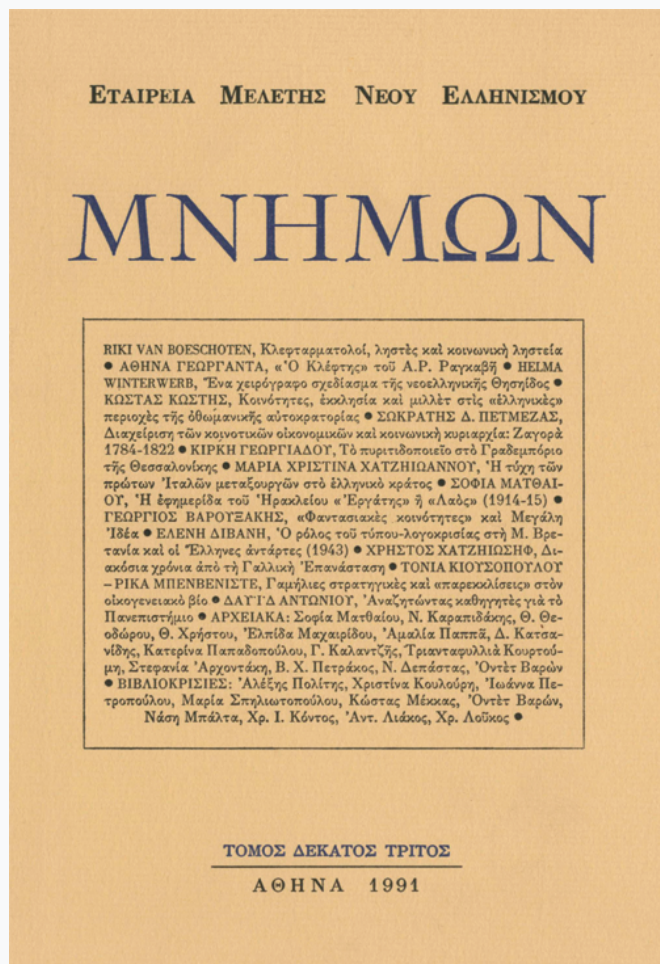


## Μνήμων

Τόμ. 13 (1991)



### ΓΑΜΗΛΙΕΣ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ ΚΑΙ «ΠΑΡΕΚΚΛΙΣΕΙΣ» ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟ ΒΙΟ: ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΔΥΣΗ

ΤΟΝΙΑ ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

doi: [10.12681/mnimon.408](https://doi.org/10.12681/mnimon.408)

### Βιβλιογραφική αναφορά:

ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ Τ., & ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ Ρ. (1991). ΓΑΜΗΛΙΕΣ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ ΚΑΙ «ΠΑΡΕΚΚΛΙΣΕΙΣ» ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟ ΒΙΟ: ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΔΥΣΗ. *Μνήμων*, 13, 255-278.

<https://doi.org/10.12681/mnimon.408>

TONIA ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ — ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

## ΓΑΜΗΛΙΕΣ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ ΚΑΙ «ΠΑΡΕΚΚΛΙΣΕΙΣ» ΣΤΟΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟ ΒΙΟ: ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΔΥΣΗ\*

### Εισαγωγή

Όταν αποφασίσαμε να κάνουμε την (όμοτιπλη) ανακοίνωση, ή οποία πραγματοποιήθηκε τον Δεκέμβριο του 1988, σχεδιάζοντας να συγκρίνουμε κάποια από τα στοιχεία που χαρακτηρίζαν το θεσμό της οικογένειας στο Βυζάντιο και στη μεσαιωνική Δύση, στόχος μας βέβαια ήταν καταρχήν να κατανοήσουμε καλύτερα μέσα από τη σύγκριση αυτήν την κοινωνία που ή καθεμία από μās μελετούσε.

Στο βάθος όμως μās κέντριζε το ενδιαφέρον ή ευκαιρία να διερευνήσουμε, ξεκινώντας από τη στοιχειώδη μορφή κοινωνικής οργάνωσης που είναι ή οικογένεια, αν και κατά πόσον ό μεσαιωνικός κόσμος αποτελούσε μιὰ πολιτισμική ενότητα. Είναι γνωστό ότι τα τελευταία χρόνια οι βυζαντινολόγοι προσπαθούν να αποδεσμευθούν και από την ιστορικά εξηγήσιμη προκατάληψη που ήθελε τους δύο κόσμους κάθετα χωρισμένους και από τη θετικιστική όπτική που περιοριζόταν στις διπλωματικές ανταλλαγές μεταξύ 'Ανατολής και Δύσης, στα αυτοκρατορικά συνοικέσια που «έξηγοῦσαν» τις πολιτικές εξέλιξεις, στη μεταλαμπάδευση του βυζαντινού πνεύματος ως παράγοντα έκπολιτισμού τών βαρβάρων και τελικά στα σημεία ύπεροχής του ενός πολιτισμού έναντι του άλλου. Ό πλοῦτος και ή ποικιλία τών μελετῶν για τή Δύση, οί καινούριες ιστοριογραφικές ανάγκες και κυρίως τὰ αδιέξοδα τής καθιερωμένης και έδραιωμένης άποψης για τὸ Βυζάντιο ώθησαν τούς μελετητές του να τὸ τοποθετήσουν μέσα σὲ ἕνα ευρύτερο, πολιτισμικά τουλάχιστον, πλαίσιο<sup>1</sup>. Από τήν ἄλλη

---

\* Τὸ κείμενο αὐτὸ αποτελεί τήν συνεπτυγμένη μορφή τής ανακοίνωσης που πραγματοποιήθηκε σὲ γραφεῖα τής Ἑταιρείας Μελέτης Νέου Ἑλληνισμοῦ τήν Τετάρτη 12 Δεκεμβρίου 1988.

1. Βλ. ένδεικτικά *Βυζάντιο καί Εὐρώπη. Α' Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση* (Δελφοί,

πλευρά, οι δυτικοί μεσαιωνολόγοι, αὐτάρκεις θὰ ἔλεγε κανείς, στὴ μελέτῃ τοῦ δικοῦ τους παρελθόντος, παρὰ τὴ διακηρυγμένη πεποίθησή τους γιὰ τὴ μεθοδολογικὴ σημασία τῆς συγκριτικῆς μελέτης τῶν κοινωνιῶν<sup>1α</sup>, δὲν ἔδειχναν νὰ χρειάζονται τὸ Βυζάντιο καὶ τὴν ἱστορία του γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῶν κοινωνικῶν φαινομένων καὶ τῶν συνακόλουθων νοοτροπιῶν ποὺ παρατηροῦσαν τὴν ἴδια ἐποχὴ στὴν Εὐρώπη.

Μέσα στὸ ἐπιστημονικὸ αὐτὸ κλίμα ἐπιχειρήσαμε νὰ ἀντιμετωπίσουμε τὸ μεσαιωνικὸ κόσμο ὡς σύνολο, χωρὶς προφανῶς νὰ ἐπιζητοῦμε μιὰ εὐρωπαϊοκεντρικὴ ἀπάντηση σὲ μιὰ ὁμολογουμένως ἐθνοκεντρικὴ ἱστοριογραφία· καὶ χωρὶς φυσικὰ νὰ βρίσκουμε ἐπαρκὴ τὴν εἰδυλιακὴ —καὶ γι' αὐτὸ ὑπεραπλουστευτικὴ καὶ ἐφησυχαστικὴ— εἰκόνα γιὰ ἓναν μυθικὸ Μεσαίωνα ποὺ ἰσοπεδώνει τὶς ἰδιαιτερότητες ποὺ τὸν συνέθεταν. Ἀπεναντίας, εἴχαμε κατὰ νοῦ τόσο τὴ διαφορετικὴ ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῶν δύο τμημάτων τῆς (παλαιᾶς) ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας, ὅσο καὶ τὶς διαφορὲς στὸ πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ σύστημα ἀνάμεσα στὴ δυτικὴ φεουδαρχία καὶ στὸ συγκεντρωτικὸ κράτος τοῦ Βυζαντίου· δὲν παραγνώρισαμε, ὥστόσο, καὶ τὰ ἐνοποιητικὰ χαρακτηριστικὰ τῶν δύο κοινωνιῶν, αὐτὰ ποὺ προέκυπταν ἀπὸ τὴν κοινὴ ἑλληνο-ρωμαϊκὴ παράδοση καὶ τὴν ἐξάπλωση τοῦ χριστιανισμοῦ<sup>2</sup>.

Γιὰ μιὰ συνολικότερη προσέγγιση τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν, λοιπόν, σκεφθήκαμε νὰ «χρησιμοποιήσουμε» τὴν οἰκογένεια ἀκολουθώντας τὴ συγκριτικὴ μέθοδο. Βέβαια ἀπὸ τὴν ἀρχὴ εἴχαμε ἐπίγνωση ὅτι ὁ στόχος μας ἦταν φιλόδοξος καὶ ἡ πρότασή μας πιθανὸν παρακινδυνευμένη. Θεωρήσαμε ὅμως ὅτι ἡ μελέτῃ τῆς οἰκογένειας μποροῦσε νὰ γίνῃ μιὰ ἀπόπειρα, ἓνα μέτρο ἀξιολόγησης, καθὼς ἡ οἰκογένεια ὡς ἀντικείμενο καὶ τῆς ἱστορικῆς ἔρευνας πιά, ἀποτελεῖ πεδίο σύγκλισης τῆς κοινωνικῆς ἱστορίας, τῆς ἱστορίας τῶν νοοτροπιῶν καὶ τῶν συλλογικῶν συμπεριφορῶν, τοῦ προβληματισμοῦ γιὰ τὴ μακρὰ διάρκεια. Ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἡ οἰκογένεια καὶ οἱ δομὲς τῆς συγγένειας μπαίνουν στὴν προβληματικὴ τοῦ ἱστορικοῦ εἶναι δυνατόν, ὅπως παρατηρεῖ ὁ J. Le Goff<sup>3</sup>, νὰ ὀδηγηθοῦμε σὲ μιὰ διαφορετικὴ περιοδολόγηση τῆς ἱστορίας σύμφωνη μὲ τὴν ἐξέλιξη αὐτῶν ἀκριβῶς τῶν δομῶν. Γιατὶ ὄχι ἐπομένως, θὰ προτεῖναμε,

20-24 Ἰουλίου 1985), ἐπ. ἐκδ. Α. Μαρκόπουλος, Ἀθήνα 1987, ὅπου ἡ πρόσφατη βιβλιογραφία γιὰ ἐπιμέρους θέματα. Εἰδικότερα, γιὰ τὴ σύγκριση τῶν δύο κοινωνιῶν βλ. Ν. Σβορώνος, «Παρατηρήσεις γιὰ τὴ συμβολὴ τοῦ Βυζαντίου στὴν πνευματικὴ ἐξέλιξη τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης: ἡ περίπτωσις τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ», *δ.π.*, 115-152.

1α. M. Bloch, «Pour une histoire comparée des sociétés européennes», *Mélanges historiques*, τ. I, Παρίσι 1983, 16-40.

2. Βέβαια, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Ν. Σβορώνος, *δ.π.*, 118, μὲ τὴ γρήγορη διαφοροποίησή του ὁ Χριστιανισμὸς «γίνεται συγχρόνως καὶ παράγοντας διαφοροποιητικὸς καὶ ἐκφράζει μέσα στὴν ὑπερκείμενη γενικὴ ἐνιαία ἰδεολογία τὴν πολλαπλότητα τῆς εὐρωπαϊκῆς πραγματικότητος».

3. J. Le Goff, «Vers une anthropologie historique: l'histoire et l'homme quotidien», *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident*, Παρίσι 1977, 340.

και σέ μιὰ διαφορετική σύλληψη τῆς συγκριτικῆς θεώρησης τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν;

Μέ ὅσα ἀκολουθοῦν προσπαθήσαμε, ὅσο ἦταν δυνατόν, νά ξεπεράσουμε τήν παρατακτική περιγραφή. Σημειώνουμε ἐπίσης ὅτι παρέμεινε καί ὁ ἀρχικός στόχος τῆς σύγκρισης, ἀπό τήν ὁποία θά γινόταν περισσότερο κατανοητή καί ἡ λειτουργία τῆς οἰκογένειας καθεαυτήν μέσα στήν καθεμιὰ ἀπό τίς ἐξεταζόμενες κοινωνίες. Προκλητικά τέλος, περισσότερο γιά μᾶς τίς ἴδιες καί ἀσφαλῶς πολὺ λιγότερο γιά ὅσους θά ἐνδιαφέρονταν γιά τὸ θέμα, εἴχαμε δώσει στήν ἀνακοίνωσή μας ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν τὸν εὐρύτατο τίτλο, πὺ φάινεται νά καλύπτει ὁλόκληρη τῇ βυζαντινῇ καί ἀντίστοιχα τῇ μεσαιωνικῇ ἐποχῇ.

Στὴν πορεία τῆς ἔρευνας καί μὲ τὴν ἐπεξεργασία πὺ ἔχουμε μέχρι σήμερα πραγματοποιήσει, μᾶς ἔγινε ἀπολύτως σαφές ὅτι οἱ δυσκολίες παρόμοιων προσπάθειῶν εἶναι συχνὰ ἀξεπέραστες καί ὅτι πάντως οἱ ἐπιζητούμενες συγκρίσεις πρέπει νά γίνονται πολὺ προσεκτικά γιά νά εἶναι ἀποτελεσματικές καί μεθοδολογικά ἀξιόπιστες. Καταρχὴν ὑπάρχει τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι γι' αὐτὲς τίς μακρινές κοινωνίες ἡ φύση τῶν διαθέσιμων κάθε φορὰ πηγῶν καθορίζει ἐν πολλοῖς τίς κατευθύνσεις καί, κυρίως, τὰ ὅρια τῆς ἱστορικῆς ἔρευνας. Ὡς πρὸς τὴ δική μας ἔρευνα, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν θέλαμε νά χρησιμοποιοῦμε τὸ ἐργαλεῖο μας, τὴν οἰκογένεια, γιά νά καταλήξουμε σὲ ἓνα θεωρητικὸ μοντέλο, πρὸς τὸ ὁποῖο θά τείναμε νά «προσαρμόσουμε» τὰ ἱστορικά δεδομένα, ἔπρεπε νά ἀκολουθήσουμε κατὰ κάποιον τρόπο τίς πηγές μας. Διαπιστώσαμε, ἄλλωστε, ὅτι ἡ φύση τῶν πηγῶν διαφοροποιεῖται, ὅχι μόνον ἀνάμεσα στὴ Δύση καί στὸ Βυζάντιο, ἀλλὰ ἀκόμη καί σὲ περιοχές πὺ βρίσκονταν σὲ διαφορετικὰ στάδια ἐξέλιξης στὴν μεσαιωνικὴ Εὐρώπη. Γιά νά ἀναφέρουμε μερικὰ μόνον παραδείγματα, χάρη στὸ φορολογικὸ κατάστιχο τοῦ 1427 γνωρίζουμε πιά ἀρκετὰ καλὰ τὴ δομὴ τῆς οἰκογένειας στὴ Φλωρεντία τὸν 15ο αἰῶνα, στὴν ὕπαιθρο καί στὴν πόλη<sup>4</sup>, ἐνῶ ἡ ἀγροτικὴ οἰκογένεια στὴν Ἀγγλία τοῦ 13ου καί 14ου αἰῶνα μᾶς εἶναι περισσότερο γνωστὴ χάρη στὶς ἀποφάσεις τῶν δικαστηρίων τῆς ἀρχοντείας<sup>5</sup>. Ἀντίστοιχα, στὴ Γαλλία τῆς ἐποχῆς τῶν Καρολιδῶν οἱ οἰκογενειακοὶ θεσμοὶ ἀνιχνεύονται ἔμμεσα ἀπὸ τὰ *pénitentiels*<sup>6</sup> ἢ γιά τὸν 14ο αἰῶνα ἀπὸ τίς ἀποφάσεις τοῦ ἐπισκοπικοῦ δικαστηρίου στὸ Παρίσι<sup>7</sup>.

