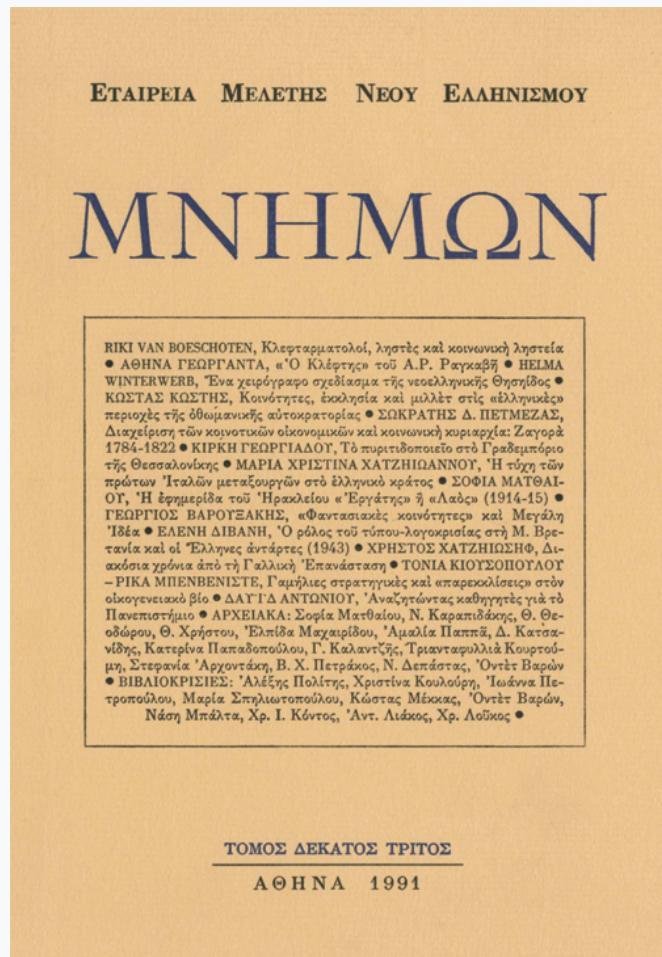


Μνήμων

Τόμ. 13 (1991)



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

ΤΟΝΙΑ ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

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

RIKI VAN BOESCHOTEN, Κλεφταρματολοί, ληστές και κοινωνική ληστεία
• ΑΘΗΝΑ ΓΕΩΡΓΑΝΤΑ, «Ο Κλέφτης του Α.Ρ. Φαγαβῆ» • HELMA WINTERWERB, «Ένα χειρόγραφο σχεδίασμα της νεοελληνικής Θησηΐδος • ΚΩΣΤΑΣ ΚΩΣΤΗΣ, Κοινότητες, έσκλησια και μιλλές στις ελληνικές περιοχές της θρησκευτικής αποκριτικής • ΣΩΚΡΑΤΗΣ Δ. ΠΕΤΜΕΖΑΣ, Διαγείριση τῶν κοινοτικῶν οικονομικῶν και κοινωνικῶν κυριαρχίας: Ζευγός 1784-1822 • ΚΙΡΚΗ ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ, Τὸ πυρτιδοποιεῖο στὸ Γραβεύπορο τῆς Θεσσαλονίκης • MARIA XΡΙΣΤΙΝΑ ΧΑΤΖΗΙΩΑΝΝΟΥ, Ἡ τόχη τῶν πρώτων Ιταλῶν μεταξιουργῶν στὸ ἔλληνό κράτος • ΣΟΦΙΑ ΜΑΤΘΑΙΟΥ, «Η ἐφμερίδα του 'Ηρακλείου «Ἐργάτης» ἢ «Λάζαρος» (1914-15) • ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΑΡΟΥΣΙΑΚΗΣ, «Φαντασιακές κοινότητες και Μεγάλη Ίδεα • ΕΛΕΝΗ ΔΙΒΑΝΗ, «Ο ρόλος τοῦ τύπου-λογοκρισίας στὴν Μ. Βρετανία καὶ στὴν Ελληνικὴν ἀντάρτες (1943) • ΧΡΗΣΤΟΣ ΧΑΤΖΗΙΩΑΝΝΗΦ, Διακόπια χρόνια ἀπὸ τὴν Γαλλικὴν Ἐπανάσταση • ΤΟΝΙΑ ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ - ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ, Γαμήλιες στρατηγικές καὶ απάρεκολσείς τῶν οἰστρογενειακοῦ βίου • ΔΑΓΓΑ ΔΑΝΤΟΝΙΟΥ, Ἀναζητώντας καθηγητής γιὰ τὸ Πανεπιστήμιο • ΑΡΧΕΙΑΚΑ: Σοφία Μαζαλίου, Ν. Καραπιδάκης, Θ. Θεοδώρου, Θ. Χρήστου, Ελπίδα Μαχαιρίδου, Αιμηλία Παππά, Δ. Κατσανίδης, Κατερίνα Παπαδοπούλου, Γ. Καλαντζής, Τριανταφυλλίδη Κουρτούμη, Στεφανία Ἀργοντάκη, Β. Χ. Πετράκος, Ν. Δεπάτας, Όντετ Βαρών • ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ: «Ἀλέξης Πολίτης, Χριστίνα Κούλοπη, Ιωάννα Πετρούλου, Μαρία Σπηλιοτοπούλου, Κώστας Μέλικας, Όντετ Βαρών, Νάση Μπάλτα, Χρ. Ι. Κόντος, Ἀντ. Λιάκος, Χρ. Λοΐκος •

Βιβλιογραφική αναφορά:

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

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

ΤΟΝΙΑ ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ — ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

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

Εισαγωγή

Όταν άποφασίσαμε νὰ κάνουμε τὴν (όμοτιτλη) ἀνακοίνωση, ἡ ὁποίᾳ πραγματοποιήθηκε τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1988, σχεδιάζοντας νὰ συγκρίνουμε κάποια ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ποὺ χαρακτήριζαν τὸ θεσμὸ τῆς οἰκογένειας στὸ Βυζάντιο καὶ στὴ μεσαιωνικὴ Δύση, στόχος μας βέβαια ἦταν καταρχὴν νὰ κατανοήσουμε καλύτερα μέσα ἀπὸ τὴ σύγκριση αὐτὴν τὴν κοινωνία ποὺ ἡ καθεμία ἀπὸ μᾶς μελετοῦσε.

Στὸ βάθιος ὅμως μᾶς κέντριζε τὸ ἐνδιαφέρον ἡ εὐκαιρία νὰ διερευνήσουμε, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ στοιχεώδη μορφὴ κοινωνικῆς ὀργάνωσης ποὺ εἶναι ἡ οἰκογένεια, ἢν καὶ κατὰ πόσον ὁ μεσαιωνικὸς κόσμος ἀποτελοῦσε μιὰ πολιτισμικὴ ἐνότητα. Εἶναι γνωστὸ δὲ τὰ τελευταῖα χρόνια οἱ βυζαντινολόγοι προσπαθοῦν νὰ ἀποδεσμευθοῦν καὶ ἀπὸ τὴν ἴστορικὰ ἔξηγήσιμη προκατάληψη ποὺ ἥθελε τοὺς δύο κόσμους κάθετα χωρισμένους καὶ ἀπὸ τὴ θετικιστικὴ ὀπτικὴ ποὺ περιοριζόταν στὶς διπλωματικὲς ἀνταλλαγὲς μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης, στὰ αὐτοκρατορικὰ συνοικέσια ποὺ «έξηγοῦσαν» τὶς πολιτικὲς ἔξελίξεις, στὴ μεταλαμπάδευση τοῦ βυζαντινοῦ πνεύματος ὡς παράγοντα ἐκπολιτισμοῦ τῶν βαρβάρων καὶ τελικὰ στὰ σημεῖα ὑπεροχῆς τοῦ ἐνὸς πολιτισμοῦ ἔναντι τοῦ ἄλλου. 'Ο πλοῦτος καὶ ἡ ποικιλία τῶν μελετῶν γιὰ τὴ Δύση, οἱ καινούριες ἴστοριογραφικὲς ἀνάγκες καὶ κυρίως τὰ ἀδιέξοδα τῆς καθιερωμένης καὶ ἐδραιωμένης ἀποψῆς γιὰ τὸ Βυζάντιο ὡθησαν τοὺς μελετητές του νὰ τὸ τοποθετήσουν μέσα σὲ ἔνα εύρυτερο, πολιτισμικὰ τουλάχιστον, πλαίσιο!'. Ἀπὸ τὴν ἄλλη

* Τὸ κείμενο αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν συνεπτυγμένη μορφὴ τῆς ἀνακοίνωσης ποὺ πραγματοποιήθηκε στὰ γραφεῖα τῆς 'Ἐταιρείας Μελέτης Νέου 'Ελληνισμοῦ τὴν Τετάρτη 12 Δεκεμβρίου 1988.

1. Βλ. ἐνδεικτικὰ Βυζάντιο καὶ Εύρωπη. A' Διεθνῆς Βυζαντινολογικῆ Συνάντηση (Δελφοί,

πλευρά, οι δυτικοί μεσαιωνολόγοι, αύτάρκεις θά ἔλεγε κανείς, στή μελέτη του δικοῦ τους παρελθόντος, παρὰ τὴ διακηρυγμένη πεποίθησή τους για τὴ μεθοδολογικὴ σημασία τῆς συγχριτικῆς μελέτης τῶν κοινωνιῶν^{1a}, 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 Εύρωπη.

Μέσα στὸ ἐπιστημονικὸ αὐτὸ κλίμα ἐπιχειρήσαμε νὰ ἀντιμετωπίσουμε τὸ μεσαιωνικὸ κόσμο ὡς σύνολο, χωρὶς προφανῶς νὰ ἐπιζητοῦμε μιὰ εὐρωπαιοκεντρικὴ ἀπάντηση σὲ μιὰ ὅμολογουμένως ἑθνοκεντρικὴ ἱστοριογραφία· καὶ χωρὶς φυσικὰ νὰ βρίσκουμε ἐπαρκὴ τὴν εἰδύλιακὴ —καὶ γι’ αὐτὸ ὑπεραπλουστευτικὴ καὶ ἐφησυχαστικὴ— εἰκόνα γιὰ ἔναν μυθικὸ Μεσαίωνα ποὺ ἰσοπεδώνει τὶς ἴδιαιτερότητες ποὺ τὸν συνέθεταν. Ἀπεναντίας, εἶχαμε κατὰ νοῦ τόσο τὴ διαφορετικὴ ἱστορικὴ ἔξελιξη τῶν δύο τμημάτων τῆς (παλαιᾶς) ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας, ὅσο καὶ τὶς διαφορές στὸ πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ σύστημα ἀνάμεσα στὴ δυτικὴ φεουδαρχία καὶ στὸ συγκεντρωτικὸ κράτος τοῦ Βυζαντίου· δὲν παραγνωρίσαμε, ωστόσο, καὶ τὰ ἐνοποιητικὰ χαρακτηριστικὰ τῶν δύο κοινωνιῶν, αὐτὰ ποὺ προέκυπταν ἀπὸ τὴν κοινὴ ἑλληνο-ρωμαϊκὴ παράδοση καὶ τὴν ἔξαπλωση τοῦ χριστιανισμοῦ².

Γιὰ μιὰ συνολικότερη προσέγγιση τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν, λοιπόν, σκεφθήκαμε νὰ «χρησιμοποιήσουμε» τὴν οἰκογένεια ἀκολουθώντας τὴ συγχριτικὴ μέθοδο. Βέβαια ἀπὸ τὴν ἀρχὴ εἶχαμε ἐπίγνωση ὅτι ὁ στόχος μας ἦταν φιλόδοξος καὶ ἡ πρότασή μας πιθανὸν παρακινδυνεύμενη. Θεωρήσαμε ὅμως ὅτι ἡ μελέτη τῆς οἰκογένειας μποροῦσε νὰ γίνει μιὰ ἀπόπειρα, ἐνα 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 στιγμὴ ποὺ ἡ οἰκογένεια καὶ οἱ δομὲς τῆς συγγένειας μπαίνουν στὴν προβληματικὴ τοῦ ἱστορικοῦ εἶναι δυνατόν, ὅπως παρατηρεῖ ὁ J. Le Goff³, νὰ ὀδηγῇ θοῦμε σὲ μιὰ διαφορετικὴ περιοδολόγηση τῆς ἱστορίας σύμφωνη μὲ τὴν ἔξελιξη αὐτῶν ἀκριβῶς τῶν δομῶν. Γιατὶ ὅχι ἐπομένως, θὰ προτείναμε,

20-24 Ιουλίου 1985), ἐπ. ἔδ. A. Μαρκόπουλος, 'Αθήνα 1987, ὅπου ἡ πρόσφατη βιβλιογραφία γιὰ ἐπιμέρους θέματα. Εἰδικότερα, γιὰ τὴ σύγχριση τῶν δύο κοινωνιῶν βλ. N. Σβορῶνος, «Παρατηρήσεις γιὰ τὴ συμβολὴ τοῦ Βυζαντίου στὴν πνευματικὴ ἔξελιξη τῆς Δυτικῆς Εύρωπης: ἡ περίπτωση τοῦ Ιωάννου Δαμασκηνοῦ», ὁ.π., 115-152.

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

2. Βέβαια, ὅπως παρατηρεῖ ὁ N. Σβορῶνος, ὁ.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 πραγματικότητας».

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 σὲ μιὰ διαφορετικὴ σύλληψη τῆς συγκριτικῆς θεώρησης τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν;

Μέ ὅσα ἀκολουθοῦν προσπαθήσαμε, ὅσο ἡταν δυνατόν, νὰ ξεπεράσουμε τὴν παρατακτικὴ περιγραφή. Σημειώνουμε ἐπίσης ὅτι παρέμεινε καὶ ὁ ἀρχικὸς στόχος τῆς σύγκρισης, ἀπὸ τὴν ὁποίᾳ θὰ γινόταν περισσότερο κατανοητὴ καὶ ἡ λειτουργία τῆς οἰκογένειας καθεαυτὴν μέσα στὴν καθεμιὰ ἀπὸ τὶς ἔξεταζόμενες κοινωνίες. Προκλητικὰ τέλος, περισσότερο γιὰ μᾶς τὶς ἴδιες καὶ ἀσφαλῶς πολὺ λιγότερο γιὰ ὅσους θὰ ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὸ θέμα, εἴχαμε δώσει στὴν ἀνακοίνωσή μας ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν τὸν εὐρύτατο τίτλο, ποὺ φάνεται νὰ καλύπτει ὀλόχληρη τὴν βυζαντινὴ καὶ ἀντίστοιχα τὴν μεσαιωνικὴ ἐποχή.

