
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>

ΤΟΝΙΑ ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ — ΡΙΚΑ ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ

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

Είσαγωγή

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 μᾶς μελετούσε.

Στο βάθος όμως μᾶς κέντριζε τὸ ἐνδιαφέρον ἡ εὐκαιρία νὰ διερευνήσουμε, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ στοιχειώδη μορφή κοινωνικῆς ὀργάνωσης πὸ εἶναι ἡ οἰκογένεια, ἂν καὶ κατὰ πόσον ὁ μεσαιωνικὸς κόσμος ἀποτελοῦσε μιὰ πολιτισμικὴ ἐνότητα. Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὰ τελευταῖα χρόνια οἱ βυζαντινολόγοι προσπαθοῦν νὰ ἀποδεσμευθοῦν καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορικὰ ἐξηγήσιμη προκατάληψη πὸ ἤθελε τοὺς δύο κόσμους κάθετα χωρισμένους καὶ ἀπὸ τὴ θετικιστικὴ ὀπτικὴ πὸ περιοριζόταν στὶς διπλωματικὲς ἀνταλλαγὲς μεταξύ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης, στὰ αὐτοκρατορικὰ συνοικέσια πὸ «ἐξηγοῦσαν» τὶς πολιτικὲς ἐξελίξεις, στὴ μεταλαμπάδευση τοῦ βυζαντινοῦ πνεύματος ὡς παράγοντα ἐκπολιτισμοῦ τῶν βαρβάρων καὶ τελικὰ στὰ σημεῖα ὑπεροχῆς τοῦ ἐνὸς πολιτισμοῦ ἔναντι τοῦ ἄλλου. Ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ποικιλία τῶν μελετῶν γιὰ τὴ Δύση, οἱ καινούριες ἱστοριογραφικὲς ἀνάγκες καὶ κυρίως τὰ ἀδιέξοδα τῆς καθιερωμένης καὶ ἐδραιωμένης ἀποψῆς γιὰ τὸ Βυζάντιο ὤθησαν τοὺς μελετητὲς του νὰ τὸ τοποθετήσουν μέσα σὲ ἕνα εὐρύτερο, πολιτισμικὰ τουλάχιστον, πλαίσιο¹. Ἀπὸ τὴν ἄλλη

* Τὸ κείμενο αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν συνεπτυγμένη μορφή τῆς ανακοίνωσης πὸ πραγματοποιήθηκε στὰ γραφεῖα τῆς Ἑταιρείας Μελέτης Νέου Ἑλληνισμοῦ τὴν Τετάρτη 12 Δεκεμβρίου 1988.

1. Βλ. ἐνδεικτικὰ *Βυζάντιο καὶ Εὐρώπη. Ἀ' Διεθνῆς Βυζαντινολογικὴ Συνάντηση* (Δελφοί,

πλευρά, οι δυτικοί μεσαιωνολόγοι, αὐτάρχεις θὰ ἔλεγε κανείς, στὴ μελέτη τοῦ δικοῦ τους παρελθόντος, παρὰ τὴ διακηρυγμένη πεποίθησή τους γιὰ τὴ μεθοδολογικὴ σημασία τῆς συγκριτικῆς μελέτης τῶν κοινωνιῶν^{1α}, 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 ἔθνοκεντρικὴ ἱστοριογραφία· καὶ χωρὶς φυσικὰ νὰ βρίσκουμε ἐπαρκῆ 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 παραγνωρίσαμε, ὡστόσο, καὶ τὰ ἐνοποιητικὰ χαρακτηριστικὰ τῶν δύο κοινωνιῶν, αὐτὰ ποὺ προέκυπταν ἀπὸ τὴν κοινὴ ἑλληνο-ρωμαϊκὴ παράδοση καὶ τὴν ἐξάπλωση τοῦ χριστιανισμοῦ².

Γιὰ μιὰ συνολικότερη προσέγγιση τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν, λοιπόν, σκεφθήκαμε νὰ «χρησιμοποιοῦμε» 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 μελέτη 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 Goff³, 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 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 σέ μιὰ διαφορετική σύλληψη τῆς συγκριτικῆς θεώρησης τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν;

Μέ ὅσα ἀκολουθοῦν προσπαθήσαμε, ὅσο ἦταν δυνατόν, νὰ ξεπεράσουμε τὴν παρατακτική περιγραφή. Σημειώνουμε ἐπίσης ὅτι παρέμεινε καί ὁ ἀρχικός στόχος τῆς σύγκρισης, ἀπὸ τὴν ὁποία θὰ γινόταν περισσότερο κατανοητὴ καί ἡ λειτουργία τῆς οἰκογένειας καθεαυτὴν μέσα στὴν καθεμιὰ ἀπὸ τὶς ἐξεταζόμενες κοινωνίες. Προκλητικὰ τέλος, περισσότερο γιὰ μᾶς τὶς ἴδιες καί ἀσφαλῶς πολὺ λιγότερο γιὰ ὅσους θὰ ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὸ θέμα, εἴχαμε δώσει στὴν ἀνακοίνωσή μας ἐξ ἀρχῆς αὐτὸν τὸν εὐρύτατο τίτλο, πὺ φαίνεται νὰ καλύπτει ὀλόκληρη τὴ βυζαντινὴ καί ἀντίστοιχα τὴ μεσαιωνικὴ ἐποχὴ.

Στὴν πορεία τῆς ἔρευνας καί μὲ τὴν ἐπεξεργασία πὺ ἔχουμε μέχρι σήμερα πραγματοποιήσει, μᾶς ἔγινε ἀπολύτως σαφές ὅτι οἱ δυσκολίες παρόμοιων προσπαθειῶν εἶναι συχνὰ ἀξεπέραστες καί ὅτι πάντως οἱ ἐπιζητούμενες συγκρίσεις πρέπει νὰ γίνονται πολὺ προσεκτικὰ γιὰ νὰ εἶναι ἀποτελεσματικὲς καί μεθοδολογικὰ ἀξιόπιστες. Καταρχὴν ὑπάρχει τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι γι' αὐτὲς τὶς μακρινὲς κοινωνίες ἡ φύση τῶν διαθέσιμων κάθε φορὰ πηγῶν καθορίζει ἐν πολλοῖς τὶς κατευθύνσεις καί, κυρίως, τὰ ὅρια τῆς ιστορικῆς ἔρευνας. Ὡς πρὸς τὴ δική μας ἔρευνα, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν θέλαμε νὰ χρησιμοποιήσουμε τὸ ἐργαλεῖο μας, τὴν οἰκογένεια, γιὰ νὰ καταλήξουμε σὲ ἓνα θεωρητικὸ μοντέλο, πρὸς τὸ ὁποῖο θὰ τείναμε νὰ «προσαρμόσουμε» τὰ ιστορικὰ δεδομένα, ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσουμε κατὰ κάποιον τρόπο τὶς πηγές μας. Διαπιστώσαμε, ἄλλωστε, ὅτι ἡ φύση τῶν πηγῶν διαφοροποιεῖται, ὄχι μόνον ἀνάμεσα στὴ Δύση καί στὸ Βυζάντιο, ἀλλὰ ἀκόμη καί σὲ περιοχές πὺ βρίσκονταν σὲ διαφορετικὰ στάδια ἐξέλιξης στὴν μεσαιωνικὴ Εὐρώπη. Γιὰ νὰ ἀναφέρουμε μερικὰ μόνον παραδείγματα, χάρη στὸ φορολογικὸ κατάστιχο τοῦ 1427 γνωρίζουμε πια ἀρκετὰ καλὰ τὴ δομὴ τῆς οἰκογένειας στὴ Φλωρεντία τὸν 15ο αἰώνα, στὴν ὕπαιθρο καί στὴν πόλη⁴, ἐνῶ ἡ ἀγροτικὴ οἰκογένεια στὴν Ἀγγλία τοῦ 13ου καί 14ου αἰώνα μᾶς εἶναι περισσότερο γνωστὴ χάρη στὶς ἀποφάσεις τῶν δικαστηρίων τῆς ἀρχοντείας⁵. Ἀντίστοιχα, στὴ Γαλλία τῆς ἐποχῆς τῶν Καρολιδῶν οἱ οἰκογενειακοὶ θεσμοὶ ἀνιχνεύονται ἔμμεσα ἀπὸ τὰ *pénitentiels*⁶ 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. 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 και ἀργότερα. Ἐκεῖνο πὸν μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε ὡς γενική παρατήρηση ἀφορᾷ τὴν ποικιλία και τὸν ὄγκο τῶν διαθέσιμων γιὰ τὴν κοινωνική ἱστορία τῆς Δύσης πηγῶν, οἱ ὁποῖες, ἂν και πολλές φορὲς ἀποσπασματικές, ἐπιτρέπουν τὴν ἐνδελεχέστερη μελέτη παρόμοιων μὲ αὐτὰ πὸν μᾶς ἐνδιαφέρουν ἐδῶ φαινομένων. Ἀντίθετα, οἱ πηγές πὸν διαθέτουμε γιὰ τὸ Βυζάντιο εἶναι σαφῶς πιὸ περιορισμένες. Παρακάμπτοντας τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ τί μπορεῖ νὰ δείχνει γιὰ τὴν καθεμία κοινωνία ἢ ἔλλειψη ἢ ἢ ὑπαρξη τέτοιου τύπου πηγῶν, συγκρατοῦμε μόνον τὸ γεγονός ὅτι γιὰ τὴν ἱστορία τῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας δὲν ὑπάρχει συγκεντρωμένο ἀρχεῖακό ὕλικό. Ἐν ἐξαιρέσει κανεῖς τὰ Πρακτικά τοῦ Ἁγίου Ὁρους, πὸν μᾶς δίνουν πληροφορίες γιὰ τὴν οἰκονομική και δημογραφική πλευρὰ τῆς οἰκογένειας στὴ Δυτική Μακεδονία τὸν 14ο αἰώνα⁸, ὀρισμένα ἔγγραφα τῆς ἴδιας ἐποχῆς πὸν βρίσκονται στὰ βενετσιάνικα ἀρχεῖα και τὸ *corpus* τῶν ἀποφάσεων ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικά δικαστήρια τοῦ Πατριαρχείου, τῆς Ναυπάκτου και τῆς Ἀχρίδας⁹, πὸν τοποθετοῦνται στοὺς ὕστερους βυζαντινοὺς χρόνους, γιὰ τὰ προηγούμενα χρόνια οἱ πληροφορίες μας, ἐκτὸς ἀπὸ μεμονωμένες περιπτώσεις, προέρχονται κατὰ κανόνα ἀπὸ τὰ νομοθετικά και κανονιστικά κείμενα, ἀπὸ τὴ νομολογιακοῦ περιεχομένου Πείρα τοῦ 11ου αἰώνα¹⁰ και ἀπὸ τις φιλολογικὲς πηγές, ἀνάμεσα στὶς ὁποῖες οἱ πιὸ εὐγλωττες εἶναι οἱ Βίοι τῶν ἁγίων. Τέλος, ὑπάρχει ἢ ἱστοριογραφία πὸν μαρτυρεῖ γιὰ τὴν πολιτική λειτουργία τῆς συγγένειας στὴν ἀριστοκρατία.

Γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους, ἀλλὰ και γιὰ λόγους μεθοδολογίας, ὑποχρεωθήκαμε νὰ περιορίσουμε καταρχὴν χρονικά τὴ μελέτη μας στοὺς ὕστερους μεσαιωνικοὺς χρόνους. Θεωρήσαμε δεδομένο ὅτι ὁ γάμος, ἰδρυτική πράξη τῆς οἰκογένειας, ἐξασφαλίζει στὶς μεσαιωνικὲς κοινωνίες τὴ νομιμότητα τῶν ἀπογόνων και τὰ κληρονομικά τους δικαιώματα πάνω στὴ γῆ, ἐξασφαλίζει δηλαδή τὴ διατήρηση τῆς πατρικῆς περιουσίας και κατὰ συνέπεια τὸ καθεστῶς τῆς γαιοκτησίας και τὸν τρόπο παραγωγῆς. Παράλληλα, ἐπιτρέπει τὸν ἀνασχηματισμὸ τῶν συγγενικῶν δικτύων, τὰ ὁποῖα στηρίζουν τὴν πολιτική και τὴν οἰκονομική δύναμη τῆς οἰκογένειας, ἰδιαίτερα στὰ ὑψηλότερα κοινωνικά στρώματα¹¹.

8. Τὰ πρακτικά ἔχει μελετήσει ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἢ Ἀγγελική Λαῖου-Θωμαδάκη στὸ βιβλίο τῆς *Ἡ ἀγροτική κοινωνία στὴν ὕστερη βυζαντινὴ ἐποχῆ*, μετ. Ἀγλαΐα Κάσδαγλη, ἔκδ. Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς, Ἀθήνα 1987.

9. Γιὰ τις ἀποφάσεις τῶν δικαστηρίων τῆς Ἀχρίδας και τῆς Ναυπάκτου ὡς πηγὴ γιὰ τὴν μελέτη τῆς οἰκογένειας βλ. Α. Laiou, «Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIIIe siècle», *Fontes Minores VI* (1984), 275-233, και πιὸ πρόσφατα Ἀντωνία Κιουσοπούλου, *Ὁ θεσμὸς τῆς οἰκογένειας στὴν Ἡπειρο κατὰ τὸν 13ο αἰώνα* (ἀνέκδ. διδ. διατριβή), Ρέθυμνο 1988.

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

11. Βλ. τις μελέτες τοῦ G. Duby και 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 τῆς ἔνωσης τοῦ Χριστοῦ με τὴν Ἐκκλησία. Ἐκ τῆς ἀποστολικῆς ἀποστολῆς του αὐτὸν ἀπέρρεε τὸ ἀδιάλυτο τοῦ γάμου, ἡ σταθερότητά του. Ὡς κύριοι σκοποὶ τοῦ χριστιανικοῦ γάμου, ποὺ ἦταν τὸ ἀντίδοτο στὴ σαρκικὴ ἐπιθυμία, ὀριζόταν ἡ πίστη, ἡ ἀλληλοβοήθεια τῶν συζύγων καὶ ἡ ἀναπαραγωγή¹².

Ἀκριβῶς λόγω τῆς σημασίας του ὁ γάμος βρισκόταν στὸ σταυροδρόμι δύο σειρῶν ἀπὸ κανόνες: τοὺς ἐπίγειους, δηλαδὴ τοὺς κοινωνικούς, καὶ τοὺς θεϊκοὺς ὅπως αὐτοὶ ὀρίζονταν ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Τόσο οἱ ἐπίγειοι, ὅσο καὶ οἱ θεϊκοὶ κανόνες ἔτειναν νὰ πλαισιώσουν, νὰ φυλακίσουν τὸ γάμο μέσα σὲ ἕνα δίκαιο, μίᾳ ἠθικῇ, ἕνα τελετουργικὸ καὶ ἄλλοτε λειτουργοῦσαν συμπληρωματικὰ καὶ ἄλλοτε ἀνταγωνιστικὰ¹³.

Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι στὸ Βυζάντιο οἱ ἐκκλησιαστικοὶ κανόνες ἔγιναν μετὰ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου νόμοι τοῦ κράτους, μετασχηματίζοντας τὸ νομικὸ πλαίσιο τοῦ γάμου, αὐτὸ ποὺ κληρονόμησε ἀπὸ τὴ ρωμαϊκὴ ἢ πρωτοβυζαντινὴ ἐποχὴ¹⁴. Πράγματι, μελετώντας τὴ νομικὴ ἱστορία τοῦ θεσμοῦ διαπιστώνουμε ὅτι ἡ προσπάθεια τῶν νομοθετῶν ἀπὸ τὸν 8ο αἰῶνα καὶ ὕστερα, βασιζόταν οὐσιαστικὰ στὴ θεσμοποίηση τῶν θέσεων τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὸ γάμο καὶ ἀπέβλεπε ἀκριβῶς στὴν ἐνίσχυση τοῦ ἐλέγχου ποὺ ἐπέδιδε νὰ ἀσκήσει στὴν οἰκογενειακὴ ζωὴ —γιὰ δικούς της ἢ καθεμίᾳ λόγους— τόσο ἡ Πολιτεία ὅσο καὶ ἡ Ἐκκλησία. Δὲν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο ὅτι οἱ νομοθετικὲς ρυθμίσεις ποὺ συντελέστηκαν στὸ οἰκογενειακὸ δίκαιο ἀνάμεσα στὸν 8ο καὶ τὸν 12ο αἰῶνα ἀφοροῦσαν κυρίως τὶς γαμικὲς σχέσεις. Ἀπεναντίας, τὸ γεγονός αὐτὸ ὑποδηλώνει μιὰ συγκεκριμένη ἐπιλογή, στενὰ συναρτημένη μετὰ τὴ σημασία ποὺ ἀποδιδόταν στὸν τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο συγκροτοῦνταν τὸ πλέγμα τῶν οἰκογενειακῶν σχέσεων. Ὁ ἐπιζητούμενος ἐλεγχος ἀποτελοῦσε τὴν προϋπόθεση καὶ συγχρόνως τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ ἀυξανόμενου βάρους τῆς οἰκογένειας ὡς μορφῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης. Γιὰ νὰ ἔχουμε πάντως μιὰ εἰκόνα τῆς ἱστορίας του γάμου στὸ Βυζάντιο ἀρκεῖ νὰ συγκρατήσουμε τὰ ἐξῆς 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», ὁ.π., 12.