4. D. Herlihy - Ch. Klapish-Zuber, *Les Toscans et leurs familles*, Παρίσι 1979.

5. Z. Razi, *Life marriage and death in an English parish*, Cambridge 1981. Βλέπε ἐπίσης τὴν κλασικὴ μελέτη τοῦ G. H. Hommans, *English villagers of the 13th century*, Harvard 1941 καί τὸ πρόσφατο βιβλίο τῆς B. Hanawalt, *The ties that bound: Peasant families in medieval England*, Oxford 1986.

6. J. L. Flandrin, *Un temps pour embrasser: aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Παρίσι 1983 καί R. Manseli, «*Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels*», *Famille et Parenté dans l'occident médiéval*, ἔκδ. J. Le Goff - G. Duby, Παρίσι 1977, 363-378.

7. J. P. Lévy, «*L'officialité de Paris et les questions familiales à la fin du XIVe siècle*» *Études d'histoire de droit canonique dédiées à Gabriel Le Gras*, τ. II, Παρίσι 1965, 1265-1294.



κτλ. Τα παραδείγματα είναι απλώς ένδεικτικά και τὰ ἐπιλέξαμε, γιατί θὰ μᾶς χρησιμεύσουν καὶ ἀργότερα. Ἐκεῖνο πὺ μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε ὡς γενικὴ παρατήρηση ἀφορᾷ τὴν ποικιλία καὶ τὸν ὄγκο τῶν διαθέσιμων γιὰ τὴν κοινωνικὴ ἱστορία τῆς Δύσης πηγῶν, οἱ ὁποῖες, ἂν καὶ πολλὲς φορὲς ἀποσπασματικές, ἐπιτρέπουν τὴν ἐνδελεχέστερη μελέτη παρόμοιων μὲ αὐτὰ πὺ μᾶς ἐνδιαφέρουν ἐδῶ φαινομένων. Ἀντίθετα, οἱ πηγές πὺ διαθέτουμε γιὰ τὸ Βυζάντιο εἶναι σαφῶς πιὸ περιορισμένες. Παρακάμπτοντας τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ τί μπορεῖ νὰ δείχνει γιὰ τὴν καθιεμία κοινωνία ἢ ἑλλειψη ἢ ἡ ὑπαρξη τέτοιου τύπου πηγῶν, συγκρατοῦμε μόνον τὸ γεγονός ὅτι γιὰ τὴν ἱστορία τῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας δὲν ὑπάρχει συγκεντρωμένο ἀρχεῖο ὡς ὅτι. Ἄν ἐξαιρέσει κανεὶς τὰ Πρακτικά τοῦ Ἀγίου Ὁρους, πὺ μᾶς δίνουν πληροφορίες γιὰ τὴν οἰκονομικὴ καὶ δημογραφικὴ πλευρὰ τῆς οἰκογένειας στὴ Δυτικὴ Μακεδονία τὸν 14ο αἰῶνα<sup>8</sup>, ὁρισμένα ἔγγραφα τῆς ἴδιας ἐποχῆς πὺ βρίσκονται στὰ βενετσιάνικα ἀρχεῖα καὶ τὸ *corpus* τῶν ἀποφάσεων ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια τοῦ Πατριαρχείου, τῆς Ναυπάκτου καὶ τῆς Ἀχρίδας<sup>9</sup>, πὺ τοποθετοῦνται στοὺς ὕστερους βυζαντινοὺς χρόνους, γιὰ τὰ προηγούμενα χρόνια οἱ πληροφορίες μας, ἐκτὸς ἀπὸ μεμονωμένες περιπτώσεις, προέρχονται κατὰ κανόνα ἀπὸ τὰ νομοθετικά καὶ κανονιστικά κείμενα, ἀπὸ τὴ νομολογιακοῦ περιεχομένου *Πεῖρα* τοῦ 11ου αἰῶνα<sup>10</sup> καὶ ἀπὸ τίς φιλολογικὲς πηγές, ἀνάμεσα στίς ὁποῖες οἱ πιὸ εὐγλωττες εἶναι οἱ Βίοι τῶν ἁγίων. Τέλος, ὑπάρχει ἡ ἱστοριογραφία πὺ μαρτυρεῖ γιὰ τὴν πολιτικὴ λειτουργία τῆς συγγένειας στὴν ἀριστοκρατία.

Γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους, ἀλλὰ καὶ γιὰ λόγους μεθοδολογίας, ὑποχρεωθήκαμε νὰ περιορίσουμε καταρχὴν χρονικὰ τὴ μελέτη μας στοὺς ὕστερους μεσαιωνικοὺς χρόνους. Θεωρήσαμε δεδομένο ὅτι ὁ γάμος, ἰδρυτικὴ πράξη τῆς οἰκογένειας, ἐξασφαλίζει στίς μεσαιωνικὲς κοινωνίες τὴ νομιμότητα τῶν ἀπογόνων καὶ τὰ κληρονομικά τους δικαιώματα πάνω στὴ γῆ, ἐξασφαλίζει δηλαδὴ τὴ διατήρηση τῆς πατρικῆς περιουσίας καὶ κατὰ συνέπεια τὸ καθεστῶς τῆς γαιοκτησίας καὶ τὸν τρόπο παραγωγῆς. Παράλληλα, ἐπιτρέπει τὸν ἀνασχηματισμὸ τῶν συγγενικῶν δικτύων, τὰ ὁποῖα στηρίζουν τὴν πολιτικὴ καὶ τὴν οἰκονομικὴ δύναμη τῆς οἰκογένειας, ἰδιαίτερα στὰ ὑψηλότερα κοινωνικά στρώματα<sup>11</sup>.

8. Τὰ πρακτικά ἔχει μελετήσει ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ Ἀγγελικὴ Λαῖου-Θωμαδάκη στὸ βιβλίο της *Ἡ ἀγροτικὴ κοινωνία στὴν ὕστερη βυζαντινὴ ἐποχὴ*, μετ. Ἀγλαΐα Κάσδαγλη, ἔκδ. Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπεζῆς, Ἀθῆνα 1987.

9. Γιὰ τίς ἀποφάσεις τῶν δικαστηρίων τῆς Ἀχρίδας καὶ τῆς Ναυπάκτου ὡς πηγὴ γιὰ τὴν μελέτη τῆς οἰκογένειας βλ. Α. Laiou, «Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII<sup>e</sup> siècle», *Fontes Minores* VI (1984), 275-233, καὶ πιὸ πρόσφατα Ἀντωνία Κιουσοπούλου, *Ὁ θεσμὸς τῆς οἰκογένειας στὴν Ἠπειρὸ κατὰ τὸν 13ο αἰῶνα* (ἀνέκδ. διδ. διατριβή), Πέθυμο 1988.

10. Γιὰ τὴν *Πεῖρα* ὡς πηγὴ γιὰ τὴν νομικὴ ἱστορία τοῦ γάμου βλ. D. Simon, «Das Ehegüterrecht der Pira. Ein systematischer Versuch», *Fontes Minores* VII (1986), 192-252.

11. Βλ. τίς μελέτες τοῦ G. Duby καὶ ἰδιαίτερα τὸ ἄρθρο του «Le mariage dans la société du haut Moyen Age», *Mâle Moyen Age: de l'amour et autres essais*, Παρίσι, 11-33.

Είναι γνωστό, εξάλλου, ότι ο χριστιανικός γάμος ήταν μυστήριο, *sacramentum*, σύμβολο της ένωσης του Χριστού με την 'Εκκλησία. 'Από το χαρακτήρα του αυτόν απέρρεε το αδιάλυτο του γάμου, ή σταθερότητά του. 'Ως κύριοι σκοποί του χριστιανικού γάμου, πού ήταν το αντίδοτο στη σαρκική επιθυμία, όριζόταν ή πίστη, ή αλληλοβοήθεια τών συζύγων και ή αναπαραγωγή<sup>12</sup>.

'Ακριβώς λόγω της σημασίας του ο γάμος βρισκόταν στο σταυροδρόμι δύο σειρών από κανόνες: τούς επίγειους, δηλαδή τούς κοινωνικούς, και τούς θεϊκούς όπως αυτοί όρίζονταν από την 'Εκκλησία. Τόσο οί επίγειοι, όσο και οί θεϊκοί κανόνες έτειναν νά πλαισιώσουν, νά φυλακίσουν τόν γάμο μέσα σέ ένα δίκαιο, μία ήθική, ένα τελετουργικό και άλλοτε λειτουργούσαν συμπληρωματικά και άλλοτε ανταγωνιστικά<sup>13</sup>.

Μπορούμε νά πούμε ότι στο Βυζάντιο οί εκκλησιαστικοί κανόνες έγιναν με την πάροδο του χρόνου νόμοι του κράτους, μετασχηματίζοντας τόν νομικό πλαίσιο του γάμου, αυτό πού κληρονόμησε από τή ρωμαϊκή ή πρωτοβυζαντινή εποχή<sup>14</sup>. Πράγματι, μελετώντας τή νομική ιστορία του θεσμού διαπιστώνουμε ότι ή προσπάθεια τών νομοθετών από τόν 8ο αιώνα και ύστερα, βασιζόταν ουσιαστικά στη θεσμοποίηση τών θέσεων της 'Εκκλησίας για τόν γάμο και απέβλεπε ακριβώς στην ένιςχυση του έλέγχου πού επέδιδε νά ασκήσει στην οικογενειακή ζωή —για δικούς της ή καθεμία λόγους— τόσο ή Πολιτεία όσο και ή 'Εκκλησία. Δέν είναι άλλωστε τυχαίο ότι οί νομοθετικές ρυθμίσεις πού συντελέστηκαν στό οικογενειακό δίκαιο ανάμεσα στόν 8ο και τόν 12ο αιώνα άφορούσαν κυρίως τίς γαμικές σχέσεις. 'Απεναντίας, τόν γεγονός αυτό ύποδηλώνει μία συγκεκριμένη επιλογή, στενά συναρτημένη με τή σημασία πού αποδιδόταν στόν τρόπο με τόν όποιο συγκροτούνταν τόν πλέγμα τών οικογενειακών σχέσεων. 'Ο έπιζητούμενος έλεγχος αποτελούσε τήν προϋπόθεση και συγχρόνως τόν αποτέλεσμα του αύξανόμενου βάρους της οικογένειας ως μορφής κοινωνικής όργάνωσης. Για νά έχουμε πάντως μία εικόνα της ιστορίας του γάμου στό Βυζάντιο άρκεί νά συγκρατήσουμε τά έξής χρονικά σημεία<sup>15</sup>.

12. Βλ. τόν συνθετικό έργο του J. Gaudemet, *Le mariage en Occident: les moeurs et le droit*, Παρίσι 1978, όπου και πλούσια βιβλιογραφία· βλ. επίσης G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale*, Παρίσι 1981.

13. G. Duby, «Le mariage», *ό.π.*, 12.

14. Βλ. σχετικά Α. Ε. Laiou, «Consensus Facit Nuptias - Et Non. Pope Nicholas Is Responsa to the Bulgarians as a Source for Byzantine Marriage Customs», *Rechtshistorisches Journal* 4 (1985), 189-201.

15. Για τήν ιστορία του γάμου στό Βυζάντιο βλ. ένδεικτικά έκτός όσων ήδη έχουν μνημονευθεί JoZhisman, *Τό δίκαιον του γάμου της 'Ανατολικής 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας*, μετ. Μ. 'Αποστολόπουλος, τ. Α' - Β', 'Αθήνα 1912-1913· H. Hunger, «Christliches und nichtchristliches im byzantinischen Eherecht», *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 18 (1967), 305-325 [= *Byzantinistische Grundlagenforschung*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1973, άρ. IX.]· του ίδιου, «Byzantinisches Ehe-

— 8ος αιώνας: Καταργήθηκε τὸ συναινετικὸ διαζύγιο καὶ ἔγινε ἡ πρώτη ρύθμιση τῶν γαμικῶν κωλυμάτων στὴν Ἐκλογὴ τῶν Ἰσαύρων. Ἀπαγορεύθηκε ὁ γάμος συγγενῶν ἐξ αἵματος βου βαθμοῦ.

— 9ος-10ος αἰώνας: Ἐγινε ὑποχρεωτικὴ ἡ ἱερολογία τοῦ γάμου μὲ τὴ Νεαρὰ 89 τοῦ Λέοντα ΣΤ'. Μὲ τὴ Νεαρὰ 91 τοῦ ἴδιου αὐτοκράτορα καταδικάσθηκε ἡ παλλακεία.

— 10ος αἰώνας: Μὲ τὸν «τόμον τῆς Ἐνώσεως», τὸ 920, ἐπετράπη ὁ τρίτος γάμος ὑπὸ προϋποθέσεις καὶ ἀπαγορεύτηκε ὁ τέταρτος γάμος.

— 10ος αἰώνας: Μὲ τὸν «τόμον» τοῦ Σισινίου, τὸ 996, καθιερώθηκε τὸ κώλυμα τοῦ γάμου συγγενῶν ἐξ ἀγχιστείας βου βαθμοῦ.

— 11ος αἰώνας: Μὲ τὴ Νεαρὰ τοῦ 1084 καὶ τοῦ 1092 τοῦ Ἀλεξίου Α' κατέστη ἀσάφης ἡ διαφοροποίηση τοῦ γάμου καὶ τῆς μνηστείας καὶ καθιερώθηκε ὡς νόμιμη καὶ γιὰ τὴ μνηστεία ἡ ἡλικία τῆς ἡβης.

— 12ος αἰώνας: Μὲ τὴ Νεαρὰ τοῦ Μανουὴλ Κομνηνοῦ καὶ τοῦ Λουκά Χρυσοβέργη καθιερώθηκε τὸ κώλυμα γάμου συγγενῶν ἐξ αἵματος 7ου βαθμοῦ.

Στὴ Δύση τώρα, στὰ χρόνια τοῦ πρώτου Μεσαίωνα ἡ χριστιανικὴ θρησκεία συνυπῆρξε μὲ στοιχεῖα τῆς ρωμαϊκῆς παράδοσης καὶ τῶν γερμανικῶν ἐθίμων ποὺ ἐπιβίωσαν. Ἀπὸ τὸν 11ο, πάντως, αἰώνα καὶ μέχρι τὸν 16ο αἰώνα ἡ Ἐκκλησία ἦταν ἡ ἐξουσία ποὺ διαχειριζόταν τὸ γάμο<sup>16</sup>. Ὁ χριστιανικὸς γάμος στὴ Δύση στηριζόταν —ἀπὸ τὸ 1140, ἡμερομηνία τῆς Συνόδου στὸ Τριδέντο— στὴν κοινὴ συναίνεση τῶν συζύγων, ἀρχὴ ποὺ τὸ χριστιανικὸ δόγμα κληρονόμησε ἀπὸ τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο καὶ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλοι οἱ ἄλλοι τρόποι ἐπικύρωσης τοῦ γάμου, ὅπως λ.χ. ἡ σύνταξη νομικῶν πράξεων, πέρασαν σὲ δευτέρο πλάνο. Ὁ γάμος ἦταν συμβόλαιο<sup>17</sup>. Ἐπειδὴ ὅμως ἦταν καὶ μυστήριο, δὲν διαλυόταν, ὅταν ἔπαυε νὰ ὑπάρχει ἡ συμφωνία τῶν συζύγων<sup>18</sup>. Ἡ δημοσιότητα ἦταν ἐγγύηση γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τοῦ γάμου καὶ ἐξέφραζε τὴν ἐγνοια νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ μυστικοὶ γάμοι ποὺ παραβίαζαν τὴς θρησκευτικῆς ἀρχές. Μὲ τὴ διακήρυξη ποὺ ἀνήγγελλε τὸ γάμο, ὅλοι ὑποχρεώνονταν νὰ ἀναφέρουν ἂν γνώριζαν κάποιον κώλυμα στὴ σύναψή του. Ἡ διατύπωση μιᾶς σειρᾶς ἀπὸ κωλύματα, ὅπως ἡ ἡλικία γάμου ἢ ἡ συγγένεια, ποὺ ἀπέτρεπαν ἢ καὶ

recht im 14. Jahrhundert», *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 14-15 (1973), 65-79· D. Simon, «Zur Ehegesetzgebung der Isaurier», *Fontes Minores* I (1976), 16-43.