Στὴν πορεία τῆς ἔρευνας καὶ μὲ τὴν ἐπεξεργασία ποὺ ἔχουμε μέχρι σήμερα πραγματοποιήσει, μᾶς ἔγινε ἀπολύτως σαφές ὅτι οἱ δυσκολίες παρόμοιων προσπαθειῶν εἶναι συχνὰ ἀξεπέραστες καὶ ὅτι πάντως οἱ ἐπιζητούμενες συγκρίσεις πρέπει νὰ γίνονται πολὺ προσεκτικὰ γιὰ νὰ εἶναι ἀποτελεσματικὲς καὶ μεθοδολογικὰ ἀξιόπιστες. Καταρχὴν ὑπάρχει τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι γι’ αὐτές τὶς μακρινὲς κοινωνίες ἡ φύση τῶν διαθέσιμων κάθε φορὰ πηγῶν καθορίζει ἐν πολλοῖς τὶς κατευθύνσεις καί, κυρίως, τὰ ὄρια τῆς ιστορικῆς ἔρευνας. Ός πρὸς τὴ δική μας ἔρευνα, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν θέλαμε νὰ χρησιμοποιήσουμε τὸ ἐργαλεῖο μας, τὴν οἰκογένεια, γιὰ νὰ καταλήξουμε σὲ ἔνα θεωρητικὸ μοντέλο, πρὸς τὸ ὅποιο θὰ τείναμε νὰ «προσαρμόσουμε» τὰ ιστορικὰ δεδομένα, ἐπειδὲ νὰ ἀκολουθήσουμε κατὰ κάποιον τρόπο τὶς πηγές μας. Διαπιστώσαμε, ἀλλωστε, ὅτι ἡ φύση τῶν πηγῶν διαφοροποιεῖται, ὅχι μόνον ἀνάμεσα στὴ Δύση καὶ στὸ Βυζάντιο, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ σὲ περιοχὲς ποὺ βρίσκονταν σὲ διαφορετικὰ στάδια ἐξέλιξης στὴν μεσαιωνικὴ Εὐρώπη. Γιὰ νὰ ἀναφέρουμε μερικὰ μόνον παραδείγματα, χάρη στὸ φορολογικὸ κατάστιχο τοῦ 1427 γνωρίζουμε πιὰ ἀρκετὰ καλὰ τὴ δομὴ τῆς οἰκογένειας στὴ Φλωρεντία τὸν 15ο αἰώνα, στὴν ὑπαίθρῳ καὶ στὴν πόλη⁴, ἐνῶ ἡ ἀγροτικὴ οἰκογένεια στὴν Ἀγγλία τοῦ 13ου καὶ 14ου αἰώνα μᾶς εἶναι περισσότερο γνωστὴ χάρη στὶς ἀποφάσεις τῶν δικαστηρίων τῆς ἀρχοντείας⁵. Αντίστοιχα, στὴ Γαλλία τῆς ἐποχῆς τῶν Καρολιδῶν οἱ οἰκογενειακοὶ θεσμοὶ ἀνιχνεύονται ἔμμεσα ἀπὸ τὰ pénitentiel⁶ ἢ γιὰ τὸν 14ο αἰώνα ἀπὸ τὶς ἀποφάσεις τοῦ ἐπισκοπικοῦ δικαστηρίου στὸ Παρίσι⁷.

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

5. Z. Raz, *Life marriage and death in an English parish*, Cambridge 1981. Βλέπε ἐπίσης τὴν κλασικὴ μελέτη τοῦ G. H. Hommанс, *English villagers of the 13th century*, Harward 1941 καὶ 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 καὶ 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 XIV^e siècle» *Études d'histoire de droit canonique* dedicated to Gabriel Le Gras, τ. II, Παρίσι 1965, 1265-1294.

κτλ. Τὰ παραδείγματα εἶναι ἀπλῶς ἐνδεικτικὰ καὶ τὰ ἐπιλέξαμε, γιατὶ θὰ μᾶς χρησιμεύσουν καὶ ἀργότερα. Ἐκεῖνο ποὺ μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε ως γενικὴ παρατήρηση ἀφορᾶ τὴν ποικιλία καὶ τὸν ὄγχο τῶν διαθέσιμων γιὰ τὴν κοινωνικὴ ιστορία τῆς Δύσης πηγῶν, οἱ ὅποιες, ἀν καὶ πολλὲς φορὲς ἀποσπασματικές, ἐπιτρέπουν τὴν ἐνδελεχέστερη μελέτη παρόμοιων μὲ αὐτὰ ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρουν ἐδῶ φαινομένων. Ἀντίθετα, οἱ πηγές ποὺ διαθέτουμε γιὰ τὸ Βυζάντιο εἶναι σαφῶς πιὸ περιορισμένες. Παραχάμπτοντας τὸ ἔρωτημα γιὰ τὸ τι μπορεῖ νὰ δείχνει γιὰ τὴν καθεμία κοινωνία ἡ ἔλλειψη ἢ ἡ ὑπαρξη τέτοιου τύπου πηγῶν, συγκρατοῦμε μόνον τὸ γεγονός ὅτι γιὰ τὴν ιστορία τῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας δὲν ὑπάρχει συγκεντρωμένο ἀρχειακὸ ὑλικό. "Αν ἔξαιρεσι κανεὶς τὰ Πρακτικὰ τοῦ Ἀγίου Ὁρους, ποὺ μᾶς δίνουν πληροφορίες γιὰ τὴν οἰκονομικὴ καὶ δημογραφικὴ πλευρὰ τῆς οἰκογένειας στὴ Δυτικὴ Μακεδονία τὸν 14ο αἰώνα⁸, ὅρισμένα ἔγγραφα τῆς Ἰδιας ἐποχῆς ποὺ βρίσκονται στὰ βενετσιάνικα ἀρχεῖα καὶ τὸ *coprus* τῶν ἀποφάσεων ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια τοῦ Πατριαρχείου, τῆς Ναυπάκτου καὶ τῆς Ἀχρίδας⁹, ποὺ τοποθετοῦνται στοὺς ὕστερους βυζαντινοὺς χρόνους, γιὰ τὰ προηγούμενα χρόνια οἱ πληροφορίες μας, ἐκτὸς ἀπὸ μεμονωμένες περιπτώσεις, προέρχονται κατὰ κανόνα ἀπὸ τὰ νομοθετικὰ καὶ κανονιστικὰ κείμενα, ἀπὸ τὴν νομολογιακοῦ περιεχομένου *Πείρα* τοῦ 11ου αἰώνα¹⁰ καὶ ἀπὸ τὶς φιλολογικὲς πηγές, ἀνάμεσα στὶς ὅποιες οἱ πιὸ εὔγλωττες εἶναι οἱ Βίοι τῶν ἀγίων. Τέλος, ὑπάρχει ἡ ιστοριογραφία ποὺ μαρτυρεῖ γιὰ τὴν πολιτικὴ λειτουργία τῆς συγγένειας στὴν ἀριστοκρατία.

Γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους, ἀλλὰ καὶ γιὰ λόγους μεθοδολογίας, ὑποχρεωθήκαμε νὰ περιορίσουμε καταρχὴν χρονικὰ τὴν μελέτη μας στοὺς ὕστερους μεσαιωνικοὺς χρόνους. Θεωρήσαμε δεδομένο ὅτι ὁ γάμος, ἰδρυτικὴ πράξη τῆς οἰκογένειας, ἔξασφαλίζει στὶς μεσαιωνικὲς κοινωνίες τὴν νομιμότητα τῶν ἀπογόνων καὶ τὰ κληρονομικά τους δικαιώματα πάνω στὴ γῆ, ἔξασφαλίζει δηλαδὴ τὴ διατήρηση τῆς πατρικῆς περιουσίας καὶ κατὰ συνέπεια τὸ καθεστὼς τῆς γαιοκτησίας καὶ τὸν τρόπο παραγωγῆς. Παράλληλα, ἐπιτρέπει τὸν ἀνασχηματισμὸ τῶν συγγενικῶν δικτύων, τὰ ὅποια στηρίζουν τὴν πολιτικὴ καὶ τὴν οἰκονομικὴ δύναμη τῆς οἰκογένειας, ἰδιαίτερα στὰ ὑψηλότερα κοινωνικὰ στρώματα¹¹.

8. Τὰ πρακτικὰ ἔχει μελετήσει ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ἡ Ἀγγελικὴ Λατου-Θωμαδάκη στὸ βιβλίο τῆς *'Η ἀγροτικὴ κοινωνία στὴν ὕστερη βυζαντινὴ ἐποχὴ*, μετ. Ἀγγελία Κάσσαγλη, ἔκδ. Μορφωτικὸ Ίδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθῆνα 1987.

9. Γιὰ τὶς ἀποφάσεις τῶν δικαστηρίων τῆς Ἀχρίδας καὶ τῆς Ναυπάκτου ως πηγὴ γιὰ τὴν μελέτη τῆς οἰκογένειας βλ. A. Laiou, «Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII^e siècle», *Fontes Minores VI* (1984), 275-233, καὶ πιὸ πρόσφατα ἡ Αντωνία Κιουσοπούλου, *'Ο θεσμὸς τῆς οἰκογένειας στὴν Ήπειρο κατὰ τὸν 13ο αἰώνα* (ἀνέκδ. διδ. διατριβή), Ρέθυμνο 1988.

10. Γιὰ τὴν Πείρα ως πηγὴ γιὰ τὴν νομικὴ ιστορία τοῦ γάμου βλ. D. Simon, «Das Ehegütterrecht der Pira. Ein systematischer Versuch», *Fontes Minores VII* (1986), 192-252.

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

Είναι γνωστό, έξαλλου, ότι ο χριστιανικός γάμος ήταν μυστήριο, *sacramentum*, σύμβολο τῆς ἑνωσης τοῦ Χριστοῦ μὲ τὴν Ἐκκλησία. Απὸ τὸ χαρακτήρα του αὐτὸν ἀπέρρεε τὸ ἀδιάλυτο τοῦ γάμου, ἡ σταθερότητά του. Ὡς κύριοι σκοποὶ τοῦ χριστιανικοῦ γάμου, πού ηταν τὸ ἀντίδοτο στὴ σαρκικὴ ἐπιθυμίᾳ, δοριζόταν ἡ πίστη, ἡ ἀλληλοισθεία τῶν συζύγων καὶ ἡ ἀναπαραγωγὴ¹².

Ακριβῶς λόγω τῆς σημασίας του ὁ γάμος βρισκόταν στὸ σταυροδρόμι δύο σειρῶν ἀπὸ κανόνες: τοὺς ἐπίγειους, δηλαδὴ τοὺς κοινωνικούς, καὶ τοὺς θεῖκοὺς ὅπως αὐτοὶ ὄριζονταν ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Τόσο οἱ ἐπίγειοι, ὅσο καὶ οἱ θεῖκοι κανόνες ἔτειναν νὰ πλαισιώσουν, νὰ φυλακίσουν τὸ γάμο μέσα σὲ ἔνα δίκαιο, μία ἥθική, ἔνα τελετουργικὸ καὶ ἀλλοτε λειτουργοῦσαν συμπληρωματικὰ καὶ ἀλλοτε ἀνταγωνιστικά¹³.

Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι στὸ Βυζάντιο οἱ ἐκκλησιαστικοὶ κανόνες ἔγιναν μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου νόμοι τοῦ κράτους, μετασχηματίζοντας τὸ νομικὸ πλαίσιο τοῦ γάμου, αὐτὸ ποὺ κληρονόμησε ἀπὸ τὴν ρωμαϊκὴ ἡ πρωτοβυζαντινὴ ἐποχή¹⁴. Πράγματι, μελετῶντας τὴ νομικὴ ἱστορία τοῦ θεσμοῦ διαπιστώνουμε ὅτι ἡ προσπάθεια τῶν νομοθετῶν ἀπὸ τὸν 8ο αἰώνα καὶ ὅπερα, βασιζόταν οὐσιαστικὰ στὴ θεσμοποίηση τῶν θέσεων τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὸ γάμο καὶ ἀπέβλεπε ἀκριβῶς στὴν ἐνίσχυση τοῦ ἐλέγχου ποὺ ἐπεδίωκε νὰ ἀσκήσει στὴν οἰκογενειακὴ ζωὴ —γιὰ δικούς της ἡ καθεμία λόγους— τόσο ἡ Πολιτεία ὅσο καὶ ἡ Ἐκκλησία. Δὲν εἶναι ἀλλωστε τυχαῖο ὅτι οἱ νομοθετικὲς ρυθμίσεις ποὺ συντελέστηκαν στὸ οἰκογενειακὸ δίκαιο ἀνάμεσα στὸν 8ο καὶ τὸν 12ο αἰώνα ἀφοροῦσαν κυρίως τὶς γαμικὲς σχέσεις. Ἀπεναντίας, τὸ γεγονός αὐτὸ ὑποδηλώνει μιὰ συγκεκριμένη ἐπιλογὴ, στενὰ συναρτημένη μὲ τὴ σημασία ποὺ ἀποδίδοταν στὸν τρόπο μὲ τὸν ὅποιο συγκροτοῦνταν τὸ πλέγμα τῶν οἰκογενειακῶν σχέσεων. Ὁ ἐπιζητούμενος ἔλεγχος ἀποτελοῦσε τὴν προϋπόθεση καὶ συγχρόνως τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ αὐξανόμενου βάρους τῆς οἰκογένειας ὡς μορφῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης. Γιὰ νὰ ἔχουμε πάντως μιὰ εἰκόνα τῆς ἱστορίας του γάμου στὸ Βυζάντιο ἀρκεῖ νὰ συγκρατήσουμε τὰ ἔξης χρονικὰ σημεῖα¹⁵.

12. Βλ. τὸ συνθετικὸ ἔργο τοῦ J. Gaudemet, *Le mariage en Occident: les moeurs et le droit*, Παρίσι 1978, ὅπου καὶ πλούσια βιβλιογραφία: βλ. ἐπίσης G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale*, Παρίσι 1981.