14. Βλ. σχετικὰ A. E. 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. Γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ γάμου στὸ Βυζάντιο βλ. ἐνδεικτικὰ ἐκτὸς ὄσων ἤδη ἔχουν μνημονευθεῖ JoZhisman, *Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, μετ. Μ. Ἀποστολόπουλος, τ. Α' - Β', Ἀθήνα 1912-1913· H. Hunger, «Christliches und nichtchristliches im byzantinischen Eherecht», *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 18 (1967), 305-325 [= *Byzantinistische Grundlagenforschung*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1973, ἀρ. IX.]· τοῦ ἰδίου, «Byzantinisches Ehe-

— 8ος αιώνας: Καταργήθηκε τὸ συναινετικὸ διαζύγιο καὶ ἔγινε ἡ πρώτη ρύθμιση τῶν γαμικῶν κωλυμάτων στὴν Ἐκλογή 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 ἀπαγορεύθηκε 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 τὶς Νεαρὲς 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 γάμο¹⁶. 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 συμβόλαιο¹⁷. Ἐπειδὴ ὁμως ἦταν καὶ μυστήριον, δὲν διαλυόταν, ὅταν ἔπαυε νὰ ὑπάρχει ἡ συμφωνία τῶν συζύγων¹⁸. Ἡ δημοσιότητα ἦταν ἐγγύηση γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τοῦ γάμου καὶ ἐξέφραζε τὴν ἐγνοια νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ μυστικοὶ γάμοι ποὺ παραβίαζαν τὶς θρησκευτικὲς 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. Sheehan, «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*, Στρασβοῦργο 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 γάμο¹⁹. Στὸ πλαίσιο τῆς προσπάθειας νὰ ἐλεγχθεῖ ὁ γάμος ὁ κληρὸς παρενέβαινε στὴν τελετουργία του: ὁμοιογενοποιήθηκε ἡ λειτουργία — βέβαια συνυπῆρχε με 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 γάμου²⁰. Ἡ παρέμβαση τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἐμφανὴς τόσο στὸν καθορισμὸ ἑνὸς μέρους τῶν κανόνων τῆς γαμήλιας ἔνωσης, ὅσο καὶ στὸν ἔλεγχο τῆς ἐφαρμογῆς τους. Ἡ πραγματικότητα καὶ ἡ ἀποτελεσματικότητά τοῦ ἐλέγχου ἐντείνονται στὸ Μεσαίωνα, ἀλλὰ μὲ διαφορετικὸς 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 καθἑαυτὸ 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 οικογενειακοῦ 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 τὴ στιγμή 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 ἀνοίγε τὸ δρόμο γιὰ τὴν παρέμβαση τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας. Τὰ κωλύματα 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 άντλοῦσαν 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 στρατηγικές²¹. 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 συμπεράσματα για την καθεμία κοινωνία στο πνεῦμα της εισαγωγής και των στόχων που θέσαμε από την αρχή.

Ἡ μοιχεία στη μεσαιωνική Δύση

Ἡ καταστολή της μοιχείας είναι αναγκαία για να αποφευχθοῦν οι κίνδυνοι διατάραξης της κοινωνικής τάξης από την παραβίαση της θεμελιώδους αρχῆς της μονογαμίας. Ὁ ρωμαϊκός νόμος και οἱ γερμανικοὶ κώδικες, δυὸ σημαντικὲς συνιστώσες της μεσαιωνικῆς δικαιοῦκῆς παράδοσης, προβλέπουν αὐστηρὲς ποινές. Για τὸν χριστιανισμό ἡ *fides*, ἡ πίστη, εἶναι, ὅπως εἶδαμε, ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τοῦ γάμου. Γεννιέται μὲ τὴ συζυγικὴ συμφωνία, δημιουργεῖ τὴν ἀμοιβαία ὑποχρέωση τῶν συζυγικῶν καθηκόντων και ἡ τήρησή της ἐξασφαλίζει τὴ νόμιμη πατρότητα.

Πρὶν ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 9ου αἰώνα ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐξουσία δὲν κατέχει ἀκόμη τὸ μονοπώλιο ἀπονομῆς τῆς δικαιοσύνης σὲ ζητήματα γάμου. Ὅταν τὸ

21. Στρατηγικὲς μὲ τὴν ἔννοια ποὺ δίνει στὸν ὄρο ὁ 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 τυπικὲς λύσεις ποὺ ἐνυπάρχουν σ' αὐτὴν τὴν 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 δικαστή²². Κατά τη μετα-καρολιδική εποχή, ενώ στη νότια Γαλλία η μοιχεία ισοδυναμεί με ανθρωποκτονία και κατά συνέπεια τιμωρείται με θάνατο, στο βορρά η υπόθεση εκδικάζεται από εκκλησιαστικά δικαστήρια και η ποινή είναι βέβαια ελαφρότερη²³.

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 μετανοήσει²⁴. 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 άπατημένου 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 υπέρνω της χριστιανικής ηθικής περί ισότητας των φύλων: αναφέρεται η γυναικεία μοιχεία, η 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 Chartes, 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 Θεό²⁵.

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. Manseli, *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.

Τò έθιμικό δίκαιο έπιφυλάσσει άτιμωτικές ποινές για τίς μοιχαλίδες: κουρεύουν τή γυναίκα και τήν ύποχρεώνουν νά διασχίσει τò χωριό γυμνή με συνοδεία. Στόν ύστερο Μεσαίωνα είναι άλλωστε πολλές οί ποινές πού στοχεύουν τò σώμα τού ένόχου και γίνονται άντιληπτές ώς άποκατάσταση, δηλαδή ώς έκδίκηση πού άσκειται από όλόκληρη τήν κοινωνία²⁶. Δέν ύπάρχει πάντως όμοιογένεια στις ποινές πού έπιβάλλονται από τά κοσμικά δικαστήρια²⁷.

Τόν 12ο αιώνα έχουμε μιá έντυπωσιακή άπολογία τής μοιχείας στη λογοτεχνική έκφραση τού αύλικού έρωτα (*amour courtois*). Αύτή ή λογοτεχνία άντανακλά ένα σύστημα άξιών πού θά έπιβιώσει και στα χρόνια τού ύστερου Μεσαίωνα. Κυρίαρχο θέμα στην ποίηση τών περιοχών τής νότιας Γαλλίας και τής 'Ιταλίας από τίς πρώτες δεκαετίες τού 12ου αιώνα, τού ρεύματος τών ίπποτικών μυθιστορημάτων πού εμφανίζονται γύρω στο 1160 στην Καμπανία, στη βόρεια Γαλλία και στη Νορμανδία και έξαπλώνονται σε όλόκληρη τή σαξωνική και γερμανική Εύρώπη, είναι οί παράνομες έξωσυζυγικές σχέσεις²⁸. Οί σχέσεις αυτές έκφράζουν τόν άπόλυτο έρωτα πού οδηγεί στην πνευματική άνύψωση τού έραστή στα μάτια τής Δέσποινας. 'Η πλοκή στρέφεται γύρω από τίς προσπάθειες τού άνδρα νά κατακτήσει μιá γυναίκα, συχνά έμπειρη, πάντα άνώτερης κοινωνικής βαθμίδας, πάντα παντρεμένη. 'Η μοιχεία είναι ό όμολογημένος άπώτερος σκοπός. 'Ο αύλικός έρωτας δέν είναι πλατωνικός, είναι έρωτας ψυχής και σώματος. 'Αλλά ό έρωτας έξευγενίζει, όταν ή έπιθυμία τού έραστή μένει άνικανοποίητη.

'Υπάρχει βέβαια τò δύσκολο έρώτημα τών σχέσεων άνάμεσα σ' αυτό τού τού

26. Είναι άποκαλυπτική ή διατύπωση τού σχετικού νόμου στις *Constitutiones regni siciliae* τού αυτοκράτορα Φρειδερίκου Β' (1231): «... 'Η δέ γυνή μη παραδίδόσθω τώ άνδρι τώ θρασυνομένω κατ' αύτής έν κινδύνω θανάτου, αλλά άντί τής διεκδικήσεως τού μιανθέντος λέχους έπαγέσθω έκκοπή τής ρινός. Ουκ έξεστι γάρ τώ άνδρι ή τοίς γονεύσι τής γυναικός περαιτέρω τούτου θρασύνεσθαι. 'Εάν δέ ό άνήρ αύτής τήν τοιαύτην διεκδίκησιν λαβείν μη θελήση ήμείς τò τοιούτον κακούργημα ουκ έάσομεν άτιμώρητον, άλλ' όρίζομεν αύτην δημοσίως μαστίζεσθαι». (Δημοσιεύεται από τόν Β. Ε. Καραγεώργιο στο *'Αγία Ρωμαϊκή Αύτοκρατορία: μεσαιωνική 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. Είναι ένα άμφιλεγόμενο παιχνίδι άνάμεσα στην άγάπη πού δημιουργεί ή φίλια (ή *maxima amicitia* τού Θωμά τού 'Ακινάτη) και τò σαρκικό έρωτα. Βλ. J. F. Benton, «Clio and Venus: an historical view of medieval love», *The meaning of courtly love*, έκδ. F. X. Newman, Νέα 'Υόρκη 1986, σ. 19-43. Σύμφωνα με τò συγγραφέα ή «courtoisie» ένίσχυσε τò ρόλο τής γυναίκας ώς ύποδεέστερου σεξουαλικού άντικειμένου. 'Αντίθετα σύμφωνα με τόν R. Nelli (*L'erotique des troubadours*, Τουλούζη 1963) άποτελεί ένδειξη «προαγωγής» τής γυναίκας, συναίσθημα πού έφευρε ή γυναίκα σε ένα στάδιο τής «πάλης τών φύλων». Μεταξύ τών διαφορετικών έρμηνοιών άς σημειώσουμε και τήν πιό άκραία ίσως, σύμφωνα με τήν όποία ό αύλικός έρωτας είναι κεκαλυμμένος όμοφυλοφιλικός έρωτας (Ch. M. Nizia, «Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir», *Annales ESC* 36 (1981), 969-982).

