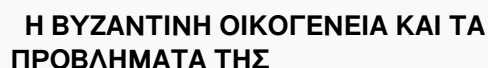


Τόμ. 12 (1989)



A. P. KAZDAN

doi: [10.12681/mnimon.414](https://doi.org/10.12681/mnimon.414)

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΚΑΖΔΑΝ Α. Π. (1989). Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ. *Μνήμων*, 12, 195–209.
<https://doi.org/10.12681/mnimon.414>

έργου του βρίσκονται στην παρουσίαση τῶν ἱστορικῶν δεδομένων. Σὲ σχέση μετὰ τὶς γνώσεις τῶν μελετητῶν τοῦ περασμένου αἰῶνα, ἡ πρόοδος ποὺ ἔχει συντελεστεῖ στὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι προφανής. Καὶ ὅμως οἱ πηγές, μετὰ ἐξαίρεση τοῦς αἰγυπτιακοῦς παπύρους καὶ τὶς μυκηναϊκὲς πινακίδες ποὺ φωτίζουν δύο συγκεκριμένες κοινωνίες, ἦταν πάντα γνωστές. Τὶ εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐπιτρέπει στοὺς σημερινοὺς μελετητὲς νὰ ξαναδιαβάσουν τὰ ἴδια κείμενα καὶ νὰ διαπιστώνουν διαφορετικὰ πράγματα; Νομίζω ὅτι ἡ ἀπάντηση βρίσκεται στὸ ὅτι ἐκκινοῦν ἀπὸ προωθημένο θεωρητικὸ πλαίσιο καὶ ἀπὸ προωθημένα θεωρητικὰ ἐρωτήματα. Τελικά, οἱ πηγές παρέχουν τόσες πληροφορίες ὅσες ὁ μελετητὴς εἶναι ἐτοιμος νὰ ἀναζητήσει. Ἄν, ὅπως παρατήρησα παραπάνω, οἱ θεωρητικὲς ἀντιπαραθέσεις γίνονται σήμερα περισσότερο στὸ ὄνομα τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων παρά, ὅπως παλαιότερα, στὸ ὄνομα τῆς θεωρίας, αὐτὸ συμβαίνει γιατί ἡ θεωρία ἔχει σημειώσει ἤδη μεγάλη πρόοδο καὶ δὲν αποκλείεται νὰ ἐτοιμάζεται γιὰ νέο ἄλμα.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΥΡΤΑΤΑΣ

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ*

Στὸ Βίο τοῦ Συμεῶν τοῦ Θεολόγου παραδίδεται ἓνα ἐπεισόδιο ποὺ πραγματικὰ ἐντυπωσιάζει τὸν ἀναγνώστη τῆς ἐποχῆς μας¹. Ἡ μητέρα τοῦ μοναχοῦ Ἀρσενίου ταξίδεψε ἀπὸ τὴν Παφλαγονία στὴν Κωνσταντινούπολη γιὰ νὰ ἐπισκεφθεῖ τὸ γιό της. Ἐπὶ τρεῖς ἡμέρες ἡ ἄτυχη γυναίκα περίμενε στὴν εἴσοδο τῆς Μονῆς τοῦ Μάμαντος γιὰ νὰ δεῖ τὸ γιό της. Ὁ Ἀρσένιος ὅμως ἀρνήθηκε νὰ τὴ δεῖ. Εἶπε πῶς μετὰ κανέναν τρόπο δὲν γινόταν νὰ τὴ συναντήσει: «εἰ καὶ ἀποψύξασαν ἐν πυλῶνι ἀκούσομαι». Ἔτσι ἡ μητέρα του γύρισε στὸν τόπο της, χωρὶς τελικὰ νὰ δεῖ τὸν Ἀρσένιο.

