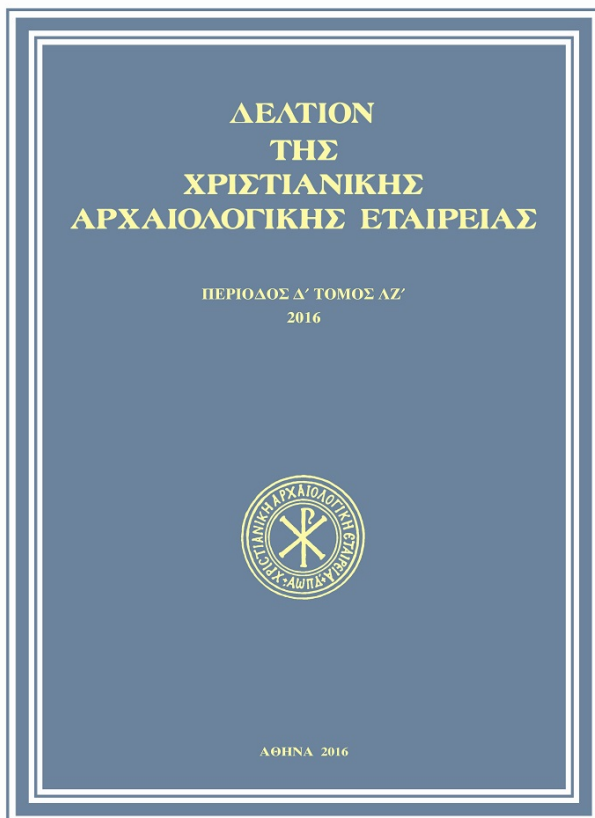


## Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας

Τόμ. 37 (2016)

Δελτίον ΧΑΕ 37 (2016), Περίοδος Δ'



**Λείψανα, θαύματα και ευλογίες : η αρχαιολογία της «λατρείας» τοπικών άγιων**

*Βίκυ Α. ΦΩΣΚΟΛΟΥ*

doi: [10.12681/dchae.10694](https://doi.org/10.12681/dchae.10694)

Copyright © 2016, Βίκυ Α. ΦΩΣΚΟΛΟΥ



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

### Βιβλιογραφική αναφορά:

ΦΩΣΚΟΛΟΥ Β. Α. (2016). Λείψανα, θαύματα και ευλογίες : η αρχαιολογία της «λατρείας» τοπικών άγιων. *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 37, 157–180. <https://doi.org/10.12681/dchae.10694>

Βίκυ Α. Φωσκόλου

## ΛΕΙΨΑΝΑ, ΘΑΥΜΑΤΑ ΚΑΙ ΕΥΛΟΓΙΕΣ: Η ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ «ΛΑΤΡΕΙΑΣ» ΤΟΠΙΚΩΝ ΑΓΙΩΝ

Το άρθρο αποτελεί εκτενέστερη μορφή εισήγησης στην ημερίδα του 32ου Συμποσίου Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. Στόχος της μελέτης είναι η παρουσίαση των υλικών μέσων και πρακτικών, των σημείων και συμβόλων που συντελούν στην ανάδειξη τοπικών αγίων και η σημασία που αποκτά η λατρεία τους στο πλαίσιο των τοπικών κοινωνιών. Επιπλέον, διερευνάται ο ρόλος των ιστορικών συνθηκών στη διαμόρφωση και ανάπτυξη των τοπικών λατρειών και αναζητείται κατ' επέκταση μια τυπολογία των τοπικών αγίων σε κάθε ιστορική περίοδο του Βυζαντίου.

*The article is an extensive form of an introductory lecture in the 32nd Symposium of Byzantine and Post-Byzantine Archaeology and Art of the Christian Archaeological Society. Aim of the study is to present the material means and practices, the signs and symbols that contribute to the emergence of local holy figures and the importance of their cult within the local communities. Moreover, the role of the historical conditions in the formation and development of local cults is investigated, in order to shape a 'typology' of local saints in each historical period of Byzantium.*

### Λέξεις κλειδιά

Λατρεία αγίων, προσκύνημα, ευλογίες, λείψανα, αγιολογικά κείμενα, θαύματα, μύρο.

### Keywords

Saint's cult, pilgrimage, *eulogiae*, relics, hagiological texts, miracles, myron.

«Έτσι λοιπόν καταφθάνουν από κάθε μεριά και μοιάζουν με ανθρώπινα ποτάμια που περιβάλλουν τον τόπο που στέκεται εκείνος. Και δεν συρρέουν μόνον αυτοί που κατοικούν στη δική μας μεριά του κόσμου, αλλά και Ισμαηλίτες και Πέρσες και Αρμένιοι και οι υποτελείς σε αυτούς, και Ίβηρες και Ομηρίτες και λαοί που κατοικούν πιο μακριά από τους τελευταίους. Φτάνουν επίσης πολλοί από την άλλη άκρη της Δύσης, Σπάνιοι και Βρεττανοί και Γαλάτες. Όσον αφορά δε την Ιταλία είναι περιττό ακόμη και να αναφερθούμε...»<sup>1</sup>.

\* Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης, foskolou@uoc.gr

\*\* Η παρούσα μελέτη αποτέλεσε εισήγηση στην ημερίδα με θέμα «Τοπική λατρεία αγίων και λατρεία τοπικών αγίων», του 32ου Συμποσίου Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, Αθήνα, 11-

13 Μαΐου 2012, βλ. *Περίληψεις των ανακοινώσεων*, 112-113. Ευχαριστώ το Δ.Σ. της ΧΑΕ και τα μέλη του, τα οποία είχαν την ευθύνη για τη διοργάνωση του Συμποσίου, για την τιμή να μου αναθέσουν την παραπάνω εισήγηση. Ευχαριστίες οφείλω επίσης στους συναδέλφους Τόνια Κιουσοπούλου και Ηλία Αναγνωστάκη για την πρακτική και επιστημονική βοήθεια που τόσο απλόχερα μου προσέφεραν. Τέλος, ευχαριστώ τους κριτές που διάβασαν το άρθρο και που με τις ουσιαστικές παρατηρήσεις και τα σχόλιά τους με βοήθησαν να βελτιώσω αρκετά σημεία του.

Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί πως ο όρος «λατρεία» χρησιμοποιείται στο κείμενο με την ευρύτερη έννοια που λαμβάνει στις θρησκευολογικές σπουδές, δηλαδή ως το σύνολο των πεποιθήσεων, υλικών εκφράσεων, των ιδιωτικών και δημόσιων πράξεων και τελετουργιών, με τις οποίες σε ένα θρησκευτικό σύστημα αποδίδεται τιμή σε άγιες μορφές, βλ. T. Heljm, «Cult», K. von Stuckrad (επιμ.), *The Brill Dictionary of Religion*, I, Leiden 2007, 473.

<sup>1</sup> Οὕτω δὲ πάντων πανταχόθεν ἀφικνουμένων καὶ πάσης ὁδοῦ ποταμὸν μιμουμένης πέλαγος ἀνθρώπων ἔστιν ἰδεῖν ἐν ἐκείνῳ συνισταμένον τῷ χωρίῳ τοὺς πανταχόθεν δεχόμενον ποτάμους.

Με τα λόγια αυτά στα μέσα περίπου του 5ου αιώνα ο Θεοδώρητος Κύρου περιγράφει τους προσκυνητές στο ιερό του Qal'at Sem'an, αρκετά χιλιόμετρα βορειανατολικά της Αντιόχειας. Εδώ, στα 417 ένας άσημος μέχρι τότε μοναχός, ο Συμεών, ανέβηκε σε ένα στύλο και πέρασε εκεί τα υπόλοιπα σαράντα δύο χρόνια της ζωής του<sup>2</sup>. Υπήρξε έτσι ο εμπνευστής ενός καινοφανούς τρόπου αναχωρητισμού, που βρήκε αργότερα πολλούς μιμητές, και ιδρυτής ενός προσκυνήματος που υπήρξε ιδιαίτερα δημοφιλές<sup>3</sup>. Το ιερό στο Qal'at Sem'an θα πρέπει να γνώρισε πλήθη πιστών, όπως υποδηλώνει τόσο η παραπάνω πηγή όσο και η αρχαιολογική έρευνα, η οποία έχει αποκαλύψει σημαντικές κτηριακές εγκαταστάσεις για τη φιλοξενία των επισκεπτών<sup>4</sup> (Εικ. 1). Η πληροφορία επίσης πως εικόνες

Οὐ γὰρ μόνον οἱ τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην οἰκοῦντες συρρέουσιν, ἀλλὰ καὶ Ἰσραηλῖται καὶ Πέρσαι καὶ Ἀρμένιοι οἱ τοῦτων ὑποχείριοι καὶ Ἰβηρες καὶ Ὀμηρίται καὶ οἱ ἐκείνων ἐνδότεροι. Ἀφίκοντο δὲ πολλοὶ τὰς τῆς ἐσπέρας οἰκοῦντες ἐσχατίας, Σπάνοι τε καὶ Βρετταννοὶ καὶ Γαλάται οἱ τὸ μέσον τοῦτων κατέχοντες. Περὶ γὰρ Ἰταλίας περιττὸν καὶ λέγειν, P. Canivet – A. Leroy-Molinghen (εκδ.), *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie* [Sources chrétiennes 257], II, Παρίσι: Éditions du Cerf, 1979, 182.

<sup>2</sup> Για τον Συμεών Στυλίτη τον προεσβύτερο, βλ. H. Delehay, *Les saints stylites*, Βρυξέλλες – Παρίσι 1923, I-XXXIV. Βλ. επίσης πιο πρόσφατα, J.-P. Sodini, «Les stylites syriens (Ve-VIe siècles) entre cultes locaux et pèlerinages 'internationaux'», A. Vauchez (επιστ. επιμ.), *Le pèlerinage de l'Antiquité à nos jours, Actes du Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, Παρίσι 2012, 5-9.

<sup>3</sup> Για το φαινόμενο των στυλιτών αγίων, που κυριαρχεί στη συριακή ενδοχώρα κατά την πρώιμη βυζαντινή εποχή, βλ. J.-P. Sodini, «Saint-Syméon: L'influence de Saint Syméon dans le culte et l'économie de l'Antiochène», A. Vauchez – J. de La Genière – J. Leclant (επιστ. επιμ.), *Colloque: Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne* (Cahiers de la Villa «Kérylos» 21), Παρίσι 2010, 315-317, με την παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία. Βλ. επίσης γενικότερα για την αρχαιολογική πλευρά του φαινομένου, δηλαδή τα σχετικά υλικά κατάλοιπα, L. A. Schachner, «The Archaeology of the Stylite», D. Gwynn – S. Bangert (επιστ. επιμ.), *Religious Diversity in Late Antiquity* [Late Antique Archaeology 6 (2009)], Leiden 2010, 329-397.

<sup>4</sup> Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί πως το μεγαλύτερο μέρος των μεγαλοπρεπών κτηριακών κατασκευών στον χώρο του προσκυνήματος ανοικοδομούνται μετά τον θάνατο του αγίου, βλ. J.-P. Sodini, «Le hiérarchisation des espaces à Qal'at Sem'an», M. Kaplan (επιστ. επιμ.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident* (Byzantina Sorbonensia 18), Παρίσι 2001, 251-262. Ο ίδιος, «Saint-Syméon», ό.π. (υποσημ. 3), 301-308. Ο ίδιος, «Les stylites syriens», ό.π. (υποσημ. 2), 7 σημ. 9, με την παλαιότερη βιβλιογραφία. Βλ. επίσης τελευταία, J.-P. Sodini – J.-L. Biscop, «Qal'at Sem'an et Deir Sem'an: naissance et développe-

του αγίου ήδη στα μέσα του 5ου αιώνα αναρτώνταν ως φυλακτήριο στην είσοδο εργαστηρίων στη Ρώμη, επιβεβαιώνει τη διάδοση της φήμης του πολύ πέρα από τα στενά όρια της ερημικής συριακής ενδοχώρας<sup>5</sup>.

Ο Συμεών είναι ένας χαρακτηριστικός άγιος της πρώιμης βυζαντινής εποχής<sup>6</sup>. Μέσα από ανάλογα παραδείγματα θα προσπαθήσουμε να εστιάσουμε στις υλικές εκφάνσεις των αγιολογικών λατρειών, όπως τα μέσα, τα σημεία και τα σύμβολα που συντελούν στην ανάδειξη μιας αγίας μορφής, τη σχέση της με την τοπική κοινωνία και τη σημασία που αποκτά η λατρεία στο πλαίσιο της, και, τέλος, να διερευνήσουμε πώς οι ιστορικές συνθήκες επηρεάζουν τη διαμόρφωση και ανάπτυξη τοπικών αγιολογικών λατρειών και κατ'επέκταση να αναζητήσουμε, αν υπάρχει, μία τυπολογία στην οποία εντάσσονται οι τοπικές λατρείες σε κάθε ιστορική περίοδο.

Επιστρέφοντας στον Συμεών, είναι πιθανόν πως ένας από τους λόγους για τη γρήγορη μετατροπή του από τοπικό αναχωρητή σε διάσημο και ευρύτατα λατρευόμενο άγιο πρέπει να ήταν ο μαζικός και πολυπολιτισμικός χαρακτήρας του προσκυνήματος στο Qal'at Sem'an. Το φαινόμενο αυτό, βέβαια, δεν αποτελούσε αποκλειστικότητα του συριακού ιεροῦ<sup>7</sup>.

ment d'un lieu de pèlerinage durant l'Antiquité tardive», J.-M. Spiesser (επιστ. επιμ.), *Architecture paléochrétienne* (coll. Infolio), Gollion 2011, 11-59.

<sup>5</sup> Φασὶ γὰρ οὕτως ἐν Ρώμῃ τῇ μεγίστῃ πολυθρόνητον γενέσθαι τὸν ἄνδρα, ὡς ἐν ἅπασιν τοῖς τῶν ἐργαστηρίων προπυλαίοις εἰκόνας αὐτῷ βραχείας ἀναστηλώσαι, φυλακὴν τινα σφίσειν αὐτοῖς καὶ ἀσφάλειαν ἐντεῦθεν πορίζοντας, Canivet – Leroy-Molinghen, *Théodoret*, ό.π. (υποσημ. 1), 182.

<sup>6</sup> Σύμφωνα με τον P. Brown, στην ύστερη αρχαιότητα δεν μπορούμε να μιλάμε για έναν τύπο αγίας μορφής, καθώς εντοπίζονται διαφορές που οφείλονται κυρίως στα τοπικά χαρακτηριστικά των περιοχών, από τις οποίες αναδύονται. Αυτοί, ωστόσο, που εκπληρώνουν τον ιδεατό ιδανικό άγιο της εποχής, σύμφωνα με τον P. Brown [«The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies* LXI (1971) (= P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press 1982), 103-152, κυρίως 109-111], είναι οι άγιοι της Συρίας.

<sup>7</sup> Όπως έχει παρατηρήσει ο P. Brown, «The crowd is an essential element in the life of the holy man in Syria», ό.π. (υποσημ. 6), 113. Για τον διεθνή και μαζικό χαρακτήρα του προσκυνήματος στην πρώιμη βυζαντινή εποχή, βλ. G. Vikan, «Byzantine Pilgrims' Art», L. Safran (επιστ. επιμ.), *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, Pennsylvania 1998, 230. Ο ίδιος, *Early Byzantine Pilgrimage Art. Revised Edition* (Dumbarton Oaks



Εικ. 1. Συρία, Qal'at Sem'an. Άποψη του ναού του Συμεών Στυλίτη του πρεσβύτερου.