13. G. Duby, «Le mariage», σ.π., 12.

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

15. Γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ γάμου στὸ Βυζάντιο βλ. ἐνδεικτικὰ ἔκτὸς ὅσων ἥδη ἔχουν μνημονευθεῖ JoZhishman, *Tὸ δίκαιον τοῦ γάμου τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, μετ. M. Ἀποστολόπουλος, τ. A '-B', 'Αθήνα 1912-1913· H. Hunger, «Christliches und nichtchristliches im byzantinischen Ehrerecht», *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 18 (1967), 305-325 [=Byzantinistische Grundlagenforschung, Variorum Reprints, Λονδίνο 1973, ἀρ. IX.]· τοῦ Ιδίου, «Byzantinisches Ehe-

- 8ος αιώνας: Καταργήθηκε τὸ συναινετικὸ διαζύγιο καὶ ἔγινε ἡ πρώτη ρύθμιση τῶν γαμικῶν κώλυμάτων στὴν Ἐκλογὴ τῶν Ἰσαύρων. Ἀπαγορεύθηκε ὁ γάμος συγγενῶν ἐξ αἵματος δου βαθμοῦ.
- 9ος-10ος αιώνας: Ἐγινε ὑποχρεωτικὴ ἡ ἱερολογία τοῦ γάμου μὲ τὴ Νεαρὰ 89 τοῦ Λέοντα ΣΤ'. Μὲ τὴ Νεαρὰ 91 τοῦ ἵδιου αὐτοκράτορα καταδικάσθηκε ἡ παλλακεία.
- 10ος αιώνας: Μὲ τὸν «τόμον τῆς Ἐνώσεως», τὸ 920, ἐπετράπη ὁ τρίτος γάμος ὑπὸ προϋποθέσεις καὶ ἀπαγορεύτηκε ὁ τέταρτος γάμος.
- 10ος αιώνας: Μὲ τὸν «τόμον» τοῦ Σισινίου, τὸ 996, καθιερώθηκε τὸ κώλυμα τοῦ γάμου συγγενῶν ἐξ ἀγχιστείας δου βαθμοῦ.
- 11ος αιώνας: Μὲ τὶς Νεαρὲς τοῦ 1084 καὶ τοῦ 1092 τοῦ Ἀλεξίου Α' κατέστη ἀσαφῆς ἡ διαφοροποίηση τοῦ γάμου καὶ τῆς μνηστείας καὶ καθιερώθηκε ὡς νόμιμη καὶ γιὰ τὴ μνηστεία ἡ ἡλικία τῆς ἥβης.
- 12ος αιώνας: Μὲ τὴ Νεαρὰ τοῦ Μανουὴλ Κομνηνοῦ καὶ τοῦ Λουκᾶ 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 ἐπιβίωναν. Ἀπὸ τὸν 110, πάντως, αἰώνα καὶ μέχρι τὸν 16ο αἰώνα ἡ Ἐκκλησία ἤταν ἡ ἔξουσία ποὺ διαχειρίζόταν τὸ γάμο¹⁶. Ὁ χριστιανικὸς γάμος στὴ Δύση στηριζόταν —ἀπὸ τὸ 1140, ἡμερομηνίᾳ τῆς Συνόδου στὸ Τριδέντο— στὴν κοινὴ συναίνεση τῶν συζύγων, ἀρχὴ ποὺ τὸ χριστιανικὸ δόγμα κληρονόμησε ἀπὸ τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο καὶ σύμφωνα μὲ τὴν ὄποια ὅλοι οἱ ἄλλοι τρόποι ἐπικύρωσης τοῦ γάμου, ὅπως λ.χ. ἡ σύνταξη νομικῶν πράξεων, πέρασαν σὲ δεύτερο πλάνο. Ὁ γάμος ἤταν συμβόλαιο¹⁷. Ἐπειδὴ ὅμως ἤταν καὶ μυστήριο, δὲν διαλύόταν, ὅταν ἔπαινε νὰ ὑπάρχει ἡ συμφωνία τῶν συζύγων¹⁸. Ἡ δημοσιότητα ἤταν ἐγγύηση γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τοῦ γάμου καὶ ἐξέφραζε τὴν ἔγνοια νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ μυστικοὶ γάμοι ποὺ παραβίαζαν τὶς θρησκευτικὲς ἀρχές. Μὲ τὴ διακήρυξη ποὺ ἀνήγγελε τὸ γάμο, ὅλοι ὑποχρεώνονταν νὰ ἀναφέρουν ἂν γνώριζαν κάποιο 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. μεταξὺ ἄλλων J. Gaudemet, *Le mariage..., δ.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. μεταξὺ 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 concilial legislation and diocesan statutes of Mediaeval England», *Mediaeval Studies* (1978), 408-460.

18. Βλ. μεταξὺ 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.

άκυρωναν ἔνα γάμο ἀποτελοῦσε σημαντικὸ στοιχεῖο τοῦ δόγματος γιὰ τὸ γάμο¹⁹. Στὸ πλαίσιο τῆς προσπάθειας νὰ ἐλεγχθεῖ ὁ γάμος ὁ κλῆρος παρενέβαινε στὴν τελετουργία του: ὅμοιογενοποιήθηκε ἡ λειτουργία —βέβαια συνυπῆρχε μὲρωμαϊκὲς τελετουργικὲς πρακτικὲς ἔκτὸς κι ἀν αὐτὲς ἥσαν σκανδαλωδῶς εἰδωλολατρικές—, ὁ ἵερεας ἔγινε σημαντικὸ πρόσωπο στὴν τελετουργία, ἡ ὅποια ἔξασφάλιζε τὴ δημοσιότητα, τόνιζε τὴ σοβαρότητα καὶ τὴ θεῖκὴ 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 γάμου²⁰. Ἡ παρέμβαση τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἐμφανῆς τόσο στὸν καθορισμὸ ἐνὸς μέρους τῶν κανόνων τῆς γαμήλιας ἔνωσης, ὅσο καὶ στὸν ἔλεγχο τῆς ἐφαρμογῆς τους. Ἡ πραγματικότητα καὶ ἡ ἀποτελεσματικότητα 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 τῆς, πολιτικοῦ καὶ ἰδεολογικοῦ.

Πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ὅτι δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ οὔτε τὸ μοντέλο αὐτὸ καθεαυτὸ ὡς ἴδανικό, οὔτε οἱ δογματικὲς του καταβολὲς καὶ διαφοροποιήσεις στὴν Ἀνατολὴ καὶ τὴ Δύση. Μᾶς ἐνδιαφέρει τὸ μοντέλο ὡς συνισταμένη τῶν ἐπιλογῶν ποὺ ἔκανε ἡ θρησκευτικὴ ἔξουσία γιὰ τὴν ὄργανωση 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 ἅρα νὰ παρέμβει καὶ νὰ ἐλέγξει τὰ συνοικέσια τὴ στιγμὴ 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 ἔξουσίας. Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου, ἀν καὶ ὁ ἀπαγορευτικὸς βαθμὸς συγγενείας δὲν ἦταν ὁ ἕδιος στὶς ἔξεταζόμενες κοινωνίες ἢ καὶ στὴν καθεμίᾳ ἀπὸ αὐτὲς διαχρονικά, ὀθωοῦσαν τὶς ὄμαδες 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 ἀνθρώποι ἦταν πρὶν ἀπ’ ὅλα χριστιανοί —ἀκόμη καὶ ἀν ἥδη ἀπὸ τὸν 140

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

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

αιώνα μιλᾶμε για «κρίση τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος» στὴ Δύση— καὶ κατὰ συνέπεια ἀντιμετώπιζαν τὴ ζωὴ καὶ τὰ προβλήματά της μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς θρησκείας, ἀκόμη καὶ τότε οἱ συμπεριφορές τους δὲν ἐναρμονίζονταν ἀπαραίτητα μὲ τὸ μοντέλο ποὺ πρότεινε ἡ Ἐκκλησία. Καὶ πάντως οἱ πηγές μας μᾶς ὑποδειχνύουν καὶ αὐτὴν τὴν κατεύθυνση. Οἱ οἰκογένειες, ιδιαίτερα στὴ Δύση, διαπιστώνουμε ὅτι ἐπεδείκνυαν μία εὐκαμψία ἀπαντήσεων στὰ προβλήματα ποὺ τὸ ἔκκλησιαστικὸ μοντέλο ἔθετε στὴν κοινωνία, ὅταν ἡ ἐφαρμογή του δὲν ἀνταποκρινόταν σὲ οἰκονομικές, δημογραφικές καὶ ἐν τέλει κοινωνικές ἀνάγκες καὶ συγκυρίες. Αὐτὲς ἀκριβῶς οἱ ἀπαντήσεις, ποὺ οἱ οἰκογένειες ἀντλοῦσαν κάθε φορὰ ἀπὸ μία παράδοση, ἐπαιρναν τὴ μορφὴ τῆς παρεκκλισῆς ἀπὸ τὸ οἰκογενειακὸ πρότυπο τῆς Ἐκκλησίας. Τίθεται λοιπὸν καταρχὴν τὸ ἐρώτημα ἂν πίσω ἀπὸ αὐτές τὶς παρεκκλίσεις μποροῦμε νὰ διαχρίνουμε κάποιες στρατηγικές²¹. Καὶ κατὰ δεύτερο, ἐφόσον διαπιστώσουμε ὅτι ὑπάρχουν, ἂν πρόκειται γιὰ στρατηγικές τῆς Ἐκκλησίας ἢ γιὰ στρατηγικές τῶν οἰκογενειῶν.

Γιὰ νὰ καταδείξουμε τὴ λειτουργία καὶ τὸ νόημα τῶν παρεκκλίσεων, ἀπομονώσαμε τὸ παράδειγμα τῆς μοιχείας ὡς φαινομένου, ὅπου δὲν τηροῦνται τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ οἰκογενειακοῦ μοντέλου. Κρίναμε σκόπιμο, γιὰ νὰ είναι πιὸ εὔληπτη ἡ ἔκθεση τῶν δεδομένων, νὰ τὰ περιγράψουμε ξεχωριστὰ γιὰ τὸ Βυζάντιο καὶ γιὰ τὴ Δύση καὶ ἐπειτα νὰ συνθέσουμε τὰ συμπεράσματά γιὰ τὴν καθεμία κοινωνία στὸ πνεῦμα τῆς εἰσαγωγῆς καὶ τῶν στόχων ποὺ θέσαμε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ.

Η μοιχεία στὴ μεσαιωνικὴ Δύση

Ἡ καταστολὴ τῆς μοιχείας εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ κίνδυνοι διατάραξης τῆς κοινωνικῆς τάξης ἀπὸ τὴν παραβίαση τῆς θεμελιώδους ἀρχῆς τῆς μονογαμίας. Ὁ ρωμαϊκὸς νόμος καὶ οἱ γερμανικοὶ κώδικες, δυὸ σημαντικές συνιστῶσες τῆς μεσαιωνικῆς δικαιούχης παράδοσης, προβλέπουν αὐστηρὲς ποινές. Γιὰ τὸν χριστιανισμὸ ἡ *fides*, ἡ πίστη, εἶναι, ὅπως εἴδαμε, ἐνα ἀπὸ τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τοῦ γάμου. Γεννιέται μὲ τὴ συζυγικὴ συμφωνία, δημιουργεῖ τὴν ἀμοιβαία ὑποχρέωση τῶν συζυγικῶν καθηκόντων καὶ ἡ τήρησὴ τῆς ἔξασφαλίζει τὴ νόμιμη πατρότητα.

Πρὶν ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 9ου αἰώνα ἡ Ἐκκλησιαστικὴ ἔξουσία δὲν κατέχει ἀκόμη τὸ μονοπώλιο ἀπονομῆς τῆς δικαιοσύνης σὲ ζητήματα γάμου. "Οταν τὸ

21. Στρατηγικές μὲ τὴν ἔννοια ποὺ δίνει στὸν δρό δ. P. Bourdieu («Les stratégies matrimoniales», *Annales ESC*, 27 (1972), 1105-1127) ποὺ «ἐνεργοποιοῦν ἀρχὲς βαθιὰ ἐσωτερικευμένες σὲ μιὰ ιδιαίτερη παράδοση ποὺ ἀναπαράγει ἀσυνείδητα μᾶλλον παρὰ συνειδητὰ κάποιες ἀπὸ τὶς τυπικές λύσεις ποὺ ἐνυπάρχουν σ' αὐτὴν τὴν παράδοση».

860 ζητοῦν τὴ συμβουλὴ τοῦ Hinemar, ἀρχιεπισκόπου τῆς Reims, γιὰ τὸ διαζύγιο τοῦ Λοθαρίου, ὃν καὶ ὁ ἕδιος εἶναι εὑμενέστερος πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴ δικαιοδοσία, ἀφήνει στοὺς διαδίκους νὰ ἐπιλέξουν μεταξὺ ἐνὸς ἐκκλησιαστικοῦ ἢ ἐνὸς κοσμικοῦ δικαστῆ²². Κατὰ τὴ μετα-καρολιδικὴ ἐποχὴ, ἐνῶ στὴ νότια Γαλλία ἡ μοιχεία ἰσοδυναμεῖ μὲ ἀνθρωποκοτονία καὶ κατὰ συνέπεια τιμωρεῖται μὲ θάνατο, στὸ βορρᾶ ἡ ὑπόθεση ἐκδικάζεται ἀπὸ ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια καὶ ἡ ποινὴ εἶναι βέβαια ἐλαφρότερη²³.

’Απὸ τὸν 11ο αἰώνα καὶ στὸ πλαίσιο τῆς ἐνίσχυσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἔξουσίας καὶ τῆς Γρηγοριανῆς μεταρρύθμισης, ἡ ’Ἐκκλησία ἀποκτᾶ πλέον καὶ δικαιοδοτικὴ ἀποκλειστικότητα. Σκοπός της εἶναι ἡ προστασία τοῦ μυστηρίου τοῦ γάμου. Εἶναι σαφές ὅτι ἡ μοιχεία μπορεῖ νὰ κάνει τὸ γάμο ἀνυπόφορο γιὰ κάπιον ἀπὸ τοὺς συζύγους καὶ ὅτι τὸ διαζύγιο θὰ ἀποτελοῦσε λύση. ’Ο κλῆρος, πάντως, ἐμφανίζεται νὰ λειτουργεῖ περισσότερο ὡς σύμβουλος ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ ταχτοποιήσει τὸ ζήτημα, παρὰ ὡς δικαστής. ’Αν λοιπὸν τὰ ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια ἀναγκάζουν τὸν σύζυγο νὰ χωρίσει τὴ μοιχαλίδα γυναικά του, τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ ξαναχάσει μαζί της, ὅταν αὐτὴ θὰ ἔχει μετανοήσει²⁴. ’Εξάλλου ἔνας τέτοιος χωρισμὸς δὲν ἰσοδυναμεῖ μὲ διαζύγιο, ἀφοῦ ἀπαγορεύεται ἔνας ἐπόμενος γάμος ὅσο ὁ σύζυγος δὲν ἔχει πεθάνει. Τελικὰ τὸ κανονικὸ δίκαιο θὰ ἐπιτρέψει τὸ γάμο μεταξὺ τῶν δύο ἐνόχων τῆς μοιχείας, ἀν βέβαια δὲν ὑφίσταται κατηγορία γιὰ φόνο τοῦ ἀπατημένου συζύγου.