Ἐντελῶς διαφορετικὴ εἶναι ἡ ἱστορία ποὺ διηγεῖται ὁ συγγραφέας τοῦ Βίου τῶν τριῶν ἀδελφῶν ἀπὸ τὴ Λέσβο, Δαβίδ, Συμεῶν καὶ Γεωργίου². Ὃταν ὁ Δαβίδ εἶχε συμπληρώσει δέκα ἔτη σ' ἓνα κοινόβιο, ἡ μητέρα του θέλησε νὰ τὸν ἐπισκεφθεῖ. Ὁ Δαβίδ ἔλαβε «θεόθεν» τό σημεῖο, ὅτι δηλαδὴ ἡ μητέρα του ἐπρόκειτο

* Τὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι διάλεξη ποὺ ἔδωσε ὁ Α. Ρ. Καζάν τὸν Μάιο τοῦ 1986 στὸ Κ.Β.Ε./Ε.Ι.Ε. Τὴν ἐπιμέλεια τοῦ κειμένου καὶ τῶν ὑποσημειώσεων ἔκανε ἡ Τόνια Κιουσοπούλου.

1. I. Hausherr-G. Horn, «Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos», *Orientalia Christiana* 12 (No 45), Πώμη 1928, σ. 60.

2. «Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii, Mitylenae in insula Lesbo», *Analecta Bollandiana* 18 (1899), σ. 217-218.

νὰ ἔρθῃ νὰ τὸν δεῖ σύντομα. Γι' αὐτὸ τὸ σκοπὸ ἔστειλε ἀμέσως ἓνα μαθητὴ τοῦ νὰ τὴν προῦπαντήσῃ στὴν ἀκρογιαλιά καὶ στὴ συνέχεια νὰ τὴν ὀδηγήσῃ στὴ μονή. "Όταν αὐτὴ πλησίασε, «προῦπάντησεν αὐτὴν ὁ μακάριος [δηλαδή ὁ Δαβίδ] μητρικὸν ἀπονέμων σέβας».

Πρόκειται γιὰ δύο ἀγιογραφικὰ κείμενα, ποὺ διαφέρουν ριζικὰ ὡς πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης «γονέων καὶ τέκνων». Ἡ διαφορὰ αὐτὴ δὲν εἶναι μοναδική· ὑπάρχουν καὶ ἄλλοι Βίοι ἁγίων, ποὺ τονίζουν τὸ χάσμα στὶς σχέσεις ἀνάμεσα στοὺς γονεῖς ποὺ ζοῦν στὸν κόσμον, καὶ στὰ τέκνα τοὺς ποὺ ἀποσύρονται ἀπὸ τὰ ἐγκόσμια. "Όπως ἐπίσης ὑπάρχουν ἀγιογραφικὰ κείμενα ποὺ δίνουν ἰδιαίτερη ἔμφαση στὶς οἰκογενειακὰς σχέσεις. Ὁ Βίος τῶν ἀδελφῶν ἀπὸ τὴ Λέσβο διηγεῖται στὸ τέλος ὅτι καὶ οἱ τρεῖς θάφτηκαν στὸν ἴδιον τάφον — «ἐν μιᾷ καὶ αὐτὸ [δηλαδή, τὸ λείψανον τοῦ Δαβίδ] κατετέθη τῇ λάρνακι, ὡς ἂν, οὓς μία γαστήρ ἡγιασμένη ἐν κόσμῳ ἐκυοφόρησε, αὐτοὺς καὶ εἰς θαυματόβρυτος ἀναδεικνύεται τάφος»³.

Ἡ διαφορὰ ποὺ παραιτεῖται στὰ κείμενα αὐτὰ δείχνει ὅτι δὲν ἔχουμε ἀπλῶς ἓναν ἀγιογραφικὸ «τόπον», ἀλλὰ ἓνα εἰδικὸ πρόβλημα σχετικὸ μὲ τὴν οἰκογένεια, γιὰ τὴ φύση τοῦ ὁποῖου ἡ βυζαντινὴ κοινωνία προσέφερε διάφορες ἀπόψεις. Ἀτυχῶς στὴν ἐνδιαφέρουσα καὶ σημαντικὴ μονογραφία τοῦ γιὰ τίς σχέσεις γονέων καὶ τέκνων κατὰ τὸ βυζαντινὸ δίκαιο ὁ Ἀ. Χριστοφίλόπουλος δὲν στάθηκε στὴν διαπίστωση ὅτι ὑπάρχουν καὶ ἀντιφατικὰς ἀπόψεις γιὰ τὴν οἰκογένεια⁴. Πρέπει, ὅμως, τώρα νὰ προσπαθήσουμε νὰ καταλάβουμε πῶς ἀκριβῶς ἦταν διαμορφωμένη ἡ βυζαντινὴ οἰκογένεια.

