec manifestum* e senza armi, dalla categoria dei *bona vi rapta*, con o senza armi[126].

Tale passo perdeva la propria funzione, dal momento che le norme promulgate dal codice nel 1354, condannavano all'accecamento qualsiasi ladro e praticamente avevano annullato il concetto di *furtum nec manifestum*, equiparando il *fur nocturnus* al *fur diurnus*. Il furto venne dunque sottoposto, nel codice serbo, ad una disciplina differente da quella del diritto greco-romano, la quale risultava essere più complessa ed articolata; tale fattispecie era, nel *Codice di Dušan*, sempre disciplinata nei capitoli che avevano ad oggetto il brigantaggio, anche se a livello giuridico e nella comminazione della pena, venivano trattate come differenti fattispecie[127]. La disciplina del furto contenuta nelle disposizioni aggiunte nel 1354, potrebbe aver sostituito quella prevista dal *Syntagma abbreviato*[128].

Crimini contro lo stato

Presso l'antico diritto serbo, il crimine di tradimento era indicato con il termine **невера** (*ἀπιστία*) e di esso si hanno tracce in diversi atti giudiziari,

---

125. Al capitolo 149 si escludeva, esplicitamente, qualsiasi forma di grazia ed al capitolo 148 si applicava la correità a chi non avesse eseguito la pena capitale.

126. *Κλέπτης ἐστὶν ὁ λάθρα καὶ χωρὶς ὅπλων ἁμαρτάνων* [...] *ὁ δὲ βίᾳ πλημμελῶν μεθ' ὅπλων, ἢ χωρὶς ὅπλων* [...], tradotto nel *Syntagma abbreviato*: **Тать ѥсть иже таи кромѣ ороужа сьгрѣшае иже ни оудa отсѣченіе** [...] **ноуждею же сьгрѣшае, и сь ороужіемь или кромѣ ороужіа** [...]. Mošin, *Vlastareva sintagma*, 81.

127. Bisogna sottolineare come i due termini non fossero impiegati nel testo come equivalenti, al contrario di quanto avvenuto, ad esempio, presso i Franchi. Loschiavo, *Autodifesa, vendetta, repressione poliziesca*, 129.

128. In tal senso si potrebbe spiegare l'assenza di norme volte a disciplinare il furto nella prima parte promulgata nel 1349: probabilmente venivano utilizzate le norme presenti nel *Syntagma abbreviato*.

chrysobulle e diplomi, prima e dopo la promulgazione del codice del 1349-1354[129].

Tale crimine era però strettamente collegato alla figura del sovrano ed al vincolo di fiducia che questi instaurava con i maggiorenti serbi, ossia i membri della nobiltà, i quali ricevevano una concessione patrimoniale di terreni, di cui il signore poteva liberamente disporre, ossia di una *baština*. Il giudizio per la violazione di tale vincolo, era espressamente riservato al tribunale di corte del sovrano.

Dai tempi del regno di Milutin fu inoltre introdotto anche in Serbia, il sistema di derivazione bizantina della *πρόνοια* (**пронија**)[130]. Anche in questo caso, il crimine di tradimento trovava la sua base sul rapporto che si instaurava tra il sovrano ed il nobile che a lui garantiva fedeltà. Dunque esso presentava delle peculiarità, configurandosi come un reato previsto solo per i membri della classe nobiliare, non essendo previsto per gli appartenenti agli strati inferiori della società, non vincolati da alcun giuramento di fedeltà diretto al sovrano[131].

In tutti i documenti e diplomi, tuttavia, non veniva mai dettagliatamente definita la pena per tale crimine, per cui non vi è certezza di quale essa fosse.

In un documento del 1345 Dušan condannava chiunque avesse arrecato danno ad un mercante alla confisca dei beni e ad esser punito come traditore (**невѣрьнь**)[132]. Nella *chrysobulla* al monastero di Hilandar del 1361[133] si condannava il reo di tradimento alla confisca dei beni secondo il codice. Il rinvio al codice era tuttavia vago e generico, in quanto il codice stesso non conteneva alcuna norma riguardo alla pena per il reato di tradimento[134].

Non vi è dunque alcuna traccia, nei documenti giuridici dell'epoca, del fatto che accanto alla sanzione della confisca dei beni vi fosse una ulteriore

129. In una *chrysobulla* al monastero di Hilandar del 1276-1281 e in un diploma del 1308. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 478.

130. Sul sistema della *baština* e della *pronoia* e sui derivanti rapporti socio-economici si veda tra l'altro: Nystazopoulou-Pelekidou, *Τὸ Ζάκονικ τοῦ Στεφάνου Δουσάν*, 298-304.

131. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 366.

132. Novaković, *Zakonski spomenici*, 169.

133. La *chrysobulla* era del successore di Stefan Dušan, ossia del figlio Uroš; il *Codice di Dušan* era ancora in vigore, benché l'impero fosse molto indebolito, in seguito alla morte del suo fondatore.

134. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 366.

pena. Il fatto che essa non fosse espressamente menzionata nel codice del 1349-1354, non permette di escludere il fatto che nella prassi, tale ulteriore pena potesse essere applicata, magari secondo il diritto consuetudinario che, come fatto notare in precedenza, aveva mantenuto una certa forza, anche allorché il monarca serbo aveva promulgato un codice scritto.

Si può ragionevolmente supporre che fosse applicata la confisca dei beni, in quanto menzionata, in più di un caso, anche per crimini differenti, allorché il reo veniva qualificato come **невѣрьнь** (traditore)[135]. Non si può invece essere sicuri, che come ulteriore pena fosse prevista la pena di morte, almeno se si considerano gli antichi diplomi e le *chrysobulle* dei sovrani.

La concezione bizantina dei crimini contro lo stato era profondamente diversa da quella serba, e presentava una maggiore articolazione e complessità teorica, essendo legata non solo alla figura dell'imperatore, ma anche allo stato stesso. Il *crimen laesae maiestatis* era generalmente punito nelle compilazioni greco-romane con la confisca dei beni e con la pena di morte[136]. Accanto ad esso troviamo i crimini contro lo stato, quali ad esempio la *proditio ad hostes* o la cospirazione[137].

Al *crimen laesae maiestatis* il *Syntagma di Blastares* dedicava il capitolo B-VII, che riportava alcune norme riprese dai *Basilici*[138]. Blastares aveva ripreso inoltre i passi del *Prochiron* in Π–XXI *Περὶ προδοτῶν*, assieme ad una importantissima aggiunta: *Ὁ κατὰ τῆς σωτηρίας τοῦ βασιλέως ἢ τῆς πολιτείας μηχανησάμενος* [...][139]: accanto alla *salus* del *βασιλεὺς* veniva espressamente nominata quella dello Stato, per cui al crimine di congiura contro l'imperatore veniva espressamente equiparato quello di congiura contro lo stato (*ἡ συνωμοσία*). Tale capitolo disciplinava inoltre i casi di

135. *Ibidem*, 367.

136. Proch. 39. 10 – Eisag. 40. 12.

137. Se nell'*Ecloga* era presente il capitolo 17. 3 dedicato alla cospirazione contro l'imperatore e contro lo stato, tale capitolo non venne inserito, al contrario di molti capitoli inclusi nel titolo 17, all'interno della successive compilazioni e raccolte di leggi bizantine.

138. Bas. 60. 36. 1, si riprendeva il diritto giustinianeo, e più nello specifico il *Νόμος Ἰουλίου ἁρμόζων κατὰ τῶν ἐπιβούλων*. Il capitolo B-VII del *Syntagma di Blastares* puniva il colpevole di lesa maestà o congiura contro il *βασιλεὺς* con l'ultimo supplizio: *Ὁ καθοσίωσιν πλημμελῶν, ἤτοι φατριάζων κατὰ βασιλέως, ξίφει τιμωρείσθω. PG* 144, col. 1113.

139. *PG* 145, col. 125.

alto tradimento, la diserzione, la rivelazione di segreti dello stato al nemico, punendo questi reati con la pena capitale (*κεφαλικῶς τιμωρεῖται*)[140].

Il *Syntagma* dedicava il capitolo Σ–XI *Περὶ τῶν συνωμοσίας, ἢ φατρίας, ἢ στάσεις, ποιούντων* alla congiura, ai tumulti e agli attentati contro la *res publica*, puniti oltre che con la pena capitale, anche con l'anatema, secondo quando aveva disposto Costantino Porfirogenito, in un sinodo, assieme al Patriarca Alessio[141].

Tali capitoli del *Syntagma di Blastares* erano stati compendiati nel *Syntagma abbreviato* in B-7 e П–5, avendo il primo a tema il *crimen laesae maiestatis*, il secondo i casi di *ἀπιστία*, ossia di tradimento nei confronti dello stato[142].

Il *Codice di Dušan* conteneva una sola disposizione che, esplicitamente, avesse ad oggetto il tradimento, ossia il capitolo 52[143]. Al tradimento si applicava la forma di responsabilità familiare, per cui il capo famiglia rispondeva, secondo le modalità precedentemente illustrate, per il membri di essa.

Analizzando il crimine di tradimento alla luce del lavoro svolto dalla cancelleria imperiale, che aveva compendiato e tradotto il *Syntagma di*

---

140. Coloro che si rendevano colpevoli di questi due reati dovevano essere strangolati. Si veda inoltre: Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου*, 10-12, 21-23, 53-54.

141. *PG* 145, coll. 131-134.

142. Nella versione del *Syntagma abbreviato* del palinsesto di Studenica, il capitolo B-7 è numerato come **.КS.** e presenta la rubrica IАко цароу не подобает досадати (Perchè non bisogna insultare l'imperatore); il capitolo П-5 è numerato come **.КЗ.** e presenta la rubrica О прѣдателіехь и невѣрницѣхь (Su coloro che passano al nemico e sui traditori). Anche in questo caso i redattori della cancelleria imperiale avevano razionalizzato la disposizone delle norme, per cui quelle dedicate ai crimini che riguardavano la lesione della dignità dell'imperatore e quelle che disciplinavano gli attentati alla *salus* della *res publica*, erano stati ordinati sistematicamente. Tra gli elementi che potrebbero risultare interessanti, è da rimarcare come in П-5, il termine *Ῥωμαίους* era stato tradotto con il termine православна ("ortodossi"), ed in più di una norma il termine ortodosso aveva sostituito il termine *Ῥωμαῖος*; da notare, inoltre, che nel *Syntagma abbreviato* non è mai usato il termine *serbo*. Mošin, *Vlastareva sintagma*, 64-65.

143. Capitolo 52: "Per tradimento, per ogni colpa, il fratello per il fratello, il padre per il figlio, il parente per il parente; coloro che sono divisi nelle proprie case da quello, chi non è stato colpevole, questi che non paghino nulla, ma solo colui che è stato colpevole, ed anche la sua casa paghi". Nel manoscritto del monte Athos il capitolo presentava la rubrica **Ѡ невѣрѣ** (Sul tradimento).

Blastares, si potrebbe pensare ad una differente disciplina di esso e ad un inasprimento della pena: alla confisca totale dei beni, in linea con la prassi ed il diritto consuetudinario del popolo serbo, si aggiungeva la pena capitale, in linea con concezione del diritto greco-romano, che vedeva nel tradimento un reato, non solo nei confronti del sovrano, ma anche verso l'impero, come ordinamento giuridico.

Il passo contenuto nel *Syntagma abbreviato*, che riprendeva il capitolo Σ–XI del *Syntagma di Blastares*, considerava la *proditio ad hostes*, la congiura contro l'imperatore o lo stato, la vendita a nemici di armi o la rivelazione di segreti di stato ed i tumulti, come alto tradimento[144]. Tali crimini erano puniti come detto con la pena di morte ed in alcuni casi con la pena accessoria della confisca totale dei beni.

Si è accennato come il codice serbo non desse una sanzione specifica di tradimento, né tantomeno erano definite le pene a cui il colpevole era sottoposto. Unico elemento certo era l'applicazione della responsabilità familiare[145]. Tale considerevole lacuna verrebbe ampiamente colmata qualora fossero applicate le disposizioni contenute nella versione abbreviata del *Syntagma di Blastares*, ulteriore elemento a favore della teoria che assegna forza di legge al *Syntagma abbreviato*.

Tra le norme che avevano ad oggetto i crimini contro lo stato, può essere annoverato il capitolo 69 del *Codice di Dušan*[146]. Esso vietava ai plebei di riunirsi in assemblea, punendo con mutilazioni fisiche sia l'oratore[147], considerato alla stregua di un sobillatore, sia i partecipanti a tale raduno[148]. La norma potrebbe essere considerata come volta alla tutela dell'ordine pubblico, essendovi forte pericolo che tali adunate potessero tramutarsi in rivolte dei partecipanti, infervorati dai discorsi di qualche capopopolo.

144. **кже невѣрѣ подлежитъ сьгрѣшенїѡ** ("e si condanni il colpevole per tradimento").

145. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 367.

146. Capitolo 69: "Non vi siano assemblee di plebei, e se si trovasse qualcuno partecipante ad una assemblea siano mutilate a lui le orecchie e all'agitatore siano bruciati la barba ed i capelli".

147. L'oratore era indicato nel codice con il termine **поводьчик**, derivante dal verbo **поводити**, traducibile con il verbo *ducere*. Sull'argomento si veda: I. Rašović, O nejednakom tumačenju reči povodčije u Dušanovom zakoniku, *Književnosti i jezik* 5 (1958), 211-213.

148. **да моу се оуши оурѣжет** ("a lui siano tagliate le orecchie"). Il verbo **оурѣзати** è usato non ad indicare l'amputazione delle orecchie, ma solamente il taglio di una parte della cartilagine. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 232.

Il capitolo non aveva ad oggetto i tumulti, disciplinati nel *Syntagma abbreviato* in Π–5, ma solo la violazione del divieto di raduno per gli appartenenti alle classi sociali inferiori[149], come dimostra anche la minore gravità delle pene.

Incendio

Il *Syntagma di Blastares* disciplinava gli incendi al capitolo E-7 *Περὶ ἐμπρησμοῦ*[150]. A seguito della disciplina dell'incendio colposo[151], era riportata quella dell'incendio doloso, (*κατὰ δόλον καύσας*, o *ἐν εἰδήσει*) di abitazioni, granai o raccolti, per il quale era prevista la pena capitale[152].

Il capitolo E-7 era stato integralmente tradotto ed inserito nella versione abbreviata, in E-4[153] e le disposizioni del codice serbo devono essere considerate come una integrazione della disciplina in esso contenuta.

Il capitolo 99 del *Codice di Dušan* aveva ad oggetto gli incendi appiccati all'interno del villaggio, in particolare di case, aie, fienili, mentre il capitolo 100 quelli appiccati lontano dai centri abitati. Il villaggio avrebbe dovuto individuare e consegnare l'autore del crimine alle autorità e qualora questi non fosse stato individuato, come detto in precedenza, il villaggio avrebbe dovuto rispondere collettivamente per i danni cagionati dal piromane. Qualora l'incendiario avesse agito fuori da un centro abitato, così come per il furto, gli abitanti delle zone circostanti avrebbero dovuto risarcire i danni causati.

Le disposizioni promulgate nel 1349 disciplinavano solamente il caso in cui il colpevole fosse sconosciuto; qualora fosse stato individuato, sarebbe stato condannato attraverso le norme del *Syntagma abbreviato*[154].

---

149. Nella versione del manoscritto del monte Athos del *Codice di Dušan*, il capitolo è preceduto dalla rubrica **Ѡ сьборѹ себровѹ** (Sul raduno dei plebei).

150. *PG* 144, coll. 1271-1272.

151. Si riportano i passi di Proch. 39. 75-76 - Eisag. 40. 81-82.

152. Sugli incendi dolosi si veda anche: Proch. 39. 18 – Eisag. 40. 21. Riguardo alla disciplina del diritto greco-romano in generale: Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου*, 64-69.

153. Nel *Syntagma abbreviato* E-4 si traduce *κατὰ δόλον καύσας* (*per dolum*) come **по прилѹчаю**.

154. In caso di incendio *κατὰ ῥᾳθυμίαν ἢ ἀπειρίαν* / **по небрѣженіи или неискѹствѣ** (*per negligentiam vel imperitiam*) colui che avesse accceso il fuoco andava condannato *ὡς ἀμελήσας* [...] *καὶ ῥᾳθυμήσας* / **іако небрѣгъ** [...] **и нерадивъ** (*ut negligens et ignavus*). La

Crimen falsi

Altro reato che sembra affondare le proprie radici nelle fattispecie del diritto bizantino è quello del falso nummario. Battere falsa moneta era considerato un reato molto grave, al pari dell'alterazione di pesi e misure.

Il *Prochiron* sanzionava tale reato con il taglio della mano del falsario, e alla stessa pena era condannato l'amministratore del fondo in cui il reato fosse stato commesso[155]. Il *Syntagma di Blastares* non conteneva al proprio interno alcuna disposizione al riguardo.

Il *Codice di Dušan* dedicava i capitoli 168-170 agli orafi, in funzione della disciplina del *crimen falsi*. Nel primo dei tre si imponeva che gli orafi fossero presenti solo nei luoghi in cui l'imperatore avesse autorizzato la fabbricazione di monete. Il capitolo 169 condannava al rogo il falsario trovato a battere moneta segretamente.

Il villaggio in cui ciò fosse avvenuto, era condannato alla dispersione, mentre le città erano condannate al pagamento di una sanzione pecuniaria, non specificata tuttavia all'interno del codice.

Il capitolo 170 si limitava a disporre che vi fossero orafi nelle città, che assieme ai mercati dunque, secondo il capitolo 168, erano i luoghi autorizzati a tale attività[156].

All'interno del falso si potrebbero comprendere anche tutte quelle azioni volte alla alterazione di documenti, oltre che di pesi, misure o la corruzione di giudici e testimoni.

Il codice serbo ordinava al capitolo 138 la distruzione delle *chrysobulle* di cui fosse stato alterato il testo: in caso di falso in documenti, esse avrebbero perso la propria validità, per cui la modifica e l'alterazione, si traducevano all'atto pratico nella confisca dei beni.

Il capitolo 162 vincolava strettamente i messi giudiziari all'esecuzione di quanto scritto nelle sentenze, punendo gli abusi e le alterazioni del testo; i giudici erano perciò obbligati a conservare una copia di ognuna delle sentenze emesse, in modo tale da fronteggiare eventuali abusi da parte dei propri funzionari, i quali per tale reato sarebbero stati puniti con il taglio della lingua e di entrambe le mani.

pena prevista per l'incendio doloso era la pena suprema (*κεφαλικῶς τιμωρεῖται* / **главою да оусѣчетсе**).

155. Proch. 39. 14 - Eisag. 40. 17. Troianos, *Ὁ Ποινάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου*, 101-104.

156. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 312-313.

Pene patrimoniali e pene corporali

Molti reati, ancora nel XIII e XIV secolo, prevedevano pene patrimoniali calcolate in capi di bestiame[157], ma sempre più spesso esse iniziarono ad essere calcolate in moneta[158].

All'interno del Codice di Dušan, l'ammontare delle pene pecuniarie andava dai sei perperi previsti per il taglio della barba tra due uomini liberi, ai mille perperi previsti per ogni membro della giuria che avesse erroneamente assolto una persona, se in seguito fosse stato trovato il *corpus delicti* in possesso di questa[159].

Tra le sanzioni pecuniarie di minore entità si potrebbero classificare la **потка** di cinquanta perperi per le dispute tra villaggi (cap. 77), che diventava di cento per quelle tra villaggi di albanesi o di *vlahi* (cap. 82) e la **мѣхоскоүбина**, di sei perperi[160].

Tra quelle di maggiore entità troviamo invece il pagamento di trecento perperi per l'omicidio volontario, cinquecento per la ingiusta detenzione di uomo da parte di un funzionario dello stato, così come era prevista una sanzione di cinquecento perperi per il furto della merci (cap. 118) o di trecento per il sequestro di un mercante da parte di un nobile (cap. 122)[161].

---

157. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 462. Si veda anche: Troianos – Šarkić, Ο κώδικας του Στεφάνου Δουσάν, 253-254.

158. In un diploma del 1220 del monastero di Žika sono riportate pene patrimoniali espresse in cavalli, buoi e pecore. La *chrysobulla* del 1300 di re Milutin al monastero di San Giorgio di Skoplje imponeva il pagamento di sei o dodici buoi per il furto reciproco. La *chrysobulla* al monastero di Santo Stefano del 1313-1318 puniva la pesca non autorizzata con il pagamento di 12 buoi. *Ividem*.

159. In questo caso la bisogna notare che la pena pecuniaria, almeno nei testimoni manoscritti del codice più antichi (testimoni manoscritti di Bistrica e del Monte Athos) era indicata con il termine **вражда**.

160. Si ricorda che la **потка** era la violazione di confini tra villaggi, la **мѣхоскоүбина** era il taglio della barba o dei capelli tra due uomini liberi.

161. Quella dei mercanti era una categoria che aveva particolari garanzie riguardo alla sicurezza personale e a quella del trasporto delle merci, in quanto garantiva notevoli entrate allo stato. Già re Milutin in un diploma alla città di Ragusa condannava chi avesse sballato le merci di un mercante o avesse preso qualcosa al pagamento di una sanzione pecuniaria di cinquecento perperi, **испакостивь имь, или што оүзьмь** ("sballando loro la merce, o prendendo qualcosa"). Re Stefan Dečanski in un diploma del 1326, inviato alla città di Ragusa, condannava lo stesso reato con il pagamento di cinquecento perperi, **кто ли имь**

Erano previsti, inoltre, quali sanzioni patrimoniali, il pagamento del settuplo[162] (capp. 30, 93, 102, 143, 187, 193, 200) e del doppio[163] (cap. 193).

In tal senso la codificazione di Stefan Dušan aveva compiuto un notevole passo in avanti nella precisa determinazione del crimine e della pena pecuniaria ad esso connessa, con la fissazione di un tariffario per i vari reati, proporzionato alla gravità, che variava però, in taluni casi, in base alla classe di appartenenza del reo[164].

E' da notare come il codice del 1349–1354 abbia accolto al proprio interno un ampio numero di istituti di diritto non scritto slavo e come la terminologia volta a designarli sia rimasta, in molti dei casi, del tutto identica a quella dei secoli precedenti.

Una evidente innovazione costituiscono le pene corporali; considerate uno degli elementi distintivi del diritto greco-romano, segno secondo alcuni studiosi della decadenza giuridica che aveva colpito la civiltà bizantina.

L'uso di pene afflittive atroci, che risentiva fortemente del gusto orientale per le mutilazioni, era stato pensato in origine come un mezzo per mitigare il diritto giustinianeo, sostituendo in diversi casi, la pena capitale[165]. Vi furono, però, casi in cui, tali pene andarono a sostituire pene pecuniarie ed è principalmente da tale circostanza che deriva la concezione fortemente negativa che ha connotato la visione di una parte della storiografia[166].

Le disposizioni contenute nel 17 titolo dell'*Ecloga*[167], che come è noto verranno riprese nel titolo 39 del *Prochiron*[168], nel titolo 40 dell'*Eisagoge* e nel libro 60 dei *Basilici*, ma anche all'interno di compilazioni tardo-bizantine,

---

што испакости, трьговцемь, оу земли кралевства ми ("se qualcuno a loro qualcosa sballasse, ai mercanti, nella terra del nostro regno"). Novaković, *Zakonski spomenici*, 163-164.

162. **самоседмо**.

163. **дакле плати двоиномь** ("finché paga il doppio").

164. Al capitolo 85 si condannava il nobile che avesse pronunciato un discorso bogomila a pagare cento perperi, mentre un uomo libero era condannato al pagamento di dodici perperi ed alla bastonatura.

165. Leone l'Isaurico aveva espressamente manifestato tale intenzione nel proemio dell'*Ecloga*.

166. Cortese, *Le grandi linee*, 172-173.

167. L'*Ecloga* aveva avuto una discreta fortuna tra le popolazioni slave e di essa sono presenti diverse traduzioni; Sul diritto penale all'interno dell'*Ecloga* si veda: B. Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht der Ekloge*, [Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 21], Atene 1956.

168. Van Der Wal – Lokin, *Historiae iuris*, 79.

come ad esempio l'*Hexabiblon* di Costantino Armenopulo e naturalmente il *Syntagma di Matteo Blastares*, ebbero straordinaria fortuna e longevità, nonostante la *damnatio memoriae* avesse colpito Leone VII ed i suoi figli, responsabili secondo i detrattori iconoduli, di aver tra le altre cose, pervertito il diritto[169].

Nella Serbia medievale, l'introduzione di tale sistema può essere considerato uno degli snodi fondamentali che sancì il definitivo passaggio al sistema della pena pubblica.

Determinante per l'introduzione di tale sistema punitivo fu la cultura cristiano-bizantina ed in particolare l'azione portata avanti dal clero, impegnato nella lotta alle eresie: furono applicate le pene corporali, derivanti dal diritto greco-romano ed entrate a far parte dei nomocanoni, usati dalla chiesa per regolare la vita e le dinamiche giuridiche interne.

Il primo testo scritto in cui si ha notizia della pena del taglio della lingua in Serbia è la vita di San Simeone[170], nel quale si narra che fu il gran *župan* Stefan Nemanja ad usarla per primo, per punire i capi bogomili[171].

Riguardo al *Codice di Dušan*, colpisce il largo uso delle pene corporali, a maggior ragione, se si pensa che esse erano sconosciute nei tempi più antichi[172]; la pena corporale, che implicava la responsabilità strettamente personale del reo, era difficilmente conciliabile con il sistema di responsabilità familiare, ed anche in ciò il codice imperiale seppe trovare il giusto equilibrio tra i due sistemi. In tal senso la traduzione del *Syntagma di Blastares*[173], oltre che quella del nomocanone operata da San Sava circa un secolo prima[174], avevano agevolato il processo di ricezione del modello.

Le mutilazioni fisiche trovarono ampio spazio nel codice del 1349-1354, in linea con la tradizione bizantina, per cui anche le singole pene si rifacevano ai modelli del diritto greco-romano[175], in analogia e sul

169. Come si riporta nel proemio del *Prochiron*.

170. Stevan Prvovenčani, «Žitije Simeona *Nemanje*», *Svetosavski zbornik*, v. 2, Beograd 1939, 27-30.

171. Solovjev, *Istorija / Zakonodavstvo*, 463.

172. Troianos – Šarkić, Ο κώδικας του Στεφάνου Δουσάν, 252-253.

173. Il *Syntagma di Blastares* ebbe grande popolarità e fu tradotto in diverse lingue slave. Van Der Wal – Lokin, *Historiae iuris*, 117.

174. L. Burgmann, Mittelalterliche Uebersetzungen byzantinischer Rechtstexte, στο: G. Thur (Hrsg.), *Antike Rechtsgeschichte. Einheit und Vielfalt*, Wien 2005, 43-66(58).

175. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 314.

modello di quelle generalmente riportate al capitolo *Περὶ ποινῶν*, presente in ciascuna di esse. Il taglio della mano (*χειροκοπεῖσθαι*) era previsto per la vendita di uno schiavo cristiano a non ortodossi (cap. 21), quello di entrambe le mani per reati di vario genere, quali la violenza sessuale di un plebeo su una nobildonna (cap. 53), la fornicazione di una nobildonna con uno dei suoi servi (cap. 54), l'omicidio volontario (cap. 87), l'omicidio di un nobile, commesso da un plebeo (cap. 94), il taglio della barba da parte di un plebeo a un nobile o ad un proboviro (cap. 97), per i commessi giudiziari che avessero falsificato documenti giuridici (cap. 162), per gli ubriachi colpevoli di aggressione e lesioni (cap. 166).

È necessario però ricordare una importante divergenza dal diritto greco-romano, che vietava l'amputazione di entrambe le mani[176], presente invece nel codice serbo. Le pene corporali in tal senso si mostrano ancor più inasprite, essendo addirittura combinate tra di esse, per cui al taglio di entrambe le mani si poteva aggiungere quello della lingua (*γλωσσοκοπεῖσθαι*) ai capitoli 21, 162[177] o quello del naso (*ῥινοκοπεῖσθαι*) ai capitoli 53-54[178].

Il taglio del naso, come detto in precedenza, previsto ai capitoli 53 e 54, veniva applicato, in pieno spirito bizantino ai reati contro la morale sessuale, nello specifico ai casi di fornicazione o violenza sessuale[179].

In quattro casi era prevista la pena della bastonatura (*τύπτεσθαι*), ai capitoli 50, 85, come pena accessoria, al capitolo 131 per i militari, al capitolo 166 per gli ubriachi[180]. Questa era una pena ampiamente applicata nel diritto greco-romano, principalmente come sanzione accessoria all'esilio

176. Proch. 39. 23 - Eisag. 40. 26.

177. Il taglio della lingua era previsto per lo spergiuro in E. 17. 2 e in Proch. 39. 46 - Eisag. 40. 70.

178. Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 314.

179. Il taglio del naso aveva un valore fortemente simbolico, in quanto simboleggiava il taglio del pene. Avendo quest'ultimo gravi conseguenze, era applicato dal diritto bizantino, per reati considerati ancor più gravi e moralmente ancor più riprovevoli, come la *ζωοφθορία*, ossia i rapporti sessuali con gli animali. E. 17. 39 - Proch. 39. 74 - Eisag. 40. 67. Si veda: Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht*, 19.

180. Al capitolo 166 è indicato il numero di cento bastonate, mentre negli altri non si quantifica il numero di percosse ma si riporta soltanto **да се бие стапи** ("che sia battuto con i bastoni").

o al taglio del naso, per i reati contro la morale sessuale, ma nel codice serbo essa non trovò grande spazio[181].

Tra le altre pene erano previsti: lo sfregio del volto per l'eretico e per colui che gli avesse offerto rifugio (cap. 10), la combustione dei capelli e della barba, ai capitoli 55, 69, 201 come pena accessoria[182], il taglio di un pezzo di cartilagine delle orecchie per i partecipanti ad un raduno di plebei (cap. 69)[183].

Se ai briganti era comminata la pena capitale, per i semplici ladri era prevista la sanzione dell'accecamento (*τυφλοῦσθαι*) capp. 145-150[184]. L'accecamento di un solo occhio era previsto al capitolo 166, per gli ubriachi.

Anche l'esilio (capp. 9-10), era una pena mutuata dal diritto bizantino[185], applicata in quest'ultimo in larga misura, ma comminata nel codice serbo solamente in questi due capitoli[186].

L' ibrido slavo-bizantino

Il *Codice di Dušan* segnò il passaggio della monarchia tribale serba ad un ordinamento giuridico misto, in cui l'elemento slavo venne affiancato da principi ed istituti derivanti dal diritto greco-romano.

---

181. Prima della promulgazione del codice, l'unico caso in cui risulta essere applicata tale pena è in un diploma del monastero di Žika del 1220: se un donna avesse abbandonato il marito, sarebbe stata sottoposta a punizione corporale, qualora non avesse avuto la possibilità di pagare la sanzione patrimoniale in capi di bestiame, prevista al capitolo 20. In: Taranovski, *Istorija srpskog prava*, 317.

182. La formula giuridica **да се wсмѫ̀ди** è stata rinvenuta da K. Jireček in alcuni atti conservati negli archivi della città di Dubrovnik e tradotta in latino *comburere capillos de capite et barbam*. La pena ricalcava il taglio dei capelli, comminato nel diritto greco-romano come pena accessoria (*κουρεύειν*); essa venne inasprita, come dimostra la modalità di comminazione. K. Jireček, Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien, Studien zur Kulturgeschichte des 13.-15. Jahrhunderts, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 56 (1912), 12-17.

183. È questa una pena che non si riscontra nel diritto bizantino e che ha carattere fortemente simbolico. Essa consisteva nella mutilazione dell'orecchio, non nell'amputazione.

184. **да се wслѣпе и wбѣсе** ("che sia accecato ed impiccato").

185. Troianos – Šarkić, Ο κώδικας του Στέφανου Δουσάν, 253.

186. **да се wтжене** (cap. 9), **да се прожене** (cap. 10).

Tale processo era iniziato all'epoca della cristianizzazione dei popoli slavi grazie all'influenza della chiesa ortodossa e si era sviluppato, a tappe, nel corso dei secoli successivi, culminando nel XIV secolo con la promulgazione del codice del 1349-1354.

Naturalmente, non fu possibile al primo imperatore serbo eliminare del tutto la componente giuridica di origine slava a cui la popolazione continuava a mostrarsi fortemente legata, ma certamente i cambiamenti derivanti avrebbero potuto essere notevoli.

Avrebbero potuto esserlo; se da un lato non si ha alcuna certezza dell'applicazione delle norme contenute nella codificazione giuridica imperiale sotto il regno di Dušan, dall'altro il corso degli eventi storici, sancì il fallimento politico-militare del progetto di successione al trono bizantino e conseguentemente l'impossibilità di una transizione permanente ad un ordinamento giuridico di matrice greco-romana[187].

187. Stefan Dušan morì nel 1355. Il figlio Uroš, suo successore, vide l'impero sgretolarsi a causa delle divisioni interne e della avanzata ottomana. Con la sua morte, avvenuta nel 1371, venne meno anche l'impero, durato appena venticinque anni.

The Influence of the Byzantine Criminal Law in the Code of Dušan 1349-1354

Stefan Dušan enacted the *Code of Dušan* in 1349. Its dispositions must be considered in relation with two Byzantine compilations that constituted the imperial tripartite codification: the so-called *Law of Justinian* and to the *Abridged syntagma*.

The Byzantine juridical influence must be considered very relevant in criminal law: public pain system, legal action *ex officio* by state, pain of death, physical punishments and mutilations, were juridical concepts and institutions unknown to Slav people before their convert to Christianity, and their introduction must be connected to the Byzantine religious, cultural and juridical influence.

Considering the difference with Slav customary law (even if some elements derivating from it were preserved) and the connections with Greek-Roman compilations it can be underlined Dušan's attempt to create and introduce in his empire a Byzantine legal system.

Μιχαλης Καππας

Ο Ναος του Αγιου Νικολαου στο Ρεμα του Σωφρονη Λακωνιας*

Στους νοτιοδυτικούς προβούνους του Πάρνωνα, στο χαμηλότερο τμήμα του ρέματος των Τζιτζίνων, προβάλλει ακόμα ανάμεσα σε πουρνάρια και σκίνους, μια ερειπωμένη βυζαντινή εκκλησία (Εικ. 1-3), αφιερωμένη στον άγιο Νικόλαο, επίσκοπο Μύρων[1]. Πρόκειται μάλλον για καθολικό λησμονημένης μονής των βυζαντινών χρόνων, όπως υποδεικνύουν τα κτηριακά κατάλοιπα περιμετρικά του ναού. Βρίσκεται σε απόσταση μίας

* Το παρόν άρθρο αποτελεί ανάπτυξη ανακοίνωσής μου στο Συμπόσιο της Χ.Α.Ε., βλ Μ. Καππας, Ένα άγνωστο βυζαντινό μνημείο στο ρέμα του Σωφρόνη Λακωνίας, στο: *Εικοστό Πέμπτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 2005, 49-50. Η σχεδιαστική αποτύπωση του μνημείου πραγματοποιήθηκε τον Απρίλιο του 2005 από τον Στ. Μαμαλούκο, τον οποίο και από τη θέση αυτή ευχαριστώ. Θερμές ευχαριστίες οφείλονται, επίσης, στους φίλους συναδέλφους Γ. Φουστέρη και Γ. Πάλλη, με τη βοήθεια των οποίων πραγματοποιήθηκε η πρώτη επίσκεψη στο μνημείο, τον Ιούλιο του 2004, και στην τότε διευθύντρια της 5ης ΕΒΑ, κυρία Αιμιλία Μπακούρου, για την άδεια μελέτης και δημοσίευσης του μνημείου. Τέλος, θερμά ευχαριστώ τον ηγούμενο της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα, πατέρα Εφραίμ, και τους φιλίστορες μοναχούς της αδελφότητας, τόσο για τη φιλοξενία, όσο και για την πολλαπλή βοήθειά τους κατά τις επιτόπιες περιηγήσεις στον μνημειακό παράδεισο του ρέματος του Σωφρόνη.

Όλες οι φωτογραφίες, εκτός από τον χάρτη (Εικ. 1), που προέρχεται από την Ανάβαση, την Εικ. 2, που προέρχεται από το αρχείο του Μ. Γαλανόπουλου, τα σχέδια του Στ. Μαμαλούκου (Εικ. 5-12), και το σκαρίφημα του Γ. Φουστέρη (Εικ. 13), είναι του συγγραφέα.

1. Στην Πελοπόννησο, και ειδικότερα στη Λακωνία, σώζεται πλειάδα ναών αφιερωμένων στη μνήμη του αγίου Νικολάου, βλ. Α. Ι. Λαμπροπουλου – Α. Γ. Μουτζαλη, Ο μεσοβυζαντινός ναός του Αγίου Νικολάου Αιγιαλείας. Συμβολή στην ιστορία της μονής Ταξιαρχών, *Σύμμεικτα* 11 (1997) 331 σημ. 26.

Επιμέλεια έκδοσης: Βουλα Κοντη, ΙΒΕ/ΕΙΕ

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 21 (2011) 255-337

ώρας πεζοπορίας από το νεότερο μοναστήρι των Αγίων Τεσσαράκοντα[2], κοντά σε πηγή γνωστή ως «Κεφαλάρι του Σωφρόνη», ενώ και ο ίδιος ο χείμαρρος, από το ύψος του Αγίου Νικολάου μέχρι τη συμβολή του με το ποτάμι της Κελεφίνας[3], λίγα χιλιόμετρα πιο κάτω, μετονομάζεται σε «ρέμα του Σωφρόνη»[4]. Πρόσβαση στο ερειπωμένο μοναστήρι παρέχει ένα δύσβατο μονοπάτι που εκκινεί από διακλάδωση της επαρχιακής οδού Σπάρτης - Χρύσαφας, στο σημείο που, εδώ και μερικά χρόνια, η λειτουργία ενός λατομείου επιφέρει ανεπανόρθωτη αλλοίωση στο φυσικό περιβάλλον. Στην αρχή της διαδρομής, καθώς κατηφορίζει κανείς την απότομη πλαγιά, αντικρίζει στην απέναντι όχθη του ρέματος, σκαρφαλωμένο

2. Για το νεότερο μοναστήρι των Αγίων Τεσσαράκοντα, βλ. Τ. Αθ. Γριτσοπουλος, Δύο λακωνικά χριστιανικά μνημεία με έργα του Γεωργίου Μόσχου. (Μονή Αγίων Τεσσαράκοντα και Άγιος Νικόλαος Χρύσαφας), *Πελοποννησιακά* 7 (1969-1970) 1-28· Α. Ι. Λαμπροπουλου, Χελιδοβούνι Λακωνίας, *Σύμμεικτα* 7 (1987) 111-112· Τz. Παπαγεωργιου – Δ. Χαραλαμπους, Νεώτερα στοιχεία για τον τοιχογραφικό διάκοσμο του καθολικού της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα Μαρτύρων στα Χρύσαφα Λακωνίας, στο: *Πρακτικά του Ζ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών*, Πύργος-Γαστούνη-Αμαλιάδα, 11-17 Σεπτεμβρίου 2005 [*Πελοποννησιακά*, Παράρτημα 27], τ. 4, Αθήνα 2007, 225-274. Για τα χειρόγραφα της μονής, βλ. Ν. Α. Βεης, Κατάλογος των χειρογράφων κωδίκων της εν Θεράπναις μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα, *Επετηρίς Παρνασσού* 8 (1904) 93-146. Για τον αρχαιότερο πυρήνα του ίδιου μοναστηριού, που βρίσκεται σε μικρή απόσταση βορειοανατολικά της υφιστάμενης μονής, στο φαράγγι των Μονοδενδρίων, βλ. Ν. Β. Δρανδακης, Σπηλαιώδεις ναοί Λακωνίας βυζαντινών χρόνων, στο: *Πρακτικά του Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών*, Καλαμάτα, 8-15 Σεπτεμβρίου 1985 [*Πελοποννησιακά*, Παράρτημα 13], τόμ. 2, Αθήνα 1987-1988, 216 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία*, έκδ. Χ. Κωνσταντινιδη [*ΛΣ*, Παράρτημα 17], Αθήνα 2009, τ. 4. *Λακωνία – Ανασκαφή και έρευνα*, 356)· Ο Ιδιος, Το παλιομονάστηρο των Αγίων Σαράντα στη Λακεδαίμονα και το ασκηταριό του, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 16 (1991-1992) 115-138 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία*, ό.π., τ. 3. *Λακωνία – Μελέται*, 691-714).

3. Πρόκειται για τον Οινούντα, παραπόταμο του Ευρώτα, βλ. Δ. Β. Βαγιακακος, Αρχαία και μεσαιωνικά τοπωνύμια εκ Μάνης. (Συμβολή δευτέρα), *Πελοποννησιακά* 2 (1957) 316· P. Cartledge, *Sparta and Laconia. A Regional History 1300-362 BC*, London 1979, 6· R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique* [Collection d'études anciennes], Paris 1980, 58 σημ. 77.

4. Για γενικές πληροφορίες σχετικά με την τοπογραφία της περιοχής, βλ. P. Armstrong, The Survey Area in the Byzantine and Ottoman Periods, στο: *Continuity and Change in a Greek Rural Landscape. The Laconia Survey*, τ. 1. *Methodology and Interpretation*, έκδ. W. Cavanagh – J. Crouwel – R. W. V. Catling – Gr. Shipley [*BSA*, Supplementary Volume 26], London 2002, 341-342, 343 εικ. 7.1, 345-346.

σε δυσπρόσιτο, απόκρημνο βράχο, ένα πολυώροφο ασκητήριο, που οι κάτοικοι της ευρύτερης περιοχής ονομάζουν «Καταφύγι» ή «Κρυφό Σχολειό»[5]. Ο πιο ευχάριστος τρόπος να φτάσει κανείς στον Άγιο Νικόλαο είναι να περπατήσει μέσα ή παράλληλα με την κοίτη του χειμάρρου, όταν η στάθμη των τρεχούμενων νερών υποχωρεί, διασχίζοντας το στενό φαράγγι που σχηματίζεται μεταξύ των Μονοδενδρίων του Βασσαρά και της Χρύσαφας, προβούνων και των δύο του Πάρνωνα. Το ίδιο αυτό ρέμα, διάσπαρτο με εκκλησίες και ασκητήρια, περπάτησε πολλές φορές και μόχθησε για να μελετήσει και να δημοσιεύσει τα σημάδια της ιστορίας του, ο αείμνηστος Ν. Δρανδάκης.

Σύντομη αναφορά στο ερειπωμένο μοναστήρι, που διέλαθε της προσοχής των ειδικών ερευνητών, κάνει στο έργο του για την ιστορία της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα, ο λόγιος επίσκοπος Μεσσηνίας Μελέτιος Σακελλαρόπουλος[6]. Ο ίδιος πιθανολογεί ότι πηγή και διερχόμενο ρέμα μετονομάστηκαν προς τιμήν του ιδρυτή και πρώτου κτήτορα της μικρής μονής, κάποιου μοναχού Σωφρόνη, η μνήμη του οποίου διασώθηκε μόνο

5. Η συγκεκριμένη ονομασία προφανώς απηχεί μία από τις τελευταίες χρήσεις του χώρου στα όψιμα χρόνια της Τουρκοκρατίας. Πολλά από τα βυζαντινά ασκητήρια του Μοριά, και ειδικότερα αυτά της περιοχής του Πάρνωνα, χρησιμοποιήθηκαν ως καταφύγια από τους κατοίκους γειτονικών χωριών, τόσο στα δύσκολα χρόνια μετά τα Ορλωφικά, όταν οι οικισμοί της υπαίθρου δοκιμάστηκαν σκληρά από τα αρβανίτικα εκστρατευτικά σώματα, όσο κυρίως κατά τη διάρκεια των επιδρομών του Ιμπραήμ, μεταξύ των ετών 1825-1826. Ειδικά στην τελευταία αυτή φάση φαίνεται ότι κατασκευάστηκαν σε δυσπρόσιτες θέσεις μικρά οχυρά, τα περισσότερα από τα οποία ονομάζονται από τους ντόπιους «Καταφύγια». Ως εκ τούτου χρειάζεται ειδική έρευνα για να διαπιστωθεί εάν παρόμοιες κατασκευές σε απόκρημνες θέσεις ανά την Πελοπόννησο αξιοποιούν παλιότερες μοναστικές εγκαταστάσεις ή κατασκευάστηκαν στα νεότερα χρόνια για αμυντικούς καθαρά σκοπούς. Στην περίπτωση του «Καταφυγίου» του ρέματος του Σωφρόνη, η ύπαρξη παρεκκλησίου πιστοποιεί ότι αρχικά επρόκειτο για ασκητήριο, η ίδρυση του οποίου ανάγεται, βάσει μορφολογικών κριτηρίων, στην ύστερη βυζαντινή εποχή.

6. Μ. Σακελλαροπουλος, Η ιερά *μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα εν Λακεδαίμονι. Ιστορική άποψις της δράσεως αυτής,* Αθήνα 1921, 11. Απλή αναφορά στο μνημείο γίνεται και στα πορίσματα της τοπογραφικής έρευνας που πραγματοποιήθηκε στη Λακωνία από την Αγγλική Αρχαιολογική Σχολή, βλ. Gr. Shipley, Site Catalogue of the Survey, στο: *Continuity and Change in a Greek Rural Landscape. The Laconia Survey*, τ. 2. *Archaeological Data*, έκδ. W. Cavanagh – J. Crouwel – R. W. V. Catling – Gr. Shipley [*BSA*, Supplementary Volume 27], London 1996, 380 αρ. L4003.

στο τοπωνύμιο της περιοχής. Ο ερειπωμένος ναός του Αγίου Νικολάου προσήλκυσε και το ενδιαφέρον του μητροπολίτη Κυθήρων Μελέτιου Γαλανόπουλου, στο αρχείο[7] του οποίου εντοπίστηκε φωτογραφία του μνημείου, πριν από την κατάρρευση του εξωνάρθηκα (Εικ. 2), καθώς και σκαριφηματική κάτοψη, όπου σημειώνονται σχολαστικά λεπτομερείς μετρήσεις.

Για την ίδρυση της μονής και τη μετέπειτα ιστορία της οι πηγές σιωπούν. Άγνωστος παραμένει και ο ακριβής χρόνος εγκατάλειψής της. Το ότι δεν περιλαμβάνεται ανάμεσα στα μοναστήρια που επιδίωξαν κατά τις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα να εξαρτηθούν, ως μετόχια, από την πλησιόχωρη σπουδαιότερη μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα, μαρτυρεί μάλλον ότι ήδη από τότε είχε εγκαταλειφθεί[8].

---

7. Τμήμα του αρχείου του μητροπολίτη Κυθήρων Μελετίου Γαλανόπουλου φυλάσσεται στη νεότερη μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα.

8. Με αφιερωτική πράξη, γραμμένη στις αρχές του 17ου αιώνα, ο ηγούμενος και οι μοναχοί της μονής της Θεοτόκου, τα ερείπια του καθολικού της οποίας σώζονται ακόμα στη θέση Παλαιοπαναγιά, σε μικρή απόσταση από το νεότερο μοναστήρι των Αγίων Τεσσαράκοντα, *ἐζήτησαν γνώμη οἰκειωθελῆ, ἵνα κοινοβιάσωσι μετὰ τῶν πατέρων τοῦ μοναστηρίου τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα.* Παρόμοια πράξη συντάχθηκε το 1620 μεταξύ των πατέρων της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα και της αδελφότητας της μονής του Αγίου Δημητρίου, το καθολικό της οποίας, διακοσμημένο με αξιόλογες παλαιολόγειες τοιχογραφίες, σώζεται σε καλή κατάσταση, στις υπώρειες της Μαυρίλας, ένα περίπου χιλιόμετρο βορείως της Παλαιοπαναγιάς. Το 1769, η μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα αγοράζει από τους ιδιοκτήτες της και την εκκλησία του Αγίου Νικολάου Αχραγιά, κοντά στο χωριό Θεολόγος, καθολικό και αυτό άγνωστης από τις πηγές μονής, που είχε στο μεταξύ διαλυθεί. Μάλιστα, στο ίδιο έγγραφο αναφέρεται ότι την εκκλησία και τα γύρω κτήματα τα είχε αγοράσει *ὁ μακαρίτης διδάσκαλος κὺρ Δαμασκηνός, ... ἀπὸ ἀληαγὰ Τζαμαντούρη, καὶ ἀπὸ τὸν Ἀϊντινάκη, καὶ ἀπὸ τὸν ἐμιρὴ ὅλον του τὸν λακὰν ὅ,τι ἐξουσίαζε...*, αναφορά από την οποία προκύπτει ότι η μονή του Αγίου Νικολάου Αχραγιά είχε διαλυθεί πολύ πριν από τα μέσα του 18ου αιώνα. Για τις σχετικές αφιερωτικές πράξεις, βλ. Σακελλαροπουλος, *Μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα*, 66-74· Μ. Ε. Γαλανοπουλος, Ο λακεδαιμόνιος βιβλιογράφος επίσκοπος Βρεσθένης Παρθένιος, *ΕΕΒΣ* 12 (1936) 255. Ο Άγιος Δημήτριος και η Παλαιοπαναγιά μνημονεύονται ως μετόχια της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα και στην απογραφή της εκκλησιαστικής περιουσίας της Β΄ Βενετοκρατίας, βλ. Δ. Στ. Μιχαλαγα, *Συμβολή στην εκκλησιαστική ιστορία της Πελοποννήσου κατά τη Β΄ Βενετοκρατία (1685-1715)*, διδακτορική διατριβή [ΕΚΠΑ, Θεολογική Σχολή, Εκδόσεις κληροδοτήματος Βασιλικής Δ. Μωραϊτου 4], Αθήνα 2008, 404. Για τα προαναφερθέντα μνημεία, βλ. παρακάτω στο Επίμετρο της παρούσας μελέτης.

Α. Περιγραφή του μνημείου

Το καθολικό του μοναστηριού υψώνεται επί τεχνητού πλατώματος (Εικ. 2), για τη διαμόρφωση του οποίου κατασκευάστηκε ισχυρός αναλημματικός τοίχος στα δυτικά, μήκους περίπου 14 μ. και με ύψος που ξεπερνά σε ορισμένα σημεία τα 3 μ. Εκτός από την εκκλησία, ελάχιστα λείψανα της μονής έχουν διαφύγει την πλήρη καταστροφή. Στη βόρεια πλευρά του ναού εφάπτεται κτίσμα ορθογώνιας κάτοψης. Δυτικά του διαμορφωνόταν παρόμοιο πρόσκτισμα, μεγαλύτερων διαστάσεων (Εικ. 5). Νοτίως του καθολικού, μόλις που διακρίνονται τα κατάλοιπα μιας πτέρυγας κελιών. Στα ανατολικά, η ισχυρή κλίση του εδάφους απέτρεψε την κατασκευή κτηριακών εγκαταστάσεων. Η πρόσβαση στον ναό γινόταν από τη βορειοδυτική γωνία του συγκροτήματος, το μοναδικό σημείο από όπου και σήμερα παραμένει προσπελάσιμος.

Το καθολικό ανήκει στον τύπο των σταυροειδών εγγεγραμμένων ναών, στη διασταύρωση των κεραιών του οποίου υψώνεται ιδιότυπος τρούλος (Εικ. 5-9). Στα ανατολικά απολήγει σε τρεις ημικυλινδρικές κόγχες, εκ των οποίων η κεντρική είναι ελαφρώς μεγαλύτερη. Οι αψίδες δεν διαγράφονται εξωτερικά, λόγω της κατωφέρειας της πλαγιάς. Στα δυτικά του σταυροειδούς πυρήνα προσκολλώνται νάρθηκας και εξωνάρθηκας, παράγωνης κάτοψης, με αποκλίνουσες τις πλάγιες πλευρές τους. Το συνολικό μήκος του καθολικού, μαζί με τους νάρθηκες, προσεγγίζει τα 11,50 μ., ενώ το πλάτος του, στη δυτική πλευρά του εξωνάρθηκα είναι περίπου 8,50 μ. Λόγω της φυσικής κλίσης προς τα δυτικά, το δάπεδο του εξωνάρθηκα βρισκόταν σε χαμηλότερη στάθμη από εκείνο του εσωνάρθηκα, ενώ η πρόσβαση από το ένα επίπεδο στο άλλο εξασφαλιζόταν μάλλον μέσω κλίμακας δύο ή τριών βαθμίδων.

Ο τρούλος στηρίζεται, μέσω των θόλων των κεραιών του σταυρού, στα ανατολικά στους τοίχους που διαιρούν τους χώρους του ιερού βήματος και στα δυτικά σε δύο ατροφικές παραστάδες, εφαπτόμενες στον τοίχο που χωρίζει τον κυρίως ναό από τον εσωνάρθηκα (Εικ. 5-7). Η τελευταία αυτή διαμόρφωση υπαγορεύει την υπαγωγή του μνημείου στην ομάδα των σταυροειδών εγγεγραμμένων ναών με συνεπτυγμένο το δυτικό σκέλος του σταυρού, για την οποία θα γίνει αναλυτικότερα λόγος παρακάτω. Όπως σε όλα τα παραδείγματα της συγκεκριμένης παραλλαγής, ο εγκάρσιος άξονας του σταυροειδούς πυρήνα τονίζεται

υπερβολικά, με τον λόγο μήκους προς πλάτος να είναι στην εκκλησία του ρέματος του Σωφρόνη 0,67.

Η λύση της σύμπτυξης του δυτικού σταυρικού σκέλους είχε ορισμένες επιπτώσεις στην οργάνωση του χώρου στο εσωτερικό του κυρίως ναού, που διαφοροποιούν τα μνημεία της συγκεκριμένης ομάδας από τις υπόλοιπες γνωστές παραλλαγές σταυροειδών εγγεγραμμένων. Έτσι, ενώ τα ανατολικά γωνιακά διαμερίσματα καλύπτονται με διαμήκεις ημικυλινδρικές καμάρες –λύση ευρέως διαδεδομένη, τόσο στους μεταβατικούς[9] όσο και στους δικιόνιους[10] ή τους απλούς τετρακιόνιους σταυροειδείς εγγεγραμμένους με τρούλο ναούς[11]– τα δυτικά διαμορφώνονται εντελώς ατροφικά, προσλαμβάνοντας τη μορφή τυφλών αψιδωμάτων (Εικ. 21).

9. Για τους μεταβατικούς σταυροειδείς εγγεγραμμένους ναούς, βλ. κυρίως Π. Λ. Βοκοτοπουλος, *Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική εις την δυτικήν Στερεάν Ελλάδα και την Ήπειρον, από του τέλους του 7ου μέχρι του τέλους του 10ου αιώνος*, Θεσσαλονίκη ²1992, 116-126. Ο κατάλογος των σχετικών παραδειγμάτων συνεχώς εμπλουτίζεται, βλ. τον ναό του Σωτήρος Χριστού στο χωριό Παναγιά (πρ. Άσκρη) Θηβών (Π. Λαζαριδης, Χωρίον Παναγιά-Άσκρη. Ναός Χριστού, *ΑΔ* 27 (1972), Β2 Χρονικά, 333-335, 336-338 σχέδ. 4-6, πίν. 285-286), τον Άγιο Νικόλαο Μεγαλομάτη Ζακύνθου (Γ. Α. Πουλημενος, Ο βυζαντινός ναός του Αγίου Νικολάου του Μεγαλομάτη ή Στρατηλάτη στο Σκοπό στη Ζάκυνθο, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 14 (1987-1988) 83-100), τη δεύτερη φάση του Αγίου Ανδρέα στο ομώνυμο χωριό της Πυλίας (Γ. Δημητροκαλλης, *Άγνωστοι βυζαντινοί ναοί ιεράς μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Αθήνα 1990, 15-40) κ.ά.