Εἶναι ἴσως ἐνδιαφέρον νὰ παρατηρήσει κανεὶς ὅτι στὸ χριστιανικὸ δόγμα, ὅπως καὶ στὴ λογοτεχνίᾳ καὶ στὰ δικαστικὰ ἀρχεῖα, συζητεῖται ἡ γυναικεία μοιχεία. Στὸ διάταγμα τοῦ Γρατιανοῦ (1140) ἀναγνωρίζουμε τὴν ἐπιβίωση τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου ποὺ τίθεται μάλιστα ὑπεράνω τῆς χριστιανικῆς ἥθικῆς περὶ ἴσοτητος τῶν φύλων: ἀναφέρεται ἡ γυναικεία μοιχεία, ἡ ὅποια τιμωρεῖται ὡς *crimen publicum*, ὁ σύζυγος ἀναλαμβάνει ἀρχικὰ τὴ δίωξη καὶ μετὰ ἀπὸ ἔνα διάστημα ὄποιοισδήποτε.

Τὴν ἕδια ἐποχὴν βασίλισσες καὶ δέσποινες, ποὺ κατηγοροῦνται ὅτι συνάπτουν ἔνοχες σχέσεις μὲ τοὺς συνεργούς τους σὲ δολοπλοκίες, ἔξιλεώνονται συχνὰ μέσω τῆς θεοδικίας (*ordalies*). Τὸ 1100 ὁ Ives de Chartes, εἰδικὸς τοῦ κανονικοῦ δικαίου, θέλει βέβαια νὰ περιορίσει τὴν παράλογη ἀποδεικτικὴ διαιδικασία ποὺ ἀποτελεῖ πρόκληση γιὰ τὸ Θεό, τὴ δέχεται ὡστόσο, ὅταν δὲν ὑπάρχει ἄλλος τρόπος διαλεύκανσης τῆς ὑπόθεσης. ’Η γυναικεία μοιχεία ἀνήκει σ’ αὐτὲς τὶς περιπτώσεις: ἡ γυναικεία μπορεῖ τότε νὰ πάρει γιὰ μάρτυρα τῆς ἀθωότητάς της τὸ Θεό²⁵.

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

23. Στὰ pénitentiels (700-10ου αἰ.) σὲ περίπτωση μοιχείας ὁ σύζυγος μπορεῖ νὰ ἀποπέμψει τὴ γυναικά του, τὸ ἀντίστροφο ὅμως ἀποκλείεται (βλ. R. Manseli, *Vie familiale...*, δ.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 ἀτιμωτικὲς ποινὲς γιὰ τὶς μοιχαλίδες: κουρεύουν τὴ γυναίκα καὶ τὴν ὑποχρεώνουν νὰ διασχίσει τὸ χωριὸ γυμνή μὲ συνοδεία. Στὸν ὕστερο Μεσαίωνα εἶναι ἀλλωστε πολλές οἱ ποινὲς ποὺ στοχεύουν τὸ σῶμα τοῦ ἐνόχου καὶ γίνονται ἀντιληπτὲς ὡς ἀποκατάσταση, δηλαδὴ ὡς ἔκδικηση ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ ὄλοκληρη τὴν κοινωνία²⁶. Δὲν ὑπάρχει πάντως ὁμοιογένεια στὶς ποινὲς ποὺ ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὰ κοσμικὰ δικαστήρια²⁷.

Τὸν 12ο αἰώνα ἔχουμε μιὰ ἐντυπωσιακὴ ἀπολογία τῆς μοιχείας στὴ λογοτεχνικὴ ἔκφραση τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα (*amour courtois*). Αὐτὴ ἡ λογοτεχνία ἀντανακλᾶ ἔνα σύστημα ἀξιῶν ποὺ θὰ ἐπιβιώσει καὶ στὰ χρόνια τοῦ ὕστερου Μεσαίωνα. Κυρίαρχο θέμα στὴν ποίηση τῶν περιοχῶν τῆς νότιας Γαλλίας καὶ τῆς Ἰταλίας ἀπὸ τὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 12ου αἰώνα, τοῦ ρεύματος τῶν ἵπποτικῶν μυθιστορημάτων ποὺ ἐμφανίζονται γύρω στὸ 1160 στὴν Καμπανία, στὴ βόρεια Γαλλία καὶ στὴ Νορμανδία καὶ ἔξαπλώνονται σὲ ὄλοκληρη τὴ σοζωνικὴ καὶ γερμανικὴ Εὐρώπη, εἶναι οἱ παράνομες ἔξωστοι σχέσεις²⁸. Οἱ σχέσεις αὐτὲς ἔκφραζον τὸν ἀπόλυτο ἔρωτα ποὺ ὀδηγεῖ στὴν πνευματικὴ ἀνύψωση τοῦ ἔραστῇ στὰ μάτια τῆς Δέσποινας. 'Ἡ πλοκὴ στρέφεται γύρω ἀπὸ τὶς προσπάθειες τοῦ ἄνδρα νὰ κατακτήσει μιὰ γυναίκα, συχνὰ ἔμπειρη, πάντα ἀνώτερης κοινωνικῆς βαθμίδας, πάντα παντρεμένη. ቩ μοιχεία εἶναι ὁ ὅμολογημένος ἀπώτερος σκοπός. 'Ο αὐλικὸς ἔρωτας δὲν εἶναι πλατωνικός, εἶναι ἔρωτας ψυχῆς καὶ σώματος. 'Αλλὰ ὁ ἔρωτας ἔξευγενίζει, ὅταν ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἔραστῇ μένει ἀνικανοποίητη.

'Ὑπάρχει βέβαια τὸ δύσκολο ἔρώτημα 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 παραδίδοσθα τῷ ἀνδρὶ τῷ θρασυνομένῳ κατ' αὐτῆς ἐν κινδύνῳ θανάτου, ἀλλὰ ἀντὶ τῆς διεκδικήσεως τοῦ μιανθέντος λέχους ἐπαγέσθια ἐκκοπὴ τῆς ἁνός. Οὐκ ἔξεστι γὰρ τῷ ἀνδρὶ ἡ τοῖς γονεῦσι τῆς γυναικὸς περαιτέρω τούτου θρασύνεσθαι. 'Ἐάν δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς τὴν τοιαύτην διεκδίκησιν λαβεῖν μὴ θελήσῃ ἡμεῖς τὸ τοιοῦτον κακούργημα οὐκ ἔάσομεν ἀτιμώρητον, ἀλλ' ὁρίζομεν αὐτὴν δημοσίως μαστίζεσθαι». (Δημοσιεύεται ἀπὸ τὸν B. E. Καραγεῶργο στὸ 'Αγία Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία: μεσαιωνικὴ περίοδος, τ. 1, 'Αθήνα 1987, 657).

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

28. Εἶναι ἔνα ἀμφιλεγόμενο παιχνίδι: ἀνάμεσα στὴν ἀγάπη ποὺ δημιουργεῖ ἡ φιλία (ἢ *amicitia* τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκκινάτη) καὶ τὸ σαρκικὸ ἔρωτα. Bk. J. F. Benton, «Clio and Venus: an historical view of medieval love», *The meaning of courtly love*, ἔκδ. F. X. Newman, Νέα Υόρκη 1986, σ. 19-43. Σύμφωνα μὲ τὸ συγγραφέα ἡ «courtiosie» ἐνίσχυσε τὸ ρόλο τῆς γυναικάς ὡς ὑποδεέστερου σεξουαλικοῦ ἀντικειμένου. 'Αντίθετα σύμφωνα μὲ τὸν R. Nelli (*L' érotique des troubadours*, Τουλούζη 1963) ἀποτελεῖ ἔνδειξη «προαγωγῆς» τῆς γυναικάς, συνάσθημα ποὺ ἐφεύρε ἡ γυναικά σὲ ἔνα στάδιο τῆς «πάλης τῶν φύλων». Μεταξὺ τῶν διαφορετικῶν ἐρμηνειῶν ἀς σημειώσουμε καὶ τὴν πιὸ ἀκραία ἵσως, σύμφωνα μὲ τὴν ὄποια ὁ αὐλικὸς ἔρωτας εἶναι κεκαλυμμένος ὁμοφυλοφιλικός ἔρωτας (Ch. M. Nizia, «Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir», *Annales ESC* 36 (1981), 969-982).

είδους τη λογοτεχνία και τις πραγματικές συμπεριφορές, τῶν ἀντιστοιχιῶν ἀνάμεσα σ' αὐτὰ τὰ ποιήματα ή τὰ μυθιστορήματα και τὴν ὄργανωση τῶν ἔξουσιῶν τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Εἶναι πάντως βέβαιο ὅτι αὐτή ή λογοτεχνία ἔγινε εύρυτατα δεκτή και ὅτι συνέθεσε ἐναν κώδικα ποὺ ἐφαρμόσθηκε παράλληλα, συμπληρωματικὰ πρὸς τὴ συζυγικὴ σχέση. Μᾶς ξαφνιάζει, ώστόσο, ή σιωπὴ τῆς Ἐκκλησίας ἀπέναντι σὲ μιὰ τέτοια κατάφορη ἀπόρριψη τοῦ δόγματος: οἱ καταγγελίες παραμένουν ἀτομικές. Γιατί; Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ συμβιβάζονται μὲ τοὺς ἵπποτες, θεωροῦν ἵσως ὅτι τὸ ζήτημα δὲν ἔχει πρακτικές συνέπειες πέρα ἀπὸ τὴ λογοτεχνική του ὅψη; Τὸ ζήτημα παραμένει ἀνοιχτό, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ R. Fossier²⁹.

“Ἄς ἔλθουμε τώρα σὲ κάποιες ἀπὸ τὶς ἐρμηνεῖες ποὺ ἀποδίδουν κοινωνικές διαστάσεις στὸ φαινόμενο. Οἱ ιστορικοὶ τῆς λογοτεχνίας ὑπογραμμίζουν τὴν αἰσθητικὴ στὴν ψυχολογία τῆς ἀνέφικτης ἀναζήτησης, ἀλλὰ και τὴ μετάθεση τῶν φεουδαλικῶν συνηθειῶν στὸν κόσμο τοῦ ἔρωτα. ‘Ο ἐραστὴς ὑπηρετεῖ τὴ Δέσποινα, ὅπως ὁ *vassalus* τὸν *senior*. ‘Η Δέσποινα διαλέγει τὸν καλύτερο, αὐτὸν δηλαδὴ ποὺ τὴν ὑπηρετεῖ καλύτερα, ποὺ ὑποτάσσεται περισσότερο, αὐτὸν ποὺ μὲ αὐταπάρνηση ἀποδεικνύεται ὅτι εἶναι ὁ πιὸ πιστός³⁰. ‘Ο G. Duby³¹ και ο E. Köhler³², μεταξὺ ἄλλων, συνδέουν τὸν αὐλικὸν ἔρωτα μὲ τὴν ἄνοδο τῶν *juvenes*, αὐτῶν τῶν ὅχι ἀπαραίτητα νέων, ἀλλὰ ὅπωσδήποτε ἄγαμων δευτερότοκων γιῶν, οἱ ὅποιοι στὶς οἰκογένειες τῶν εὐγενῶν δὲν κληρονομοῦν πατρικὴ γῆ και ἐπιθυμοῦν νὰ «σπάσουν» τὸ φράγμα τοῦ κόσμου τῶν ἐνηλίκων. ‘Η Δέσποινα εἶναι κληρονόμος. Τὸ κυνήγι τῆς ὅμορφης κόρης μὲ τὴ μεγάλη περιουσία, τονίζει ὁ Duby, δὲν ἔξηγεῖται μόνον ἀπὸ τὴν πληθύρα τοῦ θηράματος, ἀφοῦ πολλὲς γυναικεῖς ἔξαιτίας τοῦ μαρασμοῦ τῶν οἰκογενειῶν εἶναι οἱ μοναδικοὶ κληρονόμοι. Αὐτὸ τὸ ἴδιο φαινόμενο συνδέεται μὲ τὴν περιπετειώδη ζωὴ τῆς νεότητας και τοὺς κινδύνους ποὺ διατρέχει. ‘Ετσι, ή κληρονόμος «έξηγεῖ» τὴ συμπεριφορὰ τῶν νέων.

Πρὸς μιὰ ἐλαφρῶς διαφορετική, ἀλλὰ ὅχι ἀντίθετη, ἐρμηνευτικὴ κατεύθυνση διατυπώθηκε ἡ ἀποφή ὅτι, ἀν και τὸ μήνυμα τῆς Ἐκκλησίας, ή *fides*, συγκρούεται μὲ τὴ μοιχεία ποὺ ὑποθάλπει ή *courtoisie*, ἐν τούτοις και 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 και P. Zumthor, *Essai de poétique 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...*, δ.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.

άσκοιν ἔνα εἰδος ἀστυνόμευσης. Μέσω τῆς γυναίκας του ὁ *senior* ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τις ταραχές ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ προκαλέσουν στὸν οἶκο του οἱ ζωηροὶ ἵπποτες. Οἱ νέοι ἵπποτες ὑποτάσσονται σὲ ἔνα παιχνίδι ὑποχρεώσεων καὶ ὑπηρεσιῶν, ἐκπαιδεύονται στὴν ἀρετὴν τοῦ «μέτρου» —ἔννοια σημαντικὴ γιὰ τὴ μεσαιωνικὴ ἥθική—, καὶ καταστέλλουν τὰ πάθη τους, ἐνισχύουν τὴ βασαλικὴ ἥθική καὶ πάνω ἀπ’ ὅλα δὲν ἀπειλοῦν τὸν ἄρχοντα. ‘Ο Lancelot τοῦ Chrétien de Troyes εἶναι ἐραστὴς τῆς συζύγου του ἀρχοντά του παραβιάζοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν τὶς ἥθικες νόρμες τῆς ἐποχῆς του, ἐκκλησιαστικὲς καὶ φεουδαλικές. Εἶναι ὡστόσο ὁ ἥρωας τῆς ἱστορίας, μὲ τὸν ὄποιο ταυτίζεται τὸ κοινό. Γίνεται ἥρωας χάρη στὸν ἔρωτα καὶ στὴν ἀπεριόριστη ἀφοσίωσή του στὴν ἀγαπημένη του³³.