είδους τή λογοτεχνία και τις πραγματικές συμπεριφορές, τῶν ἀντιστοιχιῶν ἀνάμεσα σ' αὐτὰ τὰ ποιήματα ἢ τὰ μυθιστορήματα και τήν ὀργάνωση τῶν ἐξουσιῶν τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Εἶναι πάντως βέβαιο ὅτι αὐτὴ ἡ λογοτεχνία ἔγινε εὐρύτατα δεκτὴ και ὅτι συνέθεσε ἕναν κώδικα πού ἐφαρμόσθηκε παράλληλα, συμπληρωματικά πρὸς τὴ συζυγική σχέση. Μᾶς ξαφνιάζει, ὡστόσο, ἡ σιωπὴ τῆς Ἐκκλησίας ἀπέναντι σὲ μιὰ τέτοια κατάφορη ἀπόρριψη τοῦ δόγματος: οἱ καταγγελίες παραμένουν ἀτομικές. Γιατί; Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ συμβιβάζονται μὲ τοὺς ἱππότες, θεωροῦν ἴσως ὅτι τὸ ζήτημα δὲν ἔχει πρακτικές συνέπειες πέρα ἀπὸ τὴ λογοτεχνική του ὄψη; Τὸ ζήτημα παραμένει ἀνοιχτό, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ R. Fossier²⁹.

Ἄς ἔλθουμε τώρα σὲ κάποιες ἀπὸ τις ἐρμηνεῖες πού ἀποδίδουν κοινωνικές διαστάσεις στὸ φαινόμενο. Οἱ ἱστορικοὶ τῆς λογοτεχνίας ὑπογραμμίζουν τὴν αἰσθητικὴ στῆν ψυχολογία τῆς ἀνέφικτης ἀναζήτησης, ἀλλὰ και τὴ μετάθεση τῶν φεουδαλικῶν συνηθειῶν στὸν κόσμο τοῦ ἔρωτα. Ὁ ἔραστής ὑπηρετεῖ τὴ Δέσποινα, ὅπως ὁ *vassalus* τὸν *senior*. Ἡ Δέσποινα διαλέγει τὸν καλύτερο, αὐτὸν δηλαδὴ πού τὴν ὑπηρετεῖ καλύτερα, πού ὑποτάσσεται περισσότερο, αὐτὸν πού μὲ αὐταπάρνηση ἀποδεικνύεται ὅτι εἶναι ὁ πιὸ πιστός³⁰. Ὁ G. Duby³¹ και ὁ E. Köhler³², 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 και ἐπιθυμοῦν νὰ «σπάσουν» τὸ φράγμα τοῦ κόσμου τῶν ἐνηλίκων. Ἡ Δέσποινα εἶναι κληρονόμος. Τὸ κυνήγι 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 και τοὺς κινδύνους πού διατρέχει. Ἔτσι, ἡ κληρονόμος «ἐξηγεῖ» τὴ συμπεριφορὰ τῶν νέων.

Πρὸς μιὰ ἐλαφρῶς διαφορετικὴ, ἀλλὰ ὄχι ἀντίθετη, ἐρμηνευτικὴ κατεύθυνση διατυπώθηκε ἡ ἄποψη ὅτι, ἂν και τὸ μήνυμα τῆς Ἐκκλησίας, ἡ *fides*, συγκρούεται μὲ τὴ μοιχεία πού ὑποθάλλει ἡ *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 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 γυναίκας του ὁ *senior* ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὶς ταραχὲς ποῦ θὰ μπορούσαν νὰ προκαλέσουν στὸν οἶκο του οἱ ζωντοῖ ἱππότες. Οἱ νέοι ἱππότες ὑποτάσσονται σὲ ἓνα παιχνίδι ὑποχρεώσεων καὶ ὑπηρεσιῶν, ἐκπαιδεύονται στὴν ἀρετὴ τοῦ «μέτρου» —ἐννοια σημαντικὴ γιὰ τὴ μεσαιωνικὴ ἠθικὴ—, καὶ καταστέλλουν τὰ πάθη τους, ἐνισχύουν τὴ βασιλικὴ ἠθικὴ καὶ πᾶν ἀπ' ὅλα δὲν ἀπειλοῦν τὸν ἄρχοντα. Ὁ Lancelot τοῦ Chrétien de Troyes εἶναι ἐραστὴς τῆς συζύγου τοῦ ἄρχοντά του παραβιάζοντας μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν τὶς ἠθικὲς νόρμες τῆς ἐποχῆς του, ἐκκλησιαστικὲς καὶ φεουδαλικές. Εἶναι ὡστόσο ὁ ἥρωας τῆς ἱστορίας, μὲ τὸν ὁποῖο ταυτίζεται τὸ κοινό. Γίνεται ἥρωας χάρις στὸν ἔρωτα καὶ στὴν ἀπεριόριστη ἀφοσίωσή του στὴν ἀγαπημένη του³³.

Παρατηροῦμε ὅτι στὸν αὐλικὸ ἔρωτα ὑμνοῦνται οἱ ἱπποτικὲς ἀξίες, ποῦ θὰ μπορούσαν ἴσως νὰ ἀπειληθοῦν ἀπὸ τὴν ἀστικὴ ἄνοδο, καὶ ὅτι ἡ τάξη τῶν εὐγενῶν προικίζεται ἔτσι μὲ ἓνα ἀκόμη προνόμιο ποῦ μπορεῖ νὰ ἐκτονώσει ἀντιθέσεις στὸ ἐσωτερικὸ τῆς 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 διάκρισης, ταξικῆς διαφοροποίησης³⁴. Οἱ συμπεριφορές, οἱ παρεκκλίσεις δὲν ἔχουν τὸ ἴδιο νόημα γιὰ ὅλες τὶς τάξεις³⁵. Τὸ κριτήριό γιὰ κάθε κοινωνικὴ κατηγορία ἐνυπάρχει στοὺς οἰκογενειακοὺς κανόνες ποῦ ἐπιτρέπουν τὴν καλύτερη προσαρμογὴ τῆς στὴν κοινωνία.

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

Ἀπὸ δικαστικὰ ἀρχεῖα τοῦ Μεσαίωνα γνωρίζουμε μόνον τὶς περιπτώσεις μοιχείας ποῦ ἔφθασαν ὡς τὸ ἔγκλημα. Οἱ ἐρωτικὲς ἀπιστίες εἶναι τὸ τυπικὸ σενάριο ἐνὸς φόνου. Ἡ ἀπιστία γεννᾷ ἓνα «ζήτημα τιμῆς», ἓνα τραῦμα ποῦ μπορεῖ νὰ ἐπουλωθεῖ μονάχα μὲ τὴν ἐκδίκηση^{35α}. 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 τῆς περιοχῆς τοῦ Beauvais ὁ Ph. de Beaumanoir σημειώνει πώς, ἂν κάποιος, ἀφοῦ ἀρνηθεῖ ἐνώπιον τοῦ δικαστηρίου τὶς σχέσεις μὲ τὴ γυναίκα κάποιου ἄλλου, στὴ συνέχεια συλληφθεῖ ἐπ' αὐτοφόρῳ, τότε ὁ ἀπατημένος σύζυγος μπορεῖ, ἂν θέλει, νὰ τὸν σκοτώσει καὶ αὐτὸν καὶ τὴ γυναίκα του, χωρὶς νὰ ὑποστεῖ κυρώσεις. Συνιστᾷ πάντως ὁ ἔμπειρος δικαστὴς κανεὶς νὰ μὴν ὁμολογήσει σὲ κάποιον πάνω στὸ θυμὸ του ὅτι εἶχε σχέσεις μὲ τὴ γυναίκα του, γιατί αὐτὸ θὰ «τρελάνει» τὸν σύζυγο, καὶ τότε πολλὰ κακὰ μπορεῖ νὰ συμβοῦν³⁶.

Ὅταν μιὰ ὑπόθεση μοιχείας ἔφθανε στὸ ἐκκλησιαστικὸ ἢ στὸ κοσμικὸ δικαστήριο, ἐπιβαλλόταν συνήθως ἡ ἴδια ποινὴ στὸν ἄνδρα καὶ στὴ γυναίκα. Ὡστόσο ἡ ἐξωσυζυγικὴ σχέση τοῦ ἄνδρα δὲν θεωρεῖται πάντα μοιχεία. Ἐπίσης τὰ ἐκκλησιαστικὰ δικαστήρια ἀναγνωρίζουν τὸ διαζύγιο πιὸ συχνὰ ἐξαιτίας τῆς γυναικειᾶς παρὰ τῆς ἀνδρικῆς μοιχείας. Ὅλες οἱ πηγές συμφωνοῦν ὅτι ἡ γυναικειὰ μοιχεία δὲν εἶναι ἀπλῶς πράξη ἀπιστίας πρὸς τὸν σύζυγο, ἀλλὰ προσβολὴ τῆς τιμῆς τοῦ γένους³⁷.