10. Για τους δικιόνιους ναούς, βλ. G. Millet, *L'école grecque dans l'architecture byzantine* [Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 26], Paris 1916, 57-58 (London, Variorum Reprints, 1974)· Α. Κ. Ορλανδος, Ο παρά την Άμφισσαν ναός του Σωτήρος, *ABME* 1 (1935) 182· Ο Ιδιος, Βυζαντινά μνημεία της Άνδρου. Οι Ταξιάρχαι: Μεσαριάς, Μελίδας και Υψηλού και η Κοίμησις της Θεοτόκου Μεσαθουρίου, *ABME* 8 (1955-1956) 55· Μ. Σωτηριου, Το καθολικόν της μονής Πετράκη Αθηνών, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 2 (1960-1961) 123-124· Χ. Μπουρας, Ο Άγιος Ιωάννης ο Ελεήμων Λιγουριού Αργολίδος, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 7 (1973-1974) 4· St. Sinos, *Die Klosterkirche der Kosmosoteira in Bera (Vira)* [Byzantinisches Archiv 16], München 1985, 223-228· Ν. Γκιολες, *Βυζαντινή ναοδομία (600-1204)*, Αθήνα ²1992, 148-153· Χ. Μπουρας – Λ. Μπουρα, *Η ελλαδική ναοδομία κατά τον 12ο αιώνα*, Αθήνα 2002, 346-349.

11. Μ. Καππας, Ο ναός της Παναγίας Φανερωμένης στη θέση Καρδιά της Νισύρου, *Βυζαντινά* 25 (2005) 423-455, όπου και συγκέντρωση της προγενέστερης βιβλιογραφίας. Η συγκεκριμένη παραλλαγή σταυροειδούς εγγεγραμμένου ναού υπήρξε το αντικείμενο της διδακτορικής μου διατριβής, βλ. Μ. Καππας, *Η εφαρμογή του σταυροειδούς εγγεγραμμένου στη μέση και την ύστερη βυζαντινή περίοδο. Το παράδειγμα του απλού τετρακιόνιου/τετράστυλου*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2009.

Αντίστοιχα, ο χώρος του δυτικού σταυρικού σκέλους έχει σε μεγάλο βαθμό συρρικνωθεί, ενώ η κάλυψή του πραγματοποιείται με ένα στενό τόξο. Το ανατολικό, βόρειο και νότιο σκέλος του σταυρού καλύπτονται, κατά τον συνήθη τρόπο, με ημικυλινδρικές καμάρες (Εικ. 18-19). Η μετάβαση από τους θόλους των κεραιών προς τον τρούλο πραγματοποιείται, κατά τα καθιερωμένα, μέσω τεσσάρων αβαθών σφαιρικών τριγώνων, στη βάση των οποίων διακρίνονται πακτωμένα ηχητικά αγγεία.

Ο ιδιότυπος τρούλος έχει εσωτερικά χαμηλή κυλινδρική σφενδόνη διαμέτρου 2,07 μ. (Εικ. 19), ενώ εξωτερικά το τύμπανό του είναι τετράπλευρο, διαστάσεων 2,90 μ. Χ 2,75 μ. (Εικ. 4, 13-15). Η ανατολική και η δυτική πλευρά του τυμπάνου απολήγουν σε τριγωνικά αετώματα. Ο ημισφαιρικός θόλος του στεγαζόταν εξωτερικά με δίριχτη στέγη, επιστρωμένη με κεραμίδια.

Κτιστός κοσμήτης, ορθογώνιας διατομής, διαθέει εσωτερικά τον ημικύλινδρο της κεντρικής αψίδας στη στάθμη γένεσης του τεταρτοσφαιρίου της. Παρόμοιος κοσμήτης περιτρέχει και τη στεφάνη του τρούλου.

Η αγία τράπεζα είναι κτιστή και καλύπτει όλο το κάτω τμήμα του ημικύλινδρου της κεντρικής αψίδας (Εικ. 18). Η χρονολόγησή της παραμένει αβέβαιη. Τα σωζόμενα σπαράγματα συλλειτουργούντων ιεραρχών, που κοσμούν τον ημικύλινδρο, έχουν ιστορηθεί σε επίπεδο ψηλότερο της κτιστής τράπεζας. Η λεπτομέρεια αυτή υποδεικνύει, με σχετική βεβαιότητα, ότι το ιστάμενο θυσιαστήριο κατασκευάστηκε σε χρόνους προγενέστερους της συγκεκριμένης φάσης τοιχογράφησης, η οποία χρονολογείται βάσει τεχνοτροπικών και εικονογραφικών κριτηρίων στο τέλος του 13ου αιώνα[12]. Στη βόρεια κόγχη σχηματίζεται χαμηλή κτιστή τράπεζα με χωνευτήριο, τμήμα της απορροής του οποίου διασώζεται (Εικ. 20). Βαθύ τοξωτό ερμάριο ανοίγεται στον βόρειο τοίχο του ίδιου διαμερίσματος. Τοιχισμένο είναι και το κατώτερο τμήμα της κόγχης του νοτιοανατολικού γωνιακού διαμερίσματος, ενώ χαμηλό έδρανο διαμορφώνεται κατά μήκος της νότιας πλευράς του. Μικρή ορθογωνική εσοχή σχηματίζεται στο πάχος του νότιου τοίχου του. Αξίζει να επισημανθεί, ότι το κτιστό τέμπλο περιορίζεται μόνο μπροστά από το κεντρικό χώρο του ιερού βήματος, ενώ τα ανατολικά γωνιακά διαμερίσματα δεν φαίνεται να διαχωρίζονταν από τον κυρίως ναό με κάποια βαριά κατασκευή (Εικ. 5, 18). Η διαπίστωση αυτή ενισχύεται

12. Βλ. παρακάτω, σ. 271-272, στην παρούσα μελέτη.

και από την απουσία υποδοχών στους πλάγιους τοίχους του καθολικού για την πάκτωση κάποιου επιστυλίου, ξύλινου ή μαρμάρινου. Δεν αποκλείεται, ωστόσο, ο διαχωρισμός πλάγιων διαμερισμάτων και κυρίως ναού να εξασφαλιζόταν με ένα απλό παραπέτασμα. Η διαμόρφωση κτιστής τράπεζας και χωνευτηρίου στη βόρεια κόγχη δεν αφήνουν καμία αμφιβολία, ότι ο συγκεκριμένος χώρος επείχε θέση πρόθεσης, ενώ το νοτιοανατολικό διαμέρισμα θα χρησιμοποιείτο μάλλον ως διακονικό.

Από τον υπόλοιπο λειτουργικό εξοπλισμό του μνημείου, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η μορφή του κτιστού τέμπλου[13]. Η δυτική όψη

13. Τα κτιστά τέμπλα σε εκκλησίες της βυζαντινής επικράτειας –κυρίως στην Πελοπόννησο– είναι πολλά και δεν έχουν μελετηθεί μέχρι σήμερα διεξοδικά. Τα παλιότερα ανάλογα παραδείγματα, διαφόρων τύπων, σώζονται στους υπόσκαφους ναούς της Καππαδοκίας και χρονολογούνται ήδη από τον 11ο αιώνα. Πρόκειται, συνήθως, για χαμηλές και σπανιότερα για ψηλότερες κατασκευές, λαξευτές στον μαλακό βράχο, που επιχρίονταν με κονίαμα και τοιχογραφούνταν, ενίοτε μόνο με απλά διακοσμητικά θέματα και σε ορισμένες περιπτώσεις με παραστάσεις του Χριστού και της Θεοτόκου, θυμίζοντας τα ανάλογα κτιστά παραδείγματα του ελλαδικού χώρου. Για περιπτώσεις χαμηλών τέμπλων σε ναούς της Καππαδοκίας, βλ. το παράδειγμα της εκκλησίας Guëïk (G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce* [Bibliothèque archéologique et historique V], Album I, Paris 1925, πίν. 25.2), της Αγίας Βαρβάρας στην κοιλάδα του Σοάνδου (με παραστάσεις μετωπικών αρχαγγέλων) και της εκκλησίας Karabaş (με διακοσμητικά θέματα) στην ίδια κοιλάδα (ό.π., Album III, Paris 1934, πίν. 187.1 και 196.2 αντίστοιχα). Για περιπτώσεις ψηλών καππαδοκικών φραγμάτων, βλ. τις εκκλησίες Karanlik (ό.π., Album II, Paris 1928, πίν. 97.2), Çarikli (ό.π., πίν. 125.1) και Elmali (ό.π., πίν. 113.2, 114.2), στην κοιλάδα των Κοράμων. Στο τελευταίο μάλιστα παράδειγμα, στις φωτογραφίες του de Jerphanion, διακρίνονταν ακόμη σπαράγματα της παράστασης του Χριστού, αριστερά της ωραίας πύλης, που σήμερα έχουν πλέον καταστραφεί. Ένα μεσοβυζαντινό παράδειγμα φράγματος με λίθινα θωράκια, επιχρισμένα και τοιχογραφημένα, που προσομοιάζει με τις περιπτώσεις ελλαδικών κτιστών τέμπλων, σώζεται στην Εγκλείστρα του Αγίου Νεοφύτου στην Κύπρο, βλ. C. Mango – E. J. W. Hawkins, The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings, *DOP* 20 (1966) 160-162. Τα παλιότερα ελλαδικά παραδείγματα, με τα σημερινά δεδομένα, δεν φαίνεται να είναι αρχαιότερα των αρχών του 13ου αιώνα, βλ. λ.χ. το κτιστό τέμπλο της Ευαγγελίστριας στο Γεράκι. Για κτιστά τέμπλα σε ναούς της Πελοποννήσου, βλ. Sh. E. J. Gerstel, An Alternate View of the Late Byzantine Sanctuary Screen, στο: *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, έκδ. Sh. E. J. Gerstel, Washington D.C. 2006, 158-161, όπου παρατίθενται υπό μορφή καταλόγου 60 παραδείγματα της ύστερης βυζαντινής εποχής. Στον κατάλογο αυτό (ό.π., 159), το τέμπλο της Ευαγγελίστριας Γερακίου χρονολογείται στο τέλος του 13ου αιώνα. Ωστόσο, οι γραπτές παραστάσεις του Χριστού και της Θεοτόκου και οι μορφές των

του αρθρώνεται με δύο άνισα τυφλά αψιδώματα[14] εκατέρωθεν της τοξωτής ωραίας πύλης (Εικ. 8, 18), που προορίζονταν για την ιστόρηση των μορφών του Χριστού και της Θεοτόκου, εν είδει δεσποτικών εικόνων[15]. Σπαράγματα της παράστασης του Χριστού διακρίνονται ακόμα (Εικ. 22). Για την κατασκευή των αψιδωμάτων έχουν χρησιμοποιηθεί λαξευτοί πωρόλιθοι, οι οποίοι στη συνέχεια επιχρίστηκαν με κονίαμα. Το ότι το υφιστάμενο τέμπλο κατασκευάστηκε με μεγάλη χρονική απόσταση από την τέλεση των εγκαινίων του ναού, πιστοποιείται και από το γεγονός ότι, στο σημείο επαφής του με τους τοίχους που διαιρούν το ιερό βήμα, έχει επικαλύψει τουλάχιστον ένα παλιότερο στρώμα τοιχογράφησης. Παρόλο που τα κτιστά τέμπλα γνώρισαν ευρεία διάδοση, κυρίως κατά

μετωπικών ιεραρχών που εικονίζονται στην κύρια και στην πίσω όψη του, αντίστοιχα, είναι σύγχρονες με την κύρια φάση τοιχογράφησης του ναού που χρονολογείται από τους περισσότερους ερευνητές γύρω στο 1200, βλ. σχετικά Ν. Κ. Μουτσοπουλος – Γ. Δημητροκαλλης, *Γεράκι. Οι εκκλησίες του οικισμού* [Μνημεία Βυζαντινών Οικισμών 1], Θεσσαλονίκη 1981, 117 εικ. 188, 134-135. Για τη χρονολόγηση των τοιχογραφιών της Ευαγγελίστριας, βλ. επίσης D. Mouriki, Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries, *DOP* 34-35 (1980-1981) 113 (ανατύπωση στο: Η Ιδια, *Studies in Late Byzantine Painting*, London 1995, 125-256)· Ν. Β. Δρανδακης, Οι τοιχογραφίες του «Αγίου Πέτρου» Γαρδενίτσας, στο: *Φίλια Έπη εις Γεώργιον Ε. Μυλωνάν*, τ. 4, Αθήνα 1990, 129 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία* [βλ. σημ. 2], τ. 1. *Μάνη – Μελέται*, 520)· Ο Ιδιος, Σχεδίασμα καταλόγου των τοιχογραφημένων βυζαντινών και μεταβυζαντινών ναών Λακωνίας, *ΛΣ* 13 (1996) 183 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία*, τ. 4 [βλ. σημ. 2], 491)· Γ. Δημητροκαλλης, Η χρονολόγηση τριών ναών του Γερακίου, *ΛΣ* 16 (2002) 442-445.

14. **Το αψίδωμα αριστερά της ωραίας πύλης είναι αρκετά μεγαλύτερο, ενώ και η ίδια** η θύρα εισόδου στο ιερό βήμα είναι έκκεντρη.

15. **Γενικά για τα τέμπλα, βλ.** *ODB*, τ. 3, λήμμα Templon (L. Bouras). Βλ. επίσης, Chr. Walter, The Origins of the Iconostasis, *Eastern Churches Review* 3 (1971) 251-267 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Studies in Byzantine Iconography*, London, Variorum Reprints, 1977, αρ. III)· A. Wharton Epstein, The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis?, *Journal of the British Archaeological Association* 134 (1981) 1-28· M. Cheremeteff, The Transformation of the Russian Sanctuary Barrier and the Role of Theophanes the Greek, στο: *Christianity and Russia A.D. 988-1988,* έκδ. A. Leong, Oregon 1990, 107-121· Chr. Walter, A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier, *REB* 51 (1993) 203-228. Για παραστάσεις του Χριστού και της Θεοτόκου στον διάκοσμο τέμπλων, βλ. S. Kalopissi-Verti, The Proskynetaria of the Templon and Narthex: Form, Imagery, Spatial Connections, and Reception, στο: *Thresholds of the Sacred* (βλ. σημ. 13), 118-121, όπου και συγκέντρωση της προγενέστερης βιβλιογραφίας.

την ύστερη βυζαντινή εποχή, τα παραδείγματα που παρουσιάζουν ανάλογη μορφολογική εκζήτηση, με αψιδώματα στην κύρια όψη τους, είναι λιγοστά και χρονολογούνται συνήθως στα όψιμα παλαιολόγεια χρόνια[16].

Ο εσωνάρθηκας της εξεταζόμενης εκκλησίας ήταν αρχικά ενιαίος και είχε σταυρεπίστεγη κάλυψη[17] (Εικ. 10). Ο κεντρικός χώρος του είναι πλήρως συνενωμένος με τον κυρίως ναό και καλύπτεται με διαμήκη ημικυλινδρική καμάρα, ισοϋψή με το τόξο του ατροφικού δυτικού σταυρικού σκέλους. Οι πλάγιοι χώροι φέρουν ημικυλινδρικές καμάρες εγκάρσια διατεταγμένες. Το μεγαλύτερο τμήμα του μεσαίου θόλου έχει καταρρεύσει. Από ένα τυφλό αψίδωμα διαρθρώνει εσωτερικά τη δυτική πλευρά των πλάγιων διαμερισμάτων του. Το βόρειο είχε πιθανώς χρησιμοποιηθεί ως ταφικό αρκοσόλιο, όπως υποδεικνύει η διαμόρφωση μικρού ορθογώνιου ερμαρίου στο τύμπανο του αψιδώματος, πιθανώς για την τοποθέτηση κανδήλας[18]. Στην ανατολική πλευρά του νότιου διαμερίσματος διαμορφώνεται μικρή ημικυκλική κόγχη, ενσωματωμένη στο πάχος του τοίχου (Εικ. 5, 7, 23), στοιχείο που μαρτυρεί τη λειτουργική χρήση του χώρου ως μικρού παρεκκλησίου[19] ή ενδεχομένως συνδέεται με

16. **Τα κτιστά τέμπλα της Αγίας Παρασκευής και της Ελεούσας (Ζωοδόχος Πηγή)** στο κάστρο του Γερακίου, βλ. Γ. Δημητροκαλλης, *Γεράκι. Οι τοιχογραφίες των ναών του κάστρου*, Αθήνα 2001, 25 εικ. 29 και 108 εικ. 223 αντίστοιχα. Παρόμοια μορφή έχει και το βυζαντινό τέμπλο της εκκλησίας του Αγίου Γεωργίου κοντά στη Χρύσαφα (αδημοσίευτο).

17. **Για περιπτώσεις ναρθήκων με σταυρεπίστεγη κάλυψη, βλ. Α. Κ.** Ορλανδος, Άγνωστος βυζαντινός ναός της Λακωνίας, *Ελληνικά* 15 (1957) 92˙ Ν. Κ. Μουτσοπουλος, Ο Ταξιάρχης των Καλυβίων παρά την Κάρυστον. Τεκτονική και μορφολογική ανάλυσις, *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 8 (1961) 209 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Βυζαντινά άρθρα και μελετήματα 1959-1989* [Ανάλεκτα Βλατάδων 51], Θεσσαλονίκη 1990, 90)˙ Γ. Δημητροκαλλης, Η καταγωγή των σταυρεπιστέγων ναών, στο: *Χαριστήριον εις Αναστάσιον Κ. Ορλάνδον* [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 54], τ. 2, Αθήνα 1966, 199˙ Π. Λ. Βοκοτοπουλος, Περί την χρονολόγησιν του εν Κερκύρα ναού των Αγίων Ιάσωνος και Σωσιπάτρου, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 5 (1966-1969) 151˙ Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 396. Γενικά για νάρθηκες διαφόρων τύπων και εποχών, βλ. *RbK*, τ. 6 (2005), λήμμα Narthex (L. Theis).

18. **Για τη χωροθέτηση τάφων στο εσωτερικό εκκλησιών, βλ. Ν.** Ελ. Εμμανουηλιδης, *Το δίκαιο της ταφής στο Βυζάντιο* [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe 3], Αθήνα 1989, 206-223. Ειδικά για την κατασκευή τάφων σε νάρθηκες, επειδή θεωρούνται χώροι υποδεέστερης σημασίας για τη λατρεία, βλ. ό.π., 216.

19. **Σχετικά με τις περιπτώσεις μικρών παρεκκλησίων σε βυζαντινές εκκλησίες, βλ.** G. Babić, *Les chapelles annexes des églises byzantines: fonction liturgique et programmes*

την περιοδική τέλεση της ακολουθίας του αγιασμού[20]. Παρόμοια κόγχη υπήρχε πιθανώς και στην ανατολική πλευρά του βόρειου διαμερίσματος (Εικ. 10), ωστόσο στο συγκεκριμένο σημείο ο τοίχος φαίνεται ότι έχει ξαναχτιστεί. Σε μεταγενέστερη φάση οι πλάγιοι χώροι του εσωνάρθηκα απομονώθηκαν με την κατασκευή τοίχων και τη διαμόρφωση μικρών θυραίων ανοιγμάτων (Εικ. 11, 24). Η επέμβαση αυτή ενισχύει το ενδεχόμενο οι εν λόγω χώροι να εξυπηρετούσαν εξειδικευμένες χρήσεις, ταφικές ή λειτουργικές[21]. Δεν αποκλείεται, μάλιστα, στο βορειοδυτικό διαμέρισμα –όπου βρίσκεται το αρκοσόλιο με την υποδοχή για την κανδήλα– να είχε ταφεί ο πρώτος κτήτορας της μονής, ίσως εκείνος ο Σωφρόνιος, η μνήμη του οποίου διατηρείται σήμερα μόνο στην προφορική παράδοση της περιοχής. Εξάλλου, υπήρξε ιδιαίτερα διαδεδομένη στα βυζαντινά χρόνια η πρακτική της ταφής, ή της εκ των υστέρων εναπόθεσης του σκηνώματος των κτητόρων των μονών, στους νάρθηκες[22] ή σε παρεκκλή-

iconographiques [Bibliothèque des *CahArch* 3], Paris 1969· Sl. Ćurčić, Architectural Significance of Subsidiary Chapels in Middle Byzantine Churches, *Journal of the Society of Architectural Historians* 36/2 (May 1977) 94-110. Για μια πιο πρόσφατη πραγμάτευση του θέματος, πρβλ. Ι. Βιταλιωτης, Η λατρευτική χρήση των δυτικών «παρεκκλησίων» του καθολικού της μονής Οσίου Λουκά και το πρόβλημα της χρήσης των παρεκκλησίων του νάρθηκα στους βυζαντινούς ναούς, στο: *Βυζαντινή αρχιτεκτονική και λατρευτική πράξη. (Εισαγωγικές ομιλίες, θεματικές και ελεύθερες παρεμβάσεις).* Σεμινάριο 1ο: Μηχανιώνα Θεσσαλονίκης 13 Ιουνίου 2005, *Πρακτικά*, έκδ. Ε. Χατζητρυφωνος – Φλ. Καραγιαννη, Θεσσαλονίκη 2006, 44-56.

20. **Σε σχέση με τη διαμόρφωση κογχών στον ανατολικό τοίχο του εξωνάρθηκα και** τη χρήση τους για την τέλεση της ακολουθίας του αγιασμού, βλ. M. Kappas, The Church of Hagia Paraskevi at Trikorfo, Messenia: A Few Remarks about the Ecclesiastical Architecture in the South-West Peloponnese during the Period of the Macedonian Dynasty, στο: *Architecture of Byzantium and Kievan Rus. From the 9th to the 12th Centuries*. Materials of the International Seminar, November 17-21, 2009 [Transactions of the State Hermitage Museum LIII], St. Petersburg 2010, 59.

21. **Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση σχετικά με τους νάρθηκες και τις διάφορες** ακολουθίες που τελούνταν σε αυτούς, βλ. G. Nicholl, A Contribution to the Archaeological Interpretation of *Typika*: the Case of the Narthex, στο: *Work and Worship at the Theotokos Evergetis 1050-1200* (= Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down 14-17 September 1995), έκδ. M. Mullett – A. Kirby [Belfast Byzantine Texts and Translations 6.2], Belfast 1997, 285-308.

22. **Βλ. τις περιπτώσεις των καθολικών της μονής Βατοπεδίου (**Στ. Β. Μαμαλουκος, *Το καθολικό της μονής Βατοπεδίου. Ιστορία και αρχιτεκτονική*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2001, 50-51) και του Οσίου Μελετίου (Α. Κ. Ορλανδος, Η μονή του Οσίου Μελετίου

σια χωροθετημένα παράπλευρα των καθολικών, στα οποία αναπτύσσεται σταδιακά μια ιδιαίτερη λατρεία αφιερωμένη στη μνήμη τους[23]. Παρόμοιες χρήσεις –ταφική για την τέλεση επιμνημόσυνων δεήσεων στο βόρειο και λειτουργική για την τέλεση της ακολουθίας του αγιασμού στο νότιο– έχουν με σχετική βεβαιότητα διαπιστωθεί στα δυτικά παρεκκλήσια δύο σημαντικών μνημείων της μέσης βυζαντινής εποχής, του καθολικού της μονής Οσίου Λουκά στη Φωκίδα[24] και του Αγίου Παντελεήμονα στο Nerezi[25].

Ο εξωνάρθηκας παρουσιάζει σύνθετη οικοδομική ιστορία. Αρχικά ήταν μάλλον ξυλόστεγος (Εικ. 10, 12), όπως υποδεικνύει η ύπαρξη δο-

και τα παραλαύρια αυτής, *ABME* 5 (1939-1940) 82 και εικ. 29, 59 εικ. 12, 64 εικ. 16), όπου οι τάφοι των κτητόρων χωροθετούνται στον νάρθηκα. Στον νάρθηκα του καθολικού της μονής Μεγίστης Λαύρας βρισκόταν αρχικά και ο τάφος του οσίου Αθανασίου, πριν τα λείψανά του μεταφερθούν στο παρεκκλήσι των Αγίων Τεσσαράκοντα, βόρεια του καθολικού (P. M. Mylonas, Le plan initial du catholicon de la Grande-Lavre, au Mont-Athos et la genèse du type du catholicon athonite, *CahArch* 32 (1984) 104).

23. **Σε παρεκκλήσι νοτίως του νάρθηκα φυλάσσονται και τα λείψανα του οσίου** Χριστοδούλου, στη μονή του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Πάτμο (Α. Κ. Ορλανδος, *Η αρχιτεκτονική και αι βυζαντιναί τοιχογραφίαι της μονής του Θεολόγου Πάτμου* [Πραγματείαι της Ακαδημίας Αθηνών 28], Αθήνα 1970, 89-92, 47 εικ. 31, 88 εικ. 67. Για την αναχρονολόγηση του παρεκκλησίου και την ένταξή του στο οικοδομικό πρόγραμμα του 12ου αιώνα, βλ. Χ. Μπουρας, Αρχιτεκτονική, στο: *Οι Θησαυροί της μονής Πάτμου*, γεν. εποπτ. Α. Δ. Κομινης, Αθήνα 1988, 26-27· Ο Ιδιος, Αρχιτεκτονικά ζητήματα του μοναστηριακού συγκροτήματος της Πάτμου, στο: *Διεθνές Συμπόσιο, Πρακτικά. Ι. Μονή Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου, 900 χρόνια ιστορικής μαρτυρίας (1088-1988)*, Πάτμος, 22-24 Σεπτεμβρίου 1988 [Εταιρεία Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Μελετών, *Διπτύχων* παράφυλλα 2], Αθήνα 1989, 141). Ειδικά για το θέμα της ταφής των κτητόρων σε βυζαντινές εκκλησίες, βλ. M. Popović, Les funérailles du ktitor: Aspect archéologique, στο: *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, London 21-26 August, 2006, τ. 1. *Plenary Papers*, London 2006, 99-130· D. Kotoula, The Tomb of the Founder-Saint, στο: *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries* (= Papers of the Fifth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 17-20 September 1998), έκδ. M. Mullett [Belfast Byzantine Texts and Translations 6.3], Belfast 2007, 210-233.

24. Th. Chatzidakis-Bacharas, *Les peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentales* [Τετράδια Χριστιανικής Αρχαιολογίας και Τέχνης 2], Athènes 1982, 110-113· I. S. Vitaliotis, Les compartiments SO et NO du catholicon du monastère Saint-Luc (Hosios Loukas) en Phocide: quelques remarques sur leur fonction, *Βυζαντιακά* 24 (2004) 143-171.

25. I. Sinkević, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi. Architecture, Programme, Patronage* [Spätantike, frühes Christentum, Byzanz, Reihe B: Studien und Perspektiven 6], Wiesbaden 2000, 17-19.

κοθηκών στον ανατολικό τοίχο του (Εικ. 25-26). Σε μεταγενέστερη οικοδομική φάση καλύφθηκε με εγκάρσια ημικυλινδρική καμάρα, για τη στήριξη της οποίας κατασκευάστηκαν τρία αψιδώματα κατά μήκος της δυτικής του πλευράς, από τα οποία διακρίνεται κατά χώρα τμήμα μόνο του νότιου (Εικ. 11-12). Στη φάση αυτή ο δυτικός τοίχος του εξωνάρθηκα υπερυψώθηκε πάνω από 1 μ., ενώ φαίνεται ότι έλαβαν χώρα εκτεταμένες επεμβάσεις στην ανωδομή του. Σε μεταγενέστερη εποχή οφείλεται η κατασκευή τοίχων στα πέρατα των στενών πλευρών του εξωνάρθηκα, σε επαφή με την εξωτερική τοιχοποιία, επέμβαση που ίσως αποσκοπούσε στην ενίσχυση της στατικής επάρκειας του μνημείου.

Η κύρια είσοδος στον ναό ανοιγόταν στο μέσο του δυτικού τοίχου του εξωνάρθηκα (Εικ. 11). Πρόσφατη κατάρρευση μεγάλου τμήματος της ανωδομής προκάλεσε την ολοκληρωτική καταστροφή της θύρας. Σήμερα, μόλις που διακρίνεται τμήμα του βόρειου σταθμού και το πεσμένο τόξο της. Η επικοινωνία του εξωνάρθηκα με τον εσωνάρθηκα εξασφαλιζόταν μέσω ενός μόνο θυραίου ανοίγματος, διαμορφωμένου στον άξονα του ενδιάμεσου τοίχου. Μία ακόμη πόρτα φαίνεται ότι ανοιγόταν αρχικά στον νότιο τοίχο του αντίστοιχου διαμερίσματος του εσωνάρθηκα. Σε μεταγενέστερη φάση μετασκευάστηκε σε παράθυρο, ενώ ακόμη οψιμότερα τοιχίστηκε.

Το φυσικό φως διαχέεται στο εσωτερικό της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου κυρίως από τα τέσσερα παράθυρα που διατρυπούν το τύμπανο του τρούλου, διατεταγμένα κατά τους κύριους άξονες (Εικ. 19). Ένα ακόμη μονόλοβο παράθυρο διαμορφώνεται στο ψηλότερο σημείο του τυμπάνου του νότιου σταυρικού σκέλους. Επαρκή φωτισμό στον εξωνάρθηκα παρείχαν δύο δίλοβα παράθυρα στον δυτικό τοίχο του, εκατέρωθεν της κύριας εισόδου, εκ των οποίων σώζεται ακέραιο μόνο το βόρειο (Εικ. 9, 13, 17). Από το νότιο παράθυρο διακρίνεται ο νότιος σταθμός και η γένεση του τόξου του αντίστοιχου λοβού.

Οι εξωτερικές επιφάνειες του μνημείου δεν παρουσιάζουν καμία πλαστική διάρθρωση, πρακτική συνηθισμένη σε εκκλησίες του νότιου ελλαδικού χώρου, αν και στην περίπτωση του Αγίου Νικολάου κάτι τέτοιο φαίνεται πως υπαγορεύτηκε και από το γεγονός ότι η εκκλησία δεν ήταν περίοπτη[26].

26. Στη βόρεια πλευρά του ναού εφάπτονταν δύο τουλάχιστον βοηθητικά κτίσματα, ενώ ο ελεύθερος χώρος μεταξύ καθολικού και νότιας πτέρυγας μόλις που προσέγγιζε το 1,50 μ. σε πλάτος.

Οι τοίχοι του κυρίως ναού και του εσωνάρθηκα έχουν πάχος περίπου 0,65 μ. Οι τοίχοι του εξωνάρθηκα, στην αρχική ξυλόστεγη μορφή του, ήταν λεπτότεροι, με πάχος που προσέγγιζε τα 0,50 μ. Όταν ο συγκεκριμένος χώρος καλύφθηκε με θόλο ο δυτικός τοίχος του ενισχύθηκε, όπως ήδη αναφέρθηκε, με την κατασκευή αψιδωμάτων, ενώ από το ύψος των παραθύρων και πάνω το συνολικό πάχος του προσέγγιζε το 1 μ. και οφείλεται εξολοκλήρου στη φάση κατασκευής της εγκάρσιας καμάρας.

Ο ναός είναι κτισμένος με αργολιθοδομή. Τεμάχια πλίνθων παρεμβάλλονται στους οριζόντιους και στους κατακόρυφους αρμούς. Σε πολλά σημεία έχουν χρησιμοποιηθεί κροκάλες διαφόρων μεγεθών από το παρακείμενο ρέμα (Εικ. 15). Λιγοστά δείγματα του αρχικού αρμολογήματος διατηρούνται κατά τόπους. Στη στάθμη γένεσης των θόλων οι τοίχοι ενισχύονται με ξυλοδεσιές, οι εξωτερικές παρειές των οποίων σφραγίζονται συνήθως με τρεις οριζόντιες σειρές πλίνθων. Εκτός από τα τέσσερα ηχητικά αγγεία των σφαιρικών τριγώνων, ευάριθμα παρόμοια σκεύη διακρίνονται σε διάφορα σημεία, πακτωμένα στις γενέσεις των θόλων.

Πιο προσεγμένος είναι ο τρόπος κατασκευής του τετράπλευρου τυμπάνου του ιδιότυπου τρούλου (Εικ. 14-15). Το κατώτερο τμήμα του είναι κτισμένο με μεγάλες κροκάλες, άφθονη λάσπη και σπασμένα τούβλα στους αρμούς και επιστέφεται με οδοντωτή ταινία. Η νότια και η δυτική πλευρά του τυμπάνου, πάνω από τη στάθμη της οδοντωτής ταινίας, φέρουν επενδυτικό διάκοσμο από πήλινα αβάκια τετράγωνου σχήματος σε ρομβοειδή διάταξη (Εικ. 16)[27]. Τριγωνικά πλακίδια έχουν χρησιμοποιηθεί στις παρυφές της ζωφόρου. Τόσο τα τετράγωνα πλακίδια, διαστάσεων περίπου 0,15 μ. Χ 0,15 μ. Χ 0,03 μ., όσο και τα τριγωνικά, δεν φαίνεται να έχουν κατασκευαστεί ειδικά για τη συγκεκριμένη χρήση. Πρόκειται μάλλον για κανονικές πλίνθους, που έχουν τεμαχιστεί μετά την όπτηση, προκειμένου να αποκτήσουν τις επιθυμητές διαστάσεις. Σε αρκετά από

27. **Στην προκειμένη περίπτωση, η αβακωτή ζωφόρος καλύπτει τη ράχη του ημισφαιρικού θόλου.** Για παρόμοιες εφαρμογές επενδυτικού διακόσμου, βλ. Γ. Μ. Βελενης, *Ερμηνεία του εξωτερικού διακόσμου στη βυζαντινή αρχιτεκτονική*, διδακτορική διατριβή [Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, *Επιστημονική Επετηρίδα της Πολυτεχνικής Σχολής*, Παράρτημα 10 του Θ΄ τόμου], τ. 1, Θεσσαλονίκη 1984, 175-177, 297-298. Η υιοθέτηση ανάλογων λύσεων δεν παύει και κατά την ύστερη βυζαντινή εποχή, βλ. ό.π., 184-185. Για το θέμα των αβακωτών ζωφόρων, βλ. παρακάτω, σσ. 280-286 της παρούσας μελέτης.

αυτά διακρίνονται δαχτυλιές, πρακτική οικεία σε οικοδομικές πλίνθους, προκειμένου να διασφαλίζεται η καλύτερη πρόσφυση του κονιάματος. Οδοντωτό γείσο, σήμερα κατεστραμμένο, επέστεφε το δυτικό αέτωμα. Η βόρεια και η ανατολική πλευρά του τυμπάνου είναι πιο πρόχειρα κατασκευασμένες. Μόνο πάνω από τη στάθμη της οδοντωτής ταινίας φαίνεται ότι σχηματιζόταν δόμος από πλινθοπερίκλειστες κροκάλες.

Αρκετά προσεγμένη ήταν και η τοιχοποιία του δυτικού τοίχου του εσωνάρθηκα, όπου μάλιστα διακρίνεται και τμήμα οδοντωτής ταινίας, η οποία πιθανώς οριοθετούσε το πεσμένο σήμερα τόξο του θυραίου ανοίγματος (Εικ. 9, 26). Η μορφή της τοιχοποιίας, και κυρίως η ύπαρξη οδοντωτής ταινίας, δημιουργούν την εύλογη υποψία, μήπως ο τοίχος αυτός είχε σχεδιαστεί αρχικά ως εξωτερικός. Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τα υπόλοιπα στοιχεία. Συγκεκριμένα, μεταξύ εσωνάρθηκα και εξωνάρθηκα δεν διακρίνεται οικοδομικός αρμός, στοιχείο που υποδεικνύει ότι οι πλάγιοι τοίχοι του μνημείου, σε όλο το μήκος τους –που περιλαμβάνει τον κυρίως ναό, τον εσωνάρθηκα και τον εξωνάρθηκα– αποτελούν προϊόν ενιαίου σχεδιασμού. Μια πιθανή ερμηνεία έχει να κάνει με την αρχική μορφή του εξωνάρθηκα. Δεν αποκλείεται, οι κτήτορες της εκκλησίας να είχαν αρχικά την πρόθεση να κατασκευάσουν στα δυτικά του εσωνάρθηκα έναν βοηθητικό χώρο με χαρακτήρα ημιυπαίθριο, ενδεχομένως μια ανοικτή ξυλόστεγη στοά, με συμπαγείς τοίχους στη βόρεια και νότια πλευρά και ανοιχτό μέτωπο στη δυτική[28]. Κάτι τέτοιο, είτε δεν εφαρμόστηκε λόγω αλλαγής του αρχικού σχεδίου στη φάση υλοποίησης του έργου, είτε πολύ σύντομα τροποποιήθηκε, πιθανώς κατά τη μετασκευή του εξωνάρθηκα από ξυλόστεγο σε θολοσκεπή, φάση κατά την οποία το τμήμα αυτό του ναού

28. **Για περιπτώσεις ανοικτών στοών στα δυτικά ναών, ήδη από τη μέση βυζαντινή** εποχή (Καπνικαρέα Αθηνών, Παναγία Οσίου Λουκά, καθολικό μονής Οσίου Μελετίου, Ζωοδόχος Πηγή (Σαμαρίνα) στην Ελληνοκκλησιά (πρ. Σάμαρι) Μεσσηνίας, Fatih Camii Αίνου), βλ. R. Ousterhout, The Byzantine Church at Enez: Problems in Twelfth-Century Architecture, *JÖB* 35 (1985) 272-276· Μπουρας, Αρχιτεκτονική, 29· Ο Ιδιος, Αρχιτεκτονικά ζητήματα, 142· Nicholl, Narthex, 301-302. Για παραδείγματα αρχαιότερα του 12ου αιώνα, που επιβεβαιώνουν ότι η κατασκευή ανοικτών στοών δεν αναβίωσε την εποχή των Κομνηνών, αλλά μάλλον επιβίωσε από την παλαιοχριστιανική εκκλησιαστική αρχιτεκτονική, βλ. J. Morganstern, *The Byzantine Church at Dereağzi and Its Decoration* [Istanbuler Mitteilungen 29], Tübingen 1983, 31-32· Μαμαλουκος, *Το καθολικό της μονής Βατοπεδίου*, 159.

απέκτησε με βεβαιότητα τη μορφή περίκλειστου χώρου. Για την πλήρη διαλεύκανση του συγκεκριμένου ζητήματος απαιτείται η διεξαγωγή ειδικής έρευνας στο μνημείο, πράγμα αδύνατο με τα σημερινά δεδομένα.

Οι θόλοι είναι κτισμένοι με λίθους και άφθονο συνδετικό κονίαμα, πιθανότατα με τη χρήση ξυλότυπου (Εικ. 18). Τα τόξα μετώπου των καμαρών είναι κατασκευασμένα με πλίνθους (Εικ. 19). Πλίνθινα είναι και τα τόξα των ανοιγμάτων, θυραίων και φωτιστικών, όπου σώζονται. Μόνο τα τόξα των αψιδωμάτων που διάρθρωναν εσωτερικά τη δυτική πλευρά του εξωνάρθηκα ήταν δομημένα με λαξευτούς θολίτες, αν κρίνουμε από τη γένεση του νότιου, και το πεσμένο τόξο του βόρειου. Με λαξευτούς θολίτες ήταν κατασκευασμένο και το τόξο της εισόδου στο μέσο της δυτικής πλευράς του εξωνάρθηκα, τμήμα του οποίου σώζεται ακόμα πεσμένο. Μονή σειρά πλίνθων, τμηματικά σωζόμενη, οριοθετούσε το εξωράχιο του δίλοβου παραθύρου του εξωνάρθηκα (Εικ. 17). Οι σταθμοί των ανοιγμάτων –θυραίων και φωτιστικών– είναι κτισμένοι από κοινή τοιχοποιία.

Τα πλίνθινα τόξα των διόδων επικοινωνίας του κυρίως ιερού βήματος με τα παραβήματα φαίνεται ότι έχουν καταστραφεί εσκεμμένα, ίσως προκειμένου να αποσπαστεί και να επαναχρησιμοποιηθεί το δομικό τους υλικό.

Πάνω από τους θόλους των σταυρικών σκελών διαμορφώνονταν δίριχτες κεραμοσκεπείς στέγες, ενώ τα ανατολικά γωνιακά διαμερίσματα έφεραν μονόριχτες στέγες με κλίση προς τις μακρές πλευρές. Δίριχτη στέγη κάλυπτε εξωτερικά, χωρίς διάκριση, το ατροφικό δυτικό σκέλος του σταυροειδούς πυρήνα και το κεντρικό διαμέρισμα του εσωνάρθηκα. Τα δυτικά γωνιακά διαμερίσματα του κυρίως ναού είναι τόσο ατροφικά, που δεν δηλώνονταν εξωτερικά με ανεξάρτητη στέγαση (Εικ. 13). Στην προκειμένη περίπτωση, την εντύπωση δυτικών γωνιακών διαμερισμάτων έδιναν εξωτερικά οι πλάγιοι χώροι του εσωνάρθηκα, που καλύπτονταν με μονόριχτες στέγες με κλίση προς τη βόρεια και νότια πλευρά, αντίστοιχα. Έτσι, η συνένωση εσωνάρθηκα και κυρίως ναού καταλήγει να είναι τόσο παραπλανητική στη διαμόρφωση των στεγών, που θα ήταν αδύνατον να αντιληφθεί κανείς την ύπαρξη του εσωνάρθηκα, παρατηρώντας το μνημείο εξωτερικά. Ο εξωνάρθηκας, τόσο στην πρώτη ξυλόστεγη φάση του, όσο και στη δεύτερη –μετά την κατασκευή της εγκάρσιας καμάρας– έφερε πιθανώς μονόριχτη στέγη με κλίση προς τα δυτικά (Εικ. 12).

Η εκκλησία του ρέματος του Σωφρόνη δεν διέθετε, καθώς φαίνεται, μαρμάρινα αρχιτεκτονικά γλυπτά. Το κιονόκρανο που επιστέφει τον διαχωριστικό κιονίσκο του δίλοβου παραθύρου στον εξωνάρθηκα είναι πώρινο, τραπεζιόσχημο, και κοσμείται με απλό έξεργο σταυρό στην κύρια όψη του.

Στο εσωτερικό του ο ναός ήταν διακοσμημένος με τοιχογραφίες, από τις οποίες λιγοστά μόνο σπαράγματα διακρίνονται σήμερα[29]. Διαπιστώνεται η ύπαρξη τουλάχιστον δύο στρωμάτων τοιχογράφησης. Δύο επάλληλα ζωγραφικά στρώματα διακρίνονται και στην κύρια όψη του κτιστού τέμπλου, το οποίο, σημειωτέον, στα σημεία που εφάπτεται με τους τοίχους που διαιρούν τους χώρους του βήματος, επικαλύπτει ένα αρχαιότερο στρώμα ζωγραφικής.

Η αρχική ιστόρηση διασώζεται αποσπασματικά στον κυρίως ναό και στον εσωνάρθηκα· στο μεγαλύτερο μέρος της έχει σφυροκοπηθεί με αιχμηρό εργαλείο (ματσακόνι), προκειμένου να επιτευχθεί η καλύτερη πρόσφυση του κονιάματος της επόμενης φάσης (Εικ. 27). Καλύτερα διατηρείται στους πλάγιους τοίχους και στο σωζόμενο τμήμα της θολοδομίας του δυτικού σταυρικού σκέλους, στον βόρειο τοίχο του κυρίως ναού και στις παραστάδες που διαρθρώνουν τη δυτική του πλευρά. Λιγοστά μόνο σπαράγματα του πρώτου στρώματος διατηρούνται στο χώρο του ιερού βήματος και στα πλάγια διαμερίσματα του εσωνάρθηκα. Στο τύμπανο του τρούλου διαπιστώνεται η ύπαρξη ενός μόνο στρώματος, που μάλλον ανήκει στην αρχική φάση. Η χρονολόγηση του αρχικού ζωγραφικού διακόσμου του Αγίου Νικολάου αποτελεί δύσκολο εγχείρημα, λόγω της κακής κατάστασης διατήρησης των τοιχογραφιών. Ορισμένα γνωρίσματά του, όπως τα έντονα περιγράμματα, ο επίπεδος τρόπος σχεδίασης των μορφών και η γραμμική απόδοση της πτυχολογίας, υποδεικνύουν μάλλον εποχή προγενέστερη του 1200.

Το δεύτερο στρώμα ζωγραφικής σώζεται σχετικά καλά στο δυτικό αψίδωμα του νότιου διαμερίσματος του εσωνάρθηκα (Εικ. 28), ενώ διακρίνεται αποσπασματικά στον βόρειο τοίχο του κυρίως ναού και στον ημικύλινδρο και το τεταρτοσφαίριο της κεντρικής αψίδας. Τα σπαράγματα αυτά δεν ανήκουν σε μία ενιαία φάση. Βάσει τεχνοτροπικών παρατηρήσεων διακρίνονται με σχετική ασφάλεια τουλάχιστον δύο

29. Η αναλυτική παρουσίαση των τοιχογραφιών του Αγίου Νικολάου θα γίνει σε αυτοτελή μελέτη.

ομάδες, που φαίνεται ότι απέχουν χρονικά μεταξύ τους. Η πρώτη περιλαμβάνει όλα τα σωζόμενα λείψανα τοιχογραφιών του δεύτερου στρώματος, πλην εκείνων του τυμπάνου του νότιου σταυρικού σκέλους, όπου εικονίζεται η παράσταση της Κοίμησης. Οι τοιχογραφίες αυτές (Εικ. 29) παρουσιάζουν τεχνοτροπική συγγένεια με τον ζωγραφικό διάκοσμο πολυάριθμων λακωνικών μνημείων του τελευταίου τέταρτου του 13ου αιώνα, που εκπροσωπούν ένα καλλιτεχνικό ιδίωμα επαρχιακό, κοινό την ίδια εποχή στον νότιο ελλαδικό χώρο και τα νησιά[30]. Αντίθετα, η παράσταση της Κοίμησης (Εικ. 30-31) φαίνεται ότι ανήκει σε μια κατά πολύ μεταγενέστερη φάση ιστόρησης, την οποία θα χρονολογούσαμε, βάσει τεχνοτροπικών και εικονογραφικών κριτηρίων, στις πρώτες δεκαετίες ή γύρω στα μέσα του 15ου αιώνα[31].

Β. Ανάλυση τυπολογικών και μορφολογικών ζητημάτων

Η εφαρμοζόμενη στο υπό εξέταση μνημείο παραλλαγή σταυροειδούς εγγεγραμμένου επισημάνθηκε για πρώτη φορά από τον Π. Βοκοτόπουλο

---

30. J. P. Albani, *Die byzantinischen Wandmalereien der Panagia Chrysaphitissa-Kirche in Chrysapha/Lakonien* [Christliche archäologische Gesellschaft. Hefte zur byzantinischen Archäologie und Kunst 6], Athen 2000, 99-101, όπου γίνεται αναφορά σε μια διευρυμένη ομάδα λακωνικών μνημείων που φαίνεται να εκπροσωπούν ένα ρεύμα επαρχιακό, το οποίο δέχεται ελάχιστη επιρροή από τις νεωτερικές τάσεις της πρώτης φάσης της ζωγραφικής των Παλαιολόγων.

31. **Χαρακτηριστική λεπτομέρεια, που προσφέρει ερείσματα για όψιμη χρονολόγηση,** αποτελεί η απόδοση των αγγέλων που περιβάλλουν τον Χριστό σε μονοχρωμία, επιλογή που εξαίρει ακόμα περισσότερο τον κεντρικό ρόλο του Ιησού σε ανάλογες παραστάσεις. Η μονόχρωμη απεικόνιση των αγγέλων κάνει την εμφάνισή της σε φορητές εικόνες της Κοίμησης, ήδη από το β΄ μισό του 14ου αιώνα, βλ. το φύλλο τετράπτυχου της μονής Αγίας Αικατερίνης στο Σινά (Π. Λ. Βοκοτοπουλος, *Ελληνική Τέχνη. Βυζαντινές Εικόνες*, Αθήνα 1995, 129 εικ. 108, 215-216 αρ. 108) και την εικόνα της Κοίμησης στη Galleria dell'Accademia στη Φλωρεντία (ό.π., 132 εικ. 111, 216 αρ. 111). Τα σχετικά παραδείγματα αυξάνονται σε έργα του α΄ μισού της επόμενης εκατονταετίας, ενώ γίνονται του συρμού σε κρητικές εικόνες του τελευταίου τέταρτου του 15ου αιώνα, βλ. σχετικά Μ. Παναγιωτιδη, Μερικές παρατηρήσεις στις προοπτικές συμβάσεις μιας εικόνας του Ανδρέα Ρίτζου, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 9 (1977-1979) 252˙ Μ. Αχειμαστου-Ποταμιανου, *Στο Θάρι της Ρόδου. Ο ναός και οι τοιχογραφίες της μονής του Ταξιάρχη Μιχαήλ*, Αθήνα 2006, 137˙ Μ. Ζ. Σιγαλα, Εικόνα της Κοίμησης της Θεοτόκου των όψιμων παλαιολόγειων χρόνων στην Αστυπάλαια, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 27 (2006) 261.

το 1974, ως υποομάδα των μεταβατικών ναών[32], και μελετήθηκε πιο διεξοδικά από τον D. Hayer σε μελέτη του, δημοσιευμένη το 1984[33]. Έκτοτε, ο κατάλογος των σχετικών παραδειγμάτων έχει εμπλουτισθεί[34], ενώ σε πρόσφατη ανακοίνωση στο εαρινό συμπόσιο της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, επιχειρήθηκε μία πιο ενδελεχής ανάλυση των σχετικών εφαρμογών[35].

Η βασική ιδιοτυπία της εξεταζόμενης λακωνικής εκκλησίας έγκειται στην ιδιαιτέρως ατροφική διαμόρφωση του δυτικού τμήματος του

32. Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική* (βλ. σημ. 9), 118. Ο ίδιος πρότεινε και τον ειδικό όρο που χρησιμοποιείται συνήθως από τους έλληνες ερευνητές για τους ναούς της συγκεκριμένης ομάδας, πρβλ. Π. Λ. Βοκοτοπουλος, Η βυζαντινή εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη χερσόνησο του Αίμου τον 10ο αιώνα, στο: *Κωνσταντίνος Ζ΄ ο Πορφυρογέννητος και η εποχή του*, Β΄ Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση, Δελφοί, 22-26 Ιουλίου 1987, έκδ. Α. Μαρκοπουλος, Αθήνα 1989, 206.

33. D. Hayer, Saint-Georges près de Skala (Laconie), *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 12 (1984) 265-286.

34. **Καθολικό μονής Βοροσκόπου (**A. Papazôtos, Recherches topographiques au Mont Athos, στο: *Géographie historique du monde méditerranéen*, έκδ. H. Ahrweiler [Byzantina Sorbonensia 7], Paris 1988, 150-151, 164 εικ. 3), Ταξιάρχης Πολίχνης (Δημητροκαλλης, *Ναοί Μεσσηνίας* [βλ. σημ. 9], 73-97 και 76-77 εικ. 66-67), ανασκαμμένος ναός Σπάρτης (Αι. Μπακουρου, Σπάρτη. Οδός Τριακοσίων (οικόπεδο Ελευθ. Ρήγου), *ΑΔ* 46 (1991), Β1 Χρονικά, 116-117), Πρόδρομος στο Κάστρο Αστυπάλαιας (Ηλ. Ε. Κολλιας, Τρεις μεσοβυζαντινές εκκλησίες της Αστυπάλαιας, στο: *Θωράκιον. Αφιέρωμα στη μνήμη του Παύλου Λαζαρίδη*, Αθήνα 2004, 141-143 και εικ. 3, πίν. 45β), Φραγκαβίλλα Ηλείας (Δ. Χ. Αθανασουλης, Μεσαιωνικά εκκλησιαστικά μνημεία Ηλείας. Προκαταρκτική παρουσίαση νέων στοιχείων από την τοπογραφική και αρχαιολογική έρευνα, στο: *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο 4ος-15ος αι.*, έκδ. Β. Κοντη [ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 14], Αθήνα 2004, 251-253), Παναγία στο Πισκοπιό Σύρου (;) (Κλ. Ασλανιδης, Ο ναός της Παναγίας στο Πισκοπιό της Σύρου, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 26 (2005) 63-72, 65 εικ. 4), Περίβλεπτος στα Πολιτικά Εύβοιας (;) (Στ. Μαμαλουκος – Χρ. Πινατση, Συμπληρωματικά στοιχεία για το καθολικό της μονής Περιβλέπτου στα Πολιτικά της Εύβοιας, *Αρχείο Ευβοϊκών Μελετών* 37 (2007) 71-82, εικ. 14), ανασκαμμένος ναός Βιβλιοθήκης Αδριανού (Χ. Μπουρας, *Βυζαντινή Αθήνα 10ος-12ος αι.* [Μουσείο Μπενάκη, 6ο παράρτημα], Αθήνα 2010, 153-154 και εικ. 113), Αγία Παρασκευή στο Τρίκορφο Μεσσηνίας (Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo [βλ. σημ. 20], 58-73 και 65 εικ. 10, όπου χάρτης με τα σχετικά παραδείγματα του ελλαδικού χώρου).

35. Δ. Αθανασουλης – Μ. Καππας, Ο σταυροειδής εγγεγραμμένος με συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος. Τυπολογικές διευκρινίσεις, στο: *Εικοστό Πέμπτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 2005, 13-14.

σταυροειδούς πυρήνα της, και στην πλήρη συνένωση κυρίως ναού και εσωνάρθηκα, ειδικά σε ό,τι αφορά τη στέγαση (Εικ. 10, 13). Η τελευταία αυτή λεπτομέρεια συνδέει το μνημείο του ρέματος του Σωφρόνη με μία περιορισμένη υποομάδα σταυροειδών εγγεγραμμένων ναών με συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος[36]. Στην ομάδα αυτή προσγράφονται με σχετική βεβαιότητα δύο ακόμη παραδείγματα, ο ναός της Φραγκαβίλλας στην Ηλεία[37] και η, άγνωστης αφιέρωσης, ερειπωμένη εκκλησία κοντά στην Αρκαδική Πύλη της Αρχαίας Μεσσήνης (πρ. Μαυρομάτι Ιθώμης), γνωστή στη βιβλιογραφία με την αρβανίτικη ονομασία της ως Κλησα-Πόρτη[38]. Και στα τρία αυτά μνημεία τα δυτικά γωνιακά διαμερίσματα είναι τόσο συνεπτυγμένα που ήταν αδύνατο να υποδηλωθούν εξωτερικά στη στέγαση. Έτσι, την εντύπωση δυτικών γωνιακών διαμερισμάτων έδιναν εξωτερικά οι πλάγιοι χώροι του νάρθηκα, οι μονόριχτες στέγες των οποίων δεν είχαν κλίση, ως συνήθως, προς τα δυτικά, αλλά προς τη βόρεια και νότια πλευρά. Η περίπτωση, μάλιστα, της εκκλησίας του λακωνικού ρέματος υπήρξε καθοριστική για την κατανόηση της συγκεκριμένης μορφολογικής λεπτομέρειας, μιας και είναι το μόνο από τα τρία μνημεία, στο οποίο διασώζονται στοιχεία για τον τρόπο στέγασης των επιμέρους διαμερισμάτων[39].

---

36. Ό.π., 14.

37. Αθανασουλης, Μεσαιωνικά εκκλησιαστικά μνημεία Ηλείας, 251-253.