Παρατηροῦμε ὅτι στὸν αὐλικὸν ἔρωτα ὑμνοῦνται οἱ ἵπποτικὲς ἀξίες, ποὺ θὰ μποροῦσαν ἵσως νὰ ἀπειληθοῦν ἀπὸ τὴν ἀστικὴ ἄνοδο, καὶ ὅτι ἡ τάξη τῶν εὐγενῶν προικίζεται ἔτσι μὲ ἔνα ἀκόμη προνόμιο ποὺ μπορεῖ νὰ ἐκτονώσει ἀντιθέσεις στὸ ἐσωτερικό τῆς καὶ νὰ τῆς προσδώσει ἀκόμη μεγαλύτερη συνοχή. Η *fine amor* εἶναι προνόμιο τῶν εὐγενῶν. Ο *villain*, ὁ χωριάτης, ἀποκλείεται ἀπὸ τὸ παιχνίδι, ὁ ἔρωτας γίνεται κριτήριο διάκρισης, ταξικῆς διαφοροποίησης³⁴. Οἱ συμπεριφορές, οἱ παρεκκλίσεις δὲν ἔχουν τὸ ἴδιο νόημα γιὰ ὅλες τὶς τάξεις³⁵. Τὸ κριτήριο γιὰ κάθε κοινωνικὴ κατηγορία ἐνυπάρχει στοὺς οίκογενειακοὺς κανόνες ποὺ ἐπιτρέπουν τὴν καλύτερη προσαρμογή τῆς στὴν κοινωνία.

Ο κώδικας λοιπὸν τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα ποὺ γεννιέται τὸν 12ο αἰώνα καὶ οἰκοδομεῖ ἔνα σύστημα ἀξιῶν, τὸ ὄποιο διατηρεῖται τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες, εἶναι κώδικας τιμῆς ποὺ ὑπονοεῖ μιὰ μοιχεία. Μπορεῖ νὰ γίνει ἀποδεκτός, ἐπειδὴ γεφυρώνει τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὴ *fides* ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ τὶς κοινωνικὲς συνθῆκες ποὺ ἰσχύουν γιὰ ἔνα μέρος τῶν εὐγενῶν ἀπὸ τὴν ἄλλη, καὶ ἐπειδὴ ἐνισχύει τὴν ταξικὴ συνοχή. ‘Η «παρέκκλιση» παύει λοιπὸν νὰ συνιστᾶ παράγοντα ἀταξίας.

‘Απὸ δικαστικὰ ἀρχεῖα τοῦ Μεσαίωνα γνωρίζουμε μόνον τὶς περιπτώσεις μοιχείας ποὺ ἔρθασαν ὡς τὸ ἔγκλημα. Οἱ ἔρωτικὲς ἀπιστίες εἶναι τὸ τυπικὸ σενάριο ἐνὸς φόνου. ‘Η ἀπιστία γεννᾷ ἔνα «ζήτημα τιμῆς», ἔνα τραῦμα ποὺ μπορεῖ νὰ ἐπουλωθεῖ μονάχα μὲ τὴν ἐκδίκηση^{35a}. Καὶ αὐτὴ ἡ ἐκδίκηση ἀνήκει στοὺς ἄνδρες.

33. Bλ. C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford 1958· J. Frappier, «Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oil 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...», δ.π., 80.

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

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

Στὸ ἐθιμικὸ δίκαιο τῆς περιοχῆς τοῦ Beauvais ὁ Ph. de Beaumanoir σημειώνει πώς, ἀν κάποιος, ἀφοῦ ἀρνηθεῖ ἐνώπιον τοῦ δικαστηρίου τὶς σχέσεις μὲ τὴ γυναίκα κάποιου ἀλλού, στὴ συνέχεια συλληφθεῖ ἐπ' αὐτοφόρῳ, τότε ὁ ἀπατημένος σύζυγος μπορεῖ, ἀν θέλει, νὰ τὸν σκοτώσει καὶ αὐτὸν καὶ τὴ γυναίκα του, χωρὶς νὰ ὑποστεῖ κυρώσεις. Συνιστᾶ πάντως ὁ ἔμπειρος δικαστὴς κανεὶς νὰ μὴν ὅμολογήσει σὲ κάποιον πάνω στὸ θυμό του ὅτι εἶχε σχέσεις μὲ τὴ γυναίκα του, γιατὶ αὐτὸ θὰ «τρελάνει» τὸν σύζυγο, καὶ τότε πολλὰ κακὰ μπορεῖ νὰ συμβοῦν³⁶.

“Οταν μιὰ ὑπόθεση μοιχείας ἔφθανε στὸ ἐκκλησιαστικὸ ἢ στὸ κοσμικὸ δικαστήριο, ἐπιβαλλόταν συνήθως ἡ ἴδια ποινὴ στὸν ἄνδρα καὶ στὴ γυναίκα. Ὁστόσο ἡ ἔξωσυζυγικὴ σχέση τοῦ ἄνδρα δὲν θεωρεῖται πάντα μοιχεία. Ἐπίσης τὰ ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια ἀναγνωρίζουν τὸ διαιζύγιο πιὸ συχνὰ ἔξατίας τῆς γυναικείας παρὰ τῆς ἀνδρικῆς μοιχείας. “Ολες οἱ πηγὲς συμφωνοῦν ὅτι ἡ γυναικεία μοιχεία δὲν εἶναι ἀπλῶς πράξη ἀπιστίας πρὸς τὸν σύζυγο, ἀλλὰ προσβολὴ τῆς τιμῆς τοῦ γένους³⁷.

Στὰ ἐγκλήματα τιμῆς γιὰ μοιχεία τὸν 140 καὶ 150 αἰώνα διακρίνουμε μία τυπολογία. ‘Ο σύζυγος, ἀλλὰ κάποτε καὶ ὁ πρωτότοκος γιός, ἀναλαμβάνουν νὰ ἐκδικηθοῦν τὸν ἔραστή. Συνοδεύονται ἀπὸ τὸ σῷ τους ἡ σπανιότερα καὶ ἀπὸ τὸ σῷ τῆς γυναίκας. Στὸ λόγο αὐτῶν ποὺ ἐγκλημάτησαν καὶ τώρα ζητοῦν τὴ βασιλικὴ χάρη³⁸, ἡ πράξη τους «ύπηρετεῖ, διαφυλάττει τὴν τιμήν» τους, εἶναι ἀντίδραση στὴν «ἀτίμωση τῆς γυναίκας, τοῦ ἵδιου τοῦ συζύγου καὶ τοῦ γένους». Στὸ λόγο τους συγχέονται θρησκευτικὰ ταμπού, ἀγωνία γιὰ τὴν ὑποβάθμιση τοῦ γένους, φόβος γιὰ τὴν κοροϊδία ἀπὸ τοὺς γείτονες. “Οπως καὶ στὴ λογοτεχνίᾳ τῆς ἐποχῆς οἱ σύζυγοι ἔχουν συχνὰ τὴ συγκεχυμένη αἰσθηση γιὰ τὴν ἀθωτητα τῆς γυναίκας τους, ἀλλὰ τελικὰ ἀναγκάζονται νὰ τὴν τιμωρήσουν, ἐνῶ στὴ λογοτεχνίᾳ ἡ λύση μπορεῖ νὰ δοθεῖ καὶ μὲ μιὰ θεϊκὴ τιμωρία. Ἡ κοινωνικὴ θέση τοῦ ἔραστη δὲν εἶναι σαφής: ἄγαμος ἢ ἔγγαμος, ἀπλῶς «κνέος», συχνὰ ὁ γείτονας ἢ καὶ ὁ ἱερέας τῆς ἐνορίας ὅπως θέλει καὶ ἡ ἀστικῆς προέλευσης σατιρικὴ λογοτεχνία τῶν *fabliaux* τὴν ἴδια ἐποχή, ἀλλὰ στὴν ὁποίᾳ ἀς σημειώθει ὅτι ἡ μοιχεία δὲν συνιστᾶ πολὺ σοβαρὸ ἀμάρτημα³⁹.

36. Ph. de Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaises*, ἑκδ. 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 XIIIe siècle*, Παρίσι 1969, 90, 211. Γιὰ ἥθικολόγους ὅπως ὁ Ph. de Navare ἡ χειρότερη ἀτυχία ποὺ μπορεῖ νὰ πλήξει τὸ γένος εἶναι ἡ γέννηση ἐνὸς παιδιοῦ ποὺ εἶναι καρπὸς γυναικείας (D. Deslais Berkvam, *Enfance et maternité dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles*, Παρίσι 1981, 20).

38. Βλ. ἐπιστολές μὲ τὶς ὁποῖες ἀποδίδεται χάρη στὸν ἐκδικητή: M. Douët - d' Arcq (ἑκδ.), *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. ἐπίσης ἐνδεικτικὰ μαρτυρίες τῆς ἴδιας ἐποχῆς (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.

’Αξίζει νὰ σταθοῦμε σὲ μιὰ περίπτωση ἀνδρικῆς μοιχείας, στὴν ὁποίᾳ μάλιστα ὁ μοιχὸς εἶναι εὐγενῆς⁴⁰. Ὁ λόγος τοῦ γιοῦ του ποὺ ἀνέλαβε νὰ ἔκδικηθεῖ —μαζὶ μὲ τὴ γυναίκα του καὶ τὸν ἀδελφό της—, καὶ τώρα ζητεῖ τὴ βασιλικὴ χάρη εἶναι ἀποκαλυπτικός: ἡ ἐρωμένη χαρακτηρίζεται «ἀτιμασμένη καὶ ἀκόλαστη», «ἄρρωστη ἀπὸ τρομερὴ ἄρρωστεια», ἐνῶ ὁ πατέρας ἐμφανίζεται ὡς «θύμα». Ἡ πράξη εἶναι «ἀμαρτία», προσκρούει δηλαδὴ στὴ θρησκευτικὴ ἀπαγόρευση, εἶναι «ζημιά», ἀφοῦ, ὅπως ἴσχυρίζεται ὁ γιός, «ἀποβλακωμένος» ὁ πατέρας ξοδεύει ὑπερβολικὰ γιὰ νὰ τὴ συντηρεῖ καὶ ἔτσι πλήττεται ἀμεσα ἡ πατρικὴ περιουσία, εἶναι τέλος *willenie*, 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 ἔνας κώδικας ἐπικοινωνίας. Ὁ κώδικας αὐτὸς ἴσχυροποιεῖ τὴν ἀλληλεγγύη μεταξὺ τῶν μελῶν τοῦ γένους, ἀποκαθιστᾶ 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 ὅποιο δημιουργεῖ ἡ μοιχεία ἀνάμεσα στὶς θεϊκὲς ἐπιταγὲς καὶ τὸν νόμιμο οἰκογενειακὸ βίο 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 ἔξουσίας, καθὼς τὰ κοσμικὰ δικαστήρια ἀναλαμβάνουν τὴν καταστολή τῆς. Ἄς σημειώσουμε ὅτι στὴν Ἀγγλία τὰ ἀρχοντειακὰ δικαστήρια ἐπέβαλλαν στὶς μοιχαλίδες πρόστιμο ποὺ προστίθεται στὰ δικαστηριακὰ ἔσοδα τοῦ γαιοκτήμονα, ὥστε νὰ μὴ ζημιώνεται ἐκεῖνος, ὅταν οἱ δουλοπάροικοι του πλήρωναν τὸ πρόστιμο στὸ ἐκκλησιαστικὸ δικαστήριο, ποὺ διεκδικοῦσε τὴ δικαιοδοσία σὲ τέτοια ζητήματα⁴¹.

Τὴν παρέμβαση τῆς κοσμικῆς ἔξουσίας θὰ πρέπει νὰ τὴ δοῦμε σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἔξειλη τῆς δικαιοδοτικῆς ἔξουσίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἐνῶ ἀπὸ τὸν 130 ὥς τὸν 150 αἰώνα τὸ δόγμα γιὰ τὸ γάμο ὁμοιογενοποιήθηκε, συγκεκριμενοποιήθηκε καὶ καθορίστηκαν τὰ περὶ ἀκυρότητας, διαζυγίου κτλ., ὁ ἔλεγχος τῆς Ἐκκλησίας στὸν γάμο δοκιμάζεται. Ἀπὸ τὸν 130 αἰώνα τὰ κοσμικὰ δικαστήρια καὶ πρῶτα ἀπὸ δικαιόπιστα, ἐπιζητοῦν νὰ διευρύνουν τὴ δικαιοδοσία τους καὶ στὰ ζητήματα τοῦ γάμου, κυρίως στὶς αἰτήσεις γιὰ διαζύγιο⁴². Τὸ ἴδιο φαινόμενο

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

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

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

παρατηρεῖται και στίς ιταλικές ἀστικές κοινότητες. Απὸ τὸ 1140 ποὺ οἱ θεολόγοι υἱοθετοῦσαν τὴν ὄρολογία τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου χαρακτηρίζοντας τὸ γάμο «συμβόλαιο» καὶ θεωροῦσαν καθοριστικὴ τὴν «κοινὴ συναίνεση», δήλωναν οὐσιαστικὰ δῖτι ἡ πράξη τοῦ γάμου μπορεῖ νὰ ἀνήκει στὴν κοινωνικὴ δικαιοδοσία καὶ ἀνοιγαν ἐντέλει τὸ δρόμο στὴν παρέμβαση τῆς μὴ ἐκκλησιαστικῆς ἔξουσίας. Τὰ ἐγκλήματα τιμῆς ποὺ ἀφοροῦσαν σὲ γαμήλιες ὑποθέσεις ἐνίσχυσαν αὐτὴ τὴν τάση. Ή μοιχεία δὲν ἦταν μόνο παράβαση θρησκευτικῶν ἀρχῶν.