Στὰ ἐγκλήματα τιμῆς γιὰ μοιχεία τὸν 14ο καὶ 15ο αἰῶνα διακρίνουμε μιὰ τυπολογία. Ὁ σύζυγος, ἀλλὰ κάποτε καὶ ὁ πρωτότοκος γιός, ἀναλαμβάνουν νὰ ἐκδικηθοῦν τὸν ἑραστή. Συνοδεύονται ἀπὸ τὸ σὸί τους ἢ σπανιότερα καὶ ἀπὸ τὸ σὸί τῆς γυναίκας. Στὸ λόγο αὐτῶν ποῦ ἐγκλημάτησαν καὶ τώρα ζητοῦν τὴ βασιλικὴ χάρη³⁸, ἡ πράξη τους «ὑπηρετεῖ, διαφυλάττει τὴν τιμὴ» τους, εἶναι ἀντίδραση στὴν «ἀτίμωση τῆς γυναίκας, τοῦ ἴδιου τοῦ συζύγου καὶ τοῦ γένους». Στὸ λόγο τους συγγέονται θρησκευτικὰ ταμπού, ἀγωνία γιὰ τὴν ὑποβάθμιση τοῦ γένους, φόβος γιὰ τὴν κοροϊδία ἀπὸ τοὺς γείτονες. Ὅπως καὶ στὴ λογοτεχνία τῆς ἐποχῆς οἱ σύζυγοι ἔχουν συχνὰ τὴ συγκεχυμένη αἴσθησι γιὰ τὴν ἀθωότητα τῆς γυναίκας τους, ἀλλὰ τελικὰ ἀναγκάζονται νὰ τὴν τιμωρήσουν, ἐνῶ στὴ λογοτεχνία ἡ λύση μπορεῖ νὰ δοθεῖ καὶ μὲ μιὰ θεϊκὴ τιμωρία. Ἡ κοινωνικὴ θέση τοῦ ἑραστή δὲν εἶναι σαφής: ἄγαμος ἢ ἔγγαμος, ἀπλῶς ἀνέος, συχνὰ ὁ γείτονας ἢ καὶ ὁ ἱερέας τῆς ἐνορίας ὅπως θέλει καὶ ἡ ἀστικῆς προέλευσης σατιρικὴ λογοτεχνία τῶν *fabliaux* τὴν ἴδια ἐποχὴ, ἀλλὰ στὴν ὁποία ἄς σημειωθεῖ ὅτι ἡ μοιχεία δὲν συνιστᾷ πολὺ σοβαρὸ ἀμάρτημα³⁹.

36. Ph. de Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, ἐκδ. 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 ἠθικολόγους ὅπως ὁ Ph. de Navare ἡ χειρότερη ἀτυχία ποῦ μπορεῖ νὰ πλῆξει τὸ γένος εἶναι ἡ γέννηση ἐνὸς παιδιοῦ ποῦ εἶναι καρπὸς γυναικειᾶς μοιχείας (D. Deslais Berkvam, *Enfance et maternité dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles*, Παρίσι 1981, 20).

38. Βλ. ἐπιστολὲς μὲ τὶς ὁποῖες ἀποδίδεται χάρη στὸν ἐκδικητὴ: M. Douët - d' Arceq (ἐκδ.), *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.

Ἀξίζει νὰ σταθοῦμε σὲ μιὰ περίπτωση ἀνδρική μοιχείας, στὴν ὁποία μάλιστα ὁ μοιχὸς εἶναι εὐγενής⁴⁰. Ὁ λόγος τοῦ γιοῦ του ποὺ ἀνέλαβε νὰ ἐκδικηθεῖ —μαζὶ μὲ τὴ γυναίκα 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 «ἀμαρτία», προσκρούει δηλαδὴ στὴ θρησκευτικὴ ἀπαγόρευση, εἶναι «ζημιὰ», ἀφοῦ, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ γιός, «ἀποβλακωμένος» ὁ πατέρας ξοδεύει ὑπερβολικὰ γιὰ νὰ τὴ συντηρεῖ καὶ ἔτσι πλήττεται ἄμεσα 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 ἕνας 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 ὄλων 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. Ἄλλωστε 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 ἀρχοντειακὰ 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 δικαιοδοσία σὲ τέτοια ζητήματα⁴¹.

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 ὀργανωμένα καὶ πιὸ ἀξιόπιστα, ἐπιζητοῦν νὰ διευρύνουν τὴ δικαιοδοσίαν τους καὶ στὰ ζητήματα τοῦ γάμου, κυρίως στὶς αἰτήσεις γιὰ διαζύγιο⁴². 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 τὸ 1140 πού οἱ θεολόγοι υἰοθετοῦσαν τὴν ὀρολογία τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου χαρακτηρίζοντας τὸ γάμο «συμβόλαιον» καὶ θεωροῦσαν καθοριστικὴ τὴν «κοινὴ συναίνεση», δὴλωναν οὐσιαστικά ὅτι ἡ πράξη τοῦ γάμου μπορεῖ νὰ ἀνήκει στὴν κοσμικὴ δικαιοδοσία καὶ ἀνοίγαν ἐντέλει τὸ δρόμο στὴν παρέμβαση τῆς μὴ ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας. Τὰ ἐγκλήματα τιμῆς πού ἀφοροῦσαν σὲ γαμήλιες ὑποθέσεις ἐνίσχυσαν αὐτὴ τὴν τάση. Ἡ μοιχεία δὲν ἦταν μόνο παράβαση θρησκευτικῶν ἀρχῶν.

Συμπερασματικά μποροῦμε λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ἐγκλημα τιμῆς, ὅπως καὶ ἡ λογοτεχνία τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα, εἶναι τὰ μέσα, χάρις στὰ ὁποῖα τὸ κοινωνικὸ σύστημα ἐκτονώνει τὴν παρέκκλιση τῆς μοιχείας. Εἶναι καὶ ἔκφραση οἰκογενειακῶν στρατηγικῶν πού ἐπιτρέπουν τὴν προσαρμογὴ «θυτῶν» καὶ «θυμάτων» τοῦ παράνομου ἔρωτα καὶ τὴν προστασία τους ἀπὸ τοὺς κινδύνους τῆς ἀμφισβήτησης τῆς θεμελιώδους συζυγικῆς σχέσης. Οἱ ἐρωτευμένοι ἰππότες συμβιβάζονται μὲ τίς κοινωνικὲς συνθήκες, οἱ ἀπατημένοι σύζυγοι μὲ τὸν κοινωνικὸ τους περίγυρο. Μοιράζονται μακρόπνοοι πολιτισμικοὶ ρόλοι, κωδικοποιεῖται ἓνα κόσμικο σύστημα ἀξιῶν, ἀντίβαρο σιγουριᾶς καὶ ἀσφάλειας στὴν παραβίαση τῶν θεϊκῶν κανόνων. Τὰ ὅρια τοῦ γάμου ξεπερνοῦν αὐτὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας. Ἡ τιμὴ τοῦ αὐλικοῦ ἔρωτα, περισσότερο ἀπὸ αὐτὴν τῆς ἐκδίκησης, γίνεται ἓνα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα πού διακρίνουν τίς οἰκογένειες τῆς διευθυντικῆς τάξης. Σὲ πρώτη ὄψη οἱ κώδικες αὐτοὶ ἀπειλοῦν τὴν κοινωνικὴ τάξη. Ἴσως ὅμως εἶναι καὶ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους ἀντιμετωπίζονται οἱ κίνδυνοι διασάλευσής της.

Ἡ μοιχεία στὸ Βυζάντιο

Στὸ Βυζάντιο, ἡ μοιχεία θεωροῦνταν γυναικεῖο παράπτωμα. Ὁ Ἰουστινιανὸς στὸ νομοθετικὸ του ἔργο υἰοθέτησε τὴν ἀρχὴ τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου πού χαρακτηρίζε τὴ μοιχεία ἀξιοποινητὴ πράξη καὶ ἀπαγόρευε τὸ γάμο τῆς μοιχαλίδας μὲ τὸν ἐραστὴ της. Ὁ ἴδιος ἐπέξετεινε τὴν ἀπαγόρευση τοῦ γάμου τῆς ἔνοχης μὲ ὅποιονδήποτε ἄνδρα, ὑποχρεώνοντάς την νὰ περιβληθεῖ τὸ μοναχικὸ σχῆμα. Ἡ μοιχαλίδα ἀντιμετωπίζεται μὲ ἀνάλογο τρόπο ἀπὸ ὅλα τὰ μετέπειτα νομοθετικὰ κείμενα, ὅπου ὅμως μὲ προϋῶσα αὐστηρότητα εἰσῆχθησαν οἱ ποινὲς τῆς ρινοτομίας, τοῦ ραβδισμού, τῆς κουρᾶς καὶ τῆς ἐξορίας, μὲ παράλληλες οἰκονομικὲς συνέπειες⁴³.