16. Βλ. μετὰξὺ ἄλλων J. Gaudemet, *Le mariage...*, ὁ.π., 270-272. J. Turlan - P. Timbol, «Justice laïque et lien matrimonial en France au Moyen Age», *Revue de droit canonique* 30 (1980), 347-363.

17. Βλ. μετὰξὺ ἄλλων I. Noonan, «Marriage in the Middle Ages: Power to choose», *Viator* 4 (1973) 419-434 καὶ M. M. Sheean, «Marriage theory and practice in the concilian legislation and diocesan statutes of Mediaeval England», *Medieval Studies* (1978), 408-460.

18. Βλ. μετὰξὺ ἄλλων J. Gaudemet, «Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé», *Sociétés et mariage*, Στρασβούργο 1980, 210-229 καὶ R. H. Helmholz, *Marriage litigation in medieval England*, Cambridge 1974, 111.

ακύρωναν ένα γάμο αποτελοῦσε σημαντικό στοιχείο τοῦ δόγματος γιὰ τὸ γάμο<sup>19</sup>. Στὸ πλαίσιο τῆς προσπάθειας νὰ ἐλεγχθεῖ ὁ γάμος ὁ κλῆρος παρενέβαινε στὴν τελετουργία του: ὁμοιογενοποιήθηκε ἡ λειτουργία — βέβαια συνυπῆρχε μὲ ρωμαϊκὲς τελετουργικὲς πρακτικὲς ἐκτὸς κι ἂν αὐτὲς ἦσαν σκανδαλωδῶς εἰδωλολατρικὲς —, ὁ ἱερέας ἔγινε σημαντικό πρόσωπο στὴν τελετουργία, ἡ ὁποία ἐξασφάλιζε τὴ δημοσιότητα, τόνιζε τὴ σοβαρότητα καὶ τὴ θεϊκὴ προστασία ποὺ ἀπελάμβανε ὁ θεσμός. Πάντως, παρόλο ποὺ συνιστοῦσαν τὴν εὐλογία τοῦ ἱερέα καὶ τὸ κλασικὸ κανονικὸ δίκαιο παρότρυνε ὁ γάμος νὰ γίνεται *in facie ecclesiae*, ἡ παρουσία του δὲν ἦταν ἀπαραίτητη γιὰ τὴν τέλεση τοῦ γάμου<sup>20</sup>. Ἡ παρέμβαση τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἐμφανὲς τόσο στὸν καθορισμὸ ἑνὸς μέρους τῶν κανόνων τῆς γαμήλιας ἑνώσεως, ὅσο καὶ στὸν ἐλεγχὸ τῆς ἐφαρμογῆς τους. Ἡ πραγματικότητα καὶ ἡ ἀποτελεσματικότητά τοῦ ἐλέγχου ἐντείνονται στὸ Μεσαίωνα, ἀλλὰ μὲ διαφορετικοὺς ρυθμοὺς καὶ σὲ διαφορετικὴ ἔκταση ἀπὸ περιοχὴ σὲ περιοχὴ.

Παρατηροῦμε ὅτι τὸ μοντέλο τοῦ γάμου τόσο στὴν Ἀνατολὴ ὅσο καὶ στὴ Δύση διαμορφώνεται ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία καὶ αὐτὸ εἶναι βέβαια ἀναμενόμενο δεδομένου τοῦ ρόλου της, πολιτικοῦ καὶ ἰδεολογικοῦ.

Πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ὅτι δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ οὔτε τὸ μοντέλο αὐτὸ καθεαυτὸ ὡς ἰδανικόν, οὔτε οἱ δογματικὲς του καταβολὲς καὶ διαφοροποιήσεις στὴν Ἀνατολὴ καὶ τὴ Δύση. Μᾶς ἐνδιαφέρει τὸ μοντέλο ὡς συνισταμένη τῶν ἐπιλογῶν ποὺ ἔκανε ἡ θρησκευτικὴ ἐξουσία γιὰ τὴν ὀργάνωση τοῦ οἰκογενειακοῦ βίου καὶ ἀσφαλῶς οἱ συνέπειες αὐτῶν τῶν ἐπιλογῶν. Ἡ ἱερολογία τοῦ γάμου, γιὰ παράδειγμα, ποὺ ἦταν ἀπαραίτητη στὸ Βυζάντιο γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τοῦ γάμου, δηλώνει τὴ σαφὴ διάθεση τῆς Ἐκκλησίας νὰ ρυθμίσει καὶ ἄρα νὰ παρέμβει καὶ νὰ ἐλέγξει τὰ συνοικέσια τῇ στιγμῇ τῆς τέλεσής τους, ἐνῶ ἡ ἀπαιτούμενη στὴ Δύση ἐλεύθερη συναίνεση τῶν συζύγων ποὺ κατοχυρώθηκε τὸ 1140, μπορεῖ νὰ προσέκρουε στὰ σχέδια τῶν γονέων γιὰ τὸ γάμο τῶν παιδιῶν τους ἢ νὰ ἀνοιγε τὸ δρόμο γιὰ τὴν παρέμβαση τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας. Τὰ καλύμματα τοῦ γάμου, ἂν καὶ ὁ ἀπαγορευτικὸς βαθμὸς συγγενείας δὲν ἦταν ὁ ἴδιος στὶς ἐξεταζόμενες κοινωνίες ἢ καὶ στὴν καθεμία ἀπὸ αὐτὲς διαχρονικά, ὠθοῦσαν τὶς ὁμάδες μέσα ἀπὸ τὴν ἀνταλλαγὴ τῶν γυναικῶν, νὰ διευρύνουν ἢ νὰ περιορίσουν τὸ κοινωνικοπολιτικὸ τους παιχνίδι.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ μᾶς ἐνδιαφέρει ἡ στάση τῆς κοινωνίας ἀπέναντι σὲ αὐτὲς τὶς ἐπιλογὲς τῆς Ἐκκλησίας. Σὲ μία ἐποχὴ ὅπου σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση οἱ ἄνθρωποι ἦταν πρὶν ἀπ' ὅλα χριστιανοί — ἀκόμη καὶ ἂν ἤδη ἀπὸ τὸν 14ο

19. Βλ. A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, I., Παρίσι 1929, 227-449.

20. Βλ. J. B. Molin - P. Mutembé, *Le rituel de mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, Παρίσι 1974· C. Vogel, «Les rites de la celebration du mariage», *Matrimonio nella società altomedievale*, settimana di studio XXIV, Spoleto 1976, 1977, 444-452.

αίωνα μιλάμε για «κρίση του θρησκευτικού συναισθήματος» στη Δύση— και κατά συνέπεια αντιμετώπιζαν τη ζωή και τα προβλήματά της μέσα από το πρίσμα της θρησκείας, ακόμη και τότε οι συμπεριφορές τους δεν έναρμονίζονταν απαραίτητα με το μοντέλο που πρότεινε η Έκκλησία. Και πάντως οι πηγές μας μάς υποδεικνύουν και αυτήν την κατεύθυνση. Οι οικογένειες, ιδιαίτερα στη Δύση, διαπιστώνουμε ότι έπεδείκνυαν μία ευκαμψία απαντήσεων στα προβλήματα που το εκκλησιαστικό μοντέλο έθετε στην κοινωνία, όταν η εφαρμογή του δεν ανταποκρινόταν σε οικονομικές, δημογραφικές και εν τέλει κοινωνικές ανάγκες και συγκυρίες. Αυτές ακριβώς οι απαντήσεις, που οι οικογένειες άντλούσαν κάθε φορά από μία παράδοση, έπαιρναν τη μορφή της παρεκκλίσης από το οικογενειακό πρότυπο της Έκκλησίας. Τίθεται λοιπόν καταρχήν το ερώτημα αν πίσω από αυτές τις παρεκκλίσεις μπορούμε να διακρίνουμε κάποιες στρατηγικές<sup>21</sup>. Και κατά δεύτερο, εφόσον διαπιστώσουμε ότι υπάρχουν, αν πρόκειται για στρατηγικές της Έκκλησίας ή για στρατηγικές των οικογενειών.

Για να καταδείξουμε τη λειτουργία και το νόημα των παρεκκλίσεων, απομονώσαμε το παράδειγμα της μοιχείας ως φαινομένου, όπου δεν τηρούνται τα χαρακτηριστικά του οικογενειακού μοντέλου. Κρίναμε σκόπιμο, για να είναι πιο εύληπτη η έκθεση των δεδομένων, να τα περιγράψουμε ξεχωριστά για το Βυζάντιο και για τη Δύση και έπειτα να συνθέσουμε τα συμπεράσματά για την καθεμία κοινωνία στο πνεύμα της εισαγωγής και των στόχων που θέσαμε από την αρχή.

### Η μοιχεία στη μεσαιωνική Δύση

Η καταστολή της μοιχείας είναι αναγκαία για να αποφευχθούν οι κίνδυνοι διατάραξης της κοινωνικής τάξης από την παραβίαση της θεμελιώδους αρχής της μονογαμίας. Ο ρωμαϊκός νόμος και οι γερμανικοί κώδικες, δυο σημαντικές συνιστώσες της μεσαιωνικής δικαιοσύνης παράδοσης, προβλέπουν αυστηρές ποινές. Για τον χριστιανισμό ή *fides*, ή πίστη, είναι, όπως είδαμε, ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του γάμου. Γεννιέται με τη συζυγική συμφωνία, δημιουργεί την αμοιβαία υποχρέωση των συζυγικών καθηκόντων και η τήρησή της εξασφαλίζει τη νόμιμη πατρότητα.

Πριν από τα μέσα του 9ου αιώνα η εκκλησιαστική εξουσία δεν κατέχει ακόμη το μονοπώλιο απονομής της δικαιοσύνης σε ζητήματα γάμου. Όταν το

21. Στρατηγικές με την έννοια που δίνει στον όρο ο P. Bourdieu («Les stratégies matrimoniales», *Annales ESC*, 27 (1972), 1105-1127) που «ένεργοποιούν αρχές βαθιά έσωτερικευμένες σε μια ιδιαίτερη παράδοση που αναπαράγει άσυνείδητα μάλλον παρά συνειδητά κάποιες από τις τυπικές λύσεις που ένυπάρχουν σ' αυτήν την παράδοση».

860 ζητούν τη συμβουλή του Hinemar, αρχιεπισκόπου της Reims, για το διαζύγιο του Λοθαρίου, αν και ο ίδιος είναι ευμενέστερος προς την εκκλησιαστική δικαιοδοσία, αφήνει στους διαδίκους να επιλέξουν μεταξύ ενός εκκλησιαστικού ή ενός κοσμικού δικαστή<sup>22</sup>. Κατά τη μετα-καρολιδική εποχή, ενώ στη νότια Γαλλία η μοιχεία ισοδυναμεί με άνθρωποκτονία και κατά συνέπεια τιμωρείται με θάνατο, στο βορρά η υπόθεση εκδικάζεται από εκκλησιαστικά δικαστήρια και η ποινή είναι βέβαια ελαφρότερη<sup>23</sup>.

Από τον 11ο αιώνα και στο πλαίσιο της ενίσχυσης της εκκλησιαστικής εξουσίας και της Γρηγοριανής μεταρρύθμισης, η Έκκλησία αποκτά πλέον και δικαιοδοτική αποκλειστικότητα. Σκοπός της είναι η προστασία του μυστηρίου του γάμου. Είναι σαφές ότι η μοιχεία μπορεί να κάνει το γάμο ανυπόφορο για κάποιον από τους συζύγους και ότι το διαζύγιο θα αποτελούσε λύση. Ο κληρικός, πάντως, εμφανίζεται να λειτουργεί περισσότερο ως σύμβουλος που επιχειρεί να τακτοποιήσει το ζήτημα, παρά ως δικαστής. «Αν λοιπόν τα εκκλησιαστικά δικαστήρια αναγκάζουν τον σύζυγο να χωρίσει τη μοιχαλίδα γυναίκα του, του επιτρέπουν να ξαναζήσει μαζί της, όταν αυτή θα έχει μετανοήσει<sup>24</sup>. Έξ άλλου ένας τέτοιος χωρισμός δεν ισοδυναμεί με διαζύγιο, αφού απαγορεύεται ένας επόμενος γάμος όσο ο σύζυγος δεν έχει πεθάνει. Τελικά το κανονικό δίκαιο θα επιτρέψει το γάμο μεταξύ των δύο ενόχων της μοιχείας, αν βέβαια δεν υφίσταται κατηγορία για φόνο του απατημένου συζύγου.

Είναι ίσως ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι στο χριστιανικό δόγμα, όπως και στη λογοτεχνία και στα δικαστικά αρχεία, συζητείται η γυναικεία μοιχεία. Στο διάταγμα του Γρατιανού (1140) αναγνωρίζουμε την επιβίωση του ρωμαϊκού δικαίου που τίθεται μάλιστα υπέρ των χριστιανικής ήθικης περί ισότητας των φύλων: αναφέρεται η γυναικεία μοιχεία, ή οποία τιμωρείται ως *crimen publicum*, ο σύζυγος αναλαμβάνει αρχικά τη δίωξη και μετά από ένα διάστημα οποιοσδήποτε.

Την ίδια εποχή βασιλίσσες και δέσποινες, που κατηγορούνται ότι συνάπτουν ένοχες σχέσεις με τους συνεργούς τους σε δολοποκίες, εξιλεώνονται συχνά μέσω της θεοδικίας (*ordalies*). Το 1100 ο Ives de Chartres, ειδικός του κανονικού δικαίου, θέλει βέβαια να περιορίσει την παράλογη αποδεικτική διαδικασία που αποτελεί πρόκληση για το Θεό, τη δέχεται ωστόσο, όταν δεν υπάρχει άλλος τρόπος διαλεύκανσης της υπόθεσης. «Η γυναικεία μοιχεία ανήκει σ' αυτές τις περιπτώσεις: η γυναίκα μπορεί τότε να πάρει για μάρτυρα της αθωότητάς της το Θεό<sup>25</sup>.

22. J. Gaudemet, *Le Mariage...*, ό.π., 125-128.

23. Στα pénitentiels (700-10ου αί.) σε περίπτωση μοιχείας ο σύζυγος μπορεί να αποπέμψει τη γυναίκα του, το αντίστροφο όμως αποκλείεται (βλ. R. Mansel, *Vie familiale...*, ό.π., 363-378).

24. J. Gaudemet, *Le mariage...*, 254.

25. R. Bartlett, *Trial by fire and water: the medieval judicial ordeal*, Oxford 1988, 29.



Τὸ ἐθιμικὸ δίκαιο ἐπιφυλάσσει ἀτιμωτικές ποινές γιὰ τὶς μοιχαλίδες: κουρεύουν τὴ γυναῖκα καὶ τὴν ὑποχρεώνουν νὰ διασχίσει τὸ χωριὸ γυμνὴ μὲ συνοδεία. Στὸν ὕστερο Μεσαίωνα εἶναι ἄλλωστε πολλὲς οἱ ποινὲς ποὺ στοχεύουν τὸ σῶμα τοῦ ἐνόχου καὶ γίνονται ἀντιληπτές ὡς ἀποκατάσταση, δηλαδὴ ὡς ἐκδίκηση ποὺ ἀσχεῖται ἀπὸ ὁλόκληρη τὴν κοινωνία<sup>26</sup>. Δὲν ὑπάρχει πάντως ὁμοιογένεια στὶς ποινὲς ποὺ ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὰ κοσμικὰ δικαστήρια<sup>27</sup>.