Συμπερασματικὰ μποροῦμε λοιπὸν νὰ ποῦμε δῖτι τὸ ἐγκληματικό τιμῆς, ὅπως καὶ ἡ λογοτεχνία τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα, εἶναι τὰ μέσα, χάρη στὰ δικαιοδοσία τὸ κοινωνικὸ σύστημα ἔκτονώνει τὴν παρέκκλιση τῆς μοιχείας. Εἶναι καὶ ἐκφραση οἰκογενειακῶν στρατηγικῶν ποὺ ἐπιτρέπουν τὴν προσαρμογὴ «θυτῶν» καὶ «θυμάτων» τοῦ παράνομου ἔρωτα καὶ τὴν προστασία τους ἀπὸ τοὺς κινδύνους τῆς ἀμφισβήτησης τῆς θεμελιώδους συζυγικῆς σχέσης. Οἱ ἔρωτευμένοι ἵππότες συμβιβάζονται μὲ τὶς κοινωνικές συνθῆκες, οἱ ἀπατημένοι σύζυγοι μὲ τὸν κοινωνικὸ τοὺς περίγυρο. Μοιράζονται μαχρόπονοι πολιτισμικοὶ ρόλοι, κωδικοποιεῖται ἔνα κόσμικο σύστημα ἀξιῶν, ἀντίβαρο σιγουριᾶς καὶ ἀσφάλειας στὴν παραβίαση τῶν θεικῶν κανόνων. Τὰ ὅρια τοῦ γάμου ξεπερνοῦν αὐτὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας. Ή τιμὴ τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα, περισσότερο ἀπὸ αὐτὴν τῆς ἐκδίκησης, γίνεται ἔνα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ποὺ διακρίνουν τὶς οἰκογένειες τῆς διευθυντικῆς τάξης. Σὲ πρώτη ὄψη οἱ κώδικες αὐτοὶ ἀπειλοῦν τὴν κοινωνικὴ τάξη. Ισως δόμως εἶναι καὶ τρόποι μὲ τοὺς ὅποίους ἀντιμετωπίζονται οἱ κίνδυνοι διασάλευσής της.

Η μοιχεία στό Βυζάντιο

Στὸ Βυζάντιο, ἡ μοιχεία θεωροῦνταν γυναικεῖο παράπτωμα. Οἱ Ιουστινιανὸς στὸ νομοθετικό του ἔργο υἱοθέτησε τὴν ἀρχὴ τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου ποὺ χαρακτηρίζει τὴν μοιχεία ἀξιόποινη πράξη καὶ ἀπαγόρευε τὸ γάμο τῆς μοιχαλίδας μὲ τὸν ἔραστή της. Οἱ ἴδιοι ἐπεξέτεινε τὴν ἀπαγόρευση τοῦ γάμου τῆς ἔνοχης μὲ δόπιονδήποτε ἄνδρα, ὑποχρεώνοντάς την νὰ περιβληθεῖ τὸ μοναχικὸ σχῆμα. Ή μοιχαλίδα ἀντιμετωπίζεται μὲ ἀνάλογο τρόπο ἀπὸ ὅλα τὰ μετέπειτα νομοθετικὰ κείμενα, ὅπου δόμως μὲ προϊούσα αὐστηρότητα εἰσήθησαν οἱ ποινὲς τῆς ρινοτομίας, τοῦ ραβδισμοῦ, τῆς κουρᾶς καὶ τῆς ἔξορίας, μὲ παράλληλες οἰκονομικὲς συνέπειες⁴³.

Ἐδῶ θὰ μελετήσουμε τὶς περιπτώσεις μοιχείας ποὺ ἀπαντοῦν στὶς ἀποφάσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαστηρίου τῆς Ἀχρίδας, ὅπου προτίστατο ὁ ἀρχιεπίσκοπος Δημήτριος Χωματιανός, καὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαστηρίου τῆς

43. Βλ. σχετικὰ Σ. Τρωιάνος, «Η ἔρωτικὴ 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, ὅπου προϊστατο ὁ μητροπολίτης Ἰωάννης Ἀπόκαυκος⁴⁴. Τόσο ὁ Χωματιανός, ὅσο καὶ ὁ Ἀπόκαυκος ἔζησαν τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 13ου αἰώνα καὶ ὑπῆρξαν σημαίνουσες προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς τους⁴⁵.

Στὶς ἀποφάσεις τοῦ Χωματιανοῦ ἀναφέρονται 10 περιπτώσεις, ὅπου ἡ σύζυγος ἔχει συνάψει ἐξωστούχηκες σχέσεις⁴⁶. «Ολες ἔφθασαν στὸ δικαστήριο, ἐπειδὴ 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 ἀδικα, νὰ ζητήσει ἐκείνη διαζύγιο πέμποντας «ρεπουόδιον». Οἱ τελευταῖς περιπτώσεις μᾶς ἐνδιαφέρουν, παρόλο ποὺ δὲν διατυπώνεται ἡ ἀποδεικνύεται ἡ κατηγορία τῆς μοιχείας, ἀκριβῶς γιὰ νὰ σταθμίσουμε, ὅσο εἴναι δυνατόν, τὴ λειτουργία τῶν ἐξωστούχηκῶν σχέσεων τῆς γυναίκας.

Τὴν μία ἀπὸ τὶς δύο φορὲς ὅπου ὁ Χωματιανὸς ἐξέδωσε τὸ διαζύγιο μὲ τὸ αἰτιολογικὸ τῆς μοιχείας, τὰ πράγματα ἥσαν μάλλον σαφῆ: ὁ Δημήτριος, «ὁ νιὸς τοῦ Ράδου», κατηγόρησε τὴν σύζυγό του, Κράσνα, γιὰ μοιχεία καὶ αὐτὴ μπροστὰ στὸ δικαστήριο «οὐκ αἰσχυνθεῖσα εὐθὺς ἐπὶ τοῦ ἐδάφους ἔρριψεν ἐκυτὴν καὶ τὴν ἀμαρτίαν καθωμολόγησεν». Τὸ δικαστήριο, ἐπειδὴ δὲν ἀρκέστηκε στὴν ὁμολογία τῆς καὶ τὶς μαρτυρίες ἄλλων ποὺ μόνον εἶχαν ἀκούσει γιὰ τὸ

44. Οἱ ἀποφάσεις τοῦ δικαστηρίου τῆς Ἀχρίδας, περίπου 150 τὸν ἀριθμό, ἐκδόθηκαν τὸ 1891 ἀπὸ τὸν χαρδινάλιο 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 Ἰωάννη Ἀπόκαυκου, τὰ ὅποια κατὰ καιρούς καὶ ἀποσπασματικὰ ἔχουν ἐκδόθει: A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, τ. B' (1894), 361-362, τ. Δ' (1897), 119-125· τοῦ ἴδιου, «Δυρραχινά», *BZ* 14 (1905), 568-574· τοῦ ἴδιου «Κερκυραϊκά», *VV* 13 (1907), 334-351· τοῦ ἴδιου, «Συνοδικὰ γράμματα Ἰωάννου Ἀπόκαυκου, Μητροπολίτου Ναυπάκτου», *Βυζαντίς* I (1909), 3-10· τοῦ ἴδιου, «Κανονικαὶ πράξεις Γεωργίου Βαρδάνη καὶ Ἰωάννου Ἀπόκαυκου», Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 4 (1909), 63-67· τοῦ ἴδιου «Ιωάννης Ἀπόκαυκος καὶ Νικήτας Χωνιάτης», *Τεσσαρακονταετήρις τῆς καθηγεσίας Κ. Σ. Κόντου*, Ἀθήνα 1909, 373 κέ· τοῦ ἴδιου *Noctes Petropolitanae*, Πετρούπολη 1913, 249-294· V. G. Vasilievskij, «Epirotica saeculi XIII», *VV* 3 (1896), 233-299· S. Pétridès, «Jean Apokaukos. Lettres et autres documents inédits», *Izvestija Russkago Arckheologicheskago Intituta v. Konstantinopolē* XIV (1909), 69-100· N. A. Βέγης, «Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos (in Aetoliens)», *BNJ* 21 (1971-1976), 55-243.

45. Γιὰ τὴν ζωὴν καὶ τὸ ἔργο τοῦ Δημητρίου Χωματιανοῦ βλ. ἀνάμεσα σὲ ἄλλα A. Π. Χριστοφιλόπουλος, «Δημήτριος Χωματιανός», *Θεολογία* 20 (1949), 741-749. (= Δίκαιον καὶ Ἰστορία, Μικρὰ μελετήματα, Ἀθήνα 1973, 155-169). Γιὰ τὸν Ἰωάννην Ἀπόκαυκο βλ. τὴν πρόσφατη μελέτη τοῦ K. Λαμπρόπουλου, *Ιωάννης Ἀπόκαυκος. 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', ΡΛΘ', ΡΜΑ', ΡΜΒ', ΡΜΓ'.

γεγονός, τὴν ὑποχρέωσε νὰ δρκιστεῖ. Τότε μόνον ἔξέδωσε τὸ διαζύγιο καὶ ἡ Κράσνα τιμωρήθηκε μὲ ἐγκλεισμὸ σὲ μοναστήρι, ἐφόσον ὁ Δημήτριος δὲν θὰ ἥθελε νὰ τὴν ξαναπάρει κοντά του. Τὸ διαζύγιο δὲν εἶχε οἰκονομικὲς συνέπειες γιὰ τοὺς συζύγους, «πραγμάτων μὴ εύρισκομένων αὐτοῖς»⁴⁷.

Στὴ δεύτερη περίπτωση τὰ πράγματα ἥσαν πιὸ περίπλοκα. 'Η Εἰρήνη, ἡ σύζυγος τοῦ «αὐτούργοῦ» Θεόδωρου Χλωροπόδη ἀπὸ τὰ Βοδενά, ἐμφανιζόμενη στὸ δικαστήριο, ὅπου εἶχε καταφύγει ὁ σύζυγός, της, ἐπικαλέσθηκε στὴν ἀρχὴ τὸ μίσος τῆς γι' αὐτὸν γιὰ νὰ πάρει διαζύγιο. Τελικὰ ὅμως, ἀναγκάσθηκε νὰ ὄμοιογήσει ὅτι ἀγαποῦσε ἄλλον ἄνδρα καὶ συζοῦσε μὲ αὐτόν, ὀσάκις ἐγκατέλειπε τὸν Θεόδωρο. Τὸ διαζύγιο ἔκδοθηκε γιὰ τὴ μοιχεία, γιὰ τὴν ὁποία ἄλλωστε εἶχε κατηγορήσει τὴν Εἰρήνη ἡ ἀδελφὴ τοῦ Χλωροπόδη. Εἶναι πιθανὸν πῶς ἡ Εἰρήνη ἴσχυρίσθηκε ὅτι μισοῦσε τὸν Θεόδωρο —ἀπείλησε μάλιστα ὅτι θὰ αὐτοκτονήσει— γιὰ νὰ ἀποφύγει τὶς συνέπειες τῆς μοιχείας, πράγμα πού τελεκὰ ἐπέτυχε. 'Ο Χωματιανὸς μὲ περιφρόνηση τονίζει τὴν τιμωρία της, «ώς ἀρκούσης τῷ γυναικείῳ μέρει ἀντὶ ποινῆς τῆς πενίας καὶ τῆς ἐντεῦθεν ταλαιπωρίας καὶ ἀθλιότητος»⁴⁸.

'Εκτὸς ἀπὸ αὐτὲς τὶς δύο περιπτώσεις, ἔχουμε ἄλλη μία ὅπου ἡ δωδεκαετὴς Σλάβα ἀπὸ τὸν Μόκρο παραδέχθηκε κλαίγοντας ὅτι κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ὑπηρέτριάς της καὶ «ἀπάτη τοῦ δαίμονος ... τὴν τοῦ ἄνδρὸς αὐτῆς κοίτην ἐμίανε». Τὸ δικαστήριο ἀναγνώρισε στὴ Σλάβα τὸ ἐλαφρυντικὸ τῆς νεαρῆς ἡλικίας καὶ δὲν ἔξέδωσε καταρχὴν τὸ διαζύγιο, γιατὶ ὁ σύζυγός της ἔξέφρασε τὴν ἐπιθυμία νὰ ξαναζήσει μαζί της. Στὴν περίπτωση αὐτὴ εἶναι ἀξιοσημείωτη ἡ προσπάθεια τοῦ δικαστηρίου νὰ σωθεῖ ὁ γάμος, καθὼς τὸ διαζύγιο παραχωρήθηκε μόνον ἀφοῦ διαπιστώθηκε ὅτι ὁ σύζυγος τῆς Σλάβας τὴν κακομεταχειρίζοταν μετὰ τὴν συμφιλίωσή τους καὶ ὁ Χωματιανὸς ἀντιλαμβάνεται «τὴν τοῦ Ράδου κατάνευσιν οὖσαν μᾶλλον ἐπιβουλὴν κατὰ τῆς Σλάβας ἡ ἀγάπησιν»⁴⁹.

'Ο Ἀπόκαυκος ἀναφέρεται σὲ τέσσερις περιπτώσεις ἔξωσυζυγικῶν σχέσεων τῆς γυναίκας⁵⁰. 'Απὸ αὐτὲς μόνον σὲ μία ὁ σύζυγος κατηγόρησε τὴ γυναίκα του ὅτι συνῆψε σχέσεις μὲ τὸν ὑπηρέτη της. 'Απὸ τὶς ὑπόλοιπες στὴν μία ἡ σύζυγος ἐπικαλέσθηκε τὴ βάναυση συμπεριφορὰ τοῦ ἄνδρα της ποὺ τὴν ὑποχρέωσε νὰ ἐγκαταλείψει τὸ σπίτι της, ἐνῶ στὶς ἄλλες δύο ἡ γυναίκα κατέφυγε στὸ δικαστήριο για τὴν «ἡλιθιότητα» τοῦ ἄνδρα.