Το ταξίδι με σκοπό την απόδοση τιμής σε κάποιο ιερό θα πρέπει, ήδη στις αρχές του 4ου αιώνα, να είχε διαδοθεί στον χριστιανικό κόσμο<sup>8</sup>. Οι τόποι στους

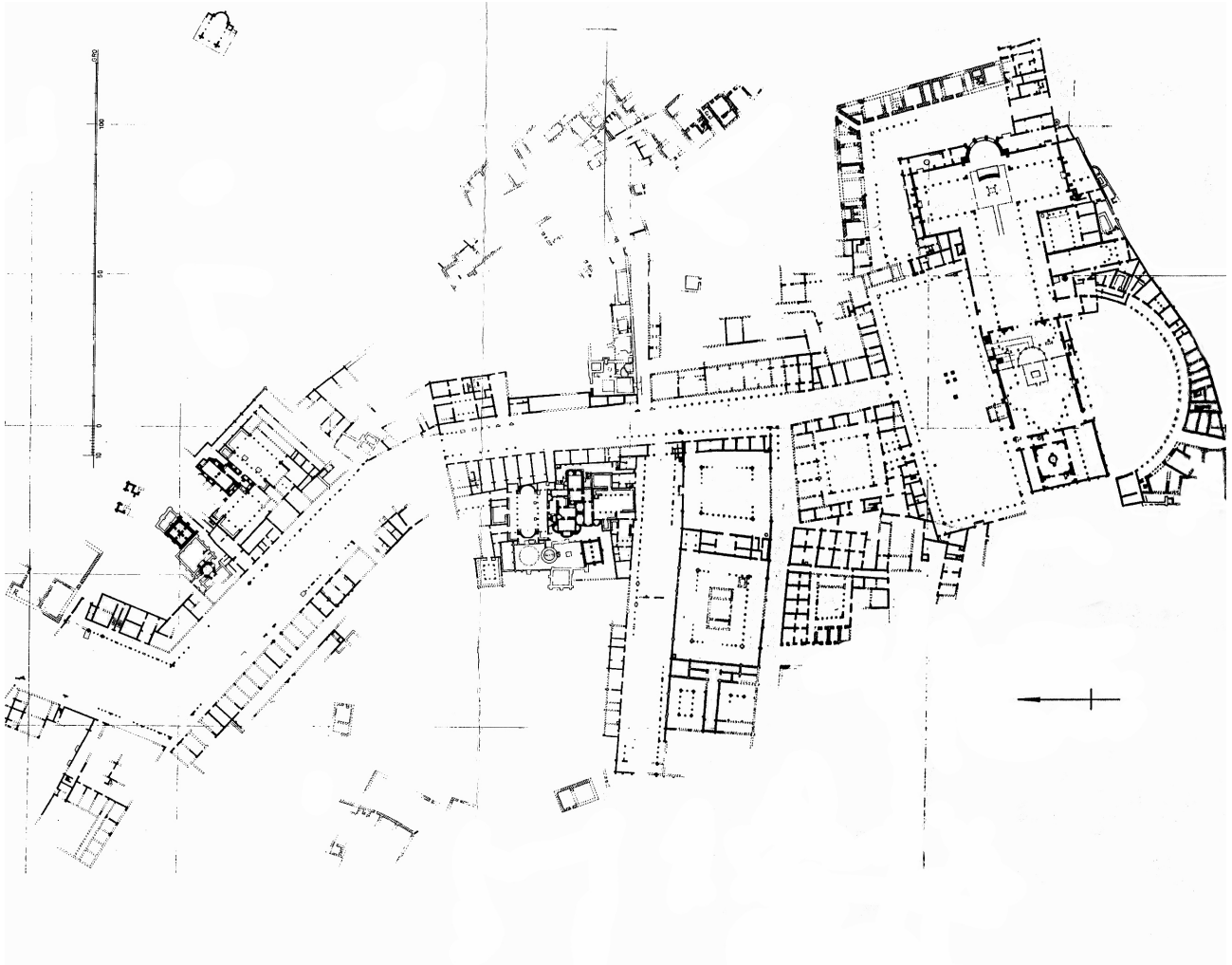
Byzantine Collection Publications 5), Washington, D.C. 2010, 3-4. Η άποψη που διατύπωσε πρόσφατα η S. Bangert, ότι προσκύνημα στην πρώιμη βυζαντινή εποχή ήταν ένα κυρίως τοπικό φαινόμενο, ότι δηλαδή η πλειονότητα των πιστών στα μεγάλα προσκυνήματα προέρχονταν από τις γειτονικές περιοχές, δεν συνάδει με τις αναφορές στις γραπτές πηγές ούτε, κυρίως, με τα μεγάλα οικοδομικά συγκροτήματα που ανεγείρονται στα περισσότερα από αυτά για να καλύψουν τις ανάγκες των επισκεπτών τους, βλ. S. Bangert, «The Archeology of Pilgrimage: Abu Mina and Beyond», *Religious Diversity*, ό.π. (υποσημ. 3), 295.

<sup>8</sup> J. Engemann, «Pilgerwesen und Pilgerkunst», *Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kunst und Alltag im byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert* (κατάλογος έκθεσης), επιστ. επιμ. Chr. Stiegemann, Mainz 2001, 45-46. P. Maraval, «The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East», *DOP* 56 (2002), 63-74. Οι πρώτες αναφορές εμφανίζονται ήδη τον 2ο αι. μ.Χ., βλ. A. Külzer, «Pilger: Reisende in Gottes Namen», Ch. Gastgeber – F. Daim (επιστ. επιμ.), *Byzantium as Bridge between West and East*, Βιέννη 2015, 54.

οποίους διαδραματίστηκαν τα γεγονότα της Βίβλου, αποτέλεσαν τους πρώτους προσκυνηματικούς προορισμούς, ενώ γρήγορα συμπεριλήφθηκαν σε αυτούς ναοί που στέγαζαν τους τάφους των μαρτύρων, δηλαδή των σύγχρονων ηρώων της χριστιανικής πίστης, ή εν ζωή άγιες μορφές<sup>9</sup>. Στη βάση της λατρευτικής αυτής πράξης βρισκόταν η ευρύτητα διαδεδομένη αντίληψη ότι στα λείψανα ή ακόμη και στα μέρη που έζησαν τα άγια πρόσωπα, παρέμενε ζωντανή η θαυματουργική τους δύναμη<sup>10</sup>. Η πίστη αυτή, σε συνδυασμό με το γε-

<sup>9</sup> P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Παρίσι 1985. Ο ίδιος, «The Earliest Phase», ό.π. (υποσημ. 8), 66-69.

<sup>10</sup> Vikan, «Byzantine Pilgrims' Art», ό.π. (υποσημ. 7), 231-233. Engemann, «Pilgerwesen und Pilgerkunst», ό.π. (υποσημ. 8), 46-47. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί πως η αντίληψη αυτή αποκρυσταλλώνεται από τα μέσα περίπου του 4ου αιώνα, βλ. R. Wisniewski, «Recherches sur l'essor du culte des reliques en Orient et en Occident», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses* 118 (2011), 221-223.



Εικ. 2. Τοπογραφικό σχέδιο του ιερού του Αγίου Μηνά έξω από την Αλεξάνδρεια, στην Αίγυπτο.

γονός ότι μέχρι τις αρχές του 7ου αιώνα η επικοινωνία με τις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας, όπου βρίσκονταν τα σημαντικότερα προσκυνήματα, υπήρξε άνετη και σχετικά ασφαλής, συνέβαλαν στη δημιουργία μαζικής και διεθνούς κυκλοφορίας προσκυνητών. Σε όλη τη διάρκεια της πρώιμης βυζαντινής εποχής, πιστοί συνέρρεαν στα προσκυνήματα της Ανατολής<sup>11</sup> συντελώντας με τον τρόπο αυτό στη διάδοση των κατά τόπους αγιολογικών λατρειών σε ευρύτερες περιοχές. Την άποψη αυτή τεκμηριώνουν και τα παραδείγ-

ματα άλλων τοπικών αγίων της περιόδου· ένας από αυτούς είναι και ο Μηνάς. Επίκεντρο της λατρείας του υπήρξε ο τάφος του, που ανακαλύφθηκε λίγο έξω από την Αλεξάνδρεια, όπου αναπτύχθηκε σταδιακά, από τα τέλη του 4ου αιώνα, ένα μεγάλο προσκυνηματικό κέντρο<sup>12</sup> (Εικ. 2). Εκτός από τους ναούς, έχουν αποκαλυφθεί ανασκαφικά κτίσματα που εξυπηρετούσαν τους επισκέπτες, ξενώνες, λουτρά και μεγάλες αυλές,

<sup>11</sup> Για τη γεωγραφική και κοινωνική προέλευση των προσκυνητών αλλά και τον αριθμό, βλ. Maraval, *Lieux saints*, ό.π. (υποσημ. 9), 105-136.

<sup>12</sup> Στο ίδιο, 319-322. P. Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abū Mīnâ», D. Frankfurter (επιστ. επιμ.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden – Βοστώνη – Κολωνία 1998, 281-301. J. McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt, c.300 B.C. to A.D. 700*, Yale University Press, New Haven – Λονδίνο 2007, 288-295.

μια σειρά από βιοτεχνικές εγκαταστάσεις, όπως οινοποιεία και κεραμικά εργαστήρια, και, τέλος, κατοικίες, πιθανότατα των ντόπιων που λειτουργούσαν το προσκύνημα. Στα τέλη του βου αιώνα η περιοχή τειχίστηκε και η αποκαλυφθείσα πλευρά του τείχους, μήκους ενάμισι περίπου χιλιομέτρου, προσδίδει στο Abu Mena τον χαρακτηρισμό «πόλη»<sup>13</sup>. Η έκταση, το τείχος αλλά και η πληροφορίες των πηγών για ύπαρξη στρατιωτικής φρουράς που εξασφάλιζε την ασφαλή πρόσβαση των προσκυνητών από την Αλεξάνδρεια στο ιερό<sup>14</sup>, επιβεβαιώνουν από τη μια τον μαζικό χαρακτήρα της προσκυνηματικής κίνησης και από την άλλη το ενδιαφέρον των θεσμών να κρατήσουν συνεχή τη ροή των επισκεπτών. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί πως και στην περίπτωση του προσκυνήματος της Αγίας Θέκλας στην Κιλικία, ο χώρος του ιερού τειχίζεται και διαμορφώνεται ένα δίκτυο δρόμων, μέσω του οποίου η περιοχή αποκτά επικοινωνία με τις γειτονικές περιοχές και κυρίως με το κοντινό οικιστικό κέντρο, την πόλη της Σελεύκεια<sup>15</sup>.

Στην περίπτωση του αιγύπτιου μάρτυρα, η ευρύτατη γεωγραφικά διάδοση της φήμης του επιβεβαιώνεται επίσης από τα πήλινα φιαλίδια που κατασκευάζονταν στα κεραμικά εργαστήρια του ιερού και προοριζόνταν για τη μεταφορά ελαίου από τον τάφο του, τα οποία έχουν βρεθεί στην Αίγυπτο, στους Αγίους Τόπους, αλλά και στη δυτική Ευρώπη και τη Μαύρη Θάλασσα<sup>16</sup> (Εικ. 3).



Εικ. 3. Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη. Πήλινο φιαλίδιο, ευλογία του αγίου Μηνά (© Μουσείο Μπενάκη, αριθ. ευρ. 12527).

Η δημιουργία της προσκυνηματικής πόλης στο Abu Mena και οι συστηματικές προσπάθειες για διευκόλυνση της προσέλευσης των πιστών κάνουν φανερή μια ακόμη παράμετρο των κατά τόπους αγιολογικών λατρειών, αυτήν της οικονομικής δραστηριότητας και της συνεπακόλουθης ανάπτυξης που συντελείται στην ευρύτερη περιοχή<sup>17</sup>. Η παράμετρος αυτή γίνεται ακόμη

<sup>13</sup> McKenzie, *The Architecture*, ό.π. (υποσημ. 12), 293 σημ. 177.

<sup>14</sup> Η πληροφορία βρίσκεται στο κοπτικό εγκώμιο του αγίου, που αναφέρει πως η φρουρά των 1.200 ανδρών τοποθετήθηκε από τον αυτοκράτορα Ζήνωνα, βλ. Maraval, *Lieux saints*, ό.π. (υποσημ. 9), 166, 321 σημ. 84.

<sup>15</sup> G. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire* (Subsidia Hagiographica 62), Παρίσι 1978, 62-67. Για το τείχος, βλ. επίσης F. Hild – H. Hellenkemper, *Kilikien und Isaurien* (TIB 5), Βιέννη 1990, 441-443. Επίσης, S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Οξφόρδη 2001, 70. Ο Davis σημειώνει επίσης στρατιωτική φρουρά στο ιερό της αγίας, ωστόσο στο κείμενο των Θαυμάτων που παραπέμπει (Dagron, στο ίδιο, 322-324, 362-366) νομίζω πως γίνεται αναφορά στη στρατιωτική φρουρά της πόλης ή της ευρύτερης περιοχής και όχι σε ένα σώμα που είναι ειδικά επιφορτισμένο με τη φύλαξη του προσκυνήματος, βλ. Davis, στο ίδιο, 69 σημ. 134.

<sup>16</sup> Η βιβλιογραφία για αυτά τα τέχνεργα είναι πολύ μεγάλη, βλ. συγκεντρωμένες όλες τις παλαιότερες δημοσιεύσεις στο J.-P. Sodini, «La terre des semelles: images pieuses ramenées par les

pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, Martyria d'Orient)», *Journal des Savants* 1 (2011), 86-92. Για τη διάδοση των φιαλιδίων στον υστερορωμαϊκό κόσμο και τις πιθανές ερμηνείες της, βλ. W. Anderson, «Menas Flasks in the West: Pilgrimage and Trade at the End of the Antiquity», *Ancient West and East* 6 (2007), 221-243. S. Bangert, «Menas Ampullae: a Case Study of Long Distance Contacts», A. Harris (επιστ. επιμ.), *Incipient Globalization? Long-Distance Contacts in the Sixth Century*, Οξφόρδη 2007, 27-35, κυρίως 29-31.

<sup>17</sup> Για την οικονομική διάσταση των προσκυνηματικών κέντρων, βλ. A. Külzer, «Handelsüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinische Pilgrerzentren», E. Kislinger – J. Koder – A. Külzer (επιστ. επιμ.), *Handelsüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert)* (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 18), Βιέννη 2010, 185-196.

φανερότερη και από την παράλληλη ανάπτυξη του γειτονικού στο προσκυνηματικό κέντρο του Qa'at Sem'an οικισμού, της Τελαννισού (σημ. Deir Sem'an), η οποία επεκτάθηκε σταδιακά προς την κατεύθυνση του ιερού και απέκτησε μια σειρά από θρησκευτικά ιδρύματα στην περιφέρειά της<sup>18</sup>.

Ακόμη πιο γλαφυρά αναδεικνύεται αυτή η παράμετρος με την περίπτωση του δεύτερου ονομαστού στυλίτη της εποχής, του Συμεών του νεότερου<sup>19</sup>. Ο Συμεών, στις αρχές του βου αιώνα, ακολουθώντας το παράδειγμα του διάσημου συνονόματού του, μόνασε επίσης σε ένα στύλο, αυτή τη φορά κοντά στην Αντιόχεια. Στα μέσα του αιώνα εγκαταστάθηκε στο γνωστό ως Θαυμαστό Όρος, όπου διαμορφώθηκε ένα μοναστικό κέντρο<sup>20</sup>, πόλος έλξης προσκυνητών. Σύμφωνα με τον βίο του, προσκυνητές κατέφθαναν εκεί από πολλά και μακρινά μέρη –αναφέρονται Ίσαυροι, Καπαδόκες, Κωνσταντινουπολίτες, Ίβηρες, Αρμένιοι, Γότθοι κ.ά.– αποζητώντας θεραπεία, συνδρομή ή απλώς την ευλογία του θαυματουργού αγίου<sup>21</sup>. Ως απτή απόδειξη αυτής της ευλογίας ο άγιος προσέφερε στους πιστούς μία σφραγίδα που έφερε την εικόνα του και κατασκευαζόταν με χώμα από την περιοχή γύρω από τον

στύλο του. Οι σφραγίδες αυτές έχουν ταυτιστεί με μια μεγάλη ομάδα πήλινων μεταλλίων που απεικονίζουν τον άγιο σε προτομή πάνω στον στύλο, πλαισιωμένο από αγγέλους ή άλλες μορφές<sup>22</sup> (Εικ. 4). Ανάλογα μετάλλια με παράσταση στυλίτη αγίου έχουν βρεθεί και στις ανασκαφές στο Qa'at Sem'an (Εικ. 5), αποδεικνύοντας έτσι πως ο Συμεών ο νεότερος μιμήθηκε τον πετυχημένο προκατόχο του<sup>23</sup>. Η υιοθέτηση του ίδιου μοντέλου μοναστικής ζωής χωρίς αμφιβολία εκφράζει τη θρησκευτικότητα της εποχής<sup>24</sup>. Φαίνεται επίσης πολύ πιθανό, όπως έχει υποστηρίξει και J.-P. Sodini, η περίπτωση αυτή να υποκρύπτει και την αυξανόμενη αντιπαλότητα ανάμεσα στους μονοφυσίτες μοναχούς αφενός, που κυριαρχούν στην περιοχή του Qa'at Sem'an, και τους χαλκηδόνιους χριστιανούς αφετέρου, οι οποίοι ουσιαστικά βρίσκουν στον Συμεών τον νεότερο και στον ιερό του χώρο τον «αντικαταστάτη» του διάσημου συνονόματού του<sup>25</sup>. Ωστόσο, η πλήρης αντιγραφή του πρωιμότερου ιερού, τόσο ως προς την αρχιτεκτονική σύλληψη του χώρου<sup>26</sup> αλλά και ως προς τις λατρευτικές πρακτικές, όπως δείχνουν τα πήλινα μετάλλια, υποδηλώνει το δίχως άλλο το ενδιαφέρον και την προσπάθεια να επαναληφθεί μια πετυχημένη θεολογικά και επιχειρηματικά «συνταγή»<sup>27</sup>.