Ἐδῶ θὰ μελετήσουμε τίς περιπτώσεις μοιχείας πού ἀπαντοῦν στὶς ἀποφάσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαστηρίου τῆς Ἀχρίδας, ὅπου προϊστάτο ὁ ἀρχιεπίσκοπος Δημήτριος Χωματιανός, καὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαστηρίου τῆς

43. Βλ. σχετικὰ Σ. Τρωϊάνος, «Ἡ ἐρωτικὴ ζωὴ τῶν Βυζαντινῶν μέσα ἀπὸ τὸ ποινικὸ 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 'Απόκαυκος⁴⁴. Τόσο ο Χωματιανός, όσο και ο 'Απόκαυκος έζησαν τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 13ου αἰώνα και ὑπῆρξαν σημαίνουσες προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς τους⁴⁵.

Στις ἀποφάσεις τοῦ Χωματιανοῦ ἀναφέρονται 10 περιπτώσεις, ὅπου ἡ σύζυγος ἔχει συνάψει ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις⁴⁶. "Όλες ἔφθασαν στὸ δικαστήριο, ἐπειδὴ ὁ σύζυγος εἶχε ζητήσει διαζύγιο. 'Απὸ τὶς περιπτώσεις αὐτὲς μόνον σὲ δύο τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ τὸ λόγο τῆς μοιχείας. Στις ὑπολοιπες ἐκδόθηκε γιὰ τὴν ἀνικανότητα, «ἠλιθιότητα», τὴν λένε οἱ πηγές, τοῦ συζύγου και 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, πὺ κατηγορήθηκε ἄδικα, νὰ ζητήσει ἐκείνη διαζύγιο πέμποντας «ρεπούδιον». Οἱ τελευταῖες περιπτώσεις μᾶς ἐνδιαφέρουν, παρόλο πὺ 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 σαφῆ: ὁ Δημήτριος, «ὁ υἱὸς τοῦ Ράδου», κατηγορήσε τὴν σύζυγό του, Κράσνα, γιὰ μοιχεία και αὐτὴ μπροστὰ στὸ δικαστήριο «οὐκ αἰσχυθεῖσα εὐθύς ἐπὶ τοῦ ἐδάφους ἔρριψεν ἑαυτὴν και τὴν ἀμαρτίαν καθωμολόγησεν». Τὸ δικαστήριο, ἐπειδὴ δὲν ἀρκέστηκε στὴν ὁμολογία της και τὶς μαρτυρίες ἄλλων πὺ 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 ὅποια κατὰ καιροὺς και ἀποσπασματικὰ ἔχουν ἐκδοθεῖ: Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, τ. Β' (1894), 361-362, τ. Δ' (1897), 119-125· τοῦ ἰδίου, «Δυρραχηνά», *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, «Κανονικὰ πράξεις Γεωργίου Βαρδάνη και 'Ιωάννου 'Αποκαύκου», *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 4 (1909), 63-67· τοῦ ἰδίου «'Ιωάννης 'Απόκαυκος και Νικητὰς Χωνιάτης», *Τεσσαρακονταετηρὶς τῆς καθηγεσίας Κ. Σ. Κόντου*, 'Αθήνα 1909, 373 κέ· τοῦ ἰδίου *Noctes Petropolitanae*, Πετροῦπολη 1913, 249-294· V. C. Vasilievskij, «Epirotica saeculi XIII», *VV* 3 (1896), 233-299· S. Pétridès, «Jean Apokaukos. Lettres et autres documents inédits», *Izvēstija Russkago Arkheologicheskago Intituta v. Konstantinopolē* XIV (1909), 69-100· N. A. Bēης, «Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Napatkos (in Aetolien)», *BNJ* 21 (1971-1976), 55-243.

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

46. Pitra, IB', KG', PKG', PAB', PKZ', PAΘ', PMA', PMB', PMΓ'.

γεγονός, τὴν ὑποχρέωσε νὰ ὀρκιστεῖ. Τότε μόνον ἐξέδωσε τὸ διαζύγιο καὶ ἡ Κράσνα τιμωρήθηκε μὲ ἐγκλεισμὸ σὲ μοναστήρι, ἐφόσον ὁ Δημήτριος δὲν θὰ ἤθελε νὰ τὴν ξαναπάρει κοντά του. Τὸ διαζύγιο δὲν εἶχε οικονομικὲς συνέπειες γιὰ τοὺς συζύγους, «πραγμάτων μὴ εὕρισκομένων αὐτοῖς»⁴⁷.

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 ὁμολογήσει ὅτι ἀγαποῦσε ἄλλον ἄνδρα καὶ συζοῦσε μὲ αὐτόν, ὡσὰν ἐγκατέλειπε τὸν Θεόδωρο. Τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ τὴ μοιχεία, γιὰ τὴν ὁποία ἄλλωστε εἶχε κατηγορήσει τὴν Εἰρήνη ἢ ἀδελφὴ τοῦ Χλωροπόδη. Εἶναι πιθανὸν πῶς ἡ Εἰρήνη ἰσχυρίσθηκε ὅτι μισοῦσε τὸν Θεόδωρο —ἀπειλήσε μάλιστα ὅτι θὰ αὐτοκτονήσει— γιὰ νὰ ἀποφύγει τὶς συνέπειες τῆς μοιχείας, πράγμα πού τελικὰ ἐπέτυχε. Ὁ Χωματιανὸς μὲ περιφρόνηση τονίζει τὴν τιμωρίαν τῆς, «ὡς ἀρκούσης τῷ γυναικίῳ μέρει ἀντὶ ποινῆς τῆς πενίας καὶ τῆς ἐντεῦθεν ταλαιπωρίας καὶ ἀθλιότητος»⁴⁸.

Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὲς τὶς δύο περιπτώσεις, ἔχουμε ἄλλη μία ὅπου ἡ δωδεκαετής Σλάββα ἀπὸ τὸν Μόσκο παραδέχθηκε κλαίγοντας ὅτι κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ὑπηρετριάς τῆς καὶ «ἀπάτη τοῦ δαίμονος ... τὴν τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς κοίτην ἐμίανεν». Τὸ δικαστήριον ἀναγνώρισε στὴ Σλάββα τὸ ἐλαφρυντικὸ τῆς νεαρῆς ἡλικίας καὶ δὲν ἐξέδωσε καταρχὴν τὸ διαζύγιο, γιὰτὶ ὁ σύζυγός τῆς ἐξέφρασε τὴν ἐπιθυμίαν νὰ ξαναζήσει μαζί τῆς. Στὴν περίπτωση αὐτὴ 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 τούς καὶ ὁ Χωματιανὸς ἀντιλαμβάνεται («τὴν τοῦ Ράδου κατάνευσιν οὐσαν μᾶλλον ἐπιβουλήν κατὰ τῆς Σλάββας ἢ ἀγάπησιν»⁴⁹).

Ὁ Ἀπόκαυκος ἀναφέρεται σὲ τέσσερις περιπτώσεις ἐξωσυζυγικῶν σχέσεων τῆς γυναίκας⁵⁰. Ἀπὸ αὐτὲς μόνον σὲ μία ὁ σύζυγος κατηγορήσε τὴ γυναίκα του ὅτι συνῆψε σχέσεις μὲ τὸν ὑπῆρέτη τῆς. Ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες στὴν μία ἡ σύζυγος ἐπικαλέσθηκε τὴ βάνανση συμπεριφορὰ τοῦ ἀνδρα τῆς πού τὴν ὑποχρέωσε νὰ ἐγκαταλείψει τὸ σπίτι τῆς, ἐνῶ στὶς ἄλλες δύο ἡ γυναίκα κατέφυγε στὸ δικαστήριον γιὰ τὴν «ἡλιθιότητα» τοῦ ἀνδρα.

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

47. Pitra, PΛΖ'.

48. Pitra, PΜΑ'.

49. Pitra, PΛΘ'.

50. Pétridès, 20-30· Βυζαντίς, 27.

άνεκτική στάση, αναγνωρίζοντας τή δύσκολη θέση, στην οποία είχε περιέλθει ή γυναίκα, προσπαθώντας παράλληλα να εμποδίσει τή μεγαλύτερη ήθικη παρεκτροπή της. Ὁ Χωματιανός στην περίπτωση τῆς Μαρίας, θυγατέρας τοῦ Βάρδα, ἀπέφυγε νά τῆς ἐπιβάλλει τήν ποινή τῆς μοιχείας μέ τὸ αἰτιολογικὸ ὅτι «ἐκείνην ἀληθῶς μοιχάδα κρινοῦμεν τὴν μὴ ἀρκουμένην τῇ τοῦ ἀνδρὸς ὀμιλία τοῦ οἰκείου, ἀλλὰ ταύτη καὶ ἐπεισάγουσαν ἕτερον διὰ τὸ περι τὴν ἡδονὴν κτηνῶδές τε καὶ ἀκόρεστον»⁵¹. Ὁ Ἀπόκαυκος περισσότερο αὐστηρὸς στοῦ θέμα αὐτὸ ἀπαγόρευσε τὸ γάμο τῆς Ἄννας μέ τὸν ἐραστή της, μόλο πὺ τὸ διαζύγιο ἐκδόθηκε γιὰ τὴν ἀνικανότητα τοῦ συζύγου της, συμμορφούμενος πρὸς τὸν νόμο καὶ ἀρνούμενος, ὅπως δηλώνει, νά νομιμοποιήσει τὴν οὕτως ἢ ἄλλως ἔνοχη συμπεριφορὰ της⁵².