"Οταν συντρέχει ὁ λόγος τῆς «ἡλιθιότητος» τοῦ συζύγου, τὸ διαζύγιο ἔκδιδεται γιὰ νὰ προστατευθεῖ ἡ γυναίκα. Οἱ περισσότερες ὅμως ἀπὸ τὶς γυναίκες ποὺ ἐφθασαν στὸ δικαστήριο εἶχαν ἥδη συνάψει σχέσεις μὲ ἄλλον ἄνδρα. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς διαπιστώνουμε ὅτι τὸ δικαστήριο διατηροῦσε μιὰ σχετικὰ

47. Pitra, ΡАЗ'.

48. Pitra, ΡΜΑ'.

49. Pitra, ΡΛΘ'.

50. Pétridès, 20-30· *Buζαντίς*, 27.

άνεκτική στάση, άναγνωρίζοντας τὴ δύσκολη θέση, στὴν ὅποια εἶχε περιέλθει ἡ γυναικά, προσπαθώντας παράλληλα νὰ ἐμποδίσει τὴ μεγαλύτερη ἥθικὴ παρεκτροπή της. 'Ο Χωματιανὸς στὴν περίπτωση τῆς Μαρίας, θυγατέρας τοῦ Βάρδα, ἀπέψυγε νὰ τῆς ἐπιβάλει τὴν ποινὴ τῆς μοιχείας μὲ τὸ αἰτιολογικὸ διτὶ «έκεινην ἀλληλῶς μοιχάδα κρινοῦμεν τὴν μὴ ἀρκουμένην τῇ τοῦ ἀνδρὸς ὄμιλίᾳ τοῦ οἰκείου, ἀλλὰ ταύτη καὶ ἐπεισάγουσαν ἔτερον διὰ τὸ περὶ τὴν ἥδονὴν κτηνῶδες τε καὶ ἀκόρεστον»⁵¹. 'Ο Ἀπόκαυκος περισσότερο αὐστηρὸς στὸ θέμα αὐτὸ ἀπαγόρευσε τὸ γάμο τῆς "Ἄννας μὲ τὸν ἑραστὴ της, μόλις ποὺ τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ τὴν ἀνικανότητα τοῦ συζύγου της, συμμορφούμενος πρὸς τὸν νόμο καὶ ἀρνούμενος, ὅπως δηλώνει, νὰ νομιμοποιήσει τὴν οὕτως ἡ ἄλλως ἔνοχη συμπεριφορά τῆς»⁵².

"Αν θελήσουμε νὰ ἔξετάσουμε συνολικὰ τὶς πληροφορίες ποὺ ἀντλοῦμε ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Ἀπόκαυκου καὶ τοῦ Χωματιανοῦ καὶ ἐφόσον βέβαια θεωροῦμε ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν 14 περιπτώσεων ποὺ ἀναφέρονται σὲ ἔξωσυζυγικὲς σχέσεις γυναικῶν, ἐπὶ συνόλου 200 περίπου περιπτώσεων, μπορεῖ νὰ εἴναι ἐνδεικτικός, ὑποθέτουμε ὅτι ἡ μοιχεία δὲν ἦταν ἄγνωστο φαινόμενο στὴν ἔξεταζόμενη κοινωνίᾳ, ἀν καὶ ἐδὼ ὀφείλουμε νὰ ἐπισημάνουμε τὴ φύση τῆς πηγῆς ποὺ χρησιμοποιοῦμε. Τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ μοιχαλίδες δὲν ἐδίσταζαν νὰ ὅμοιογήσουν τὴν ἀνάρμοστη συμπεριφορά τους—«ἀνερυθριάστως», ὅπως σχολιάζει περιφρονητικὰ ὁ Χωματιανὸς—μᾶς ὑποβάλλει τὴ σκέψη ὅτι ἡ πρακτικὴ τους, ὅσο καὶ ἀν ἦταν καταδικαστέα ἀπὸ τὸ περιβάλλον τους, ἦταν τρέχουσα, ἴδιαίτερα στὰ κατώτερα κοινωνικὰ στρώματα, ὅπου ἀναλογικὰ οἱ περιπτώσεις μοιχείας εἴναι περισσότερες. 'Απὸ τὶς περιπτώσεις μοιχείας ποὺ ἔξεταζει ὁ Χωματιανὸς μόνον στὴ μία ὁ σύζυγος φέρει τὸν τίτλο τοῦ μεγαλοδόξτατου. Στὴν περίπτωση μάλιστα αὐτή, ἡ μοιχεία δὲν ἀποδεικνύεται. Σὲ ἄλλη περίπτωση ὁ σύζυγος καὶ ὁ πατέρας ἥσαν «αὐτουργοί», σὲ δύο περιπτώσεις ὁ σύζυγος ἦταν στρατιώτης⁵³ καὶ σὲ μία, αὐτὴν ποὺ σχολιάσαμε προηγουμένως, εἰκάζουμε ὅτι οἱ σύζυγοι ἥσαν φτωχοί. 'Αντίστοιχα, στὸν Ἀπόκαυκο, δύο γυναικες εἴναι σύζυγοι στρατιωτῶν καὶ μία ἄλλη ὑποθέτουμε ὅτι εἴναι σύζυγος μικροκαλλιεργητῆ. Γιὰ τὶς ὑπόλοιπες δὲν ἔχουμε καμμία πληροφορία.

Εἶναι αὐτονόητο ὅτι μὲ τὰ δεδομένα ποὺ διαθέτουμε, δὲν ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ ἔκτιμησουμε τὴ διάδοση τῆς μοιχείας σὲ ὅλη της τὴν ἔκταση. 'Ασφαλῶς ὅμως μποροῦμε νὰ τὴν συνυφάνουμε, σὲ ἐνα πρῶτο ἐπίπεδο, μὲ τὶς συνθῆ-

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» αὐτὴν τὴν ἐποχὴ βλ. B. Ferjančić, «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拜占庭 period», *ZRVI* 21 (1982), 53-59.

κες τέλεσης τῶν συνοικείων, καὶ χυρίως μὲ τὴ μικρὴ ἡλικία τῶν συζύγων⁵⁴ καὶ τὸ ρόλο τῶν γονέων στὴ σύναψή τους.

Ἄπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὑπαινιχθήκαμε πρὶν ἀπὸ λίγο τὴν καταδικαστικὴ στάση τῆς κοινωνίας ἀπέναντι στὶς μοιχαλίδες. Συχνὰ ὁ σύζυγος καταφεύγοντας στὸ δικαστήριο ἐπικαλεῖται ὡς ἀφορμὴ ποὺ τὸν ὑποχρέωσε νὰ ζητήσει διαζύγιο, «τὸν ἔξ ἀνθρώπων ὄνειδισμόν». Πιὸ παραστατικὸς ἀπὸ ὅλους ὁ στρατιώτης Στέφανος Μαυρομάνικος ἀπὸ τὴΝαύπακτο παραπονεῖται στὸ δικαστήριο ὅτι ἔχει γίνει 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 πράξης⁵⁵.

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

Ο ρόλος τῆς γυναικάς μέσα στὴν οἰκογένεια ἥταν καθοριστικός. "Οφείλε μὲ τὴν παρουσία τῆς νὰ ἔξασφαλίζει τὴν ἐπιζητούμενη συνοχὴ τοῦ οἰκογενειακοῦ κύκλου καὶ αὐτὴν τὴ συνοχὴ τὴν ἀνέτρεπε προφανῶς συνάπτοντας ἔξωσυγικὲς σχέσεις. Εἶναι ἀπὸ τὶς λίγες φορές ποὺ στὰ θέματα αὐτὰ ὁ νόμος ἀντικατοπτρίζει μὲ σαφήνεια τὴ στάση τῆς κοινωνίας. Στὴ Νεαρὰ 32 τοῦ Λέοντα ΣΤ' σημειώνεται: «ὅ δὲ μιαρὸς τῆς μοιχείας ἐργάτης πλείστων ὅσων ἀνέτρεψε βίους, ἀνδρός, παίδων, συγγενῶν ἄλλων, μιᾷ πληγῇ πάντας τῇ τῶν γάμων ἀνατρέπων διασπαράξει»⁵⁶. Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ μποροῦσε νὰ ἀντιταχθεῖ ὅτι ἥταν ἀκριβῶς ὁ νόμος ποὺ ὑπέβαλλε τὸν «όνειδισμὸν» ὡς δικονομικὸ ἐπιχείρημα, γιὰ νὰ ἐνισχυθεῖ ἡ θέση τοῦ συζύγου στὸ δικαστήριο. 'Αλλὰ καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ πρέπει νὰ ἀπηχεῖ μία πραγματικότητα. "Οπως ἐπίσης, μία πραγματικότητα, αὐτὴν τῆς διάδοσης τῆς μοιχείας, πρέπει νὰ ἀπηχεῖ καὶ τὸ γεγονός ὅτι, ὅπως φαίνεται, πολλὲς φορὲς οἱ σύζυγοι ἐπικαλοῦνται ψευδῶς τὴ μοιχεία γιὰ νὰ ἀποκτήσουν ἀσφαλέστερα τὸ διαζύγιο. Σχετικὰ μὲ τὴ διάδοση τῆς μοιχείας φέρουμε στὸ νοῦ καὶ μία πληροφορία ποὺ περιέχεται σὲ ἔνα κείμενο τοῦ 10ου αἰώνα, τὸν Βίο τοῦ Ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου. Σύμφωνα μὲ τὸ κείμενο αὐτὸ ὑπῆρχαν 21 τελωνεῖα, ποὺ τὸ καθένα ἀντιπροσώπευε μία ἀμαρτία, κλοπή, φόνο κλπ. Στὸ κείμενο ἀναφέρεται ὅτι ἡ μεγάλη πλειονότητα τῶν ψυχῶν δὲν κατόρθωνε νὰ περάσει τὰ τελωνεῖα τῆς μοιχείας καὶ τῆς πορνείας⁵⁷.

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 ὄνομάζει «Ναυπάκτειον ἀρρώστημα». Φαίνεται, ὡστόσο, ὅτι δὲν ἀπαντοῦσε μόνον στὴν περιοχὴ τῆς Ναυπάκτου. Βλ. σχετικὰ Κιουσοπούλου, δ.π., 46-49.

55. Pétridès, 20.

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

57. Τὴν πληροφορία μεταφέρει ὁ C. Mango, *Bučánio. Η αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ρώμης*, μετ.

‘Η γυναίκα, λοιπόν, μοιχευόμενη διασαλεύει τὴν οἰκογενειακὴ τάξη καὶ γι’ αὐτὸ τιμωρεῖται. Εἶναι ὅμως χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ τιμωρία τῆς ἐπιδιώκεται διὰ τῆς δικαστικῆς ὁδοῦ. “Αν μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε ως ἔνα *argumentum ex silentio* τὸ γεγονὸς ὅτι στὶς συγκεκριμένες τουλάχιστον ἀποφάσεις δὲν ἀναφέρεται ἄλλος τρόπος τιμωρίας, ὑποθέτουμε ὅτι δὲν ὑπῆρχε ἡ τάση τὰ ζητήματα αὐτὰ νὰ τακτοποιοῦνται μὲν αὐτοδικίᾳ. Βέβαια ἔχουμε τὶς περιπτώσεις τῆς Σλάβας, ποὺ ὁ σύζυγός της, ὅταν τὴν ξαναπάίρνει κοντά του, τὴν κακομεταχειρίζεται, ἢ τὴν ἄλλη τῆς Εἰρήνης ποὺ οἱ γονεῖς της τὴν ὑποχρέωναν νὰ γυρίσει στὸν Θεόδωρο «τὰ μὲν διὰ παραινέσεως, τὰ δὲ καὶ διὰ τῆς βίας, ἔστιν δ’ ὅτε καὶ διὰ μαστίγων». ‘Η συμπεριφορὰ ὅμως αὐτὴ δὲν ἔφεύγει ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ ἴδιωτικοῦ καὶ πάντως δὲν πάίρνει διαστάσεις ἀνατροπῆς ἐνὸς τετελεσμένου γεγονότος, ὅπως εἶναι ὁ γάμος. ’Επίσης, ἔχουμε τὴν περίπτωση τοῦ Μανουὴλ Μονομάχου, ὁ ὄποιος, ἐπειδὴ νόμιζε ὅτι ἡ σύζυγός του ἐμοίχευσε, τὴν ἔδιωξη ἀπὸ τὸ σπίτι καὶ ἀπαίτησε νὰ ἀποδείξει τὴν ἀθωότητά της ἀκούμπωντας πυρακτωμένο σίδερο. ‘Ο Ἀπόκαυκος ἀπέδωσε τὴν συμπεριφορὰ τοῦ Μονομάχου στὴν ἴδιοτητά του ὡς στρατιώτη, ποὺ τὸν ἔκανε «δυσπειθῆ καὶ δυσάγωγον». ‘Ωστόσο, καὶ αὐτὸς ὁ ἄγριος, ὅπως μᾶς τὸν παρουσιάζει ὁ Ἀπόκαυκος, στρατιώτης, προτίμησε ἡ θεοκρισία νὰ γίνει ἐνώπιον τοῦ μητροπολίτη ποὺ ἦταν περαστικὸς ἀπὸ τὴν περιοχὴ του⁵⁸.

‘Η περίπτωση τοῦ Μονομάχου, ὅπως καὶ μία ἄλλη ἀντίστοιχη, ὅπου ὁ σύζυγος ἀπαιτεῖ τὴν θεοκρισία⁵⁹ ὡς ἀπόδειξη τῆς ἀθωότητας τῆς γυναίκας καὶ ζητεῖ νὰ γίνει 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.

‘Η ὑπόθεση αὐτὴ μπορεῖ νὰ συνδυασθεῖ μὲ τὴν παρατήρηση τῆς ἱστορικοῦ τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, τῆς Marie Theres Fögen, ἡ ὄποια ἀναλύοντας μία ὑπόθεση φόνου ποὺ ἔξεδίκασε ὁ Ἀπόκαυκος, ὑποστηρίζει πῶς στὸ ἐκκλησιαστικὸ δικαστήριο κατέφευγε ζητώντας ἀφεση ἀμαρτιῶν ὁ μικρὸς καὶ ἀδύναμος βυζαντινός, ἐκεῖνος ποὺ φοβόταν τὶς ἀμαρτίες καὶ τὸ ξύλο ἀπὸ τοὺς ἰσχυρότερους⁶⁰. ‘Ἐπομένως εἶναι εὐλογὴ ἡ σκέψη ὅτι ἀκόμη καὶ ἂν ἡ αὐτοδικία ἦταν διαδεδομένη στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, ὁ ἀπατημένος σύζυγος πάλι στὸ ἐκκλησι-

Δ. Τσουγκαράκης, ἔκδ. Μορφωτικὸ Ἰδρυμα ‘Εθνικῆς Τραπέζης, ‘Αθήνα 1988, 196.

58. *Bučanová*, 27. Γιὰ τὴν ἀπόφαση αὐτὴ καὶ τὴ στάση τοῦ Ἀπόκαυκου στὸ ζητήμα τῆς θεοκρισίας βλ. Marie-Theres Fögen, «Ein heisses Eisen», *Rechtshistorisches Journal* 2 (1983), 85-96. Γιὰ τὸ ἴδιο ζητήμα 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 XVe Congrès International d'Études Byzantines*, τ. IV, ‘Αθήνα 1980, 1-10.