<sup>18</sup> J. Azpeitia, «Deir Sim'an, Monastère Nord-Ouest: Présentation de l'église», *Mélanges Jean-Pierre Sodini* (TM 15), Παρίσι 2005, 37-54. Sodini, «Saint-Syméon», ό.π. (υποσημ. 3), 308-310. Sodini, Biscop, «Qa'at Sem'an et Deir Sem'an», ό.π. (υποσημ. 4), 11-59. Η δημιουργία οικισμών στην περιφέρεια των προσκυνηματικών κέντρων αλλά και μέσα σε αυτά είναι ένα φαινόμενο γενικότερο κατά τον 5ο-6ο αιώνα στην Ανατολή και αργότερα και στη Δύση, και χρήζει περαιτέρω έρευνας. Αναφέρονται ενδεικτικά, εκτός από το Abu Mena και το Deir Sem'an, ο οικισμός στο προσκύνημα της Αγίας Θέκλας στην Κιλικία και ο αντίστοιχος του Αγίου Ιωάννη στην Έφεσο, στη Σεργιούπολη (στη Συρία) κ.α., βλ. L. Reekmans, «Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten», *Pietas. Festschrift für B. Kötting* (JbAC, Ergänzungsband 8), Münster 1980, 325-355. Βλ. επίσης Külzer, «Handelsgüter und Verkehrswege», ό.π. (υποσημ. 17), 190-193.

<sup>19</sup> Για τον Συμεών τον νεότερο, βλ. Sodini, «Les stylites syriens», ό.π. (υποσημ. 2), 14-19 με την παλαιότερη σχετικά βιβλιογραφία.

<sup>20</sup> Για το προσκύνημα στο Θαυμαστό Όρος, βλ. J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche – Recherches sur le Monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune*, Βρυξέλλες 1967, 67-135. W. Djobadze, *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*, Στουτγάρδη 1986, 57-115.

<sup>21</sup> P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521-592)* (Subsidia hagiographica 32), Βρυξέλλες 1962, 41, 74, 81, 103, 122, 128, 135, 150, 154, 197, 198, 200, 213, 220.

<sup>22</sup> Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques*, ό.π. (υποσημ. 20), 149-158. G. Vikan, «Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium», *DOP* 38 (1984), 67-69 και τελευταία Sodini, «La terre des semelles», ό.π. (υποσημ. 16), 103-105.

<sup>23</sup> Για πήλινα μετάλλια με απεικόνιση στυλίτη, που βρέθηκαν στο Qa'at Sem'an, βλ. J.-P. Sodini, «Remarques sur l'iconographie de Syméon l'Alépin, le premier stylite», *Mon Piot* 70 (1989) 38-40, εικ. 5-14. J.-P. Sodini – P.-M. Blanc – D. Pieri, «Nouvelles eulogies de Qa'at Sem'an (Fouilles 2007-2010)», *Mélanges Cécile Morrisson* (TM 16), Παρίσι 2010, 793-812. Για το πρόβλημα της απόδοσης των μεταλλίων σε ένα από τα δύο ιερά, βλ. V. Foskolu, «Blessing for Sale? On the Production and Distribution of Pilgrim Mementoes in Byzantium», *BZ* 105/1 (2012), 55 σημ. 7. Βλ. επίσης Sodini, «La terre des semelles», ό.π. (υποσημ. 16), 93, 102.

<sup>24</sup> Για το φαινόμενο των στυλιτών αγίων ως έκφραση της θρησκευτικότητας της εποχής, βλ. J.-M. Sansterre, «Les saints stylites du Ve au XIe siècle. Permanence et évolution d'un type de société», J. Marx (επιστ. επιμ.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre* (Problèmes d'histoire du Christianisme 19), Editions de l'Université de Bruxelles, Βρυξέλλες 1989, 33-44.

<sup>25</sup> Βλ. Sodini, «Les stylites syriens», ό.π. (υποσημ. 2), 17-19. Ο ίδιος, «Saint-Syméon», ό.π. (υποσημ. 3), 319-321.

<sup>26</sup> Sodini, «Le hiérarchisation des espaces», ό.π. (υποσημ. 4), 255-257.

<sup>27</sup> Ας σημειωθεί εδώ πως και τα αγιολογικά κείμενα του προεσβύτου στυλίτη υπήρξαν πηγή έμπνευσης για αυτά του Συμεών



Εικ. 4. Bobbio, Museo di San Colombano. Πήλινο μέταλλο ευλογία με παράσταση στυλίτη και την επιγραφή «ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΣΥΜΕΟΝ [ει]C ΘΑΥΜΑΣΤΟΝ ΟΡΟΣ».



Εικ. 5. Πήλινο μέταλλο ευλογία με παράσταση στυλίτη που βρέθηκε στο Qal'at Sem'an.

Τα μέταλλα των στυλιτών, όπως και τα φιαλίδια του Αγίου μηνά, αποτελούν τις λεγόμενες ευλογίες, ένα είδος «υποκατάστατου» των ιερών λειψάνων, όπως τα έχει χαρακτηρίσει ο Josef Engemann<sup>28</sup>, που προσφέρονταν στους προσκυνητές ως αναμνηστικά της επίσκεψής τους σε έναν ιερό τόπο. Πρόκειται για πήλινα μέταλλα και μεταλλικά ή πήλινα φιαλίδια που περιείχαν αγιασμένες ουσίες. Το περιεχόμενο, το υλικό και ο τόπος κατασκευής τους –μέσα στο ίδιο το ιερό–, σε συνδυασμό με τα διακοσμητικά θέματα και τις επιγραφές, τους προσέδιδαν την ισχύ φυλακτού με θαυματουργικές ιδιότητες. Αν και εκ πρώτης όψεως ευτελή, κατασκευασμένα με πολύ απλές τεχνικές και φθηνά υλικά,

τα αντικείμενα αυτά αποτελούν πλούσια πηγή πληροφοριών για πολλές πτυχές της προσκυνηματικής διαδικασίας και της απόδοσης τιμής προς τους αγίους<sup>29</sup>.

Είναι γνωστό, καταρχάς, πως οι παραστάσεις τους παρέπεμπαν με τοπογραφικές αναφορές στον ιερό τόπο από τον οποίο προέρχονταν<sup>30</sup>. Το πιο χαρακτηριστικό και συχνά αναφερόμενο στην έρευνα παράδειγμα αυτής της πρακτικής είναι ο τάφος στη σκηνή των Μυροφόρων στις λεγόμενες παλαιστινιακές ευλογίες, δηλαδή στα φιαλίδια για τη μεταφορά ελαίου

του νεότερου, βλ. St. Efthymiadis – V. Déroche, «Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth – Seventh centuries)», St. Efthymiadis (επιστ. επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, I: *Periods and Places*, Ashgate 2011, 52-52.

<sup>28</sup> J. Engemann, «Das Jerusalem der Pilger. Kreuzauffindung und Wallfahrt», *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22-28. September 1991)*, (=JbAC Ergänzungsband 20), I, Münster 1995, 31-35.

<sup>29</sup> Γενικά για τα προσκυνηματικά ενθυμήματα, βλ. τελευταία Foskolou, «Blessing for Sale», ό.π. (υποσημ. 23), και ειδικότερα για αυτά της πρώιμης βυζαντινής εποχής, Sodini, «La terre des semelles», ό.π. (υποσημ. 16).

<sup>30</sup> K. Weitzmann, «Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine», *DOP* 28 (1974), 33-55, κυρίως 48-50. Βλ. επίσης G. Vikan, «Early Byzantine Pilgrimage *Devotionalia* as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines», *Akten XII. int. Kongr. chr. Arch.*, ό.π. (υποσημ. 28) (ανατύπωση: G. Vikan, *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium*, Aldershot 2003), 376-388, με μια αναλυτική παρουσίαση και κριτική των παλαιότερων σχετικών απόψεων.

από τον Πανάγιο Τάφο<sup>31</sup> (Εικ. 6). Το κτήριο που απεικονίζεται εδώ, όπως έχει πειστικά υποστηριχθεί, αποτελεί συμβολική και συνοπτική απεικόνιση του πραγματικού ταφικού μνημείου που κτίστηκε από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο τον 4ο αιώνα στον χώρο γύρω και πάνω από τον τάφο του Χριστού και αποτέλεσε το κέντρο του κυκλικού ναού της Αναστάσεως<sup>32</sup> (Εικ. 7). Αντιστοίχως, στη σφραγίδα από το ιερό του Αγίου Φιλίππου στην Ιεράπολη της Φρυγίας, το κυκλικό οικοδόμημα στη μία πλευρά έχει αναγνωριστεί ως εικονογραφική αναφορά στον οκταγωνικό ναό που εντοπίστηκε στη δεκαετία του '50 σε λόφο στο βορειανατολικό τμήμα της πόλης και ταυτίστηκε με το μαρτύριο του αποστόλου<sup>33</sup> (Εικ. 9). Οι νεότερες έρευνες στην ευρύτερη περιοχή επιβεβαίωσαν την τοπογραφική ακρίβεια του μεταλλίου, καθώς αποκάλυψαν κοντά στο οκτάγωνο μια τρίκλιτη βασιλική που θα πρέπει να ταυτιστεί με το κτήριο που απεικονίζεται στην απέναντι πλευρά. Παράλληλα, ήρθε στο φως και μία μνημειακή οδός με κλίμακες, που οδηγούσε από την είσοδο του προσκυνηματικού κέντρου στα δύο εκκλησιαστικά κτήρια στην κορυφή του λόφου, στοιχείο που τονίζεται ιδιαίτερα στο μετάλλιο<sup>34</sup> (Εικ. 8). Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει για μία ακόμη φορά πως παρά τον



Εικ. 6. Bobbio, Museo di San Colombano. Παλαιστινιακή ευλογία με απεικόνιση των Μυροφόρων στον Τάφο (κάτω) και της Σταύρωσης (επάνω).

συνοπτικό και αφαιρετικό χαρακτήρα τους, οι τοπογραφικές αναφορές στα προσκυνηματικά ενθυμήματα δεν είναι γενικές αλλά πολύ συγκεκριμένες και συμβολικά φορτισμένες, γεγονός που μας δίνει ελπίδες πως μπορούμε να ανακαλύψουμε ανάλογες πληροφορίες και σε άλλα τέτοια αντικείμενα, όπως π.χ. στη σφραγίδα με την απεικόνιση του αγίου Ισιδώρου που λατρευόταν στη Χίο σε ιερό χώρο που μας είναι σχεδόν άγνωστος<sup>35</sup> (Εικ. 10).

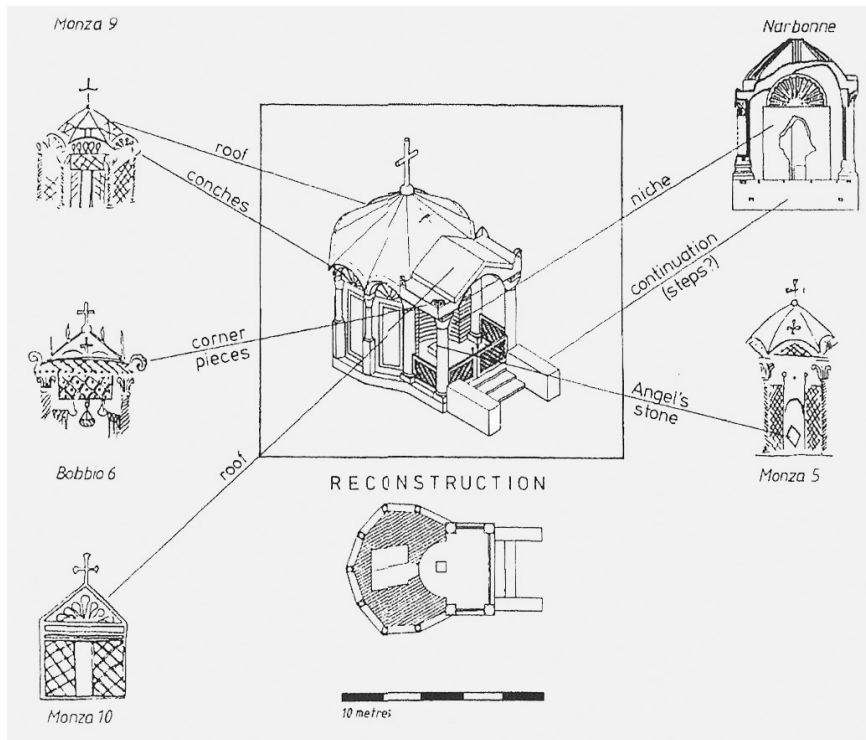
<sup>31</sup> Για τις παλαιστινιακές ευλογίες, βλ. J. Engemann, «Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn», *JbAC* 16 (1973), 5-27. Sodini, «La terre des semelles», ό.π. (υποσημ. 16), 79-81.

<sup>32</sup> J. Wilkinson, «The Tomb of Christ. An Outline of its Structural History», *Levant* 4 (1972), 92, εικ. 10, 11. Weitzmann, «Loca Sancta», ό.π. (υποσημ. 30), 41-43, εικ. 22-24. D. Barag – J. Wilkinson, «The Monza – Bobbio Flasks and the Holy Sepulchre», *Levant* 6 (1974), 179-187. V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 29), Ιερουσαλήμ: Franciscan Printing Press, 1981-1982, τ. 1, 73-75· τ. 3, εικ. 81-86.

<sup>33</sup> Για τη σφραγίδα, βλ. A. Gonosová – Chr. Kondoleon, *Art of the Late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts*, Virginia Museum of Fine Arts, Richmond 1994, 270-273, αριθ. 94. Για το προσκύνημα του αποστόλου στην Ιεράπολη, βλ. τελευταία F. d'Andria, «Il Santuario e la Tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* LXXXIV (2011-2012), 3-52.

<sup>34</sup> D'Andria, στο ίδιο, βλ. επίσης, ο ίδιος, «Hierapolis: Nella città dell'apostolo Filippo», *Archeo* 326 (Aprilio 2012), 8-43. Ευχαριστώ και από αυτή τη θέση τον καθ. d'Andria που έθεσε στη διάθεσή μου τις νεότερες δημοσιεύσεις, δικές του και μελών της ανασκαφικής του ομάδας, για το προσκυνηματικό κέντρο της Ιεράπολης.

<sup>35</sup> The Walters Art Museum αριθ. 54230, βλ. <http://art.thewalters.org/detail/22682/pilgrim-stamp-of-saint-isidore/> (ημ. τελευταίας πρόσβασης 30/08/2015). Βλ. επίσης G. Vikan, «'Guided by Land and Sea', Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium», *Tesserae. Festschrift für J. Engemann* (*JbAC*, Ergänzungsband 18) Münster 1991, 78-79, πίν. 8g. Για τη βασιλική στη Χώρα της Χίου, που ταυτίζεται με τον ναό του Αγίου Ισιδώρου, βλ. C. I. Pennas, «The Basilica of St Isidore: New Evidence», J. Boardman – C. E. Vaphoroulou-Richardson (επιστ. επιμ.), *Chios. A Conference at the Homereion in Chios 1984*, Οξφόρδη 1986, 317-334. Είναι πιθανόν επίσης τα εικονογραφικά θέματα των ενθυμημάτων, εκτός από στοιχεία της τοπογραφίας των προσκυνημάτων, να παρέχουν και ενδείξεις για λατρευτικές πρακτικές, βλ. Sodini – Blanc – Pieri, «Nouvelles eulogies de Qal'at Sem'an», ό.π. (υποσημ. 23), 809-810.