Ἄν θελήσουμε νά ἐξετάσουμε συνολικὰ τὶς πληροφορίες πὺ ἀντλοῦμε ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Ἀπόκαυκου καὶ τοῦ Χωματιανοῦ καὶ ἐφόσον βέβαια θεωροῦμε ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν 14 περιπτώσεων πὺ ἀναφέρονται σὲ ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις γυναικῶν, ἐπὶ συνόλου 200 περίπου περιπτώσεων, μπορεῖ νά εἶναι ἐνδεικτικὸς, ὑποθέτουμε ὅτι ἡ μοιχεία δὲν ἦταν ἄγνωστο φαινόμενο στην ἐξεταζόμενη κοινωνία, ἂν καὶ ἐδῶ ὀφείλουμε νά ἐπισημάνουμε τὴ φύση τῆς πηγῆς πὺ χρησιμοποιοῦμε. Τὸ γεγονός ὅτι οἱ μοιχαλίδες δὲν ἐδίσταζαν νά ὁμολογήσουν τὴν ἀνάρμοστη συμπεριφορὰ 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 πὺ ἐξετάζει ὁ Χωματιανός μόνον στὴ μία ὁ σύζυγος φέρει τὸν τίτλο τοῦ μεγαλοδοξότατου. Στην περίπτωση μάλιστα αὐτή, ἡ μοιχεία δὲν ἀποδεικνύεται. Σὲ ἄλλη περίπτωση ὁ σύζυγος καὶ ὁ πατέρας ἦσαν «αὐτουργοί», σὲ δύο περιπτώσεις ὁ σύζυγος ἦταν στρατιώτης⁵³ καὶ σὲ μία, αὐτὴν πὺ σχολιάσαμε προηγουμένως, εἰκάζουμε ὅτι οἱ σύζυγοι ἦσαν φτωχοί. Ἀντίστοιχα, στὸν Ἀπόκαυκο, δύο γυναίκες εἶναι σύζυγοι στρατιωτῶν καὶ μία ἄλλη ὑποθέτουμε ὅτι εἶναι σύζυγος μικροκαλλιεργητῆ. Γιὰ τὶς ὑπόλοιπες δὲν ἔχουμε καμμία πληροφορία.

Εἶναι αὐτονόητο ὅτι μέ τὰ δεδομένα πὺ διαθέτουμε, δὲν ἔχουμε τὴ δυνατότητα νά ἐκτιμήσουμε τὴ διάδοση τῆς μοιχείας σὲ ὅλη της τὴν ἔκταση. Ἀσφαλῶς ὅμως μποροῦμε νά τὴν συνυψάνουμε, σὲ ἓνα πρῶτο ἐπίπεδο, μέ 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» αὐτὴν τὴν ἐποχὴ βλ. B. Ferjančič, «Quelques significations du mot 'stratiote' dans les chartes de Basse Byzance», *ZRV* 21 (1982), 96-102 καὶ M. Bartusis, «On the status of stratiotai during the late byzantine period», *ZRV* 21 (1982), 53-59.

κες τέλεσης τῶν συνοικεσιῶν, καὶ κυρίως μὲ τὴ μικρὴ ἡλικία τῶν συζύγων⁵⁴ 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 ὄνειδισμόν». Πιὸ παραστατικὸς ἀπὸ ὅλους ὁ στρατιώτης Στέφανος Μαυρομάνικος ἀπὸ τὴ Νάυπακτο παραπονεῖται στὸ δικαστήριο ὅτι ἔχει γίνεи δακτυλοδεικτούμενος ἀπὸ τοὺς συμπολίτες του καὶ ζητεῖ τὸ διαζύγιο, γιὰ νὰ ἀποφύγει «τὴν ὕβριν τῆς γυναίκος 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 γυναίκας. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Χωματιανὸς θεωρεῖ πολὺ σκληρότερη ποινὴ τὴν τιμωρία πού θὰ ὑποστεῖ ἡ Εἰρήνη «ἐκ τῆς πενίας καὶ τῆς ἀθλιότητος».

Ἄλλο ρόλος τῆς γυναίκας μέσα στὴν οἰκογένεια ἦταν καθοριστικὸς. Ὁφείλε 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 ὄσων ἀνέτρεψε βίους, ἀνδρός, παίδων, συγγενῶν ἄλλων, μιᾶ πληγῇ πάντας τῆ τῶν γάμων ἀνατρέπων διασπαράξει»⁵⁶. Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ μπορούσε νὰ ἀντιταχθεῖ ὅτι ἦταν ἀκριβῶς ὁ νόμος πού ὑπέβαλλε τὸν «ὄνειδισμόν» ὡς δικονομικὸ ἐπιχείρημα, γιὰ νὰ ἐνισχυθεῖ ἡ θέση τοῦ συζύγου στὸ δικαστήριο. Ἄλλὰ καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ πρέπει νὰ ἀπηχεῖ μία πραγματικότητα. Ὅπως ἐπίσης, μία πραγματικότητα, αὐτὴν τῆς διάδοσης τῆς μοιχείας, πρέπει νὰ ἀπηχεῖ καὶ τὸ γεγονός ὅτι, ὅπως φαίνεται, πολλὲς φορές οἱ σύζυγοι ἐπικαλοῦνταν ψευδῶς τὴ μοιχεία γιὰ νὰ ἀποκτήσουν ἀσφαλέστερα τὸ διαζύγιο. Σχετικὰ μὲ τὴ διάδοση 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, φόνος 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 ὀνομάζει «Ναυπάκτειον ἀρρώστημα». Φαίνεται, ὡστόσο, 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 τῆς, ὅταν τὴν ξαναπαίρνει κοντά του, τὴν κακομεταχειρίζεται, ἢ τὴν ἄλλη τῆς Εἰρήνης ποὺ οἱ γονεῖς τῆς τὴν ὑποχρέωναν νὰ γυρίσει στὸν Θεόδωρο («τὰ μὲν διὰ παραινήσεως, τὰ δὲ καὶ διὰ τῆς βίας, ἔστιν δ' ὅτε καὶ διὰ μαστίγων»). Ἡ συμπεριφορὰ ὅμως αὐτῆ 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 τῆς 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 θεοκρισία νὰ γίνεῖ ἐνώπιον τοῦ μητροπολίτη ποὺ ἦταν περαστικὸς ἀπὸ τὴν περιοχὴ του⁵⁸.

Ἡ περίπτωση τοῦ Μονομάχου, ὅπως καὶ μία ἄλλη ἀντίστοιχη, ὅπου ὁ σύζυγος ἀπαιτεῖ τὴ θεοκρισία⁵⁹ 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 ἰσχυρότε-
ρους⁶⁰. Ἐπομένως εἶναι εὐλογη ἢ σκέψη ὅτι ἀκόμη καὶ ἂν ἡ αὐτοδικία ἦταν διαδεδομένη στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, ὁ ἀπατημένος σύζυγος πάλι στὸ ἐκκλησι-

Δ. Τσουγκαράκης, ἔκδ. Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς, 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 Ordeals», *Actes du XV^e 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 άρα κάποια μνεία θα βρήκαμε στις αποφάσεις του 'Απόκαυκου και του Χωματιανού.

Συγχρόνως πρὸς τὰ προηγούμενα, ἔχουμε τὴν εὐκαιρία νὰ παρατηρήσουμε τὴ στάση τῆς Ἐκκλησίας ἀπέναντι στὴ μοιχεία, ἐκφρασμένη μέσα ἀπὸ τὴ δικαστηριακὴ πρακτικὴ τοῦ Ἄποκαυκου καὶ τοῦ Χωματιανού. 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 Ἄποκαυκος ἀναγκάζεται στὸ τέλος νὰ ἀποδεχθεῖ τὴ θεοκρισία. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο δὲν ἤχει περίεργα, ὅπως ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνεται, ἡ ἀποψη τοῦ Χωματιανού, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνοντας τὴν ἄνιση μεταχείριση τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν γυναικῶν στὸ θέμα τῆς μοιχείας, ἐπαναλαμβάνει τὴ φράση τοῦ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνού: «Οὐ δέχομαι ταύτην τὴν νομοθεσίαν· οὐκ ἐπαιῶ τὴν συνήθειαν, ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθέται, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία»⁶¹.