59. Pitra, ΠΖ’.

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

αστικὸ δικαστήριο θὰ κατέφευγε γιὰ νὰ σώσει τὴν ψυχὴ του καὶ ἄρα κάποια μνεία θὰ βρίσκαμε στὶς ἀποφάσεις 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 ἴερωμένοι τὴν καταδικάζουν. Πρώτιστο μέλημα τους εἶναι ὅμως νὰ προστατευθεῖ ἡ οἰκογενειακὴ τάξη καὶ νὰ μὴν διαλυθεῖ ἡ συζυγικὴ ἐνωση. Γι’ αὐτὸ δὲ Χωματιανὸς δὲν τιμωρεῖ τὴν Σλάβα, γι’ αὐτὸ καὶ δὲ Ἀπόκαυκος ἀναγκάζεται στὸ τέλος νὰ ἀποδεχθεῖ τὴ θεοκρισία. Γιὰ τὸν δίο λόγο δὲν ἥχει περίεργα, ὅπως ἐκ πρώτης ὅψεως φαίνεται, ἡ ἀποψὴ τοῦ Χωματιανοῦ, δὲ ὅποιος 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 ἥσαν οἱ νομοθέται, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία»⁶¹.

Εἶναι πιθανὸν ὅτι ἡ συμφωνία τοῦ Χωματιανοῦ μὲ τὸν Ναζιανζηνὸ πηγάζει ἀπὸ τὴν πεποίθηση τοῦ ἀρχιεπισκόπου ὅτι ἡ νομοθεσία ἐπρεπε νὰ γίνει πιὸ αὐστηρὴ, προκειμένου καὶ γιὰ τὶς ἑξωσυζυγικὲς σχέσεις τῶν ἀνδρῶν, ἔτσι ὥστε ἡ Ἐκκλησία νὰ τὶς ἐλέγχει καὶ αὐτὲς ἀσφαλέστερα καὶ νὰ μὴν κινδυνεύει ἡ οἰκογενειακὴ τάξη.

“Αν 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 ἔνα ὑπάλληλο διάγραμμα ἀξιῶν. Ἡ ἔξιδανίκευση τῆς μοιχείας στὸν αὐλικὸ ἔρωτα λειτουργεῖ πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση. Ἡ ἀριστοκρατία ἔχει λόγο σὲ δ, τι ἀφορᾶ τὸ γάμο. Στὸ Βυζάντιο τὴν ἐποχὴ αὐτὴ δὲν γίνεται μνεία γιὰ τέτοιου τύπου παρέκκλιση στὶς ἀριστοκρατικὲς οἰκογένειες. Στὸ Χρονικὸ μάλιστα τῆς Ἡπείρου, ἀν καὶ ὁ δεσπότης Μιχαὴλ Δούκας διώχνει ἀρχικὰ τὴ νόμιμη σύζυγό του, τὴν μετέπειτα ἀγία Θεοδώρα τῆς Ἀρτας, ὅταν συνάπτει σχέσεις μὲ τὴ Γαγγρηνή, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν μαγικῶν τῆς ἰδιοτήτων, γρήγορα ξαναβρίσκει τὸν ἐαυτό του καὶ ξανασμίγει μὲ τὴ Θεοδώρα. Πρόκειται ἀραγε γιὰ μιὰ συνειδητὴ ἐπιλογὴ ποὺ ἀποσκοπεῖ στὴν προβολὴ μιᾶς εἰκόνας συζυγικῆς πίστης ἀπαραίτητης γιὰ τὴν ἴσχυρο ποίηση τῆς κοινωνικῆς θέσης τῆς ἀριστοκρατίας; “Ἡ μήπως αὐτὴ ἡ στάση δηλώνει ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἀνενόχλητη διαμορφώνει οὕτως ἡ ἄλλως τοὺς κανόνες τῆς συζυγικῆς συμπεριφορᾶς;

Στή Δύση ἔξαλλου, τὰ ἐγκλήματα τιμῆς μὲ ἀφορμὴ τὴ μοιχεία δὲν οἰκοδομοῦν μονάχα ἐναν κώδικα τιμῆς καὶ ἀξιῶν, ἀλλὰ ἀποδίδουν στὴν αὐτοδικία τὸ ρόλο τοῦ ρυθμιστῆ τῶν συγκρούσεων, ρόλο ποὺ εἶχε καὶ στὶς γερμανικές δικαιοκρατίες παραδόσεις. Ἀποσπᾶται ἔτσι ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία ἐνα μέρος τοῦ ἐλέγχου τῆς γαμήλιας τιμῆς καὶ ἐτοιμάζεται τὸ ἄδαφος γιὰ νὰ λάβει ἡ βασιλικὴ ἔξουσία, διὰ τῆς δικαστικῆς ὁδοῦ, τὸν ἐλέγχο τοῦ γάμου. Στὸ Βυζάντιο, ἂν πράγματι οἱ πηγές μας δὲν ἀποδίδουν μία μόνον ὅψη τῆς πραγματικότητας, ἡ τάξη ποὺ διασαλεύεται ἀπὸ τὴ μοιχεία ἀποκαθίσταται δίχως νὰ χυθεῖ αἷμα, μπροστὰ στὸ ἐκκλησιαστικὸ δικαστήριο ποὺ φαίνεται νὰ διατηρεῖ τὸν πλήρη ἐλέγχο σὲ ζητήματα γάμου.

Ἐνῶ λοιπὸν στὴ Δύση ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἐλέγχος τοῦ γάμου ὑπονομεύεται ἀπὸ ὅμαδες ἢ ἀπὸ τρόπους ποὺ κληρονομεῖ ἢ ἐφευρίσκει ἡ κοινωνία γιὰ νὰ καλύψει τὸ χάσμα μεταξὺ τῶν θεῖκῶν ἐπιταγῶν καὶ τῶν συμφεριφορῶν, —στὴν ὑπονόμευση ἀυτὴ συμβάλλει ἀλλωστε ἀποφασιστικὰ ἡ παράλληλη διεκδίκηση τοῦ ἐλέγχου ἀπὸ τὴ βασιλικὴ ἔξουσία—, στὸ Βυζάντιο ὁ ἐλέγχος αὐτὸς μοιάζει νὰ εἶναι ἀπόλυτος. Φαίνεται σὰν ὁ βυζαντινὸς ἄνθρωπος νὰ μὴν τολμᾶ ἢ καὶ νὰ μὴν χρειάζεται νὰ ἀνατρέψει τὴν τάξη ποὺ τοῦ ἐξασφαλίζει ἡ Ἐκκλησία στὰ ζητήματα τοῦ γάμου· καὶ πάντως, ὅσον ἀφορᾶ στὴ μοιχεία, νὰ μὴν τὴν ανατρέπει μόνος του μὲ τρόπο θεσμοθετημένο.

Ἐπίλογος

Ο μεσαιωνικὸς κόσμος εἶναι χριστιανικός. Ἡ χριστιανικὴ πίστη τὸν συνέχει, διαμορφώνει τὴν ὀπτική του, οἰκοδομεῖ τὰ πρότυπά του. Ἡ Ἐκκλησία, μεταβαλλόμενη σὲ πόλο ἔξουσίας, μέσα ἀπὸ διαδικασίες ποὺ εἶναι διαφορετικὲς στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση, ἐπιζητεῖ τὸν ἐλέγχο τῆς κοινωνίας, ἐπιλέγοντας, φαίνεται, ὡς πιὸ δεκτικὸ τὸν καθημερινὸ βίο τῶν πιστῶν της. Ποιές ὅμως ὑποδοχές, ποιὰ σημεῖα ὑποδοχῆς κοινὰ στὶς δύο κοινωνίες βρίσκει αὐτὸς ὁ ἐλέγχος; Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα μπορεῖ κατὰ τὴ γνώμη μας, νὰ ἀποτελέσει ἐναν ἀπὸ τοὺς ἄξονες τῆς σχεδιαζόμενης συνοικικῆς 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 ἡ 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 μεσαιωνικὸ κόσμο σὲ ὅλες του τις διαστάσεις. "Ολα αὐτὰ δὲν μᾶς ἐπέτρεψαν μέχρι στιγμῆς νὰ προχωρήσουμε τὴν ἔρευνά μας μὲ τὴν πληρότητα ποὺ ὑποσχόταν ὁ φιλόδοξος τίτλος της.

Ωστόσο, 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 ὄρισμένες σκέψεις. Καὶ πρώτη τὴ σκέψη ὅτι ἡ δυτικὴ ἐκκλησία αὐτὴν τὴν ἐποχὴ δὲν ἐλέγχει ἀπόλυτα τὸ γάμο. ἐνῶ ὁρίζει, προδιαγράφει, συζητεῖ τὸν ἔλεγχο, στὸ τέλος τὸν χάνει, γιατὶ τὸν κερδίζει ὁ βασιλιάς. 'Ακριβῶς στὸ ἐνδιάμεσο «κενὸν ἔξουσίας» ξεδιπλώνεται ἡ δυναμικὴ τῶν οἰκογενειῶν, ἀναπτύσσονται οἱ στρατηγικές τους καὶ οἰκοδομοῦνται μὴ ἐκκλησιαστικὰ πολιτισμικὰ πρότυπα. Μποροῦμε ἔτσι νὰ διακρίνουμε μία διαδικασία «ἀπο-εκκλησιαστικοποίησης», ἀν μᾶς ἐπιτρέπεται ὁ ὄρος, τοῦ γάμου, ποὺ ἀρχίζει νὰ διαφαίνεται ἥδη ἀπὸ τὸν 13ο αἰώνα καὶ ὀλοκληρώνεται στὸ μοντέρνο κράτος. Στὴν Ἀνατολή, ὁ βυζαντινὸς ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει μία ἑνιακία καὶ «τακτοποιημένη» ἔξουσία, καὶ ἔτσι γίνεται πιὸ εὐάλωτος ἀπὸ αὐτὴν. "Αν μάλιστα εἶναι γεγονὸς ὅτι τὴ βυζαντινὴ οἰκογένεια ἔκεινης τῆς ἐποχῆς τὴν χαρακτηρίζει ἴδεολογικὴ καὶ δημογραφικὴ ἀστάθεια, ὅπως τουλάχιστον φαίνεται ἀπὸ τὸ παράδειγμα τῆς Ἡπείρου⁶², θὰ λέγαμε ὅτι ὁ βυζαντινὸς προστρέχει σ' αὐτὴν τὴν ἔξουσία γιὰ νὰ ζητήσει τὴν ἀσφάλεια, τὴν ὥποια δέν βρίσκει μέσα σὲ μία κοινωνία χωρὶς δεσμούς, ὅπως ἡ βυζαντινή, ἀλλὰ καὶ ποὺ δὲν τοῦ τὴν ἔξασφαλίζει πιά, ὅπως παλιότερα, ἡ οἰκογένειά του⁶³.

Οὕτως ἡ ἄλλως, τόσο αὐτὲς οἱ σκέψεις ποὺ ἀφοροῦν τὴ σχέση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸ γάμο, ὅσο καὶ ἄλλες ποὺ μπορεῖ νὰ γεννηθοῦν, ἀν λάβουμε ὑπόψη τὶς διαφορὲς 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 στιγμὴ ποὺ διαπιστώνουμε, ἐφόσον ὅλα τὰ προηγούμενα εἶναι σωστά, ὅτι οἱ μεσαιωνικὲς κοινωνίες στὴ Δύση ἔξελίσσονται γοργά, ἐνῶ ἡ βυζαντινὴ δὲν πρόλαβε πιθανὸν νὰ δεῖ ὅσες ἀλλαγὲς κυοφοροῦνται στοὺς τελευταίους αἰῶνες τῆς ὑπαρξῆς τῆς.

Τέλος, θὰ προτείναμε ἔναν προβληματισμὸ ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν παρεκκλίσεων. Μὲ ἀφορμή, λοιπόν, τὶς παρεκκλίσεις στὸν οἰκογενειακὸ βίο μία θεωρητικὴ γενίκευση θὰ περιστρεφόταν ἐνδεχομένως γύρω ἀπὸ τὶς ἔξῆς προτάσεις:

1. 'Ο βαθμὸς ὑποταγῆς σὲ ἔνα ἴδεολογικὸ πρότυπο καὶ ἡ ἐπιβολὴ τῆς ἔξουσίας, ποὺ τὸ προτείνει, ἔχουν ως 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· Κιουσοπούλου, δ.π., 263-270.

63. Βλ. πρόσφατα Α. Καζδάν, «Ἡ βυζαντινὴ οἰκογένεια καὶ τὰ προβλήματά της», *Mνήμων* 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 καὶ τὸ πολιτικὸ καθεστώς⁶⁴. 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 ἔξουσίας.

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

Καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς, στὴν ἀποκαθικοποίηση παρεμβαίνει ὁ ἱστορικός, ὅσο τοῦ τὸ ἐπιτρέπουν οἱ πηγές του, καὶ θέτει κατὰ περίπτωση τὰ εἰσαγωγικὰ στὴν ἐννοια τῶν παρεκκλίσεων.

64. Ἐπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς μελέτης τῶν συγκρούσεων γενικότερα παρατηροῦμε ὅτι στὴ φεουδαλικὴ κοινωνία ὑπάρχουν ἀρχετοὶ μὴ νομικοὶ τρόποι ρύθμισης, διευθέτησης τῶν συγκρούσεων. Τέτοιοι τρόποι μποροῦν νὰ είναι ἐκκλησιαστικοὶ (ὅπως ὁ ἀφορισμός) ή νὰ ἐκφράζονται μὲ τὸν πόλεμο, τοὺς «ἰδιωτικοὺς πολέμους», ἴδιαιτερα (Βεντέτα), ή μὲ τὴ διαιτησία τοῦ κόμητα, τοῦ ἐπισκόπου, τοῦ ἀββᾶ. Μόνον μὲ τὴν ἰσχυροποίηση τοῦ κράτους κατὰ τὸν 13ο καὶ 14ο αἰώνα θὰ πολλαπλασιαστοῦν οἱ καθαρὰ δικαιικὲς 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 δοσον ἀφορᾶ τὴ διευθέτηση τῶν συγκρούσεων ἀπὸ μιὰ σκοπιὰ ἀνθρωπολογικὴ βλ. N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Παρίσι 1988, 291-335, ὅπου καὶ πλούσια βιβλιογραφία.