Τὸν 12ο αἰώνα ἔχουμε μιὰ ἐντυπωσιακὴ ἀπολογία τῆς μοιχείας στὴ λογοτεχνικὴ ἔκφραση τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα (*amour courtois*). Αὐτὴ ἡ λογοτεχνία ἀντανάκλᾳ ἓνα σύστημα ἀξιών ποὺ θὰ ἐπιβιώσει καὶ στὰ χρόνια τοῦ ὕστερου Μεσαίωνα. Κυρίαρχο θέμα στὴν ποίηση τῶν περιοχῶν τῆς νότιας Γαλλίας καὶ τῆς Ἰταλίας ἀπὸ τὶς πρώτες δεκαετίες τοῦ 12ου αἰώνα, τοῦ ρεύματος τῶν ἱπποτικῶν μυθιστορημάτων ποὺ ἐμφανίζονται γύρω στὸ 1160 στὴν Καμπανία, στὴ βόρεια Γαλλία καὶ στὴ Νορμανδία καὶ ἐξαπλώνονται σὲ ὁλόκληρη τὴ σαξωνικὴ καὶ γερμανικὴ Εὐρώπη, εἶναι οἱ παράνομες ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις<sup>28</sup>. Οἱ σχέσεις αὐτὲς ἐκφράζουν τὸν ἀπόλυτο ἔρωτα ποὺ ὁδηγεῖ στὴν πνευματικὴ ἀνύψωση τοῦ ἔραστοι στὰ μάτια τῆς Δέσποινας. Ἡ πλοκὴ στρέφεται γύρω ἀπὸ τὶς προσπάθειες τοῦ ἀνδρὰ νὰ κατακτήσει μιὰ γυναῖκα, συχνὰ ἔμπειρη, πάντα ἀνώτερης κοινωνικῆς βαθμίδας, πάντα παντρεμένη. Ἡ μοιχεία εἶναι ὁ ὁμολογημένος ἀπώτερος σκοπός. Ὁ αὐλικὸς ἔρωτας δὲν εἶναι πλατωνικὸς, εἶναι ἔρωτας ψυχῆς καὶ σώματος. Ἀλλὰ ὁ ἔρωτας ἐξευγενίζει, ὅταν ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἔραστοι μένει ἀνικανοποίητη.

Ἵπάρχει βέβαια τὸ δύσκολο ἐρώτημα τῶν σχέσεων ἀνάμεσα σ' αὐτοῦ τοῦ

26. Εἶναι ἀποκαλυπτικὴ ἡ διατύπωση τοῦ σχετικοῦ νόμου στὶς *Constitutiones regni siciliae* τοῦ αὐτοκράτορα Φρειδερίκου Β' (1231): «... Ἡ δὲ γυνὴ μὴ παραδίδῶσθαι τῷ ἀνδρὶ τῷ θρασυνομένῳ κατ' αὐτῆς ἐν κινδύνῳ θανάτου, ἀλλὰ ἀντὶ τῆς διεκδικήσεως τοῦ μιανθέντος λέχους ἐπαγέσθαι ἐκκοπὴ τῆς ῥινός. Οὐκ ἔξεστι γὰρ τῷ ἀνδρὶ ἢ τοῖς γονεῦσι τῆς γυναικὸς περαιτέρω τούτου θρασύνεσθαι. Ἐὰν δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς τὴν τοιαύτην διεκδίκησιν λαβεῖν μὴ θελήσῃ ἡμεῖς τὸ τοιοῦτον κακούργημα οὐκ ἐάσομεν ἀτιμώρητον, ἀλλ' ὀρίζομεν αὐτὴν δημοσίως μαστίζεσθαι». (Δημοσιεύεται ἀπὸ τὸν Β. Ε. Καραγεωρῆ στὸ *Ἀγία Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία: μεσαιωνικὴ περίοδος*, τ. 1, Ἀθήνα 1987, 657).

27. Sh. Schahar, *The fourth estate: a history of women in the Middle Ages*, Λονδίνο - Νέα Ὑόρκη 1983, 108-109.

28. Εἶναι ἓνα ἀμφιλεγόμενο παιχνίδι ἀνάμεσα στὴν ἀγάπη ποὺ δημιουργεῖ ἡ φίλια (ἡ *maxima amicitia* τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτη) καὶ τὸ σαρκικὸ ἔρωτα. Βλ. J. F. Benton, «Clio and Venus: an historical view of medieval love», *The meaning of courtly love*, ἔκδ. F. X. Newman, Νέα Ὑόρκη 1986, σ. 19-43. Σύμφωνα μὲ τὸ συγγραφέα ἡ «courtoisie» ἐνίσχυσε τὸ ρόλο τῆς γυναίκας ὡς ὑποδεέστερου σεξουαλικοῦ ἀντικειμένου. Ἀντίθετα σύμφωνα μὲ τὸν R. Nelli (*L'erotique des troubadours*, Τουλὸυζ 1963) ἀποτελεῖ ἐνδειχτὴ «προαγωγὴς» τῆς γυναίκας, συναίσθημα ποὺ ἐφεύρε ἡ γυναῖκα σὲ ἓνα στάδιο τῆς «πάλης τῶν φύλων». Μεταξὺ τῶν διαφορετικῶν ἐρμησιῶν ἃς σημειώσαμε καὶ τὴν πιὸ ἀκραία ἴσως, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ αὐλικὸς ἔρωτας εἶναι κεκαλυμμένος ὁμοφυλοφιλικὸς ἔρωτας (Ch. M. Nizis, «Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir», *Annales ESC* 36 (1981), 969-982).

εΐδους τῇ λογοτεχνίᾳ καὶ τὶς πραγματικὲς συμπεριφορές, τῶν ἀντιστοιχιῶν ἀνάμεσα σ' αὐτὰ τὰ ποιήματα ἢ τὰ μυθιστορήματα καὶ τὴν ὀργάνωση τῶν ἐξουσιῶν τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Εἶναι πάντως βέβαιο ὅτι αὐτὴ ἡ λογοτεχνία ἔγινε εὐρύτατα δεκτὴ καὶ ὅτι συνέθεσε ἕναν κώδικα ποὺ ἐφαρμόσθηκε παράλληλα, συμπληρωματικὰ πρὸς τὴ συζυγικὴ σχέση. Μᾶς ξαφνιάζει, ὡστόσο, ἡ σιωπὴ τῆς Ἐκκλησίας ἀπέναντι σὲ μιὰ τέτοια κατάφορη ἀπόρριψη τοῦ δόγματός: οἱ καταγγελίες παραμένουν ἀτομικές. Γιατί; Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ συμβιβάζονται μὲ τοὺς ἱππότες, θεωροῦν ἴσως ὅτι τὸ ζήτημα δὲν ἔχει πρακτικὲς συνέπειες πέρα ἀπὸ τὴ λογοτεχνικὴ του ὄψη; Τὸ ζήτημα παραμένει ἀνοιχτό, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ R. Fossier<sup>29</sup>.

Ἄς ἔλθουμε τώρα σὲ κάποιες ἀπὸ τὶς ἐρμηνεῖες ποὺ ἀποδίδουν κοινωνικὲς διαστάσεις στὸ φαινόμενο. Οἱ ἱστορικοὶ τῆς λογοτεχνίας ὑπογραμμίζουν τὴν αἰσθητικὴν στὴν ψυχολογία τῆς ἀνέφικτης ἀναζήτησης, ἀλλὰ καὶ τὴ μετάθεση τῶν φεουδαλικῶν συνηθειῶν στὸν κόσμον τοῦ ἔρωτα. Ὁ ἔραστής ὑπηρετεῖ τὴ Δέσποινα, ὅπως ὁ *vassalus* τὸν *senior*. Ἡ Δέσποινα διαλέγει τὸν καλύτερο, αὐτὸν δηλαδὴ ποὺ τὴν ὑπηρετεῖ καλύτερα, ποὺ ὑποτάσσεται περισσότερο, αὐτὸν ποὺ μὲ αὐταπάρνηση ἀποδεικνύεται ὅτι εἶναι ὁ πιὸ πιστός<sup>30</sup>. Ὁ G. Duby<sup>31</sup> καὶ ὁ E. Köhler<sup>32</sup>, μεταξὺ ἄλλων, συνδέουν τὸν αὐλικὸ ἔρωτα μὲ τὴν ἀνοδο τῶν *juvenes*, αὐτῶν τῶν ὄχι ἀπαραίτητα νέων, ἀλλὰ ὅπωςδήποτε ἄγαμων δευτερότοκων γιῶν, οἱ ὁποῖοι στὶς οἰκογένειες τῶν εὐγενῶν δὲν κληρονομοῦν πατρικὴ γῆ καὶ ἐπιθυμοῦν νὰ «σπάσουν» τὸ φράγμα τοῦ κόσμου τῶν ἐνηλίκων. Ἡ Δέσποινα εἶναι κληρονόμος. Τὸ κυνὴγι τῆς ὁμορφῆς κόρης μὲ τὴ μεγάλη περιουσία, τονίζει ὁ Duby, δὲν ἐξηγεῖται μόνον ἀπὸ τὴν πληθώρα τοῦ θηράματος, ἀφοῦ πολλὲς γυναῖκες ἐξαιτίας τοῦ μαρασμοῦ τῶν οἰκογενειῶν εἶναι οἱ μοναδικοὶ κληρονόμοι. Αὐτὸ τὸ ἴδιο φαινόμενο συνδέεται μὲ τὴν περιπετειώδη ζωὴ τῆς νεότητος καὶ τοὺς κινδύνους ποὺ διατρέχει. Ἔτσι, ἡ κληρονόμος «ἐξηγεῖ» τὴ συμπεριφορὰ τῶν νέων.

Πρὸς μιὰ ἐλαφρῶς διαφορετικὴ, ἀλλὰ ὄχι ἀντίθετη, ἐρμηνευτικὴ κατεύθυνση διατυπώθηκε ἡ ἄποψη ὅτι, ἂν καὶ τὸ μήνυμα τῆς Ἐκκλησίας, ἡ *fides*, συγκρούεται μὲ τὴ μοιχεία ποὺ ὑποβάλλει ἡ *courtoisie*, ἐν τούτοις καὶ οἱ δύο

29. R. Fossier, *L'enfance de l'Europe*, τ. 2, Παρίσι 1982, 947.

30. Βλ. μεταξὺ ἄλλων R. Lejeune, «La femme dans les littératures françaises et occitane du XIe au XIIIe siècle», *La femme dans les civilisations des Xe-XIIIe siècles, colloque de Poitiers, Cahiers de Civilisation médiévale* (1977), 111-128 καὶ P. Zumthor, *Essai de poésie médiévale*, Παρίσι 1972.

31. G. Duby, «Les jeunes dans la société aristocratique du Nord-Ouest au XIIe siècle», *Hommes et Structures au Moyen Age*, Παρίσι 1973, 213-26· τοῦ ἴδιου, «A propos de l'amour que l'on dit courtois», *Mâle Moyen Age...*, ὁ.π., 74-82.

32. E. Köhler, «Sens et fonction du terme jeunesse», *Mélanges Crozet*, Poitiers 1966, 569-583· τοῦ ἴδιου, «Observations historiques et sociologiques sur la Poésie des troubadours», *Cahiers de civilisation médiévale* 7 (1964), 27-51.

άσκοῦν ἓνα εἶδος ἀστυνόμευσης. Μέσω τῆς γυναίκα τοῦ ὁ *senior* ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὶς ταραχὲς ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ προκαλέσουν στὸν οἶκο τοῦ οἱ ζῶντες ἱππότες. Οἱ νέοι ἱππότες ὑποτάσσονται σὲ ἓνα παιχνίδι ὑποχρεώσεων καὶ ὑπερρεσιῶν, ἐκπαιδεύονται στὴν ἀρετὴ τοῦ «μέτρου» —ἐννοια σημαντικὴ γιὰ τὴ μεσαιωνικὴ ἠθικὴ—, καὶ καταστέλλουν τὰ πάθη τοῦς, ἐνισχύουν τὴ βασιλικὴ ἠθικὴ καὶ πάνω ἀπ' ὅλα δὲν ἀπειλοῦν τὸν ἄρχοντα. Ὁ Lancelot τοῦ Chrétien de Troyes εἶναι ἐραστὴς τῆς συζύγου τοῦ ἄρχοντά τοῦ παραβιάζοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν τὶς ἠθικὲς νόρμες τῆς ἐποχῆς τοῦ, ἐκκλησιαστικὲς καὶ φεουδαλικές. Εἶναι ὥστόσο ὁ ἥρωας τῆς ἱστορίας, μὲ τὸν ὁποῖο ταυτίζεται τὸ κοινόν. Γίνεται ἥρωας χάρις στὸν ἔρωτα καὶ στὴν ἀπεριόριστη ἀφοσίωσή τοῦ στὴν ἀγαπημένη τοῦ<sup>33</sup>.

Παρατηροῦμε ὅτι στὸν αὐλικὸ ἔρωτα ὑμνοῦνται οἱ ἱπποτικὲς ἀξίες, ποὺ θὰ μπορούσαν ἴσως νὰ ἀπειληθοῦν ἀπὸ τὴν ἀστικὴ ἄνοδο, καὶ ὅτι ἡ τάξη τῶν εὐγενῶν προικίζεται ἔτσι μὲ ἓνα ἀκόμη προνόμιο ποὺ μπορεῖ νὰ ἐκτονώσει ἀντιθέσεις στὸ ἐσωτερικὸ της καὶ νὰ τῆς προσδώσει ἀκόμη μεγαλύτερη συνοχή. Ἡ *fine amor* εἶναι προνόμιο τῶν εὐγενῶν. Ὁ *villain*, ὁ χωριάτης, ἀποκλείεται ἀπὸ τὸ παιχνίδι, ὁ ἔρωτας γίνεται κριτήριό διακρίσεως, ταξικῆς διαφοροποίησης<sup>34</sup>. Οἱ συμπεριφορές, οἱ παρεκκλίσεις δὲν ἔχουν τὸ ἴδιο νόημα γιὰ ὅλες τὶς τάξεις<sup>35</sup>. Τὸ κριτήριό γιὰ κάθε κοινωνικὴ κατηγορία ἐνυπάρχει στοὺς οἰκογενειακοὺς κανόνες ποὺ ἐπιτρέπουν τὴν καλύτερη προσαρμογὴ της στὴν κοινωνία.

Ὁ κώδικας λοιπὸν τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα ποὺ γεννιέται τὸν 12ο αἰῶνα καὶ οἰκοδομεῖ ἓνα σύστημα ἀξιῶν, τὸ ὁποῖο διατηρεῖται τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες, εἶναι κώδικας τιμῆς ποὺ ὑπονοεῖ μιὰ μοιχεία. Μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀποδεκτός, ἐπεὶδὴ γεφυρώνει τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὴ *fides* ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ τὶς κοινωνικὲς συνθήκες ποὺ ἰσχύουν γιὰ ἓνα μέρος τῶν εὐγενῶν ἀπὸ τὴν ἄλλη, καὶ ἐπεὶδὴ ἐνισχύει τὴν ταξικὴ συνοχή. Ἡ «παρέκκληση» πᾶντο λοιπὸν νὰ συνιστᾷ παράγοντα ἀταξίας.

Ἀπὸ δικαστικὰ ἀρχεῖα τοῦ Μεσαίωνα γνωρίζουμε μόνον τὶς περιπτώσεις μοιχείας ποὺ ἔφθασαν ὡς τὸ ἔγκλημα. Οἱ ἐρωτικὲς ἀπιστίες εἶναι τὸ τυπικὸ σενάριο ἐνὸς φόνου. Ἡ ἀπιστία γεννᾷ ἓνα «ζήτημα τιμῆς», ἓνα τραῦμα ποὺ μπορεῖ νὰ ἐπουλωθεῖ μονάχα μὲ τὴν ἐκδίκηση<sup>35α</sup>. Καὶ αὐτὴ ἡ ἐκδίκηση ἀνήκει στοὺς ἄνδρες.

33. Βλ. C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford 1958· J. Frappier, «Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XIIe siècle», *Cahiers de Civilisation médiévale* 2 (1959), 135-156· Ch. Camproux, «Le 'joy' civilisateur», *Le Joy d'Amor des troubadours (Jeu et joie d'amour)*, Montpellier 1965, 173-201.