38. Α. Κ. Ορλανδος, Εκ της χριστιανικής Μεσσήνης, *ABME* 11 (1969) 135-140· Hayer, Saint-Georges près de Skala, 272, 281 εικ. 19· Δημητροκαλλης, *Ναοί Μεσσηνίας*, 93· Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 64. Παρόμοια σύμπτυξη του δυτικού σκέλους έχει εφαρμοστεί και στη δεύτερη ομοιότυπη εκκλησία της Αρχαίας Μεσσήνης, γνωστή με την αρβανίτικη επωνυμία Κλησα-Κούκιε (Κοκκινοκκλησιά), η σχεδιαστική αποκατάσταση της οποίας παραμένει προβληματική, λόγω της απουσίας νάρθηκα. Ωστόσο, η ύπαρξη νάρθηκα στην αρχική φάση του εν λόγω ναού θα πρέπει να θεωρηθεί σχεδόν βέβαιη, όπως υποδεικνύει το πολύ μεγάλο πλάτος του ανοίγματος που διατρυπά το τύμπανο του δυτικού σταυρικού σκέλους. Η τελική επίλυση του ζητήματος απαιτεί τη διεξαγωγή περιορισμένης ανασκαφικής έρευνας στο μνημείο. Για την αρχιτεκτονική του ναού, βλ. Ορλανδος, Εκ της χριστιανικής Μεσσήνης, 128-135· Hayer, Saint-Georges près de Skala, 272, 281 εικ. 18· Δημητροκαλλης, *Ναοί Μεσσηνίας*, 93· Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 64.

39. Η στέγαση της Φραγκαβίλλας έχει υποστεί εκτεταμένη μετασκευή, μάλλον κατά τον 19ο αιώνα, που αλλοίωσε ανεπανόρθωτα την αρχική διάταξη, ενώ η Κλησα-Πόρτη σώζεται ερειπωμένη, σε ορισμένα σημεία μέχρι το ύψος της γένεσης των θόλων.

Η ενοποίηση νάρθηκα και κυρίως ναού στο εσωτερικό παρουσιάζει ειδικό ενδιαφέρον (Εικ. 4, 10). Παρόλο που, ως πρακτική, χαρακτηρίζει κυρίως την εκκλησιαστική αρχιτεκτονική της ύστερης βυζαντινής εποχής[40], ορισμένα προδρομικά παραδείγματα κάνουν την εμφάνισή τους ήδη από τον 11ο-12ο αιώνα. Στην αθηναϊκή εκκλησία των Αγίων Θεοδώρων, το σπουδαιότερο παράδειγμα σταυροειδούς εγγεγραμμένου ναού με συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος, απουσιάζει ο διαχωριστικός τοίχος μεταξύ δυτικού σκέλους και νάρθηκα. Δεν είναι, ωστόσο, βέβαιο εάν κάτι τέτοιο αποτελούσε μέρος του αρχικού σχεδιασμού ή προέκυψε εκ των υστέρων, κατά τη διάρκεια κάποιας μετασκευής[41]. Ανάλογη λύση, και μάλιστα βεβαιωμένα αρχική, έχει υιοθετηθεί σε τρεις ερειπωμένες τρουλαίες εκκλησίες της ίδιας παραλλαγής: στην Παλαιοπαναγιά κοντά στη Σελλασία (πρ. Βουρλιά)[42], στην Κλησα-Πόρτη Αρχαίας Μεσσήνης[43] και στον Άγιο Αθανάσιο Στενύκλαρου (πρ. Αλειτούργι)[44]. Πολύ μεγαλύτερο πλάτος σε σχέση με τις συνηθισμένες θύρες –προσεγγίζει το 1,50 μ.– είχε και το αρχικό

40. Στ. Μαμαλουκος, Παρατηρήσεις στην αρχιτεκτονική του ναού της Παναγίας Παντοβασίλισσας στην Τρίγλεια της Βιθυνίας, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 26 (2005) 53-54, όπου αναζητούνται οι καταβολές παρόμοιων λύσεων στη μεσοβυζαντινή ναοδομία, γίνεται αναφορά σε ορισμένα υστεροβυζαντινά παραδείγματα, ενώ επισημαίνεται η συνέχιση της εφαρμογής ανάλογων λύσεων και στη μεταβυζαντινή εκκλησιαστική αρχιτεκτονική. Ο Ιδιος, Η αρχική μορφή του καθολικού της μονής Αγίου Λαυρεντίου στο Πήλιο, στο: *Δώρον. Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Νίκο Νικονάνο*, Θεσσαλονίκη 2006, 74 και σημ. 19, όπου και προγενέστερη βιβλιογραφία.

41. H. Megaw, The Date of H. Theodoroi at Athens, *BSA* 33 (1932-1933) 163-169· Hayer, Saint-Georges près de Skala, 275 εικ. 15· Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική*, 205 σημ. 2· Μπουρας, *Βυζαντινή Αθήνα*, 173-179. Με παρόμοιο μεγάλο άνοιγμα μεταξύ νάρθηκα και κυρίως ναού αποκαθίσταται υποθετικά και ο ομοιότυπος γκρεμισμένος ναός του Προφήτη Ηλία στο Σταροπάζαρο, βλ. Μπουρας, *Βυζαντινή Αθήνα*, 168-172, 170 εικ. 137 (κάτοψη), όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία για το μνημείο. Πλήρη συνένωση δυτικού σκέλους και κεντρικού διαμερίσματος του νάρθηκα διαπιστώνεται και στην Καπνικαρέα, οφείλεται ωστόσο σε μετασκευή, βλ. Μπουρας, *Βυζαντινή Αθήνα*, 196-202, 198 εικ. 174.

42. N. B. Δρανδακης, Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία Λακωνικής, *AE* 1969, Αρχαιολογικά Χρονικά, 1-2, πίν. Α΄ (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία*, τ. 4 [βλ. σημ. 2], 113-114, 124 πίν. Α΄)· Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 64.

43. Hayer, Saint-Georges près de Skala, 272, 281 εικ. 19.

44. Μ. Καππας, Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία, 7ος-12ος αιώνας, στο: *Χριστιανική Μεσσηνία. Μνημεία και ιστορία της ιεράς μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Αθήνα 2010, 157 και 161· Ο Ιδιος, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 64.

άνοιγμα επικοινωνίας του νάρθηκα με τον κυρίως ναό σε δύο ομοιότυπες εκκλησίες της Μεσσηνίας, στην Αγία Παρασκευή Τρικόρφου (πρ. Πεντιά)[45] και στην Κλησα-Κούκιε Αρχαίας Μεσσήνης[46], διαμόρφωση που ενδυνάμωνε την εντύπωση ενότητας των δύο χώρων. Πλήρης συνένωση σταυροειδούς πυρήνα και νάρθηκα –χωρίς την παρεμβολή διαχωριστικού τοίχου– απαντά, εκτός από τους σταυροειδείς εγγεγραμμένους ναούς της παραλλαγής με συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος, και σε ευάριθμους δικιόνιους σταυροειδείς εγγεγραμμένους της μέσης βυζαντινής εποχής στη Μέσα Μάνη. Μνημονεύουμε ενδεικτικά τους Ασώματους στο Κουλούμι, κτίσμα του 11ου αιώνα σύμφωνα με τους περισσότερους ερευνητές[47], την Αγία Βαρβάρα στην Έρημο[48] και τον Άγιο Νικόλαο στην Οχιά[49]. Τα δύο τελευταία μνημεία μοιράζονται πολλά κοινά μορφολογικά χαρακτηριστικά, και τοποθετούνται στο δεύτερο μισό του 12ου αιώνα.

Η διαμόρφωση αψιδωμάτων στη δυτική πλευρά του εσωνάρθηκα (Εικ. 5, 28) δεν αποτελεί στοιχείο άγνωστο. Μάλιστα, κατά έναν δυσερμήνευτο τρόπο, η συντριπτική πλειονότητα των σχετικών παραδειγμάτων εντοπίζεται σε νάρθηκες σταυροειδών εγγεγραμμένων ναών της παραλλαγής με συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος[50].

Ο ιδιότυπος τρούλος του εξεταζόμενου λακωνικού μνημείου (Εικ. 5, 14-15) δεν πρέπει να συγχέεται με τις παρόμοιας μορφής τρουλοκαμάρες[51],

---

45. Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 60 εικ. 2.

46. Hayer, Saint-Georges près de Skala, 272, 281 εικ. 18.

47. Ν. Δρανδακης, Έρευναι εις την Μάνην, *ΠΑΕ* 1977, τεύχ. Α΄, 208, 209 εικ. 3 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία* [βλ. σημ. 2], τ. 2. *Μάνη – Ανασκαφή και έρευνα*, 225, 226 εικ. 3)· Ο Ιδιος, *Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης* [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 141], Αθήνα 1995, 101-111, 103 εικ. 3α-3β.

48. Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία* (βλ. σημ. 10), 133-135. Βλ. επίσης Α. Ανδρουλιδακη, Οι εργασίες αποκατάστασης των ναών των Αγίων Ασωμάτων στο Κουλούμι και της Αγίας Βαρβάρας στην Έρημο, στο: *Επιστημονικό Συμπόσιο στη μνήμη Νικολάου Β. Δρανδάκη, Για τη βυζαντινή Μάνη*, Καραβοστάσι Οιτύλου, 21-22 Ιουνίου 2008, *Πρακτικά*, έκδ. Ευ. Π. Ελευθερίου – Α. Μεξια, Σπάρτη 2008-2009, 123-125.

49. Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 259-261.

50. Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 58-59 σημ. 6.

51. Οι τρουλοκαμάρες δεν έχουν αποτελέσει μέχρι σήμερα αντικείμενο ειδικής μελέτης, βλ. σχετικά A. K. Orlandos, Eine unbeachtete Kuppelform, *BZ* 30 (1929-1930) 577-579· Ο Ιδιος, Οι σταυρεπίστεγοι ναοί της Ελλάδος, *ABME* 1 (1935) 42-46· Χ. Θ. Μπουρας, *Μαθήματα ιστορίας της αρχιτεκτονικής*, τ. 2, Αθήνα 1990, 238.

που κάνουν την εμφάνισή τους ήδη από τον 11ο αιώνα[52], επιχωριάζουν κυρίως σε μνημεία του κράτους των Κομνηνοδουκάδων[53], ενώ συνεχίζουν

52. **Ένα από τα παλιότερα παραδείγματα τρουλοκαμάρας απαντά στον ναό του** Άι Λέου στο Μπρίκι της Μέσα Μάνης, βλ. σχετικά Ν. Β. Δρανδακης, Ο ναός του Άϊ-Λέου εις το Μπρίκι της Μάνης, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 6 (1970-1972) 159 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία*, τ. 1 [βλ. σημ. 13], 102), όπου σχετική βιβλιογραφία· Ο Ιδιος, *Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης*, 122-132. Σημειώνουμε, ωστόσο, ότι το ζήτημα της χρονολόγησης του Άι Λέου θα πρέπει μάλλον να επανεξεταστεί, σε συνάφεια με τη χρονολόγηση και άλλων μνημείων παρόμοιας κατασκευής στη λακωνική Μάνη, όπως του Ασώματου στο Κακό Βουνό και του Σωτήρα στο Κοτράφι. Πιθανότατα σύγχρονη με την ανέγερση του ναού –περί το 1000– είναι η τρουλοκαμάρα που υψώνεται στη διασταύρωση των κεραιών του σταυρού της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου, κοντά στη μονή των Ταξιαρχών Αιγιαλείας, βλ. Λαμπροπουλου – Μουτζαλη, Άγιος Νικόλαος Αιγιαλείας (βλ. σημ. 1), 322-350. Ο ναός, στην προαναφερθείσα μελέτη, χαρακτηρίζεται ως τρίκλιτος σταυρεπίστεγος με τρουλοκαμάρα. Ωστόσο, παρόλο που η εγκάρσια κεραία του σταυρού είναι στενότερη από την κατά μήκος, οι τέσσερις καμάρες που καλύπτουν τα σκέλη του σταυρού είναι περίπου ισοϋψείς, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στους σταυρεπίστεγους ναούς όλων των γνωστών παραλλαγών, ενώ επιπλέον καταβάλλεται προσπάθεια εξωτερικά τα σκέλη του σταυρού να αποκτήσουν περίπου το ίδιο πλάτος. Ως εκ τούτου, θεωρούμε ορθότερη την υπαγωγή του μνημείου στην κατηγορία των μεταβατικών σταυροειδών εγγεγραμμένων, και μάλιστα μιας σπάνιας υποομάδας τους, με απομονωμένα γωνιακά διαμερίσματα, λύση που απαντά σε λιγοστά μόνο μνημεία του ελλαδικού χώρου. Παρόμοια χαρακτηριστικά αναγνωρίζονται στον ανώνυμο ναό στη θέση Μπούκα και στον Άγιο Ιωάννη Θεολόγο στο Μέσα Βαθύ, και οι δύο στην Αστυπάλαια (Κολλιας, Εκκλησίες Αστυπάλαιας [βλ. σημ. 34], 137-148, εικ. 1-2), και στην Αγία Άννα Κέας (Χ. Π. Δημητροπουλος, *Οι εκκλησίες της Κέας*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1982-1983, 374-428, 381 πίν. 145). Στην ομάδα αυτή θα πρέπει να συμπεριληφθεί και η ερειπωμένη εκκλησία των Ταξιαρχών, παρά τη μονή Καισαριανής, όπου, όπως ακριβώς και στον Άγιο Νικόλαο Αιγιαλείας, στη διασταύρωση των κεραιών του σταυρού υψωνόταν μάλλον τρουλοκαμάρα αντί τρούλου. Αξίζει στο σημείο αυτό να αναφερθεί ότι ο Α. Ορλάνδος, σε μία σύντομη αναφορά του στον Άγιο Νικόλαο Αιγιαλείας, τον χαρακτηρίζει σταυροειδή εγγεγραμμένο ναό με ορθογώνιο τρούλο, πρβλ. Orlandos, Eine unbeachtete Kuppelform, 579.

53. **Κάτω Παναγιά Άρτας (**Ορλανδος, Οι σταυρεπίστεγοι ναοί, 51· Ο Ιδιος, Η μονή της Κάτω Παναγιάς, *ABME* 2 (1936) 73 και εικ. 4· Β. Ν. Παπαδοπουλου – Α. Καραμπεριδη, *Τα βυζαντινά μνημεία της Ηπείρου*, Ιωάννινα 2008, 53-62), Άγιος Ιωάννης Θεολόγος στο Ευπάλιο Δωρίδας (Β. Κατσαρος, Οι τοιχογραφίες του ναού του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου στο Ευπάλιο Δωρίδος. Προβλήματα αναθεωρήσεων, στο: *Actes du XVe Congrès international d'études byzantines*, Athènes, Septembre 1976. *Art et archéologie*, τ. 2 A. *Communications*, Athènes 1981, 237-252· H. M. Küpper, *Der Bautypus der griechischen Dachtranseptkirche*, Amsterdam 1990, τ. 1, εικ. 84-85), Μεγάλη Παναγιά Παραμυθιάς (Α.

να εφαρμόζονται και σε εκκλησίες της Τουρκοκρατίας[54]. Η βασική μεταξύ τους διαφορά έγκειται στο ότι, στον ναό του ρέματος του Σωφρόνη ο ιδιότυπος τρούλος δεν έχει εσωτερικά τη μορφή καμάρας, αλλά ημισφαιρικού θόλου με χαμηλό κυλινδρικό τύμπανο (Εικ. 19).

Η μορφή του θυμίζει ελαφρώς ορισμένες πρώιμες και κάπως πειραματικές εκδοχές τετράπλευρων τρούλων σε μνημεία, τόσο παλαιοχριστιανικά[55], όσο και των λεγόμενων «σκοτεινών χρόνων»[56]. Αναχρονιστικές λύσεις τετράπλευρων τρούλων, που απομακρύνονται ελάχιστα από τα αντίστοιχα παλαιοχριστιανικά πρότυπα, επιβιώνουν και κατά τη διάρκεια των επόμενων αιώνων, κυρίως σε επαρχιακά μνημεία απο-

---

Πασαλη, Η Μεγάλη Παναγιά στην Παραμυθιά Θεσπρωτίας, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 19 (1996-1997) 369-394).

54. **Α. Κ.** Τzακου, Η Ζωοδόχος Πηγή στο Πάνιο όρος Αττικής, στο: *Εκκλησίες στην Ελλάδα μετά την Άλωση*, Αθήνα 1979, 210-211˙ Α. Πασαλη, Οι Ταξιάρχες στο Ελάφι Καλαμπάκας, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 23 (2002) 262.

55. **Βλ. λ.χ. το μαυσωλείο της Galla Placidia στη Ραβέννα (R.** Krautheimer, *Παλαιοχριστιανική και βυζαντινή αρχιτεκτονική*, μετ. Φ. Μαλουχου-Τουφανο, Αθήνα 1991, 228, 228-230 εικ. 144-146), τις σχετικές προτάσεις αποκατάστασης του τρούλου του Οσίου Δαβίδ Θεσσαλονίκης (ό.π., 297-299, 297 εικ. 193), την Παναγία Δροσιανή στη Νάξο (Ν. Β. Δρανδακης, *Οι παλαιοχριστιανικές τοιχογραφίες στη Δροσιανή της Νάξου* [Δημοσιεύματα του *ΑΔ* 36], Αθήνα 1988, 22-25, πίν. 1α, 3β, 4β), την εκκλησία του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Άνδρο (Στ. Μαμαλουκος – Χ. Πεννας, Ο ναός του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου στο Άνω Κόρθι της Άνδρου: ένα άγνωστο παλαιοχριστανικό μνημείο, στο: *Εικοστό Έκτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 2006, 57-58), το βαπτιστήριο της βασιλικής του Αγίου Παύλου στο Ζηπάρι της Κω (Ι. Ηλ. Βολανακης, *Τα παλαιοχριστιανικά βαπτιστήρια της Ελλάδος* [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 84], Αθήνα 1976, 116, εικ. VIIIη, πίν. 4α-β), τις σχεδιαστικές αποκαταστάσεις του σκευοφυλακίου του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Έφεσο (A. Thiel, *Die Johanneskirche in Ephesos* [Spätantike, frühes Christentum, Byzanz, Reihe B: Studien und Perspektiven 16], Wiesbaden 2005, πίν. XLVII) κ.ά.

56. **Όπως ο τρούλος της Αγίας Σοφίας στη Θεσσαλονίκη, βλ. Κ.** Θεοχαριδου, *Η αρχιτεκτονική του ναού της Αγίας Σοφίας στην Θεσσαλονίκη από την ίδρυσή του μέχρι σήμερα* [Δημοσιεύματα του *ΑΔ* 52], Αθήνα 1994, 74-75˙ Γ. Μ. Βελενης, *Μεσοβυζαντινή ναοδομία στη Θεσσαλονίκη. Μνήμη Μανόλη Χατζηδάκη*, Ακαδημία Αθηνών, 5 Μαρτίου 2002, Αθήνα 2003, 70-94, εικ. 18, εικ. 23, σχέδ. 11-12. Για τις νεότερες απόψεις σχετικά με τη χρονολόγηση του σημαντικού αυτού μνημείου, βλ. Ο Ιδιος, Η χρονολόγηση του ναού της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης μέσα από τα επιγραφικά δεδομένα, *Θεσσαλονικέων Πόλις* 3 (1997) 70-75.

μονωμένων περιοχών, όπως λ.χ. σε ομάδα σταυροειδών εγγεγραμμένων ναών του δωδεκανησιακού νησιωτικού συμπλέγματος[57], στον Άγιο Βλάσιο στο Αραχναίο Αργολίδας[58], στον Άγιο Πέτρο στο Bilelo Polje του Μαυροβούνιου[59], σε ομάδα μεσαιωνικών μνημείων της Κάτω Ιταλίας[60] κ.ά. Το ανεπιτήδευτο –και σαφώς πιο εύκολο στην εφαρμογή– τετράπλευρο σχήμα υιοθετούν και τα οικοδομικά συνεργεία της δυτικής Ευρώπης στις λιγοστές περιπτώσεις τρουλαίων μνημείων, τόσο της καρολίγγειας[61], όσο και της ρωμανικής αρχιτεκτονικής[62]. Παρόμοιες λύσεις φαίνεται πως δεν εκλείπουν και στη μετά την Άλωση εκκλησιαστική αρχιτεκτονική της χερσονήσου του Αίμου[63].

Σε κανένα όμως από τα παραπάνω παραδείγματα δεν διαμορφώνεται αέτωμα στις δύο κύριες όψεις του τυμπάνου του τρούλου, όπως στην περίπτωση της εξεταζόμενης λακωνικής εκκλησίας[64] (Εικ. 4, 13). Επιπλέον,

57. Κολλιας, Εκκλησίες Αστυπάλαιας, 137-148. Βλ. επίσης Μ. Καππας, Η αρχιτεκτονική του ναού των Αγίων Αποστόλων στο Άργος Καλύμνου, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 30 (2009) 62-64, όπου σχολιάζεται μεγάλος αριθμός παρόμοιων περιπτώσεων.

58. Küpper, *Dachtranseptkirche*, τ. 1, εικ. 48, τ. 2, 60, όπου και προγενέστερη βιβλιογραφία.

59. Ό.π., τ. 1, εικ. 69-70.

60. Άγιος Ιλαρίων στο Benevento, Σωτήρας στο Monte Santangelo, Άγιος Πέτρος στο Seppannibale κ.ά., βλ. M. Rotili, Il territorio Beneventano fra Goti e Longobardi: L'evidenza monumentale, στο: *Corsi di cultura sull'arte ravennate e byzantina* 37 (1990) 417-451.

61. X. Barral i Altet, *The Early Middle Ages, From Late Antiquity to A.D. 1000*, Cologne 1997, 192, 214.

62. B. Laule – Ul. Laule, Romanesque architecture in France, στο: *Romanesque: Architecture – Sculpture – Painting*, έκδ. R. Toman, Cologne 1997, 155˙ A. McLean, Romanesque Architecture in Italy. The Monastery as Heavenly Jerusalem, στο: *Romanesque: Architecture – Sculpture – Painting*, ό.π., 105.

63. Παναγία στο Αχίλλειο Ακαρνανίας, βλ. Χ. Μπουρας, Στηρίξεις συνεπτυγμένων τρούλλων σε μονόκλιτους ναούς, στο: *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη* [Δημοσιεύματα του *ΑΔ* 46], τ. 2, Αθήνα 1992, 413 σημ. 33, πίν. 215α-β΄ Α. Δ. Παλιουρας, *Βυζαντινή Αιτωλοακαρνανία. Συμβολή στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή μνημειακή τέχνη*, Αγρίνιο ²2004, 346-350 και εικ. 346-348.

64. Ομοιότητες με τον τρούλο του Αγίου Νικολάου στο ρέμα του Σωφρόνη παρουσιάζει ο ιδιότυπος θόλος που καλύπτει τον κεντρικό χώρο του εσωνάρθηκα στο καθολικό του Ανδρομονάστηρου Μεσσηνίας, κτήριο του τέλους του 12ου ή μάλλον των πρώτων δεκαετιών του 13ου αιώνα, βλ. Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία* (βλ. σημ. 10), 64-66, όπου και συγκέντρωση της προγενέστερης βιβλιογραφίας. Για τη χρονολόγηση του καθολικού στον 13ο αιώνα, βλ. Σ. Βογιατζης, Ο γλυπτός διάκοσμος του Ανδρομονάστηρου

στη συντριπτική πλειονότητα των προαναφερθέντων τρούλων, το ημισφαιρικό σχήμα του θόλου διατηρείται και εξωτερικά, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στο παράδειγμα που μας απασχολεί, όπου πάνω από τον θόλο έχει διαμορφωθεί δίριχτη στέγη, με κλίση προς τη βόρεια και τη νότια πλευρά.

Από τη σύντομη ανάλυση που προηγήθηκε διαφάνηκε ότι η λύση που εφαρμόστηκε στην εκκλησία του ρέματος του Σωφρόνη συνιστά, τουλάχιστον με τα σημερινά δεδομένα, unicum στη βυζαντινή εκκλησιαστική αρχιτεκτονική. Οι βυζαντινοί πρωτομάστορες, σχεδόν πάντα, φρόντιζαν να διατηρούν και εξωτερικά το ημισφαιρικό σχήμα των τρούλων που κατασκεύαζαν, παρά τις μικροαλλοιώσεις που αναγκαστικά προέκυπταν κατά την τελική φάση εφαρμογής των υλικών επικάλυψης (κεραμίδια, πατητό κονίαμα, σχιστολιθικές πλάκες, φύλλα μολύβδου)[65].

Αν επιχειρούσαμε μια ποιοτική αξιολόγηση της εφαρμοζόμενης στον Άγιο Νικόλαο λύσης, θα τη χαρακτηρίζαμε αυτοσχεδιαστική, και κάπως άτεχνη, παρά τη γραφικότητα του τελικού αποτελέσματος, στο οποίο κυριαρχούν οι ζωφόροι με τα κόκκινα πήλινα πλακίδια. Δεν μπορεί, μάλιστα, να αποκλειστεί το ενδεχόμενο, η διαμόρφωση της δίριχτης στέγης στον τρούλο του Αγίου Νικολάου να υπαγορεύθηκε από μια εγγενή προσπάθεια να ξεπεραστούν οι τεχνικές δυσκολίες της τοποθέτησης κεραμίδων σε ημισφαιρική επιφάνεια, διαδικασία ασφαλώς πιο επίπονη –σε σχέση με την επικάλυψη επίπεδων στεγών– που απαιτεί συνήθως κεραμίδια ειδικής κατασκευής. Η προμήθεια τέτοιων εξεζητημένων υλικών ξεπερνούσε μάλλον τα οικονομικά μέσα που είχαν στη διάθεσή τους οι κτήτορες της εκκλησίες του λακωνικού ρέματος.

Η εφαρμογή του αβακωτού κοσμήματος, που κυριαρχεί στις δύο κύριες όψεις του τρούλου του Αγίου Νικολάου (Εικ. 4, 14-16), έχει επι-

---

Μεσσηνίας, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 30 (2009) 129-140· Μ. Καππας, Εκκλησίες της μητροπόλεως Μεσσηνίας από το 1204 έως και το 1500, στο: *Χριστιανική Μεσσηνία* (βλ. σημ. 44), 202-211, 254. Και στην περίπτωση αυτή, το τύμπανο του θόλου είναι τετράπλευρο εξωτερικά, καλύπτεται με δίριχτη στέγη και απολήγει στις δύο κύριες όψεις του σε τριγωνικά αετώματα, όπως ακριβώς και στον τρούλο του Αγίου Νικολάου. Ωστόσο, είναι σχεδόν βέβαιο ότι το μεσσηνιακό παράδειγμα οφείλεται σε μετασκευή του 18ου αιώνα, εποχή κατά την οποία (1786) το Ανδρομονάστηρο εξαρτήθηκε ως μετόχι από τη μονή της Αγίας Αικατερίνης του Σινά, βλ. Χρ. Θεμελης, *Η ιερά μητρόπολις Μεσσηνίας δια μέσου των αιώνων*, Αθήνα 2003, 113-119· Καππας, Εκκλησίες της μητροπόλεως Μεσσηνίας, 202-211.

65. Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 397.

σημανθεί σε μεγάλο αριθμό βυζαντινών εκκλησιών με αξιοσημείωτη γεωγραφική και χρονική διασπορά, και ως εκ τούτου δύσκολα μπορεί να αξιοποιηθεί ως ασφαλές χρονολογικό τεκμήριο. Αυτό είχε διαφανεί ήδη από τη βασική μελέτη του A. Megaw για το συγκεκριμένο θέμα, δημοσιευμένη πριν από 50 περίπου χρόνια[66]. Σε αυτή σχολιάζονται αρκετά πελοποννησιακά παραδείγματα, τα αρχαιότερα από τα οποία ανάγονται στο τέλος του 10ου αιώνα[67], ενώ τα περισσότερα σωρεύονται μεταξύ 11ου και 12ου αιώνα[68].

Στην ύστερη βυζαντινή εποχή, το θέμα παραμένει ιδιαίτερα προσφιλές στην εκκλησιαστική αρχιτεκτονική των Κομνηνοδουκάδων, με ποικιλομορφία εφαρμογών καθ' όλη τη διάρκεια του 13ου[69], αλλά και σε εκκλησίες του 14ου αιώνα[70]. Ωστόσο, στην εκκλησιαστική αρχιτεκτονική

66. A. H. S. Megaw, Byzantine Reticulate Revetments, στο: *Χαριστήριον εις Αναστάσιον Κ. Ορλάνδον* (βλ. σημ. 17), τ. 3, Αθήνα 1966, 10-22.

67. **Κοίμηση στην Κάτω Φιγάλεια (**Megaw, Reticulate Revetments, 17-18, πίν. VIb· Ch. Bouras, Zourtsa. Une basilique byzantine au Péloponnèse, *CahArch* 21 (1971) 137-149), και Επισκοπή Τεγέας (Megaw, Reticulate Revetments, 17, πίν. IIIa, Vb· Α. Κ. Ορλανδος, Παλαιοχριστιανικά και βυζαντινά μνημεία Τεγέας-Νυκλίου, *ABME* 12 (1973) 141-163).

68. Megaw, Reticulate Revetments, 10-22· Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 390, 472.

69. Κ. Τσουρης, *Ο κεραμοπλαστικός διάκοσμος των υστεροβυζαντινών μνημείων της βορειοδυτικής Ελλάδος*, Καβάλα 1988, 57-65. Βλ. επίσης P. L. Vocotopoulos, Church Architecture in the Despotate of Epirus: The Problem of Influences, *Zograf* 27 (1998-1999) 88-89· Ο Ιδιος, Η τέχνη στην Ήπειρο τον 13ο αιώνα, στο: *Η βυζαντινή τέχνη μετά την Τέταρτη Σταυροφορία. Η Τέταρτη Σταυροφορία και οι επιπτώσεις της*. Διεθνές Συνέδριο, Ακαδημία Αθηνών, 9-12 Μαΐου 2004, Αθήνα 2007, 50. Για την εφαρμογή αβακωτών ζωφόρων γενικώς σε μνημεία της ύστερης βυζαντινής εποχής, βλ. Βελενης, *Ερμηνεία* (βλ. σημ. 27), 297· Ν. Κ. Μουτσοπουλος, *Εκκλησίες της Καστοριάς 9ος-11ος αιώνας*, Θεσσαλονίκη 1992, 134-136.

70. **Στον 14ο αιώνα περιορίζεται ο αριθμός των εκκλησιών που κτίζονται στην** ευρύτερη περιοχή, κάτι που αντικατοπτρίζει τις πολιτικοοικονομικές εξελίξεις. Ανεγείρονται, ωστόσο, ορισμένες αξιόλογες εκκλησίες που συνεχίζουν την οικοδομική παράδοση των ηπειρωτικών συνεργείων του 13ου αιώνα, όπως λ.χ. το καθολικό της μονής Zaum στις όχθες της Αχρίδας (1361), στον κεραμικό διάκοσμο του οποίου κυριαρχούν οι αβακωτές ζωφόροι. Για την αρχιτεκτονική του ναού, βλ. S. Ćurčić, Architecture in the Byzantine Sphere of Influence around the Middle of the Fourteenth Century, στο: *Dečani et l'art byzantin au milieu du XIVe siècle*, Belgrade 1989, 67, εικ. 3, 40· V. Korać, *Spomenici monumentalne srpske arhitekture XIV veka u Povardarjy*, Belgrade 2003, 243-254, 255-258 εικ. 1-17.

της Πελοποννήσου την ίδια εποχή η υιοθέτηση παρόμοιων λύσεων φαίνεται ότι σημειώνει κάμψη[71]. Η βασική αυτή διαπίστωση δεν έχει αναθεωρηθεί, παρά την επισήμανση στο μεταξύ αρκετών άγνωστων ή λιγότερων γνωστών πελοποννησιακών παραδειγμάτων, μιας και, σχεδόν στο σύνολό τους, φαίνεται να προηγούνται του 1200.

Στον 11ο αιώνα τοποθετείται με σχετική ασφάλεια η Φραγκαβίλλα στην Ηλεία, όπου το αβακωτό θέμα κάλυπτε εξωτερικά τμήμα του κυλινδρικού τυμπάνου του τρούλου και της αψίδας[72]. Στα μέσα της ενδέκατης εκατονταετίας έχει χρονολογηθεί και η εκκλησία του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου, κοντά στο Παλιό Λιγουριό, στην οποία στενές επενδυτικές ζώνες, μόνο με τριγωνικά πλακίδια, περιέτρεχαν τις πλάγιες όψεις του ναού[73]. Στη μέση βυζαντινή εποχή ανάγεται και το αβακωτό κόσμημα στην αψίδα και στο δυτικό αέτωμα του Αγίου Ανδρέα, στο ομώνυμο χωριό της Πυλίας[74], του οποίου η οικοδομική ιστορία παραμένει αινιγματική. Σε απόσταση μερικών δεκάδων μέτρων δυτικά του Αγίου Ανδρέα, στην εκκλησία των Αγίων Θεοδώρων, αποκαλύφθηκε πρόσφατα, μετά την καθαίρεση των νεωτερικών επιχρισμάτων, ένα ακόμη ανάλογο παράδειγμα, που κάλυπτε τη ράχη του τεταρτοσφαιρίου της αψίδας[75]. Στον 12ο αιώνα έχει χρονολογηθεί πειστικά η περίπτωση της Παναγίας Λουτρών Ηραίας, όπου πλατιά αβακωτή ζωφόρος κοσμούσε την αψίδα και τη νότια όψη[76]. Την εποχή αυτή τοποθετούνται, με τα σημερινά δεδομένα, τρεις τουλάχιστον ανάλογης μορφής ζωφόροι σε μνημεία της

---

71. Οι Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 472, θεωρούν ότι μετά το 1200 παύει η εφαρμογή αβακωτών ζωφόρων στην αρχιτεκτονική της Πελοποννήσου.

72. Αθανασουλης, Μεσαιωνικά εκκλησιαστικά μνημεία Ηλείας (βλ. σημ. 34), 251-253.

73. Στ. Μαμαλουκος, Ένας άγνωστος βυζαντινός ναός στην Αργολίδα. Ο Άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος Παλιού Λιγουριού, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 12 (1984), 432-433, όπου σχολιάζονται ανάλογες περιπτώσεις επενδυτικών ζωνών μόνο με τριγωνικά πλακίδια.

74. Δημητροκαλλης, *Ναοί Μεσσηνίας* (βλ. σημ. 9), 35-39.

75. Καππας, Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία (βλ. σημ. 44), 153˙ Ο Ιδιος, Hagia Paraskevi at Trikorfo (βλ. σημ. 20), 66.

76. N. K. Μουτσοπουλος, *Η αρχιτεκτονική των εκκλησιών και των μοναστηριών της Γορτυνίας* [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 38], Αθήνα 1956, 33-37˙ Βελενης, *Ερμηνεία*, 185˙ Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική* (βλ. σημ. 9), 205 σημ. 2˙ Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 330.

Μάνης: στον Άγιο Δημήτριο στα Δύο Πηγάδια της Πλάτσας[77], σώζεται στη βόρεια όψη του κτηρίου μόνο η υποδοχή για τη στερέωση των πλακιδίων, ενώ στους Αγίους Θεοδώρους στου Καλού, κοντά στον Πύργο Διρού[78], και στην Αγία Βαρβάρα στη θέση Παραπόδας της περιοχής Γκλέζου[79], διατηρούνται σε σχετικά καλή κατάσταση και τα επενδυτικά αβάκια.

Παρόμοιες ζωφόροι δεν παύουν να διακοσμούν τις όψεις μνημείων που κτίζονται στον Μοριά και μετά το 1200[80]. Ο Megaw μνημονεύει τους Αγίους Θεοδώρους του Μυστρά[81] και την ομώνυμη εκκλησία στη λακωνική Τρύπη[82], ενώ θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ορισμένα επιπλέον παραδείγματα, όπως λ.χ. τον Πρόδρομο Καστάνιας[83], το ομώνυμο

77. Ν. Β. Δρανδακης, Έρευναι εις την Μάνην, *ΠΑΕ* 1974, 115-116 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία,* τ. 2 [βλ. σημ. 47], 92-93).

78. Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 276-278.

79. Ό.π., 111-112.

80. Α. Καββαδια-Σπονδυλη – Κ. Τσουρης, Δύο βυζαντινές εκκλησίες στη Μεσσηνία, *ΑΔ* 47-48 (1992-1993), Α΄, Μελέτες, 274 σημ. 15. Στις αβακωτές ζωφόρους ορισμένοι ερευνητές συμπεριλαμβάνουν και τις περιπτώσεις στενών ζωνών με ρομβόσχημα πλακίδια, παρόλο που πρόκειται για εντελώς διαφορετικό θέμα, με σαφώς πιο περιορισμένη γεωγραφική και χρονική διασπορά. Κάνει την εμφάνισή του σε «φραγκοβυζαντινά» μνημεία του Μοριά (Άγιος Γεώργιος Ανδρούσας), για να εφαρμοστεί στη συνέχεια σε εκκλησίες λιγότερο επιτηδευμένες, κυρίως στη χερσόνησο της Μάνης: στο παλιό καθολικό της μονής των Αγίων Θεοδώρων Πραστείου, στον Άγιο Νικόλαο στο ίδιο χωριό, στα κωδωνοστάσια του Σωτήρα στη Λαγκάδα και του Αγίου Γεωργίου στο Δρύαλο κ.ά., βλ. Χ. Κωνσταντινιδη, Συμβολή στη μελέτη των βυζαντινών «τοξωτών κωδωνοστασίων», *ΛΣ* 6 (1982) 70 σημ. 1 και Καββαδια-Σπονδυλη – Τσουρης, Δύο εκκλησίες, 274 σημ. 15, όπου μνημονεύονται αδιακρίτως περιπτώσεις αβακωτών ζωφόρων με τριγωνικά αβάκια και στενών ζωνών με ρομβόσχημα πλακίδια.

81. Megaw, Reticulate Revetments, 14, πίν. Ια.

82. Ό.π., 14. Βλ. επίσης Ν. Β. Δρανδακης, Ο ναός των Αγίων Θεοδώρων της λακωνικής Τρύπης, *ΕΕΒΣ* 25 (1955) 47-48, 40 εικ. 2-3, 45 εικ. 6-7 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία,* τ. 3 [βλ. σημ. 2], 48-49, 41 εικ. 2-3, 46 εικ. 6-7).

83. Πλατιά αβακωτή ζωφόρος διαμορφώνεται σε δύο τμήματα της βόρειας πλευράς του ναού, η αρχιτεκτονική του οποίου δεν έχει αποτελέσει μέχρι σήμερα αντικείμενο ειδικής μελέτης. Ο Χ. Μπούρας το συμπεριέλαβε στα μνημεία του 12ου αιώνα (Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 177-178), ωστόσο, μάλλον πρόκειται για εκκλησία των μέσων της δέκατης τρίτης εκατονταετίας, εποχή που τοποθετούνται πλέον και οι τοιχογραφίες του, βλ. Φ. Α. Δροσογιαννη, *Σχόλια στις τοιχογραφίες της εκκλησίας του Αγίου Ιωάννου του Προδρόμου στη Μεγάλη Καστάνια Μάνης* [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 98], Αθήνα 1982. Για τη μετάθεση της χρονολόγησης

ασκητήριο πάνω από το Παλιομονάστηρο των Αγίων Τεσσαράκοντα[84] και την ερειπωμένη εκκλησία του Αγίου Βλασίου Βαλύρας[85]. Πρόκειται όμως μάλλον για περιστασιακές επιβιώσεις, ενώ σε καμία περίπτωση οι ζωφόροι πήλινων αβακίων δεν φαίνεται να περιλαμβάνονται μεταξύ των αγαπημένων διακοσμητικών θεμάτων που πραγματεύονται τα πελοποννησιακά οικοδομικά συνεργεία του 13ου και 14ου αιώνα. Την περίοδο αυτή, στο μορφολογικό λεξιλόγιο των ντόπιων μαστόρων, κυριαρχεί το λεγόμενο δικτυωτό πλέγμα από απλές πλίνθους, το οποίο μόνο ως μακρινή ανάμνηση των αβακωτών ζωφόρων της μεσοβυζαντινής εποχής μπορεί να θεωρηθεί[86].

του ζωγραφικού διακόσμου του ναού περί τα μέσα του 13ου αιώνα, βλ. 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 Τέταρτη Σταυροφορία* (βλ. σημ. 69), 71.

84. Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα (βλ. σημ. 2), 131-132 και 131 εικ. 31.

85. **Πρόκειται για στενή ζωφόρο με τριγωνικά πλακίδια, ανάλογη με εκείνη** της εκκλησίας του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στο Παλιό Λιγουριό, βλ. Καββαδια-Σπονδυλη – Τσουρης, Δύο εκκλησίες, 274-275. Οι ίδιοι τοποθετούν πειστικά το μνημείο στο τέλος του 13ου ή στο πρώτο μισό του 14ου αιώνα. Πρώιμη χρονολόγηση, στον 10ο αιώνα, χωρίς ωστόσο επαρκή τεκμηρίωση, έχει προταθεί από τον Γ. Δημητροκάλλη, βλ. Γ. Δημητροκαλλης, *Άγνωστοι βυζαντινοί ναοί ιεράς μητροπόλεως Μεσσηνίας*, τ. 2, Αθήνα 1998, 157-178. Για το μνημείο, βλ. επίσης Μ. Καππας, Οι Φράγκοι στη Μεσσηνία (1204-1460), στο: *Μεσσηνία. Τόπος, χρόνος, άνθρωποι*, έκδ. Ε. Τραϊου, Αθήνα 2007, 161˙ Ο Ιδιος, Εκκλησίες της μητροπόλεως Μεσσηνίας (βλ. σημ. 64), 223-224.

86. **Το δικτυωτό πλέγμα κάνει την εμφάνισή του στη βυζαντινή αρχιτεκτονική ήδη** από τον 10ο αιώνα, βλ. σχετικά Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική*, 84-85, 171. Για την ευρεία διάδοσή του σε πελοποννησιακά μνημεία της ύστερης βυζαντινής εποχής, βλ. Δρανδακης, Άγιοι Θεόδωροι Τρύπης, 42 και σημ. 5˙ Κωνσταντινιδη, Βυζαντινά «κωδωνοστάσια», 65 σημ. 1˙ Η Ιδια, Ο ναός της Αγίας Σοφίας στη Λαγκάδα της Έξω Μάνης, *ΛΣ* 6 (1982) 94-95˙ Ν. Β. Δρανδακης, Από τις τοιχογραφίες του Αγίου Δημητρίου Κροκεών (1286), *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 12 (1984) 206-208 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία,* τ. 3 [βλ. σημ. 2], 400-402)˙ Χ. Κωνσταντινιδη, Ο σταυρεπίστεγος ναός της Αγίας Παρασκευής στην Πλάτσα της Έξω Μάνης, *Πελοποννησιακά* 16 (1985-1986) (= Φίλιον δώρημα εις τον Τάσον Αθ. Γριτσόπουλον), 431-432˙ Τσουρης, *Κεραμοπλαστικός διάκοσμος*, 173˙ Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική*, 171 σημ. 7˙ Δημητροκαλλης, *Βυζαντινοί ναοί Μεσσηνίας*, 53-54. Στα παραδείγματα που μνημονεύουν οι παραπάνω ερευνητές μπορεί κανείς να προσθέσει την Παναγία στο χωριό Πένταυλοι (πρ. Κουμουστά), βλ. Αι. Μπακουρου, Κουμουστά, *ΑΔ* 36 (1981), Β1 Χρονικά, 144, πίν. 81α), τον Σωτήρα

Στο πλαίσιο της γενικότερης εκζήτησης που χαρακτηρίζει την παλαιολόγεια αρχιτεκτονική θα πρέπει να προσγραφεί και μια ιδιαίτερη περίπτωση σύνθετων αβακωτών ζωφόρων, όπου τα πλακίδια οριοθετούνται περιμετρικά από απλές πλίνθους, θέμα που σπανιότατα απαντά σε μνημεία της Πελοποννήσου[87]. Αναφέρουμε ενδεικτικά τις περιπτώσεις των αψίδων του Τιμίου Σταυρού Πολιανής[88] και της Αγίας Μαρίνας Αλαγονίας (πρ. Σίτσοβα), και τα δύο στη Μεσσηνία, έργα του ίδιου οικοδομικού συνεργείου που φαίνεται ότι έδρασε γύρω στα μέσα ή το δεύτερο μισό του 14ου αιώνα[89].

Στην εκκλησία του Αγίου Νικολάου στο ρέμα του Σωφρόνη, η αβακωτή ζωφόρος στη νότια και τη δυτική όψη του τυμπάνου του τρούλου συνδέεται τόσο με κατασκευαστικά ζητήματα –κάλυψη της ράχης του ημισφαιρικού θόλου[90]– όσο και με μία φιλόκαλη διάθεση του οικοδομικού συνεργείου να δημιουργήσει ένα γραφικό αισθητικό αποτέλεσμα στο πιο προβεβλημένο τμήμα του κτηρίου που κατασκεύασε. Αξίζει να σημειωθεί, ότι επενδυτικές ζωφόροι παρόμοιας μορφής σπάνια απαντούν σε τύμπανα

στη Μικρή Καστάνια Βαρδουνοχωρίων, της περιοχής Γυθείου (Ν. Σκαγκος, *Ο ναός της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος στην Καστάνια (Καστάνιτσα) της Έξω Μάνης*, Σπάρτη 2008, 8), τον Άγιο Νικόλαο Πραστείου στη μεσσηνιακή Μάνη (*Με πίστη και φαντασία. Εκκλησιαστικά ξυλόγλυπτα του δυτικού Ταϋγέτου*. Καλαμάτα, Ναός Αγίου Γεωργίου, Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2004, έκδ. Π. Καλαμαρα – Τz. Αλμπανη, Αθήνα 2004, 70 [Ε. Κατερινη]), την Κοίμηση Κροκεών (Κ. Διαμαντη, Κροκεές Λακωνίας. Η αναζήτηση μιας βυζαντινής θέσεως και οι εκκλησίες του οικισμού, *ΛΣ* 12 (1994) 406-407, 418 εικ. 5), τον Θεολόγο και τον Άγιο Δημήτριο Μεθάνων (Th. Koukoulis, Catalogue of Churches, στο: *A Rough and Rocky Place: The Landscape and Settlement History of the Methana Peninsula, Greece. Results of the Methana Survey Project Sponsored by the British School at Athens and the University of Liverpool*, έκδ. Chr. Mee – H. Forbes, Liverpool University Press 1997, 219-223, 224-233 αντίστοιχα) κ.ά.

87. **Η τεχνική αυτή, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «πλινθοπερίκλειστο** αβακωτό κόσμημα», δεν πρέπει να συγχέεται με το δικτυωτό πλέγμα ρόμβων, στο εσωτερικό των οποίων παρεμβάλλονται ποικιλόσχημοι πήλινοι πυρήνες μικρού μεγέθους. Για τις τελευταίες αυτές περιπτώσεις, πολύ σπάνιες στην Πελοπόννησο, βλ. Κωνσταντινιδη, Αγία Παρασκευή Πλάτσας, 431-436, πίν. Ξ΄, εικ. 13.

88. Καββαδια-Σπονδυλη – Τσουρης, Δύο εκκλησίες, 275· Δημητροκαλλης, *Βυζαντινοί ναοί Μεσσηνίας*, 44-55.

89. Καππας, Εκκλησίες της μητροπόλεως Μεσσηνίας, 239-240.

90. **Για παρόμοιες περιπτώσεις επενδυτικού διακόσμου που καλύπτει τη ράχη θόλων,** βλ. Βελενης, *Ερμηνεία*, 175-177, 297-298.

τρούλων, ενώ τα περισσότερα γνωστά παραδείγματα τοποθετούνται μεταξύ 10ου και 11ου αιώνα[91].

Γ. Η χρονολόγηση του ναού

Οι οικοδομικές πρακτικές που υιοθετούνται στην υπό εξέταση εκκλησία, και κυρίως η αμελής τοιχοποιία, η εφαρμογή ξυλοδεσιών για την ενίσχυση της στατικής επάρκειας των τοίχων, η μορφή των παραθύρων, η επιλεκτική χρήση πλίνθων μόνο στα τόξα μετώπου των θολοκατασκευών και ο περιορισμός του κεραμικού διακόσμου σε οδοντωτές ταινίες και αβακωτές ζωφόρους, συνδέουν τον Άγιο Νικόλαο με μια ομάδα πελοποννησιακών μνημείων, χρονολογούμενων συνήθως από το δεύτερο μισό του 10ου έως και το πρώτο μισό του 11ου αιώνα[92]. Σε ορισμένες, μάλιστα, περιπτώσεις τα χαρακτηριστικά αυτά φαίνεται να επιβιώνουν καθ' όλη τη διάρκεια της ενδέκατης εκατονταετίας, ίσως και αργότερα, κυρίως σε επαρχιακά μνημεία χαμηλών προθέσεων[93].

91. **Οι τρουλίσκοι των παραβημάτων της βασιλικής του Αγίου Αχιλλείου Πρέσπας** (Ν. Κ. Μουτσοπουλος, Ανασκαφή της βασιλικής του Αγίου Αχιλλείου, *Επετηρίς Πολυτεχνικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 5 (1971-1972) 287-356 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Η βασιλική του Αγίου Αχιλλείου στην Πρέσπα. Συμβολή στη μελέτη των βυζαντινών μνημείων της περιοχής* [Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών], Αθήνα 1989, τ. 2, 717-786, τ. 3, πίν Ε΄, ΣΤ΄), ο τρούλος της Κοίμησης στο Λάμποβο (Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική*, 86-92, πίν. 53-56 και προσθήκαι 240, 242, σχέδ. 44-45), οι τρουλίσκοι της Επισκοπής Τεγέας (Βοκοτοπουλος, ό.π., 92, 172-173, 196, πίν. 57), ο διβαθμιδωτός τρούλος του, κατεστραμμένου σήμερα, Προφήτη Ηλία στο Σταροπάζαρο Αθηνών (St. Sinos, Die sogenannte Kirche des Hagios Elias zu Athen, *BZ* 64 (1971) 356-357, πίν. IV.1, VI.5), ο τρούλος της Φραγκαβίλλας στην Ηλεία (Δ. Αθανασουλης, *Η ναοδομία στην επισκοπή Ωλένης κατά την μέση και την ύστερη βυζαντινή περίοδο*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2006, 246-247) και ο τρούλος της Κουμπελίδικης στην Καστοριά (Μουτσοπουλος, *Εκκλησίες Καστοριάς*, 87-109, 86 εικ. 81). Στον 12ο αιώνα θα πρέπει, μάλλον, να χρονολογηθεί η περίπτωση του πεντάτρουλου ναού της Καθολικής στον Stilo της Καλαβρίας (Βελενης, *Ερμηνεία*, 180 σημ. 3). Σε ό,τι αφορά τη χρονολόγηση της Επισκοπής Τεγέας, θεωρούμε πιθανότερη την ένταξη του μνημείου στο τέλος του 10ου (Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική*, 92, 172-173, 196), παρά στον προχωρημένο 12ο αιώνα (Βελενης, *Ερμηνεία*, 181).

92. Λαμπροπουλου – Μουτζαλη, Άγιος Νικόλαος Αιγιαλείας (βλ. σημ. 1), 336-337.

93. **Για τα κύρια χαρακτηριστικά της αρχιτεκτονικής των ναών των «σκοτεινών** χρόνων», ανάμεσα στον 7ο και στον 9ο αιώνα, τα οποία ωστόσο φαίνεται να επιβιώνουν σε όλη τη διάρκεια του 10ου αιώνα αλλά και αργότερα, ειδικά σε περιπτώσεις επαρχιακών

Παρά το ότι στη Λακωνία έχουν επισημανθεί μέχρι σήμερα ολιγάριθμα κτήρια με παρόμοια γνωρίσματα[94], στη γειτονική Μεσσηνία τα τελευταία χρόνια έχουν εντοπιστεί περί τις 30 εκκλησίες οι οποίες, βάσει μορφολογικών και κατασκευαστικών κριτηρίων, τοποθετούνται στην περίοδο μεταξύ 10ου και 11ου αιώνα[95]. Η εξακριβωμένη αυτή άνθηση της οικοδομικής δραστηριότητας φαίνεται ότι απηχεί τις συντονισμένες προσπάθειες της κεντρικής εξουσίας να εμβαθύνει τους δεσμούς μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Κατωτικών, στοχεύοντας στην εμπέδωση της πλήρους ενσωμάτωσης της Πελοποννήσου στις διοικητικές δομές της αυτοκρατορίας[96]. Ουσιαστική συμβολή στο φαινόμενο αυτό πρέπει να

μνημείων, βλ. Π. Λ. Βοκοτοπουλος, Παρατηρήσεις στην λεγομένη βασιλική του Αγίου Νίκωνος, στο: *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών* [*Πελοποννησιακά*, Παράρτημα 6], τ. 2, Αθήνα 1976-1978, 275-279· Ο Ιδιος, Αρχιτεκτονική στη χερσόνησο του Αίμιου (βλ. σημ. 32), 202-209· Ο Ιδιος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική*, 199-213. Γκιολες, *Βυζαντινή ναοδομία* (βλ. σημ. 10), 11-16· Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo (βλ. σημ. 20), 66-68. Βλ. επίσης Α. Λαμπροπουλου – Η. Αναγνωστακης – Β. Κονθη – Α. Πανοπουλου, Συμβολή στην ερμηνεία των αρχαιολογικών τεκμηρίων της Πελοποννήσου κατά τους «σκοτεινούς αιώνες», στο: *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος-9ος αι.)*, έκδ. Ε. Κουντουρα-Γαλακη [ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 9], Αθήνα 2001, 189-229· Στ. Μαμαλουκος, Η αρχιτεκτονική του ναού του Σωτήρος στο Κάστρο της Ζακύνθου, στο: *Εικοστό Έκτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 2006, 55-56.

94. **Κοίμηση Καλλιθέας (πρ. Ζαραφώνα), η κύρια φάση της οποίας τοποθετείται** στον 10ο αιώνα (D. Hayer, La Dormition-de-la-Vierge de Zaraphona (Laconie): des éléments nouveaux, *BZ* 80 (1987) 360-370) και Παλαιοπαναγιά Σελλασίας (Δρανδακης, Μνημεία Λακωνικής [βλ. σημ. 42], 1-2, πίν. Α΄ Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 64). Εκτεταμένη μετασκευή στην πρώιμη μεσοβυζαντινή εποχή ίσως έχει υποστεί και η τρίκλιτη βασιλική της Κοίμησης της Θεοτόκου στην Απιδιά, η οικοδομική ιστορία της οποίας παραμένει αινιγματική, βλ. Α. Κ. Ορλανδος, Ανατολίζουσαι βασιλικαί της Λακωνίας, *ΕΕΒΣ* 4 (1927) 347 εικ. 10. Στο τέλος του 10ου με αρχές του 11ου αιώνα χρονολογείται και ο ναός που ανασκάφηκε σε οικόπεδο της οδού Τριακοσίων, στη Σπάρτη, βλ. Μπακουρου, Σπάρτη. Οδός Τριακοσίων (βλ. σημ. 34), 116-117. Ορισμένα αρχαϊκά στοιχεία του ναού της Χρυσαφίτισσας, λίγο έξω από τη Χρύσαφα, όπως η αμελής τοιχοποιία, οι ημικυκλικές αψίδες και ο κυλινδρικός τρούλος, έχουν οδηγήσει στη ένταξη της πρώτης φάσης του μνημείου στο τέλος του 11ου αιώνα, βλ. Albani, *Panagia Chrysaphitissa-Kirche* (βλ. σημ. 30), 17-29, 108-109.

95. Καππας, Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία, 147-186· Ο Ιδιος, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 66-68.

96. Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 66, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

είχε και το ιεραποστολικό έργο του οσίου Νίκωνα του Μετανοείτε, ο οποίος με τις περιοδείες του στην Πελοπόννησο μετά το 969 και κυρίως με την εγκατάστασή του στη Λακεδαίμονα το 975 –όπου και έζησε μέχρι το θάνατό του το 998 ή κατ' άλλους το 1005– συνέβαλε στην ενίσχυση του Χριστιανισμού στην περιοχή, πρωταγωνιστώντας ο ίδιος στην ανέγερση νέων εκκλησιών[97].

Ειδικότερη σχέση διαπιστώνεται μεταξύ της εξεταζόμενης εκκλησίας και πέντε πελοποννησιακών σταυροειδών εγγεγραμμένων ναών, της ίδιας παραλλαγής. Αναφερόμαστε στην Παλαιοπαναγιά Σελλασίας[98], στους ερειπωμένους ναούς Κλησα-Πόρτη και Κλησα-Κούκιε Αρχαίας Μεσσήνης[99], στον ναό του Ταξιάρχη μεσσηνιακής Πολίχνης[100] και στην Αγία Παρασκευή Τρικόρφου[101], κτήρια με τα οποία η εκκλησία του λακωνικού ρέματος μοιράζεται πολλά μορφολογικά και κατασκευαστικά χαρακτηριστικά.

Τα στοιχεία αυτά, παρόλο που δεν αρκούν για να τεκμηριώσουν την απόδοση των έξι προαναφερθέντων μοραΐτικων μνημείων στη δράση του ίδιου οικοδομικού συνεργείου, αποτελούν ισχυρή ένδειξη της ύπαρξης ενός τοπικού αρχιτεκτονικού ιδιώματος, που, τόσο τυπολογικά όσο και μορφολογικά, διατηρεί χαλαρούς δεσμούς με την ήδη δεσπόζουσα στην νότια Ελλάδα λεγόμενη «ελλαδική σχολή»[102]. Τα γηγενή οικοδομικά συνεργεία, με ελάχιστες εξαιρέσεις[103], φαίνεται ότι

97. Βλ. τις παρακάτω μελέτες στον τόμο, *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο* (βλ. σημ. 34), όπου και προγενέστερη βιβλιογραφία για το ιεραποστολικό έργο του Νίκωνα στην Πελοπόννησο: Μ. Γερολυματου, Πελοποννησιακές μονές και εξουσία (10ος-11ος αι.), 37-53· Ο. Λαμψιδης, Αποστολικός κηρυγματικός μοναχισμός. (Η δράση του οσίου Νίκωνα του Μετανοείτε), 17-27· Ν. Οικονομιδης, Όψιμη ιεραποστολή στη Λακωνία, 29-35.

98. Δρανδακης, Μνημεία Λακωνικής, 1-2, πίν. Α΄· Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 64.

99. Για τους ναούς αυτούς, βλ. παραπάνω, σ. 274 σημ. 38 της παρούσας μελέτης.

100. Δημητροκαλλης, *Ναοί Μεσσηνίας* (βλ. σημ. 9), 73-97, εικ. 66-67.

101. Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 58-73.

102. Για τη λεγόμενη «ελλαδική σχολή» βασικό παραμένει το έργο του Millet, *L'école grecque* (βλ. σημ. 10). Βλ. επίσης Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία* (βλ. σημ. 10), 380-521.

103. Με εξαίρεση μια διευρυμένη ομάδα μνημείων του 11ου και κυρίως του 12ου αιώνα στη χερσόνησο της Μάνης, στα οποία αναγνωρίζονται αφομοιωμένα στοιχεία της λεγόμενης «ελλαδικής σχολής», οι περιπτώσεις εκκλησιών στην υπόλοιπη Λακωνία, στις οποίες υιοθετούνται ανάλογα χαρακτηριστικά, είναι ευάριθμες, βλ. λ.χ. τον ναό του

παραμένουν προσκολλημένα σε όλη τη διάρκεια του 11ου αιώνα, ίσως και αργότερα, στο μορφικό λεξιλόγιο της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής των λεγόμενων «μεταβατικών χρόνων»[104], στο πλαίσιο ενός τοπικού συντηρητισμού. Μορφολογική και κατασκευαστική συνάφεια με τους παραπάνω ναούς παρουσιάζουν και οι υπόλοιπες, ερειπωμένες ως επί το πλείστον, εκκλησίες της μεσσηνιακής ενδοχώρας που επισημάνθηκαν πρόσφατα, η χρονολόγηση των οποίων στο δεύτερο μισό του 10ου ή στο πρώτο μισό του 11ου αιώνα φαίνεται βάσιμη[105].

Ο ακριβής προσδιορισμός του χρόνου ανέγερσης του Αγίου Νικολάου στο ρέμα του Σωφρόνη αποτελεί εγχείρημα δύσκολο, λόγω των τυπολογικών και των μορφολογικών του ιδιοτυπιών από τη μια, και της απουσίας επιγραφικών ή ανασκαφικών δεδομένων από την άλλη. Βάσει της ανάλυσης που προηγήθηκε θα προτείναμε ένα ευρύ χρονικό πλαίσιο για το μνημείο, από τα μέσα του 11ου έως και τις αρχές του 12ου αιώνα. Μια τέτοια ένταξη συνάδει και με την εφαρμοσμένη στον Άγιο Νικόλαο παραλλαγή σταυροειδούς εγγεγραμμένου, όλα τα γνωστά παραδείγματα της οποίας στην Πελοπόννησο τοποθετούνται με σχετική ασφάλεια στην περίοδο πριν από το 1200, κυρίως μεταξύ 10ου και 11ου αιώνα[106]. Η συγκεκριμένη ένταξη ερείδεται και στην αποτίμηση των δεδομένων που προσφέρει η εξέταση των σωζόμενων τοιχογραφιών του ναού, το πρώτο στρώμα των οποίων φαίνεται ότι ανάγεται σε εποχή προγενέστερη

Αγίου Νικολάου στην Καλλονή (πρ. Πέρπενη) (Μπουρας – Μπουρα, *Ελλαδική ναοδομία*, 168-169), τον Προφήτη Ηλία Κονιδίτσας (Ορλανδος, Άγνωστος βυζαντινός ναός [βλ. σημ. 17], 88-94) και τον Άγιο Γεώργιο κοντά στη Σκάλα (Hayer, Saint-Georges près de Skala [βλ. σημ. 33], 265-286).

104. Για την εκκλησιαστική αρχιτεκτονική από το τέλος του 8ου έως και τα μέσα του 10ου αιώνα, ο Π. Βοκοτόπουλος έχει εισηγηθεί τη χρήση του όρου «προελλαδική σχολή», μιας και υπήρξε ο προάγγελος της λαμπρής οικοδομικής δραστηριότητας που σημειώνεται στη νότια Ελλάδα κατά τον 11ο και 12ο αιώνα, γνωστής στη βιβλιογραφία με τον όρο «ελλαδική σχολή», βλ. Βοκοτοπουλος, *Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική* (βλ. σημ. 9), 205.

105. Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 66-68, 67 εικ. 11΄ Ο Ιδιος, Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία (βλ. σημ. 44), 150-168. Μορφολογικές ομοιότητες με τα μνημεία της Μεσσηνίας του 10ου-11ου αιώνα παρουσιάζει και η εκκλησία της Αγίας Ειρήνης που διερευνήθηκε ανασκαφικά στον Ριγανόκαμπο Πατρών, βλ. Α. Γ. Μουτζαλη, Αγία Ειρήνη Ριγανόκαμπου Πατρών, στο: *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο* (βλ. σημ. 34), 131-145, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία για το μνημείο.

106. Kappas, Hagia Paraskevi at Trikorfo, 64.

του 1200. Ως εκ τούτου, η ερειπωμένη εκκλησία του Αγίου Νικολάου, κτήριο απλοϊκό, χωρίς ιδιαίτερες προθέσεις, κτισμένο μάλλον από μαστόρους περιορισμένων δυνατοτήτων, αποτελεί πολύτιμη μαρτυρία για την εκκλησιαστική αρχιτεκτονική της Λακωνίας κατά τους μέσους βυζαντινούς χρόνους, εποχή περιορισμένης ναοδομικής παραγωγής στην εύφορη κοιλάδα του Ευρώτα[107]. Το μνημείο αποκτά μεγαλύτερο ενδιαφέρον και για έναν πρόσθετο λόγο: φαίνεται ότι αποτελεί ένα από τα αρχαιότερα μοναστικά καθιδρύματα του ρέματος του Σωφρόνη.

Δ. Επίμετρο

Μία σύντομη επισκόπηση του μνημειακού αποθέματος της ευρύτερης περιοχής αποκαλύπτει ότι στις υπώρειες του Μονοδενδρίου του Βασσαρά, που ορίζονται στα ανατολικά και νότια από τον χείμαρρο του Σωφρόνη και στα δυτικά από την Κελεφίνα, καθώς επίσης και στους εύφορους λόφους που πλαισιώνουν τα ρέματα, σώζονται ακέραια ή ερειπωμένα περί τα 15 μνημεία (Εικ. 1) βυζαντινών χρόνων[108]. Κατηφορίζοντας κανείς το φαράγγι των Μονοδενδρίων από το ύψος του εξεταζόμενου ναού συναντά, σε ένα από τα πολλά σπηλαιώματα που σχηματίζονται στη δεξιά όχθη του Σωφρόνη, μία μικρή οχυρή εγκατάσταση[109] και, λίγο πιο κάτω, ένα πολυώροφο ασκητήριο, γνωστό στους γηγενείς με την επωνυμία Καταφύγι ή Κρυφό Σχολειό (Εικ. 32), για το οποίο έχει ήδη γίνει λόγος[110]. Χαμηλότερα, και πάλι στη δεξιά όχθη του χειμάρρου, σώζονται τα

107. Βλ. παραπάνω, σ. 287 σημ. 94 της παρούσας μελέτης.

108. Απαριθμούμε εδώ μόνο τα εκκλησιαστικά μνημεία –ναούς και ασκητήρια– και όχι άλλου είδους κτηριακά κατάλοιπα –μύλους, αλώνια– λείψανα των οποίων σώζονται σε αρκετά σημεία. Σε τμήμα της περιοχής αυτής έχει πραγματοποιηθεί επιφανειακή έρευνα από την Αγγλική Αρχαιολογική Σχολή, βλ. Armstrong, The Survey Area (βλ. σημ. 4), 339-402.

109. Το μνημείο παραμένει ανεξερεύνητο, ως εκ τούτου, η ταύτισή του με ασκητήριο, αν και πιθανή, δεν μπορεί να θεωρηθεί βέβαιη.

110. Βλ. παραπάνω, σ. 257 της παρούσας μελέτης. Αυτό το μοναδικής σπουδαιότητας ασκητήριο παραμένει αδημοσίευτο. Ο κύριος πυρήνας του είναι τετραώροφος, ενώ τα ενδιάμεσα πατώματα έχουν καταρρεύσει. Στον τελευταίο όροφο διαμορφώνεται παρεκκλήσι, η κρεμάμενη αψίδα του οποίου στηρίζεται εξωτερικά σε κιλλίβαντες, λύση γνώριμη σε μνημεία του Μυστρά. Όψιμη χρονολόγηση, μάλλον στον 14ο αιώνα, υποδεικνύουν και οι γραπτές απομιμήσεις ενός πιο επιμελημένου συστήματος τοιχοποιίας επί του εξωτερικού επιχρίσματος του παρεκκλησίου.

κτηριακά κατάλοιπα του Παλιομονάστηρου των Αγίων Τεσσαράκοντα (Εικ. 33-34), με το καθολικό του, την τράπεζα και λείψανα κελιών[111]. Πάνω από αυτό, στο ίδιο βραχώδες έξαρμα, προβάλλει σχεδόν ανέπαφο το ασκητήριο του Προδρόμου (Εικ. 35-38) με μικρότερα κτίσματα περιμετρικά του[112] και, ελάχιστα ανατολικότερα, ο ταφικός ναΐσκος της Ανάληψης[113] (Εικ. 39-40). Στη συνέχεια, μετά την έξοδο από το φαράγγι των Μονοδενδρίων, πολύ κοντά στο σημείο που συμβάλλουν το ρέμα του Σωφρόνη με την Κελεφίνα, διακρίνονται καλυμμένα από πυκνή βλάστηση τα κτηριακά κατάλοιπα του συγκροτήματος της Κτητόρισσας ή Χτόριζας[114] (Εικ. 41-42) και ένα ερειπωμένο κτίσμα στη θέση Άι

111. Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα (βλ. σημ. 2), 115-129· Λαμπροπουλου, Χελιδοβούνι Λακωνίας (βλ. σημ. 2), 111-112· Shipley, Site Catalogue (βλ. σημ. 6), 380 αρ. L4001· Armstrong, The Survey Area, 356. Για τις επιγραφές του Παλιομονάστηρου, βλ. επίσης D. Feissel – A. Philippidis-Braat, Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance, III. Inscriptions du Péloponnèse (à l'exception de Mistra), *TM* 9 (1985) 324-326 αρ. 64-65· Gr. Shipley, The Epigraphic Material, στο: *The Laconia Survey*, τ. 2 (βλ. σημ. 6), 226-227 αρ. 27-28. Το Παλιομονάστηρο με τα ασκητήριά του μνημονεύονται ως ερειπωμένα ήδη από τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα, βλ. W. M. Leake, *Travels in the Morea*, τ. 2, London 1830, 520 (Amsterdam 1968).

112. Σακελλαροπουλος, *Μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα* (βλ. σημ. 6), 20· Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα, 129-137· Χ. Κωνσταντινιδη, *Ο Μελισμός. Οι συλλειτουργούντες ιεράρχες και οι άγγελοι-διάκονοι μπροστά στην αγία τράπεζα με τα τίμια δώρα ή τον ευχαριστιακό Χριστό* [Βυζαντινά Μνημεία 14], Θεσσαλονίκη 2008, 179-180 αρ. 30.

113. **Αδημοσίευτος ναΐσκος με τοιχογραφίες που μπορούν να αποδοθούν βάσει** τεχνοτροπικών κριτηρίων στον χρωστήρα του Κωνσταντίνου Μανασσή. Η αρχική του αφιέρωση παραμένει άγνωστη. Η σημερινή ονομασία του οφείλεται μάλλον στην παράσταση Ανάληψης που διακοσμεί την οροφή του, η οποία παρά την αποσπασματική κατάσταση διατήρησής της, σώζεται σε άριστη κατάσταση. Για απλή αναφορά του μνημείου, βλ. Σακελλαροπουλος, *Μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα*, 20· Shipley, Site Catalogue, 380 αρ. L4001.

114. Λαμπροπουλου, Χελιδοβούνι Λακωνίας, 106 σημ. 2· Shipley, Site Catalogue, 370-372 αρ. K247, 371 εικ. 24.32. Βλ. επίσης Armstrong, The Survey Area, 355-356, όπου τα κτηριακά κατάλοιπα της Κτητόρισσας ταυτίζονται με οικιστική εγκατάσταση, τίποτα όμως δεν μπορεί να αποκλείσει το ενδεχόμενο να επρόκειτο, τουλάχιστον στην αρχική του φάση, για ένα μικρό μοναστηριακό συγκρότημα. Η Κτητόρισσα αναφέρεται σε αφιερωτικό έγγραφο του μητροπολίτη Μονεμβασίας Γεννάδιου προς τη μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα, του έτους 1592, βλ. Σακελλαροπουλος, *Μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα*, 70.

Νικολάκης, ενδεχομένως ό,τι απέμεινε από κάποια ομώνυμη εκκλησία[115]. Μερικές εκατοντάδες μέτρα πάνω από τη συμβολή των ρεμάτων, στη δεξιά όχθη της Κελεφίνας, κοντά στη θέση Ποταμιά, στέκουν ακόμη τα ερείπια του ναού της Παλαιοπαναγιάς[116] (Εικ. 43-44). Ένα περίπου χιλιόμετρο βορειότερα βρίσκονται η εκκλησία του Αγίου Δημητρίου[117] (Εικ. 45-46) και δύο ερειπωμένα ναΰδρια, του Σωτήρα[118] και του Προφήτη Ηλία[119]. Τέλος, στην ευρύτερη περιοχή του χωριού Θεολόγος, στη θέση Αχραγιάς, διατηρείται ανέπαφος ο εντυπωσιακός ναός του Αγίου Νικολάου[120] (Εικ.

115. **Αδημοσίευτο.**

116. **Α.** Ξυγγοπουλος, Τοιχογραφίαι και επιγραφαί της Παλιοπαναγιάς, *Μαλεβός* 3 (1923) 79-80˙ Α. Κ. Ορλανδος, Παλαιοπαναγιά, *Μαλεβός* 3 (1923) 47-49˙ Λαμπροπουλου, Χελιδοβούνι Λακωνίας, 112˙ Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα, 119 σημ. 13. Για την αποτοιχισμένη τοιχογραφία της Κοίμησης, η οποία εκτίθεται σήμερα στο Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο Αθηνών, βλ. *Η βυζαντινή τέχνη – Τέχνη ευρωπαϊκή. 9η Έκθεσις Συμβουλίου Ευρώπης*. Ζάππειον Μέγαρον, Αθήνα 1964, 179-180 αρ. 144 (Π. Βοκοτοπουλος)˙ Π. Α. Δημητρακοπουλου, Παρατηρήσεις στην τοιχογραφία της Κοιμήσεως της Θεοτόκου από την Παλαιοπαναγιά Λακωνίας, *Πελοποννησιακά* 22 (1996-1997), 207-220˙ Σ. Καλοπιση-Βερτη, Τάσεις της μνημειακής ζωγραφικής περί το 1300 στον ελλαδικό και νησιωτικό χώρο (εκτός από τη Μακεδονία), στο: *Ο Μανουήλ Πανσέληνος και η εποχή του*, έκδ. Λ. Μαυρομματης [ΕΙΕ/ΙΒΕ, Το Βυζάντιο Σήμερα 3], Αθήνα 1999, 71, πίν. Β΄. Βλ. επίσης, *Ο κόσμος του Βυζαντινού Μουσείου*, Αθήνα 2004, 116-117 αρ. 93 (Αν. Κατσελακη), όπου αναφέρεται λανθασμένα ότι η παράσταση της Κοίμησης χρονολογείται ακριβώς με επιγραφή στο έτος 1305. Χρονολογία (1304/05) αναγράφεται μόνο στην κτητορική επιγραφή του γειτονικού Παλιομονάστηρου των Αγίων Τεσσαράκοντα, έργο επίσης του Κωνσταντίνου Μανασσή. Για την επιγραφή της Παλαιοπαναγιάς, βλ. Feissel – Philippidis-Braat, Inscriptions du Péloponnèse, 326-327 αρ. 66˙ Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα, 119 σημ. 13.

117. **Ν. Β.** Δρανδακης, Από τα χριστιανικά μνημεία της Λακωνίας, *AE* 1994, 19-23, 20-21 εικ. 1-3 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία*, τ. 4 [βλ. σημ. 2], 373-377, 374-375 εικ. 1-3)˙ Ο Ιδιος, Χρονολόγηση βυζαντινών τοιχογραφιών της νότιας Πελοποννήσου από συγκρίσεις με χρονολογημένες βυζαντινές τοιχογραφίες της Σερβίας, στο: *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, έκδ. Ευ. Παπαδοπουλου – Δ. Διαλετη [ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 3), Αθήνα 1996, 340-341, εικ. 85 (ανατύπωση στο: Ο Ιδιος, *Μάνη και Λακωνία*, τ. 4 [βλ. σημ. 2], 457-458, 464 εικ. 85)˙ Κωνσταντινιδη, *Ο Μελισμός*, 211 αρ. 178.

118. **Αδημοσίευτος.**

119. **Αδημοσίευτος.**

120. **Ν. Β.** Δρανδακης, *Βυζαντιναί τοιχογραφίαι της Μέσα Μάνης*, Αθήνα 1964, 76 σημ. 1˙ Ο Ιδιος, Χριστιανικά μνημεία Λακωνίας, 23-30 και εικ. 4-12˙ Τ. Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου των ναών της παλαιολόγειας περιόδου στη Βαλκανική*

47-51) και λίγο πιο πάνω, στη δεξιά όχθη της Κελεφίνας, ένας ερειπωμένος ασκεπής ναΐσκος, που οι ντόπιοι ονομάζουν Κάτω Άι Γιάννης (Εικ. 52)· τον νότιο τοίχο του κοσμεί εντυπωσιακή παράσταση όρθιας Παναγίας βρεφοκρατούσας, στον τύπο της Κυριώτισσας (Εικ. 53), μάλλον του 13ου αιώνα[121]. Τη μνημειακή τοπογραφία της περιοχής συμπληρώνουν το νεότερο μοναστήρι των Αγίων Τεσσαράκοντα με τον κοιμητηριακό του ναό, αφιερωμένο στους αγίους Πάντες[122], και μια ομάδα ναών των μεταβυζαντινών χρόνων, ιστάμενων ή ερειπωμένων, ο ακριβής χρόνος ίδρυσης των οποίων παραμένει αβέβαιος[123].

χερσόνησο και την Κύπρο [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 213], Αθήνα 2001, 14 αρ. 25, 47-48, 317-318, πίν. 52-54· Σ. Καλοπιση-Βερτη, Τεχνοτροπικές παρατηρήσεις στο γραπτό διάκοσμο του Αγίου Νικολάου Αχραγιά Λακωνίας, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 27 (2006) 181-192. Βλ. επίσης Shipley, Site Catalogue, 348 αρ. G182, όπου παραδόξως ο ναός χρονολογείται στον 17ο αιώνα, 349 εικ. 24.20, 350 εικ. 24.21.

121. **Ο ναΐσκος παραμένει, εξ όσων γνωρίζω, αδημοσίευτος. Η συνοδευτική επιγραφή** της παράστασης, μοιρασμένη εκατέρωθεν της κεφαλής της Θεοτόκου, έχει ως εξής: Μ(ήτη) ρ/Θ(εο)ῦ/ἡ/[Κα]/μα/ρη/ό/τη/σσα. Για τον εικονογραφικό τύπο της Κυριώτισσας, βλ. M. Tatić-Djurić, L'icône de Kyriotissa, στο: *Actes du XVe Congrès international d'études byzantines*, Athènes, Septembre 1976, τ. 2 B. *Art et archéologie. Communications*, Athènes 1981, 759-786.

122. **Για το νεότερο μοναστήρι των Αγίων Τεσσαράκοντα, βλ. παραπάνω, σ. 256** σημ. 2 της παρούσας μελέτης. Για τις επιγραφές που σώζονται σε διάφορα κτίσματα της μονής, βλ. Shipley, The Epigraphic Material, 227-232.

123. **Δυτικά της νεότερης μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα, στη Χατζαρόραχη,** βρίσκονται ο Άγιος Γεώργιος, η Αγία Βαρβάρα και ο Προφήτης Ηλίας. Λίγο νοτιότερα του τελευταίου στέκουν τα ερείπια του Αγίου Γεωργίου Τσάκωνα. Στην ευρύτερη περιοχή του χωριού Θεολόγος, κοντά στη θέση Ποταμιά, σώζεται ανακαινισμένος ο ναΐσκος του Αγίου Ιωάννη Προδρόμου. Ο Άγιος Γεώργιος της Χατζαρόραχης, η Αγία Βαρβάρα και ο Προφήτης Ηλίας θα μπορούσαν να ταυτιστούν με τα αναφερόμενα μετόχια της μονής στην απογραφή της Β΄ Βενετοκρατίας, βλ. Μιχαλαγα, *Συμβολή* (βλ. σημ. 8), 404. Ο Προφήτης Ηλίας μνημονεύεται και στο σιγίλιο του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ιερεμία Β΄ του Τρανού (1592), με το οποίο επικυρώνεται η αναγνώριση της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα ως σταυροπηγιακής. Στο ίδιο έγγραφο μνημονεύεται ως μετόχι της μονής και ο Άγιος Γεώργιος Τσάκωνα, ενώ γίνεται λόγος και για μια ακόμη εκκλησία, αφιερωμένη στον Σωτήρα, που δεν αποκλείεται να βρισκόταν στην ομώνυμη θέση, νοτιοανατολικά της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα, πολύ κοντά στο σημερινό λατομείο, βλ. Σακελλαροπουλος, *Μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα*, 42.

Από τα μνημεία που προαναφέρθηκαν, μόνο ο υπό εξέταση ναός και η μεγάλη ερειπωμένη εκκλησία του συγκροτήματος της Κτητόρισσας[124] ανάγονται στη μέση βυζαντινή εποχή, ενώ τα περισσότερα φαίνεται ότι ιδρύονται μετά το 1200. Ο Άγιος Νικόλαος στο ρέμα του Σωφρόνη, η Κτητόρισσα[125], η Παλαιοπαναγιά[126] και ο Άγιος Νικόλαος στον Αχραγιά[127] είναι μεσαίων διαστάσεων τρουλαίοι σταυροειδείς εγγεγραμμένοι ναοί. Η ταύτισή τους με καθολικά μικρών μονών, παρά τις δυσκολίες του εγχειρήματος[128], δεν φαίνεται αβάσιμη, ενώ για ορισμένα εξ αυτών τεκμηριώνεται και από τα λιγοστά –μεταγενέστερα είναι αλήθεια– ιστορικά στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας[129]. Μικρότερων διαστάσεων, αν και βεβαιωμένα καθολικά μοναστηριών, υπήρξαν ο

124. **Η επιφανειακή κεραμική στη συγκεκριμένη θέση παρέχει ενδείξεις για πρώιμη** χρονολόγηση της εγκατάστασης, μεταξύ 10ου και 11ου αιώνα, βλ. Shipley, Site Catalogue, 370-372 αρ. K247.

125. **Πρόκειται για σταυροειδή εγγεγραμμένο ναό, μάλλον της παραλλαγής με** συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος, κάτι που ωστόσο για να επαληθευτεί χρειάζεται η διεξαγωγή στο μνημείο ειδικής έρευνας, αφού προηγουμένως καθαριστεί από την οργιώδη βλάστηση που σήμερα το καλύπτει. Για μία σκαριφηματική κάτοψη του ναού, βλ. Shipley, Site Catalogue, 371 εικ. 24.32.

126. **Πρόκειται για δίστυλο ναό, οι δυτικοί πεσσοί του οποίου ήταν μαρμάρινοι** μονολιθικοί, πιθανότατα spolia. Ο βορειοδυτικός σώζεται ακόμα μέσα στα ερείπια της πεσμένης ανωδομής του κτηρίου, το οποίο σημειωτέον κατέρρευσε στο τέλος της δεκαετίας του 1960.

127. **Ο Δρανδάκης χαρακτηρίζει τον ναό απλό τετράστυλο σταυροειδή εγγεγραμ-**μένο, βλ. Δρανδακης, Χριστιανικά μνημεία Λακωνίας, 23, 25 εικ. 5. Ωστόσο, ο τρούλος στηρίζεται στα ανατολικά στους τοίχους που διαχωρίζουν τους χώρους του ιερού βήματος και στα δυτικά σε κτιστούς πεσσούς ορθογώνιας κάτοψης, λύση που υπαγορεύει την υπαγωγή του μνημείου στην κατηγορία των δίστυλων σταυροειδών εγγεγραμμένο με τρούλο.

128. **Για τη δυσκολία ταύτισης μιας εκκλησίας με καθολικό μονής, όταν απουσιά-**ζουν τα σχετικά ιστορικά στοιχεία, βλ. St. Hill, When is a Monastery not a Monastery?, στο: *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism* (= Papers of the Third Belfast Byzantine International Colloquium, Co. Down 1-4 May 1992), έκδ. M. Mullett – A. Kirby [Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1], Belfast 1994, 137-145, όπου δίνεται έμφαση σε ορισμένα παραδείγματα της παλαιοχριστιανικής εποχής.

129. **Η Παλαιοπαναγιά μνημονεύεται στις αρχές του 17ου αιώνα ως επανδρωμένο** μοναστήρι, που επιδίωξε και πέτυχε την εξάρτησή του από τη σπουδαιότερη μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα, βλ. παραπάνω, σ. 258 σημ. 8 της παρούσας μελέτης.

σπηλαιώδης ναός του Παλιομονάστηρου των Αγίων Τεσσαράκοντα[130] και η εκκλησία του Αγίου Δημητρίου κοντά στην Παλαιοπαναγιά[131]. Έτσι, με τα σημερινά δεδομένα στην ευρύτερη περιοχή της Κελεφίνας και του Σωφρόνη διαπιστώνεται με σχετική βεβαιότητα η ύπαρξη έξι μικρών μοναστηριών, κοντά στα οποία φαίνεται ότι λειτουργούσαν μικρότερα, μάλλον δορυφορικά ασκητήρια, όπου οι πιο δόκιμοι μοναχοί είχαν τη δυνατότητα να επιδοθούν και σε απαιτητικότερες μορφές άθλησης, όπως ο εγκλεισμός και ο αναχωρητισμός[132].

Από την ενασχόλησή μου τα τελευταία χρόνια με τη μεσαιωνική τοπογραφία των δύο επιβλητικών οροσειρών της ανατολικής και νότιας Πελοποννήσου –του Πάρνωνα και του Ταΰγετου– δεν έχω υπόψη μου ανάλογη συγκέντρωση, σε τόσο μικρή απόσταση, βυζαντινών ασκητηρίων και ναών που με σχετική βεβαιότητα να μπορούν να θεωρηθούν μοναστηριακοί. Πρόκειται για μνημειακό σύνολο ασφαλώς πιο εντυπωσιακό από τα εντοπισμένα κτηριακά κατάλοιπα του μοναδικού γνωστού μοναστικού κέντρου στον Μοριά, βόρεια του κάστρου του Αγιονορίου[133].

---

130. Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα, 115-129.

131. **Για την αφιερωτική πράξη μετοχιακής εξάρτησης της μικρής μονής του Αγίου** Δημητρίου από το σπουδαιότερο μοναστήρι των Αγίων Τεσσαράκοντα, βλ. παραπάνω, σ. 258 σημ. 8 της παρούσας μελέτης.

132. **Για τις τρεις μορφές βυζαντινού μοναχισμού –ερημιτικός, λαυριωτικός και** κοινοβιακός–, βλ. D. Papachryssanthou, La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIIe au XIe siècle, *Byzantion* 43 (1973) 158-180.

133. **Μ. Σ.** Κορδωσης, *Συμβολή στην ιστορία και τοπογραφία της περιοχής Κορίνθου στους μέσους χρόνους* [Βιβλιοθήκη Ιστορικών Μελετών 159], Αθήνα 1981, 363-368. Βλ. επίσης Ν. Δρανδακης – Β. Κατσαρος, Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία Αγιονορίου, *Ιστορικογεωγραφικά* 2 (1987-1988) 233-252· Μ. Σ. Κορδωσης, Ιστορικά και τοπογραφικά προβλήματα της περιοχής, *Ιστορικογεωγραφικά* 2 (1987-1988) 219-226. Για περιπτώσεις μεμονωμένων μεσοβυζαντινών μνημείων που ενδεχομένως υπήρξαν καθολικά μοναστηριών, βλ. Πρόγραμμα Ιστορικης Γεωγραφιας ΚΒΕ/ΕΙΕ, Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο, στο: *Τάσεις του ορθόδοξου μοναχισμού, 9ος-20ος αιώνες.* Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου που διοργανώθηκε στα πλαίσια του Προγράμματος «Οι δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού: *Πορευθέντες μάθετε*», Θεσσαλονίκη, 28 Σεπτεμβρίου – 2 Οκτωβρίου 1994 [ΕΙΕ/ΙΒΕ, Το Βυζάντιο Σήμερα 1], Αθήνα 1996, 77-107· Α. Ι. Λαμπροπουλου, Ο μοναχισμός στην Αχαΐα κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο: συνθήκες εξάπλωσης και ανάπτυξης, στο: *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο* (βλ. σημ. 34), 87-112. Για τον ασκητισμό στην Πελοπόννησο, βλ. Η Ιδια, *Ο ασκητισμός στην Πελοπόννησο κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο*, Αθήνα 1994.

Δεν θα ήταν, λοιπόν, παρακινδυνευμένο να κάνει κανείς λόγο για μια μικρή μοναστική κοινότητα, που δεν διέθετε την αίγλη των φημισμένων μοναστικών κέντρων της μέσης και της ύστερης βυζαντινής εποχής[134], φαίνεται όμως ότι κάλυπτε τις πνευματικές ανησυχίες του γηγενούς πληθυσμού[135].

Οι μοναχοί και οι ασκητές του Μεσαίωνα επέλεγαν, καθώς φαίνεται, τη θέση ίδρυσης ενός ασκητηρίου ή μοναστηριού με βάση τη σχετική ασφάλεια της περιοχής, τη δυνατότητα για επικοινωνία και την πνευματικότητα του τόπου[136], κριτήρια που πληρούνται και με το παραπάνω στην περίπτωση των κλιτύων του Μονοδενδρίου του Βασ-

---

134. **Το Λάτρος στη βορειοδυτική Μικρά Ασία (**Th. Wiegand, *Der Latmos* [Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899 III,1], Berlin 1913· Π. Λ. Βοκοτοπουλος, Λάτρος, *ΕΕΒΣ* 35 (1966-1967) 69-106), ο Όλυμπος της Βιθυνίας (B. Menthon, *Une terre de légendes: L'Olympe de Bithynie. Ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris 1935· *ODB*, τ. 3, λήμμα Olympos, Mount [A.-M. Talbot]), το Άγιον Όρος (*ODB*, τ. 1, λήμμα Athos, Mount [A.-M. Talbot – A. Kazhdan]), το Παπίκιον Όρος στη Θράκη (N. Ζηκος, *Παπίκιον Όρος*, χ.τ. 2001), το όρος των Κελλίων στη Θεσσαλία και το μικρό μοναστικό κέντρο της Βαράσοβας στη δυτική Στερεά Ελλάδα. Για τα σημαντικότερα μοναστικά κέντρα, βλ. κυρίως R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins. (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)* [Géographie écclesiastique de l'empire byzantin 2], Paris 1975· A.-M. Talbot, Les saintes montagnes à Byzance, στο: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, έκδ. M. Kaplan [Byzantina Sorbonensia 18], Paris 2001, 263-275.

135. **Κάτι ανάλογο συνέβαινε, μάλλον, και στην ευρύτερη περιοχή γύρω από τη** μονή του Οσίου Μελετίου, όπως μαρτυρεί ο σωζόμενος αριθμός μικρών εκκλησιών –των λεγόμενων παραλαύριων– εξαρτώμενων από το βασικό μοναστήρι, βλ. Ορλανδος, Η μονή του Οσίου Μελετίου (βλ. σημ. 22), 34-118· Δ. Ζιρω, Η εκκλησία της Αγίας Παρασκευής, παραλαύριο της μονής Οσίου Μελετίου, *ΑΕ* 1981, Αρχαιολογικά Χρονικά, 86-90, πίν. ΚΓ΄, ΚΔ΄· P. Armstrong – A. Kirby, Text and Stone: Evergetis, Christodoulos and Meletios, στο: *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism* (βλ. σημ. 128), 152-161. Πυκνή διάταξη μοναστηριακών συγκροτημάτων παρατηρείται και στο φαράγγι του Λούσιου, στην Αρκαδία, τα περισσότερα όμως χρονολογούνται στην εποχή της Τουρκοκρατίας, βλ. Κ. Π. Διαμαντη – Ευ. Ν. Παντου, *Τα μοναστήρια στο φαράγγι του Λούσιου ποταμού στην Αρκαδία*, Αθήνα 2006.

136. Προγραμμα Ιστορικης Γεωγραφιας ΚΒΕ/ΕΙΕ, Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο, 101. Βλ. επίσης M. Kaplan, Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines, στο: *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident* (βλ. σημ. 134), 183-198· A.-M. Talbot, Founders' Choices: Monastery Site Selection in Byzantium, στο: *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries* (βλ. σημ. 23), 43-62.

σαρά και των γύρω περιοχών τους. Τα γάργαρα νερά της Κελεφίνας και του Σωφρόνη εξασφάλιζαν σε αφθονία το πολυτιμότερο αγαθό για την επιβίωση των μοναχών, ενώ ταυτόχρονα διευκόλυναν την αγροτική δραστηριότητα στα εύφορα υψώματα που περιβάλλουν τα ρέματα. Η ελαιοκομία και η κτηνοτροφία (Εικ. 47), βασικοί τομείς της τοπικής οικονομίας έως τις μέρες μας[137], θα αποτελούσαν και τότε μία από τις κύριες οικονομικές δραστηριότητες των μοναχών. Την ίδια στιγμή, το ειδυλλιακής ομορφιάς στενό φαράγγι των Μονοδενδρίων συνιστά ιδανικό τόπο για την ανάπτυξη του αναχωρητισμού. Η μικρή απόσταση που το χωρίζει από τη Λακεδαίμονα (Εικ. 1), σημαντική πόλη της μέσης βυζαντινής εποχής, και τον Μυστρά που τη διαδέχτηκε λίγο μετά το 1262, ασφαλώς θα λειτουργούσε ευεργετικά για τα μικρά μοναστήρια της περιοχής.

Με βάση τα πορίσματα της σχετικής έρευνας του Προγράμματος Ιστορικής Γεωγραφίας του Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών του Ε.Ι.Ε., ο χαρακτήρας του μοναχισμού στην Πελοπόννησο –τουλάχιστον κατά τη μέση βυζαντινή εποχή– είναι κυρίως κοινοβιακός, όπως μαρτυρούν οι φιλολογικές πηγές και ο αριθμός των εντοπισμένων εκκλησιών που έχουν θεωρηθεί μοναστηριακές[138]. Η περίπτωση των εντοπισμένων μνημείων του Σωφρόνη και της Κελεφίνας, δεν φαίνεται να αντιβαίνει στη διαπίστωση αυτή, αν και η ύπαρξη ασκητηρίων σε μικρή απόσταση από τα καθολικά αφενός, και η απουσία μεγάλων κτηριακών εγκαταστάσεων περιμετρικά των εκκλησιών αφετέρου, αφήνουν περιθώριο και για διαφορετικές ερμηνείες.

Δεν μπορεί να αποκλειστεί το ενδεχόμενο, στην περιοχή του λακωνικού ρέματος να εφαρμοζόταν ένας υβριδικός συνδυασμός των δύο βασικών μορφών του ορθόδοξου μοναχισμού, του λαυριωτικού και του κοινοβιακού, σύμφωνα με τον οποίο μια ομάδα μοναχών ζούσε κοινοβιακά στα μικρά μοναστήρια, ενώ τα πιο δόκιμα μέλη της αδελφότητας εγκαταβιούσαν σε κοντινά ασκητήρια, ώστε να μπορούν να επισκέπτονται τις μονές κατά τις Κυριακές και τις μεγάλες γιορτές. Παρόμοια συστήματα είχαν δοκιμαστεί και σε άλλα μοναστικά κέντρα,

137. Λαμπροπουλου, Χελιδοβούνι (βλ. σημ. 2), 110-111.

138. Προγραμμα Ιστορικης Γεωγραφιας ΚΒΕ/ΕΙΕ, Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο, 101.

όπως λ.χ. στις μονές του Στύλου και των Κελλιβάρων στο Λάτρος[139], ενώ και ο υπέρμαχος του κοινοβιακού μοναχισμού όσιος Χριστόδουλος ο Λατρινός, φαίνεται ότι αναγκάστηκε να εφαρμόσει ένα παρεμφερές μοντέλο στο τελευταίο από τα μοναστήρια που ίδρυσε στην Πάτμο, το 1088[140].

Ο Άγιος Νικόλαος στο ρέμα του Σωφρόνη συνιστά, με τα σημερινά δεδομένα, τον αρχαιότερο μοναστικό πυρήνα της ευρύτερης περιοχής. Στη μέση βυζαντινή εποχή ανάγεται μάλλον και η ίδρυση της Κτητόρισσας, αν και η πλήρης διαλεύκανση της αρχικής της χρήσης απαιτεί τη διεξαγωγή στο μνημείο πρόσθετης αρχαιολογικής έρευνας.

Η μοναστική δραστηριότητα στην περιοχή αναπτύσσεται κατακόρυφα τις πρώτες δύο δεκαετίες της βασιλείας του Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου (1282-1328), εποχή κατά την οποία χρονολογούνται τα περισσότερα από τα εντοπισμένα καθολικά και ασκητήρια. Την ίδια περίοδο διαπιστώνεται άνθηση του μοναχισμού στην Πελοπόννησο και ένα έντονο αυτοκρατορικό ενδιαφέρον για τα μοραΐτικα μοναστικά καθιδρύματα, παλαιά και νέα[141]. Το φαινόμενο αυτό αντικατοπτρίζει αφενός το κλίμα ευφορίας που δημιουργείται στον Μοριά μετά την αποκατάσταση της βυζαντινής κυριαρχίας στη Λακωνία, το 1262, και αφετέρου τη νέα πολιτική καταλαγής των εκκλησιαστικών συγκρούσεων, που εγκαινίασε ο Ανδρόνικος Β΄ αμέσως μετά τον θάνατο του πατέρα του[142].

---

139. Janin, *Les églises et les monastères*, 218, 229-232, 233-239.

140. Armstrong – Kirby, Text and Stone, 152.

141. Η. Αναγνωστακης, Από την εικόνα της μοναχής Ευφροσύνης στον *Βίο* των οσίων του Μεγάλου Σπηλαίου: Η ιστορία μιας κατασκευής, στο: *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο* (βλ. σημ. 34), 159. Βλ. επίσης Σ. Καλοπιση-Βερτη, Τάσεις της μνημειακής ζωγραφικής (βλ. σημ. 116), 74-75. Για αναφορά σε μοναστήρια που ευεργετήθηκαν από τους Παλαιολόγους, βλ. K. Smyrlis, *La fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe-milieu du XIVe siècle)* [Collège de France - CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 21], Paris 2006, 176-182˙ Τ. Κιουσοπουλου, Η γεωγραφία των βυζαντινών μοναστηριών. Παρατηρήσεις για μια τυπολογία, στο: *Ψηφίδες. Μελέτες ιστορίας, αρχαιολογίας και τέχνης στη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Oekland*, έκδ. Ο. Γκρατζιου – Χρ. Λουκος, Ηράκλειο 2009, 97-98.

142. Ο Ανδρόνικος Β΄ αμέσως μετά την ανάρρησή του στον θρόνο συγκάλεσε σύνοδο στις Βλαχέρνες, στην οποία αποκήρυξε επίσημα τη φιλενωτική πολιτική του πατέρα του˙ για τη στροφή αυτή και τις επιπτώσεις της στην εξωτερική πολιτική της αυτοκρατορίας, βλ. A. E. Laiou, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II, 1282-1328* [Harvard Historical Studies 88] Cambridge Mass. 1972.

Ο αντίκτυπος των εκκλησιαστικών αντιπαραθέσεων, και κυρίως του αρσενιατικού σχίσματος, υπήρξε έντονος στα εκκλησιαστικά δρώμενα του Μοριά[143]. Ειδικά μετά τους διωγμούς που ακολούθησαν τη σύνοδο της Λυών, το 1274, πολλοί Αρσενιάτες βρήκαν καταφύγιο στην Πελοπόννησο, κυρίως σε περιοχές υπό φραγκική διοίκηση[144]. Πρώτο μέλημα του Ανδρόνικου, μετά την ανάρρησή του στον θρόνο της Κωνσταντινούπολης, υπήρξε η εκτόνωση των εκκλησιαστικών και κοινωνικών προστριβών. Όχημα για την επίτευξη της ειρήνευσης υπήρξε η αποκατάσταση της ορθής πίστης, θέμα μείζονος σημασίας για την κοινωνία της εποχής, και κυρίως για τους πιο συντηρητικούς κύκλους των μοναχών και των ασκητών, που φαίνεται ότι έγιναν αποδέκτες των ευεργετικών χορηγιών του αυτοκράτορα. Η υπογράμμιση του κεφαλαιώδους ζητήματος της ορθής πίστης μνημονεύεται ρητά στις δύο επιγραφές της Παναγίας Χρυσαφίτισσας, μοναστικού καθιδρύματος που απέχει μόλις μερικά χιλιόμετρα από το ρέμα του Σωφρόνη[145]. Στο εικονογραφικό πρόγραμμα της ίδιας εκκλησίας λεπτομέρειες, όπως η προβολή του ένζυμου άρτου στην παράσταση της Κοινωνίας των αποστόλων, οι εικαστικοί υπαινιγμοί σχετικά με την ορθόδοξη διδασκαλία για την εκπόρευση του αγίου πνεύματος, και κυρίως η μοναδική γνωστή απεικόνιση στο ιερό βήμα του ίδιου του πατριάρχη Αρσένιου Αυτωρειανού, γνωστού πολέμιου της ενωτικής πολιτικής του Μιχαήλ Η΄, αποτυπώνουν με τον πλέον εύγλωττο τρόπο την επίδραση που άσκησαν οι εκκλησιαστικές

143. Για το αρσενιατικό σχίσμα, βλ. Π. Γουναριδης, *Το κίνημα των Αρσενιατών (1261-1310). Ιδεολογικές διαμάχες την εποχή των πρώτων Παλαιολόγων*, Αθήνα 1999, όπου και προγενέστερη βιβλιογραφία. Ειδικά για την παρουσία Αρσενιατών στην Πελοπόννησο, βλ. J. Albani, Byzantinische Freskomalerei in der Kirche Panagia Chrysaphytissa. Retrospektive Tendenzen eines lakonischen Monuments, *JÖB* 38 (1988) 376· Καλοπιση-Βερτη, Τάσεις της μνημειακής ζωγραφικής, 71· Α. Κοντογιαννοπουλου, Το πορτρέτο του πατριάρχη Αρσενίου Αυτωρειανού στην Παναγία Χρυσαφίτισσα της Λακωνίας (1289/90). Μια προσπάθεια ιστορικής ερμηνείας, *Βυζαντιακά* 19 (1999) 223-238· Albani, *Panagia Chrysaphitissa-Kirche* (βλ. σημ. 30), 103-107, 123-124, 126· Αναγνωστακης, Εικόνα της μοναχής Ευφροσύνης, 166-171· Καλοπιση-Βερτη, Επιπτώσεις της Δ΄ Σταυροφορίας (βλ. σημ. 83), 69.

144. Αναγνωστακης, Εικόνα της μοναχής Ευφροσύνης, 166.

145. Albani, *Panagia Chrysaphitissa-Kirche*, 28. Αξιομνημόνευτο είναι ότι και η εκκλησία της Χρυσαφίτισσας υπήρξε για κάποιο διάστημα μετόχι της μονής των Αγίων Τεσσαράκοντα, βλ. Σακελλαροπουλος, *Μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα* (βλ. σημ. 6), 42.

έριδες της εποχής στη μακρινή λακωνική επαρχία[146]. Σύμφωνα, μάλιστα, με μια πολύ ενδιαφέρουσα ερμηνεία που προτάθηκε πρόσφατα από τον Η. Αναγνωστάκη, οι κτήτορες του ναού της Χρυσαφίτισσας, σεβαστός Μιχαήλ και η σύζυγός του Ζωή, δεν θα πρέπει να εκληφθούν απλά και μόνο ως μετριοπαθείς Αρσενιάτες, αλλά μάλλον ως εκφραστές του νέου πνεύματος ειρήνευσης που επιχειρήθηκε από τον Ανδρόνικο, ειδικά σε περιοχές όπου είχαν καταφύγει οπαδοί του κινήματος επηρεάζοντας, δυσμενώς για τους Παλαιολόγους, τους τοπικούς πληθυσμούς[147]. Στα παραπάνω συμφραζόμενα εγγράφεται αρμονικά η αναφορά του ονόματος του Ανδρόνικου στην κτητορική επιγραφή της Χρυσαφίτισσας[148], ενώ ως *εὐσεβέστατος βασιλεὺς* μνημονεύεται ο ίδιος αυτοκράτορας και στην επιγραφή του Παλιομονάστηρου των Αγίων Τεσσαράκοντα στο ρέμα του Σωφρόνη[149]. Αρμονικές σχέσεις των κτητόρων των μικρών μονών του Μονοδενδρίου με τη δυναστεία που εγκαθίδρυσε ο Μιχαήλ Η΄ υποδηλώνει και η ιδιαιτέρως τιμητική απεικόνιση του έφιππου αγίου Δημητρίου, προστάτη του οίκου των Παλαιολόγων[150], δίπλα στην προσκυνηματική παράσταση των αγίων Τεσσαράκοντα (Εικ. 34), στον σπηλαιώδη ναό του Παλιομονάστηρου, αλλά και η αφιέρωση στον μάρτυρα της Θεσσαλονίκης ενός από τα καθολικά των μικρών μοναστηριών της περιοχής[151].

146. Albani, *Panagia Chrysaphitissa-Kirche*, 103-107, 123-124, 126.

147. Αναγνωστακης, Εικόνα της μοναχής Ευφροσύνης, 166.

148. Feissel – Philippidis-Braat, Inscriptions du Péloponnèse (βλ. σημ. 111), 319-320 αρ. 60, πίν. XVII/2-3.

149. Ό.π., 324-325 αρ. 64, πίν. XIX/1.

150. Η ιδιαίτερη σχέση μεταξύ αγίου Δημητρίου και Παλαιολόγων ανάγεται σε χρόνους προγενέστερους της εγκαθίδρυσης της παλαιολόγειας δυναστείας. Όπως μας πληροφορεί ο Μιχαήλ Η΄ στο αυτοβιογραφικό έργο του, *ἔοικε γὰρ ὁ μυροβλύτης πατρῷος εἶναι τῷ τῶν Παλαιολόγων οἴκῳ προστάτης*.... Ο ίδιος, αμέσως μετά την ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Λατίνους, *θεοῦ χάριτι καὶ συνάρσει τοῦ θείου μάρτυρος Δημητρίου ἀνίστησι τὰ πεπτωκότα ταῦτα καὶ κατεσκαμμένα*... ερείπια του αφιερωμένου στον Άγιο Δημήτριο ναού, που είχε χτίσει ένας πρόγονός του, *καὶ εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανάγει, εὐπρέπειαν, μοναστήριόν τε ἀναδείκνυσι, καὶ μοναχοὺς ἐγκατοικίζει πρὸς θεοῦ εὐαρέστησιν*... Σε άλλο σημείο του ίδιου έργου, γίνεται πολύ αποκαλυπτικός για την ιδιαίτερη αγάπη που έτρεφε προς το πρόσωπο του αγίου Δημητρίου: *ἐχρῆν δὲ ἄρα καὶ τοῖς ἔργοις τὸν εὐγνώμονα παραστῆσαι καὶ βεβαιῶσαι οἷον ἐν βάθει καρδίας τῷ θείῳ Δημητρίῳ τὸν ἔρωτα τρέφομεν*..., βλ. H. Gregoire, Imperatoris Michaelis Palaeologi de vita sua, *Byzantion* 29-30 (1959-1960) 463.

151. Σε αντίθεση με τη ευρεία διάδοση της λατρείας του αγίου Γεωργίου, η περίπτωση της λατρείας του αγίου Δημητρίου συνδέεται διαχρονικά με την πόλη του μαρτυρίου του,

Αξίζει να σημειωθεί, ότι σε ναούς της ίδιας εποχής, διάσπαρτους στη λακωνική ενδοχώρα, διαπιστώνονται εικονογραφικές ιδιοτυπίες που αποσκοπούν στην προβολή των ορθόδοξων θέσεων σε σχέση με την εκπόρευση του αγίου πνεύματος[152]. Ως τέτοια θα πρέπει να εκληφθεί μάλλον και η παράσταση της Ετοιμασίας του θρόνου στο μέτωπο της αψίδας της εκκλησίας του Αγίου Δημητρίου, κοντά στην Παλαιοπαναγιά (Εικ. 46), η ζωγραφική της οποίας, αν και έχει τοποθετηθεί στο δεύτερο μισό του

ενώ όπως έχει επισημανθεί από τον αείμνηστο Τίτο Παπαμαστοράκη, οι προσπάθειες να μεταφυτευθεί η λατρεία του σε άλλους τόπους είναι ολιγάριθμες, πολύ συγκεκριμένες και πάντοτε συνδεδεμένες με τη διαχείριση της κεντρικής εξουσίας, βλ. Τ. Παπαμαστοράκης, Ιστορίες και ιστορήσεις βυζαντινών παλληκαριών, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 20 (1998-1999), 226-228. Αμέσως μετά την ανάκτηση της Λακωνίας από τους Βυζαντινούς, το 1262, οικοδομούνται ναοί επ' ονόματι του αγίου Δημητρίου, που ασφαλώς συνδέονται με τις προτιμήσεις της παλαιολόγειας δυναστείας. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα συνιστά ο Άγιος Δημήτριος του Μυστρά, νέος επισκοπικός ναός της μητροπόλεως Λακεδαίμονος, βλ. Μ. Χατζηδάκης, Νεώτερα για την ιστορία και την τέχνη της μητρόπολης του Μυστρά, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 9 (1977-1979), 143-179. Για την αρχιτεκτονική του ναού, βλ. Γ. Μαρινου, *Άγιος Δημήτριος, η μητρόπολη του Μυστρά* [Δημοσιεύματα του *ΑΔ* 78], Αθήνα 2002. Βλ. επίσης την περίπτωση του Αγίου Δημητρίου στις Κροκεές (Δρανδακης, Άγιος Δημήτριος Κροκεών [βλ. σημ. 86], 203-238). Κατά το τελευταίο τέταρτο του 13ου αιώνα και αργότερα, κάνουν την εμφάνισή τους σε μνημεία της Μάνης συνεπτυγμένοι κύκλοι του μαρτυρίου του αγίου Δημητρίου, που ενδεχομένως εμπνέονται από τον εκτενέστερο παρόμοιο κύκλο που κοσμεί το βόρειο κλίτος της μητρόπολης του Μυστρά, βλ. τις αντίστοιχες σκηνές στις τοιχογραφίες του Προφήτη Ηλία στις Αμπύσολες Θαλαμών και του Αγίου Σεργίου και Βάκχου στην Κίττα (N. Kontogiannis – S. Germanidou, The Iconographic Program of the Prophet Elijah Church, in Thalames, Greece, *BZ* 101 (2008), 69-73, 84). Στα παραπάνω παραδείγματα θα μπορούσε να προσθέσει κανείς τις παραστάσεις του μαρτυρίου του αγίου Δημητρίου στο νοτιοανατολικό γωνιακό διαμέρισμα της ομώνυμης εκκλησίας στη θέση Δύο Πηγάδια της Πλάτσας και στο νοτιοδυτικό γωνιαίο διαμέρισμα του Σωτήρα στο Νομιτσί, οι τοιχογραφίες των οποίων παραμένουν ουσιαστικά αδημοσίευτες, πρβλ. Y. Nagatsuka, *Les églises byzantines en Laconie et dans ses environs. Recherches sur leurs architectures et leurs fresques*, διδακτορική διατριβή, τ. 2, Paris 1994, 82-83, και 86, όπου ωστόσο δεν γίνεται αναφορά στις εν λόγω παραστάσεις.

152. Χ. Κωνσταντινιδη, Το δογματικό υπόβαθρο στην αψίδα του Αγίου Παντελεήμονα Βελανιδιών. Ο Ευαγγελισμός – ο μελισμός – ο επώνυμος άγιος, *ΔΧΑΕ* περ. Δ΄ 20 (1998-1999), 165-176˙ Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου*, 87-88˙ Αναγνωστακης, Η εικόνα της μοναχής Ευφροσύνης, 170 σημ. 63˙ Καλοπιση-Βερτη, Επιπτώσεις της Δ΄ Σταυροφορίας, 69, 79. Για ένα ενδιαφέρον ανάλογο παράδειγμα στη Δίβρη της Ηλείας, βλ. V. Kepetzi, Autour d'une inscription métrique et de la représentation des apôtres Pierre et Paul dans une église en Élide, στο: *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, έκδ. P. Armstrong, London 2006, 160-181.