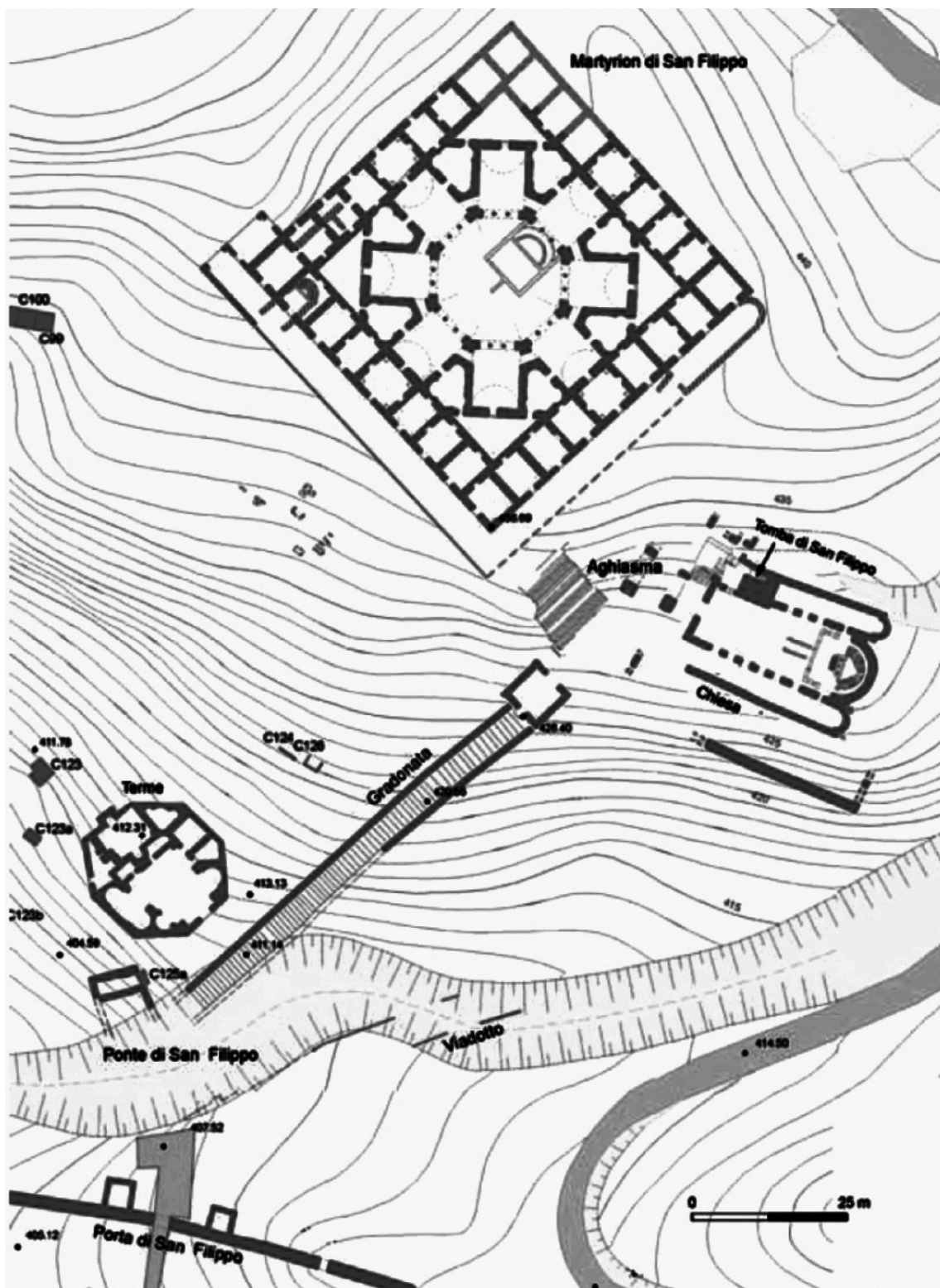
Εικ. 7. Αναπαράσταση του Παναγίου Τάφου με βάση τις απεικονίσεις του τάφου στη σκηνή των Μυροφόρων στις παλαιστινιακές ευλογίες.

Αυτές οι τοπογραφικές αναφορές λειτουργούσαν ως σήμα κατατεθέν του προσκυνήματος, πιστοποιούσαν δηλαδή την αυθεντικότητα της ευλογίας που μετέφεραν και αποτελούσαν το όχημα για την αέναη νοητή επιστροφή του πιστού στο ιερό. Δημιουργούσαν έτσι έναν εφ' όρου ζωής σύνδεσμο του κατόχου τους με τον άγιο και κατ' επέκταση μια διά βίου προστασία. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι, όταν ο Συμεών ο νεότερος ήρθε αντιμέτωπος με έναν κάπως φορτικό πιστό που ήθελε απαραίτητα να πάρει μαζί του κάτι από τον ίδιο τον άγιο, του πρόσφερε την πήλινη σφραγίδα του εξηγώντας πως η εικόνα του πάνω σε αυτήν είναι αρκετή για να του εξασφαλίσει την προστασία ή ακόμη και τη βοήθειά του σε περίπτωση ανάγκης, καθώς, όπως χαρακτηριστικά του είπε: «...βλέποντάς την θα είναι σαν να βλέπεις εμένα»<sup>36</sup>. Αυτή η πληρο-

φορία μάς επιτρέπει να υποθέσουμε πως οι απεικονίσεις των αγίων στα προσκυνηματικά ενθυμήματα θεωρούνταν πιστές αναπαραστάσεις τους και, κατ' επέκταση, σε περίπτωση που δεν επρόκειτο για έναν εν ζωή άγιο, όπως ο Συμεών που ο ίδιος πιστοποιούσε την αλήθεια της απεικόνισης, πιθανότατα αντέγραφαν τη λατρευτική εικόνα της αγίας μορφής που θα πρέπει να βρισκόταν σε άμεση σχέση με το ιερό της λείψανο. Η υπόθεση αυτή ενισχύεται επίσης από τις πληροφορίες που μας παρέχει ένα λίγο μεταγενέστερο κείμενο (μέσα 7ου αι.), τα *Θαύματα* του αγίου Αρτεμίου. Εδώ, λοιπόν, μαθαίνουμε πως στον ναό του στην Κωνσταντινούπολη, όπου φυλάσσονταν τα λείψανά του και αποτελούσε προσκυνηματικό προορισμό για τους πάσχοντες από ασθένειες των γεννητικών οργάνων, προσφερόταν ως *ευλογία* στους πιστούς και

<sup>36</sup> Ἠγανάκτησε δὲ Συμεὼν κατὰ τοῦ πρεσβυτέρου εἰπὼν· Τί τοῦτο ἠπάτησέ σε ὁ ἀπατὼν ἐν τῇ ἀπιστίᾳ; Πανταχῆ γὰρ ἐνεργῆς ὑπάρχει ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις. Λαβὼν οὖν τῆς κόνεώς μου τὴν εὐλογίαν, ἀπότρεχε καὶ ἐν τῇ σφραγίδι τοῦ τύπου ἡμῶν βλέπων

ἐκεῖνο βλέπεις ἡμᾶς, Van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon*, ὁ.π. (υποσημ. 21), I, 206. Βλ. επίσης, Vikan, «Art, Medicine», ὁ.π. (υποσημ. 22), 72-73. Ο ἴδιος, «Byzantine Pilgrims' Art», ὁ.π. (υποσημ. 7), 245-247.



Εικ. 8. Τοπογραφικό των ανασκαφών στην περιοχή του ιερού του Αποστόλου Φιλίππου στην Ιεράπολη της Φρυγίας (© Italian Archaeological Mission at Hierapolis in Phrygia).



Εικ. 9. Richmond, Virginia Museum of Fine Arts. Σφραγίδα (άργου;) με παράσταση του απόστολου Φιλίππου (© Virginia Museum of Fine Arts, αριθ. ευρ. Adolph D. and Wilkins C. Williams Fund 66.29.2).



Εικ. 10. Βαλτιμόρη, The Walters Art Museum. Σφραγίδα του αγίου Ισιδώρου (© The Walters Art Museum αριθ. ευρ. 54.230).

στους αιτούντες βοήθεια η λεγόμενη κηρωτή, δηλαδή μια κέρνιη σφραγίδα με το αποτύπωμα της μορφής του<sup>37</sup>. Παράλληλα, στο κείμενο αναφέρεται ρητά η λατρευτική εικόνα του Αρτεμίου, που βρισκόταν *ἐν τῷ τέμπλῳ τοῦ Θυσιαστηρίου*<sup>38</sup>, εικόνα που πιθανότατα αντέγραφαν οι κέρνιες σφραγίδες.

Τα τέχνηρα αυτά αποτελούν, επομένως, μια έμμεση μαρτυρία για λατρευτικές εικόνες αγίων, οι οποίες ως φυσικά αντικείμενα δεν μας έχουν σωθεί από την πρόωμη αυτή περίοδο<sup>39</sup>. Υποδηλώνουν, επίσης, την

κομβική θέση που θα είχε το πορτρέτο της αγίας μορφής στην καθιέρωση της λατρείας της, ήδη από τις απαρχές αυτής της διαδικασίας, θέση που τεκμηριώνεται σε μεταγενέστερους βίους τοπικών αγίων. Στα μεσοβυζαντινά αγιολογικά κείμενα, για παράδειγμα, η δημιουργία της εικόνας αποτελεί βασικό κεφάλαιο του βίου του αγίου. Συνήθως δημιουργείται μέσω ενός θαύματος που επιβεβαιώνει την ομοιότητα του εικονιζόμενου προσώπου με το πρωτότυπο, όπως για παράδειγμα η εμφάνιση του αγίου μέσω ονείρου στον καλλιτέχνη ή στον παραγγελιοδότη της εικόνας. Το αφηγηματικό αυτό μοτίβο αποτελεί κοινό τόπο στον

<sup>37</sup> Ἀπὸ κηρίῳ σφραγίδιον ἔχον ἐκτύπωμα τοῦ ἁγίου, ἐν ἑαυτῷ γενόμενος ἔγνω τὸ οἰκονομούμενον ἐπ' αὐτῷ θαῦμα, καὶ ὅτι ὁ ἅγιος Ἀρτέμιος ἦν ὁ ὀφθεὶς αὐτῷ, A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra* (Subsidia Byzantina lucis ore iterata 6), St. Petersburg: Kirschbaum, 1909, 16.

<sup>38</sup> Στο ίδιο, 52-53. Βλ. επίσης C. Mango, «On the History of the *Templon* and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople», *Zograf* 10 (1979), 40-43.

<sup>39</sup> Η επιστημονική συζήτηση για τις εικόνες πριν από την Εικονομαχία είναι μεγάλη. Κομβική παραμένει μέχρι σήμερα η μελέτη του E. Kitzinger, «The Cult of Images before Iconoclasm», *DOP* 8 (1954), 87-150, ο οποίος, βασιζόμενος κυρίως στις γραπτές πηγές, υποστήριξε ότι ήδη τον 6ο αιώνα η λατρεία των εικόνων είχε καθιερωθεί. Αντίθετα, μεταγενέστεροι μελετητές θεώρησαν τις περισσότερες αναφορές σε εικόνες σε κείμενα της πρώιμης

βυζαντινής εποχής προσθήκες της εποχής της Εικονομαχίας και τοποθέτησαν την ανάπτυξη της λατρείας των εικόνων στα τέλη του 7ου αιώνα. Η άποψη του Kitzinger, ωστόσο, παραμένει σήμερα γενικότερα αποδεκτή, βλ. M. J. dal Santo, «Text, Image and the 'Visionary Body' in Early Byzantine Hagiography: Incubation and the Rise of the Christian Image Cult», *Journal of Late Antiquity* 4.1. (2011), 31-54. Είναι χαρακτηριστικό πως και ο Dal Santo φέρνει στη σχετική συζήτηση ως ένα ακόμη τεκμήριο για την ύπαρξη λατρευτικών εικόνων αγίων κατά τον 6ο αιώνα τα προσκνηματικά ενθυμήματα, βλ. στο ίδιο, 32-39. Για τα πρώιμα αγιολογικά πορτρέτα και τις ρίζες τους στην ταφική λατρεία των αγίων, βλ. H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Μόναχο 1991, 92-112.

βίο της αγίας Μαρίας της νέας, της Ειρήνης Χρυσοβιάντου, της αγίας Θεοδώρας της Θεσσαλονίκης, στον 9ο και στις αρχές του 10ου αιώνα, ενώ απαντά και αργότερα, στον 11ο αιώνα, στον βίο του οσίου Νίκωνα του «Μετανοείτε»<sup>40</sup>.

Εκτός από το λείψανο και τη λατρευτική εικόνα, ένα ακόμη απαραίτητο στοιχείο για την προώθηση της λατρείας ενός αγίου, ήδη από την πρώιμη βυζαντινή εποχή, φαίνεται πως ήταν και η εικαστική αναπαράσταση του βίου του. Παρά το γεγονός ότι οι πρωιμότερα σωζόμενοι βιογραφικοί κύκλοι αγίων είναι προϊόντα της μέσης και ύστερης βυζαντινής εποχής<sup>41</sup>, κάποιες αναφορές στις πηγές μάς υποδηλώνουν πως εμφανίζονται ήδη από τα τέλη του 4ου αιώνα. Η έκφραση του Αστερίου Αμασειάς για τους ζωγραφικούς πίνακες με το μαρτύριο της αγίας Ευφημίας στο ιερό της στη Χαλκηδόνα, αν και πρόκειται για κείμενο με πλήθος ρητορικών τόπων, αποτελεί σημαντική σχετική μαρτυρία<sup>42</sup>.

Ακόμη παλαιότερη φαίνεται πως ήταν η εικονογράφηση του βίου του αγίου Θεόδωρου του Τήρωνα στον ναό του στα Ευχάιτα, την οποία μνημονεύει σε εγκώμιο για τον άγιο ο Γρηγόριος Νύσσης. Το κείμενο, ως αρκετά πρώιμο, είναι ιδιαίτερα σημαντικό για

όλη την παραπάνω συζήτηση, καθώς εδώ ο Γρηγόριος παρουσιάζει ουσιαστικά όλα εκείνα τα στοιχεία που είναι απαραίτητα για την ανάπτυξη της λατρείας ενός αγίου<sup>43</sup>. Αν και πολύ γνωστό, δεν έχει, ωστόσο, ποτέ ερμηνευθεί υπό αυτήν την οπτική γωνία και για τον λόγο αυτό θα σχολιαστεί αναλυτικότερα<sup>44</sup>. Γράφει, λοιπόν, ο καππαδόκης Πατέρας: «Τα άλλα λείψανα είναι βδελυρά για τους πολλούς και κανείς δεν πάει ευχάριστα σε ένα τάφο, πολύ περισσότερο δε, αν βρεθεί κατά τύχη σε έναν ανοικτό τάφο και δει το άμορφο περιεχόμενό του, θα αηδιάσει και θα καταπτοηθεί με τη μοίρα των ανθρώπων. Αν όμως έρθει σε ένα μέρος, όπως αυτό που είμαστε εμείς σήμερα συγκεντρωμένοι, όπου γιορτάζεται η μνήμη ενός δικαίου και βρίσκεται το άγιο λείψανό του, πρώτα από όλα θα χαρεί από τη μεγαλοπρέπεια όσων βλέπει, από τον οίκo του θεού ως ναό και την ομορφιά της διακόσμησής του, εδώ όπου ο τεχνίτης με τη φαντασία του μεταμόρφωσε το ξύλο σε ζώα και ο λιθοξόος λάξευσε τις πλάκες τόσο λείες σαν από άργυρο»<sup>45</sup>. Επομένως, κατά πρώτον, γύρω από τον τάφο του αγίου, έναν χώρο που από τη φύση του δεν θα επισκεπτόταν κανείς με ευχαρίστηση, είναι απαραίτητο ένα λαμπρό οικοδόμημα που να «ψυχαγωγεί» τον πιστό. Και συνεχίζει: «Χρωμάτισε επίσης ο ζωγράφος με τα άνθη της τέχνης του και απεικόνισε σε εικόνες τα κατορθώματα του αγίου, τις κακουργίες του, τις θηριωδίες των τυράννων, το φλογοτρόφο καμίνι

<sup>40</sup> A. Kazhdan – H. Maguire, «Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art», *DOP* 45 (1991), 4-6. H. Maguire, *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Princeton, N.J. 1996, 7-15. N. Οικονομίδης, «Καλλιτέχνης και ερασιτέχνης καλλιτέχνης στο Βυζάντιο», *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, επιστ. επιμ. Μ. Βασιλάκη, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1997, 110-111.