34. G. Duby, «A propos de l'amour...», ὁ.π., 80.

35. F. Lautman, «Différences ou changement dans l'organisation familiale», *Annales ESC* 27 (1972), 1196.

35α. Γιὰ τὴν ἐκδίκηση βλ. μετὰξὺ ἄλλων M. M. Davy, «Le thème de la vengeance au Moyen Age», *La vengeance*, ἔκδ. G. Courtois, Παρίσι 1986, 125-135.

Στο έθιμικό δίκαιο τής περιοχής του Beauvais ο Ph. de Beaumanoir σημειώνει πώς, αν κάποιος, αφού άρνηθεί ενώπιον του δικαστηρίου τις σχέσεις με τη γυναίκα κάποιου άλλου, στη συνέχεια συλληφθεί έπ' αὐτοφόρω, τότε ο άπατημένος σύζυγος μπορεί, αν θέλει, να τον σκοτώσει και αὐτόν και τη γυναίκα του, χωρίς να υποστεί κυρώσεις. Συνιστᾷ πάντως ο έμπειρος δικαστής κανείς να μην όμολογήσει σε κάποιον πάνω στο θυμό του ότι είχε σχέσεις με τη γυναίκα του, γιατί αὐτό θα «τρελάνει» τον σύζυγο, και τότε πολλά κακά μπορεί να συμβοῦν<sup>36</sup>.

Όταν μιᾷ υπόθεση μοιχείας έφθανε στο έκκλησιαστικό ή στο κοσμικό δικαστήριο, έπιβαλλόταν συνήθως ή ίδια ποινή στον άνδρα και στη γυναίκα. Όστόσο ή έξωσυζυγική σχέση του άνδρα δέν θεωρείται πάντα μοιχεία. Επίσης τᾶ έκκλησιαστικά δικαστήρια αναγνωρίζουν τὸ διαζύγιο πιὸ συχνᾶ εξαιτίας τής γυναικείας παρὰ τής άνδρικής μοιχείας. Όλες οί πηγές συμφωνοῦν ότι ή γυναικεία μοιχεία δέν είναι απλῶς πράξη άπιστίας πρὸς τὸν σύζυγο, ἀλλὰ προσβολή τής τιμῆς του γένους<sup>37</sup>.

Στὰ έγκλήματα τιμῆς γιᾶ μοιχεία τὸν 14ο και 15ο αἰώνα διακρίνουμε μιᾶ τυπολογία. Ο σύζυγος, ἀλλὰ κάποτε και ο πρωτότοκος γιός, ἀναλαμβάνουν να έκδικηθοῦν τὸν έραστή. Συνοδεύονται ἀπὸ τὸ σὸί τους ή σπανιότερα και ἀπὸ τὸ σὸί τής γυναίκας. Στὸ λόγο αὐτῶν πού έγκλημάτησαν και τώρα ζητοῦν τή βασιλική χάρη<sup>38</sup>, ή πράξη τους «ὑπηρετεῖ, διαφυλάττει τήν τιμή» τους, εἶναι ἀντίδραση στὴν «ἀτίμωση τής γυναίκας, του ίδιου του συζύγου και του γένους». Στὸ λόγο τους συγγέονται θρησκευτικᾶ ταμπού, άγωνία γιᾶ τὴν ὑποβάθμιση του γένους, φόβος γιᾶ τὴν κοροϊδία ἀπὸ τοὺς γείτονες. Όπως και στὴ λογοτεχνία τής έποχῆς οί σύζυγοι έχουν συχνᾶ τὴ συγκεχυμένη αἴσθηση γιᾶ τὴν άθωότητα τής γυναίκας τους, ἀλλὰ τελικᾶ ἀναγκάζονται να τὴν τιμωρήσουν, ἐνῶ στὴ λογοτεχνία ή λύση μπορεί να δοθεῖ και με μιᾶ θεϊκή τιμωρία. Η κοινωνική θέση του έραστή δέν είναι σαφής: άγαμος ή έγγαμος, απλῶς «νέος», συχνᾶ ο γείτονας ή και ο ιερέας τής ένορίας ὅπως θέλει και ή άστικής προέλευσης σατιρική λογοτεχνία τῶν *fabliaux* τὴν ίδια έποχή, ἀλλὰ στὴν ὁποία ἄς σημειωθεί ὅτι ή μοιχεία δέν συνιστᾶ πολὺ σοβαρὸ ἁμάρτημα<sup>39</sup>.

36. Ph. de Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, έκδ. A. Salmon, τ. 2, Παρίσι 1970, 337-338.

37. Gilbert de Nogent, *Histoire de sa vie*, 133-135· R. Nelli, *La vie quotidienne des cathares en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Παρίσι 1969, 90, 211. Για ήθικολόγους ὅπως ο Ph. de Navarre ή χειρότερη άτυχία πού μπορεί να πλῆξει τὸ γένος εἶναι ή γέννηση ενός παιδιοῦ πού είναι καρπὸς γυναικείας μοιχείας (D. Deslais Berkvam, *Enfance et maternité dans la littérature française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Παρίσι 1981, 20).

38. Βλ. έπιστολές με τῆς ὁποῖες ἀποδίδεται χάρη στον έκδικητή: M. Douët - d' Arcq (έκδ.), *Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI*, τ. 2, Παρίσι 1864, 22-25, 73-76, 207-209, 209-211, 212-213. Βλ. επίσης ένδεικτικᾶ μαρτυρίες τής ίδιας έποχῆς (1389-90) Arch. nat. JJ 138, No 12, 119, 127.

39. M. T. Lorcin, *Façons de sentir et de penser: Les fabliaux français*, Παρίσι 1979.

Ἀξίζει νὰ σταθοῦμε σὲ μιὰ περίπτωση ἀνδρικῆς μοιχείας, στὴν ὁποία μάλιστα ὁ μοιχὸς εἶναι εὐγενής<sup>40</sup>. Ὁ λόγος τοῦ γιοῦ του ποὺ ἀνέλαβε νὰ ἐκδικηθεῖ —μαζὶ μὲ τὴ γυναῖκα του καὶ τὸν ἀδελφὸ της—, καὶ τώρα ζητεῖ τὴ βασιλικὴ χάρη εἶναι ἀποκαλυπτικός: ἡ ἐρωμένη χαρακτηρίζεται «ἀτιμασμένη καὶ ἀκόλαστη», «ἄρρωστη ἀπὸ τρομερὴ ἀρρώστεια», ἐνῶ ὁ πατέρας ἐμφανίζεται ὡς «θύμα». Ἡ πράξη εἶναι «ἁμαρτία», προσκρούει δηλαδὴ στὴ θρησκευτικὴ ἀπαγόρευση, εἶναι «ζημιὰ», ἀφοῦ, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ γιός, «ἀποβλακωμένος» ὁ πατέρας ξοδεύει ὑπερβολικὰ γιὰ νὰ τὴ συντηρεῖ καὶ ἔτσι πλήττεται ἅμεσα ἡ πατρικὴ περιουσία, εἶναι τέλος *villenie*, χωριατιά, χαρακτηρισμὸς ποὺ ὑπονοεῖ τὸν φόβο γιὰ τὴν ὑποβάθμιση τοῦ γένους.

Ἐγκλημα τιμῆς λοιπόν. Ἡ τιμὴ αὐτὴ εἶναι μιὰ κοινωνικὴ εἰκόνα, εἶναι ἡ νοητικὴ παράσταση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ εἶναι συγχρόνως καὶ ἓνας κώδικας ἐπικοινωνίας. Ὁ κώδικας αὐτὸς ἰσχυροποιεῖ τὴν ἀλληλεγγύη μεταξὺ τῶν μελῶν τοῦ γένους, ἀποκαθιστᾷ τὴν ἐπικοινωνία ἀνάμεσα στὴν οἰκογένεια καὶ στὴν κοινότητα. Ἐνέχει φόβους καὶ διαφοροποιεῖται γιὰ τὰ δύο φύλα, ἀλλὰ κυριαρχεῖ στὸ λόγο ὅλων τῶν κοινωνικῶν τάξεων. Ἡ ἐπεξεργασία αὐτοῦ τοῦ κώδικα τιμῆς καὶ τοῦ ἐγκλήματος ποὺ συχνὰ ἀπορρέει γεφυρώνει τὸ χάσμα, τὸ ὁποῖο δημιουργεῖ ἡ μοιχεία ἀνάμεσα στὶς θεϊκὲς ἐπιταγὲς καὶ τὸν νόμιμο οἰκογενειακὸ βίον ἀπὸ τὴ μία, καὶ τὴν πραγματικότητα τῶν συμπεριφορῶν ἀπὸ τὴν ἄλλη.

Μὲ τὴν ἀπονομὴ τῆς βασιλικῆς χάριτος ἐπικυρώνεται ὁ κώδικας. Ἀλλωστε ἡ παρέκκλιση εἶχε ἀνοίξει τὸ δρόμο γιὰ τὴν παρέμβαση τῆς μὴ ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας, καθὼς τὰ κοσμικὰ δικαστήρια ἀναλαμβάνουν τὴν καταστολὴ της. Ἄς σημειώσουμε ὅτι στὴν Ἀγγλία τὰ ἀρχοντεϊακὰ δικαστήρια ἐπέβαλλαν στὶς μοιχαλίδες πρόστιμο ποὺ προστίθεται στὰ δικαστηριακὰ ἔσοδα τοῦ γαιοκτημόνα, ὥστε νὰ μὴ ζημιώνεται ἐκεῖνος, ὅταν οἱ δουλοπάροικοί του πλήρωναν τὸ πρόστιμο στὸ ἐκκλησιαστικὸ δικαστήριο, ποὺ διεκδικοῦσε τὴ δικαιοδοσίαν σὲ τέτοια ζητήματα<sup>41</sup>.

Τὴν παρέμβαση τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας θὰ πρέπει νὰ τὴ δοῦμε σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς δικαιοδοτικῆς ἐξουσίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἐνῶ ἀπὸ τὸν 13ο ὡς τὸν 15ο αἰῶνα τὸ δόγμα γιὰ τὸ γάμο ὁμοιογενοποιήθηκε, συγκεκριμενοποιήθηκε καὶ καθορίστηκαν τὰ περὶ ἀκυρότητας, διαζυγίου κτλ., ὁ ἔλεγχος τῆς Ἐκκλησίας στὸν γάμο δοκιμάζεται. Ἀπὸ τὸν 13ο αἰῶνα τὰ κοσμικὰ δικαστήρια καὶ πρῶτα ἀπ' ὅλα τὰ βασιλικὰ δικαστήρια, ποὺ ἦταν καλῶτερα ὁργανωμένα καὶ πιὸ ἀξιόπιστα, ἐπιζητοῦν νὰ διευρύνουν τὴ δικαιοδοσίαν τους καὶ στὰ ζητήματα τοῦ γάμου, κυρίως στὶς αἰτήσεις γιὰ διαζύγιο<sup>42</sup>. Τὸ ἴδιο φαινόμενο

40. *Choix de pièces...*, δ.π., 70, 73.

41. T. North, «Legerwite in the thirteenth and fourteenth centuries», *Past & Present* 11 (1986), 4-16.

42. J. Gaudemet, *Le mariage...*, δ.π., 270.

παρατηρείται και στις ιταλικές αστικές κοινότητες. 'Από το 1140 που οι θεολόγοι υιοθετούσαν την όρολογία του ρωμαϊκού δικαίου χαρακτηρίζοντας το γάμο «συμβόλαιο» και θεωρούσαν καθοριστική την «κοινή συναίνεση», δηλώναν ουσιαστικά ότι η πράξη του γάμου μπορεί να ανήκει στην κοσμική δικαιοδοσία και άνοιγαν εντέλει το δρόμο στην παρέμβαση της μη εκκλησιαστικής εξουσίας. Τα έγκληματα τιμής που άφορούσαν σε γαμήλιες υποθέσεις ενίσχυσαν αυτή την τάση. 'Η μοιχεία δεν ήταν μόνο παράβαση θρησκευτικών αρχών.

Συμπερασματικά μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι το έγκλημα τιμής, όπως και η λογοτεχνία του αὐλικού έρωτα, είναι τὰ μέσα, χάρη στα οποία το κοινωνικό σύστημα έκτονώνει την παρέκκλιση της μοιχείας. Είναι και έκφραση οικογενειακών στρατηγικών που επιτρέπουν την προσαρμογή «θυτῶν» και «θυμάτων» του παράνομου έρωτα και την προστασία τους από τους κινδύνους της άμφισβήτησης της θεμελιώδους συζυγικής σχέσης. Οι έρωτευμένοι ιππότες συμβιβάζονται με τις κοινωνικές συνθήκες, οι άπατημένοι σύζυγοι με τὸν κοινωνικό τους περίγυρο. Μοιράζονται μακρόπνοοι πολιτισμικοί ρόλοι, κωδικοποιείται ένα κόσμικο σύστημα αξιών, αντίβαρο σιγουριᾶς και ασφάλειας στην παραβίαση τῶν θεϊκῶν κανόνων. Τὰ ὅρια του γάμου ξεπερνούν αὐτὰ της εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας. 'Η τιμὴ του αὐλικού έρωτα, περισσότερο από αὐτήν της εκδίκησης, γίνεται ένα από τὰ στοιχεῖα που διακρίνουν τις οικογένειες της διευθυντικής τάξης. Σὲ πρώτη ὄψη οἱ κώδικες αὐτοὶ ἀπειλοῦν τὴν κοινωνική τάξη. 'Ισως ὅμως εἶναι καὶ τρόποι με τοὺς ὁποίους ἀντιμετωπίζονται οἱ κίνδυνοι διασάλευσής της.

### Ἡ μοιχεία στό Βυζάντιο

Στό Βυζάντιο, ἡ μοιχεία θεωροῦνταν γυναικεῖο παράπτωμα. 'Ο 'Ιουστινιανὸς στό νομοθετικό του έργο υιοθέτησε τὴν ἀρχὴ του ρωμαϊκοῦ δικαίου που χαρακτήριζε τὴ μοιχεία ἀξιοποινὴ πράξη καὶ ἀπαγόρευε τὸ γάμο της μοιχαλίδας με τὸν έραστή της. 'Ο ἴδιος ἐπέξετεινε τὴν ἀπαγόρευση του γάμου της ένοχης με ὅποιονδήποτε ἄνδρα, ὑποχρεώνοντάς την νὰ περιβληθεῖ τὸ μοναχικὸ σχῆμα. 'Η μοιχαλίδα ἀντιμετωπίζεται με ἀνάλογο τρόπο ἀπὸ ὅλα τὰ μετέπειτα νομοθετικά κείμενα, ὅπου ὅμως με προϋῶσα αὐστηρότητα εἰσῆχθησαν οἱ ποινὲς της ρινοτομίας, τοῦ ραβδισμού, της κουράς καὶ της ἐξορίας, με παράλληλες οικονομικὲς συνέπειες<sup>43</sup>.

Ἐδῶ θὰ μελετήσουμε τὶς περιπτώσεις μοιχείας που ἀπαντοῦν στις ἀποφάσεις του ἐκκλησιαστικοῦ δικαστηρίου της Ἀχρίδας, ὅπου προϊστατο ὁ ἀρχιεπίσκοπος Δημήτριος Χωματιανός, καὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαστηρίου της

43. Βλ. σχετικὰ Σ. Τρωϊάνος, «'Η έρωτική ζωὴ τῶν Βυζαντινῶν μέσα ἀπὸ τὸ ποινικό τους δίκαιο», *Ἀρχαιολογία* 10 (Φεβρουάριος 1984), 44-45· Joëlle Beaucamp, «La situation juridique de la femme à Byzance», *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977), 156-158.



Ναυπάκτου, όπου προΐστατο ο μητροπολίτης 'Ιωάννης 'Απόκαυκος<sup>44</sup>. Τόσο ο Χωματιανός, όσο και ο 'Απόκαυκος έζησαν τὸ πρῶτο μισό τοῦ 13ου αἰώνα καὶ ὑπῆρξαν σημαίνουσες προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς τους<sup>45</sup>.