14ου αιώνα[153], θα πρέπει μάλλον να θεωρηθεί έργο προγενέστερης εποχής. Αντίδραση προς τη λατινική διδασκαλία φαίνεται να υποκρύπτει και η παρουσία του ευχαριστιακού Χριστού στην παράσταση του μελισμού της μικροσκοπικής αψίδας του ασκητηρίου του Προδρόμου (Εικ. 38), πάνω από το Παλιομονάστηρο των Αγίων Τεσσαράκοντα, που έχει χρονολογηθεί πειστικά στο τέλος του 13ου αιώνα[154].

Η «φιλοκαλία» των μοναχών, παρά τις σκληρές συνθήκες διαβίωσης στα μικρά μοναστήρια του Μονοδενδρίου, και η αδιάκοπη επικοινωνία τους με τα σημαντικά αστικά κέντρα της περιοχής, και κυρίως με τον ίδιον τον Μυστρά, διαπιστώνεται ποικιλοτρόπως.

Στο πεδίο της αρχιτεκτονικής, η ποιότητα της κατασκευής του ασκηταριού του Προδρόμου λ.χ., μαρτυρεί τη δράση ενός δόκιμου οικοδομικού συνεργείου στο ρέμα του Σωφρόνη (Εικ. 35-37). Από την άλλη, ο τρόπος που αφομοιώνονται οι νεωτερικές τάσεις στην αρχιτεκτονική του Αγίου Νικολάου στον Αχραγιά, αποκαλύπτει ότι η ανέγερση της Οδηγήτριας από τον Παχώμιο –που σηματοδοτεί την καταιγιστική εισαγωγή στον Μυστρά ποικίλων πρακτικών κωνστατινουπολιτικής έμπνευσης– δεν άφησε ανεπηρέαστες τις αρχιτεκτονικές εξελίξεις στη λακωνική ενδοχώρα. Παρά την προχειρότητα στο κατασκευαστικό επίπεδο, είναι προφανές ότι το οικοδομικό συνεργείο που ανέλαβε την κατασκευή του Αγίου Νικολάου στον Αχραγιά εμπνέεται από μνημεία του Μυστρά. Αποκαλυπτικά αυτής της εσωτερικής σχέσης είναι, τόσο η πλαστική διάρθρωση της νότιας όψης του ναού με πέντε αψιδώματα, που δεν ανταποκρίνονται στην εσωτερική δομή του κτηρίου (Εικ. 48), όσο κυρίως ο ίδιος ο γλυπτός διάκοσμος του Αγίου Νικολάου, που έχει εύστοχα αποδοθεί από τον Ν. Δρανδάκη σε εργαστήριο του Μυστρά[155].

Στον τομέα της ζωγραφικής, η δράση περί το 1300 ενός επώνυμου καλλιτέχνη στα μνημεία του Σωφρόνη και της Κελεφίνας, του Κωνσταντίνου Μανασσή[156], είναι αποκαλυπτική της διάθεσης των μοναχών να μη μεί-

153. Δρανδακης, Χριστιανικά μνημεία της Λακωνίας (βλ. σημ. 117), 19-23.

154. Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα (βλ. σημ. 2), 132 εικ. 32, 133· Ν. Γκιολες, Εικονογραφικά θέματα στη βυζαντινή τέχνη εμπνευσμένα από την αντιπαράθεση και τα σχίσματα των δύο εκλησιών, στο: *Θωράκιον. Αφιέρωμα στη μνήμη του Παύλου Λαζαρίδη* (βλ. σημ. 34), 271-273· Καλοπιση-Βερτη, Επιπτώσεις της Δ΄ Σταυροφορίας, 79· Κωνσταντινιδη, *Μελισμός* (βλ. σημ. 112), 93.

155. Δρανδακης, Χριστιανικά μνημεία Λακωνίας, 24-29 και εικ. 6, 8, 9.

156. *PLP,* τ. 7 (1985) 66 αρ. 16599.

νουν στο περιθώριο των σύγχρονών τους καλλιτεχνικών εξελίξεων. Ο Μανασσής, αν και δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των κορυφαίων ζωγράφων της εποχής του, αντιλαμβάνεται και αφομοιώνει δημιουργικά τις νεωτερικές τάσεις της παλαιολόγειας ζωγραφικής στην αυγή της δέκατης τέταρτης εκατονταετίας (Εικ. 34, 40, 44), χωρίς ωστόσο να καταφέρνει να υπερβεί το επαρχιακό του επίπεδο[157].

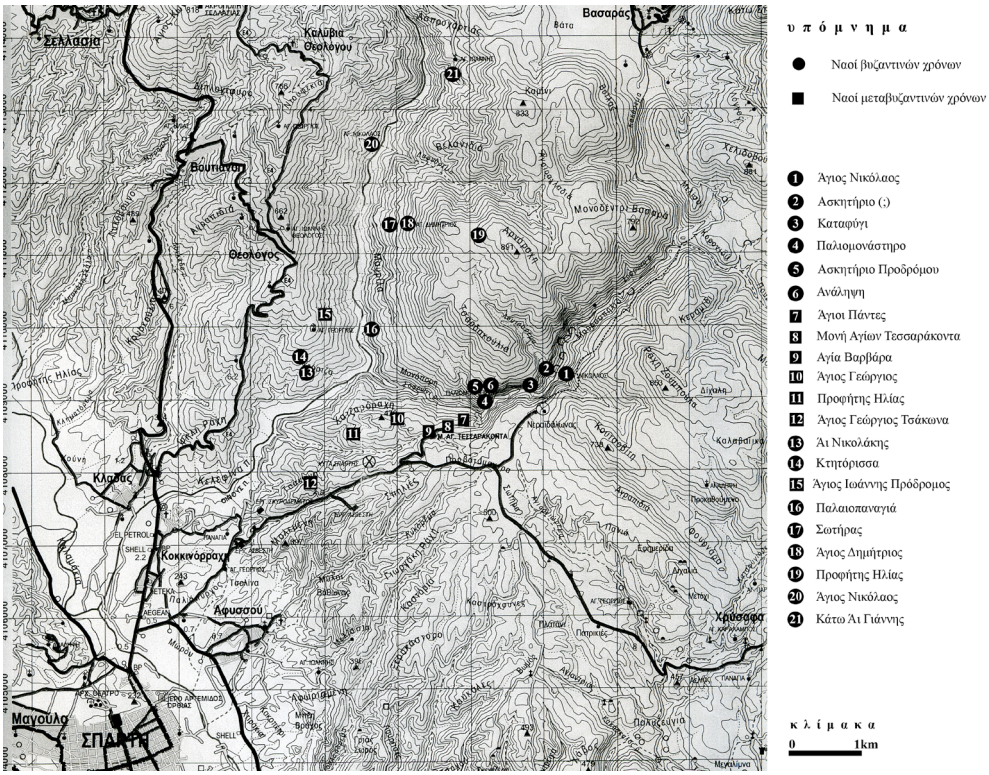
Αντίθετα, ο επικεφαλής του εργαστηρίου που φιλοτέχνησε τις τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου στον Αχραγιά, μας προσφέρει ένα κορυφαίο δείγμα ζωγραφικής στην καλλιτεχνική πρωτοπορία της τέχνης των τελευταίων δεκαετιών του 14ου αιώνα (Εικ. 49-51). Δόκιμος ζωγράφος, που δυστυχώς αγνοούμε το όνομά του, θα μπορούσε να συγκριθεί επάξια με τον ομότεχνό του Θεοφάνη τον Έλληνα, ο οποίος, ξεκινώντας από την Κωνσταντινούπολη, μεγαλούργησε την ίδια περίπου εποχή σε εκκλησιές της Μόσχας και του Novgorod. Αξίζει να σημειωθεί, ότι έργα τόσο υψηλής ποιότητας, της συγκεκριμένης ζωγραφικής τάσης, με δυσκολία εντοπίζει κανείς ακόμη και στον ίδιο τον Μυστρά[158].

Από τα μικρά μοναστήρια της περιοχής του ρέματος του Σωφρόνη εξακολουθεί να είναι επανδρωμένο μόνο εκείνο των Αγίων Τεσσαράκοντα, στη θέση που κατέχει ήδη από το 1600 περίπου. Η αδελφότητα της μονής με τρόπο συστηματικό αναψηλαφεί τις ιστορικές μαρτυρίες για την παρουσία οργανωμένων μοναστικών κοινοτήτων στην ευρύτερη περιοχή, και με ποικίλους τρόπους διευκόλυνε τις επιτόπιες έρευνές μου. Ζητούμενο παραμένει η διεξοδικότερη μελέτη των μικρών μοναστηριών και ασκηταριών που σώζονται ακόμη σε μικρή απόσταση από τις όχθες του Σωφρόνη και της Κελεφίνας, προκειμένου να προσδιοριστούν επαρκέστερα οι συνθήκες ίδρυσής τους και να αποτιμηθεί καλύτερα η ιστορική τους διαδρομή.

---

157. D. Mouriki, Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece at the Beginning of the Fourteenth Century, στο: *L'art byzantin au debut du XIVe siècle. Symposium de Gračanica 1973*, έκδ. S. Petković, Belgrade 1978, 77 εικ. 47 (ανατύπωση στο: Η Ιδια, *Studies in Late Byzantine Painting* [βλ. σημ. 13], 1-80)· Δρανδακης, Παλιομονάστηρο Αγίων Σαράντα, 119-129· Καλοπιση-Βερτη, Τάσεις της μνημειακής ζωγραφικής, 71.

158. **Σχετικά με την ανίχνευση του εξπρεσιονιστικού ιδιώματος σε μνημεία της** Πελοποννήσου, βλ. Η. Deliyanni-Dori, The "Friends" of Theophanes the Greek in the Despotate of the Morea, στο: *Λαμπηδών. Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη*, έκδ. Μ. Ασπρα-Βαρδαβακη, τ. 1, Αθήνα 2003, 193-204· Καλοπιση-Βερτη, Παρατηρήσεις στο διάκοσμο του Αγίου Νικολάου (βλ. σημ. 120), 182-191.



Εικ. 1. Χάρτης της περιοχής του ρέματος του Σωφρόνη (Ανάβαση, Πάρνωνας)



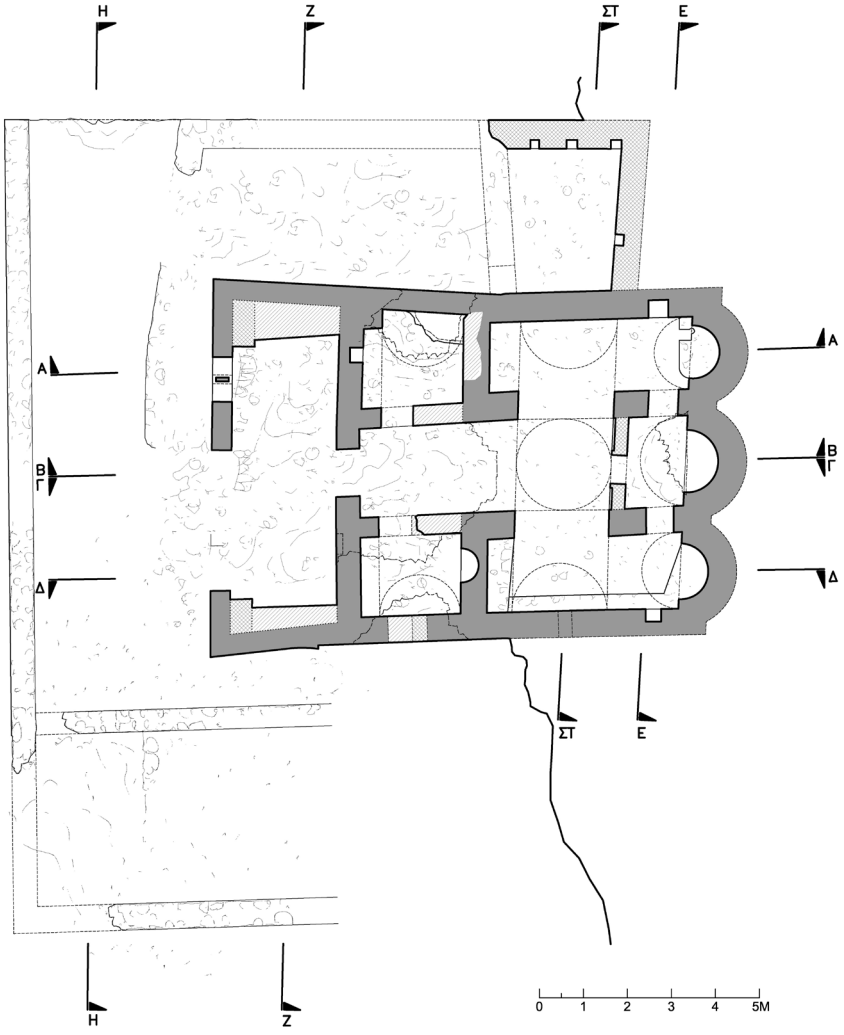
Εικ. 2. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, άποψη του ναού από τα δυτικά πριν από την κατάρρευση του εξωνάρθηκα (φωτ. Μ. Γαλανόπουλου).



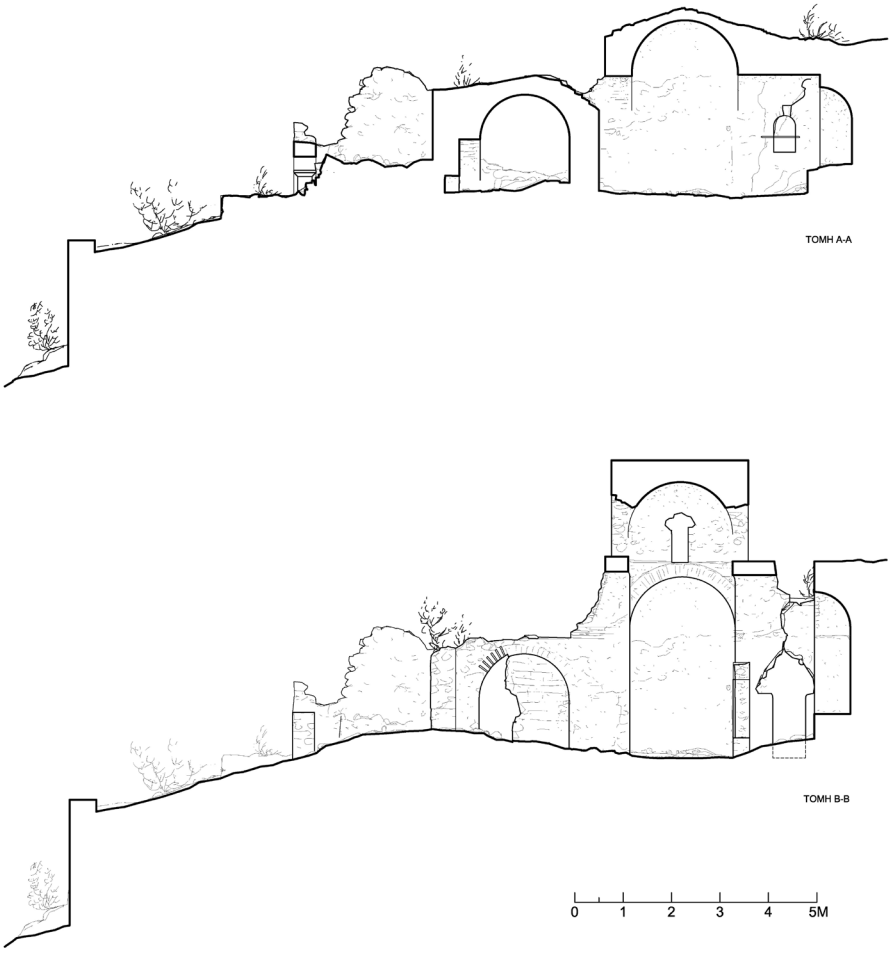
Εικ. 3. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, άποψη του ναού από τα νοτιοδυτικά (2006).



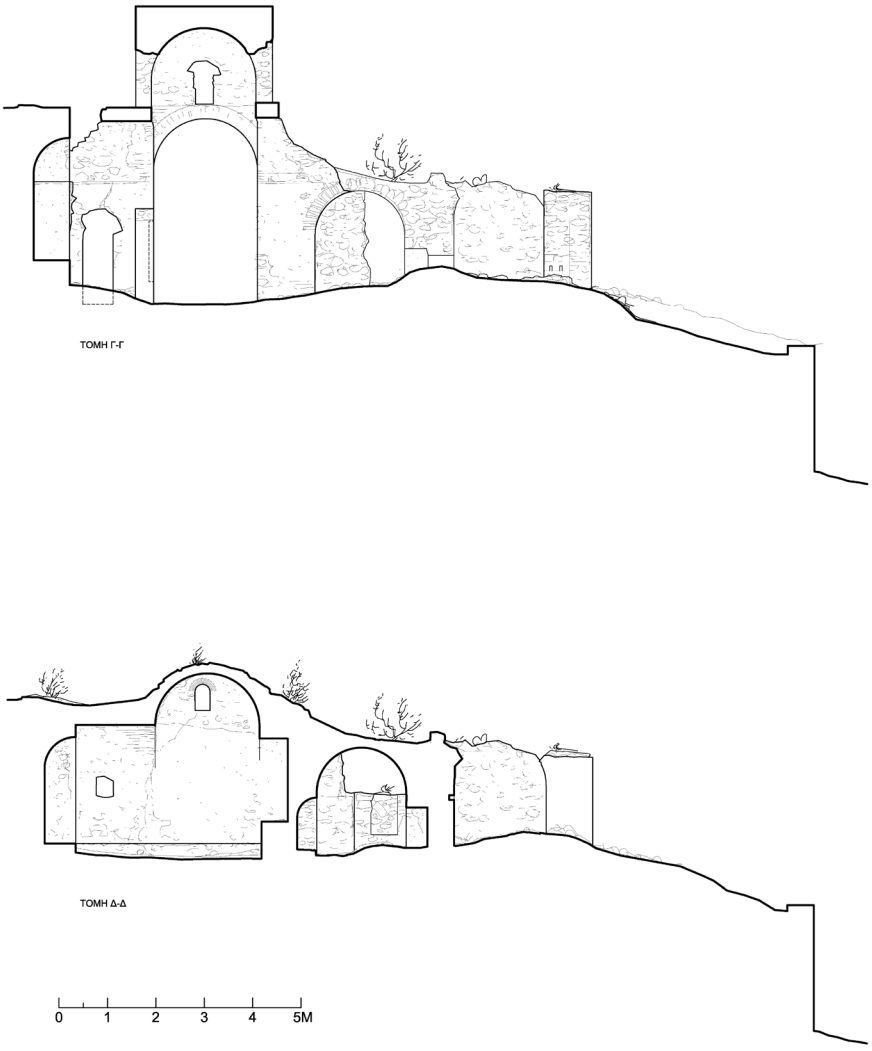
Εικ. 4. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, άποψη του κυρίως ναού από τον εξωνάρθηκα (2005).



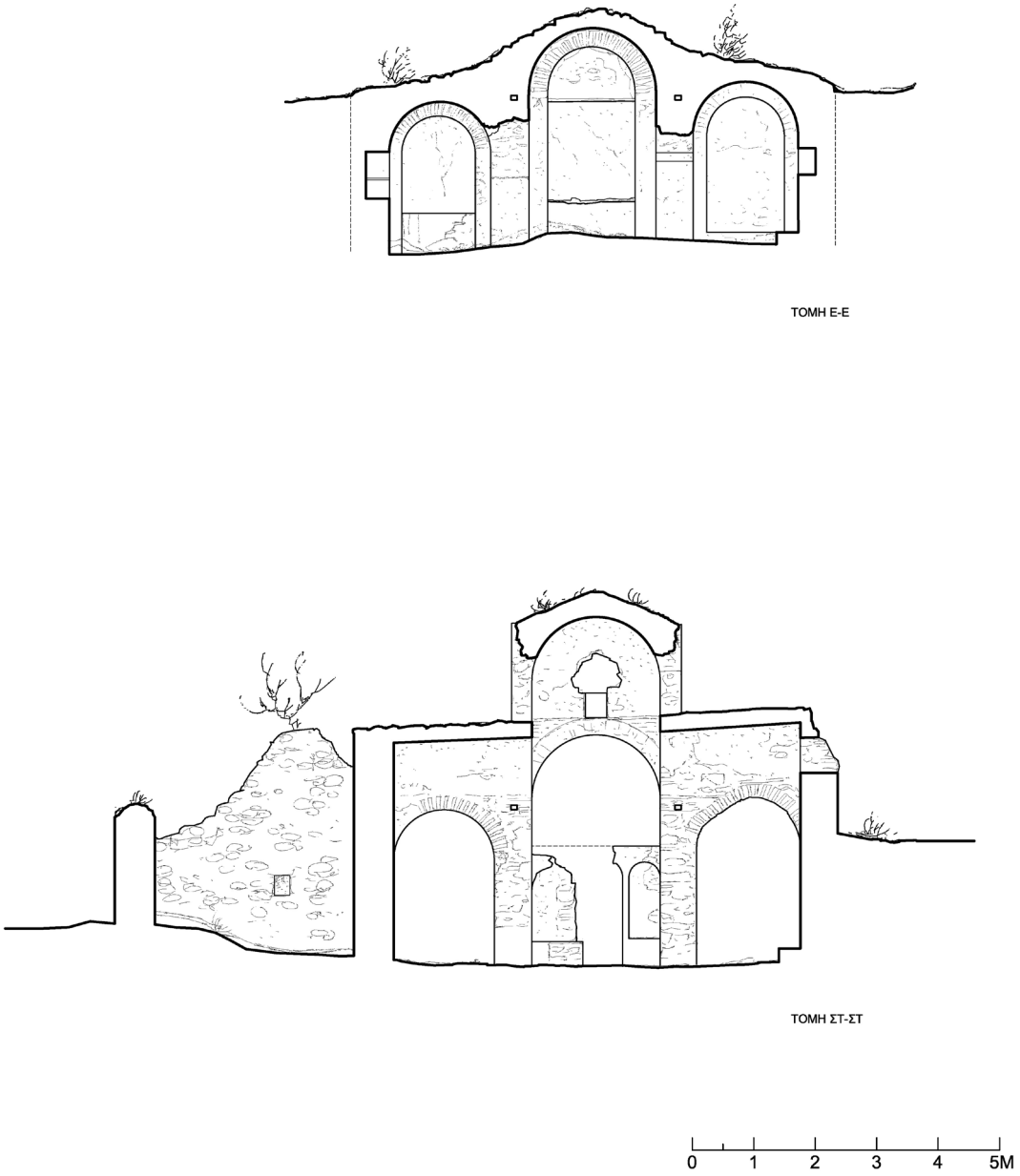
Εικ. 5. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, κάτοψη.



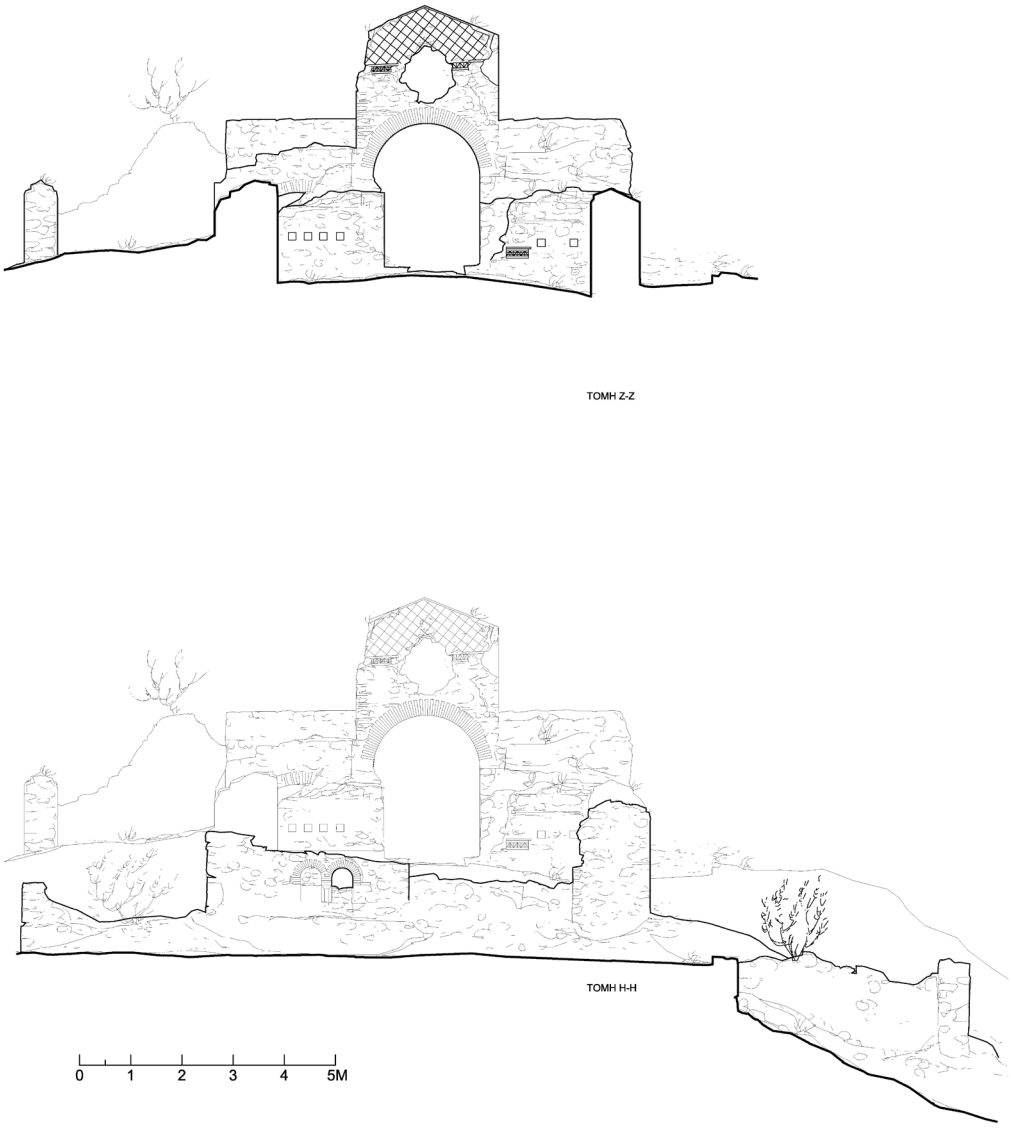
Εικ. 6. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τομές κατά μήκος προς τα βόρεια.



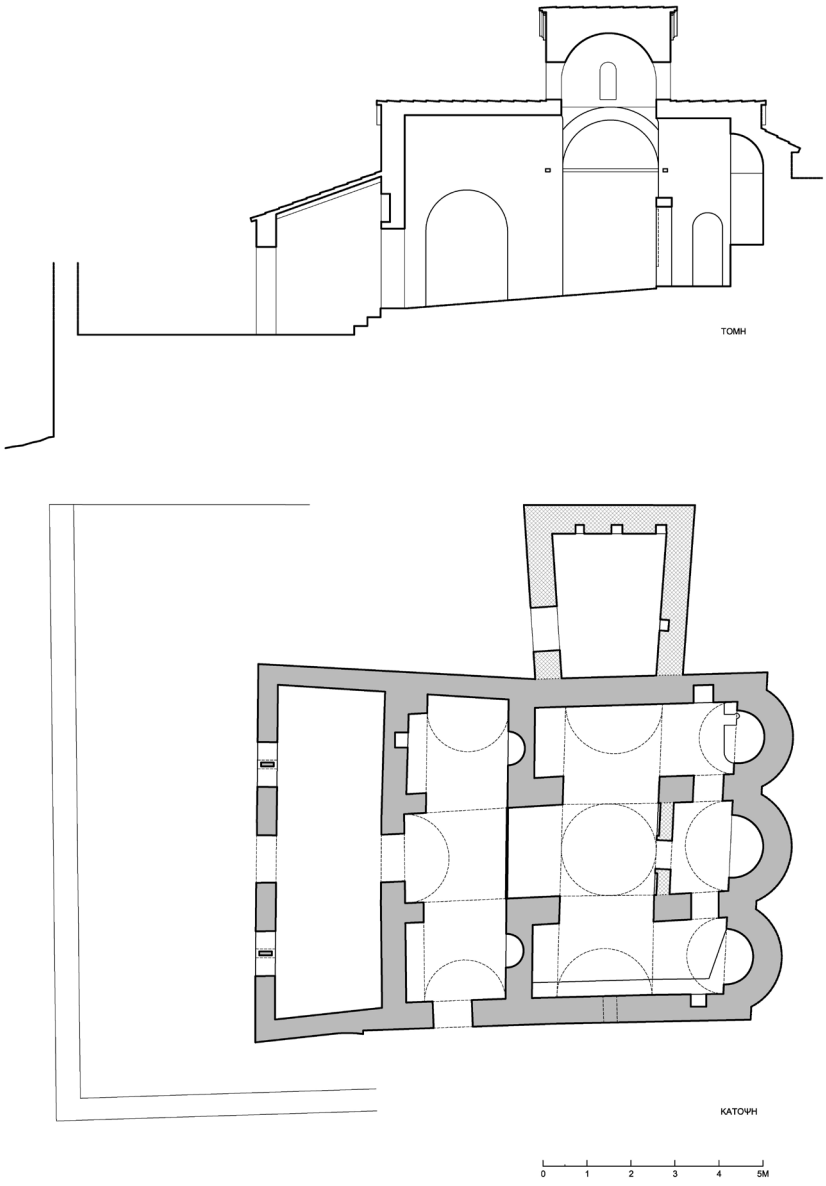
Εικ. 7. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τομές κατά μήκος προς τα νότια.



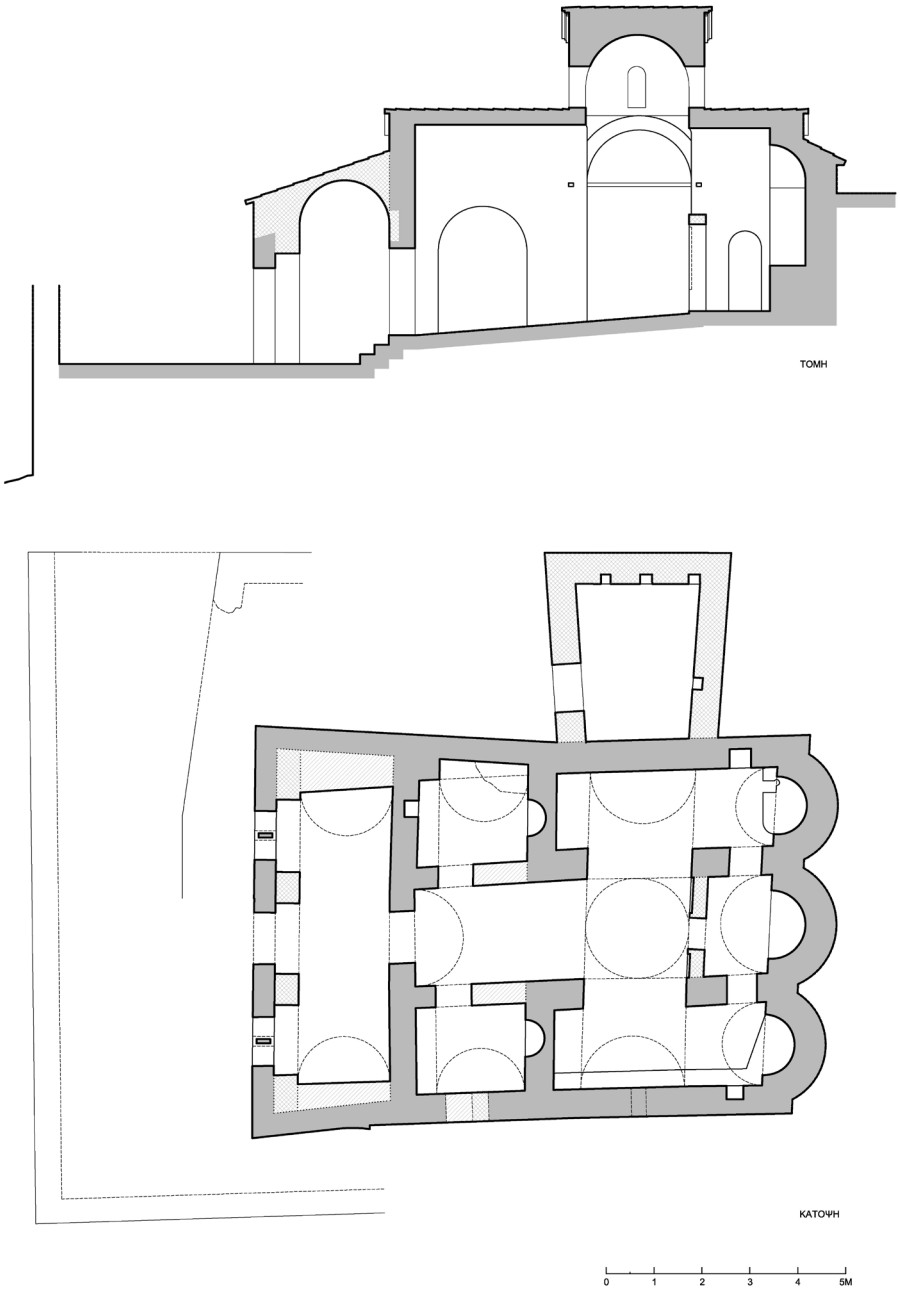
Εικ. 8. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τομές κατά πλάτος.



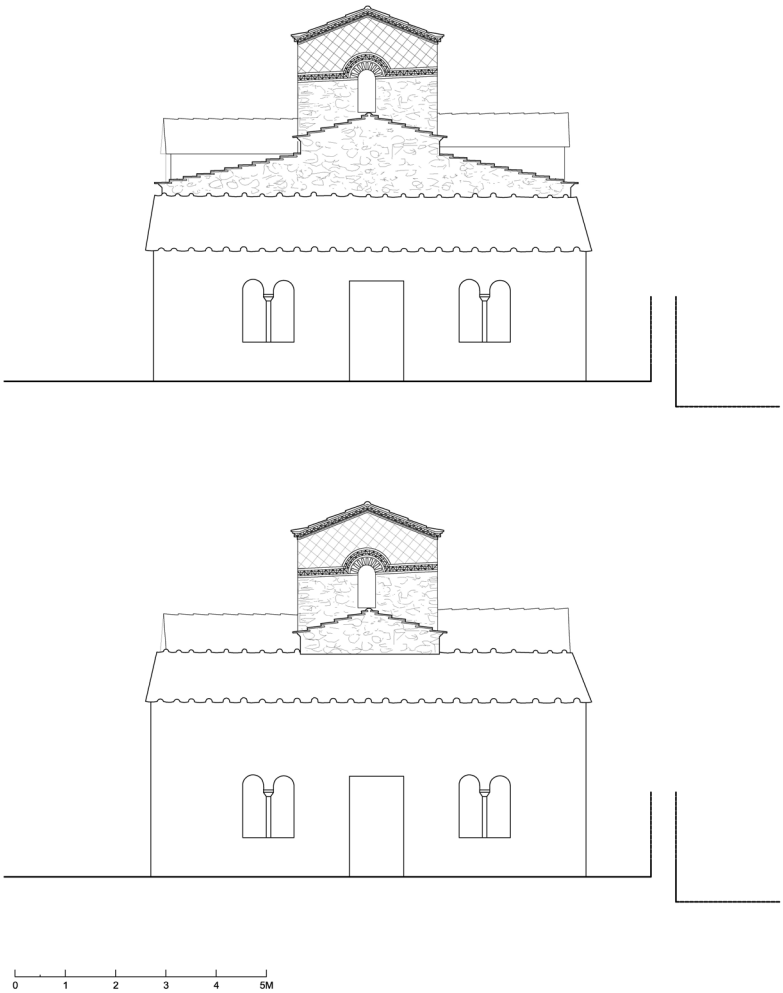
Εικ. 9. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τομές κατά πλάτος.



Εικ. 10. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, κάτοψη και τομή κατά μήκος, αναπαράσταση πρώτης φάσης.



Εικ. 11. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, κάτοψη και τομή κατά μήκος, αναπαράσταση δεύτερης φάσης.



Εικ. 12. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, δυτική όψη κατά την πρώτη και δεύτερη φάση.



Εικ. 13. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, αξονομετρικό σκαρίφημα.



Εικ. 14. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, άποψη του τρούλου από τα βόρειοδυτικά (2004).



Εικ. 15. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, νότια όψη τρούλου.



Εικ. 16. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, δυτική όψη τρούλου, λεπτομέρεια (2004).



Εικ. 17. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, δίλοβο παράθυρο εξωνάρθηκα (2005).



Εικ. 18. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, άποψη του εσωτερικού από τα δυτικά (2006).



Εικ. 19. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, άνοψη τρούλου (2006).



Εικ. 20. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, άποψη της αψίδας της πρόθεσης (2006).



Εικ. 21. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, το νοτιοδυτικό τυφλό αψίδωμα του κυρίως ναού (2004).



Εικ. 22. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, το νότιο τυφλό αψίδωμα του τέμπλου (2004).



Εικ. 23. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, η κόγχη του νότιου διαμερίσματος του εσωνάρθηκα (2004).



Εικ. 24. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, μερική άποψη εσωνάρθηκα και εξωνάρθηκα (2005).



Εικ. 25. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, ανατολικός τοίχος εξωνάρθηκα (2005).



Εικ. 26. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, ανατολικός τοίχος εξωνάρθηκα (2005).



Εικ. 27. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, νότιο μέτωπο βορειοδυτικής παραστάδας, τοιχογραφίες α΄ στρώματος (2005).



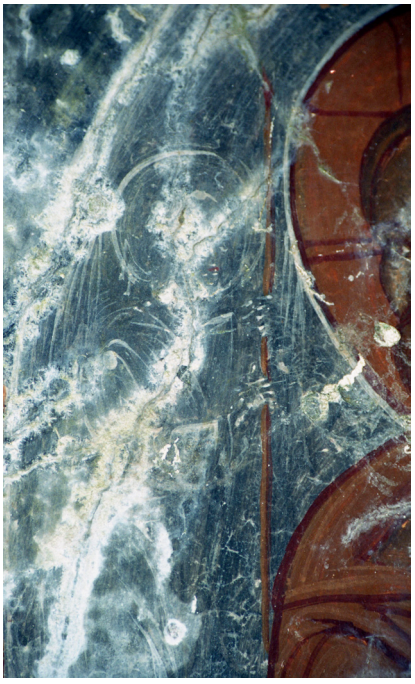
Εικ. 28. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τυφλό αψίδωμα νότιου διαμερίσματος εσωνάρθηκα, τοιχογραφίες β΄ στρώματος (2005).



Εικ. 29. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τυφλό αψίδωμα νότιου διαμερίσματος εσωνάρθηκα, τοιχογραφίες β΄ στρώματος, η αγία Αναστασία η Ρωμαία, λεπτομέρεια της εικ. 28 (2004).



Εικ. 30. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τύμπανο νότιου σταυρικού σκέλους, τοιχογραφίες β΄ στρώματος, Κοίμηση (2004).



Εικ. 31. Ρέμα Σωφρόνη, Άγιος Νικόλαος, τύμπανο νότιου σταυρικού σκέλους, τοιχογραφίες β΄ στρώματος, Κοίμηση, λεπτομέρεια (2004).



Εικ. 32. Ρέμα Σωφρόνη, Καταφύγι (2004).



Εικ. 33. Ρέμα Σωφρόνη, Παλιομονάστηρο, γενική άποψη (2011).



Εικ. 34. Ρέμα Σωφρόνη, Παλιομονάστηρο, καθολικό, προσκυνηματική παράσταση αγίων Τεσσαράκοντα και έφιππος άγιος Δημήτριος (2011).



Εικ. 35. Ρέμα Σωφρόνη, Ασκητήριο Προδρόμου (2011).



Εικ. 36. Ρέμα Σωφρόνη, Ασκητήριο Προδρόμου, άποψη της αψίδας (2011).



Εικ. 37. Ρέμα Σωφρόνη, Ασκητήριο Προδρόμου, άποψη της αψίδας (2004).



Εικ. 38. Ρέμα Σωφρόνη, Ασκητήριο Προδρόμου, τοιχογραφίες αψίδας ιερού βήματος (2011).



Εικ. 39. Ρέμα Σωφρόνη, ναΐσκος Ανάληψης (2011).



Εικ. 40. Ρέμα Σωφρόνη, ναΐσκος Ανάληψης, η Ανάληψη, λεπτομέρεια (2011).



Εικ. 41. Κτητόρισσα, άποψη ερειπωμένου ναού από τα ανατολικά (2006).



Εικ. 42. Κτητόρισσα, ερειπωμένος ναός, μερική άποψη βόρειας αψίδας από τα νοτιοανατολικά (2011).



Εικ. 43. Μαυρίλα, ερειπωμένος ναός Παλαιοπαναγιάς (2004).



Εικ. 44. Μαυρίλα, ερειπωμένος ναός Παλαιοπαναγιάς, τοιχογραφίες κεντρικής αψίδας (2004).



Εικ. 45. Μαυρίλα, Άγιος Δημήτριος, άποψη του ναού από τα βορειοανατολικά (2006).



Εικ. 46. Μαυρίλα, Άγιος Δημήτριος, τοιχογραφίες αψίδας (2011).



Εικ. 47. Αχραγιάς, Άγιος Νικόλαος, γενική άποψη του ναού από τα νοτιοανατολικά (2011).



Εικ. 48. Αχραγιάς, Άγιος Νικόλαος, νότια όψη (2006).



Εικ. 49. Αχραγιάς, Άγιος Νικόλαος, Παντοκράτορας τρούλου (2005).



Εικ. 50. Αχραγιάς, Άγιος Νικόλαος, η Πλατυτέρα μεταξύ σεβιζόντων αγγέλων (2005).



Εικ. 51. Αχραγιάς, Άγιος Νικόλαος, σεβίζων άγγελος από την παράσταση του τεταρτοσφαιρίου της αψίδας, λεπτομέρεια (2005).



Εικ. 52. Κελεφίνα, Κάτω Άι Γιάννης, δυτική όψη (2011).



Εικ. 53. Κελεφίνα, Κάτω Άι Γιάννης, νότιος τοίχος, όρθια βρεφοκρατούσα Θεοτόκος, λεπτομέρεια (2006).

The Church of Hagios Nikolaos at Sofronis Gorge, Laconia

At the southwest slopes of mount Parnon, on the lower part of the Tzitzina gorge, lays the church of Hagios Nikolaos, the catholicon of an old monastery, today in ruins. Close to the church there is a spring of clear water, known to the locals as the Sofronis spring; the gorge itself, from that level until the point that it reaches the Kelefina river, some kilometers lower, is known by the name "Sofronis gorge". The catholicon is a cross-in-square church of the variant with shorter west arm, with a narthex and an exonarthex at the west part of the nave. The west arm of the cross and the lateral corner bays are much shorter than the corresponding east parts, which makes the west corner bays look like blind arches. Above the central square bay of the nave lays a peculiar dome, whose drum is cylindrical inside, while outside it has a rectangular shape ending in triangular gables at its east and west side.

The esonathex was initially cross-vaulted, completely unified with the main church. Its central bay was covered by a longitudinal barrel vault at the same level as the arch of the west cross arm of the nave. The west sides of its corner bays are articulated by two blind arches, of which the north one might have been used as a burial arcosolium. A small niche is formed at the east wall of its south corner bay, either for liturgical function or to be used for the service of the holy water. The exonarthex has a complicated structural history. Initially was timber-roofed, while in a later phase it was covered by a transverse barrel vault, for whose support blind arches were constructed at its west side, now in ruins.

The external surfaces of the church are plain, without any kind of articulation, as was the rule in monuments of southern Greece. The walls were constructed by roughly hewn stones with plenty of brick fragments in the joints. At least one level of wooden ties strengthens the walls in the springing line of the vaults. The cross arms of the nave were covered by saddle tile roofs, as was the rule in cross-in-square churches of the byzantine periphery. The east corner bays where roofed at a lower level with lean-to

roofs with north and south direction respectively. The west corner bays on the other hand, were so much thinner that it was rather impossible to have independent roofing. In that case, the roofs of the lateral compartments of the esonarthex gave externally the impression of west corner bays. This peculiar arrangement, emphasizing the unification between the nave and the esonathex, is very rarely attested among the known examples of cross-in-square churches with shorter west arm, relating the church at the Sofronis Gorge with a small group of relevant monuments (Fraggavilla, Klesa-Porti).

The form of the dome of the church in question must not be confused with the similarly shaped raised central bays in transverse barrel vaults. Though there are a few similarities with a small number of byzantine and post byzantine domes, it seems that the dome of Hagios Nikolaos at Sofronis Gorge is unique in the ecclesiastical architecture of Byzantium, most likely the result of an improvisation of a local group of masons.

Hagios Nikolaos was initially decorated with frescoes, fragmentarily preserved. Three different phases can be distinguished due to stylistic and iconographic criteria. The first one is very difficult to be studied because of its poor condition of presentation. The second one can be dated to the late thirteenth century, while the last one might be placed in the fifteenth century.

It is difficult to conclude to an exact dating for the church of Hagios Nikolaos, because of the lack of documentary and epigraphic evidence. Based on its morphological and typological features a rather broad dating between the eleventh and twelfth centuries seems possible for the monument in examined.

Hagios Nikolaos at the Sofronis Gorge, though not an impressive building, provides valuable input to the study of the ecclesiastical architecture in Laconia during the Middle Byzantine Era, a period whose surviving monuments in this part of the Peloponnese are very scarce. Hagios Nikolaos is valuable for another reason as well: it seems to be the oldest monument at the Sofronis Gorge and its adjacent area, where a great number of monastic foundations are gathered, still inadequately studied.

Jonas Christensen

Inedita from the MS. Hauniensis 1899

The epigrams here presented are all found in the fragmentary manuscript *Hauniensis 1899*[1]. Following a poetic exchange by John Geometres and a certain Stylianos[2], they form part of a content wise random selection of poetry followed by prose texts, of which the last one ends abruptly.

Fragment?

It is on the whole quite probable that the *Hauniensis 1899* is only a fragment as the last word on the last page, 8v, is ἔρωτος without any of the punctuation marking full stop used fairly consistent throughout the manuscript. Furthermore, the use of red initials, decoration, and the traces of golden ink seem odd in a manuscript supposedly this short. In the beginning of 1r is written in a later hand and then crossed out: *De Zodiaco Circolo incertus autor* with written correction above rasure: *Johannis Geometrae quaedam*. The crossed out title is puzzling as there are no texts in the manuscript with astrological content. The erroneous title might originate during the process of splitting the, possibly, original *florilegium*

1. GkS 1899,4°. B. Schartau, *Codices Graeci Haunienses*, Copenhagen, 1994, 157-9. The *Hauniensis 1899* is situated at the Royal Library in Copenhagen. Nothing is known of the transmission of the manuscript until it appears at Gottorp castle in northern Germany. When Gottorp castle was brought under Danish rule in 1684 the library as well became the possession of the crown. In 1735 most of the Gottorp library was brought to Copenhagen and entered into the collection of the Royal Library, where it has been kept to the present (Ibid. 15-16).

2. Edition in Ch. Graux, *Notices Sommaires des Manuscrits Grecs de la Grande Bibliothèque Royale de Copenhague*, Paris 1879, 44-48.

Επιμέλεια έκδοσης: IBE/EIE

or *sylloge*: the scribe could have mistaken two quires, then upon discovery of his mistake added the correction[3]. It is then interesting that the author of the entire quire is drawn from the first text, without concern for the heterogeneous content.

Palaeographical Considerations[4]

The manuscript consists of a quire of four bi-folios without watermarks, written on paper of what might be Eastern origin, suggesting a dating based on codicological features before 1350, as the influx of paper from the East was discontinued at that time due to new techniques of mass production in Italy, and Western paper, with watermarks, came to dominate the book production of Byzantium[5]. There is no ruling, which is common in later Byzantine manuscripts. The writing is in a scholarly and clear but heavily abbreviated minuscule with a bewildering variety of letters and a prolific use of ligatures: nu-in-omicron, epsilon-iota, epsilon-xi, epsilon-rho (the "ace of spades"), among others. Many of the letters are enlarged, especially omega, beta, omicron, upsilon, psi and epsilon, epsilon sometimes with elongated trunk. As for punctuation, it is thorough, with aspirations, abbreviations and other signs sometimes connected. The enlarged letters show influence of *Fettaugen-stil*[6], while the heart-shaped betas are reminiscent of the so-called Beta-Gamma style, but the overall impression is too unruly to classify

3. It is, however, remarkable that all the librarians who deal with the manuscript continue to cite the treatise on the zodiac registering first John Geometres' poems, then a couple of other poems and then a treatise on the zodiac, see Erik Petersens' survey in Schartau, *Codices*, 482-83.

4. See also Schartau, *Codices*, 157-9.

5. I here follow the information supplied by the *Oxford Dictionary of Byzantium*, entry: "Paper", 1579, though N. Oikonomides, Writing Materials, Documents, and Books, in A. Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium*, Washington D.C., 2002, vol. 2, 589-92, 590 states that: "Paper of this type [Oriental] continued to be used in the Byzantine world until the fifteenth century, in parallel with western-type paper, with a watermark, imports of which into the East from Italy began in the thirteenth century, flooding the Byzantine market in the fourteenth century thanks to its mass production."

6. H. Hunger, Antikes und Mittelalterliches Buch- und Schriftwesen, in *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, München, 1961 (repr. 1975), 27-147, 101-2, and Id., Die sogenannte Fettaugen-Mode in griechische Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts, *BF* 4 (1972), 105-13.

the script securely. The whole quire seems to have been written by the same hand, though the *ductus* changes a bit for the more casual and open in the prose passages. Certain features, especially the occurrence of *Fettaugen-stil*, would suggest a hand belonging to the late 13th or early 14th century[7], but as Greek minuscule writing is notoriously difficult to date after the 11th century, a more precise dating will not be attempted here. If a date of writing in or after the 13th century is accepted, it implies the near impossibility of identifying the place where the writing took place, as the years of exile of the imperial chancery in the aftermath of the Fourth Crusade entailed the dispersion of "hands" throughout the remaining Byzantine territories.

1r through 3v are written in two columns and arranged to be read continuously across the page, whereas the prose filling the rest of the manuscript is in one column only. Initials are coloured red, and two initials and a rosette (2v) preserve traces of golden ink. The red ink is also used for corrections as well as some punctuation, rosettes, and a linear decoration above the text.

Poetic content

As the poetic content fills the largest part of the remaining manuscript and as the prose parts are completely anonymous, the poems provide the only clues to a dating of the original collection. Most of the poems have, however, been transmitted to the manuscript as anonymous or with wrong authorship[8]. The earliest of the identified authors is John Geometres who was active in the second half of the 10th century, next comes Christopher of Mytilene who was born around the turn of the 10th century and died sometime after 1050 or 1068[9], John Mauropous who lived from 1000 until

7. Hunger, Die sogenannte, 111, places the prime of the *Fettaugen-Mode* in the reign of Andronikos II Palaiologos (1282-1328), while Schartau, *Codices*, 20, 157-59 dates the manuscript to 12/13th century, and characterizes it as "Gebrauchschrift in der Fettaugenmode".

8. L. G. Westerink, *Michaelis Pselli Poemata*, Leipzig, 1992, p. VIII: " (...) collecta habet haec epigrammata variorum, nominibus saepe temere impositis". He provides a complete survey of the poetic content of *Hauniensis 1899* in his edition of Psellos' poems, pp. VIII-IX. All epigrams are here numbered accordingly.

9. Editions in E. Kurtz, *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig 1903: nos 11, 14, 15, 16, 36, pp. 7, 9, 9-10, 19-20.

1081[10] and Michael Psellos who lived from about 1018 to around 1081[11]. What can be deduced from the collection is as follows:

> a. Psellos and Mauropous are the youngest of the identified authors, thus marking as *terminus post quem c.* 1081 in terms of compiling.
> b. If the dating of the manuscript is approximately right it leaves 200 years or less for the transmission of the collection, if indeed it was at that time a collection till it is written in the *Hauniensis 1899*.
> c. On the grounds that no author later than the 11th century is included a cautious assumption might be that the collection is compiled somewhere around the turn of the 11th century, that is, in the early Komnenian period.

The poems vary in subject matter — from pious, as nos 2-6 of this edition, to scoptic, as the iambic exchange between Geometres and Stylianos. Most of the literary references belong to the Christian sphere, while fragments of classical learning are utilized here and there, as in the aforementioned iambic exchange, where explicit reference is made to *Iliad* II.211-277 and the figure of Thersites. There seems to be no defining motive behind this collection, and together with the inconsistent and sometimes downright faulty attributions of authorship, it leaves the impression of a collection made with the intention of preserving without either intent or possibility to impose order on the collection. Considering the highbrow content, it might have been for the personal use of a learned person who collected the poems *ad hoc* without bothering to make explicit note of the authorship. A later scribe would then have copied the collection, or parts of it, into the free space of a *florilegium*, of which the *Hauniensis 1899* seems to be the first part. This, in terms of transmission, final scribe would then have had the trouble figuring out the authorships.

---

10. Edition in P. Lagarde, *Johannis Euchaitorum Metropolitae quae in codice Vaticano gr. 676 supersunt*, Göttingen 1882: poema 30, pp. 14-16.

11. Editions of these poems together with some of the anonymous in Westerink: poems 20, 31, 33, 83, 84 (anon.), 85 (not 84 as in Westerink) (anon.), 86 (anon.; in Westerink erronously identified as no 90); pp. 258, 297, 298, 459-460. Westerink also wrongly attributes no 82 to this manuscript.

Notes on the metre

The verses are written in the regular Byzantine dodecasyllable that prescribes avoidance of enjambement, avoidance of external hiatus (and to some degree also internal hiatus), caesura as a strong pause in the middle of the verse (*Binnenschluss*) after 5th or 7th syllable, and paroxytone verse endings[12].

1. *On Friendship*

No. 13. according to Westerink[13] (fol. 2r)

Name not given in title, but considering that poems nos 11, 12, and 14 are in the MS. ascribed to Christopher of Mytilene (no 11) and Τοῦ αὐτοῦ (nos 12, 14), it seems possible to perceive this as a poem by the same author, though not edited by Kurtz in his edition of the poems of Christopher. Considering the nature of the collection it would seem wise to abstain from any final conclusion.

1 Ὅς ἐστι τερπνὸν καὶ καλὸν καὶ συμφέρον
2 φίλους ἔχειν ἅπαντας ἀνθρώπους βίῳ·
3 ἰδοὺ προθεὶς βούλευμα γενναῖος φίλος,
4 ἑαυτὸν ἐξέσωσεν εἶτα τοὺς φίλους·
5 τίς ἂν δυνηθῆ οἷον εὑρέσθαι φίλον;

That it is good and beautiful and advantageous
that all men have friends in life:
Behold, when the true friend produces a plan
he saves both himself and accordingly his friends:
Who would be able to find such a friend?

The subject of friendship, φιλία, is here treated as a question of benefit and not necessarily mutual benefit. The sole criterion for true friendship is the way in which it can procure means which the person in question can not by himself provide. The very limited aspect of friendship here described has more in common with the view of Michael Psellos in contrast with the more seclusionist views of Kekaumenos, Cerularius and Symeon the

12. M. D. Lauxtermann, The Velocity of Pure Iambs, *JÖB* 48, 1998, 9-33, and P. Maas, Der byzantinische Zwölfsilber, *BZ* 12, 1903, 278-323.