<sup>41</sup> Για την εικονογράφηση των βιογραφικών κύκλων αγίων σημαντικό μέχρι σήμερα παραμένει το έργο της Ν. Ρ. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Τορίνο 1983, κυρίως 158-159. Βλ. επίσης ειδικότερα για τις εικόνες με βιογραφικούς κύκλους αγίων, Ν. Ρ. Ševčenko, «The Vita Icon and the Painter as Hagiographer», *DOP* 53 (1999), 149-165. Για τις εικόνες αυτές, τις σχέσεις τους με τα αγιολογικά κείμενα και με τους χώρους ταφής και λατρείας των απεικονιζόμενων αγίων, βλ. T. Papamastorakes, «Pictorial Lives. Narrative in Thirteenth-Century Vita Icons», *Μουσείο Μπενάκη* 7 (2007), 33-65.

<sup>42</sup> Κατά μια άποψη απευθυνόταν με προπαγανδιστικούς σκοπούς προς μορφωμένους ειδωλολάτρες, βλ. W. Speyer, «Die Euphemia-Rede des Asterios von Amaseia. Eine Missionschrift für gebildete Heiden», *JbAC* 14 (1971), 39-47. Βλ. επίσης σχολιασμό και αγγλική μετάφραση, J. Leemans – W. Mayer – P. Allen – B. Dehandschutter (επιμ.), *Let us Die that we May Live. Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350 – AD 450)*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 2003, 173-176.

<sup>43</sup> *Εγκώμιον εις τὸν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον*, PG 47, στ. 735-748, κυρίως 737-740. Βλ. για το κείμενο *Greek Homilies on Christian Martyrs*, ό.π. (υποσημ. 42), 82-91.

<sup>44</sup> Είναι σημαντικό να σημειωθεί πως το κείμενο έχει πρόσφατα θεωρηθεί ένα από τα τεκμήρια της προώθησης τοπικών αγιολογικών λατρειών και κατ'επέκταση τοπικού προσκυνήματος εις βάρος του προσκυνήματος στους Αγίους Τόπους, βλ. Br. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press 2005, 35-36.

<sup>45</sup> *Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν λειψάνων, καὶ βδελυκτὰ τοῖς πολλοῖς ἔστι, καὶ οὐδεὶς ἠδέως παρέρχεται τάφον, ἢ καὶ ἀνεωροῖτι τυχὼν ἐκ τοῦ παραδόξου ἐπιβαλὼν δὲ τὴν ὄψιν τῆ ἀμορφία τῶν ἐγκειμένων, πάσης ἀηδίας πληρωθεὶς, καὶ βαρῆα καταστενάξας τῆς ἀνθρωπότητος παρατρέχει. Ἐλθὼν δὲ εἰς τι χωρίον ὁμοιον τοῦτω, ἔνθα σήμερον καὶ ὁ ἡμέτερος σύλλογος, ὅπου μνήμη δικαίου καὶ ἁγίου λείψανον. Πρῶτον μὲν τῆ μεγαλοπρεπεία τῶν ὀρωμένων ψυχαγωγεῖται, οἶκον βλέπων ὡς Θεοῦ ναόν, ἐξηρακόμενον λαμπρῶς τῷ μεγέθει τῆς οἰκοδομῆς, καὶ τῷ τῆς ἐπικοσμήσεως κάλλει, ἔνθα καὶ τέκτων εἰς ζῶων φαντασίαν τὸ ξύλον ἐμόρφωσε καὶ λιθοξόος εἰς ἀργύρου λειότητα τὰς πλάκας ἀπέξεσεν*, PG 47, ό.π., στ. 737.

και τον ευτυχιμένο θάνατο του αθλητή του Χριστού. Και έτσι ως ένα ομιλούν βιβλίο με χρώματα διαμόρφωσε τον ναό και τον στόλισε σαν ένα λαμπρό κήπο»<sup>46</sup>. Στο χωρίο αυτό δηλώνεται η ύπαρξη αναλυτικού εικονογραφικού κύκλου με όλα τα απαραίτητα επεισόδια μιας αγιολογικής βιογραφίας, δηλαδή τα θαύματα και το μαρτύριο με πολλαπλές εικόνες. Και ο Γρηγόριος συνεχίζει εξηγώντας μας γιατί είναι όλα αυτά απαραίτητα: «γιατί, αφού θα έχει δει τα ευχάριστα φιλοτεχνήματα ο πιστός, θα θέλει να πλησιάσει και τη λειψανοθήκη, γιατί θα έχει πια πειστεί πως η επαφή με αυτήν είναι ευλογία και αγιασμός». Μας εξηγεί, επίσης, πως, επειδή δεν μπορούν όλοι να πάρουν κάτι από το λείψανο, παρόλο που πιθανώς διακαώς θα το ήθελαν, το χώμα πάνω από τον τάφο, δώρον λαμβάνεται και ως κειμήλιον ή γήθησανριζείται<sup>47</sup>, δηλαδή προσφερόταν στους πιστούς ως ευλογία<sup>48</sup>. Το κείμενο, επομένως, αποδίδει με ενάργεια την κομβική θέση που έχει το λείψανο στη λατρεία του αγίου και μας επεξηγεί για ποιο λόγο και με ποιο τρόπο «κατασκευάζονται» τα προσκνηματικά ενθυμήματα, επιβεβαιώνοντας έτσι τον χαρακτηρισμό «υποκατάστατα λειψάνων», που έχει αποδώσει η σύγχρονη έρευνα σε αυτά τα τέχνηρα<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> *Ἐπέχρωσε δὲ καὶ ὁ ζωγράφος τὰ ἄνθη τῆς τέχνης ἐν εἰκόνι διαγραφάμενος, τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀληθδόνas, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπιρρείας τὴν φλογοτρόφον ἐκείνην κάμνον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ, τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα, πάντα ἡμῶν ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ διὰ χρωμάτων τεχνουργησάμενος, σαφῶς διηγόρευσε τοὺς ἀγῶνας τοῦ μάρτυρος, καὶ ὡς λειμῶνα λαμπρὸν τὸν νεῶν κατηγλάισεν, PG 47, ὁ.π., στ. 737.*

<sup>47</sup> *Καὶ τοῖς αἰσθητοῖς οὕτω φιλοτεχνήμασιν ἐνευπαθήσας τὴν ὄψιν, ἐπιθυμεῖ λοιπὸν καὶ αὐτὴ πλησιάσει τῇ θήκῃ ἀγίασιν καὶ εὐλογίαν τὴν ἐπαφὴν εἶναι πιστεύων, PG 47, ὁ.π., στ. 740.*

<sup>48</sup> Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί πως εκτός από τα τέχνηρα που η σύγχρονη έρευνα σήμερα αναγνωρίζει ως προσκνηματικά ενθυμήματα και τα χαρακτηρίζει ως ευλογίες, οι πηγές αναφέρουν και άλλα αντικείμενα που οι πιστοί μπορεί να λάμβαναν ως αναμνηστικό της επίσκεψής τους σε έναν ιερό τόπο, π.χ. χώμα, έλαιο από τα καντήλια του ναού, κεριά, ακόμη και κάτι βρώσιμο, όπως φρούτα ή ψωμί, βλ. A. Stuibert, «Eulogia», RAC VI (1966), στ. 922-28. Magaval, *Lieux saints*, ὁ.π. (υποσημ. 9), 238-239.

<sup>49</sup> Ακριβώς σε αυτό το γεγονός, άλλωστε, δηλαδή ότι κατασκευάζονταν με χώμα που προερχόταν από την περιοχή του προσκνηματικού, και ειδικότερα του λειψάνου, όφειλαν την ιδιότητα της ευλογίας και κατ' επέκταση τη θαυματουργική τους δύναμη, όπως πολύ χαρακτηριστικά αποδεικνύουν τα πήλινα μετάλλια του Συμεών του νεότερου που αναφέρθηκαν παραπάνω, αλλά και οι πηγές, συνήθως περιγραφές προσκνημάτων, που μας ανα-

παράλληλα με αυτές τις υλικές προϋποθέσεις, κάθε λείψανο, και κατ' επέκταση κάθε άγιος, χρειάζεται και τα αγιολογικά κείμενα που θα πιστοποιήσουν καταρχάς την ταυτότητα του λειψάνου και θα προβάλουν την αγιότητα του ιερού προσώπου<sup>50</sup>. Παράλληλα με τους βίους, από τον 5ο αιώνα και εξής κάνουν την εμφάνισή τους και οι συλλογές θαυμάτων, ένα είδος «προπαγανδιστικής» λογοτεχνίας, σύμφωνα με τον Cyril Mango<sup>51</sup>. Συλλογές θαυμάτων συντάσσονται τόσο για τους ιερούς «κατόχους» μεγάλων προσκνηματικών κέντρων, όπως για τον Μηνά, τον Συμεών τον νεότερο και την αγία Θέκλα της Σελεύκειας, αλλά και για εκπροσώπους ιερών με τοπική ή πολύ εξειδικευμένη πελατεία, όπως για το Κοσμίδιον των Αγίων Κοσμά και Δαμιανού στην Κωνσταντινούπολη και τον ναό του Αγίου Αρτεμίου στην ίδια πόλη<sup>52</sup>. Τα κείμενα αυτά υποδηλώνουν καταρχάς το ενδιαφέρον των θεσμών που λειτουργούν τα ιερά για την εξάπλωση της λατρείας των αγίων τους και κατ' επέκταση τη διάδοση της φήμης των προσκνημάτων τους<sup>53</sup>. Μπορεί να εκφρά-

φέρουν και σε άλλες περιπτώσεις τη συνήθεια να κατασκευάζονται ευλογίες με χώμα από τον ιερό χώρο, Foskolou, «Blessing for Sale», ὁ.π. (υποσημ. 23), 60.

<sup>50</sup> Για τη σημασία της γραπτής παράδοσης στη νομιματοδότηση των λειψάνων στις μεσαιωνικές κοινωνίες, βλ. P. Geary, *Furta Sacra, Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, N.J. 1990, 9-15.

<sup>51</sup> C. Mango, «The Pilgrim's Motivation», *Akten XII. int. Kongr. chr. Arch.*, ὁ.π. (υποσημ. 28), 7-9.

<sup>52</sup> Για τις πρώιμες συλλογές θαυμάτων, βλ. V. Déroche, «Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios», C. Jolivet-Levy – M. Kaplan – J.-P. Sodi-ni (επιστ. επιμ.), *Les saints et leur sanctuaire: texts, images et monuments* (Byzantina Sorbonensia 11), Παρίσι 1993, 95-116. Για ένα κατάλογο των σχετικών κειμένων, βλ. S. Efthymiadis, «Byzantine Collections of Miracles. A Chronological and Bibliographical Survey», *Symbolae Osloenses* 74 (1999), 195-211. Για μια γενικότερη παρουσίαση του αγιολογικού αυτού είδους, βλ. St. Efthymiadis, «Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)», St. Efthymiadis (επιστ. επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, II: Genres and Contexts*, Ashgate 2014, 103-142.

<sup>53</sup> Σύμφωνα με τον Déroche, τα σχετικά κείμενα δεν απευθύνονταν μόνον στην πιθανή «πελατεία» των θαυματουργών αγίων, με σκοπό να καταστήσουν πειστικές και αληθοφανείς τις ιαματικές ικανότητές τους, αλλά και στην επίσημη εκκλησία, για να επιβεβαιώσουν τον «ορθόδοξο», δηλαδή τον όχι αιρετικό, χαρακτήρα της λατρείας και της λειτουργίας των προσκνηματικών ιερών, Déroche, «Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles?», ὁ.π. (υποσημ. 52), 108-114.

ζουν επίσης και ένα πατριογραφικό ενδιαφέρον, όπως π.χ. έχει δείξει η νεότερη «ανάγνωση» των θαυμάτων της αγίας Θέκλας από τον Scott Fitzgerald-Johnson. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, το κείμενο των θαυμάτων της Θέκλας αποτελεί συγχρόνως μια ιστορία-εγκώμιο του τόπου της, που στόχο είχε να «επικυρώσει» την κυριαρχία της στην περιοχή της Σελεύκειας<sup>54</sup>. Τον επίσης ίδιο στόχο, δηλαδή τη διασφάλιση της τοπικής κυριαρχίας ενός αγίου, μπορεί επίσης να εξυπηρετούσαν και περιπτώσεις θαυμάτων που αφήνουν να διαφανεί ένα είδος «αντιπαράθεσης» ανάμεσα σε γειτονικούς αγίους. Ένα τέτοιο παράδειγμα βρίσκεται στα θαύματα του αγίου Μηνά. Εδώ μνημονεύεται η περίπτωση μιας προσκυνήτριας που δέχθηκε επίθεση από στρατιώτη κοντά στο ιερό της Αγίας Θέκλας και σώθηκε με τη θαυματουργή επέμβαση του αγίου Μηνά που τη μετέφερε στο ιερό του. Η αφήγηση αυτή υποδηλώνει καταρχάς την ύπαρξη ενός γειτονικού στο Abu Mena ναού αφιερωμένου στην αγία Θέκλα, της οποίας, όπως προαναφέρθηκε, το κύριο κέντρο λατρείας βρισκόταν στη Σελεύκεια<sup>55</sup>. Η «συνύπαρξη» των δύο αγίων σε μια ομάδα φιαλιδίων από το Abu Mena, τα οποία στη μία όψη φέρουν τη συνηθισμένη απεικόνιση του μάρτυρα και στην άλλη την αγία Θέκλα, έχει ερμηνευτεί –εκτός των άλλων– ως το αποτέλεσμα της επιτυχούς προσπάθειας του μεγαλύτερου προσκυνήματος να απορροφήσει την «πελατεία» της αγίας<sup>56</sup>. Σε κάθε περίπτωση αποτελεί ένδειξη για συλλατρεία των δύο αγίων στο Abu Mena, καθώς η επιγραφή *ευλογία του Αγίου Μηνά*, που πλαισιώνει τα πορτρέτα και των δύο μορφών σε κάποια από τα σχετικά φιαλίδια, δεν αφήνει καμία αμφιβολία πως προέρχο-

νται από το ιερό του αιγύπτιου μάρτυρα<sup>57</sup> (Εικ. 11).

Μια διαφορετική εικόνα για τις σχέσεις που μπορεί να διαπλεχθούν ανάμεσα σε γειτονικούς τοπικούς αγίους, εικονογραφούν τα γνωστά *κουτρούβια* της Θεσσαλονίκης, μια από τις λίγες περιπτώσεις μεσοβυζαντινών *ευλογιών* που γνωρίζουμε<sup>58</sup>. Τα φιαλίδια αυτά χρονολογούνται, με βάση ανασκαφικά δεδομένα, από τα τέλη περίπου του 12ου αιώνα. Στη μία πλευρά εικονίζουν πάντα τον άγιο Δημήτριο και στην άλλη κάποιον άγιο που σχετίζεται με αυτόν, είτε γιατί λατρευόταν στον ίδιο ναό, όπως ο Νέστωρ ή η Θεοτόκος, είτε γιατί είχε την ίδια ιδιότητα, ήταν δηλαδή στρατιωτικός, όπως ο άγιος Γεώργιος (Εικ. 12). Η πλειονότητα, ωστόσο, των φιαλιδίων απεικονίζει στη δεύτερη πλευρά την αγία Θεοδώρα, μια επίσης μυροβλήτρια αγία, που όμως λατρευόταν σε διαφορετικό ναό της πόλης, στο μοναστήρι του Αγίου Στεφάνου, όπου είχε ζήσει και ταφεί ως μοναχή (Εικ. 13). Το γεγονός αυτό αποτελεί μια από τις πολλές ενδείξεις για τον «ανταγωνισμό» ανάμεσα στους δύο μυροβλήτες αγίους της πόλης, ουσιαστικά ανάμεσα στους θεσμούς που τους υπηρετούν, και υποδηλώνει μια προσπάθεια από την επίσημη εκκλησία και το παλαιό προσκύνημα του Αγίου Δημητρίου να «συγχωνεύσει» το μικρό και σχετικά άγνωστο μοναστήρι που εμφανίζεται δυναμικά στο ιστορικό προσκήνιο τον 9ο αιώνα, με μια νέα θαυματουργή αγία<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> S. Fitzgerald-Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A literary Study*, Center for Hellenic Studies, Washington, D.C. 2006, 7-9 και 169-171. Για την αγία Θέκλα, βλ. και την πρόσφατη μελέτη του Αθ. Σέμογλου, *Η Θέκλα στην αυγή του Χριστιανισμού. Εικονογραφική μελέτη της πρώτης γυναίκας μάρτυρα στην τέχνη της Ύστερης Αρχαιότητας*, Θεσσαλονίκη 2014.