Στὶς ἀποφάσεις τοῦ Χωματιανοῦ ἀναφέρονται 10 περιπτώσεις, ὅπου ἡ σύζυγος ἔχει συνάψει ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις<sup>46</sup>. Ὅλες ἔφθασαν στὸ δικαστήριο, ἐπεὶδὴ ὁ σύζυγος εἶχε ζητήσει διαζύγιο. Ἀπὸ τὶς περιπτώσεις αὐτὲς μόνον σὲ δύο τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ τὸ λόγο τῆς μοιχείας. Στὶς ὑπολοιπες ἐκδόθηκε γιὰ τὴν ἀνικανότητα, «ἡλιθιότητα», τὴν λένε οἱ πηγές, τοῦ συζύγου καὶ γιὰ τὸ «ἐξώκοιτον» τῆς γυναίκας. Σὲ μία, τέλος, περίπτωση τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ ψευδὴ κατηγορία γιὰ μοιχεία, ἐνῶ σὲ ἄλλη ἀνάλογη περίπτωση τὸ δικαστήριο ἔδωσε τὸ δικαίωμα στὴ γυναίκα, ποὺ κατηγορήθηκε ἄδικα, νὰ ζητήσει ἐκείνη διαζύγιο πέμποντας «ρεπούδιον». Οἱ τελευταῖες περιπτώσεις μᾶς ἐνδιαφέρουν, παρόλο ποὺ δὲν διατυπώνεται ἢ δὲν ἀποδεικνύεται ἡ κατηγορία τῆς μοιχείας, ἀκριβῶς γιὰ νὰ σταθμίσουμε, ὅσο εἶναι δυνατόν, τὴ λειτουργία τῶν ἐξωσυζυγικῶν σχέσεων τῆς γυναίκας.

Τὴν μία ἀπὸ τὶς δύο φορές ὅπου ὁ Χωματιανός ἐξέδωσε τὸ διαζύγιο μὲ τὸ αἰτιολογικὸ τῆς μοιχείας, τὰ πράγματα ἦσαν μάλλον σαφεῖς: ὁ Δημήτριος, «ὁ υἱὸς τοῦ Ράδου», κατηγόρησε τὴν σύζυγό του, Κράσνα, γιὰ μοιχεία καὶ αὐτὴ μπροστὰ στὸ δικαστήριο «οὐκ αἰσχυνθεῖσα εὐθὺς ἐπὶ τοῦ ἐδάφους ἔρριψεν ἑαυτὴν καὶ τὴν ἁμαρτίαν καθωμολόγησεν». Τὸ δικαστήριο, ἐπεὶδὴ δὲν ἀρκέστηκε στὴν ὁμολογία της καὶ τὶς μαρτυρίες ἄλλων ποὺ μόνον εἶχαν ἀκούσει γιὰ τὸ

44. Οἱ ἀποφάσεις τοῦ δικαστηρίου τῆς 'Αχρίδας, περίπου 150 τὸν ἀριθμὸ, ἐκδόθηκαν τὸ 1891 ἀπὸ τὸν καρδινάλιο J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, t. VI, Παρίσι-Ρώμη 1891. Οἱ ἀποφάσεις τοῦ δικαστηρίου τῆς Ναυπάκτου περιλαμβάνονται στὰ κείμενα τοῦ 'Ιωάννη 'Απόκαυκου, τὰ ὁποῖα κατὰ καιροὺς καὶ ἀποσπασματικὰ ἔχουν ἐκδοθεῖ: Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, τ. Β' (1894), 361-362, τ. Δ' (1897), 119-125· τοῦ ἰδίου, «Δυρραχινά», *BZ* 14 (1905), 568-574· τοῦ ἰδίου «Κερκυραϊκά», *VV* 13 (1907), 334-351· τοῦ ἰδίου, «Συνοδικὰ γράμματα 'Ιωάννου 'Αποκαύκου, Μητροπολίτου Ναυπάκτου», *Βυζαντινὰ* I (1909), 3-10· τοῦ ἰδίου, «Κανονικαὶ πράξεις Γεωργίου Βαρδάνη καὶ 'Ιωάννου 'Αποκαύκου», *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 4 (1909), 63-67· τοῦ ἰδίου «'Ιωάννης 'Απόκαυκος καὶ Νικήτας Χωνιάτης», *Τεσσαρακονταετηρὶς τῆς καθηγεσίας Κ. Σ. Κόντου*, Ἀθήνα 1909, 373 κέ· τοῦ ἰδίου *Noctes Petropolitanae*, Πετροῦπολη 1913, 249-294· V. G. Vasilievskij, «Epirotica saeculi XIII», *VV* 3 (1896), 233-299· S. Pétrides, «Jean Apokaukos. Lettres et autres documents inédits», *Izvēstija Russkago Arkheologicheskago Intituta v. Konstantinopolē* XIV (1909), 69-100· N. A. Bēns, «Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolit von Napaktos (in Aetolien)», *BNJ* 21 (1971-1976), 55-243.

45. Γιὰ τὴν ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Δημητρίου Χωματιανοῦ βλ. ἀνάμεσα σὲ ἄλλα Α. Π. Χριστοφίλοπουλος, «Δημήτριος Χωματιανός», *Θεολογία* 20 (1949), 741-749. (= *Δίκαιον καὶ Ἱστορία, Μικρὰ μελετήματα*, Ἀθήνα 1973, 155-169). Γιὰ τὸν 'Ιωάννη 'Απόκαυκο βλ. τὴν πρόσφατη μελέτη τοῦ Κ. Χαμπρόπουλου, *'Ιωάννης 'Απόκαυκος. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ βίου καὶ τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου του*, Ἀθήνα 1988, ὅπου καὶ ἡ παλαιότερη σχετικὴ βιβλιογραφία.

46. Pitra, IB', ΚΓ', ΡΚΓ', ΡΑΒ', ΡΚΖ', ΡΑΘ', ΡΜΑ', ΡΜΒ', ΡΜΓ'.

γεγονός, την υποχρέωσε να όρκιστεῖ. Τότε μόνον εξέδωσε τὸ διαζύγιο καὶ ἡ Κράσνα τιμωρήθηκε μετ' ἐγκλεισμὸν σὲ μοναστήρι, ἐφόσον ὁ Δημήτριος δὲν θὰ ἤθελε νὰ τὴν ξαναπάρει κοντά του. Τὸ διαζύγιο δὲν εἶχε οἰκονομικὲς συνέπειες γιὰ τοὺς συζύγους, «πραγμάτων μὴ εὕρισκομένων αὐτοῖς»<sup>47</sup>.

Στὴ δεύτερη περίπτωση τὰ πράγματα ἦσαν πιὸ περίπλοκα. Ἡ Εἰρήνη, ἡ σύζυγος τοῦ «αὐτουργοῦ» Θεόδωρου Χλωροπόδη ἀπὸ τὰ Βοδενά, ἐμφανιζόμενη στὸ δικαστήριον, ὅπου εἶχε καταφύγει ὁ σύζυγός, τῆς, ἐπικαλέσθηκε στὴν ἀρχὴ τὸ μίσος τῆς γι' αὐτὸν γιὰ νὰ πάρει διαζύγιο. Τελικὰ ὅμως, ἀναγκάσθηκε νὰ ὁμολογήσῃ ὅτι ἀγαποῦσε ἄλλον ἄνδρα καὶ συζοῦσε μετ' αὐτόν, ὡς ἀντίκεινται ἐγκατέλειπε τὸν Θεόδωρο. Τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ τὴ μοιχεία, γιὰ τὴν ὁποία ἄλλωστε εἶχε κατηγορήσῃ τὴν Εἰρήνην ἡ ἀδελφὴ τοῦ Χλωροπόδη. Εἶναι πιθανὸν πῶς ἡ Εἰρήνη ἰσχυρίσθηκε ὅτι μισοῦσε τὸν Θεόδωρο —ἀπειλῆσε μάλιστα ὅτι θὰ αὐτοκτονήσῃ— γιὰ νὰ ἀποφύγει τὶς συνέπειες τῆς μοιχείας, πράγμα πού τελικὰ ἐπέτυχε. Ὁ Χωματιανὸς μετ' ἐπιφρόνησιν τονίζει τὴν τιμωρίαν τῆς, «ὡς ἀρκούσης τῷ γυναικείῳ μέρει ἀντὶ ποινῆς τῆς πενίας καὶ τῆς ἐντεῦθεν ταλαιπωρίας καὶ ἀθλιότητος»<sup>48</sup>.

Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὰς τὶς δύο περιπτώσεις, ἔχουμε ἄλλη μία ὅπου ἡ δωδεκαετῆς Σλάββα ἀπὸ τὸν Μόσκο παραδέχθηκε κλαίγοντας ὅτι κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῆς ὑπηρετρίας τῆς καὶ «ἀπάτη τοῦ δαίμονος ...τὴν τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς κοίτην ἐμίανεν». Τὸ δικαστήριον ἀναγνώρισε στὴ Σλάββα τὸ ἐλαφρυντικὸ τῆς νεαρῆς ἡλικίας καὶ δὲν εξέδωσε καταρχὴν τὸ διαζύγιο, γιὰτὶ ὁ σύζυγός τῆς ἐξέφρασε τὴν ἐπιθυμίαν νὰ ξαναζήσει μαζί τῆς. Στὴν περίπτωσιν αὕτη εἶναι ἀξιοσημείωτη ἡ προσπάθεια τοῦ δικαστηρίου νὰ σωθεῖ ὁ γάμος, καθὼς τὸ διαζύγιο παραχωρήθηκε μόνον ἀφοῦ διαπιστώθηκε ὅτι ὁ σύζυγος τῆς Σλάββας τὴν κακομεταχειριζόταν μετὰ τὴν συμφιλίωσίν του καὶ ὁ Χωματιανὸς ἀντιλαμβάνεται «τὴν τοῦ Ράδου κατάνευσιν οὖσαν μᾶλλον ἐπιβουλὴν κατὰ τῆς Σλάββας ἢ ἀγάπην»<sup>49</sup>.

Ὁ Ἀπόκαυκος ἀναφέρεται σὲ τέσσερις περιπτώσεις ἐξωσυζυγικῶν σχέσεων τῆς γυναίκας<sup>50</sup>. Ἀπὸ αὐτὰς μόνον σὲ μία ὁ σύζυγος κατηγοροῦσε τὴ γυναῖκα του ὅτι συνῆψε σχέσεις μετ' ἄνδρα ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῆς. Ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες στὴν μία ἡ σύζυγος ἐπικαλέσθηκε τὴ βάνανυσιν συμπεριφορὰ τοῦ ἀνδρα τῆς πού τὴν υποχρέωσε νὰ ἐγκαταλείψῃ τὸ σπίτι τῆς, ἐνῶ στὶς ἄλλες δύο ἡ γυναῖκα κατέφυγε στὸ δικαστήριον γιὰ τὴν «ἡλιθιότητα» τοῦ ἀνδρα.

Ὅταν συντρέχει ὁ λόγος τῆς «ἡλιθιότητος» τοῦ συζύγου, τὸ διαζύγιο ἐκδίδεται γιὰ νὰ προστατευθεῖ ἡ γυναῖκα. Οἱ περισσότερες ὅμως ἀπὸ τὶς γυναῖκες πού ἐφθασαν στὸ δικαστήριον εἶχαν ἤδη συνάψει σχέσεις μετ' ἄλλον ἄνδρα. Στὶς περιπτώσεις αὐτὰς διαπιστώνουμε ὅτι τὸ δικαστήριον διατηροῦσε μιὰ σχετικὰ

47. Pitra, PΛΖ'.

48. Pitra, PMA'.

49. Pitra, PΛΘ'.

50. Pétridès, 20-30· Βυζαντίς, 27.

άνεκτική στάση, αναγνωρίζοντας τη δύσκολη θέση, στην οποία είχε περιέλθει η γυναίκα, προσπαθώντας παράλληλα να εμποδίσει τη μεγαλύτερη ήθικη παρεκτροπή της. 'Ο Χωματιανός στην περίπτωση της Μαρίας, θυγατέρας του Βάρδα, απέφυγε να της επιβάλει την ποινή της μοιχείας με το αίτιολογικό ότι «έκείνην ἀληθῶς μοιχάδα κρινοῦμεν τὴν μὴ ἀρκουμένην τῇ τοῦ ἀνδρὸς ὁμιλίᾳ τοῦ οἰκείου, ἀλλὰ ταύτη καὶ ἐπεισάγουσαν ἕτερον διὰ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν κτηνώδεις τε καὶ ἀκόρεστον»<sup>51</sup>. 'Ο 'Απόκαυκος περισσότερο αὐστηρὸς στὸ θέμα αὐτὸ ἀπαγόρευσε τὸ γάμο τῆς Ἄννας με τὸν ἐραστή της, μὲν πὺν τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ τὴν ἀνικανότητα τοῦ συζύγου της, συμμορφούμενος πρὸς τὸν νόμο καὶ ἀρνούμενος, ὅπως δηλώνει, νὰ νομιμοποιήσει τὴν οὕτως ἢ ἄλλως ἔνοχη συμπεριφορά της<sup>52</sup>.

Ἄν θελήσουμε νὰ ἐξετάσουμε συνολικὰ τὶς πληροφορίες πὺν ἀντλοῦμε ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ 'Απόκαυκου καὶ τοῦ Χωματιανοῦ καὶ ἐφόσον βέβαια θεωροῦμε ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν 14 περιπτώσεων πὺν ἀναφέρονται σὲ ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις γυναικῶν, ἐπὶ συνόλου 200 περίπου περιπτώσεων, μπορεῖ νὰ εἶναι ἐνδεικτικὸς, ὑποθέτουμε ὅτι ἡ μοιχεία δὲν ἦταν ἄγνωστο φαινόμενο στὴν ἐξεταζόμενη κοινωνία, ἂν καὶ ἐδῶ ὀφείλουμε νὰ ἐπισημάνουμε τὴ φύση τῆς πηγῆς πὺν χρησιμοποιοῦμε. Τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ μοιχαλίδες δὲν ἐδίσταζαν νὰ ὁμολογήσουν τὴν ἀνάρμοστη συμπεριφορά τους— «ἀνευθριάστως», ὅπως σχολιάζει περιφρονητικὰ ὁ Χωματιανός— μᾶς ὑποβάλλει τὴ σκέψη ὅτι ἡ πρακτικὴ τους, ὅσο καὶ ἂν ἦταν καταδικαστέα ἀπὸ τὸ περιβάλλον τους, ἦταν τρέχουσα, ἰδιαίτερα στὰ κατώτερα κοινωνικὰ στρώματα, ὅπου ἀναλογικὰ οἱ περιπτώσεις μοιχείας εἶναι περισσότερες. Ἀπὸ τὶς περιπτώσεις μοιχείας πὺν ἐξετάζει ὁ Χωματιανός μόνον στὴ μία ὁ σύζυγος φέρει τὸν τίτλο τοῦ μεγαλοδοξότατου. Στὴν περίπτωση μάλιστα αὕτη, ἡ μοιχεία δὲν ἀποδεικνύεται. Σὲ ἄλλη περίπτωση ὁ σύζυγος καὶ ὁ πατέρας ἦσαν «αὐτουργοί», σὲ δύο περιπτώσεις ὁ σύζυγος ἦταν στρατιώτης<sup>53</sup> καὶ σὲ μία, αὕτην πὺν σχολιάσαμε προηγουμένως, εἰκάζουμε ὅτι οἱ σύζυγοι ἦσαν φτωχοί. Ἀντίστοιχα, στὸν 'Απόκαυκο, δύο γυναῖκες εἶναι σύζυγοι στρατιωτῶν καὶ μία ἄλλη ὑποθέτουμε ὅτι εἶναι σύζυγος μικροκαλλιεργητῆ. Γιὰ τὶς ὑπόλοιπες δὲν ἔχουμε καμμία πληροφορία.