13. All poems are numbered according to Westerink's survey in his edition of Psellos' poems.

Theologian: even though it seems entirely utilitarian, it is after all a praise of friendship[14].

2. *To an Icon of the Mother of God holding the Child*
No. 16. (fol. 2v)
Anonymous

Πρὸς εἰκόνα τῆς θεοτόκου βρεφοκρατούσης:

1 Ἐκ μητρικῶν μου τῶν σπλάγχνων, ὦ Παρθένε,
2 ἐπί σε πανάσπιλε τὴν ῥύψιν ἔχω,
3 καὶ μέχρι γήρατος καὶ πνοῆς τελευταίας
4 σύ μοι πνοὴ ζωή τε καὶ νοῦς καὶ καρδία.

To an icon of the Mother of God holding the child:

Of my mother's flesh and blood, oh Virgin,
from you, All-pure, I receive my cleansing,
and till old age and the last breath,
you are breath of life, mind, and heart for me.

The contrast between the mortal flesh and the immortal soul is carried out in an elegant and compact way, skilfully contrasting the earthly mother of the author with the Virgin, the earthly life and last breath with the heavenly and eternal. An example of an epigram on a work of art, maybe inscribed next to an icon[15]. It is notoriously difficult to ascertain whether such epigrams were composed *for* an actual icon, or rather *on* a certain type of icon — that is, if it was inscribed next to an actual icon, or was intended as a detached poem on an iconographic type[16]. The dedication is very specific in its mention of the type of icon, but without any clue of the material circumstances it is very hard to come any closer to a conclusion.[17]

14. A. Kazhdan – G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Washington D.C., 1982, 28-29.

15. M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres*, Vienna 2003, 149-153.

16. *Ibid.* 152.

17. *Ibid.* 151-152. Lauxtermann suggests that the use of place-specific words might indicate the presence of an actual icon. The verses of this edition would seem to be lacking any such indications.

3. *To the Forerunner*
No. 17. (fol. 2v-3r)
Anonymous

Εἰς τὸν Πρόδρομον

1 Σὺ καὶ προφήτης εὑρέθης πρὸ τοῦ τόκου,
2 καὶ τῶν προφητῶν ἀξίως ὑπερφέρων,
3 ὅθεν σε τιμῶν τῇ γραφῇ τῆς εἰκόνος,
4 πλουτεῖ βοηθὸν ἐν βίῳ Καλοκύρης.

To the Forerunner

You were known to be the prophet before your birth,
and by far the most worthy of the prophets,
therefore honouring you with the painting of an icon
Kalokyres gains a helper in life.

Evidently a dedication on behalf of Kalokyres, either the author, the commissioner of a work for which the poem was intended as an epigram, or both[18]. It is, however, less plausible that Kalokyres was also the actual painter of the icon, as such skills were only rarely combined in one person[19]. The verses are very explicit in their reciprocal approach to the commissioning of an icon, and the expectation of the benefits to be derived from the icon is very straightforward: *do ut des*[20].

As to my knowledge, five persons bearing the family name Kalokyres or Kalokyros are found in the sources[21]. All belonged to elite society and

18. Cf. again Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, 149-153, for the problems connected with the proper classification.

19. *Ibid.* 159.

20. For a similar expression of the divine economy of patronage, cf. Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, 164-5.

21. Scylitzes, *Historia*, ed. H. Thurn, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, Berlin 1973, uses both forms in his work: Kalokyres (295.27) and Kalokyros (277.29), which does not, however, need to indicate any ambiguity as cross references with other works prove the identity, e.g. the third Kalokyres of this survey in Scylitzes, *Historia*, 336.82: Καλοκυρῷ πατρικίῳ τῷ Δελφινᾷ, who is identical to *Leonis Diaconi Caloënsis Historiae Libri Decem*, ed. C. B. Hase, Bonn 1828, book X, 9: (...) Καλοκύρην πατρίκιον, ᾧ ἐπίκλησις Δελφινᾶς προεστήσατο.

each one could thus have been the commissioner and maybe even author of the poem:

a. The *prokoitos*[22] or *koitonites*[23] Kalokyros who helped Samonas thwart the plot of Basil against Leo VI *c.* 900.

b. The envoy to the Rhos in the years 966-69 and later rebel, the *patrikios* Kalokyres, last heard of in 971, who enjoyed brotherly bonds of friendship with the Kievan prince Svjatoslav[24].

c. The Kalokyres Delphinas, *patrikios*, *anthypatos* and *katepano* of Italy,[25] who ended his life fighting Basil II and Constantine VIII on the side of Bardas Phokas 988/9[26].

d. Kalokyros Sextos or Sestos, *anthypatos* and commentator of the *Basilika*, 11th century, allegedly part of John VIII Xiphilinus' (c. 1010-1075) circle of law scholiasts[27].

e. Kalokyros Dordiletos, Bishop of Tropea (1088) and *protosynkellos*[28].

As the commissioner of the icon ought to have been alive at the time of the composition of the epigram, the possible dating spans the 10th, most of the 11th century and quite possibly a good part of the 9th, considering the high post and thus probably long career of the *prokoitos*. While it would

22. Scylitzes, 179.86.

23. *Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker, Bonn 1838, 363.

24. Leo the Deacon, IV.6 (envoy); V.1-3 (relations with Sviatoslav, rebellion); VIII.5 (his escape to the Rhos and last mention). Scylitzes, 277.27-35 (envoy), 288.2-5 (rebellion) and 295.26-32 (last mention).

25. V. von Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden 1967, 84, and R. Guilland, *Recherches sur les institutions byzantines*, Berlin-Amsterdam 1967, vol. 2, 72.

26. Scylitzes, 336.82-92 and Leo the Deacon, X.9 (command and execution). It seems safe to assume here two separate persons, as the scenes of action are clearly divided into the Rhos/Bulgarian frontier and the rebellion of Phokas in Anatolia. Furthermore, Leo the Deacon distinguishes between the two, when he introduces the latter as Delphinas (X.9) after having treated the first earlier in the work (IV, V and VIII). Of the relationship between these two nothing much can be said, other than it would seem strange if two high-ranking persons of the same time and name should not in some way be related.

27. C. W. E. Heimbach, *Griechisch-römisches Recht im Mittelalter und in der Neuzeit*, Leipzig 1868-9, 388 (J. S. Ersch – J. G. Gruber, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, vol. LXXXVI, 191-471, vol. LXXXVII, 1-106).

28. Falkenhausen *Untersuchungen*, 151.

seem a long stray for this collection to include a poem at least 50 years earlier than the otherwise earliest, John Geometres, it would be unwise to preclude the possibility considering the fragmentary state of the manuscript and the number of poems of uncertain authorship.

4-6 *On the Occasion of the Discovery of the Head of the Forerunner*
Nos. 18-20. (fol. 3r)
Anonymous

Εἰς τὴν εὕρεσιν τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ Προδρόμου

I.

1 Τὴν εὕρεσιν σῆς παμφαεστάτης κάρας
2 στάμνῳ φανεῖσαν ἐκ μυχῶν κατωτάτων,
3 τὸ παμφαῖνον σύστημα τῆς ἐκκλησίας,
4 πανηγυρίζον νῦν ἑορτάζει πόθῳ.

On the discovery of the honoured head of John the Baptist

The discovery of your radiant head,
coming to light in a jar from the deepest pits,
the radiant whole of the church,
praises and feasts with reverence.

II.[29]

ἄλλως:

1 Τὴν εὕρεσίν σου τῆς τρι<σ>ολβίας κάρας,
2 ἣν στάμνος ἡμῖν βρῶσιν καὶ θείαν φέρει
3 τὸ τοῦ θεοῦ πλήρωμα <τῆς> ἐκκλησίας,
4 νῦν ὡς ἑορτὴν ἐκτελεῖ πανδαισίας.

---

1 τρισολβίας *supplevimus* 2 *Exodus* 16.33, *Ep.Hebr.* 9.4: (...) ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης, (...) 3 τῆς *supplevimus*

Another

The discovery of your thrice hallowed head,
which the jar carry to us as godly food,

29. There is a slight damage to the manuscript in this epigram.

the godly presence in the Church,
now completes the perfect feast.

III.

ἄλλως

1 Στάμνος κάραν φέρουσα τὴν τοῦ Προδρόμου
2 τὰς θαυματουργὰς ἐκροὰς συνεκχέει,
3 ἧς ἐξαγωγὴν ὡς ἑορτὴν κυρίως
4 πανηγυρίζει πᾶσα νῦν ἐκκλησία.

Another

A jar carried the head of the Forerunner,
spilling the wonder working flow,
the discovery is occasion for a major feast,
that the whole of the church now celebrates.

These three short epigrams conform to the style and language of the celebratory texts of the *Menaion*: The idea of the head as a everlasting source of *charis*[30]. What is somewhat unusual is the emphatic use of the theme of manna from *Exodus*: just as the Jews received the divine manna when they wandered in the desert, so the Christians, those of the new Covenant, miraculously recovered the head of the Forerunner, John the Baptist. The insistent use of the word στάμνος and its immediate correspondence to *Exodus* 16.33 corroborates this line of thought, as the golden, manna-filled jar was placed inside the Ark of the Covenant. John the Baptist is the manna of the New Covenant, only here the order is reversed: the Jews received the divine help and then placed a token of it in the Ark, while this token is recovered and thought to bring help by the Christians. The new Covenant is thus the rediscovery of the old, represented by the jar from the Ark of the (old) Covenant. This corresponds well with the general notion of the Forerunner as a bridge between the Old and New Covenant and self-image of the Byzantines as the new Jews, the Chosen People, a view propagated at least from the time of Heraclius on[31].

30. Cf. the entry for 25 May: *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, vol. 5: *Μαΐου καὶ Ἰουνίου*, Rome 1899, 162-170.

31. Cf. P. Magdalino – R. Nelson, Introduction, in P. Magdalino – R. Nelson (eds), *The*

Inedita from the MS. Hauniensis 1899

Preserved in the manuscript Hauniesnsis 1899, five anonymous epigrams and one epigram probably to be ascribed to John Mauropous are edited and commented on for the first time. The introduction comprises a palaeographical analysis of the manuscript, dated before 1350 on the basis of the quality of the paper used for its establishment, remarks on its content, considerations on the function of the codex to which the *Hauniensis* formed originally a part, and notes on the epigrams' meter.

Old Testament in Byzantium, Washington D.C., 2010, 1-38, esp. 15-29.

Alicia Simpson – Stephanos Efthymiades (επιμ.), *Niketas Choniates. A Historian and a Writer*, La Pomme d'Or, Geneva 2009, 272 σσ. με βιβλιογραφία, ευρετήριο, 7 έγχρωμες εικόνες, και χάρτες (ISBN: 978-954-8446-05-1)

Τον Μάϊο του 2007 οργανώθηκε στο Πανεπιστήμιο Κος από την Alicia Simpson και τον Στέφανο Ευθυμιάδη ένα μονοήμερο συνέδριο με τίτλο *Niketas Choniates. A Byzantine Historian and Writer*, με τη συνεργασία του Τμήματος Ιστορίας του Πανεπιστημίου Κος και του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Καρπό αυτής της διεπιστημονικής συνάντησης αποτελεί ο συλλογικός τόμος με τίτλο αυτόν του συμποσίου, ελαφρά παραλλαγμένο, και επιμελητές τους οργανωτές του. Οι ίδιοι έχουν γράψει και τα δύο πρώτα άρθρα του τόμου, τα οποία αποτελούν την εισαγωγή του έργου.

Όπως ήδη πληροφορεί το αρχικό σημείωμα, το συλλογικό εγχείρημα επικεντρώνεται στον ιστοριογράφο Νικήτα Χωνιάτη και όχι στα γεγονότα που αφηγείται στο έργο του. Η Alicia Simpson (σσ. 13-34: Niketas Choniates: the Historian) επιχειρεί μία πρώτη προσέγγιση του ιστοριογράφου και του έργου του μέσα από τη δική του οπτική και την ιδεολογική του τοποθέτηση, μετά από μια σύντομη αναδρομή στη μέχρι τώρα ενασχόληση της επιστήμης της βυζαντινολογίας με τον συγγραφέα. Αρχικά αναφέρεται στις εκδόσεις της *Χρονικής διηγήσεως* υπογραμμίζοντας τη μνημειώδη, όπως γράφει, κριτική έκδοση του J.-L. van Dieten, καθώς και στην έκδοση των ομιλιών και των επιστολών του Χωνιάτη από τον ίδιο. Σημειώνει τις μεταφράσεις της *Διηγήσεως* σε αρκετές σύγχρονες γλώσσες, γεγονός που υποδεικνύει το ενδιαφέρον για τον βυζαντινό ιστοριογράφο, ενώ στη συνέχεια τονίζει ότι οι πιο εμβριθείς και πολύπλευρες μελέτες γι'αυτόν ανήκουν στον A. Kazhdan.

Κάνει λόγο για τις δύο μορφές επεξεργασίας που γνώρισε η *Διήγησις* από τον ίδιο τον Χωνιάτη, μία παλαιότερη και συντομότερη και μία μεταγενέστερη και εκτενέστερη, και παρουσιάζει πολύ συνοπτικά τις μεταξύ τους διαφορές στο ύφος, στο περιεχόμενο και στον στόχο τους. Η μελέτη αυτών των δύο μορφών της καθώς και της δημώδους παράφρασής της, αλλά και της επίδρασης που είχε σε κείμενα της ύστερης περιόδου, αποτελεί και την διατριβή της συγγραφέως (2004).

Η A. Simpson θεωρεί επίσης ότι το ρητορικό ύφος της αφήγησής του Νικήτα Χωνιάτη αποτελεί ιδεολογική και λογοτεχνική του επιλογή, επειδή ενδιαφέρεται κυρίως να αποδώσει το κλίμα της εποχής του και με το κριτικό του πνεύμα να εξηγήσει την παρακμή και πτώση του Βυζαντίου. Γι' αυτόν τον λόγο εξάλλου ο Χωνιάτης υποτάσσει την ακρίβεια των γεγονότων στον απώτερο στόχο του, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι ψευδολόγος. Με το ίδιο κριτήριο παραθέτει στο ιστορικό του έργο προρρήσεις αγίων ανθρώπων, θεοσημίες, ακόμη και αστρολογικές προρρήσεις και μαγικές πρακτικές, αν και τις τελευταίες τις απορρίπτει. Τις σημειώνει όμως για να δείξει την επίδρασή τους στην πολιτική του Βυζαντίου και την κοινωνία, εξηγεί η συγγραφέας, και καταλήγει ότι η ιδεολογική του οπτική μοιάζει με αυτήν της αρχαιότητας, ότι η ιστορία έχει χρησιμότητα ηθική και διδακτική.

Το δεύτερο άρθρο, που αποτελεί και το δεύτερο μέρος της εισαγωγής του τόμου, είναι γραμμένο από τον Στέφανο Ευθυμιάδη (σσ. 35-58: Niketas Choniates: The Writer) και παρουσιάζει τη φυσιογνωμία του ιστοριογράφου -και κυριολεκτικά- μέσα από μια σύντομη αναφορά στην γνωστή μικρογραφία του στον κώδικα της Βιέννης, (Vind. hist. gr. 53, f. 1v)- και μεταφορικά ως συγγραφέα. Συγκεκριμένα, επικεντρώνεται στην παρουσίαση της λογοτεχνικής πλευράς της *Διηγήσεως*, η οποία συνδυάζεται από τον Νικήτα Χωνιάτη οργανικά με την ιστορική του αφήγηση, με στόχο να αναπαραστήσει ανάγλυφα τα γεγονότα και τα πρόσωπα που πρωταγωνιστούν σ' αυτά. Προσωπογραφίες Βυζαντινών και ξένων ηγεμόνων και αξιωματούχων, εξιστόρηση ασήμαντων για την κύρια ιστορία περιστατικών, όλα φωτίζουν καλύτερα την επικρατούσα κατάσταση της εποχής του και μάλιστα την σχολιάζουν. Είναι ο τρόπος του για να βάλει τάξη και να δώσει νόημα στη χαοτική πραγματικότητα των καιρών του, επισημαίνει ο συγγραφέας, ενώ θεωρεί ότι στην απεικόνιση του παρακμιακού κλίματος της εποχής του λειτουργική θέση

κατέχουν και οι λεπτομερείς περιγραφές εικόνων, οι *ἐκφράσεις*, που εντάσσει στο έργο του. Στις εκτενείς αφηγήσεις ενός θέματος, που ωστόσο δεν επιβαρύνουν την ουσία της ιστορίας, ανιχνεύει ο μελετητής επίδραση από τον Όμηρο.

Απαραίτητη προϋπόθεση για την επίδραση όλων αυτών στην ιστορική αφήγηση, τονίζεται στο άρθρο, αποτελεί η βαθιά γνώση της ελληνικής γλώσσας. Ο βυζαντινός λόγιος όχι μόνο ανασύρει από το απόθεμα της κλασικής του παιδείας σπάνιες και παλαιές λέξεις αλλά επινοεί και νέες. Στη συνέχεια, τις χρησιμοποιεί με άριστη επιδεξιότητα, κατά μόνας ή σε ομάδες, έτσι ώστε να μεταφέρουν ένα μήνυμα, μια εικόνα ή ένα συναίσθημα, χρήση της γλώσσας η οποία παραπέμπει στον σύγχρονο Συμβολισμό. Αυτός ο παραλληλισμός από τον συγγραφέα της γραφής του βυζαντινού λογίου με ένα σύγχρονο λογοτεχνικό ρεύμα, σε συνδυασμό με την επίδραση που έχει δεχτεί από την ομηρική τεχνική στην αφήγηση, λειτουργεί ως ένας ακόμη τρόπος, με τον οποίο οι επιμελητές του συλλογικού τόμου προετοιμάζουν τον αναγνώστη για την τοποθέτηση του Χωνιάτη κάτω από ένα νέο φως, μια οπτική πρωτότυπη, πολύπλευρη και διεπιστημονική.

Το πρώτο άρθρο μετά τα δύο εισαγωγικά το υπογράφει ο Paul Magdalino (σσ. 59-74: Prophecy and Divination in the History). Επισημαίνει τις αναφορές του Χωνιάτη σε προρρήσεις, από τις οποίες όμως ο βυζαντινός λόγιος θεωρεί σοβαρές και αξιόπιστες μόνο όσες έχουν διατυπωθεί από αγίους ανθρώπους, ενώ τις άλλες μαντείες, που προέρχονται από μαγικές πρακτικές, τις καταδικάζει. Η παράθεση προφητειών εντάσσεται, κατά τον P. Magdalino, οργανικά στο ιστορικό έργο του Χωνιάτη, καθώς φωτίζουν καλύτερα τον χαρακτήρα, την ιδιοσυγκρασία και τα κίνητρα των αυτοκρατόρων και βεβαίως την αρνητική πλευρά τους. Ταυτοχρόνως η ενασχόληση και η πίστη σε τέτοιου είδους μαγικές πρακτικές, είτε από τους κρατικούς αξιωματούχους είτε από τους κληρικούς, είτε από τους απλούς υπηκόους, τονίζουν το κλίμα της εποχής του συγγραφέα, κλίμα παρακμής. Αποτελεί έναν ακόμη τρόπο, μέσω του οποίου ο βυζαντινός ιστοριογράφος ασκεί κριτική στους αυτοκράτορες (πρόκειται για την γνωστή Kaiserkritik, με την οποία ο Magdalino έχει παλαιότερα ασχοληθεί σε ειδική αρθρογραφία) και τους καταλογίζει κυρίως υπέρμετρη αλαζονεία της εξουσίας.

Ο συγγραφέας θεωρεί ότι αυτή η παράθεση προφητειών από τον Χωνιάτη στην *Διήγησή* του λειτουργεί στον σημερινό αναγνώστη κατά τους εξής τρόπους. Παρά το γεγονός ότι τοποθετεί τον βυζαντινό λόγιο στην κοινωνία της εποχής του, του 12ου αιώνα, κοινωνία δεισιδαιμονιών και προκαταλήψεων, τον κάνει ωστόσο απρόσμενα μοντέρνο, αφού ασκεί κριτική και καταδικάζει τις άλογες αυτές πρακτικές. Αυτό όμως που αποτελεί την πιο σημαντική προσέγγιση του ιστορικού έργου του Χωνιάτη είναι η επισήμανση ότι μέσα ακριβώς από την παράθεση των προφητειών ο ιστοριογράφος βρίσκει έναν τρόπο για να εκφράσει την άποψή του για τα αίτια στην Ιστορία: ο Χωνιάτης πιστεύει στην επενέργεια της Θείας Πρόνοιας στην Ιστορία, και εξερευνά την σχέση μεταξύ αυτής, που είναι αλάθητη, και της εσφαλμένης ανθρώπινης επιλογής.

Ο Anthony Kaldellis (σσ. 75-99: Paradox, Reversal and the Meaning of History) συζητά το ύφος γραφής του Νικήτα Χωνιάτη, το οποίο χαρακτηρίζει εξαιρετικά γοητευτικό, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε να εγείρει το ερώτημα «πού είναι η αληθινή ιστορία στο έργο του Χωνιάτη;», ερώτημα το οποίο ακριβώς προτίθεται να εξερευνήσει, δηλαδή να ανιχνεύσει έως πού φθάνει το λογοτεχνικό ύφος και σε ποιο σημείο αρχίζει η πραγματική ιστορία, αν και, διευκρινίζει, δεν διαθέτει τελική απάντηση για το ζήτημα.

Όπως δηλώνει στον τίτλο, τον απασχολούν οι όψεις του παράδοξου και της ανατροπής στη γραφή του ιστοριογράφου, όψεις που αρχίζουν ήδη από τον πρόλογο του έργου του, καθώς ο ίδιος υπόσχεται απλότητα στο ύφος του ενώ τελικά γράφει σε ύφος πολύπλοκο. Η ερμηνεία, που δίνει ο Α. Καλδέλλης στην ασυνέπεια αυτή, οφείλεται στο γεγονός ότι η ιστορία που θα αφηγηθεί ο Χωνιάτης δεν είναι απλή. Αντίθετα, είναι παράδοξη και αφύσικη, γιατί έχει αντιστραφεί η τάξη των πραγμάτων, καθώς τον 12ο αιώνα έχει καταστραφεί η σύμπνοια στο κράτος των Ρωμαίων και όχι μόνο επικρατούν οι ενδοοικογενειακές μηχανορραφίες και συνωμοσίες στις δυναστείες των Κομνηνών και των Αγγέλων με αποσκιρτήσεις, τυφλώσεις και δολοφονίες, αλλά, το χειρότερο, οι Ρωμαίοι στρέφονται εναντίον των Ρωμαίων συμμαχώντας με τους Λατίνους. Με στόχο να εκφράσει το παράδοξο και την αντιστροφή της φυσικής τάξης των πραγμάτων που οδήγησαν στην παρακμή και την πτώση του Βυζαντίου, ο Χωνιάτης δεν αρκείται στην απλή και σαφή αφήγηση, αλλά ανατρέπει το ίδιο του το κείμενο. Η τραγωδία περιγράφεται ως

ειρωνεία, η ανατροπή της μοίρας περιγράφεται με ανατροπή της γλώσσας: «γεγένηνται αἰχμάλωτοι οἱ αἰχμαλωτεύσαντες καὶ κατεκυριεύθησαν οἱ κυριεύσαντες», (έκδ. van Dieten, 362.5-6). Όπως σημειώνει ο συγγραφέας, η ανατροπή της *τάξεως* αποτελεί τόσο ιστορικό θέμα όσο και κειμενική στρατηγική, και παραθέτει πολλά σχετικά παραδείγματα. Καταλήγει ότι ο βυζαντινός λόγιος δομεί την ιστορική του αφήγηση γύρω από ένα τελικό νόημα, ακόμα και όταν αυτό λείπει από την Ιστορία: ο άνθρωπος οφείλει να διατηρεί το ήθος του σε όλες τις περιστάσεις.

Στο δεύτερο άρθρο του ο Στέφανος Ευθυμιάδης (σσ. 101-119: Greek and Biblical *Exempla* in the Service of an Artful Writer) εξετάζει τη λειτουργία των *παραδειγμάτων* στο ιστορικό έργο του Χωνιάτη, ακολουθώντας τον ορισμό του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, ότι πρόκειται για μικρές ιστορίες από την Βίβλο ή την αρχαία γραμματεία που υπογραμμίζουν ως επιχειρήματα ή και απλώς κοσμούν ένα περιστατικό της κυρίως ιστορικής αφήγησης. Ο στόχος παράθεσης *παραδειγμάτων* είναι διδακτικός, είτε προτρεπτικός είτε αποτρεπτικός.

Ο Χωνιάτης ασφαλώς, επισημαίνει ο συγγραφέας, δεν αποτελεί μοναδική περίπτωση βυζαντινού ιστοριογράφου που κάνει χρήση *παραδειγμάτων*, αλλά αντίθετα συνεχίζει μια μακρά λογοτεχνική παράδοση. Η επιπρόσθετη λειτουργία τους στο έργο του βυζαντινού λογίου έγκειται στο ότι αντικατοπτρίζουν την οπτική του για την εποχή του, την Ιστορία και την κοσμοθεωρία του. Καταρχήν, παρατηρείται η «ρωμαϊκή του ενδοστρέφεια», όπως γράφει ο Στ. Ευθυμιάδης, καθώς τα *παραδείγματα*, βιβλικά ή μυθικά, αναφέρονται στους Ρωμαίους πρωταγωνιστές της *Διηγήσεώς* του και σε ελάχιστες μόνο και ασήμαντες περιπτώσεις σε ξένους, γεγονός που μαρτυρεί την πολιτική και ηθική υπευθυνότητα που απαιτεί ο βυζαντινός λόγιος κυρίως από τους Ρωμαίους παρά από τους ξένους.

Επισημαίνεται ακόμη στο άρθρο ότι όλοι οι κύριοι ιστορικοί χαρακτήρες της *Διηγήσεως* συνδέονται με ένα μυθικό ή βιβλικό πρόσωπο, με αποτέλεσμα κάθε ιστορικό πρόσωπο να είναι ταυτοχρόνως και κάτι άλλο. Η σύνδεση αυτή ωστόσο έχει και ιστορική λειτουργία, καθώς στα παραδείγματα αυτά υποφώσκει ο υπαινιγμός του ιστοριογράφου ότι τίποτα στην εποχή του, κανένα πρόσωπο, κανένα γεγονός, δεν είναι αυτό που φαίνεται αλλά αντίθετα έχει και μια άλλη αντιφατική πλευρά. Ο λογοτέχνης Χωνιάτης συνυφαίνεται με τον ιστοριογράφο Χωνιάτη.

Οι πιο χαρακτηριστικές *παραδειγματικές* αναφορές έχουν επίκεντρο τον Ανδρόνικο Α΄ και δημιουργούν τελικά μια persona λογοτεχνική, περίπτωση μοναδική και στο ιστορικό έργο του Χωνιάτη αλλά και στην βυζαντινή ιστοριογραφία γενικότερα – εξ ού και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον και άλλων μελετητών για το θέμα, οι οποίοι αναφέρονται από τον Στ. Ευθυμιάδη.

Τα *παραδείγματα* όχι μόνο προσθέτουν δραματικότητα στην αφήγηση του Χωνιάτη, καταλήγει ο συγγραφέας, αλλά απηχούν το χάος της ιστορικής πραγματικότητας του 12ου αιώνα και ταυτοχρόνως διδάσκουν με ελκυστικό τρόπο, συνδέονται άρα οργανικά με την καθαυτό ιστορική του αφήγηση, καθώς η ιστορία οφείλει να είναι διδακτική και εποικοδομητική, κατά την δήλωση του ίδιου του βυζαντινού λογίου στην εισαγωγή του έργου του.

Ο Roderick Saxey (σσ. 121-143: The Homeric Metamorphoses of Andronikos I Komnenos) ξεκινά την ανάλυσή του με βάση την αρχή της ρητορικής του Αριστοτέλη, ότι το θέμα και το λεξιλόγιο που το εκφράζει πρέπει να ταιριάζουν μεταξύ τους, και επικεντρώνει την προσοχή του στην επιρροή του Ομήρου στο έργο του Χωνιάτη, όταν εξεικονίζει τον χαρακτήρα του Ανδρόνικου Α΄. Διαφωνεί με την άποψη ότι οι αναφορές από την αρχαία γραμματεία που ανευρίσκονται στην βυζαντινή γραμματεία αποτελούν απλή επίδειξη και θεωρεί ότι στα νέα τους συμφραζόμενα λειτουργούν με τρόπο αυτόνομο, καθώς προσδίδουν καινούργιο νόημα στο κείμενο εντός του οποίου τοποθετούνται. Στο σημείο αυτό ο R. Saxey φαίνεται να απηχεί ανάλογες απόψεις του M. Bakhtin, ο οποίος υποστηρίζει ότι οποιοδήποτε αναδημιουργημένο κείμενο είναι νέο στο νέο σημασιολογικό περιβάλλον του.

Ο συγγραφέας, αφού κάνει μνεία προγενεστέρων μελετητών που ασχολήθηκαν με την επιρροή του Ομήρου στην περιγραφή του Ανδρονίκου, επισημαίνει την αντιφατική εικόνα που παρουσιάζει γι' αυτόν ο Χωνιάτης και δημιουργεί έναν τύπο αντιήρωα. Ωστόσο, προσθέτει, ο παραλληλισμός του τελευταίου Κομνηνού με τον Οδυσσέα ετοιμάζει ήδη αυτήν την αντιφατική εικόνα, καθώς ο ομηρικός ήρωας στη μεν *Ιλιάδα* και *Οδύσσεια* παρουσιάζεται θετικά αλλά στην εξωομηρική ποίηση μάλλον αρνητικά. Και οι δύο ποιητικές παραδόσεις ήταν γνωστές στους Βυζαντινούς πεπαιδευμένους.

Ο R. Saxey παραθέτει και σχολιάζει 40 χωρία από τη *Διήγηση*, τα οποία ο Χωνιάτης έχει αντλήσει από τα ομηρικά έπη και αφορούν τον Ανδρόνικο Α΄, και παραθέτει ένα συνοπτικό πίνακα με χωρία του Χωνιάτη επίσης αντλημένα από τον Όμηρο αλλά που αναφέρονται σε άλλα πρόσωπα της αφήγησής του. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι ο Χωνιάτης με τις επικές αναφορές στο ιστορικό του έργο καινοτομεί όσον αφορά τα λογοτεχνικά είδη, αφού αυτού του είδους οι αναφορές συνηθίζονται σε ρητορικά έργα, αλλά ταυτοχρόνως προσδίδουν στην ιστορική του αφήγηση σφρίγος και του επιτρέπουν να μεταφέρει καλύτερα το μήνυμα της ιστορίας του. Ο ερευνητής κλείνει τη συμβολή του στον τόμο με την παρατήρηση ότι θα πρέπει να μελετηθεί βαθύτερα η «σύμφυρση των λογοτεχνικών ειδών» όχι μόνο στον Χωνιάτη, αλλά και σε άλλους συγχρόνους του λογίους.

Ο John Davis (σσ. 145-163: The *History Metaphrased*: Changing Readership in the Fourteenth Century) ασχολείται με την απλοποιημένη μορφή της *Χρονικής διηγήσεως* και τη θέση της στην λογοτεχνική παραγωγή του 14ου αιώνα. Αρχικά παρουσιάζει σύντομα την χειρόγραφη παράδοση και τις εκδόσεις του έργου και στη συνέχεια αναφέρεται στο ζήτημα της πατρότητάς του. Αφού σημειώσει ότι έχει πλέον αποδειχθεί πειστικά από τον J.-L. van Dieten ότι δεν πρόκειται για προσχέδιο της *Διηγήσεως* γραμμένο από τον ίδιο τον Χωνιάτη, προσθέτει ότι ούτε ως «μετάφραση» θα μπορούσε να είχε γραφεί από τον βυζαντινό λόγιο, επειδή κάτι τέτοιο θα αντέβαινε στην βαθιά ριζωμένη σε όλους τους Βυζαντινούς ευγενείς αντίληψη ότι η αττική μορφή της ελληνικής γλώσσας αποτελεί μέρος αναπόσπαστο της ταυτότητάς τους. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι οι λέξεις που επιλέγει να χρησιμοποιήσει ο Χωνιάτης, οι εικόνες που περιγράφει, οι αναφορές και οι υπαινιγμοί του διαμορφώνουν μια ταυτότητα θρησκευτική, γλωσσική και εθνοτική· άρα μια απλοποιημένη γλωσσικά μορφή του έργου του θα ήταν, κατά τον βυζαντινό λόγιο, ανάξια για τους Ρωμαίους.

Ο J. Davis ασχολείται με την εξέλιξη της γλώσσας, όπως αυτή διαφαίνεται από τη σύγκριση των δύο κειμένων και παραθέτει συγκεκριμένα λεξιλογικά παραδείγματα (ἔρως-ἀγάπη, ἐρασιχρήματος-τζέρδελος, πλευστικὴ στρατεία-προσαλέντης, καθώς και διαφορετική απόδοση γεωγραφικών ονομάτων), τα οποία σχολιάζει για τις υποδηλώσεις τους, όπως για παράδειγμα τί είδους στάση φανερώνουν απέναντι σε

διάφορα ζητήματα και σε ποιό ακροατήριο απευθύνονταν. Παραθέτει επίσης τα αντίστοιχα χωρία της *Διηγήσεως* και της παράφρασής της σε αντιπαραβολή. Στο ερώτημα κατά πόσο σέβεται η παράφραση το πρωτότυπο κείμενο από πλευράς ιστοριογραφικής αλλά και λογοτεχνικής, για να απαντήσει ο συγγραφέας αντιπαραβάλλει τις αφηγήσεις των δύο κειμένων για το περιστατικό της αποτυχημένης πτήσης του Τούρκου ακροβάτη επί Μανουήλ Α΄. Απαντά θετικά στο ερώτημα, αλλά παρατηρεί ότι η παράφραση έχει την τάση να αποφεύγει τα περίπλοκα λογοτεχνικά σχήματα του πρωτοτύπου και προσπαθεί να προσδώσει ζωντάνια καθημερινού λόγου στην αφήγηση παρά να ακολουθήσει το υπαινικτικό και λεπτοφυές ύφος του Χωνιάτη.

Όσον αφορά δε το ερώτημα περί της πατρότητας της παράφρασης, ο συγγραφέας θεωρεί ότι ήταν Κωνσταντινοπολίτης, χωρίς πάντως επαρκή επιχειρηματολογία. Με το έργο του εκτελούσε αυτοκρατορική εντολή: δεδομένου ότι το παλαιότερο χειρόγραφο της «μετάφρασης» χρονολογείται περί το 1345, είτε επρόκειτο για εγχειρίδιο που αποσκοπούσε στην παιδεία του Ιωάννη Ε΄ είτε για επιθυμία της Άννας της Σαβοΐας, η οποία ήταν σε θέση να κατανοεί μόνο την απλή μορφή της ελληνικής γλώσσας. Καταλήγει ο J. Davis ότι η ύπαρξή του μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της γλώσσας, να ιχνηλατήσουμε τα βήματα προς τη δημιουργία μιας δημώδους ελληνικής για χρήση της στη λογοτεχνία, αλλά και να επισημάνουμε το ενδιαφέρον της βυζαντινής άρχουσας τάξης των μέσων του 14ου αιώνα για κείμενα του 12ου και του 13ου αιώνα (η *Ἀλεξιάς*, η *Χρονικὴ διήγησις*, ο *Βασιλικὸς ἀνδριάς*), αφού λόγιοι του 14ου αιώνα τα ξαναγράφουν σε πιο απλά ελληνικά κατ' εντολήν της αυλής.

Ο Luciano Bossina (σσ. 165-184: Nicetas Choniates as a Theologian) ασχολείται με τον Νικήτα Χωνιάτη ως θεολόγο, όπως δηλώνεται εξ άλλου και στον τίτλο του άρθρου του. Αρχικά κάνει μια αναδρομή στην εικόνα του Χωνιάτη από παλαιότερες εποχές και επισημαίνει ότι η κατ' εξοχήν πλευρά του βυζαντινού λογίου που ενδιέφερε τους δυτικούς μελετητές ήταν η θεολογική του. Στη συνέχεια διευκρινίζει ο L. Bossina ότι αυτοί, είτε ασχολούνταν με το ιστορικό είτε με το θεολογικό έργο του Χωνιάτη, τόνιζαν τις απόψεις του που ήταν σύμφωνες με τη δυτική θεολογία (βασικά, όταν επρόκειτο για τις αιρέσεις των πρώτων χριστιανικών αιώνων), ενώ αντίθετα καταδίκαζαν όσες ήταν διαφορετικές, όπως

στο ζήτημα του Σχίσματος. Γενικά πάντως, παρατηρεί ο συγγραφέας, ο Χωνιάτης εθεωρείτο εχθρός των Λατίνων και για να υποστηρίξουν αυτήν την άποψη οι δυτικοί ερευνητές επέλεγαν χωρία του έργου του που παρουσιάζουν την αρνητική εικόνα των Λατίνων. Επίσης, υπογράμμιζαν την κριτική του προς τον αυτοκράτορα, κριτική η οποία για τους δυτικούς ιστορικούς επιβεβαίωνε την ηθική, πολιτική και θρησκευτική παρακμή του Βυζαντίου την οποία επιθυμούσαν να αποδείξουν.

Ο L. Bossina τοποθετεί το θέμα στον χρόνο και τον χώρο και αναλύει τις συνθήκες που οδήγησαν τον Χωνιάτη να συγγράψει το θεολογικό του έργο, την *Δογματική Πανοπλία*, και συζητά τα κίνητρα και τον στόχο του εγχειρήματός του. Παρατηρεί ότι ενώ η θεολογία δεν υπάρχει ως αυτόνομος επιστημονικός κλάδος, ωστόσο διαπνέει όλους τους τομείς του βυζαντινού πολιτισμού και βεβαίως ολόκληρη τη βυζαντινή γραμματεία – εξ ού και η ερμηνεία της ενασχόλησης τού Χωνιάτη με θεολογικά ζητήματα και στο ιστορικό του έργο. Ο L. Bossina αντιπαραβάλλει το θεολογικό έργο του Χωνιάτη με αυτό του Ευθυμίου Ζυγαβηνού και του Μιχαήλ Γλυκά κυρίως αλλά και του Ανδρονίκου Καματηρού και επισημαίνει τη βασική διαφορά του από τους προγενεστέρους του συγγραφείς, η οποία έγκειται στο κίνητρο της συγγραφής του: ο Χωνιάτης επιθυμεί να μεταδώσει ένα σημαντικό πολιτικό μήνυμα στους συγχρόνους του, ότι οι Χριστιανοί πρέπει να είναι ενωμένοι, για να αντιμετωπίσουν τον ανερχόμενο ισλαμικό κίνδυνο, κίνδυνο κοινό για όλους τους Χριστιανούς. Έτσι, εξηγεί ο L. Bossina, ενώ η πίστη αποτελούσε σαφές στοιχείο της βυζαντινής ταυτότητας, ταυτοχρόνως ήταν και το στοιχείο που επέτρεπε στους Χριστιανούς να έχουν διπλωματικές σχέσεις μεταξύ τους. Προϋπόθεση όμως για κάτι τέτοιο ήταν να επανεκτιμηθούν οι σχέσεις των δύο Εκκλησιών, διαταραγμένες από το Σχίσμα, και να διευκρινισθούν οι μεταξύ τους δογματικές διαφορές, έτσι ώστε οι Βυζαντινοί αφενός να διατηρήσουν την ταυτότητά τους και να μην κάνουν υπερβολικές υποχωρήσεις στους Λατίνους, αφετέρου να έλθουν σε γόνιμη συνεννόηση και ενότητα με αυτούς. Με την αποτίμηση του θεολογικού έργου του Χωνιάτη και την απόδοση πολιτικής χροιάς σ' αυτό ο L. Bossina όχι απλώς εμπλουτίζει την εικόνα του βυζαντινού λογίου, αλλά προσφέρει και μια νέα θεώρηση της στάσης του απέναντι στους Λατίνους, καθώς φωτίζει όχι την απόρριψή τους εκ μέρους του αλλά αντίθετα την επιθυμία του για προσέγγιση των Βυζαντινών και Λατίνων.

Στη δεύτερη συμβολή της στον συλλογικό τόμο η Alicia Simpson (σσ. 185-207: Narrative Images of Medieval Constantinople) ασχολείται με την εικόνα της Κωνσταντινούπολης ως αστικού κέντρου, όπως αυτή ανασυστήνεται μέσα από τη *Χρονική διήγηση*. Η συγγραφέας τονίζει ότι πρόκειται για πραγματική και όχι ρητορική περιγραφή του πολεοδομικού ιστού της Βασιλεύουσας, μέσα από την οποία αναδύεται η πολιτική και κοινωνική ζωή της, με τους δημόσιους θεσμούς και ολόκληρο το πολιτισμικό περιβάλλον της. Στη συνέχεια επισημαίνει ότι το ενδιαφέρον του Χωνιάτη στρέφεται γύρω από το κέντρο της πόλεως και όχι τόσο στην βορειοδυτική περιοχή της, όπως θα αναμενόταν, μιας και εκεί βρίσκεται το ανάκτορο των Βλαχερνών το οποίο ήδη από τα τέλη του 11ου αιώνα αποτελεί την κατοικία των αυτοκρατόρων. Η A. Simpson θεωρεί, ορθώς, ότι αυτό το ενδιαφέρον του Χωνιάτη φανερώνει ότι το παραδοσιακό κέντρο της Κωνσταντινούπολης παρέμεινε σημαντικό για την πολιτική ζωή της πρωτεύουσας και για να το αποδείξει, επιλέγει να εξετάσει τέσσερα αρχιτεκτονήματα που κατ' εξοχήν αναφέρει ο ιστοριογράφος, την αγορά, τον Ιππόδρομο, το Μέγα Παλάτιον και την Αγία Σοφία.

Η A. Simpson εξηγεί ότι με τον όρο 'αγορά' ο Χωνιάτης δηλώνει την περιοχή κατά μήκος της κεντρικής λεωφόρου, της Μέσης, και στη συνέχεια παραθέτει αναφορές από την *Διήγηση* που δείχνουν τη σημασία και τη ζωή της περιοχής. Εκεί, για παράδειγμα, ο Ανδρόνικος Α΄ είχε φροντίσει να στηθεί άγαλμά του και είχε αρχίσει την ανακατασκευή υδραγωγείου· εκεί αξιωματούχοι επευφημούνταν ή αποδοκιμάζονταν από τους ανθρώπους που σύχναζαν στην αγορά είτε για εμπορικές συναλλαγές είτε για κοινωνικές επαφές. Στον Ιππόδρομο πάλι διεξάγονταν αγώνες ή οργανώνονταν θεάματα για τον εορτασμό πολεμικών επιτυχιών ή προς τιμήν ξένων ηγεμόνων. Εκεί γίνονταν δημόσιες εκτελέσεις, όπως του Ανδρόνικου Α΄, και εκεί ο αυτοκράτορας δεχόταν επευφημίες ή κριτική. Στο Μέγα Παλάτιον, παρατηρεί η συγγραφέας, γενικά λάμβαναν χώρα τελετές που απαιτούσαν τη δημόσια εμφάνιση του αυτοκράτορα, όπως στέψεις αυτοκρατόρων, υποδοχή ξένων ηγεμόνων (η οποία μάλιστα ακολουθείται από αγώνες στον παραπλήσιο Ιππόδρομο). Τον ίδιο πολιτικό ρόλο επισημαίνει η A. Simpson και στον παρακείμενο ναό της Αγίας Σοφίας, εφόσον εκεί ανακηρύσσονται αυτοκράτορες ή επίδοξοι αυτοκράτορες προσπαθούν να πάρουν τον λαό με το μέρος τους αλλά εκεί βρίσκουν καταφύγιο και εγκληματίες. Έτσι, καταλήγει η συγγραφέας,

το πολεοδομικό κέντρο της Κωνσταντινούπολης λειτουργεί και ως πολιτικό μέχρι την καταστροφή του από την πυρκαϊά του 1204, οπότε και μετατοπίζεται στην περιοχή του ανακτόρου των Βλαχερνών.

Ο αείμνηστος Τίτος Παπαμαστοράκης (σσ. 209-223: Interpreting the *De Signis* of Niketas Choniates) συζητά το τμήμα της *Διηγήσεως* του Χωνιάτη που είναι γνωστό με τον τίτλο *De Signis* και εξετάζει κατά πόσο αποτελεί μια εκτεταμένη μεταφορά οργανικά εντεταγμένη μέσα στην ιστορική του αφήγηση. Ο συγγραφέας επιχειρηματολογεί πειστικά ότι κάθε έργο τέχνης που περιγράφεται από τον ιστοριογράφο συμβολίζει κάποιο ιστορικό πρόσωπο ή γεγονός ή κάποια ηθική αξία. Για παράδειγμα, το άγαλμα της Αθηνάς συμβολίζει το θάρρος και τη σύνεση και άρα η καταστροφή του από τον όχλο της Κωνσταντινούπολης υπογραμμίζει την απώλεια των δύο αυτών αρετών των Βυζαντινών, γεγονός που οδήγησε στην άλωση – στην απώλεια – της Βασιλεύουσας. Ο Τ. Παπαμαστοράκης επισημαίνει ότι οι συμβολισμοί του Χωνιάτη βασίζονται κυρίως στην αρχαία ελληνική αρχαιότητα και λιγότερο στην αρχαία Ρώμη, από την οποία αντλεί σύμβολα που παραπέμπουν στο θάρρος και τη γενναιότητα. Παραθέτει εννέα αποσπάσματα στην αγγλική γλώσσα (χωρίς να σημειώνει εάν πρόκειται για δική του μετάφραση) από το De Signis που σχετίζονται με περιγραφή έργων τέχνης ή την καταστροφή τους. Στα μνημεία που περιγράφει ο ιστοριογράφος, παρατηρεί ο συγγραφέας, περιλαμβάνονται ελάχιστα χριστιανικά και συμπεραίνει ότι ο Χωνιάτης δεν ήταν ένας τυπικός βυζαντινός λόγιος, διότι ήταν σε θέση να εκτιμήσει την αρχαία τέχνη λόγω της κλασικής του παιδείας, γεγονός που τον έκανε να νιώθει ανώτερος από τους συγχρόνους του. Δεδομένου ότι όλοι οι βυζαντινοί λόγιοι είχαν κλασική παιδεία, θα ήταν πολύ ενδιαφέρον ο συγγραφέας να αναλύσει περαιτέρω και να εξηγήσει για ποιούς λόγους διαφοροποιείται ο Χωνιάτης από τους υπολοίπους.

Ο τόμος αυτός αποτελεί έναν τεκμηριωμένο σχολιασμό του έργου του Νικήτα Χωνιάτη και προσεγγίζει την ιδιαιτερότητά του διεπιστημονικά. Αναλύει το ρητορικό ύφος και τη λογοτεχνική μέθοδο του συγγραφέα, τις θεολογικές του απόψεις και τις καλλιτεχνικές του γνώσεις και αποδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο όλα αυτά τα στοιχεία συνδέονται μεταξύ τους και αποτελούν οργανικά μέρη της ιστορικής του αφήγησης, προσέγγιση ακριβώς που αποτελεί και την πρωτοτυπία του πονήματος. Ο τόμος συμπληρώνεται από εκτενή και ενημερωμένη βιβλιογραφία που

άπτεται όλων των τομέων που έχουν απασχολήσει τους συγγραφείς του. Αναφέρονται και οι αδημοσίευτες σημειώσεις του A. Kazhdan, *Concordance to Nicetas Choniates's History*, 16 τόμοι, που φυλάσσονται στην Βιβλιοθήκη του Dumbarton Oaks, και συγκεκριμένα από την A. Simpson στο εισαγωγικό της άρθρο.

Θεοδωρα Παπαδοπουλου
Αθήνα

Angeliki E. Laiou – Cécile Morrisson, *The Byzantine Economy (Cambridge Medieval Textbooks)*, New York 2007, 270 σσ. (ISBN 978-0-521-61502-0)

Ο τόμος είναι αποτέλεσμα συνεργασίας της αείμνηστης Αγγελικής Λαΐου και της Cécile Morrisson. Το πρώτο ερώτημα που γεννάται στον αναγνώστη αφορά στη σχέση μεταξύ αυτής της ευσύνοπτης και περιεκτικής μελέτης και της τρίτομης *Οἰκονομικῆς Ἱστορίας τοῦ Βυζαντίου,* η οποία δημοσιεύθηκε κατ' αρχήν στα αγγλικά (2002) και λίγα χρόνια αργότερα και στα ελληνικά (2006). Το ερώτημα γίνεται ακόμη περισσότερο πιεστικό, αφού και οι δύο συγγραφείς είχαν σημαντικότατη εμπλοκή στην *Οἰκονομικὴ Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου*, η οποία εκδόθηκε υπό την εποπτεία της Αγγελικής Λαΐου. Στο ερώτημα αυτό σπεύδει να απαντήσει ήδη από την Εισαγωγή η πρώτη από τις δύο συγγραφείς. Όπως εξηγεί, ο τόμος έχει αναπόφευκτα στηριχθεί σε μεγάλο βαθμό στην *Οικονομική Ιστορία του Βυζαντίου*. Πρόκειται ωστόσο για ένα καινούριο βιβλίο, σαφώς λιγότερο εκτενές, το οποίο απευθύνεται σε ένα ευρύτερο κοινό (οικονομολόγους, ιστορικούς της οικονομίας, μεσαιωνολόγους), ενώ διαθέτει το επιπλέον προσόν ότι έχει ενσωματώσει τη βιβλιογραφία που δημοσιεύθηκε στο διάστημα μεταξύ του 2002 και του 2007. Εν είδει παραδείγματος αναφέρω τα πορίσματα του τόμου *Les Villages dans l'Empire byzantin, IVe-XVe siècle* (έκδ. J. Lefort – C. Morrisson – J.-P. Sodini [Réalités byzantines 11], Παρίσι 2005). Μάλιστα, στην πρόσφατη ελληνική μετάφραση του έργου η Cécile Morrison συμπεριέλαβε στη βιβλιογραφία βασικές μελέτες που εκδόθηκαν μετά το 2007, καθιστώντας με αυτόν τον τρόπο εξαιρετικά ενημερωμένο το έργο. Η επίτομη *Οικονομική Ιστορία του Βυζαντίου* δεν παραλείπει μάλιστα να διορθώσει την τρίτομη *Οἰκονομικὴ Ἱστορία* σε σημεία στα οποία η δημοσίευση νέων μελετών ανατρέπει απόψεις που είχαν υιοθετηθεί στην τελευταία (βλ. π.χ. σελ. 100 σημ. 33).

Το βιβλίο έχει δομηθεί σε έξι μέρη. Ακολουθεί επιλεγμένη (λόγω του μεγάλου όγκου της) βιβλιογραφία και στο τέλος υπάρχει γενικό ευρετήριο. Στις υποσημειώσεις κάθε σελίδας υπάρχουν πρόσθετες, εξαιρετικά χρήσιμες, βιβλιογραφικές ενδείξεις. Η διάταξη της ύλης είναι χρονολογική. Η εσωτερική δομή κάθε μέρους που πραγματεύεται μια ξεχωριστή περίοδο έχει τον ίδιο περίπου σκελετό: πρωτογενής παραγωγή (γεωργία-κτηνοτροφία), δευτερογενής παραγωγή (κεραμεική-υαλουργία-υφαντουργία), εμπόριο και συναλλαγές, αστική οικονομία, νομισματική παραγωγή και κυκλοφορία, ο ρόλος του κράτους, ιδεολογία. Το πρώτο μέρος επιγράφεται *Φυσικοί Πόροι και Ανθρώπινο Δυναμικό* και πραγματεύεται την επίδραση του κλίματος και της γεωγραφίας στη διαμόρφωση της βυζαντινής οικονομίας και στον καθορισμό των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων, τη δημογραφική εξέλιξη, ενώ θίγει και ορισμένες άλλες παραμέτρους που έμμεσα αποτελούν δείκτες για την οικονομία, όπως το βαθμό εγγραμματωσύνης και την ανάπτυξη της τεχνολογίας.

Το δεύτερο μέρος (*Η Οικονομία της Ύστερης Αρχαιότητας και η μετάβαση στις μεσαιωνικές δομές (6ος-8ος αι.)* δίνει έμφαση στη λειτουργία του ιδιωτικού εμπορίου παράλληλα με την οικονομική δραστηριότητα που τροφοδοτούσε το κράτος. Ιδιαίτερα καλογραμμένο είναι το κεφάλαιο που ασχολείται με την κρίση του 6ου και 7ου αι. και τη μετάβαση στο μεσαιωνικό κράτος. Η κάμψη της οικονομικής δραστηριότητας, η δραματική μείωση της νομισματικής κυκλοφορίας, η υποχώρηση του αστικού τρόπου ζωής και η συνακόλουθη παρακμή των πόλεων, φαινόμενα τα οποία έχουν απασχολήσει επί πολλές δεκαετίες τους ιστορικούς, δεν συνδέονται πλέον με ένα συγκεκριμένο εξωγενές αίτιο (πόλεμοι, φυσικές καταστροφές, επιδημίες), αλλά αντιμετωπίζονται ως αποτέλεσμα των αλλαγών που επήλθαν τόσο στον αστικό χώρο, όσο και στην ύπαιθρο εξαιτίας της δημογραφικής κάμψης, της ανασφάλειας, της επαχθούς φορολογίας, των κλιματικών αλλαγών. Τονίζεται επίσης η προσφορά της κεραμεικής για τη μελέτη μιας περιόδου η οποία είναι φτωχή σε γραπτά τεκμήρια.