<sup>55</sup> Davis, *Cult of Saint Thekla*, ό.π. (υποσημ. 15), 126-136. Ο ίδιος, «Pilgrimage and the Cult of Saint Thekla in Late Antique Egypt», *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ό.π. (υποσημ. 12), 320-323. Την ύπαρξη ενός ιερού της αγίας Θέκλας στην Αλεξάνδρεια επιβεβαιώνουν και άλλα αρχαιολογικά και ιστορικά τεκμήρια, βλ. Σέμογλου, *Η Θέκλα στην αυγή του Χριστιανισμού*, ό.π. (υποσημ. 54), 20-21.

<sup>56</sup> Davis, *Cult of Saint Thekla*, ό.π. (υποσημ. 15), 116-120, appendix A, 195-200.

<sup>57</sup> Sodini, «La terre des semelles», ό.π. (υποσημ. 16), 91-92. Βλ. επίσης την ερμηνεία που προτείνει ο Αθ. Σέμογλου ως έκφραση του «αρρενωπού σχήματος» της αγίας, *Η Θέκλα στην αυγή του Χριστιανισμού*, ό.π. (υποσημ. 54), 121-133. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί πως η συνύπαρξη αγίων μορφών απαντά συχνά σε μια κατηγορία προσκυνηματικών φιαλιδίων που έχουν χαρακτηριστεί από την έρευνα ως *ευλογίες* της Μικράς Ασίας. Τα αντικείμενα αυτά έχουν γενικότερα συνδεθεί με το προσκυνηματικό κέντρο του Αγίου Ιωάννη στην Έφεσο, βλ. W. Anderson, «An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks», *Anatolian Studies* 54 (2004), 79-93. Α. Κατσιώτη, «Πήλινα φιαλίδια ευλογίες από τα Δωδεκάνησα», *ΔΧΑΕ Λ'* (2009), 273-281. Sodini, «La terre des semelles», ό.π. (υποσημ. 16), 105-127. Ωστόσο, ακριβώς λόγω αυτών των διπλών απεικονίσεων αγίων, συχνά δύσκολα ταυτιζόμενων μέσω της εικονογραφικής ανάλυσης και κατ'επέκταση με ανοικτό το ζήτημα της απόδοσης τους σε συγκεκριμένα προσκυνηματικά ιερά, η ομάδα αυτή των *ευλογιών* αποτελεί ένα ακόμη πεδίο ειδικότερης έρευνας.

<sup>58</sup> Ch. Bakirtzes, «Byzantine Ampullae from Thessaloniki», R. Ousterhout (επιστ. επιμ.), *The Blessings of Pilgrimage* (Illinois Byzantine Studies I), Urbana – Σικάγο 1990, 140-149.

<sup>59</sup> A. M. Talbot, «Family Cults in Byzantium: The Case of St. Theo-



Εικ. 11 α, β. Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη. Πήλινο φιαλίδιο ευλογία με παράσταση της αγίας Θέκλας (α) και του αγίου Μηνά (β) (© Μουσείο Μπενάκη, αριθ. ευρ. 12544).

Τα *κουτρούβια* της Θεσσαλονίκης, με τον συνδυασμό δύο αγίων που λατρεύονταν σε διαφορετικούς ναούς της ίδιας πόλης, αποτελούν και αυτά ένδειξη ότι κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο η διάθεση, αλλά πιθανώς και η παραγωγή, των ενθυμημάτων δεν ελέγχονταν από κάθε προσκυνηματικό κέντρο ξεχωριστά, όπως θα πρέπει κατά κύριο λόγο να γινόταν στην πρώιμη βυζαντινή εποχή<sup>60</sup>, αλλά αποτελεί πλέον υπόθεση των εργαστηρίων των πόλεων. Και αυτό το φαινόμενο δεν είναι άσχετο με τις ιστορικές συνθήκες που καθορίζουν τον χαρακτήρα της προσκυνηματικής κίνησης κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο, αλλά και το πλαίσιο ανάδειξης τοπικών αγίων<sup>61</sup>.

dora of Thessalonike», J. O. Rosenquist (επιστ. επιμ.), *Λειμών. Studies Presented to L. Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, Ουψάλα 1996, 49-69. Foskolou, «Blessing for Sale», ό.π. (υποσημ. 23), 74-77. Την άποψη πως υπήρξε κάποιο είδος «ανταγωνισμού» ανάμεσα στα δύο ιερά της Θεσσαλονίκης υποστήριξε και ο St. Efthymiadis, «Collections of Miracles», ό.π. (υποσημ. 52), 123 και σημ. 62.

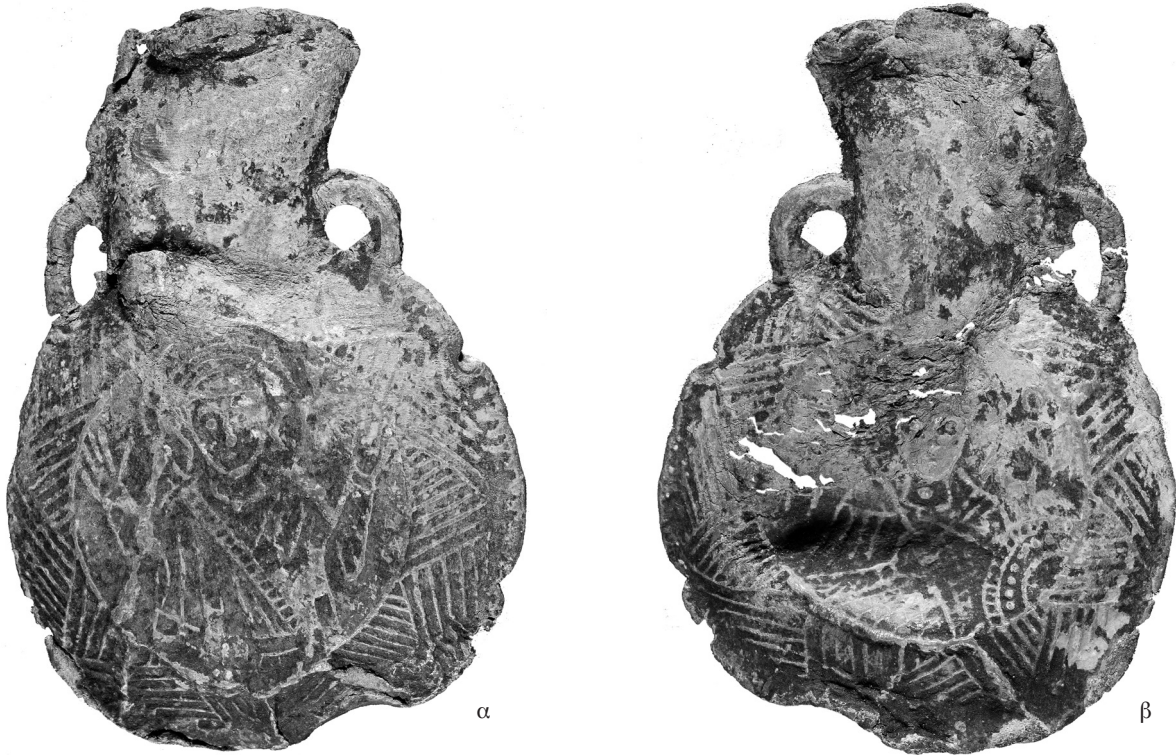
<sup>60</sup> Foskolou, «Blessing for Sale», ό.π. (υποσημ. 23), για την παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία.

<sup>61</sup> Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, ό.π. (υποσημ. 7), 83-88.

Ειδικότερα, μετά τον 7ο αιώνα και την αραβική εξάπλωση στις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας, η μαζική και διεθνής κίνηση των προσκυνητών λαμβάνει τέλος. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με τις νέες ιστορικές συνθήκες, θα οδηγήσει στη σταδιακή εγκατάλειψη των περισσότερων πρώιμων προσκυνημάτων. Οι πιστοί θα στραφούν πλέον σε ιερούς τόπους που παραμένουν στην επικράτεια του κράτους, όπως ο Άγιος Δημήτριος στη Θεσσαλονίκη, ενώ η Κωνσταντινούπολη με τη μεταφορά λειψάνων από τους Αγίους Τόπους θα αναδειχθεί σε «Νέα Ιερουσαλήμ» και θα αποτελέσει τον κατεξοχήν προσκυνηματικό προορισμό<sup>62</sup>.

Σταδιακά θα αναδειχθούν και νέοι άγιοι που θα έχουν όλα τα απαραίτητα στοιχεία αγιοποίησης, δηλαδή ένα σύνολο κειμένων, ένα ιερό λείψανο που θα επιτελεί θαύματα, έναν χώρο λατρείας που θα ανοικοδομηθεί προς τιμήν τους, μια λατρευτική εικόνα και

<sup>62</sup> Για τη σημασία της επικοινωνίας και των οδικών δικτύων για την ανάπτυξη των προσκυνηματικών κέντρων, βλ. Külzer, «Handelsgüter und Verkehrswege», ό.π. (υποσημ. 17), κυρίως 186. Για τη Θεσσαλονίκη και την Κωνσταντινούπολη ως «Νέα Ιερουσαλήμ», βλ. επίσης Külzer, «Pilger», ό.π. (υποσημ. 8), 58-60.



Εικ. 12 α, β. Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη. Μολύβδινο φιαλίδιο ευλογία (κουτρούβιο) με απεικόνιση της Θεοτόκου (α) και του αγίου Δημητρίου (β) (© Μουσείο Μπενάκη, αριθ. ευρ. 39096).

βέβαια κάποιο υποκατάστατο λειψάνου, δηλαδή ένα είδος *ευλογίας* για τους προσκυνητές που, ωστόσο, πλέον θα παράγεται με *θαυματουργό* τρόπο από τα ιερά κατάλοιπα του αγίου<sup>63</sup>. Οι περιπτώσεις του οσίου Λουκά στη Βοιωτία και του Νίκωνα στη Σπάρτη είναι οι πιο χαρακτηριστικές από αυτές τις νέες τοπικές

λατρείες<sup>64</sup>. Κοινό στοιχείο σε όλους σχεδόν τους νέους αγίους της μέσης βυζαντινής εποχής είναι το γεγονός πως αυτοί θα είναι πλέον *κυριολεκτικά* τοπικοί, δηλαδή η λατρεία τους θα έχει συνήθως ένα περιορισμένο τοπικά αλλά και χρονικά χαρακτήρα<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Όπως έχει παρατηρήσει η Α. Μ. Talbot, αν και η θαυματουργική δράση δεν ήταν απαραίτητη για την αγιοποίηση κατά τη μέση βυζαντινή εποχή, είναι χαρακτηριστικό πως οι νέοι άγιοι του 9ου και του 10ου αιώνα επιτελούν πλήθος θαμάτων κυρίως μετά θάνατον. Πρόκειται συνήθως για μοναχούς/-ές, την αγιοποίηση των οποίων προωθεί η οικογένεια και/η μοναστική κοινότητα στην οποία ανήκουν, ενώ προϋπόθεση, αλλά και αποτέλεσμα, της θαυματουργικής ικανότητας των λειψάνων τους ήταν η ανέγερση ενός μοναστηριού που εξελισσόταν σε προσκυνηματικό κέντρο με τοπική συνήθως εμβέλεια και βέβαια η ύπαρξη κάποιας λατρευτικής εικόνας, βλ. Α. Μ. Talbot, «Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts», *DOP* 56 (2002), 153-173, κυρίως 155-157.

<sup>64</sup> Για τον όσιο Λουκά, βλ. Δ. Σοφριανός, *Όσιος Λουκάς. Ο βίος του οσίου Λουκά του Στειριώτη. Προλεγόμενα, μετάφραση, κριτική έκδοση του κειμένου*, Αθήνα 1993. Ν. Οικονομίδης, «The First Century of the Monastery of Hosios Loukas», *DOP* 46 (1992), 245-255, κυρίως 252-255. Για τον Νίκωνα, βλ. R. Morris, «The Spread of the Cult of St. Nikon 'Metanoite'», και Α. Λαμπροπούλου – Η. Αναγνωστάκης – Β. Κόντη – Α. Πανοπούλου, «Μνήμη και λήθη της λατρείας των αγίων της Πελοποννήσου (9ος-15ος αιώνας)», Ε. Κουντούρα-Γαλάκη (επιστ. επιμ.), *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι νέοι άγιοι, 8ος-16ος αιώνας* (ΕΙΕ, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Διεθνή Συμπόσια 15), Αθήνα 2004, 433-458 και 267-272 αντίστοιχα, με όλη την παλαιότερη βιβλιογραφία.

<sup>65</sup> Ειδική περίπτωση ίσως αποτελεί ο όσιος Λουκάς Στειριώτης, καθώς η φήμη του φαίνεται πως διαδόθηκε ευρύτερα σύντομα μετά τον θάνατό του και απέκτησε τον χαρακτήρα ενός υπερτοπικού αγίου, βλ. Ν. Patterson-Ševčenko, «Three Saints at Hosios



Εικ. 13 α, β. Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη. Μολύβδινο φιαλίδιο ευλογία (κουτρούβιο) με απεικόνιση του αγίου Δημητρίου (α, γ) και της αγίας Θεοδόρας (β) (© Μουσείο Μπενάκη αριθ. ευρ. 11441).



Είναι πιθανόν αυτό να οφείλεται στον νέο ρόλο που κλήθηκαν να υπηρετήσουν οι άγιοι της μέσης βυζαντινής εποχής. Ειδικότερα για τον ελληνικό χώρο, όπως έχει δείξει ο Νίκος Σβορώνος, οι τοπικοί άγιοι του 9ου και 10ου αιώνα συμβάλλουν στην αναδιοργάνωση της Εκκλησίας και στην αναθέριμανση της οικονομικής και κοινωνικής ζωής στις περιοχές που λατρεύονται<sup>66</sup>.

Loukas», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π. (υποσημ. 64), 464-465. Παρά ταύτα, το «κοινό», στο οποίο καταρχάς απευθύνεται, είναι αυστηρά τοπικό. Ειδικότερα, οι ευεργετηθέντες από τις θαυματοργικές επεμβάσεις του, σύμφωνα με το κείμενο των θαυμάτων του, προέρχονται από την ευρύτερη περιοχή του μοναστηριού, βλ. Σοφιανός, *Όσιος Λουκάς*, ό.π. (υποσημ. 64), 149 (Θεριοπούλες), 150 (Εύβοια), 151 (Διαύλεια), 152 (Κορώνεια). Γενικότερα για τον τοπικό χαρακτήρα της λατρείας των μεσοβυζαντινών αγίων, βλ. Talbot, «Pilgrimage to Healing Shrines», ό.π. (υποσημ. 63), 164-165. Ν. Oikonomides, «How to Become a Saint in Eleventh Century Byzantium», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π. (υποσημ. 64), 472-491, κυρίως 475.

<sup>66</sup> Ν. Σβορώνος, *Η σημασία της ίδρυσης του Αγίου Όρους για*

Έχουν συνήθως την ενίσχυση της τοπικής αριστοκρατίας, κοσμικών και εκκλησιαστικών αξιωματούχων, όπως π.χ. ο όσιος Λουκάς, και στις περισσότερες περιπτώσεις βρίσκονται σε στενή σχέση με την αυτοκρατορική αυλή ή με τους ίδιους τους αυτοκράτορες, όπως π.χ. ο Αθανάσιος στον Άθω και ο Νίκων ο «Μετανοείτε». Αποτελούν, δηλαδή, σύμφωνα με τον Σβορώνο, εκπροσώπους ενός κινήματος πνευματικής αναδιάρθρωσης, παράλληλο με αυτό της πολιτικής αναδιοργάνωσης και της οικονομικής ανάπτυξης της βαλκανικής χερσονήσου, που εκπορεύονται από την κεντρική εξουσία και διεκπεραιώνονται από τις τοπικές αρχές.

Σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο ταιριάζει και μια πρόσφατη ερμηνεία της περίπτωσης του Νίκωνα της Σπάρτης από τον Ηλία Αναγνωστάκη<sup>67</sup>. Ο Νίκων, λοιπόν, έρχεται στην πόλη της Λακεδαίμονας, διώχνει τους Εβραίους από το κάστρο και εγκαθίσταται εκεί, στην αγορά, στο κέντρο δηλαδή των οικονομικών και βιοτεχνικών δραστηριοτήτων, ιδρύοντας μοναστήρι και ελέγχοντας ουσιαστικά την οικονομική ζωή της πόλης. Η αφιέρωση της μονής του στην αγία Κυριακή, η καθιέρωση της λατρείας της και η θεσμοθέτηση της χριστιανικής ημέρας της αργίας, σε συνδυασμό με τις υπόλοιπες πράξεις του, δηλώνουν την επιθυμία του να επιβάλει την ευταξία και τη χριστιανική συνοχή σε μια άναρχη πόλη.