Εἶναι αὐτονόητο ὅτι μετὰ τὰ δεδομένα πὺν διαθέτουμε, δὲν ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ ἐκτιμήσουμε τὴ διάδοση τῆς μοιχείας σὲ ὅλη της τὴν ἑκταση. Ἀσφαλῶς ὅμως μποροῦμε νὰ τὴν συνυψάνουμε, σὲ ἓνα πρῶτο ἐπίπεδο, μετὰ τὶς συνθη-

51. Pitra, IB'.

52. Pétridès, 18. Γιὰ τὸ σχολιασμὸ τῆς ἀπόφασης αὐτῆς ἀπὸ νομικῆς πλευρᾶς βλ. Marie-Theres Fögen, «Rechtsprechung mit Aristophanes», *Rechtshistorisches Journal* 1 (1982), 74-82.

53. Γιὰ τὴν κοινωνικὴ θέση τῶν «στρατιωτῶν» αὕτην τὴν ἐποχὴ βλ. B. Ferjančič, «Quelques significations du mot 'stratiote' dans les chartes de Basse Byzance», *ZRVI* 21 (1982), 96-102 καὶ M. Bartusis, «On the status of stratiotai during the late byzantine period», *ZRVI* 21 (1982), 53-59.

κες τέλεσης τῶν συνοικεσίων, καὶ κυρίως μὲ τὴ μικρὴ ἡλικία τῶν συζύγων<sup>54</sup> καὶ τὸ ρόλο τῶν γονέων στὴ σύναψή τους.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὑπαινιχθήκαμε πρὶν ἀπὸ λίγο τὴν καταδικαστικὴ στάση τῆς κοινωνίας ἀπέναντι στὶς μοιχαλίδες. Συχνὰ ὁ σύζυγος καταφεύγοντας στὸ δικαστήριο ἐπικαλεῖται ὡς ἀφορμὴ πού τὸν ὑποχρέωσε νὰ ζητήσει διαζύγιο, «τὸν ἐξ ἀνθρώπων ὀνειδισμόν». Πιὸ παραστατικὸς ἀπὸ ὅλους ὁ στρατιώτης Στέφανος Μαυρομάνικος ἀπὸ τὴ Ναύπακτο παραπονεῖται στὸ δικαστήριο ὅτι ἔχει γίνεи δακτυλοδεικτούμενος ἀπὸ τοὺς συμπολίτες του καὶ ζητεῖ τὸ διαζύγιο, γιὰ νὰ ἀποφύγει «τὴν ὕβριν τῆς γυναικὸς καὶ τὸν ἐκ τῆς πόλεως ὄνειδον», ἀποδίδοντας ἔτσι καὶ τὸ μέτρο τῶν συνεπειῶν μιᾶς τέτοιας πράξης<sup>55</sup>.

Τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον φαίνεται, λοιπόν, ὅτι γνωρίζει καὶ καταδικάζει τὴ μοιχεία τῆς γυναίκας. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Χωματιανὸς θεωρεῖ πολὺ σκληρότερη ποινὴ τὴν τιμωρία πού θὰ ὑποστεῖ ἡ Εἰρήνη «ἐκ τῆς πενίας καὶ τῆς ἀθλιότητος».

Ὁ ρόλος τῆς γυναίκας μέσα στὴν οἰκογένεια ἦταν καθοριστικός. Ὅφειλε μὲ τὴν παρουσία της νὰ ἐξασφαλίζει τὴν ἐπιζητούμενη συνοχὴ τοῦ οἰκογενειακοῦ κύκλου καὶ αὐτὴν τὴ συνοχὴ τὴν ἀνέτρεπε προφανῶς συνάπτοντας ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις. Εἶναι ἀπὸ τίς λίγες φορές πού στὰ θέματα αὐτὰ ὁ νόμος ἀντικατοπτρίζει μὲ σαφήνεια τὴ στάση τῆς κοινωνίας. Στὴ Νεαρά 32 τοῦ Λέοντα ΣΤ' σημειώνεται: «ὁ δὲ μιὰρὸς τῆς μοιχείας ἐργάτης πλείστων ὅσων ἀνέτρεψε βίους, ἀνδρός, παίδων, συγγενῶν ἄλλων, μιᾶ πληγῇ πάντας τῇ τῶν γάμων ἀνατρέπων διασπαράξει»<sup>56</sup>. Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ μπορούσε νὰ ἀντιταχθεῖ ὅτι ἦταν ἀκριβῶς ὁ νόμος πού ὑπέβαλλε τὸν «ὀνειδισμόν» ὡς δικονομικὸ ἐπιχείρημα, γιὰ νὰ ἐνισχυθεῖ ἡ θέση τοῦ συζύγου στὸ δικαστήριο. Ἀλλὰ καὶ στὴν περίπτωσι αὐτὴ πρέπει νὰ ἀπηχεῖ μία πραγματικότητα. Ὅπως ἐπίσης, μία πραγματικότητα, αὐτὴν τῆς διάδοσης τῆς μοιχείας, πρέπει νὰ ἀπηχεῖ καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι, ὅπως φαίνεται, πολλὰς φορές οἱ σύζυγοι ἐπικαλοῦνταν ψευδῶς τὴ μοιχεία γιὰ νὰ ἀποκτήσουν ἀσφαλέστερα τὸ διαζύγιο. Σχετικὰ μὲ τὴ διάδοσι τῆς μοιχείας φέρουμε στὸ νοῦ καὶ μία πληροφορία πού περιέχεται σὲ ἓνα κείμενο τοῦ 10ου αἰῶνα, τὸν Βίο τοῦ Ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου. Σύμφωνα μὲ τὸ κείμενο αὐτὸ ὑπῆρχαν 21 τελωνεῖα, πού τὸ καθένα ἀντιπροσώπευε μία ἁμαρτία, κλοπὴ, φόνο κλπ. Στὸ κείμενο ἀναφέρεται ὅτι ἡ μεγάλη πλειονότητα τῶν ψυχῶν δὲν κατόρθωνε νὰ περάσει τὰ τελωνεῖα τῆς μοιχείας καὶ τῆς πορνείας<sup>57</sup>.

54. Τὴν συνήθεια νὰ παντρεύουν οἱ γονεῖς τὰ παιδιά τους σὲ ἡλικία μικρότερη ἀπὸ τὴ νόμιμη (12 χρόνια γιὰ τὰ κορίτσια - 14 χρόνια γιὰ τὰ ἀγόρια) ὁ Ἀπόκαυκος τὴν ὀνομάζει «Ναυπάκτειον ἀρρώστημα». Φαίνεται, ὥστόσο, ὅτι δὲν ἀπαντοῦσε μόνον στὴν περιοχὴ τῆς Ναυπάκτου. Βλ. σχετικὰ Κιουσοπούλου, *ὁ.π.*, 46-49.

55. Pétridès, 20.

56. P. Noailles-A. Dain, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, Παρίσι 1944.

57. Τὴν πληροφορία μεταφέρει ὁ C. Mango, *Βυζάντιο. Ἡ αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ρώμης*, μετ.

Ἡ γυναίκα, λοιπόν, μοιχευόμενη διασαλεύει τὴν οἰκογενειακὴ τάξη καὶ γι' αὐτὸ τιμωρεῖται. Εἶναι ὅμως χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ τιμωρία τῆς ἐπιδιώκεται διὰ τῆς δικαστικῆς ὁδοῦ. Ἄν μπορούμε νὰ θεωρήσουμε ὡς ἓνα *argumentum ex silentio* τὸ γεγονός ὅτι στίς συγκεκριμένες τουλάχιστον ἀποφάσεις δὲν ἀναφέρεται ἄλλος τρόπος τιμωρίας, ὑποθέτουμε ὅτι δὲν ὑπῆρχε ἡ τάση τὰ ζητήματα αὐτὰ νὰ τακτοποιοῦνται μὲ αὐτοδικία. Βέβαια ἔχουμε τὶς περιπτώσεις τῆς Σλάβας, ποὺ ὁ σύζυγός της, ὅταν τὴν ξαναπαίρνει κοντά του, τὴν κακομεταχειρίζεται, ἢ τὴν ἄλλη τῆς Εἰρήνης ποὺ οἱ γονεῖς της τὴν ὑποχρέωναν νὰ γυρίσει στὸν Θεόδωρο («τὰ μὲν διὰ παραιnéσεως, τὰ δὲ καὶ διὰ τῆς βίας, ἔστιν δ' ὅτε καὶ διὰ μαστίγων»). Ἡ συμπεριφορὰ ὅμως αὐτὴ δὲν ξεφεύγει ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ ἰδιωτικοῦ καὶ πάντως δὲν παίρνει διαστάσεις ἀνατροπῆς ἐνὸς τετελεσμένου γεγονότος, ὅπως εἶναι ὁ γάμος. Ἐπίσης, ἔχουμε τὴν περίπτωση τοῦ Μανουὴλ Μονομάχου, ὁ ὁποῖος, ἐπειδὴ νόμιζε ὅτι ἡ σύζυγός του ἐμοίχευσε, τὴν ἔδιωξε ἀπὸ τὸ σπίτι καὶ ἀπαίτησε νὰ ἀποδείξει τὴν ἀθωότητά της ἀκουμπώντας πυρακτωμένο σίδερο. Ὁ Ἀπόκαυκος ἀπέδωσε τὴ συμπεριφορὰ τοῦ Μονομάχου στὴν ιδιότητά του ὡς στρατιώτη, ποὺ τὸν ἔκανε «δυσπειθῆ καὶ δυσάγωγον». Ὡστόσο, καὶ αὐτὸς ὁ ἄγριος, ὅπως μᾶς τὸν παρουσιάζει ὁ Ἀπόκαυκος, στρατιώτης, προτίμησε ἢ θεοκρισίᾳ νὰ γίνεῖ ἐνώπιον τοῦ μητροπολίτη ποὺ ἦταν περαστικὸς ἀπὸ τὴν περιοχὴ του<sup>58</sup>.

Ἡ περίπτωση τοῦ Μονομάχου, ὅπως καὶ μία ἄλλη ἀντίστοιχη, ὅπου ὁ σύζυγος ἀπαιτεῖ τὴ θεοκρισίᾳ<sup>59</sup> ὡς ἀπόδειξη τῆς ἀθωότητος τῆς γυναίκας καὶ ζητεῖ νὰ γίνεῖ ἐνώπιον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαστηρίου, παρότι ἡ χριστιανικὴ θρησκεία δὲν ἀναγνώριζε τὴ βαρβαρικὴ αὐτὴ συνήθεια, ἐνισχύει τὴν ὑπόθεση ποὺ κάναμε προηγουμένως γιὰ τὴ δικαστικὴ ἀντιμετώπιση τῆς μοιχείας.

Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ μπορεῖ νὰ συνδυασθεῖ μὲ τὴν παρατήρηση τῆς ἱστορικοῦ τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, τῆς Marie Theres Fögen, ἡ ὁποία ἀναλύοντας μία ὑπόθεση φόνου ποὺ ἐξεδίκασε ὁ Ἀπόκαυκος, ὑποστηρίζει πῶς στὸ ἐκκλησιαστικὸ δικαστήριον κατέφευγε ζητώντας ἄφεση ἁμαρτιῶν ὁ μικρὸς καὶ ἀδύναμος βυζαντινός, ἐκεῖνος ποὺ φοβόταν τὶς ἁμαρτίες καὶ τὸ ξύλο ἀπὸ τοὺς ἰσχυρότερους<sup>60</sup>. Ἐπομένως εἶναι εὐλογία ἢ σκέψη ὅτι ἀκόμη καὶ ἂν ἡ αὐτοδικία ἦταν διαδεδομένη στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, ὁ ἀπατημένος σύζυγος πάλι στὸ ἐκκλησι-

Δ. Τσουγκαράκης, ἔκδ. Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπεζίης, Ἀθήνα 1988, 196.

58. *Βυζαντινός*, 27. Γιὰ τὴν ἀπόφαση αὐτὴ καὶ τὴ στάση τοῦ Ἀπόκαυκου στὸ ζήτημα τῆς θεοκρισίας βλ. Marie-Theres Fögen, «Ein heisses Eisen», *Rechtshistorisches Journal* 2 (1983), 85-96. Γιὰ τὸ ἴδιο ζήτημα βλ. καὶ M. Angold, «The Interaction of Latins and Byzantines during the Period of the Latin Empire (1204-1261): the Case of the Ordeal», *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines*, τ. IV, Ἀθήνα 1980, 1-10.

59. Pitra, ΠΖ'.

60. Marie-Theres Fögen, «Ein ganz gewöhnlicher Mord», *Rechtshistorisches Journal* 3 (1984), 71-81.

αστικό δικαστήριο θα κατέφευγε για να σώσει την ψυχή του και ἄρα κάποια μνεία θα βρίσκαμε στις αποφάσεις τοῦ Ἀπόκαυκου καὶ τοῦ Χωματιανοῦ.

Συγχρόνως πρὸς τὰ προηγούμενα, ἔχουμε τὴν εὐκαιρία νὰ παρατηρήσουμε τὴ στάση τῆς Ἐκκλησίας ἀπέναντι στὴ μοιχεία, ἐκφρασμένη μέσα ἀπὸ τὴ δικαστηριακὴ πρακτικὴ τοῦ Ἀπόκαυκου καὶ τοῦ Χωματιανοῦ. Ἀναμφισβήτητα οἱ δύο ἱερωμένοι τὴν καταδικάζουν. Πρώτιστο μέλημά τους εἶναι ὅμως νὰ προστατευθεῖ ἡ οἰκογενειακὴ τάξη καὶ νὰ μὴν διαλυθεῖ ἡ συζυγικὴ ἔνωση. Γι' αὐτὸ ὁ Χωματιανὸς δὲν τιμωρεῖ τὴν Σλάββα, γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ἀπόκαυκος ἀναγκάζεται στὸ τέλος νὰ ἀποδεχθεῖ τὴ θεοκρισία. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο δὲν ἤχει περίεργα, ὅπως ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται, ἡ ἀποψη τοῦ Χωματιανοῦ, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνοντας τὴν ἄνιση μεταχείριση τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν γυναικῶν στὸ θέμα τῆς μοιχείας, ἐπαναλαμβάνει τὴ φράση τοῦ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ: «Οὐ δέχομαι ταύτην τὴν νομοθεσίαν· οὐκ ἐπαινῶ τὴν συνήθειαν, ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθέται, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία»<sup>61</sup>.

Εἶναι πιθανὸν ὅτι ἡ συμφωνία τοῦ Χωματιανοῦ μὲ τὸν Νανζιανζηνὸ πηγάζει ἀπὸ τὴν πεποίθηση τοῦ ἀρχιεπισκόπου ὅτι ἡ νομοθεσία ἔπρεπε νὰ γίνεи πρὸ αὐστηρῆς, προκειμένου καὶ γιὰ τίς ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις τῶν ἀνδρῶν, ἔτσι ὥστε ἡ Ἐκκλησία νὰ τίς ἐλέγχει καὶ αὐτὲς ἀσφαλέστερα καὶ νὰ μὴν κινδυνεύει ἡ οἰκογενειακὴ τάξη.

Ἄν θελήσουμε νὰ συνεξετάσουμε, ὅσο βέβαια τὸ ἐπιτρέπει ἡ διαφορετικὴ φύση τῶν πηγῶν καὶ τῶν πληροφοριῶν μας, τί ἀντιπροσωπεύει ἡ παρέκκλιση τῆς μοιχείας γιὰ τὴ δυτικὴ καὶ τί γιὰ τὴν βυζαντινὴ κοινωνία, μποροῦμε νὰ καταλήξουμε σὲ κάποιες ἀρχικὲς διαπιστώσεις.