Το τρίτο μέρος (*Ανασύνταξη, ανάκαμψη και ελεγχόμενη επέκταση (πρώιμος 8ος-10ος αι.)* πραγματεύεται την οικονομική ανάκαμψη η οποία κορυφώθηκε το 12ο αι. Κατά το δεύτερο μισό του 7ου και τις αρχές του 8ου αι. ήταν ιδιαίτερα έντονα τα φαινόμενα της πληθυσμιακής αποψίλωσης και της υποχώρησης της οικονομίας, η οποία περιορίστηκε σε

ανταλλαγές σε τοπικό επίπεδο. Η συρρίκνωση του πληθυσμού μάλιστα θεωρείται ότι διευκόλυνε σημαντικά τις μετακινήσεις μεγάλων εθνικών ομάδων στο εσωτερικό του Βυζαντίου, οι οποίες παρατηρούνται αυτή την περίοδο. Τα πρώτα δείγματα της ανάκαμψης, στην οποία συνέβαλε αναμφισβήτητα το κράτος, κάνουν την εμφάνισή τους στις αρχές του 9ου αι. Τα πορίσματα των φυσικών επιστημών δείχνουν επέκταση των καλλιεργήσιμων εκτάσεων σε βάρος των βοσκοτόπων και των δασών. Στο επίπεδο της αστικής ζωής, πρόσφατες αρχαιολογικές έρευνες έδειξαν ότι η μετεξέλιξη της πόλης της ύστερης αρχαιότητας σε κάστρο δεν είχε ως συνέπεια την εξαφάνιση των συναλλαγών. Αυτές μεταφέρθηκαν πλέον στη λεγόμενη «κάτω πόλη», η οποία ήταν ευκολότερα προσβάσιμη. Ιδιαίτερο βάρος στην παρουσίαση έχει ο ρόλος του κράτους στην οικονομική ζωή. Το κράτος φορολογούσε τόσο τις οικονομικές δραστηριότητες (γεωργία, κτηνοτροφία, εμπόριο), όσο και τα νοικοκυριά. Διέθετε μάλιστα πολύ αποτελεσματικούς μηχανισμούς για τη βεβαίωση των φόρων και την είσπραξή τους. Επέβαλλε, τουλάχιστον στην Κωνσταντινούπολη, ένα ανώτατο όριο στο κέρδος συγκεκριμένων κατηγοριών εμπόρων που διακινούσαν είδη πρώτης ανάγκης και έπαιρνε μέτρα για να περιορίσει την τεχνητή έλλειψη αγαθών και την κερδοσκοπία. Παράλληλα, το κράτος ήταν ένας μεγάλος καταναλωτής, ο οποίος προμηθευόταν στην αγορά ένα μεγάλο μέρος βιοτεχνικών αγαθών για τις ανάγκες του στρατού, αλλά και της αυλής. Το πιθανότερο είναι βέβαια ότι αγόραζε σε τιμές προκαθορισμένες και συνεπώς σε αυτή την περίπτωση δεν λειτουργούσε ο νόμος της αγοράς. Είναι επίσης πολύ πιθανό ότι το κράτος εμπορευματοποιούσε ένα μέρος της δικής του γεωργικής παραγωγής, όχι μόνο σε περιόδους σιτοδείας, αλλά και σε περιόδους ομαλής τροφοδοσίας των αγορών (βλ. σχετικά Μ. Γερολυμάτου, Βασιλικά κτήματα, βασιλικά *ἐργοδόσια*. Σχετικά με την τροφοδοσία και τον ανεφοδιασμό του Ιερού Παλατίου, *Σύμμεικτα* 17 (2005-2007), 109-110). Τα διάφορα προϊόντα της αγροτικής παραγωγής (σιτάρι, κριθάρι, κρασί) παρέμειναν εν πολλοίς τα ίδια, με τη διαφορά ότι η σηροτροφία απέκτησε συν τω χρόνω αυξημένο ειδικό βάρος, καθώς ανεφοδίαζε τη βιοτεχνία παραγωγής μεταξωτών. Ωστόσο, η παραγωγή της πρώτης ύλης πρέπει να ήταν περιορισμένη μέχρι τις αρχές τουλάχιστον του 10ου αι., αν λάβουμε υπ᾽ όψιν τις διατάξεις του Επαρχικού Βιβλίου που απαγόρευαν την εξαγωγή ακατέργαστου μεταξιού από την Κωνσταντινούπολη στην επαρχία (Μ. Γερολυμάτου, *Αγορές,*

έμποροι και εμπόριο στο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.), Αθήνα 2008, 86-87). Περιεκτικές αν και σύντομες αναλύσεις εστιάζουν στην κεραμεική, την υαλουργία, την υφαντουργία και τη μεταλλοτεχνία της περιόδου.

Το τέταρτο μέρος του βιβλίου (*Η εποχή της επιτάχυνσης της ανάπτυξης: 11ος-12ος αι.*) πραγματεύεται τη «χρυσή εποχή» της βυζαντινής οικονομίας. Στην ανάπτυξη συνετέλεσαν, μεταξύ άλλων, η αύξηση του πληθυσμού και η επέκταση των συνόρων του κράτους με την οποία αυξήθηκαν τόσο οι διαθέσιμες πλουτοπαραγωγικές πηγές όσο και τα έσοδα από τη φορολογία. Το αγροτικό νοικοκυριό εξακολουθούσε να είναι η βάση της εκμετάλλευσης της γης, ακόμη και αν ο αριθμός των ελευθέρων χωρικών έβαινε διαρκώς μειούμενος σε σχέση με τους παροίκους. Οι πάροικοι καλλιεργούσαν τη γη έναντι ενός ενοικίου (σε είδος ή σε χρήμα) που κατέβαλλαν στον ιδιοκτήτη, ο οποίος μπορούσε να είναι το κράτος, η εκκλησία ή ένας ιδιώτης. Το βιβλίο υιοθετεί τις σύγχρονες απόψεις ότι η ανάπτυξη της μεγάλης γαιοκτησίας σε βάρος της μικρής δεν ήταν στην πραγματικότητα αρνητική για την οικονομία. Οι μεγάλοι γαιοκτήμονες επένδυαν στη βελτίωση του τρόπου εκμετάλλευσης της γης συνεισφέροντας έτσι στην αύξηση της παραγωγής, μια αναμφισβήτητα θετική εξέλιξη από την οποία επωφελούνταν και οι πάροικοι. Ειδικές μελέτες δείχνουν ότι η οικονομική κατάσταση των τελευταίων δεν ήταν υποχρεωτικά χειρότερη από την αντίστοιχη των ελευθέρων χωρικών του 9ου και του 10ου αι.

Εκτός από την αύξηση της γεωργικής παραγωγής, ο 11ος και ο 12ος αι. αποτελούν την εποχή της μεγάλης ανάπτυξης της βιοτεχνίας. Η μαρτυρία της κεραμεικής, και δευτερευόντως της υαλουργίας, δείχνει ότι στον τομέα αυτό σημειώθηκε σημαντική τεχνολογική εξέλιξη. Η παραγωγή των εφυαλωμένων κεραμεικών πιστοποιεί την ύπαρξη μιας μεγάλης ποικιλίας αντικειμένων προορισμένων να εξυπηρετήσουν τις ανάγκες ενός ευρύτατου κοινού. Ενδείξεις λειτουργίας εργαστηρίων κεραμεικής υπάρχουν για ένα μεγάλο αριθμό θέσεων, χωρίς ωστόσο να είναι πάντα σαφές αν η παραγωγή τους προοριζόταν για την κάλυψη τοπικών αναγκών ή ένα μέρος της διοχετευόταν σε άλλα κέντρα του εσωτερικού, ή και του εξωτερικού. Το βιβλίο δεν ασχολείται με την παραγωγή και διακίνηση μη εφυαλωμένων αγγείων, τα οποία προορίζονταν για την αποθήκευση και τη μεταφορά και εμπορευματοποίηση γεωργικών προϊόντων. Η «έλλειψη» αυτή οφείλεται ασφαλώς, μεταξύ άλλων, στο γεγονός ότι η μελέτη

της βυζαντινής μη εφυαλωμένης κεραμεικής βρίσκεται ακόμη σε αρχικά στάδια σε σχέση με την πρόοδο που έχει πραγματοποιηθεί στη μελέτη της ανάλογης υστερορωμαϊκής κεραμεικής.

Η αύξηση της πρωτογενούς αλλά και της δευτερογενούς παραγωγής είχε ως συνέπεια την ανάπτυξη του εμπορίου. Στενά συνδεδεμένη με αυτή την εξέλιξη είναι η άνθηση των αστικών κέντρων τα οποία, όπως ορθά επισημαίνεται, δεν ήταν, τουλάχιστον τον 11ο και τον 12ο αι. απλά και μόνο κέντρα της εκκλησιαστικής και της στρατιωτικής διοίκησης. Ταυτόχρονα αποτελούσαν κέντρα παραγωγής και διακίνησης πρώτων υλών και βιοτεχνικών προϊόντων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο κάνουν την εμφάνισή τους οι πρώτες ενδείξεις διαμόρφωσης μιας τάξης μεγαλεμπόρων που είχαν πλουτίσει από το εμπόριο (οι πηγές του 11ου αι. κάνουν αναφορά στους *τῆς ἀγορᾶς προεξάρχοντες*), χωρίς ωστόσο να αποκτήσουν ταξική συνείδηση, ούτε να διεκδικήσουν μερίδιο στην άσκηση της εξουσίας. Στο καίριο ερώτημα των συνεπειών που είχε η παραχώρηση από το βυζαντινό κράτος εκτεταμένων προνομίων στις ιταλικές ναυτικές πόλεις (Βενετία, Πίζα και Γένουα), οι συγγραφείς υιοθετούν την άποψη ότι πρέπει να γίνει διάκριση μεταξύ των συνεπειών στο βυζαντινό εμπόριο και στην οικονομία και των συνεπειών στους βυζαντινούς εμπόρους. Αν το εμπόριο επωφελήθηκε γενικά από τη δραστηριότητα των Ιταλών εμπόρων, αυτό δεν σημαίνει ότι οι βυζαντινοί έμποροι επωφελήθηκαν από την οικονομική ανάπτυξη στο βαθμό που θα μπορούσαν να έχουν επωφεληθεί, αν δεν αντιμετώπιζαν τον ανταγωνισμό των Ιταλών.

Η άλωση του 1204 και ο διαμελισμός των εδαφών του βυζαντινού κράτους έθεσαν απότομα τέλος στην ανάπτυξη. Η Νίκαια, διάδοχος του βυζαντινού κράτους στη Μικρά Ασία, υιοθέτησε ένα πρότυπο οικονομικής ανάπτυξης σημαντικά διαφοροποιημένο από το αντίστοιχο πριν το 1204. Η έμφαση δόθηκε στη γεωργική παραγωγή, ενώ στον τομέα του εμπορίου αποθαρρύνθηκαν οι εισαγωγές και καταβλήθηκε προσπάθεια να εξασφαλιστεί αυτάρκεια. Η ανακατάληψη της Κωνσταντινούπολης το 1261 δεν είχε ως συνέπεια την αναβίωση της βυζαντινής οικονομίας. Η παρουσία των δυτικών ναυτικών δυνάμεων έγινε ιδιαίτερα έντονη. Η γεωργία εξακολούθησε να αποτελεί τη βασική οικονομική δραστηριότητα. Η γη συγκεντρώθηκε στα χέρια λίγων γαιοκτημόνων, κοσμικών και εκκλησιαστικών, χωρίς, ωστόσο, αυτό να σημαίνει ότι οι χωρικοί δεν μπορούσαν να διαθέτουν δική τους περιουσία, η οποία ενδεχομένως τους

απέφερε ένα εμπορευματοποιήσιμο πλεόνασμα. Το 14ο αι. η πολυκαλλιέργεια εξακολουθούσε να είναι κυρίαρχο χαρακτηριστικό, αλλά ταυτόχρονα παρατηρούνται και ορισμένες τάσεις διαφοροποίησης. Υπάρχει μια σαφής προτίμηση για την καλλιέργεια του αμπελιού, τόσο από τη μεριά των μεγάλων γαιοκτημόνων, όσο και από τη μεριά των απλών χωρικών. Παράλληλα επιλέγονται επενδύσεις σε βασικές υποδομές, όπως ήταν οι μύλοι, οι οποίες απέφεραν ικανοποιητικές αποδόσεις. Η γεωργία εξακολούθησε να αποφέρει αξιόλογα οικονομικά οφέλη μέχρι τα μέσα του 14ου αι., παρά τις αντιξοότητες (διαρκείς πόλεμοι στη Βαλκανική χερσόνησο, απώλεια της Μικράς Ασίας). Μετά τα μέσα ωστόσο του αιώνα η κατάσταση της οικονομίας επιδεινώθηκε δραματικά.

Η οικονομική ύφεση διαπιστώνεται κυρίως στη βιοτεχνία. Η παραγωγή έργων τέχνης μεγάλης κλίμακας (ψηφιδωτά) σταμάτησε, παρ' ότι δημιουργούνταν ακόμη έργα τέχνης μικρής κλίμακας με υψηλή αισθητική αξία. Το κυριότερο ωστόσο χαρακτηριστικό είναι η διακοπή της παραγωγής βιοτεχνικών ειδών τα οποία αποτελούσαν κύριο χαρακτηριστικό της βυζαντινής βιοτεχνικής παραγωγής κατά το παρελθόν, όπως ήταν τα μεταξωτά υφάσματα. Φυσικά και σε αυτόν τον τομέα υπήρχαν ορισμένες εξαιρέσεις, τα μεταξωτά ωστόσο έπαυσαν να αποτελούν κύριο εξαγώγιμο προϊόν της βυζαντινής οικονομίας. Αντίθετα, εξακολούθησε η παραγωγή πρώτων υλών για την υφαντουργία (μετάξι, πρινοκόκκι, στύψη), οι οποίες προορίζονταν για τις δυτικές βιοτεχνίες. Ανάλογες τάσεις παρατηρούνται επίσης σε άλλους τομείς της βιοτεχνικής παραγωγής, όπως η κεραμεική και η υαλουργία, τα προϊόντα των οποίων δέχθηκαν τον ισχυρό ανταγωνισμό δυτικών ειδών και τελικά εκτοπίσθηκαν. Η αιτία για αυτή την εξέλιξη ήταν οι αλλαγές στο διεθνές οικονομικό σκηνικό. Η οικονομική ανάπτυξη των ιταλικών πόλεων, η επέκτασή τους σε όλη την ανατολική Μεσόγειο και στη Μαύρη Θάλασσα, οι δυνατότητες που είχαν να εμπορευματοποιούν οι ίδιες την παραγωγή τους, οι επαφές του Βυζαντίου με τη Δύση, οι οποίες συνέβαλαν στη διάδοση νέων τάσεων στην ένδυση κτλ., είχαν ως αποτέλεσμα τη μείωση της ζήτησης για τα βυζαντινά βιοτεχνικά είδη και την υποκατάστασή τους από ξένα προϊόντα.

Κυρίαρχο χαρακτηριστικό της περιόδου ήταν η παραχώρηση προνομίων στις δυτικές οικονομικές δυνάμεις. Πρωταγωνιστικό ρόλο στο εμπόριο εξακολούθησαν να έχουν η Βενετία και η Γένουα, οι οποίες

συγκρούσθηκαν επανειλημμένα για τον έλεγχο μεγάλων οικονομικών ζωνών, όπως οι ακτές της Μαύρης Θάλασσας, και για την εξασφάλιση μονοπωλίων. Κατά τη διάρκεια του 14ου αι. και άλλα κράτη της Δύσης απέκτησαν προνόμια στα εδάφη που εξακολούθησαν να ελέγχονται από το Βυζάντιο. Μέσα σε αυτό το κλίμα το βυζαντινό εμπόριο δέχθηκε σημαντικό πλήγμα. Στις πόλεις, οι οποίες ήταν μικρότερες σε πληθυσμό σε σχέση με τις πόλεις του 12ου αι., υπήρχε βεβαίως εμπορική και βιοτεχνική δραστηριότητα, οι οποίες όμως απευθύνονταν σε μια τοπική αγορά, ενώ δεν κατάφεραν να ενσωματωθούν στα δίκτυα του διεθνούς εμπορίου. Οι ενδείξεις αυτονομίας των πόλεων αυτή την περίοδο δεν συνηγορούν υπέρ της άποψης δημιουργίας αστικής τάξης, όπως συμβαίνει στην Ιταλία ή τη Φλάνδρα. Η εξέλιξη αυτή ήταν κυρίως αποτέλεσμα του κενού εξουσίας το οποίο οδήγησε τους κατοίκους των πόλεων να οργανώσουν με δική τους πρωτοβουλία τη ζωή τους. Η οικονομική αδυναμία του βυζαντινού κράτους και η επικράτηση των δυτικών δυνάμεων στην ανατολική Μεσόγειο απεικονίζεται επίσης στις μεγάλες αλλαγές που συντελέστηκαν στο νομισματικό σύστημα του Βυζαντίου, το οποίο είχε παραμείνει αναλλοίωτο στη βάση του για αιώνες. Κυρίαρχα στοιχεία ήταν ο κατακερματισμός της ενότητας της νομισματικής κυκλοφορίας, η εισαγωγή δυτικών νομισμάτων και η σταδιακή υποτίμηση του χρυσού νομίσματος η οποία κατέληξε στην επίσημη εγκατάλειψη του χρυσού υπερπύρου και τη μετατροπή σε απλό λογιστικό νόμισμα το 1367.

Η συνολική εντύπωση που δημιουργείται στον αναγνώστη είναι ότι η βυζαντινή οικονομία ήταν ισχυρή και ανθηρή μέχρι τα τέλη του 12ου αι.. Μετά την κρίση του 7ου αι. ακολούθησε σταθερή τροχιά ανάπτυξης. Το κράτος είχε ένα σταθερό ρόλο. Με τη φορολογία και την καταβολή μισθών στους υπαλλήλους του έθετε σε κίνηση τους μηχανισμούς κυκλοφορίας του νομίσματος. Είχε επίσης ρυθμιστικό ρόλο στο εμπόριο βασικών ειδών διατροφής καθώς και πρώτων υλών και βιοτεχνικών προϊόντων (όπως το μετάξι και τα παράγωγά του), τα οποία είχαν όχι μόνο οικονομική, αλλά και πολιτική σημασία. Στην Κωνσταντινούπολη μάλιστα –και πιθανότατα μόνο σε αυτή- το κράτος καθόριζε το ποσοστό κέρδος των εμπόρων ειδών πρώτης ανάγκης, χωρίς ωστόσο να καθορίζει την τελική τιμή διάθεσης. Παλαιότεροι ερευνητές είχαν αντιμετωπίσει τη βυζαντινή οικονομία ως «παράδεισο του μονοπωλίου και των προνομίων». Η εικόνα αυτή είναι αρκετά σχηματική και διαστρεβλωμένη.

Η παραχώρηση προνομίων ήταν μια πρακτική ευρύτατα διαδεδομένη κατά το Μεσαίωνα, τόσο στη δυτική όσο και στην ανατολική Μεσόγειο. Όσον αφορά δε στον κρατικό παρεμβατισμό, αυτός ήταν περιορισμένος σε πολύ συγκεκριμένους τομείς και μάλιστα υποχώρησε σημαντικά μετά το 10ο αι. Υπήρχαν σημαντικά περιθώρια δράσης για τους ιδιώτες, οι οποίοι μάλιστα, από τον 11ο αι. και μετά, είχαν τη δυνατότητα να αποκομίσουν σημαντικά κέρδη από την εντατικοποίηση της παραγωγής και το εμπόριο. Από την άλλη μεριά, βέβαια, είναι λάθος να αναζητούμε στο Βυζάντιο χαρακτηριστικά φιλελεύθερης οικονομίας, τα οποία προσιδιάζουν σε άλλες ιστορικές περιόδους. Είναι χαρακτηριστικό ότι το κράτος, παρά την προσπάθειά του να περιορίσει, για λόγους κοινωνικής προστασίας, τα μονοπώλια, συνετέλεσε, με την παραχώρηση των προνομίων, στη δημιουργία μονοπωλιακών συνθηκών για ορισμένους. Ωστόσο, αυτή η «ασυνέπεια» δεν πρέπει να μας ξαφνιάζει. Το Βυζάντιο ήταν μεσαιωνικό και όχι νεώτερο κράτος και επομένως δεν πρέπει να το αντιμετωπίζουμε με σύγχρονα οικονομικά κριτήρια. Το σημαντικότερο συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουν οι δύο συγγραφείς είναι ότι η βυζαντινή οικονομία ήταν τελικά ένα πολύ επιτυχημένο μείγμα κρατικής παρέμβασης και ιδιωτικής πρωτοβουλίας.

Η επιτυχία του βιβλίου έγκειται στο γεγονός ότι δεν αποτελεί μόνο ένα ευσύνοπτο βοήθημα που απευθύνεται σε όσους ενδιαφέρονται για το Βυζάντιο, χωρίς να είναι βυζαντινολόγοι. Είναι εξαιρετικά χρήσιμο και για τους τελευταίους, καθώς μπορεί να χρησιμοποιηθεί παράλληλα με την *Οἰκονομικὴ Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου*, στα κεφάλαια της οποίας βασίζεται σε μεγάλο βαθμό. Το πλεονέκτημά του σε σχέση με αυτή είναι ότι καταφέρνει να είναι ιδιαίτερα συμπυκνωμένο, χωρίς να χάνει σε σαφήνεια. Η ενότητα της ανάλυσης είναι θαυμαστή. Καταλήγει έτσι να είναι απαραίτητο για τον ειδικό επιστήμονα ο οποίος μπορεί να «πλοηγηθεί» σε αυτό εύκολα και να αποκτήσει μια συνολικότερη εικόνα για τη βυζαντινή οικονομία. Από αυτή την άποψη, η πρόσφατη μετάφρασή του στα ελληνικά από τον Δ. Κυρίτση ήταν απαραίτητη, καθώς ήλθε να συμπληρώσει ένα κενό στα διαθέσιμα στην ελληνική γλώσσα έργα που έχουν ως αντικείμενο πτυχές της βυζαντινής ιστορίας και του βυζαντινού πολιτισμού.

Μαρια Γερολυματου
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών/ΕΙΕ

A. Rhoby – E. Schiffer (hrsg.), *Imitatio-Aemulatio-Variatio.* Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.-25. Oktober 2008), Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 402. Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 21, Wien 2010, 286 pp. (ISBN 978-3-7001-6825-6)

Un colloque exclusivement consacré à la littérature byzantine constitue d'entrée de jeu une contribution importante à l'étude de la civilisation byzantine, dans la mesure où la littérature médiévale grecque doit encore se battre, en ce début du XXIe siècle, pour obtenir la place autonome qui lui revient dans le monde de la littérature et de la critique littéraire, rendant caducs les jugements dédaigneux d'un XIXe siècle vouant un véritable culte à l'Antiquité ainsi que les recherches utopiques de la littérature du XXe soucieuse d'originalité. Au colloque organisé à Vienne, à l'automne 2008 ont pris part une pléiade de spécialistes éminents et distingués dont les contributions – à l'exception de trois – sont publiées dans le présent volume grâce aux soins d'Andreas Rhoby et d'Elisabeth Schiffer. Le thème central du colloque, *Imitatio, Aemulatio, Variatio* dans la littérature byzantine, est directement lié au fondateur de l'Institut de Byzantinologie de Vienne, Herbert Hunger, et à son article fondamental "On the Imitation (μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature" (*DOP* 23-24 [1969-70], 15-38) et il est manifeste que tant les organisateurs que les participants, anciens élèves pour beaucoup de l'Institut et du spécialiste et remarquable éditeur de poésie byzantine, Wolfram Hörandner, ont souhaité revenir sur la question, en réexaminant et en approfondissant – souvent avec l'aide de théories littéraires modernes – différents volets.

Dans l'introduction du volume des Actes (p. 17-22) les éditeurs élucident les termes qui ont été retenus comme thème central du colloque et soulignent que le choix de ces trois mots-clés visait à ouvrir autour de ceux-ci un débat critique, en sorte que l'accent ne soit pas mis seulement sur la question de l'imitation des auteurs anciens ou de l'Antiquité tardive et sur les modèles des auteurs byzantins (autant de sujets déjà débattus dans des colloques antérieurs), mais que l'intérêt se porte également sur l'*imitatio* endo-byzantine, sur l'influence exercée par des auteurs byzantins sur des auteurs postérieurs. De fait, les textes qui suivent répondent dans leur majorité à ces objectifs. Les vingt-cinq études des auteurs sont présentées par ordre alphabétique, à l'exception du discours d'ouverture de Diether Roderich Reinsch qui figure en tête de l'ouvrage et du résumé des conclusions du colloque de Margaret Mullett qui a été placé en fin de volume (p. 279-282).

Diether Roderich Reinsch ("Der Autor ist tot-es lebe der Leser. Zur Neubewertung des *imitatio* in der byzantinischen Geschichtsschreibung", p. 23-32), emprunte le titre de son discours d'ouverture à l'essai très discuté de Roland Barthes, «La mort de l'auteur» et donne précisément l'orientation du colloque dans une approche de la littérature byzantine qui prend en compte les réflexions théoriques modernes sur la création des textes littéraires et leur réception. Il exprime toutefois des réserves quant à l'existence d'une *aemulatio* dans la littérature byzantine, se démarquant ainsi d'Aerts (*aemulatio* dans le poème d' Alexandre, cf. ci-dessous). Dans son article, il s'efforce de reconsidérer globalement l'*Imitatio-Variatio* chez les historiographes byzantins, catalogués pour un grand nombre de serviles imitateurs de Thucydide, à tel point qu'ils n'exprimeraient pas la réalité historique de leur temps mais celle de l'Athènes du Ve siècle av. J.-C. En partant des exemples de Kritobulos, Procope et Priscus, et en donnant un aperçu des points de vue exprimés par différents spécialistes à diverses époques, il signale la grande variété de sous-textes qui coexistent et surtout leur fonction dans l'œuvre historiographique de chacun, ce qui en fin de compte autorise de doubles lectures. Il propose en outre un paramètre fort important dans la réception du texte historiographique, l'horizon de compréhension, en particulier s'agissant d'auteurs comme Michel Psellos, dont il utilise un extrait de la *Chronographie* comme exemple.

Paolo Odorico s'intéresse quant à lui aux préambules des œuvres historiques de Georges le Moine et de Théophane ("Parce que je suis ignorant".

Imitatio/Variatio dans la chronique de Georges le Moine", p. 209-216), et démontre avec subtilité que ces auteurs, à travers le caractère conventionnel et les lieux communs de leurs préambules, nous offrent un clair aperçu de leur méthode de travail. Retenons une observation intéressante: Georges le Moine dans sa préface définit également l'esprit qui régit son recueil: l'histoire n'est qu'un tableau au contenu symbolique et chaque élément en particulier reproduit le contenu d'ensemble, l'existence des plans de la Divine Providence et leur permanence.

Antony Littlewood ("Quotidian Imagery in the History of Niketas Choniates", p. 181-188) qui consacre lui aussi son étude à l'historiographie et plus particulièrement à Nicétas Choniatès, commente la manière originale dont les objets de la vie quotidienne deviennent des sources d'inspiration littéraire pour Choniatès, prolongeant ainsi une étude plus ancienne sur le monde végétal et animal chez ce même auteur [Vegetal and Animal Imagery in the History of Niketas Choniates, in *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter* (ed. M. Grünbart), Berlin 2007, 223-258].

Foteini Kolovou, ("Der Mythos im Imitatio-Konzept des Michael Psellos", p. 165-173) examine l'usage allégorique qui est fait du mythe, selon les règles de la rhétorique, par Psellos, qui le considère comme un outil dans l'enseignement. Ces conceptions du mythe sont bien entendu empruntées à Platon, au néo-platonicien Proclus mais aussi à Grégoire de Naziance. Sont également commentés les points de vue de l'auteur sur le rapport étroit et mutuel qui unit la rhétorique et la philosophie, énoncés dans la *Chronographie*, dans ses œuvres philosophiques (n° 43, 46, 47) ainsi que dans divers textes des *Scripta minora* (n° 8, 24, 25, 33).

Michael Grünbart (Zusammenstellen vs Zusammenstehen. Zum Traditionsverständnis in der byzantinischen Kultur, p. 129-136) se livre à une ingénieuse comparaison entre le processus qui préside à la composition de certains textes littéraires byzantins et d'ouvrages de l'architecture byzantine dans lesquels sont harmonieusement intégrés des remplois (spolia), provenant de monuments plus anciens. Dans l'un et l'autre cas, les œuvres créées sont nouvelles, dotées d'un style résolument différent et se caractérisent essentiellement par leur variété. C'est la virtuosité dans l'utilisation d'un matériau antérieur et parfois sa transformation originale qui révèlent l'authentique artiste.

Les *Progymnasmata* constituaient, on le sait, un outil premier et fondamental dans l'apprentissage de la rédaction chez les Byzantins car, si l'on en croit Théon, ils permettaient aux élèves de développer leur talent d'imitateurs du style d'auteurs antérieurs. Bien entendu, les *Progymnasmata* d'Aphthonios furent les plus populaires chez les Byzantins comme introduction à l'étude du corpus d'Hermogène. **Elisabeth Schiffer** ("Bemerkungen zur Auseinandersetzung mit Progymnasmata in byzantinischen Lehrschriften zur Rhetorik", p. 237-242) discute les points de vue des scholiastes byzantins dans les *Progymnasmata* d'époque protobyzantine, en se fondant surtout sur les prolégomènes aux *Progymnasmata* d'Aphthonios, de Jean Sardes, de Jean Doxapatrès et de Jean Argyropoulos. Restant dans le domaine de la pratique scolaire, l'étude d'**Alexandru Cizek,** ("Das Schulgriechische der mittellateinischen Lexikographen und Grammatiker, ein Sonderfall von sprachlicher *aemulatio*", p. 81-91) nous emmène en Occident et présente les manuels scolaires d'herméneutique, de lexicographie et de grammaire du grec entre le Xe et le XIIIe siècles. Les constructions étymologiques de leurs auteurs ont pour but de démontrer l'origine grecque des mots latins. La foule d'exemples que cite le chercheur fait clairement apparaître que l'approche des lexicographes et des grammairiens n'est pas philologique mais philosophique: le grec scolaire rivalise avec les autres langues sacrées de telle façon que cet antagonisme fécond entraîne une hellénisation des mots latins et hébreux souvent à la faveur d'étymologies totalement hypothétiques, pour beaucoup incompréhensibles mais aussi débordantes d'imagination.

Avec l'étude d'**Antonia Giannouli** ("Paränese zwischen Enkomion und Psogos. Zur Gattungseinordnung byzantinischen Fürstenspiegel", p. 119-128), nous passons de l'exercice scolaire à la création rhétorique. Le discours exhortatoire adressé par l'empereur Manuel II à son fils Jean VII est prétexte à étudier le genre littéraire du miroir du prince. Il se demande en particulier dans quelle mesure, dans le traitement des deux éléments contradictoires du miroir du prince que sont le panégyrique et le blâme, les auteurs byzantins de miroirs suivent une tradition, avec laquelle ils veulent se mesurer et qu'ils ambitionnent de dépasser. La réponse est différente selon chaque auteur, le contenu du texte et ses intentions.

Deux études, celles d'**Andreas Rhoby** ("Wortsatz als Indiz für literarische Nachahmung? Das Beispiel des Gennadios Scholarios", p. 231-236) et d'**Erich Trapp** ("Zum Wortschatz des Neophytos Enkleistos",

p. 273-278) ont choisi de se centrer sur le lexique d'un auteur, Gennadios Scholarios pour le premier et Néophyte d'Enkleistra, pour le second, afin de débattre de questions d'imitation, d'influences et de créativité. En se fondant sur des exemples empruntés au vocabulaire de Néophyte d'Enkleistra, Trapp explore la façon dont a travaillé l'auteur: il repère l'étroite influence exercée par l'œuvre de Théodore Studite, l'usage de lexiques, également sur le modèle de Studite, l'influence d'œuvres ascétiques de Jean Climaque, d'œuvres hymnographiques qui devaient se trouver dans son monastère et de textes comme la Vie d'Andréas Salos. Mais il repère également des parentés lexicales avec les commentaires d'Eustathe à Homère et à Denys le Périégète ainsi qu'avec Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène. Rhoby commence par réexaminer le lexique de Gennadios Scholarios avant d'adopter une optique plus générale et de s'attacher au problème du lexique utilisé par un auteur dans l'ensemble de son œuvre. Son propos consiste à montrer, à partir de l'exemple de Scholarios, les approches diverses et variées que doit adopter le spécialiste qui s'attache au lexique d'un auteur donné, lorsqu'il est question d'imitation et de modèles.

Elizabeth Jeffreys ("Mimesis in an Ecclesiastical Context. The case of Iakovos monachos", p. 153-164), éditrice des lettres récemment publiées de Jacques de Kokkinobaphos, se penche sur la correspondance de ce dernier. Elle observe que Jacques constitue un des cas les plus caractéristiques d'auteurs qui imite, à petite comme à grande échelle, ceux qui l'ont précédé dans le genre, à savoir la direction spirituelle par correspondance d'une personne, - en l'occurrence, Irène la sebastocratorissa -, par son confesseur. Jacques imite les Pères de l'Église du IVe siècle, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Naziance, aussi bien dans la construction, le contenu que dans le vocabulaire. La juxtaposition et la réunion de passages s'apparentent à la technique de la greffe. Elle note, ce qui ne manque pas d'intérêt, que Jacques, comme peut-être Irène, ne devaient pas connaître le grec de naissance, l'un et l'autre étant vraisemblablement d'origine normande.

Ingela Nilson ("The same Story but Another. A Reappraisal of Literary Imitation in Byzantium", p. 195-208) posant comme postulat de départ que le terme "imitation" doit être débarrassé de toute coloration dépréciative et prenant pour guides Kristeva et Genette, suggère une approche différente dans l'analyse et l'appréciation des textes littéraires byzantins. Elle propose à titre d'exemple l'analyse littéraire de la Vie de sainte Théoktiste et soutient

que ce modèle peut être appliqué à n'importe quelle œuvre byzantine. En guise de conclusion, elle souligne un trait spécifique de la culture byzantine, à savoir la recomposition sous de nouvelles variantes d'histoires identifiables, sous l'influence de nouvelles données socioculturelles.

C'est encore de littérature hagiographique que traitent deux autres chercheurs, mais à l'époque des Paléologues, cette fois: **Alice-Mary Talbot** ("The Compositional Methods of a Palaiologan Hagiographer. Intertextuality in the Works of Theoktistos the Studite", p. 253-259) et **Martin Hinterberger** ("Hagiographische Metaphrasen. Ein möglicher Weg der Annäherung an die Literarästhetik der frühen Palaiologenzeit", p. 137-151). Talbot revient sur l'œuvre hagiographique de Théoktiste le Studite consacrée au patriarche Athanase, qui avait déjà retenu son attention auparavant, afin de présenter les nouvelles conclusions de son étude. Grâce à l'aide du TLG, il a pu repérer la multitude des emprunts faits par l'auteur à des auteurs antérieurs, mais surtout se faire une idée précise de la méthode utilisée pour la rédaction de l'œuvre : si, dans les parties purement biographiques, Théoktiste écrit habituellement avec ses propres mots, dans les passages où il fait le panégyrique du saint, évoque son œuvre rhétorique ou s'en prend à ses ennemis, il recourt à des références littéraires et à des emprunts. À noter également le passage à un registre linguistique moins recherché dans le récit des miracles qui constitue la seconde partie du *Discours sur la translation de la dépouille*. Hinterberger propose, quant à lui, une approche plus globale de l'hagiographie au temps des Paléologues. Partant du constat qu'à cette époque, la rédaction de panégyriques de saints anciens et célèbres connaît une sensible augmentation, il examine l'œuvre hagiographique de quelques auteurs représentatifs, comme Théodora Raoulaina, Georges de Chypre, Maxime Planudès et Constantin Acropolitès; il explore la relation avec la tradition hagiographique antérieure, le rapport avec la littérature antique et les priorités esthétiques des auteurs de l'époque. Il en arrive à la conclusion qu'il s'agit de textes qui étaient lus en public lors des fêtes des saints, dont le caractère rhétorique prononcé obéit aux nouvelles exigences esthétiques des lettrés de l'époque.

Plus que tout autre genre littéraire, c'est la poésie byzantine, en langue savante et vulgaire, qui a retenu l'attention des auteurs de ce volume puisque neuf études lui sont consacrées. **Theodora Antonopoulou** ("On the Reception of Homilies and Hagiography in Byzantium: The recited Metrical Prefaces",

p. 57-79) rattache la réception de l'homilétique byzantine à la rédaction de poèmes en vers, constituant des introductions aux homélies et aux textes hagiographiques qui étaient lus dans les églises. Elle démontre de façon convaincante que ces poèmes étaient lus en public au cours de la liturgie dans des églises de Constantinople, qu'ils étaient l'œuvre de poètes lettrés et renommés – parfois, l'homélie qu'ils accompagnaient n'a pas été conservée –, et constitue une habitude nouvelle qui apparaît au milieu du XIe siècle, culmine au XIIe, se poursuit au XIIIe et est encore attestée jusqu'à la moitié du XIVe siècle.

Sonja Schönauer ("Zu Spielarten der Mimesis in der profanen Dichtung der Kassia", p. 243-252) s'intéresse à la poésie savante, tout à fait méconnue, de Kassia (IXe siècle). Elle fait œuvre très utile en nous présentant l'état de la recherche autour de Kassia et des manuscrits qui livrent des poèmes portant son nom. Ne partageant pas le scepticisme de Lauxterman quant à la paternité de tous les vers qui sont attribués à la poétesse, elle examine divers aspects de l'*imitatio, aemulatio* et *variatio* dans ses vers. En citant systématiquement des exemples, elle aboutit à la conclusion que l'usage des modèles n'a été en aucun cas servile, comme le lui avait reproché Krumbacher; la poétesse évoluait dans des formes poétiques développées par elle-même et par son époque. Toutefois, elle s'adonne dans une large mesure à la *variatio* non seulement sur des textes d'auteurs antérieurs mais sur ses propres œuvres littéraires.

L'approche du recueil de poèmes de Christophore de Mytilène que nous propose **Kristoffel Demoen** ("Phrasis poikilê. Imitatio and variatio in the Poetry Book of Christophoros Mytilenaios", p. 103-117) est particulièrement intéressante. Le spécialiste ne pense pas que les «Στίχοι διάφοροι» soient aussi confus que d'autres recueils portant un titre analogue. Il estime et démontre de façon convaincante, avec des exemples à l'appui, que le recueil est constitué de petites unités présentant une cohérence thématique et que, au sein de ces brefs cycles, la variété joue un rôle non négligeable. Signalons aussi le parallélisme approprié établi entre des vers du poème 42, une *ekphrasis* d'un tissu, et la technique de l'usage d'exemples antiques et de réminiscences dans une composition textuelle; le tissage est loué selon les critères de la bonne poésie formulés par Christophore de Mytilène, dans le poème 79, à Pétros: *γνῶσις, ἔργα καινά, ποικιλτικὴ ἐπιστήμη* (connaissance, œuvres nouvelles, science du motif incrusté).

Efthymia Pietsch-Braounou ("Ein Aspekt der Rezeption der Anthologia Planudea in Epigrammen des Manuel Philes auf Bilder", p. 217-230) examine la récurrence du motif littéraire des images animées dans les épigrammes de l'Anthologie de Planude et les poèmes de Manuel Philès.

Markéta Kulhánková ("Die byzantinische Betteldichtung. Verbindung des Klassischen mit dem Volkstümlichen", p. 175-180), s'efforce de mettre en lumière les liens entre la littérature en grec vulgaire et en grec savant et décèle des manières caractéristiques, des expressions et des motifs de la poésie en grec vulgaire des poètes quémandeurs du XIIe siècle dans des œuvres de la même époque écrites dans une langue non vulgaire (Glykas-Manganeios Prodromos-Théodore Prodromos). Il ne va pas de soi, à mon sens, que le motif du poète mendiant qui déplore son propre sort par comparaison avec celui de l'artisan, est impérativement d'origine populaire, comme l'accepte Markéta Kulhánková; c'est significatif qu'à la même époque on le trouve également à des poèmes satiriques latins (autrement dit savants) d'Occident.

L'étude de **Carolina Cupane** ("Jenseits des Schattens der Alten? Zum Umgang mit der Tradition in der volkssprachlichen Erzählliteratur", p. 93-102) traite des romans populaires de chevalerie: centrant son intérêt sur quelques motifs littéraires, elle recherche l'existence d'un dialogue intertextuel avec la littérature antérieure, qu'il s'agisse de romans ou d'œuvres patristiques et religieuses. Elle signale également des cas où l'auteur ignore la tradition antérieure et est influencé par des textes de son époque.

C'est également à la notion d'intertextualité et aux théories du XXe siècle autour de celle-ci que s'intéresse **Homere-Alexandre Theologitis** ("La solitude du héros, les scènes de guerre", p. 261-272) pour passer ensuite à l'étude de la scène du combat héroïque de Digénis avec les Apélates et Maximô dans les trois versions de Digénis, celles de Grotta Ferrata, de l'Escorial et d'Andros. Il observe que de petites différences lexicales et certains développements confèrent une signification nouvelle au texte, voire un caractère différent au héros, si bien que chaque version fonctionne de façon autonome, est porteuse de son propre sens, tout en conservant d'étroits liens avec les deux autres.

Willem J. Aerts ("Imitatio-Aemulatio-Variatio im byzantinischen Alexandergedicht", p. 33-44) se penche sur le cas particulier du *Roman d'Alexandre* et sa version byzantine en vers, dont il prépare une nouvelle

édition. Dans le cadre de la thématique du colloque, il recourt à quelques passages précis pour nous montrer des exemples de ce que sont, pour lui, l'*aemulatio*, l'*imitatio* et la *variatio* dans l'œuvre. C'est un fait, comme le signale le chercheur que le poème byzantin d'Alexandre constitue un *unicum* dans la tradition du *Roman d'Alexandre* et que des lectures plus attentives révèlent la façon dont le poète a apporté une contribution toute personnelle dans le traitement du sujet.

Le poème moralisant particulièrement populaire de la fin du XIe siècle, connu sous le nom de *Dioptra*, a fait l'objet de maintes traductions, paraphrases et adaptations. **Eirini Afentoulidou-Leitgeb** ("Eine Dioptra-Adaptierung aus dem Kreis des Michael Kantakuzenos", p. 45-56) s'intéresse précisément à une adaptation du XVIe siècle qui fut réalisée dans l'entourage de Michel Cantacuzène. Avec clarté et méthode, la chercheuse expose l'objectif poursuivi par l'adaptateur ainsi que sa manière de procéder afin de donner au texte une nouvelle orientation. Ainsi, alors que la *Dioptra* byzantine était une somme théologique qui fut créée dans un environnement monastique, pour un public pas spécialement cultivé mais doté de connaissances théologiques, son adaptation du XVIe siècle s'adresse manifestement à un public de laïcs, dotés d'une culture théologique moindre, mais pour qui la connaissance de leur passé est précieuse.

C'est de la relation entre littérature et art que traite l'étude d'**Henry Maguire** ("Metaphore of the Virgin in Byzantine Literature and Art", p. 189-194), qui se signale par une clarté et une méthode exemplaires. L'auteur observe que, pendant toute la durée de l'Empire byzantin, la poésie homilétique et religieuse byzantine est riche en comparaisons, métaphores, en images de la Vierge empruntées au monde de la nature (plantes, animaux, ciel, terre, etc.) et que la présence de telles images agrémentant les portraits de la Vierge dans l'Art varie selon les époques. Si l'on en croit le chercheur, ces illustrations, telles qu'elles apparaissent, n'illustrent pas exactement les textes mais plutôt l'évoquent par un jeu d'associations. Il observe également qu'à l'époque médio-byzantine, depuis la fin de l'Iconoclasme jusqu'en 1204, aussi bien dans la littérature que dans l'art, on trouve une profusion d'images de la Vierge empruntées au règne végétal ou au monde inanimé, mais que néanmoins dans l'art les représentations d'animaux sont peu nombreuses ou rares. Cette absence d'animaux dans l'iconographie pourrait, à son sens, être interprétée comme une réaction à l'Iconoclasme qui les favorisait. Il repère

également un écart entre la littérature et l'art à l'époque des Paléologues, qu'il interprète cependant comme une réaction à l'Église catholique. Cette étude s'accompagne de cinq illustrations qui figurent en fin de volume.

Marina Loukaki
Université d'Athènes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Η τέταρτη κεντρική εισήγηση (σσ. 79-135) ανήκει στον Δ. Δ. Τριανταφυλλόπουλο και επιγράφεται «Ἱστορία καὶ ἐσχατολογία στὴν ὀρθόδοξη λειτουργικὴ τέχνη. Παράδοση καὶ ἀνανέωση ἀπὸ τὸ Βυζάντιο στὴν ἐποχή μας». Η εν λόγω σπονδυλωτή εισήγηση εστιάζει στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη ως προϊόν ενός συγκεκριμένου πολιτισμού με κανόνες και συνιστώσες δικές του· ως αποκάλυψη μιας κοσμολογίας, της βυζαντινής και εν συνεχεία της μεταβυζαντινής, και της κατάληξής της στο πλαίσιο της νεοελληνικής. Η βυζαντινή τέχνη είναι θεανθρωποκεντρική και κύρια χαρακτηριστικά της συνιστούν η επακριβής απεικόνιση της διδαχής της Εκκλησίας, η ενότητα ύφους και η σχέση της με την αρχαία

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Η πέμπτη κατά σειρά κεντρική εισήγηση (σσ. 137-147) που περιλαμβάνεται στον τόμο των *Πρακτικών* τιτλοφορείται «Ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ κοινωνία στὴ μεταβυζαντινὴ κοινωνία τῶν Ρωμιῶν χριστιανῶν» και ανήκει στον Δ. Γ. Αποστολόπουλο. Η κοινωνία του Βυζαντινού Ελληνισμού διέθετε πολιτικό χαρακτήρα και συγκεκριμένα διακριτικά γνωρίσματα (καθεστώς εργασίας, οικονομική ζωή, πολιτική θεωρία). Ωστόσο, έχει διατυπωθεί και η άποψη ότι μετά την Άλωση οι χριστιανοί Ρωμιοί έζησαν υπό την οθωμανική εξουσία σε μία «απολιτική κοινωνία».

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

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

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

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

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

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

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

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

και τους ερευνητές του Βυζαντίου πολύτιμα βοηθήματα ανυπολόγιστης επιστημονικής αξίας.

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

Κωνσταντινος Παΐδας
Πανεπιστήμιο Αθηνών

V. Syros, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des* Defensor pacis [Studies in Medieval and Reformation Traditions, edited by Andrew Colin Gow, volume 134], Brill, Leiden-Boston 2007, σσ. X+364 (ISSN 1573-4188)

Ἐκτενέστατη καὶ ἐνδελεχέστατη ἔρευνα γιὰ τὴν ἐπιρροὴ τῆς πολιτικῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ ἔργο *Defensor pacis* τοῦ ἰταλοῦ ἰατροφιλοσόφου καὶ πανεπιστήμονα Marsilio dei Mainardini, περισσότερο γνωστοῦ ὡς Marsilio da Padova (1270/1290-1342 περίπου). Ἐκπονήθηκε ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ καθηγητῆ J. Miethke καὶ ὑποβλήθηκε τὸ 2003 ὡς διατριβὴ στὴν Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Χαϊδελβέργης.

Στὴν εἰσαγωγὴ (σσ. 1-14) ἐκτίθενται οἱ εἰδικότεροι στόχοι τῆς μελέτης καὶ παρέχεται τὸ γενικὸ διάγραμμα τῆς ἐργασίας. Ἡ βιβλιογραφία γιὰ τὴν πολιτικὴ θεωρία τοῦ Marsilio εἶναι ἐκτενέστατη, δὲν ὑπῆρχε ὅμως μελέτη ποὺ νὰ ἐξετάζει συγκριτικὰ τὰ *Πολιτικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὸ βασικὸ ἔργο τοῦ ἰταλοῦ στοχαστῆ, τὴν πραγματεία *Defensor pacis* (ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 1324). Ἡ συγκεκριμένη πραγματεία ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ κορυφαῖα κείμενα πολιτικῆς σκέψης τοῦ Μεσαίωνα. Θεωρήθηκε πρωτοποριακὴ καὶ ἐπαναστατικὴ γιὰ τὴν ἐποχή της, καθὼς μεταξὺ ἄλλων ἔθεσε σὲ ἀμφισβήτηση τὴν ἀξίωση νὰ ἀναμειγνύεται ἡ παπικὴ ἐξουσία στὰ «κοσμικὰ» ζητήματα, μὲ συνέπεια νὰ καταδικασθεῖ ὁ συγγραφέας ὡς αἱρετικός τὸ 1327 ἀπὸ τὸν πάπα Ἰωάννη XXII.

Τὸ πρῶτο τμῆμα τοῦ βιβλίου (σσ. 17-44) ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο σύντομα κεφάλαια, ποὺ τοποθετοῦν τὸν Marsilio da Padova στὰ πολιτικο-κοινωνικὰ συμφραζόμενα τῆς ἐποχῆς του: μὲ συντομία, χωρὶς ὅμως νὰ παραλείπεται κάτι σημαντικό, ἐπιχειρεῖται ἀναφορὰ στοὺς βασικοὺς

σταθμοὺς τῆς σταδιοδρομίας τοῦ Marsilio, καθὼς καὶ στὰ ἄλλα ἔργα του· σκιαγραφεῖται ἐπίσης τὸ πνευματικό του περιβάλλον καὶ ἡ σχέση του μὲ τὸν προουμανιστικὸ κύκλο τῆς Padova, ἰδιαιτέρως μὲ τὸν ποιητὴ καὶ ἱστοριογράφο Albertino Mussato (1261-1329) καὶ τὸν ἑλληνομαθῆ καὶ ἀραβομαθῆ ἰατροφιλόσοφο Pietro d'Abano (1257-1316 περίπου). Ὁ τελευταῖος ὡς γνωστὸν εἶχε παραμείνει καὶ στὴν Κωνσταντινούπολη μεταξὺ 1270 καὶ 1290. Ἂν καὶ δὲν εἶναι γνωστὲς λεπτομέρειες γιὰ τὴν σχέση του μὲ τοὺς βυζαντινοὺς λογίους ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, ὡστόσο γνωρίζουμε ὅτι ἐντόπισε χειρόγραφα ἰατρικῶν πραγματειῶν, τὶς ὁποῖες μετέφρασε στὰ λατινικά. Τὸ τμῆμα αὐτὸ συμπεριλαμβάνει καὶ σύντομη ἀναφορὰ στὸν ἰατρὸ καὶ σχολιαστὴ τοῦ Ἀριστοτέλη Jean de Jandun (1285/89-1328), ὁ ὁποῖος παλαιότερα ἐθεωρεῖτο ὅτι εἶχε συνεργασθεῖ μὲ τὸν Marsilio στὴν συγγραφὴ τοῦ ἔργου *Defensor pacis* καὶ εἶχε καταδικασθεῖ καὶ αὐτὸς ἀπὸ τὸν πάπα.

Στὸ δεύτερο κεφάλαιο (σσ. 45-62), τὸ ὁποῖο ἐπίσης ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο σύντομες ἑνότητες, ἀναλύονται οἱ μεθοδολογικὲς προϋποθέσεις τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ ἰταλοῦ στοχαστῆ. Ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ποὺ χρησιμοποίησε πλούσιο ὑλικὸ βασισμένο στὴν ἐμπειρικὴ ἔρευνα γιὰ νὰ ὑποδείξει ἕνα γενικὸ θεωρητικὸ πρότυπο, ὁ Marsilio θέλει νὰ καταδείξει τὶς αἰτίες ποὺ προκάλεσαν τὴν «νόσο» τῆς ἐποχῆς του, καὶ ὡς «νόσο» θεωρεῖ τὴν σύγκρουση κοσμικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας, ἡ ὁποία προκαλεῖ ἀναταραχὲς καὶ θέτει σὲ κίνδυνο τὴν εἰρήνη: ἡ προάσπιση καὶ ἡ διατήρησή της (ἐξ οὗ καὶ ὁ τίτλος τῆς πραγματείας) εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν εὐημερία κάθε «κρατικοῦ» σχηματισμοῦ. Ὁ «κρατικὸς» μηχανισμὸς παραλληλίζεται ἀπὸ τὸν Marsilio μὲ ἕναν ζωντανὸ ὀργανισμό: ὅπως ἡ φυσικὴ ὑγεία εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν εὐζωΐα τοῦ ἀτόμου, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἡ εὐημερία τοῦ «κρατικοῦ» ὀργανισμοῦ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἁρμονικὴ συνύπαρξη τῶν μελῶν του. Εἶναι εὐνόητο ὅτι στὴν συλλογιστικὴ αὐτὴ καὶ στὴν εὐρύτατη χρήση τῶν «βιολογικῶν» μεταφορῶν (βλ. καὶ τὸ παράρτημα, στὶς σσ. 287-291) ἔχει συντείνει καὶ ἡ ἰατρικὴ παιδεία τοῦ Marsilio, καθὼς καὶ ἡ μαθητεία του κοντὰ στὸν Pietro d'Abano.

Τὸ τρίτο καὶ ἐκτενέστερο τμῆμα (σσ. 63-279) εἶναι ἀφιερωμένο στὴν ἐξέταση τῶν βασικῶν ἀρχῶν τῆς πολιτικῆς θεωρίας τοῦ Marsilio. Ὑποδιαιρεῖται σὲ πέντε κεφάλαια: 1. Ἡ διαμόρφωση (σσ. 63-99) καὶ 2. Ἡ ὀργάνωση τῆς πολιτικῆς κοινότητας (σσ. 101-141). 3. Ἡ θεωρία τῶν

πολιτευμάτων (σσ. 143-170). 4. Ἡ θεωρία περὶ νόμων (σσ. 171-220). 5. Ἡ διακυβέρνηση τῆς πολιτικῆς κοινότητας (σσ. 221-279). Κάθε ἕνα ἀπὸ τὰ κεφάλαια αὐτὰ ὑποδιαιρεῖται ἐπίσης σὲ μικρότερες θεματικὲς ἑνότητες. Μὲ ἀφετηρία τὸ ἑλληνικὸ πρωτότυπο καὶ τὴν λατινικὴ μετάφραση (ἀπὸ τὸν Γουλιέλμο τῆς Moerbeke) τῶν *Πολιτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα ἔργα τοῦ Σταγειρίτη φιλοσόφου ποὺ χρησιμοποίησε ὁ Marsilio, ἐπιχειρεῖται εὐρύτατη συγκριτικὴ ἐξέταση πρὸς τὸν πρῶτο «λόγο» τῆς πραγματείας *Defensor pacis* (χωρὶς νὰ ἀγνοοῦνται καὶ οἱ ἄλλοι δύο «λόγοι»). Δὲν ἐντοπίζονται ἁπλῶς οἱ συγκλίσεις καὶ οἱ ἀποκλίσεις, ἀλλὰ συμπεριλαμβάνεται γενικότερη σύγκριση καὶ πρὸς τὶς ἀπόψεις ἄλλων, παλαιοτέρων ἢ συγχρόνων τοῦ Marsilio στοχαστῶν ποὺ εἶχαν ἀναπτύξει παρόμοιους προβληματισμούς. Οὐσιαστικὰ τὸ τμῆμα αὐτὸ ἀποτελεῖ μιὰ μικρὴ ἐγκυκλοπαίδεια τοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ κατὰ τὸν Μεσαίωνα καὶ παρέχει ἄφθονο ὑλικὸ γιὰ τὴν μελέτη τῶν ἀλληλεπιδράσεων μεταξὺ τῆς χριστιανικῆς, τῆς ἑβραϊκῆς καὶ τῆς ἀραβικῆς πολιτικῆς θεωρίας.

Ἀκολουθεῖ (σσ. 281-286) συνοπτικὴ παράθεση τῶν κυριοτέρων πορισμάτων τῆς μελέτης καὶ ὑποδεικνύονται πλευρὲς τοῦ ἔργου τοῦ Marsilio ποὺ πρέπει νὰ ἐρευνηθοῦν περισσότερο. Δύο πολὺ χρήσιμα παραρτήματα συμπληρώνουν ὅσα ἀναλύθηκαν στὸ κυρίως τμῆμα τοῦ βιβλίου. Στὸ πρῶτο (σσ. 287-291), ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ἀπανθίζονται χαρακτηριστικὰ χωρία τῆς πραγματείας *Defensor pacis* στὰ ὁποῖα κυριαρχοῦν οἱ «βιολογικὲς» μεταφορὲς καὶ στὸ δεύτερο (σσ. 293-297) παρατίθενται χαρακτηριστικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ *Καταστατικὸ* τῆς κοινότητας τῆς Padova, τὰ ὁποῖα μᾶς διευκολύνουν στὴν κατανόηση τῶν προϋποθέσεων ποὺ συνετέλεσαν στὴν διαμόρφωση τῆς πολιτικῆς θεωρίας τοῦ Marsilio.