Αποτελεί, επομένως, η λατρεία των αγίων κατά τη μέση βυζαντινή εποχή ένα εργαλείο ελέγχου και επαναφοράς σε μια κανονικότητα που ορίζεται από την κεντρική εξουσία, πολιτική ή εκκλησιαστική. Είναι μια ανάγνωση την οποία τεκμηριώνουν και άλλες ενδείξεις, όπως για παράδειγμα οι εικόνες του μνηολογίου, που βρίσκονται στη μονή Σινά. Όπως έχει δείξει η Nancy Patterson-Ševčenko, πίσω από αυτές τις εικόνες κρύβεται η προσπάθεια διάδοσης του κωνσταντινουπολίτικου εορτολογίου και κατ' επέκταση μια προσπάθεια ενοποίησης της αυτοκρατορίας μέσω της

καθιέρωσης ενός κοινού λειτουργικού και εορταστικού κύκλου<sup>68</sup>. Η επιβολή ενός κοινού χρονολογικού συστήματος, όπως σημειώνει η Ševčenko, αποτελεί βασική προϋπόθεση κάθε πολιτικής προσπάθειας για τη συγκρότηση των ανθρώπων σε κοινότητες και είναι η ίδια αιτία που καθορίζει την Κυριακή ως αργία στην περίπτωση της Σπάρτης και του Νίκωνα.

Ένα ακόμη ενδιαφέρον κοινό στοιχείο αρκετών από τους τοπικούς αγίους της μέσης βυζαντινής περιόδου είναι το γεγονός ότι το λείψανό τους παράγει με θαυματουργό πλέον τρόπο έλαιο ή μύρο. Ο Νίκων, ο Λουκάς, η αγία Αθανασία της Αίγινας, ο Πέτρος του Άργους και η Θεοδώρα της Θεσσαλονίκης είναι κάποιοι από τον σχετικό, μακρύ κατάλογο μυροβλητών αγίων<sup>69</sup>, ενώ ίσως δεν είναι τυχαίο πως παλαιότεροι άγιοι, όπως ο Νικόλαος Μύρων και ο Δημήτριος, στη διάρκεια αυτής της περιόδου μετατρέπονται επίσης σε μυροβλήτες<sup>70</sup>. Το ζήτημα είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον, καθώς θαυματουργά εκπορευόμενο μύρο από το λείψανο είναι σπάνιο στην πρωιμότερη περίοδο, γεγονός που απαιτεί ιστορικά τεκμηριωμένη ερμηνεία γι' αυτήν τη σημαντική αλλαγή στις λατρευτικές πρακτικές<sup>71</sup>. Αντίστοιχα, ειδικότερη διερεύνηση απαιτεί

<sup>68</sup> N. Patterson-Ševčenko, «Marking Holy Time: The Byzantine Calendar Icons», M. Vassilaki (επιστ. επιμ.), *Byzantine Icons. Art, Technique and Technology*, Ηράκλειο 2002, 51-62.

<sup>69</sup> Talbot, «Pilgrimage to Healing Shrines», ό.π. (υποσημ. 63), 159-160.

<sup>70</sup> B. Caseau, «Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin: des huiles parfumées au myron des saints byzantins», V. Boudon-Millot – B. Pouderon – Y.-M. Blanchard (επιστ. επιμ.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Παρίσι 2005, 141-191. Οι αναφορές της Caseau σχετικά με τα συμφραζόμενα και την ιστορική στιγμή της εμφάνισης της μυροβλησίας του αγίου Δημητρίου είναι μάλλον λανθασμένες. Πειστικότερη φαίνεται η άποψη του Χ. Μπακιρτζή, ότι δηλαδή η εκπόρευση του θαυματουργού μύρου εμφανίζεται στη λατρεία του αγίου μετά τις αρχές του 10ου αιώνα, βλ. Χ. Μπακιρτζής, «Η μυροβλησία του αγίου Δημητρίου», Χ. Μπακιρτζής (επιστ. επιμ.), *Αγίου Δημητρίου Θαύματα. Συλλογές αρχαιολογικού Ιωάννου και Αωνύμου*, Αθήνα: εκδ. Άγρα, 1997, 511-525.

<sup>71</sup> Η Caseau στο παραπάνω άρθρο της υποστηρίζει με πειστικό τρόπο ότι στην ύστερη αρχαιότητα στο πλαίσιο της χριστιανικής λατρείας δεν χρησιμοποιούνται εν γένει αρωματισμένα έλαια, για να αποφευχθούν οι συσχετισμοί με τη σύγχρονη ιατρική ή τις ανάλογες λαϊκές πρακτικές. Η ίδια σημειώνει την κομβική αλλαγή της εμφάνισης του εκπορευόμενου με θαυματουργό τρόπο μύρου σε βίους αγίων από τον 7ο αιώνα και εξής, δεν δίνει, ωστόσο, μια ιστορικά τεκμηριωμένη εξήγηση για το φαινόμενο αυτό.

την ανάπτυξη του ελλαδικού χώρου, Άγιον Όρος 2008 [= Δελτίον Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας 6 (1984), 17-47], κυρίως 2-18.

<sup>67</sup> Η. Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία – Λακεδαίμων: Για μια τυπολογία αντιπαλότητας και για την Κυριακή αργία στις πόλεις», Τ. Κιουσοπούλου (επιστ. επιμ.), *Οι βυζαντινές πόλεις (8ος-15ος αιώνας). Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Εκδόσεις της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο 2012, 101-137, κυρίως 124-129.

και το θέμα των προσκυνηματικών ενθυμημάτων που έπαιρναν οι πιστοί από τα παραπάνω ιερά. Τα κείμενα αναφέρονται με διάφορες αφορμές σε δοχεία για το μύρο ή σφραγίδες των αγίων, δηλαδή πιθανότατα μετάλλια με τη μορφή τους, αλλά εκτός από τα *κουτρούβια* της Θεσσαλονίκης δεν έχουμε ταυτίσει άλλα ανάλογα αντικείμενα<sup>72</sup> (Εικ. 12, 13).

Ανακεφαλαιώνοντας, αν θέλαμε να σκιαγραφήσουμε αδρά τα σχήματα ανάδειξης τοπικών λατρειών σε συνάρτηση με τις ιστορικές συνθήκες, θα παρατηρούσαμε πως στην πρώιμη βυζαντινή περίοδο, ενώ ο τοπικός χαρακτήρας είναι το κατεξοχήν χαρακτηριστικό μιας αγιολογικής λατρείας, καθώς συνδέεται άμεσα με τον τάφο ή τη φυσική παρουσία της αγίας μορφής, εντούτοις αυτή συχνά γνωρίζει ευρύτατη γεωγραφική διάδοση και μαζική αποδοχή. Το φαινόμενο αυτό είναι καταρχάς συνάρτηση της προσκυνηματικής κίνησης της εποχής αλλά και των προσπαθειών των τοπικών εκκλησιαστικών αρχών να προωθήσουν τη λατρεία «δικών» τους αγίων και κατ' επέκταση την ανάπτυξη των τοπικών προσκυνημάτων<sup>73</sup>. Ωστόσο, δεν είναι μόνο η λατρευτική πρακτική του προσκυνήματος που συμβάλλει σε αυτό το φαινόμενο. Είναι γνωστό ότι η ανάδειξη αγίων μορφών και η έμφαση που δίνεται στη λατρεία τους στο πλαίσιο της πολυσυλλεκτικής θρησκευτικής κοινωνίας της πρώιμης βυζαντινής εποχής, συνδέεται με τις γενικότερες μεταβολές στους κοινωνικούς και θρησκευτικούς θεσμούς, την εδραίωση της χριστιανικής Εκκλησίας και παράλληλα τη σταδιακή υποχώρηση της ειδωλολατρίας<sup>74</sup>. Η διαπίστωση αυτή θέτει έναν επιπλέον άξονα έρευνας των αγιολογικών λατρειών και των υλικών τους τεκμηρίων, δηλαδή την προσέγγισή τους σε συνάρτηση με το παγανιστικό παρελθόν –ή ακόμη και παρόν– των περιοχών στις οποίες «αναδύονται» αυτήν την εποχή.

Από την άλλη μεριά, οι νέοι άγιοι που αναδεικνύονται σε συγκεκριμένες περιοχές κατά τη μέση βυζαντινή εποχή, είναι οι κατεξοχήν τοπικοί, δηλαδή οι προσδεδεμένοι με τον χώρο από τον οποίο προέρχο-

νται, ενώ η τιμή που τους αποδίδεται, είναι συνήθως περιορισμένη τοπικά και χρονικά. Οι άγιοι αυτοί στην πλειονότητά τους είναι μοναχοί<sup>75</sup> και ο πολιτικός ρόλος των ίδιων και των ιδρυμάτων που ιδρύουν, συνάγεται από τις σχέσεις τους με τις τοπικές ελίτ αλλά συχνά και με τον ίδιο τον αυτοκράτορα<sup>76</sup>.

Κοινά και στις δύο εποχές είναι τα μέσα που συμβάλλουν στην ανάδειξη των τοπικών λατρειών: η ύπαρξη ενός λειψάνου που συντελεί θαύματα, ένα λατρευτικό κέντρο που αναδεικνύεται σε προσκύνημα, ένα σύνολο αγιολογικών κειμένων που ταυτίζει τον άγιο με τα ιερά κατάλοιπά του, και ένα λατρευτικό πορτρέτο, μια εικόνα του αγίου.

Ως προς την οικονομική δραστηριότητα που αναπτύσσεται γύρω από τις τοπικές λατρείες, κατά την πρώιμη εποχή αυτή διαμορφώνεται από την κίνηση και την παρουσία των ίδιων των προσκυνητών και αφορά αποκλειστικά σχεδόν το προσκύνημα, ενώ κατά τη μέση βυζαντινή εποχή, όπως μας υποδεικνύουν τα *κουτρούβια* της Θεσσαλονίκης, μεταφέρεται στην πόλη και την ευρύτερη περιοχή που το περιβάλλει. Μια σημαντική ακόμη παράμετρος της οικονομικής διάστασης των τοπικών αγιολογικών λατρειών είναι αυτή της εμπορικής δραστηριότητας που οργανώνεται γύρω από τα προσκυνηματικά κέντρα, με χαρακτηριστικότερη αυτή των πανηγύρων, δηλαδή των εορταστικών εκδηλώσεων προς τιμήν ενός αγίου, οι οποίες συνδυάζονταν με υπαίθρια αγορά. Αρκετές σχετικές αναφορές στις πηγές, που ξεκινούν από τα μέσα του 5ου αιώνα αλλά πληθαίνουν κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή εποχή, καθιστούν το θέμα αυτό ως μια πολύ ενδιαφέρουσα πτυχή των τοπικών λατρειών, που δεν έχει πλήρως διερευνηθεί<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Talbot, «Pilgrimage to Healing Shrines», ό.π. (υποσημ. 63), 160-161 σημ. 39. Foskolou, «Blessing for Sale», ό.π. (υποσημ. 23).

<sup>73</sup> Βλ. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, ό.π. (υποσημ. 44).

<sup>74</sup> Brown, «Rise and Function of the Holy Man», ό.π. (υποσημ. 6). Βλ. επίσης C. Mango, «Νέα θρησκεία, παλαιοί πολιτισμός», C. Mango (επιστ. επιμ.), *Ιστορία του Βυζαντίου*, μτφρ. Ο. Καραγιώργου, Αθήνα 2006, 155-164.

<sup>75</sup> Αν και δεν λείπουν οι ομολογητές της πίστης σε περιόδους που τους απαιτούν, όπως π.χ. αυτή της Εικονομαχίας. Για τις κατηγορίες των αγίων, βλ. C. Mango, «Saints», G. Cavallo (επιστ. επιμ.), *The Byzantines*, University of Chicago Press, Σικάγο 1997, 254-280.

<sup>76</sup> Εκτός από την άποψη του Σβορώνου για τον 9ο και 10ο αιώνα, βλ. επίσης για τον πολιτικό ρόλο των αγίων κατά τον 11ο αιώνα, R. Morris, «The Political Saint of the Eleventh Century», S. Hackel (επιστ. επιμ.), *The Byzantine Saint. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, Λονδίνο 1981 (ανατύπωση Νέα Υόρκη 2001), 43-50.

<sup>77</sup> Sp. Vryonis Jr., «The Panegyris of the Byzantine Saint: a Study in the Nature of a Medieval Institution, its Origins and Fate», *The Byzantine Saint*, ό.π. (υποσημ. 76), 196-227. Külzer, «Handelsgüter und Verkehrswege», ό.π. (υποσημ. 17), 193-195.



Εικ. 14. Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη. Γυάλινο μετάλλιο με τον άγιο Ιάκωβο και σεβίζοντες προσκυνητές (© Μουσείο Μπενάκη, αριθ. ευφ. 13523).



Εικ. 15. Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη. Γυάλινο μετάλλιο με παράσταση της Γέννησης (© Μουσείο Μπενάκη, αριθ. ευφ. 13524).

Παραμένοντας στο ζήτημα της οικονομικής διάστασης των ιερών τόπων, θα εξεταστεί και μια τελευταία κατηγορία προσκυνηματικών ενθυμημάτων, η οποία μας αποκαλύπτει ότι κατά την ύστερη βυζαντινή εποχή ο οικονομικός ρόλος των προσκυνημάτων στις συνθήκες της διεθνοποιημένης αγοράς που διαμορφώνεται από τον 13ο αιώνα και εξής, θα επεκταθεί πέρα από τα σύνορα της γειτονικής πόλης.

Πρόκειται για μια ομάδα 200 περίπου γυάλινων μεταλλίων με βυζαντινά και δυτικά θρησκευτικά θέματα, που μέσω της εικονογραφικής ανάλυσης έχουν συνδεθεί με τα πιο διάσημα ιερά, με διεθνή πελατεία, του ύστερου μεσαίωνα, όπως το Santiago de Compostella της Ισπανίας (Εικ. 14) και ο ναός της Γέννησης στη Βηθλεέμ (Εικ. 15), αλλά και μικρότερα, με τοπικό χαρακτήρα, όπως αυτό του Αγίου Δημητρίου της Θεσσαλονίκης<sup>78</sup> (Εικ. 16). Ο μεγάλος αριθμός των μετα-

λίων και τα κοινά μορφολογικά και κατασκευαστικά χαρακτηριστικά τους υποδηλώνουν μαζική παραγωγή σε εργαστήριο και σε συνδυασμό με τη διάθεσή τους σχεδόν σε όλο τον τότε γνωστό κόσμο, παραπέμπει σε εμπορική δύναμη με διεθνή εμβέλεια αλλά και οργανωμένη υαλοουργική παραγωγή, που δεν θα μπορούσε να είναι άλλη από τη Βενετία του 13ου αιώνα<sup>79</sup>. Τα προσκυνηματικά ενθυμήματα *made in Venice* σηματοδοτούν την εμπορευματοποίηση της λατρευτικής αυτής πρακτικής και ανάλογη εικόνα μας δίνουν και οι σύγχρονες γραπτές πηγές, οι οποίες μας πληροφορούν π.χ. πως από τον 14ο αιώνα οργανώνονται από τη Βενετία θαλάσσια ταξίδια που απευθύνονται αποκλειστικά σε

Μπενάκη 4 (2004), 51-73, με την προγενέστερη σχετική βιβλιογραφία.

<sup>79</sup> Στην απόδοση σε βενετικά εργαστήρια συνηγορεί και η εργαστηριακή ανάλυση των σχετικών μεταλλίων του Μουσείου Μπενάκη, βλ. Ντ. Κοτζαμάνη, «Γυάλινα μετάλλια με θρησκευτικές παραστάσεις στη Βυζαντινή Συλλογή του Μουσείου Μπενάκη: τεχνική μελέτη», *Μουσείο Μπενάκη 4* (2004), 75-89.

<sup>78</sup> V. Foskoulou, «Glass Medallions with Religious Themes in the Byzantine Collection at the Benaki Museum. A Contribution to the Study of Pilgrim Tokens in Late Middle Ages», *Μουσείο*



Εικ. 16. Αθήνα, Μουσείο Μπενάκη. Γυάλινο μετάλλιο με τον άγιο Δημήτριο (© Μουσείο Μπενάκη, αριθ. ευρ. 13546).