Καταρχὴν φαίνεται ὅτι ἡ δυτικὴ ἀριστοκρατία ἐμπλέκεται στὸν καθορισμὸ τῆς γαμήλιας συμπεριφορᾶς καὶ τῶν πολιτισμικῶν ρόλων ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ αὐτήν, δημιουργώντας ἓνα ὑπάλληλο διάγραμμα ἀξιῶν. Ἡ ἐξιδανίκευση τῆς μοιχείας στὸν αὐλικὸ ἔρωτα λειτουργεῖ πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση. Ἡ ἀριστοκρατία ἔχει λόγο σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ γάμο. Στὸ Βυζάντιο τὴν ἐποχὴ αὐτὴ δὲν γίνεται μνεία γιὰ τέτοιου τύπου παρέκκλιση στίς ἀριστοκρατικὲς οἰκογένειες. Στὸ Χρονικὸ μάλιστα τῆς Ἡπείρου, ἃν καὶ ὁ δεσπότης Μιχαὴλ Δούκας διώχνει ἀρχικὰ τὴ νόμιμη σύζυγό του, τὴν μετέπειτα ἁγία Θεοδώρα τῆς Ἀρτας, ὅταν συνάπτει σχέσεις μὲ τὴ Γαγγρηνή, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν μαγικῶν της ιδιοτήτων, γρήγορα ξαναβρίσκει τὸν ἑαυτὸ του καὶ ξανασιμίζει μὲ τὴ Θεοδώρα. Πρόκειται ἄραγε γιὰ μιὰ συνειδητὴ ἐπιλογὴ ποὺ ἀποσκοπεῖ στὴν προβολὴ μιᾶς εἰκόνας συζυγικῆς πίστης ἀπαραίτητης γιὰ τὴν ἰσχυροποίηση τῆς κοινωνικῆς θέσης τῆς ἀριστοκρατίας; Ἡ μήπως αὐτὴ ἡ στάση δηλώνει ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἀνενόχλητη διαμορφώνει οὕτως ἢ ἄλλως τοὺς κανόνες τῆς συζυγικῆς συμπεριφορᾶς;

61. Pitra, ΚΣΤ'.



Στὴ Δύση ἐξάλλου, τὰ ἐγκλήματα τιμῆς μὲ ἀφορμὴ τὴ μοιχεία δὲν οἰκοδομοῦν μονάχα ἓναν κώδικα τιμῆς καὶ ἀξιῶν, ἀλλὰ ἀποδίδουν στὴν αὐτοδικία τὸ ρόλο τοῦ ρυθμιστῆ τῶν συγκρούσεων, ρόλο ποὺ εἶχε καὶ στὶς γερμανικὲς δικαιοσύνης παραδόσεις. Ἀποσπᾶται ἔτσι ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν ἓνα μέρος τοῦ ἐλέγχου τῆς γαμήλιας τιμῆς καὶ ἐτοιμάζεται τὸ ἔδαφος γιὰ νὰ λάβει ἡ βασιλικὴ ἐξουσία, διὰ τῆς δικαστικῆς ὁδοῦ, τὸν ἔλεγχον τοῦ γάμου. Στὸ Βυζάντιο, ἂν πράγματι οἱ πηγές μας δὲν ἀποδίδουν μία μόνον ὄψη τῆς πραγματικότητος, ἡ τάξη ποὺ διασαλεύεται ἀπὸ τὴ μοιχεία ἀποκαθίσταται δίχως νὰ χυθεῖ αἷμα, μπροστὰ στὸ ἐκκλησιαστικὸ δικαστήριον ποὺ φαίνεται νὰ διατηρεῖ τὸν πλήρη ἔλεγχον σὲ ζητήματα γάμου.

Ἐνῶ λοιπὸν στὴ Δύση ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἔλεγχος τοῦ γάμου ὑπονομεύεται ἀπὸ ὁμάδες ἢ ἀπὸ τρόπους ποὺ κληρονομεῖ ἢ ἐφευρίσκει ἡ κοινωνία γιὰ νὰ καλύψει τὸ χάσμα μεταξὺ τῶν θεϊκῶν ἐπιταγῶν καὶ τῶν συμπεριφορῶν, —στὴν ὑπονόμηση αὐτὴ συμβάλλει ἄλλωστε ἀποφασιστικὰ ἡ παράλληλη διεκδίκηση τοῦ ἐλέγχου ἀπὸ τὴ βασιλικὴ ἐξουσία—, στὸ Βυζάντιο ὁ ἔλεγχος αὐτὸς μοιάζει νὰ εἶναι ἀπόλυτος. Φαίνεται σὰν ὁ βυζαντινὸς ἄνθρωπος νὰ μὴν τολμᾷ ἢ καὶ νὰ μὴν χρειάζεται νὰ ἀνατρέψει τὴν τάξη ποὺ τοῦ ἐξασφαλίζει ἡ Ἐκκλησία στὰ ζητήματα τοῦ γάμου· καὶ πάντως, ὅσον ἀφορᾷ στὴ μοιχεία, νὰ μὴν τὴν ἀνατρέψει μόνος του μὲ τρόπο θεσμοθετημένο.

### Ἐπίλογος

Ὁ μεσαιωνικὸς κόσμος εἶναι χριστιανικὸς. Ἡ χριστιανικὴ πίστις τὸν συνέχει, διαμορφώνει τὴν ὀπτική του, οἰκοδομεῖ τὰ πρότυπά του. Ἡ Ἐκκλησία, μεταβαλλόμενη σὲ πόλο ἐξουσίας, μέσα ἀπὸ διαδικασίες ποὺ εἶναι διαφορετικὲς στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση, ἐπιζητεῖ τὸν ἔλεγχον τῆς κοινωνίας, ἐπιλέγοντας, φαίνεται, ὡς πιὸ δεκτικὸ τὸν καθημερινὸ βίον τῶν πιστῶν της. Ποιὲς ὅμως ὑποδοχέες, ποιὰ σημεῖα ὑποδοχῆς κοινὰ στὶς δύο κοινωνίες βρίσκει αὐτὸς ὁ ἔλεγχος; Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα μπορεῖ κατὰ τὴ γνώμη μας, νὰ ἀποτελέσει ἓναν ἀπὸ τοὺς ἄξονες τῆς σχεδιαζόμενης συνολικῆς θεώρησης τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν.

Ἐμεῖς πρὸς τὸ παρόν, σ' αὐτὸ τὸ τόσο πρώϊμο στάδιο τῆς ἔρευνας, ὅπου βρισκόμαστε, θὰ προτιμούσαμε νὰ μὴν τολμήσουμε κάποια γενικὰ συμπεράσματα. Ἀλλωστε ἀπὸ τὴν ἀνάλυση ποὺ προηγήθηκε φάνηκαν οἱ ἀντικειμενικὲς καὶ οἱ ὑποκειμενικὲς δυσκολίες: ἡ ἔλλειψη πλούσιων ἢ ὁμοειδῶν πηγῶν, ὁ περιορισμὸς τῆς μελέτης τῆς οἰκογένειας στὶς παρεκκλίσεις ἀπὸ τὸ πρότυπο τοῦ οἰκογενειακοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀδυναμία μας, προσωρινὴ ἐλπίζουμε, νὰ συλλάβουμε τὸ μεσαιωνικὸν κόσμον σὲ ὅλες του τίς διαστάσεις. Ὅλα αὐτὰ δὲν μᾶς ἐπέτρεψαν μέχρι στιγμῆς νὰ προχωρήσουμε τὴν ἔρευνά μας μὲ τὴν πληρότητα ποὺ ὑποσχόταν ὁ φιλόδοξος τίτλος της.

Ὡστόσο, τὰ συγκριτικὰ ἐρωτήματα, ἔτσι ὅπως διατυπώθηκαν ἐδῶ μὲ ἀφορμὴ τὸ φαινόμενο τῆς μοιχείας —ἀντίστοιχα ἐρωτήματα μποροῦν νὰ τε-

θοῦν καὶ γιὰ ἄλλες «παρεκκλίσεις», αὐτὴ τῶν πολλαπλῶν γάμων γιὰ παράδειγμα—, μᾶς γέννησαν ὀρισμένες σκέψεις. Καὶ πρώτη τῇ σκέψῃ ὅτι ἡ δυτικὴ ἐκκλησία αὐτὴν τὴν ἐποχὴ δὲν ἐλέγχει ἀπόλυτα τὸ γάμο· ἐνῶ ὀρίζει, προδιαγράφει, συζητεῖ τὸν ἔλεγχο, στὸ τέλος τὸν χάνει, γιὰτὶ τὸν κερδίζει ὁ βασιλιάς. Ἀκριβῶς στὸ ἐνδιάμεσο «κενὸ ἐξουσίας» ξεδιπλώνεται ἡ δυναμικὴ τῶν οἰκογενειῶν, ἀναπτύσσονται οἱ στρατηγικὲς τους καὶ οἰκοδομοῦνται μὴ ἐκκλησιαστικὰ καὶ πολιτισμικὰ πρότυπα. Μποροῦμε ἔτσι νὰ διακρίνουμε μίαν διαδικασίαν «ἀποεκκλησιαστικοποίησης», ἃν μᾶς ἐπιτρέπεται ὁ ὅρος, τοῦ γάμου, ποὺ ἀρχίζει νὰ διαφαίνεται ἤδη ἀπὸ τὸν 13ο αἰῶνα καὶ ὁλοκληρώνεται στὸ μοντέρνο κράτος. Στὴν Ἀνατολή, ὁ βυζαντινὸς ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει μίαν ἐνιαίαν καὶ «τακτοποιημένην» ἐξουσία, καὶ ἔτσι γίνεται πιὸ εὐάλωτος ἀπὸ αὐτήν. Ἄν μάλιστα εἶναι γεγονός ὅτι τῇ βυζαντινῇ οἰκογένειᾳ ἐκείνης τῆς ἐποχῆς τὴν χαρακτηρίζει ἰδεολογικὴ καὶ δημογραφικὴ ἀστάθεια, ὅπως τουλάχιστον φαίνεται ἀπὸ τὸ παράδειγμα τῆς Ἡπείρου<sup>62</sup>, θὰ λέγαμε ὅτι ὁ βυζαντινὸς προστρέχει σ' αὐτὴν τὴν ἐξουσία γιὰ νὰ ζητήσῃ τὴν ἀσφάλεια, τὴν ὁποία δὲν βρίσκει μέσα σὲ μίαν κοινωνίαν χωρὶς δεσμούς, ὅπως ἡ βυζαντινὴ, ἀλλὰ καὶ ποὺ δὲν τοῦ τὴν ἐξασφαλίζει πιὰ, ὅπως παλιότερα, ἡ οἰκογένειά του<sup>63</sup>.

Οὕτως ἢ ἄλλως, τόσο αὐτὲς οἱ σκέψεις ποὺ ἀφοροῦν τὴ σχέσιν τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸ γάμο, ὅσο καὶ ἄλλες ποὺ μπορεῖ νὰ γεννηθοῦν, ἃν λάβουμε ὑπόψιν τὶς διαφορὰς τῶν δύο Ἐκκλησιῶν γύρω ἀπὸ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς καθημερινῆς ζωῆς τῶν πιστῶν, πρέπει νὰ ἐπαληθευθοῦν στὴν πορεία τῆς ἔρευνας. Ἐκεῖνο πάντως ποὺ μποροῦμε νὰ ποῦμε, στὸ τέλος τῆς πρώτης προσέγγισης ποὺ ἐπιχειρήσαμε, εἶναι ὅτι ἡ ἀνάγκη τῆς συγκριτικῆς θεώρησης παραμένει. Κυρίως, ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ διαπιστώνουμε, ἐφόσον ὅλα τὰ προηγούμενα εἶναι σωστά, ὅτι οἱ μεσαιωνικὲς κοινωνίες στὴ Δύση ἐξελίσσονται γοργά, ἐνῶ ἡ βυζαντινὴ δὲν πρόλαβε πιθανὸν νὰ δεῖ ὅσες ἀλλαγὲς κυοφοροῦνταν στοὺς τελευταίους αἰῶνες τῆς ὑπαρξῆς της.

Τέλος, θὰ προτείναμε ἕναν προβληματισμὸ ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν παρεκκλίσεων. Μὲ ἀφορμὴ, λοιπόν, τὶς παρεκκλίσεις στὸν οἰκογενειακὸ βίον μίαν θεωρητικὴν γενίκευση θὰ περιστρεφόταν ἐνδεχομένως γύρω ἀπὸ τὶς ἐξῆς προτάσεις:

1. Ὁ βαθμὸς ὑποταγῆς σὲ ἕνα ἰδεολογικὸ πρότυπο καὶ ἡ ἐπιβολὴ τῆς ἐξουσίας, ποὺ τὸ προτείνει, ἔχουν ὡς ἀντίστροφη ὅψη τοὺς τρόπους ρύθμισης ποὺ ἐφευρίσκει ἡ κάθε κοινωνία γιὰ νὰ μὴν διαταράσσονται οἱ σχέσεις στὸ

62. Βλ. Laiou, «Contribution», *δ.π.*, 317-318· Κιουσπούλου, *δ.π.*, 263-270.

63. Βλ. πρόσφατα Α. Καζδάν, «Ἡ βυζαντινὴ οἰκογένεια καὶ τὰ προβλήματα της», *Μνήμων* 12 (1989), 196-209 καὶ παλαιότερα Α. Kazhdan - G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies* (Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies), Washington 1972, 18-36.

έσωτερικό της και τὸ πολιτικὸ καθεστῶς<sup>64</sup>. Καὶ ὡς τρόπους ρύθμισης ἐννοοῦμε τὸ σύνολο τῶν διαδικασιῶν, τῶν στρατηγικῶν, τῶν συμπεριφορῶν, συλλογικῶν κυρίως, ποὺ ἀποκαθιστοῦν τὸ χάσμα τῆς μὴ προσαρμογῆς στὸ μοντέλο τῆς ἐξουσίας.

2. Τόσο ὅταν μία ἐξουσία διατηρεῖ τὸν ἀπόλυτο ἐλεγχό, ὅσο καὶ ὅταν ἡ κοινωνία ἐφευρίσκει τρόπους αὐτορρύθμισης, συγκροτοῦνται κωδικοποιήσεις τῶν κοινωνικῶν σχέσεων, τῆς ἰδεολογίας τους καὶ τῶν νοοτροπιῶν μὲ τίς ὁποῖες συνδέονται.

Καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς, στὴν ἀποκωδικοποίηση παρεμβαίνει ὁ ἱστορικός, ὅσο τοῦ τὸ ἐπιτρέπουν οἱ πηγές του, καὶ θέτει κατὰ περίπτωσιν τὰ εἰσαγωγικά στὴν ἔννοια τῶν παρεκκλίσεων.

---

64. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς μελέτης τῶν συγκρούσεων γενικότερα παρατηροῦμε ὅτι στὴ φεουδαλικὴ κοινωνία ὑπάρχουν ἀρκετοὶ μὴ νομικοὶ τρόποι ρύθμισης, διευθέτησης τῶν συγκρούσεων. Τέτοιοι τρόποι μποροῦν νὰ εἶναι ἐκκλησιαστικοὶ (ὅπως ὁ ἀφορισμός) ἢ νὰ ἐκφράζονται μὲ τὸν πόλεμο, τοὺς «ιδιωτικοὺς πολέμους», ἰδιαίτερα (βεντέτα), ἢ μὲ τὴ διαιτησία τοῦ κόμητα, τοῦ ἐπισκόπου, τοῦ ἀββᾶ. Μόνον μὲ τὴν ἰσχυροποίηση τοῦ κράτους κατὰ τὸν 13ο καὶ 14ο αἰῶνα θὰ πολλαπλασιαστοῦν οἱ καθαρὰ δικαιοῦς λύσεις (βλ. P. J. Geary, «Vivre en conflit dans une France sans état: typologie et mécanismes de règlement de conflits (1050-1200)», *Annales ESC* 9 (1986), 1107-1133). Γενικὰ ὅσον ἀφορᾷ τὴ διευθέτησιν τῶν συγκρούσεων ἀπὸ μιᾶ σκοπιᾶ ἀνθρωπολογικῇ βλ. N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Παρίσι 1988, 291-335, ὅπου καὶ πλούσια βιβλιογραφία.