Ἡ ἀναλυτικότατη καὶ ἐντυπωσιακὴ βιβλιογραφία ἐκτείνεται σὲ 60 σελίδες (σσ. 299-357). Δύο εὑρετήρια, ὀνομάτων (σσ. 359-361) καὶ θεμάτων (σσ. 362-364) συμπληρώνουν τὸ ἀξιόλογο αὐτὸ βιβλίο, τὸ ὁποῖο εὐχῆς ἔργο θὰ ἦταν ἂν μεταφραζόταν καὶ στὰ ἑλληνικά. Καὶ ὁπωσδήποτε ἀναμένονται μὲ ἐνδιαφέρον καὶ τὰ πορίσματα τῆς νέας μελέτης τοῦ κ. Β. Σύρου, μὲ θέμα *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, ἡ ὁποία πρόκειται νὰ κυκλοφορήσει τὸ φθινόπωρο τοῦ 2012 (University of Toronto Press).

Στυλιανος Λαμπακης
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών/ΕΙΕ

Eirini Afentoulidou-Leitgeb, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel. Einleitung, Edition, Kommentar* [Österreichische Akademie der Wissenschaften. Institut für Byzanzforschung. Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, WBS XXVII], Wien 2008, σσ. 246+7 πίν. ISBN 978-3-7001-6043-4.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ περιλαμβάνει σχολιασμένη ἔκδοση τῶν ἕνδεκα κανόνων τοῦ Θεοκτίστου Στουδίτη γιὰ τὸν πατριάρχη Ἀθανάσιο Α΄ Κωνσταντινουπόλεως (1289-1293, 1303-1309), οἱ ὁποῖοι παραδίδονται ἀπὸ τὸν κώδικα 64 τῆς Ἁγίας Τριάδος Χάλκης (φφ. 200r-241v). Ὁ Θεόκτιστος Στουδίτης δὲν συγκαταλέγεται μεταξὺ τῶν μειζόνων συγγραφικῶν μορφῶν τῆς βυζαντινῆς γραμματείας, καὶ πιθανότατα θὰ παρέμενε ἀπαρατήρητος ἂν δὲν συνέβαινε νὰ ἔχει συνθέσει τὴν σημαντικότερη ἴσως ἀπὸ τὶς βιογραφίες τοῦ Ἀθανασίου Α΄. Ἀλλὰ ἀκόμα καὶ αὐτὸ τὸ κείμενο δὲν εἶναι προσιτὸ ἕως σήμερα σὲ σύγχρονη κριτικὴ ἔκδοση[1]. Οὐσιαστικὰ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν Θεόκτιστο ἀνανεώθηκε τὴν τελευταία τριακονταετία, μὲ τὴν δημοσίευση δύο ἀκόμα ἁγιολογικῶν πεζῶν κειμένων του γιὰ τὸν Πατριάρχη Ἀθανάσιο[2].

1. Ὅσο καὶ ἂν τμήματά του εἶχαν ἤδη δημοσιευθεῖ ἀπὸ τὸ 1897: βλ. H. Delehaye, La vie d'Athanase, patriarche de Constantinople (1289-1293, 1303-1309), *MEFR* 17 (1897), 39-75 [= Του Ιδιου, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine* (SH 42), Bruxelles 1966, 125-149]. Πλήρης ὁ βίος (ἀλλὰ ἀπὸ ἕνα μόνο χειρόγραφο) εἶχε ἐκδοθεῖ τὸ 1905 ἀπὸ τὸν Α. Παπαδοπουλο-Κεραμεα, Βίοι δύο οἰκουμενικῶν πατριαρχῶν τοῦ 14ου αἰ., τοῦ Ἀθανασίου καὶ τοῦ Ἰσιδώρου (στὰ ρωσικὰ), *Zapiski istoriko-filologiceskago fakulteta imperatorskago S.-Peterburskago Universiteta* 76 (1905), 1-51.

2. Συγκεκριμένα ἑνὸς λόγου *ἐπὶ τῇ ἀνακομιδῇ* τῶν λειψάνων του (ἔκδ. A.-M. Maffry Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Ma. 1983) καὶ ἑνὸς

Μὲ τὴν παροῦσα ἔκδοση καὶ τῶν ὑμνογραφικῶν του κειμένων, τὰ ὁποῖα ἕως τώρα παρέμεναν στὸ περιθώριο, εἶναι διαθέσιμο πλέον στὴν ἔρευνα τὸ σύνολο τῶν ἔργων ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποδοθοῦν μὲ βεβαιότητα στὴν γραφίδα τῆς ἐλάσσονος, ἀλλὰ ὄχι καὶ ἀσήμαντης αὐτῆς συγγραφικῆς μορφῆς.

Τὸ βιβλίο διαρθρώνεται σὲ δύο τμήματα: α) προτάσσονται οἱ βραχυγραφίες (σσ. 11-21) καὶ ἀκολουθεῖ ἐκτενὴς φιλολογικοϊστορικὴ εἰσαγωγὴ (σσ. 23-150), καὶ β) ἔκδοση τῶν κειμένων (σσ. 151-246). Στὸ πρῶτο τμῆμα, ἡ εἰσαγωγὴ περιλαμβάνει ἕξι ἑνότητες. Ἡ πρώτη (σσ. 27-54) εἶναι ἀφιερωμένη στὰ ἐργοβιογραφικὰ τοῦ Θεοκτίστου: ἐλάχιστες πληροφορίες γιὰ τὴν προσωπικότητα τοῦ συγγραφέα προκύπτουν ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ ἔργο του. Πιθανότατα ἀσχολήθηκε μὲ τὴν σύνθεση ἁγιολογικῶν καὶ ὑμνολογικῶν κειμένων κατὰ παραγγελίαν, καὶ δὲν εἶναι σαφὲς ἂν ταυτίζεται μὲ τὸν ἀνώνυμο πνευματικὸ πατέρα πρὸς τὸν ὁποῖο ἔχει ἀπευθύνει ἐπιστολὲς ἡ Εἰρήνη- Εὐλογία Χούμναινα. Ἐπίσης καταγράφονται ἀναλυτικὰ καὶ κατατάσσονται χρονολογικὰ κατὰ τὸ δυνατὸν τὰ ἔργα του καὶ ἐπιχειρεῖται διάκριση μεταξὺ γνησίων καὶ ψευδεπιγράφων. Στὴν δεύτερη ἑνότητα (σσ. 55-81) σκιαγραφοῦνται ἀδρομερῶς τὰ σχετικὰ μὲ τὸν βίο καὶ τὴν ὑστεροφημία τοῦ Ἀθανασίου[3]· στὴν τρίτη (σσ. 82-90) ἀναφέρονται συντόμως οἱ δύο ἀκολουθίες καὶ οἱ τριώδιοι κανόνες γιὰ τὴν ἑορτὴ τοῦ πατριάρχη, κείμενα ποὺ παραμένουν ἀνέκδοτα καὶ περιλαμβάνονται ἐπίσης στὸν κώδ. 64 τῆς Ἁγ. Τριάδος Χάλκης. Δὲν εἶναι πάντως σαφὴς ἡ εἰκόνα γιὰ τὴν «ἀκριβῆ διάταξη» τῆς ἑορτῆς τοῦ Ἀθανασίου. Στὴν τέταρτη ἑνότητα (σσ. 91-97) ἡ ἐξέταση ἐπικεντρώνεται στοὺς κανόνες τοῦ Θεοκτίστου: δὲν παρέχουν ἀσφαλεῖς ἐνδείξεις γιὰ τὴν ἀκριβῆ χρονολόγησή τους, οὔτε γιὰ τὴν λειτουργικὴ χρήση τους· πιθανῶς συνετέθησαν κατόπιν παραγγελίας γιὰ νὰ ψαλοῦν σὲ παράκληση ἢ σὲ σειρὰ παρακλήσεων. Ἡ εἰκόνα τοῦ πατριάρχη ὅπως ἀποδίδεται στοὺς κανόνες αὐτοὺς εἶναι τὸ κύριο θέμα τῆς πέμπτης ἑνότητας (σσ. 98-110).

ἐγκωμίου [ἔκδ. R. Fusco, L'Encomio di Teoctisto Studita per Atanasio I di Costantinopoli, *RSBN* n.s. 34 (1997), 83-153] .

3. Στὴν σχετικὴ βιβλιογραφία θὰ μποροῦσε νὰ προστεθεῖ καὶ ἡ μελέτη τῆς Β. Γεωργιαδου, Οἱ λιτανεῖες ὡς μέσον ἐπικοινωνίας τοῦ πατριάρχη Ἀθανασίου Α΄ μὲ τὸ ποίμνιό του, *Πρακτικὰ τοῦ Β΄ Διεθνοῦς Συμποσίου Ἡ ἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο*, ἐπιμέλεια Ν. Γ. Μοσχονας, ΚΒΕ/ΕΙΕ, Ἀθήνα 1993, 333-346.

Ἡ ἕκτη ἑνότητα (σσ. 111-150) περιλαμβάνει ἐξέταση τῆς μετρικῆς[4] καὶ τῆς γλώσσας τῶν κανόνων. Ὡς πρὸς τὴν γλωσσικὴ μορφὴ οἱ κανόνες εἶναι ἁπλούστεροι ἀπὸ τὰ πεζὰ κείμενα τοῦ Θεοκτίστου, συνειδητὴ προφανῶς ἐπιλογή του, καθὼς ἀπευθυνόταν σὲ εὐρύτερο κοινό. Παρὰ ταῦτα ἐντοπίζονται ἀρκετὲς ἐκφράσεις ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ συγγραφέας καὶ στὰ πεζά του ἔργα.

Τὸ δεύτερο τμῆμα τοῦ βιβλίου περιλαμβάνει τὴν ἔκδοση τῶν κειμένων. Περιγράφεται ἀναλυτικὰ ὁ κώδικας 64 τῆς Ἁγίας Τριάδος Χάλκης (σσ. 154-157) καὶ ἐκτίθενται οἱ ἐκδοτικὲς ἀρχές (σσ. 157-161). Μὲ τὴν ἐξαίρεση τῶν ἰαμβικῶν κανόνων (ποὺ περιλαμβάνονται στὶς σσ. 171-177 καὶ 184-190), οἱ ὑπόλοιποι κανόνες ἐκδίδονται *καταλογάδην*: ὅπως ἐξηγεῖ ἡ κ. Ἀφεντουλίδου, προτίμησε τὸ σύστημα αὐτὸ πρῶτον γιὰ νὰ διακριθοῦν τὰ κῶλα ἀπὸ τοὺς στίχους καὶ δεύτερον ἐπειδὴ ὁ χωρισμὸς τῶν κώλων τῶν τροπαρίων στὶς ᾠδὲς δὲν εἶναι πάντα συνεπής. Ἀκολουθοῦν σύντομα σχόλια (σσ. 229-232) καὶ οἱ ἀπαραίτητοι πίνακες βιβλικῶν καὶ ἄλλων χωρίων, τῶν ἀξιοσημείωτων ὅρων, τῶν κυρίων ὀνομάτων καὶ τῶν χειρογράφων (σσ. 233-240). Σὲ παράρτημα (σσ. 241-245) παρατίθεται καὶ σύντομο γλωσσάριο ὑμνογραφικῆς ὁρολογίας, χρήσιμο σὲ ὅσους δὲν εἶναι ἐξοικειωμένοι μὲ τοὺς ὅρους τῆς λειτουργικῆς ποίησης. Ἑπτὰ πανομοιότυπα τοῦ κώδικα ὁλοκληρώνουν τὴν ὑποδειγματικὴ αὐτὴ φιλολογικοϊστορικὴ μελέτη, ἡ ὁποία ἐντάσσει τὰ κείμενα στὰ κοινωνικοπολιτικά τους συμφραζόμενα καὶ ἀποτελεῖ σημαντικὴ συμβολὴ στὴν μελέτη τῆς ὑμνογραφίας τῆς ὑστεροβυζαντινῆς περιόδου.

Στυλιανος Λαμπακης
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών/ΕΙΕ

4. Στὴν σ. 111 καὶ σημ. 317, στὴν βιβλιογραφία περὶ τοῦ προβλήματος τῆς β΄ ᾠδῆς τῶν κανόνων προσθετέα καὶ ἡ μελέτη τῆς Θ. Κολλυροπουλου, Ἔκδοση τῶν β΄ ᾠδῶν οἱ ὁποῖες ἐξέπεσαν ἀπὸ τοὺς ἐκδεδομένους κανόνες στὰ λειτουργικὰ βιβλία καὶ τὰ AHG, *ΕΕΒΣ* 51, 2003 (τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Καθηγητὴν Ἀθανάσιον Δ. Κομίνην), 404-479.

P. Antonopoulos, *The Reign of Cunincpert. Saga, Reality, Stability and Progress in Lombard Italy at the End of the Seventh Century*, Porphyrogenitus Ltd, Camberley, Surrey 2010, σσ. X+138 (ISBN 1 871328 18 7)

Το παρόν έργο, το οποίο αποτελεί ένα ενδιαφέρον, όσο και σπάνιο δείγμα της ελληνικής μεσαιωνολογίας, ερευνά την ζωή και την διακυβέρνηση του βασιλιά των Λογγοβάρδων *Cunincpert* (στο εξής C.) [688-701].

Στην εισαγωγή (σσ. 1-10) τίθεται το πλαίσιο της έρευνας. Η βασιλεία του C. έχει περάσει σχεδόν απαρατήρητη από τους ερευνητές, παρά το ότι ο ιστοριογράφος των Λογγοβάρδων, ο Παύλος Διάκονος, την διαφοροποιεί από τις προηγούμενες, θεωρώντας ότι αποτέλεσε περίοδο προόδου για το βασίλειο (σ. 1). Κατ᾽ αυτήν, πάντως, έλαβαν χώρα σημαντικά γεγονότα στην Ιταλία και ευρύτερα, όπως η Σύνοδος του Τρούλου (Πενθέκτη Οικουμενική) στην Κωνσταντινούπολη, η σύνοδος της Παβίας, η οποία τερμάτισε το σχίσμα των λεγομένων Τριών Κεφαλαίων στην Βόρειο Ιταλία, αλλά και μεταρρυθμίσεις στο λογγοβαρδικό βασίλειο (σ. 2). Πηγές για την περίοδο αποτελούν, εκτός από τον Παύλο Διάκονο, το *Carmen de Synodo Ticinensi*, ποίημα που εξιστορεί τα της Συνόδου της Παβίας, νομίσματα, επίσημα έγγραφα και αρχαιολογικά ευρήματα. Ο συγγραφέας συλλέγει και αναλύει τις διαθέσιμες πληροφορίες για τον C., ιδωμένες εντός της ευρείας σφαίρας των διεθνών σχέσεων του τέλους του 7ου αιώνα (σ. 9).

Στο πρώτο μέρος (σσ. 11-28) εξιστορείται κατά το δυνατόν η βιογραφία του C., ο οποίος ανήκε στην λεγόμενη βαυαρική δυναστεία, που καταγόταν από την οικογένεια της Βαυαρής πριγκίπισσας Θεοδελίνδας, συζύγου δύο Λογγοβάρδων βασιλέων. Γεννήθηκε μεταξύ 650 και 655,

οδηγήθηκε με την μητέρα του στο Benevento, με την άνοδο του Grimoald στον θρόνο (661), και επέστρεψε στην Β. Ιταλία το 671 με την επάνοδο του πατέρα του Perctarit. Η ερωτική περιπέτεια του βασιλιά πλέον C. με την Θεοδότη, κόρη ρωμαϊκής αριστοκρατικής οικογένειας, δίνει την ευκαιρία στον συγγραφέα να επιχειρήσει μια πρώτη σκιαγράφηση του χαρακτήρα του, ως ενός περιστασιακά επιπόλαιου ηγεμόνα, ο οποίος όμως γνώριζε τον τρόπο να καθίσταται δημοφιλής (σσ. 17-20). Υποθέτει επίσης ότι η κόρη του Cunincperga προέρχεται από την παραπάνω σχέση. Αστάθεια δείχνει η απόφαση του C. να δολοφονήσει τους ευγενείς Aldo και Grauso, για να αλλάξει γνώμη, αφού του παρουσιάστηκε κάποιος οιωνός. Με αφορμή το επεισόδιο παρουσιάζεται το αξίωμα του στράτορος (strator), το οποίο είχε χαμηλή θέση στην υστερορωμαϊκή ιεραρχία των αξιωμάτων. Εδώ όμως πρόκειται για το λογγοβαρδικό βασίλειο, στο οποίο ο στράτωρ (marpahis στην λογγοβαρδική) ήταν σημαντικός αξιωματούχος (σσ. 23-24).

Ο Παύλος Διάκονος αναφέρει διάφορα επεισόδια, υπό το φως των οποίων ο C. διαγράφεται ως μία αμφιλεγόμενη προσωπικότητα. Ο Διάκονος τον χαρακτηρίζει ως *elegans*, δηλαδή κομψό, εκλεπτυσμένο, επομένως πιθανώς τον θεωρεί άνθρωπο με πολιτιστικά ενδιαφέροντα (σσ. 26-27). Είναι σχεδόν αδύνατο να συνδεθούν τα αναφερόμενα από τον Διάκονο επεισόδια με την δημοτικότητά του. Το γεγονός όμως ότι από όλους τους Λογγοβάρδους βασιλείς μόνο αυτός παρουσιάζεται από τον ιστοριογράφο με τέτοιο γλαφυρό τρόπο, οδηγεί τον συγγραφέα στο συμπέρασμα ότι, κατά τον 8ο αιώνα, σωζόταν μία σειρά από αφηγήσεις αναφερόμενες στον C., ένδειξη μιας ανεκτικής και πολιτισμένης ατμόσφαιρας κατά το τέλος του 7ου αιώνα, παρά τις αυλικές ίντριγκες και τις συνωμοσίες (σ. 28). Κατά τον θάνατό του, αναφέρεται, κατ᾽ εξαίρεση γι᾽ αυτόν μεταξύ των Λογγοβάρδων βασιλέων, γενικό πένθος, απόδειξη της λαοφιλίας του.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας (σσ. 29-88), εξετάζεται η εσωτερική πολιτική του C., η οποία εντάσσεται στην πολιτική της λεγόμενης βαυαρικής δυναστείας. Η Βαυαρή πριγκίπισσα Θεοδελίνδα παντρεύτηκε τον βασιλιά Authari (584-590) και, μετά τον θάνατό του, τον διάδοχό του Agilulf (590-616). Καθολική η ίδια, προώθησε τον εκκαθολικισμό της βασιλικής οικογένειας και επιδίωξε την ειρήνευση με το Βυζάντιο, αλληλογραφώντας με τον πάπα Γρηγόριο Α΄ (590-604). Εδώ ακολουθείται

η, διαδεδομένη άλλωστε, άποψη ότι ο πάπας αυτός επεδίωξε και πέτυχε για πρώτη φορά την επιβολή παπικής πολιτικής εξουσίας (σ. 31). Βέβαια, το βιβλίο δεν ερευνά την περίοδο αυτή. Αν αυτό συνέβαινε, ίσως τα συμπεράσματα να ήταν διαφορετικά, ότι, δηλαδή, στην πραγματικότητα οι πάπες δρούσαν εντός της πολιτικής τάξης του Βυζαντινού Κράτους και ως εκκλησιαστικοί αξιωματούχοι με υψηλότατο κύρος αλλά χωρίς καμμία διοικητική αρμοδιότητα[1]. Γενικά η πολιτική της «βαυαρικής» δυναστείας έτεινε προς την επικράτηση του καθολικισμού και την ειρήνευση με το Βυζάντιο, στην βάση της διαίρεσης της Ιταλίας. Η παρουσία καθολικού επισκόπου στην Παβία κατά την βασιλεία του αρειανού Rothari (636-652), αποτελεί δείγμα σταθεροποίησης του καθολικισμού (σ. 32). Η κόρη της Θεοδελίνδας Gundeperga υπήρξε σύζυγος των δύο βασιλέων που διαδέχθηκαν τον αδελφό της Adaloald (616-626). Το 653 ανήλθε στον θρόνο ο γιος του αδελφού της Θεοδελίνδας, δούκας Aripert του Asti. Ο Aripert αναστήλωσε τον καθολικισμό στο βασίλειο (σ. 33 ε.). Μετά τον θάνατό του, οι δύο γιοί του Godepert και Perctarit συγκρούστηκαν μεταξύ τους, με αποτέλεσμα να εκμεταλλευθεί την περίσταση ο Grimoald, δούκας του Benevento, και να καταλάβει την εξουσία. Μετά τον θάνατό του (671), ο Perctarit επανήλθε στον θρόνο και το 678 ανακήρυξε τον γιο του Cunincpert σε συμβασιλέα. Το βιβλίο ερμηνεύει την κίνηση αυτή με αποκλειστικώς εσωτερικά κριτήρια (σ. 35). Κατά την περίοδο αυτή το λογγοβαρδικό βασίλειο επιδιώκει να ενταχθεί στην χριστιανική *οικουμένη*, πράγμα το οποίο εξηγεί το διάταγμα εναντίον των Ιουδαίων (σ. 38). Στη συνέχεια (σσ. 41 εε.), το βιβλίο αναφέρεται στην ειρήνη, την οποία, κατά το κείμενο του Θεοφάνους, παραχώρησε ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Δ΄ στις πρεσβείες τις οποίες έστειλαν οι ηγεμόνες των *εθνών*, μεταξύ αυτών ο βασιλιάς των Λογγοβάρδων, στην Κωνσταντινούπολη, μετά την νίκη κατά των Αράβων το 678. Θεωρεί ότι το γεγονός δεν έχει κομβική σημασία[2], καθώς ειρήνη είχε υπάρξει και κατά το παρελθόν,

1. Βλ. και K. P. Christou, *Byzanz und die Langobarden*, Αθήνα 1991, 146-176.

2. Αντίθετη άποψη εκφράζει το βιβλίο του Christou, *Byzanz und die Langobarden*, 221-223. Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι εκεί πουθενά δεν αναφέρεται, ότι, κατά την σύναψη της ειρήνης, το Βυζάντιο «had the upper hand and that they could impose whatever terms they wanted at that stage», όπως αναφέρει ο συγγραφέας (σ. 42), αλλά ότι, κατά την υστερορωμαϊκή – βυζαντινή αντίληψη, ο αυτοκράτορας, έχοντας με την νίκη του αποβεί κύριος της διεθνούς κατάστασης, παραχώρησε την ειρήνη στα έθνη που την ζητούσαν.

ενώ, όπως απέδειξαν τα γεγονότα του 8ου αιώνα, με την κατάκτηση της Ραβέννας από τον Aistulf (751), η κατάσταση θα μπορούσε ανά πάσα στιγμή να αλλάξει. Η γενικότερη αποτίμηση της συνθήκης αυτής θα μπορούσε να λάβει σε μεγαλύτερο βαθμό υπόψη της το πλαίσιο, το οποίο συνδέει την ειρήνη του 678 με την 6η Οικουμενική Σύνοδο (680/681). Χαρακτηριστικό είναι ότι η επαρχιακή σύνοδος του Μιλάνου, η οποία συγκλήθηκε για την προετοιμασία της οικουμενικής, απηύθυνε την ομολογία πίστεως απευθείας στον αυτοκράτορα. Εκτός αυτού, ακριβώς αυτή την περίοδο, οι επίσκοποι του λογγοβαρδικού βασιλείου υποχρεώνονται να ορκίζονται όχι μόνο ότι θα τηρούν την ορθόδοξη πίστη, αλλά και ότι θα φροντίζουν να υπάρχει ειρήνη μεταξύ της gens langobardorum και της αυτοκρατορίας[3]. Επομένως, η ενότητα της πίστης έχει και την εκκλησιαστικοπολιτική αναφορά της στον αυτοκράτορα, με ό,τι αυτή συνεπάγεται. Ο συγγραφέας θεωρεί πιθανές βυζαντινές επιδράσεις στην λογγοβαρδική βασιλική αυλή κατά την διάρκεια της βασιλείας του Perctarit (σ. 40). Ως προς την μεταφορά της έγκρισης της παπικής εκλογής από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Δ΄ στον έξαρχο της Ραβέννας, θεωρεί ότι αυτή σηματοδοτεί την εξασθένηση του ελέγχου της Κωνσταντινούπολης στα πράγματα της Ιταλίας.

Η νομισματική πολιτική του C. θεωρείται από το βιβλίο ότι αποτελεί τμήμα μιας ευρύτερης αλλαγής στο λογγοβαρδικό βασίλειο. Απορρίπτεται η υπόθεση άλλων ερευνητών, η οποία συνδέει ευθέως την νομισματική μεταρρύθμιση με την εξέγερση του δούκα της Brescia, του Alahis, και ερμηνεύεται ως μία πολιτική η οποία απέβλεπε στην επίτευξη μεγαλύτερης ενότητας μεταξύ Λογγοβάρδων και ιταλικού πληθυσμού (σ. 45). Η εισαγωγή της εικόνας του Χριστού στα βυζαντινά νομίσματα από τον Ιουστινιανό Β΄ θεωρήθηκε από ερευνητές το πρότυπο για την τοποθέτηση της εικόνας του αρχαγγέλου Μιχαήλ στα νομίσματα του C. Το βιβλίο διακρίνει διαφορετικές φάσεις αυτής της νομισματικής πολιτικής. Κατά την αρχική, τίθεται η μορφή της Νίκης επί των νομισμάτων, ενώ κατά την τελική η εικόνα του βασιλιά, καθώς και αυτή του αρχαγγέλου Μιχαήλ. Η μεταρρύθμιση ερμηνεύεται ως μία πολιτική η οποία αποσκοπούσε στην ενίσχυση της βασιλικής εξουσίας αφ' ενός και στην αναζωογόνηση της

Αυτό δεν σημαίνει ότι στην πράξη υπαγόρευσε και τους όρους. Αντίθετα, οι Βυζαντινοί ήταν εκείνοι οι οποίοι αναγνώρισαν τις κατακτήσεις των Λογγοβάρδων.

3. *Liber Diurnus*, 76.

οικονομίας αφ' ετέρου. Ορθώς το βιβλίο ερμηνεύει την πολιτική αυτή ως ενίσχυση της εθνικής νομισματοκοπίας, χωρίς όμως να έχει αυτή την πρόθεση να θέσει υπό αμφισβήτηση το βυζαντινό μονοπώλιο έκδοσης του *solidus*, εφ' όσον το μεγαλύτερο νόμισμα που εκδόθηκε ήταν το τριμήσιο, ούτε τις καλές σχέσεις τις οποίες οι Perctarit και Cunincpert διατηρούσαν με το Βυζάντιο. Άλλωστε η ανωτερότητα του βυζαντινού αυτοκράτορα στον τομέα αυτόν δεν αμφισβητούνταν ούτε από το ισχυρό βασίλειο των Φράγκων (σσ. 52-55). Η απεικόνιση του C., όπου ο ίδιος εμφανίζεται να φορεί διάδημα και να κρατά σταυρό στο δεξί χέρι, ερμηνεύεται ως ένδειξη μεγαλύτερης αυτοπεποίθησης αλλά και προσπάθεια να αυξηθεί το κύρος του βασιλιά (σ. 56). Απορρίπτεται η θεωρία ότι τα νομίσματα του Ιουστινιανού Β΄ αποτέλεσαν πρότυπο για εκείνα του C., για λόγους χρονολογικούς αλλά και μορφής. Ο βασιλιάς αποφάσισε να απεικονίσει τον αρχάγγελο, ως προστάτη της δυναστείας και των υποστηρικτών της κατά την διάρκεια της επικράτησης του Grimoald, αλλά και ως εγγυητή της ενότητας του κράτους, της πολιτικής και θρησκευτικής σταθερότητας, καθώς και, ενδεχομένως, της επικράτησης του καθολικισμού επί της αρειανικής μερίδας (σσ. 57-61).

Ο συγγραφέας διαπιστώνει, ότι, κατά το τελευταίο τρίτο του 7ου αιώνα, το λογγοβαρδικό βασίλειο προοδεύει εμπορικά, οικιστικά αλλά και πολιτιστικά. Η περίοδος αυτή συμπίπτει, κατά το μεγαλύτερο μέρος της, με την βασιλεία του C. Από τα επίσημα έγγραφα της περιόδου, αμφίβολης γνησιότητας πάντως, αλλά και από άλλες πηγές, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το μικρό ποσοστό των εγγραμμάτων στο βασίλειο παρουσίαζε αύξηση. Φαίνεται επίσης ότι ο C. επεξέτεινε την οργάνωση της βασιλικής αυλής. Κατά την βασιλεία του συνεχίζεται το κτίσιμο ναών και μονών και η γενικότερη οικοδομική δραστηριότητα που είχε ξεκινήσει επί του προκατόχου του (σσ. 70-73).

Στη συνέχεια, το βιβλίο εξετάζει την εκκλησιαστική πολιτική του C., με πρωτοβουλία του οποίου συγκλήθηκε η σύνοδος της Παβίας, που σήμανε το τέλος του σχίσματος των λεγομένων Τριών Κεφαλαίων (σ. 75). Ο επίσκοπος της Παβίας Δαμιανός επέβαλε, παρά την αντίθεση του πάπα, να αναγνωσθούν και να συζητηθούν τα Τρία Κεφάλαια, αν και είχαν καταδικαστεί αυτά από την 5η Οικουμενική Σύνοδο. Το γεγονός αυτό ορθώς ερμηνεύεται ως ενέργεια η οποία αποσκοπούσε στην διευκόλυνση της επιστροφής των σχισματικών στην Εκκλησία. Δεν είναι σαφές όμως

γιατί συνδέεται η προσπάθεια του πάπα Σεργίου Α΄ να επιβάλει την πνευματική του δικαιοδοσία στους σχισματικούς, με την σύγκρουσή του με την Κωνσταντινούπολη, εξαιτίας της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, τις αποφάσεις της οποίας ο ίδιος δεν αποδέχθηκε (σσ. 76 ε.), ούτε γιατί η διάσταση αυτή έπαιξε ρόλο στην σύγκληση της συνόδου της Παβίας για την άρση του σχίσματος. Αυτή η άρση ήταν άλλωστε, ήδη από τον 6ο αιώνα κοινός στόχος τόσο της ρωμαϊκής εκκλησίας, όσο και της αυτοκρατορικής πολιτικής και δεν αποτελεί, κατά την άποψή μας, στροφή του πάπα προς τους Λογγοβάρδους. Ήταν βέβαια και στόχος της πολιτικής του C., διότι αποκαθιστούσε την εκκλησιαστική ενότητα του βασιλείου του (σ. 80). Στο ποίημα, το οποίο αναφέρεται στην σύνοδο της Παβίας (*Carmen de Synodo Ticinensi*), οι βασιλείς Aripert, Perctarit και Cunincpert εξυμνούνται ως υπερασπιστές της ορθόδοξης καθολικής πίστης και της Εκκλησίας. Παρατηρούμε εδώ ότι η αναφορά στους μονοθελήτες πατριάρχες Πύρρο και Παύλο δεν αποτελεί προϊόν κάποιας σύγχυσης του ποιητή σχετικά με τους σκοπούς της εκκλησιαστικής πολιτικής του βασιλιά και της συνόδου (σ. 83), αλλά σαφή ένδειξη για το αυτονόητο, ότι στην σύνοδο της Παβίας δεν έγιναν αποδεκτές από τους σχισματικούς μόνο οι αποφάσεις της 5ης Οικουμενικής Συνόδου, αλλά βεβαίως και εκείνες της 6ης, προϋπόθεση απαραίτητη για την επανένωσή τους με την Εκκλησία. Η σημασία της 6ης Οικουμενικής Συνόδου και της εκκλησιαστικής ενότητας με την Κωνσταντινούπολη γίνεται φανερή και από τις αναφορές του Παύλου Διακόνου (σ. 86).

Στο τρίτο μέρος (σσ. 89-100), το βιβλίο, με βάση τις ελάχιστες διαθέσιμες πληροφορίες, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι σχέσεις του λογγοβαρδικού βασιλείου με το Βυζάντιο ήταν καλές κατά την διακυβέρνηση του C. (σσ. 89-91). Το Βυζάντιο επιθυμούσε ειρηνικές και καλές σχέσεις με το βασίλειο, όπως άλλωστε και ο επίσκοπος Ρώμης. Η πολιτική αυτή της Κωνσταντινούπολης δεν καθοριζόταν από τον πάπα, ο οποίος άλλωστε σε καμμία περίπτωση δεν θα ήταν σε θέση να στερήσει από τον βυζαντινό αυτοκράτορα την θέση του ως επικεφαλής της Χριστιανοσύνης, όπως φαίνεται να αποδέχεται το βιβλίο (σ. 92), το οποίο έχει την τάση να τονίζει το αυξανόμενο στην Δύση παπικό κύρος σε αντίθεση με την εξασθενούσα ισχύ των βυζαντινών αυτοκρατόρων, ακολουθώντας ευρέως διαδεδομένες στην βιβλιογραφία απόψεις, πράγμα για το οποίο άλλωστε ουδείς μπορεί να το ψέξει. Για τον λόγο αυτόν, χωρίς κριτική διάθεση

και μόνο προς χάριν της επιστημονικής συζήτησης, επισημαίνουμε ότι, παράλληλα με την απαραγνώριστη κατεύθυνση της ιστορικής εξέλιξης που αναφέρθηκε παραπάνω, υπήρχαν κατά τον 7ο αιώνα και κατά τις πρώτες δεκαετίες του 8ου, συγκεκριμένοι συσχετισμοί, κατά τους οποίους οι πάπες ανήκαν, πολιτικά και εκκλησιαστικά στην Αυτοκρατορία, η οποία, εκτός των άλλων, αποτελούσε και βασικό συστατικό της κοσμοαντίληψής τους. Κατά την ρωμαϊκή - βυζαντινή αντίληψη, την οποία, κατά την εποχή αυτή, εξακολουθούσαν να αποδέχονται οι πάπες αλλά και οι ηγεμόνες της Δύσης, ο αυτοκρατορικός θεσμός δεν εξαρτώνταν από κάποια εκκλησιαστική αρχή.

Αναφερόμενος ο συγγραφέας στις σχέσεις του C. με τους Μεροβιγγίους, οι οποίες ήταν επίσης καλές κατά την διάρκεια της διακυβέρνησης της βαυαρικής δυναστείας, διαφωτίζει και ένα ενδιαφέρον επεισόδιο από τον εμφύλιο πόλεμο που ακολούθησε τον θάνατο του C. και οδήγησε στην εκθρόνιση του γιου του Liutpert (σσ. 94-96).

Στο τέταρτο και τελευταίο μέρος (σσ. 101-108) το βιβλίο αναλύει την εξιστόρηση του Παύλου Διακόνου για τον βασιλιά C. αλλά και ευρύτερα. Ο ίδιος ο Διάκονος εμφανίζεται μέσα από τις γραμμές του έργου του με δύο πρόσωπα. Από την μία εκφράζει υποστήριξη προς τους Καρολίδες, στον κύκλο των διανοουμένων γύρω από τους οποίους ήθελε να ανήκει, από την άλλη είναι πατριώτης Λογγοβάρδος. Απευθυνόταν πιθανώς σε περισσότερα του ενός ακροατήρια (σσ. 103-105). Ο Διάκονος δεν αναφέρεται σε πτυχές της πολιτικής του C., οι οποίες θεωρούνται σημαντικές από την ιστορική έρευνα, όπως είναι η νομισματική μεταρρύθμιση και η συμβολή του στην διαμόρφωση ενός σταθερότερου αστικού βίου ούτε η εκ μέρους του σύγκληση της συνόδου της Παβίας. Ο Παύλος Διάκονος δεν φαίνεται να συνειδητοποιεί την σημασία της άρσης του σχίσματος για το βασίλειο (σσ. 107 ε.), ίσως διότι το σχίσμα αφορούσε μόνο τους Ρωμαίους υπηκόους των Λογγοβάρδων. Προτιμά τις ανεκδοτολογικές διηγήσεις, οι οποίες εμφανίζουν τον C. ως έναν ηγεμόνα άλλοτε μεγαλόψυχο και άλλοτε επιπόλαιο, ακόμη και μοχθηρό, τελικά όμως αγαπητό στους υπηκόους του, ο θάνατος του οποίου προκάλεσε γενικό θρήνο.

Το βιβλίο περιλαμβάνει επίσης συμπεράσματα (σσ. 109-112), παράρτημα με κείμενο του Παύλου Διακόνου (σσ. 113-118), βιβλιογραφία (σσ. 121-126) και ευρετήριο (σσ. 127-137). Αποτελεί μία αξιόλογη συμβολή

της ελληνικής μεσαιωνολογίας στην ιστορία της μεσαιωνικής Ιταλίας, καθώς επιτυγχάνει τους ερευνητικούς του στόχους, διαφωτίζοντας, κατά το μέτρο του δυνατού, την πολιτική του C. και του προκατόχου του, οι οποίες συνέβαλαν στην πορεία του βασιλείου προς μία στενότερη ένταξη στο σύστημα των χριστιανικών κρατών αλλά και στην εσωτερική ανάπτυξή του στον πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό τομέα.

Κ. Π. Χρηστου
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Martin da Canal, *Les Estoires de Venis*e, αγγλική μετάφραση, εισαγωγή και σχόλια Laura K. Morreale [Archivio del Litorale Adriatico XII], Padova 2009, σσ. xxii + 175 [ISBN 978-88-8098-267-8]

Η παρούσα έκδοση αποτελεί μετάφραση στα Αγγλικά του έργου *Les Estoires de Venis*e που συνέταξε ο Martin da Canal στα Γαλλικά και για την ακρίβεια στο γαλλο-βενετικό γλωσσικό ιδίωμα, μεταξύ των ετών 1267 και 1275. Παρότι το έργο γνώρισε περιορισμένη κυκλοφορία στην εποχή του, θεωρείται ως ένα από τα σημαντικότερα της βενετικής ιστοριογραφίας του 13ου αιώνα, και ιδιαίτερα πολύτιμο όχι μόνον για την μελέτη της ιστορίας της ιταλικής ναυτικής πόλης αλλά και της εξάπλωσης των Δυτικών στην ανατολική Μεσόγειο.

Το κείμενο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1854 από τον F. L. Polidori[1] στο *Archivio Storico Italiano*, με αρχαΐζουσα ιταλική μετάφραση του κόμη G. Galvani και σχόλια των E. Cicogna, A. Zon και T. Gar, ως *Cronique des Veniciens*, ελλείψει τίτλου στο πρωτότυπο. Ωστόσο, ο πλασματικός τίτλος που επέλεξε ο εκδότης απορρίφθηκε από τους μεταγενέστερους μελετητές, για να επικρατήσει τελικά ο πιο δόκιμος, με βάση εσωτερικά στοιχεία του κειμένου, *Les Estoires de Venise*. Ακολούθησαν δύο τμηματικές δημοσιεύσεις του έργου στη δεκαετία του 1950, από τους P. Skok[2] και G. Vidossi[3], και το 1972 εμφανίστηκε η εξαιρετικά επιμελημένη έκδοση

1. La Cronique des Veniciens de Maistre Martin da Canal, εκδ. F. L. Polidori και μετάφραση στα Ιταλικά G. Galvani, *Archivio Storico Italiano* 8 (1845), 229-766, και όχι έκδοση G. Galvani, όπως εκ παραδρομής αναφέρεται στην εισαγωγή της αγγλικής μετάφρασης, σ. xxii, υποσημ. 47.

2. P. Skok, *Tri starofrancusk Hronike o Zadru u Godini 1202*, Zagreb 1951.

3. G. Vidossi, L'Italia dialettale fino a Dante, στο A. Viscardi – B. Nardi – Tilde Nardi – G. Vidossi – F. Arese, *Le origini. Testi latini, italiani, provenziali e franco-italiani*, τ. 1 Milano-Napoli 1956, σσ. 1058-1083.

του A. Limentani[4], που περιλαμβάνει εκτενή σχολιασμό και ιταλική μετάφραση, η οποία αντικατέστησε την προηγούμενη. Η νεότερη αυτή έκδοση, όπως σημειώνει η Δρ. Laura Morreale, χρησίμευσε ως οδηγός για την αγγλική μετάφραση, ενώ αναφορές στο πρωτότυπο έγιναν όπου κρίθηκε αναγκαίο.

Της μετάφρασης προτάσσεται συνοπτική, αλλά περιεκτική εισαγωγή (σσ. vii-xxii), η οποία χωρίζεται σε οκτώ ενότητες. Μετά από σύντομη περιγραφή του μοναδικού χειρογράφου που περιλαμβάνει τις *Estoires* [Φλωρεντία, Biblioteca Riccardiana, χειρόγραφο αρ. 1919, 13ος αι.] και των προβλημάτων του, στην πρώτη ενότητα εξετάζεται η αξία του έργου από ιστοριογραφικής πλευράς, στο πλαίσιο της παράδοσης των χρονικών που αφορούν στην ιστορία της Βενετίας. Το μυστήριο που περιβάλλει τον Martin da Canal, καθώς τα ελάχιστα γνωστά προσωπογραφικά στοιχεία προκύπτουν εξολοκλήρου από το έργο του, έχει δώσει κατά καιρούς λαβή για τη διατύπωση ποικίλων υποθέσεων αναφορικά με την καταγωγή, την κοινωνική θέση, την επαγγελματική σταδιοδρομία και τις σχέσεις του με τα κέντρα εξουσίας τόσο στην πόλη της Βενετίας όσο και εκτός. Γεννημένος στην Chioggia, σύμφωνα με τους παλαιότερους μελετητές, Βενετός που ενδέχεται να είχε ζήσει για μεγάλο χρονικό διάστημα μακριά από τη γενέτειρά του, στην Κύπρο, στην Άκρα ή σε άλλη γαλλόφωνη περιοχή της λατινικής Ανατολής, ακόμα και γαλλικής καταγωγής κατ' άλλους, ο Da Canal περιγράφεται άλλοτε ως κατώτερος αξιωματούχος, μέλος του αποκλεισμένου από την άσκηση της εξουσίας ανερχόμενου αστικού πληθυσμού της πόλης των τεναγών, άλλοτε ως προϊόν της αναδυόμενης μη ευγενούς βενετικής γραφειοκρατίας που ήταν αφοσιωμένη στη λατρεία του κράτους, άλλοτε πάλι ως άτομο του στενού περιβάλλοντος του δόγη Ranieri Zeno. Σε κάθε περίπτωση, το βαπτιστικό του όνομα σε συνδυασμό με το γεγονός ότι προσδιορίζεται ως *maistre* και ότι πιθανόν υπηρέτησε ως γραφέας στην Tavola da Mar, μια τελωνειακή υπηρεσία για τη δασμολόγηση των εισαγωγών, υποδεικνύουν ότι δεν ανήκε στην ηγεμονική ομάδα των βενετών πατρικίων, την οποία εξυμνεί[5].

4. Martino Da Canal, *Les estoires de Venise. Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275*, εκδ. A. Limentani, Firenze 1972.

5. Για μια συνθετική παρουσίαση των απόψεων που έχουν διατυπωθεί από τον 19ο αιώνα και εξής σχετικά με την πατρότητα των *Estoires de Venise*, την ταυτότητα του συγγραφέα, την επιλογή της γλώσσας, τις πηγές και τις επιρροές του Martin da Canal,

Αν και η Morreale δεν υπεισέρχεται στη συζήτηση περί της ταυτότητας του συγγραφέα, θεωρεί ότι κατά πάσα πιθανότητα συνέθεσε το έργο του μέσα στο δουκικό παλάτι και ότι το κράτος του παρείχε την υποστήριξη αλλά και τα μέσα για να προάγει μια διαφορετική εκδοχή της βενετικής ιστορίας, αποκαλυπτική ως προς τις προσλαμβάνουσες των Βενετών για τους ίδιους και την πόλη τους κατά τον 13ο αιώνα. Μολονότι βασίζεται σε μεγάλο βαθμό σε προγενέστερα βενετικά χρονικά για να κατασκευάσει το αφήγημά του, η πρωτοτυπία του Da Canal συνίσταται στον καινοφανή τρόπο με τον οποίο παρουσιάζει αφενός το γνωστό ιστορικό υλικό και αφετέρου τα σύγχρονα με αυτόν γεγονότα. Στόχος του είναι να εξάρει την ομορφιά και τον πλούτο της πόλης και να εκθειάσει το μεγαλείο της βενετικής πολιτικής τάξης σε μια εποχή που η οικονομική ευημερία, η κοινωνική συνοχή και η πολιτική σταθερότητα της ναυτικής δημοκρατίας διακυβεύονταν από τις πολιτικο-στρατιωτικές εξελίξεις. Η γαλλική γλώσσα παρέχει το κατάλληλο εργαλείο για την επίτευξη του στόχου, καθώς επιτρέπει στον Da Canal να υιοθετήσει το επικό-ρομαντικό ύφος, προκειμένου να διηγηθεί με υπερβολικούς όρους τα επιτεύγματα των προγόνων και τις πράξεις των συγχρόνων του.

Στη δεύτερη ενότητα αναπτύσσονται επιγραμματικά τα σύγχρονα συμφραζόμενα του έργου, ώστε να γίνουν κατανοητές οι προθέσεις του συγγραφέα. Η αύξηση της φορολογίας λόγω των στρατιωτικών επιχειρήσεων που διεξήγαγε στην ιταλική ενδοχώρα και στην ανατολική Μεσόγειο για τη διασφάλιση των κτήσεών της, σε συνδυασμό με το πλήγμα που υπέστησαν οι εμπορικές της δραστηριότητες εξαιτίας του πρώτου βενετο-γενουατικού πολέμου καθώς και των πολιτικών ανακατατάξεων στη Δαλματία και τον ελληνικό χώρο, προκάλεσαν κοινωνική αναταραχή, η οποία εκδηλώθηκε με τη μορφή βίαιης εξέγερσης. Την ίδια εποχή, οι φατριαστικές διαμάχες μεταξύ των δύο επιφανέστερων οικογενειών, των αριστοκρατών Dandolo και των νεόπλουτων Tiepolo, εξελίχθηκαν σε ανοικτή σύγκρουση, διχάζοντας περαιτέρω τον κοινωνικό ιστό της πόλης και θέτοντας σε κίνδυνο την υπάρχουσα πολιτική τάξη. Η εξιδανίκευση της τεναγήτιδας πολιτείας αποτελεί την απάντηση του Da Canal στα προβλήματα της εποχής, προβλήματα τα οποία αποδίδει στην υπαιτιότητα

βλ. Ş. Marin, A Chanson de Geste in the 13th Century Venice: The Chronicle written by Martino da Canal, *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe* 2 (2010), 71-121.

εξωτερικών δυνάμεων. Αυτή η συλλογιστική διατρέχει όλο το έργο του, σε μια συστηματική προσπάθεια να αμβλύνει τις εσωτερικές αντιθέσεις, να δικαιολογήσει τις επιλογές και τις ενέργειες των Βενετών στη μακρά διάρκεια και να αποκαταστήσει εν τέλει την εικόνα τους στα μάτια των συγχρόνων.

Με άξονα τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Da Canal για να στηρίξει τις θέσεις του, στην τρίτη ενότητα αναλύεται το περιεχόμενο του έργου. Οι *Estoires de Venise* χωρίζονται σε δύο βιβλία, κάθε ένα με τον δικό του πρόλογο, και εσωτερικά σε διακριτά κεφάλαια, τα οποία στην παρούσα μετάφραση έχουν αριθμηθεί για τη διευκόλυνση του αναγνώστη. Η παρουσίαση του υλικού είναι χρονολογικά ασύμμετρη, με έμφαση στα γεγονότα του άμεσου παρελθόντος και του παρόντος. Το πρώτο βιβλίο αρχίζει με την εξιστόρηση των μυθικών απαρχών της πόλης, διέρχεται με γρήγορους ρυθμούς τους επόμενους επτά αιώνες της βενετικής ιστορίας, για να επικεντρωθεί στην Τέταρτη Σταυροφορία και ιδίως στο ρόλο της Βενετίας στην εκτροπή της σταυροφορικής επιχείρησης, που της χάρισε την οικονομική ηγεμονία στον άλλοτε βυζαντινό γεωγραφικό χώρο και σε μεγάλο μέρος της ανατολικής Μεσογείου. Στη συνέχεια στρέφεται στον ιταλικό βορρά, όπου παρακολουθεί τη σύμπραξη της Βενετίας με τον πάπα στη σύγκρουση του με τον αυτοκράτορα Φρειδερίκο Β΄, ακολουθεί η περιγραφή της καταστολής της εξέγερσης στη Ζάρα το 1242–1243, και κλείνει με τη συναρπαστική διήγηση του θανάτου του, γνωστού για τη σκληρότητά του δυνάστη και ηγέτη των Γιβελίνων, Ezzelino da Romano και του αδελφού του Alberico, το 1259, και όχι το 1236, όπως εκ παραδρομής αναφέρει η μεταφράστρια. Το δεύτερο βιβλίο εκτείνεται από το 1257 έως το 1271, οπότε η αφήγηση διακόπτεται απότομα πιθανότατα λόγω θανάτου του Martin da Canal. Ο πρώτος βενετο-γενουατικός πόλεμος, το κεντρικό στρατιωτικό γεγονός της περιόδου, καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου. Κατά διαστήματα παρεμβάλλονται εκτενείς, λεπτομερείς περιγραφές των τελετών που λάμβαναν χώρα στη Βενετία κάθε χρόνο, της διαδικασίας για την εκλογή δόγη και των εορτασμών με την ευκαιρία της ανάδειξής του στο ανώτατο αξίωμα, που έχουν ως στόχο να παρουσιάσουν τη μεγαλοπρέπεια και τη λαμπρότητα των μακραίωνων παραδόσεων της πόλης και να προβάλουν την αποτελεσματικότητα των θεσμών, υπογραμμίζοντας την καλή λειτουργία του πολιτειακού συστήματος.

Οι *Estoires de Venise* παρουσιάζουν ενδιαφέρον τόσο από ιστοριογραφικής πλευράς όσο και για τον πλούτο των παρεχόμενων ιστορικών πληροφοριών και πραγματολογικών στοιχείων. Ωστόσο προσφέρουν μια μεροληπτική εκδοχή της βενετικής ιστορίας, διαμεσολαβημένη μέσα από τη χρήση τεχνικών της προφορικής παρουσίασης και την ανορθόδοξη, αλλά συνειδητή, επιλογή του γαλλο-βενετικού γλωσσικού ιδιώματος, η οποία απέχει πολύ από την πραγματικότητα της εποχής. Επιζητώντας να διευκρινίσει περαιτέρω τα κίνητρα του Da Canal για τη συγγραφή ενός τόσο ανοικτά προπαγανδιστικού έργου, η Morreale στις επόμενες τέσσερις ενότητες αποπειράται να δώσει απάντηση στο εύλογο, αλλά ρητορικό στην ουσία του ερώτημα σχετικά με το ποιο ήταν το αναγνωστικό κοινό ή το ακροατήριο στο οποίο απευθύνονταν οι *Estoires*, αφού το χρονικό «μπήκε στο αρχείο» σχεδόν αμέσως μετά τον θάνατο του συγγραφέα[6]. Τους δυνητικούς αναγνώστες και ακροατές του έργου τους κατατάσσει σε τρεις διαφορετικές, αλλά επικαλυπτόμενες, γλωσσικές ομάδες, που όλες με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο μπορούσαν να επηρεάσουν την πολιτική ευημερία της ναυτικής πόλης των τεναγών:

α. Στα μέλη των αριστοκρατικών οικογενειών της Βενετίας και άλλων πόλεων του ιταλικού βορρά, που ανήκαν στη γαλλο-βενετική λογοτεχνική κοινότητα. Οι οικογένειες αυτές, ευρισκόμενες στο επίκεντρο των εδαφικών διεκδικήσεων μεταξύ του πάπα με τον γερμανού αυτοκράτορα, διέθεταν τον πλούτο και τις διασυνδέσεις για να υποστηρίξουν τις βενετικές επιδιώξεις στην Ενδοχώρα.

β. Σε κατόχους θέσεων εξουσίας στη Δύση, που η γαλλική αποτελούσε τη μητρική τους γλώσσα και ήταν εξοικειωμένοι με το συγκεκριμένο λογοτεχνικό είδος. Αυτή η ομάδα στόχευσης ήταν η μεγαλύτερη αριθμητικά και περιλάμβανε ορισμένους από τους ισχυρότερους πολιτικούς και

6. Η περιορισμένη κυκλοφορία του έργου αποδίδεται από ορισμένους μελετητές στην εμφάνιση του συνθετικού χρονικού του δόγη Andrea Dandolo, *Chronica per extensum descripta*, εκδ. E. Pastorello, Rerum italicarum scriptores, nuova edizione, 12/1, Bologna 1938-1958, μισόν αιώνα αργότερα, η οποία είχε ως συνέπεια την περιθωριοποίηση των προγενέστερων χρονικών. Ο A. Limentani ωστόσο θεωρεί ότι η αιτία ίσως θα πρέπει να αναζητηθεί είτε στην αλλαγή πολιτικών κατευθύνσεων των διαδόχων του δόγη Ranieri Zeno είτε στην πολιτική ευφυΐα του ίδιου του Martin da Canal, βλ. A. Limentani, λήμμα Canal, Martino, στο *Dizionario Biografico degli Italiani*, τ. 17, Ρώμη 1974, σσ. 659-662, και ειδικά σ. 662.

θρησκευτικούς ηγέτες της εποχής, με ενεργό συμμετοχή στα τεκταινόμενα στον ιταλικό βορρά και την ανατολική Μεσόγειο.

γ. Στα γαλλόφωνα αριστοκρατικά-αυλικά περιβάλλοντα των σταυροφορικών κρατιδίων της λατινικής Ανατολής, με τα οποία τα μέλη της βενετικής εμπορικής κοινότητας είχαν αναπτύξει πολυεπίπεδες, διαδραστικές σχέσεις στη διάρκεια του 13ου αιώνα.

Η τελευταία ενότητα της εισαγωγής ασχολείται με μεταφραστικά ζητήματα. Η επιστημονική ενασχόληση της Laura Morreale με τις δημώδεις γλώσσες κατά τον Μεσαίωνα και ειδικότερα με την εισαγωγή της ιταλικής στην τοπική ιστοριογραφία, θεωρητικά την καθιστά ως την πλέον κατάλληλη για να φέρει σε πέρας το δύσκολο έργο της μεταφοράς του, επιδεικτικού και με στοιχεία προφορικού λόγου, συγγραφικού ύφους του Da Canal στην αγγλική γλώσσα. Όπως η ίδια επισημαίνει, προσπάθησε να αποδώσει όσο το δυνατόν πιο πιστά το αρχικό ύφος του έργου, στο βαθμό που αυτό δεν αποβαίνει εις βάρος της κατανόησης του κειμένου, παρέχοντας επεξηγηματικές σημειώσεις για τυχόν ασάφειες που πηγάζουν από ζητήματα ορολογίας. Επιπλέον, για την περαιτέρω διευκόλυνση των μη εξοικειωμένων αναγνωστών έπεται της μετάφρασης σύντομο γλωσσάρι ονομάτων και όρων. Άλλωστε η παρούσα έκδοση εντάσσεται στη σειρά Archivio del Litorale Adriatico, η οποία έχει ως στόχο να καταστήσει προσβάσιμες σε ένα ευρύτερο κοινό ιστορικές πηγές, σχετικές με την ιστορία του γεωγραφικού χώρου που καταλαμβάνει τις δύο πλευρές της Αδριατικής.

Η απόδοση των *Estoires de Venise* του Martin da Canal στην αγγλική γλώσσα προσφέρει σε μη ειδικούς τη δυνατότητα να απολαύσουν ένα γοητευτικό, διαφωτιστικό και ενίοτε διασκεδαστικό αφήγημα για την πόλη των τεναγών και σε εξειδικευμένους μελετητές και φοιτητές, που ασχολούνται με την ιστορία της Βενετίας και τις διάφορες εκφάνσεις του δυτικού επεκτατισμού στην ανατολική Μεσόγειο κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, ένα εύχρηστο ερευνητικό εργαλείο.

Μαρινα Κουμανουδη
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών/ΕΙΕ