Εἶναι πιθανὸν ὅτι ἡ συμφωνία τοῦ Χωματιανού μὲ τὸν Νανζιανζηνὸ πηγάζει ἀπὸ τὴν πεποίθηση τοῦ ἀρχιεπισκόπου ὅτι ἡ νομοθεσία ἔπρεπε νὰ γίνεαι πιὸ αὐστηρὴ, 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 ἐξειδανίευση 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, ἂν καὶ ὁ δεσπότης Μιχαὴλ Δούκας διώχνει ἀρχικὰ τὴ νόμιμη σύζυγό του, τὴν μετέπειτα ἀγία Θεοδώρα τῆς Ἄρτας, ὅταν συνάπτει σχέσεις μὲ τὴ Γαγγρηνή, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν μαγικῶν τῆς ιδιοτήτων, γρήγορα ξαναβρίσκει τὸν ἑαυτὸ του καὶ ξανασιμίγει 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'.

Στη Δύση εξάλλου, τὰ ἐγκλήματα τιμῆς μὲ ἀφορμὴ τὴ μοιχεία δὲν οἰκοδομοῦν μονάχα ἕναν 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 Ἐκκλησία ἕνα μέρος τοῦ ἐλέγχου τῆς γαμήλιας τιμῆς καὶ ἐτοιμάζεται τὸ ἔδαφος γιὰ νὰ λάβει ἡ βασιλικὴ ἐξουσία, διὰ τῆς δικαστικῆς ὁδοῦ, τὸν ἔλεγχο τοῦ γάμου. Στὸ Βυζάντιο, ἂν πράγματι οἱ πηγές μας δὲν ἀποδίδουν μία μόνον ὄψη τῆς πραγματικότητας, ἡ τάξη ποὺ διασαλεύεται ἀπὸ τὴ μοιχεία ἀποκαθίσταται δίχως νὰ χυθεῖ αἷμα, μπροστὰ στὸ ἐκκλησιαστικὸ δικαστήριο ποὺ φαίνεται νὰ διατηρεῖ τὸν πλήρη ἔλεγχο σὲ ζητήματα γάμου.

Ἐνῶ λοιπὸν στὴ Δύση ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἔλεγχος τοῦ γάμου ὑπονομεύεται ἀπὸ ὁμάδες ἢ ἀπὸ τρόπους ποὺ κληρονομεῖ ἢ ἐφευρίσκει ἢ κοινώνει γιὰ νὰ καλύψει τὸ χάσμα μεταξὺ τῶν θεϊκῶν ἐπιταγῶν καὶ τῶν συμπεριφορῶν, —στὴν ὑπονόμηση αὐτῆ συμβάλλει ἄλλωστε ἀποφασιστικὰ ἢ 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 ἀνατρέπει μόνος του μὲ τρόπο θεσμοθετημένο.

Ἐπίλογος

Ὁ μεσαιωνικὸς κόσμος εἶναι χριστιανικός. Ἡ χριστιανικὴ πίστη τὸν συνέχει, διαμορφώνει τὴν ὀπτικὴ του, οἰκοδομεῖ τὰ πρότυπά του. Ἡ Ἐκκλησία, μεταβαλλόμενη σὲ πόλο ἐξουσίας, μέσα ἀπὸ διαδικασίες ποὺ εἶναι διαφορετικὲς στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση, ἐπιζητεῖ τὸν ἔλεγχο τῆς κοινωνίας, ἐπιλέγοντας, φαίνεται, ὡς πιὸ δεκτικὸ τὸν καθημερινὸ βίον τῶν πιστῶν τῆς. Ποιὲς ὅμως ὑποδοχῆς, ποιὰ σημεῖα ὑποδοχῆς κοινὰ στὶς δύο κοινωνίες βρῖσκει αὐτὸς ὁ ἔλεγχος; Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα μπορεῖ κατὰ τὴ γνώμη μας, νὰ ἀποτελέσει ἕναν 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. Ἄλλωστε 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, προσωρινῆ ἐλπίζουμε, νὰ συλλάβουμε τὸ μεσαιωνικὸ κόσμο σὲ ὅλες του τὶς διαστάσεις. Ὅλα αὐτὰ δὲν μᾶς ἐπέτρεψαν μέχρι στιγμῆς νὰ προχωρήσουμε τὴν ἔρευνά μας μὲ τὴν πληρότητα ποὺ ὑποσχόταν ὁ φιλόδοξος τίτλος τῆς.

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

θοῦν και για άλλες «παρεκκλίσεις», αυτή τῶν πολλαπλῶν γάμων για παράδειγμα—, μᾶς γέννησαν ὀρισμένες σκέψεις. Και πρώτη τῆ σκέψη ὅτι ἡ δυτικῆ ἐκκλησία αὐτὴν τὴν ἐποχὴ δὲν ἐλέγχει ἀπόλυτα τὸ γάμο· ἐνῶ ὀρίζει, προδιαγράφει, συζητεῖ τὸν ἔλεγχο, στὸ τέλος τὸν χάνει, γιατί τὸν κερδίζει ὁ βασιλιάς. Ἀκριβῶς στὸ ἐνδιάμεσο «κενὸ ἐξουσίας» ξεδιπλώνεται ἡ δυναμικὴ τῶν οἰκογενειῶν, ἀναπτύσσονται οἱ στρατηγικὲς τους και οἰκοδομοῦνται μὴ ἐκκλησιαστικὰ πολιτισμικὰ πρότυπα. Μποροῦμε ἔτσι νὰ διακρίνουμε μία διαδικασία «ἀποεκκλησιαστικοποίησης», ἂν μᾶς ἐπιτρέπεται ὁ ὅρος, τοῦ γάμου, ποὺ ἀρχίζει νὰ διαφαίνεται ἤδη ἀπὸ τὸν 13ο αἰῶνα και ὀλοκληρῶνεται στὸ μοντέρνο κράτος. Στὴν Ἀνατολή, ὁ βυζαντινὸς ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει μία ἐνιαία και «τακτοποιημένη» ἐξουσία, και ἔτσι γίνεται πιὸ εὐάλωτος ἀπὸ αὐτὴν. Ἄν μάλιστα εἶναι γεγονός ὅτι τῆ βυζαντινὴ οἰκογένεια ἐκείνης τῆς ἐποχῆς τὴν χαρακτηρίζει ἰδεολογικὴ και δημογραφικὴ ἀστάθεια, ὅπως τουλάχιστον φαίνεται ἀπὸ τὸ παράδειγμα τῆς Ἡπείρου⁶², θὰ λέγαμε ὅτι ὁ βυζαντινὸς προστρέχει σ' αὐτὴν τὴν ἐξουσία για νὰ ζητήσει τὴν ἀσφάλεια, τὴν ὁποία δὲν βρίσκει μέσα σὲ μία κοινωνία χωρὶς δεσμούς, ὅπως ἡ βυζαντινὴ, ἀλλὰ και ποὺ δὲν τοῦ τὴν ἐξασφαλίζει πιὰ, ὅπως παλιότερα, ἡ οἰκογένειά του⁶³.

Οὕτως ἢ ἄλλως, τόσο αὐτὲς οἱ σκέψεις ποὺ ἀφοροῦν τὴ σχέση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸ γάμο, ὅσο και ἄλλες ποὺ μπορεῖ νὰ γεννηθοῦν, ἂν 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 στιγμή ποὺ διαπιστώνουμε, ἐφόσον ὅλα τὰ προηγούμενα εἶναι σωστά, ὅτι οἱ μεσαιωνικὲς κοινωνίες στὴ Δύση ἐξελίσσονταν γοργὰ, ἐνῶ ἡ βυζαντινὴ δὲν πρόλαβε πιθανὸν νὰ δεῖ ὅσες ἀλλαγὲς κυφοροῦνταν 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 βίο μία θεωρητικὴ γενίκευση θὰ περιστρεφόταν ἐνδεχομένως γύρω ἀπὸ τὶς ἐξῆς προτάσεις:

1. Ὁ βαθμὸς ὑποταγῆς σὲ ἕνα ἰδεολογικὸ πρότυπο και ἡ ἐπιβολὴ τῆς ἐξουσίας, ποὺ τὸ προτείνει, ἔχουν ὡς ἀντίστροφη ὄψη τοὺς τρόπους ρύθμισης ποὺ ἐφευρίσκει ἡ κάθε κοινωνία για 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 και τὰ προβλήματά της», *Μνήμων* 12 (1989), 196-209 και 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 πολιτικό καθεστώς⁶⁴. Καὶ ὡς τρόπους ρύθμισης ἐννοοῦμε τὸ σύνολο τῶν διαδικασιῶν, τῶν στρατηγικῶν, τῶν συμπεριφορῶν, συλλογικῶν κυρίως, πού 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 τις 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 ἀφορισμὸς) ἢ νὰ ἐκφράζονται μὲ τὸν πόλεμο, τοὺς «ιδιωτικοὺς πολέμους», ἰδιαιτέρως (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 ἀνθρωπολογικῆ βλ. N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Παρίσι 1988, 291-335, ὅπου καὶ πλοῦσια βιβλιογραφία.