προσκυνητές και προβάλλονται ως άνετη και ασφαλής λύση για τη μετάβαση στους Αγίους Τόπους<sup>80</sup>. Σε αυτές τις θεμελιώδεις αλλαγές πρέπει να έχουν συμβάλει καταλυτικά τα κύματα των δυτικών προσκυνητών που καταφθάνουν μαζικά στους Ιερούς Τόπους της ανατολικής Μεσόγειου μετά τη δημιουργία των σταυροφορικών κρατών, από τα τέλη του 11ου αιώνα<sup>81</sup>. Οι διαφορετικές αντιλήψεις των Δυτικών για το προσκύνημα, όπως π.χ. το θεσμοθετημένο νομικά ως άφεση αμαρτιών προσκύνημα, μια καθαρά δυτική παράδοση, εντελώς ξένη προς τη νοοτροπία των Βυζαντινών, νομίζω πως βρίσκονται στη βάση αυτού του φαινομένου.

<sup>80</sup> J. Sumption, *Pilgrimage. An Image of Mediaeval Religion*, Λονδίνο 1975, 188-189. D. Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 2001, 87, 109-111.

<sup>81</sup> P. A. Sigal, «Le pèlerinage de Terre sainte aux XIIe et XIIIe siècles», M. Rey-Delqué (επιστ. επιμ.), *Les Croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis 1096-1270*, Μιλάνο 1997, 120-125. Sumption, *Pilgrimage*, ό.π. (υποσημ. 80), 137-139. Y. Friedman, «Pilgrims in the Shadow of the Crusader Kingdom», *Knights of the Holy Land. The Crusader Kingdom of Jerusalem* (The Israel Museum, κατάλογος έκθεσης), επιστ. επιμ. S. Rozenberg, Ιερουσαλήμ 1999, 101-109.

Η παρουσία των Δυτικών στις περιοχές της βυζαντινής αυτοκρατορίας κατά την ύστερη βυζαντινή εποχή δεν θα επηρεάσει μόνο τις προσκυνηματικές πρακτικές αλλά γενικότερα τις συνθήκες διαμόρφωσης των τοπικών λατρειών. Και αυτό γιατί η συστηματική λεηλασία των ιερών λειψάνων από την Κωνσταντινούπολη καταρχάς αλλά και από τις υπόλοιπες περιοχές της βυζαντινής αυτοκρατορίας που θα βρεθούν μετά τον 13ο αιώνα υπό λατινική κυριαρχία, θα αποτελέσει μια σημαντική τομή στις λατρευτικές συνήθειες<sup>82</sup>. Οι Βυζαντινοί όφειλαν να καλύψουν το κενό που άφησαν πίσω τους τα κλεμμένα λείψανα και οι «απαχθέντες» άγιοι.

Ειδικότερα στην Κωνσταντινούπολη, μετά την ανακατάληψή της το 1261, δεν θα «επανασυστήσουν» τα ιερά κειμήλια που χάθηκαν<sup>83</sup>, αλλά θα αναγκαστούν να στραφούν σε «ξεχασμένους» αγίους και αγίες της πόλης, και να αναδείξουν νέα κέντρα λατρείας. Αυτήν την ανάγκη υπηρετεί η αναθεώρηση βίων παλαιότερων αγίων από συγγραφείς που ανήκουν στον κύκλο των λογίων της παλαιολόγιας εποχής. Τα κείμενα αυτά πιθανότατα προορίζονταν για δημόσια παρουσίαση, π.χ. για να διαβαστούν μπροστά σε κοινό, με αφορμή τη γιορτή ή την ανακαίνιση της εκκλησίας της αγίας μορφής στην οποία αναφέρονται, και αποκαλύπτουν την προσπάθεια της πνευματικής ελίτ της Κωνσταντινούπολης να δώσει έμφαση στην ύπαρξη και θαυματουργική δράση λειψάνων παλαιότερων – και όχι ιδιαίτερα δημοφιλών – αγίων της πόλης<sup>84</sup>.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν άγιες μορφές, τον βίο των οποίων επιλέγει να διηγηθεί εκ νέου ο Κωνσταντίνος Ακροπολίτης, όπως η αγία Θεοδοσία της Κωνσταντινούπολης, μια εικονόφιλη και όχι ιδιαίτερα διάσημη μοναχή του 8ου αιώνα, ο Βάρβαρος, ένας άγνωστος άγιος της Ακαρνανίας, του 9ου αιώνα, και ο εξίσου άγνωστος από άλλες πηγές Αθανάσιος,

<sup>82</sup> G. P. Majeska, «The Relics of Constantinople after 1204», J. Durand – B. Flusin (επιστ. επιμ.), *Byzance et les reliques du Christ* (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 17), Παρίσι 2004, 183-190.

<sup>83</sup> Majeska, «The Relics of Constantinople», ό.π. (υποσημ. 82), 188.

<sup>84</sup> A.-M. Talbot, «Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Paleologan Period», S. Ćurčić – D. Mouriki (επιστ. επιμ.), *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, Princeton, N.J. 1991, 15-26.

επίσκοπος Αδραμυτίου, τον 10ο ή 11ο αιώνα<sup>85</sup>. Κοινό στοιχείο και στους τρεις είναι πως το λείψανό τους επιτελεί ξανά κατά την εποχή του Ακροπολίτη θαύματα, αναδύει θαυματουργό μύρο και γιατρεύει πιστούς, ενώ και ο ίδιος ο συγγραφέας και η οικογένειά του έχουν γιατρευτεί χάρη στη θαυματουργική παρέμβασή του<sup>86</sup>.

Οι πληροφορίες για την εμφάνιση νέων ή την αναβίωση παλαιότερων τοπικών αγιολογικών λατρειών κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο είναι περισσότερες στην περίπτωση της Κωνσταντινούπολης, όπου, ωστόσο, είναι γνωστό, αν και όχι πλήρως μελετημένο, κυρίως το κεμενικό τμήμα κάθε «αναανεωμένου» αγιολογικού φακέλου. Τα υλικά μέσα ανάδειξης των υστεροβυζαντινών αγίων της πόλης αποτελούν ανοικτό ζήτημα προς διερεύνηση. Μέσα από αυτό το πρίσμα θα μπορούσαν, για παράδειγμα, να συζητηθούν οι φορητές εικόνες αγίων μορφών με λατρευτικό χαρακτήρα, ο αριθμός των οποίων αυξάνεται κατακόρυφα αυτήν την εποχή<sup>87</sup>. Η έρευνα των υλικών τεκμηρίων ανάδειξης τοπικών αγιολογικών λατρειών κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο θα αποκαλύψει, νομίζω, και άλλους ιστορικούς παράγοντες στους οποίους οφείλεται η επανεμφάνισή τους, εκτός από την «ειρήνη» που έφερε στην ορθόδοξη Εκκλησία η αποκήρυξη της ένωσης των Εκκλησιών και η θρησκευτική ευλάβεια του Ανδρονίκου Β', όπως έχει κατά κύριο λόγο υποστηριχθεί μέχρι σήμερα<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Βλ. σχετικά τα κείμενα και τις πληροφορίες για τους αγίους στη διαδικτυακή βάση δεδομένων του Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών του ΕΙΕ «Αγιολογία της Ύστερης Βυζαντινής Περιόδου», <http://byzhadb.eie.gr/index.htm> (ημ. τελευταίας πρόσβασης 30/06/2015).

<sup>86</sup> Talbot, «Old Wine», ό.π. (υποσημ. 84), 18-20. Βλ. επίσης Α.-Μ. Talbot, «Healing Shrines in Late Byzantine Constantinople», Α. Μ. Talbot, *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001, αριθ. XIV, 9-11, 21-22.

<sup>87</sup> Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της αγίας Θεοδοσίας, η οποία, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, από τη μια μεριά αναδεικνύεται σε θαυματουργή αγία της Κωνσταντινούπολης και από την άλλη εντοπίζουμε ένα σημαντικό αριθμό φορητών εικόνων της με τη μορφή λατρευτικού πορτρέτου, D. Mouriki, «Portraits of St. Theodosia in Five Sinai Icons», *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Αθήνα 1994, 213-219. Για τον ναό της Αγίας Θεοδοσίας στην Κωνσταντινούπολη, βλ. Α. Effenberger, «Theodosia von Konstantinopel – Kult und Kultort. Ergänzende Überlegungen zu ihrem 'hagiographischen Dossier'», *JÖB* 61 (2011), 121-134.

<sup>88</sup> Talbot, «Healing Shrines», ό.π. (υποσημ. 86). St. Efthymiadis, «Late Byzantine Collections of Miracles and their Implications»,

Την πολυπλοκότητα αυτού φαινομένου έχει ήδη δείξει η μελέτη της περίπτωσης της Μαρίας Μαγδαληνής, μιας ευαγγελικής αγίας, ελάχιστα λατρευόμενης στο Βυζάντιο, τα λείψανα της οποίας βρίσκονταν ξεχασμένα στον ναό του Αγίου Λαζάρου στην Κωνσταντινούπολη. Από αυτήν τη λήθη την ανασύρει ο Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος με ένα εκτενές εγκώμιο που συντάσσει για αυτήν, την ίδια εποχή που έχει καθιερωθεί κεντρικό πρόσωπο στη διδασκαλία των δυτικών επαιτικών ταγμάτων και τα λείψανά της αποτελούν μήλον της έριδος ανάμεσα στον Κάρολο Β' Ανδεγαυό και το μοναστήρι του Vézelay στη Βουργουνδία<sup>89</sup>. Η επικαιρότητα που αποκτά η Μαγδαληνή, αποτυπώνεται και στην καλλιτεχνική έκφραση της ανατολικής Μεσογείου αυτήν την περίοδο. Ο πρωταγωνιστικός ρόλος της σε νέα εικονογραφικά σχήματα σκηνών του Θείου Πάθους, τόσο στο Βυζάντιο όσο και στη Δύση, αποτελούν εικαστικές αποδείξεις της διεκδίκησης της αγίας από τις δύο θρησκευτικές παραδόσεις με πολλαπλές προεκτάσεις, γεγονός καθόλου τυχαίο, καθώς η Μαγδαληνή δεν ήταν απλώς μία ακόμη αγία, όπως άλλωστε αναφέρει και ο Ξανθόπουλος στο τέλος της ομιλίας του, τόσο αυτή όσο και ο Λάζαρος, στον ναό του οποίου φυλάσσονταν τα λείψανά της: *φύλακες μὲν τῆς πόλεως ἄγρυπνοι, σωτῆρες δὲ καὶ χορηγοὶ χαρισμάτων τῶν παντοίων καὶ πρὸς Θεὸν μεσῖται ἀνυστικώτατοι, εἴ γε μαθητοῦ καὶ φίλου μηδὲν οἰκειότερον*<sup>90</sup>.

Κλείνοντας αυτήν την αρχαιολογική προσέγγιση της λατρείας των αγίων στο Βυζάντιο, θα μπορούσαμε καταρχάς να σημειώσουμε πως τα απαραίτητα υλικά και συμβολικά μέσα για την ανάδειξη τοπικών αγίων είναι κοινά σε όλες τις περιόδους. Ωστόσο, ο χαρακτήρας και ο ρόλος τους δεν είναι ίδιος σε κάθε εποχή, γιατί η εμφάνιση και η λατρεία τους καλύπτει διαφορετικές ανάγκες σε κάθε περίοδο. Έτσι, στην πρώιμη βυζαντινή εποχή οι τοπικοί άγιοι γνωρίζουν συχνά

*Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π. (υποσημ. 64), 239-250. Efthymiadis, «Collections of Miracles», ό.π. (υποσημ. 52), 125-126.

<sup>89</sup> V. Foskolou, «Mary Magdalene between East and West. Cult and Image, Relics and Politics in the Late Thirteenth-Century Eastern Mediterranean», *DOP* 65/66 (2011-2012) 271-275, με τη σχετική βιβλιογραφία.

<sup>90</sup> Λόγος εις τὴν ἁγίαν καὶ ἰσαπόστολον Μυροφόρον Μαρίαν τὴν Μαγδαληνὴν, *PG* 147, στ. 573, 575-576.

ευρύτατη γεωγραφική διάδοση και μαζική αποδοχή, φαινόμενο που αποδίδεται στην προσκυνηματική κίνηση και στο ενδιαφέρον των εκκλησιαστικών αξιωματούχων να προωθήσουν τους «δικούς» τους αγίους, αλλά και στο γεγονός πως στο πλαίσιο της πολυσυλλεκτικής θρησκευτικής κοινωνίας της εποχής οι αγίες μορφές αποτελούν ένα από τα βασικά μέσα για την εδραίωση της χριστιανικής Εκκλησίας.

Αντίθετα, οι νέοι άγιοι της μέσης βυζαντινής περιόδου, συνήθως μοναχοί, γνωρίζουν μια οριοθετημένη τοπικά και περιορισμένη χρονικά απήχηση, γεγονός που αποδίδεται στον πολιτικό ρόλο που διαδραματίζουν στις περιοχές όπου αναδύονται, ρόλος που διαφαίνεται εκτός των άλλων και από τις στενές σχέσεις τους με τις τοπικές αρχές και συχνά με τον ίδιο τον αυτοκράτορα.

Τέλος, η παρουσία και εγκατάσταση Δυτικών στον χώρο της βυζαντινής αυτοκρατορίας μετά την τέταρτη σταυροφορία, και η τομή που αυτή επέφερε στις λατρευτικές συνήθειες και στην ιερή τοπογραφία των πόλεων, προτείνεται ως μια ακόμη αιτία για την αναθέρμανση της λατρείας παλαιότερων και όχι ιδιαίτερα δημοφιλών αγίων κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο.

Αυτή η υπόθεση μπορεί καταρχάς να δώσει νέες ερμηνείες στο φαινόμενο των τοπικών αγίων της ύστερης εποχής και, σε ένα δεύτερο επίπεδο, αν συνδυαστεί με την ανασύνθεση των υλικών εκφάνσεων της λατρείας τους, δηλαδή εικόνων, ναών και ενθυμημάτων, μπορεί ενδεχομένως να μας επιτρέψει να προσεγγίσουμε μέσα από ένα διαφορετικό πρίσμα την καλλιτεχνική θρησκευτική παραγωγή των τελευταίων αιώνων του Βυζαντίου.

#### Προέλευση εικόνων

Εικ. 1: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Overview\\_of\\_St.\\_Simeons\\_from\\_the\\_North\\_Syria.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Overview_of_St._Simeons_from_the_North_Syria.jpg). Εικ. 2: Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», ό.π. (υποσημ. 12), σχέδ. 2. Εικ. 3, 11, 12, 13β, 14-16: © Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα. Εικ. 4: A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, Collège de France, 1943-1946, πίν. LXIII.2. Εικ. 5: J.-P. Sodini, «Remarques sur l'iconographie de Syméon l'Alépin, le premier stylite», ό.π. (υποσημ. 23), εικ. 4. Εικ. 6: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bobbio\\_flasks\\_ampullae\\_Vic.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bobbio_flasks_ampullae_Vic.jpg). Εικ. 7: J. Wilkinson, *Egeria's Travels*, Οξφόρδη 1971, εικ. σ. 174. Εικ. 8: © Italian Archaeological Mission at Hierapolis in Phrygia. Εικ. 9: © Virginia Museum of Fine Arts. Εικ. 10: © The Walters Art Museum, <http://art.thewalters.org/detail/22682>. Εικ. 13α: Bakirtzes, «Byzantine Ampullae», ό.π. (υποσημ. 58), σχέδ. εικ. 51.

Vicky A. Foskolou

RELICS, MIRACLES AND *EULOGIAE*:  
THE ARCHAEOLOGY OF THE CULT OF LOCAL SAINTS

The article is an extensive form of the introductory lecture at a session with the title 'Local saints – local cult of saints' of the 32nd Symposium of Byzantine and Post-Byzantine Archaeology and Art of the Christian Archaeological Society (Athens 2012).

Aim of the study is to present the material means, practices, signs and symbols that contribute to the emergence of local holy figures. In this respect, pilgrimage and pilgrim mementoes, relics, cult icons and the pictorial narratives of saint lives, are some of the issues discussed in the paper.

The importance and impact of hagiological cults within the local communities is another theme in the scope of this presentation. The hagiological texts, main-

ly collections of miracles, the development of pilgrimage centers and the economic activities connected with them, were topics that could unfold different aspects of this subject.

Archaeological and textual testimonies in relation with the historical background were used to discuss these issues and to investigate a final general question, namely whether the appearance and development of local cults follows common patterns in each historical period of Byzantium.

*Department of History and Archaeology,  
University of Crete,  
foskolou@uoc.gr*