Ἡ οἰκογένεια στὸ Ὑστερο Ρωμαϊκὸ κράτος ἀποτελοῦσε μιὰ χαλαρὴ ἐνότη-
τα. Ὁ ρωμαϊκὸς γάμος θέσπιζε μιὰ κοινωνικὴ σύνδεση ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὸ νόμον, δηλαδή βασισμένη στὴν ἀπόφαση ἐνὸς ἀνδρὸς καὶ μιᾶς γυναίκας νὰ ζήσουν μαζί. Ἡ οὐσία τοῦ γάμου βρισκόταν στὴν *affectio maritalis*, τὴ γαμικὴ ἐπιθυμία, καὶ στὸ *honori matrimonii*, ποὺ προϋπέθεταν ἓνα σύστημα ἠθικῶν ὑποχρεώσεων⁵. Ἡ βυζαντινὴ νομοθεσία, ὥστόσο, σιγά-σιγά εἰσήγαγε μιὰ καινούργια ἰδέα στὸ συζυγικὸ βίον. Τὸ πρῶτον στοιχεῖον τοῦ νέου θεσμικοῦ πλαισίου ἦταν ἡ θρησκευτικὴ ἐπισημότητα τῆς γαμήλιας τελετῆς. Ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἀπέρριπτε «τὴν πομπὴν τὴν σατανικὴν» τῶν εἰδωλολατρικῶν γαμηλίων: «Ἐξεστὶν ἐτέροις φαιδρύνειν τὸν γάμον, οἶον τραπέζαις πληθούσαις, καὶ ἱματίοις», λέγει ὁ ἴδιος. Σ' αὐτὰς τίς ἑορταστικὰς ἐκδηλώσεις οἱ ἔθνικοι σκιρτοῦν «ὡς αἱ κάμηλοι, ὡς αἱ ἡμίονοι». Ἀντίθετα ἡ ἀπλότης τοῦ νέου ἥθους ἀπαιτοῦσε κοσμιότητα: «πάντα σωφροσύνης ἐμπεπλησθαι δεῖ, πάντα σεμνότητος, πάντα κοσμιότητος»⁶. Ἡδὲ ὁ

3. ὁ.π., σ. 259.

4. Α. Χριστοφίλόπουλος, *Σχέσεις γονέων καὶ τέκνων κατὰ τὸ βυζαντινὸν δίκαιον μετὰ συμβολῶν εἰς τὸ ἀρχαῖον καὶ τὸ ἐλληνιστικόν*, Ἀθήνα 1946.

5. E. Herman, «Matrimonio romano e matrimonio cristiano», *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940), σ. 222-249.

6. P. G., t. 62, col. 386.

Χρυσόστομος είχε κατανοήσει τὰ στοιχεῖα τοῦ νέου ἥθους — τὴ στεφάνωση ὡς σύμβολο τῆς γαμικῆς σωφροσύνης: «διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης»⁷.

Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ ὁ Θεοφύλακτος Σιμοκάττης περιγράφει τὴν τελετὴ τοῦ γάμου τοῦ αὐτοκράτορα Μαυρικίου· ὁ πατριάρχης, λέγει ὁ Θεοφύλακτος, «κορυφαῖς τῶν βασιλέων τοὺς στεφάνους καθίδρυσε τῶν τε θεανδρικῶν μυστηρίων μετέδωκεν, ὡς σύνηθες τοῖς θρησκευούσι τὴν ταύτην καὶ ἀκίβδηλον πίστιν»⁸. Στὸ τέλος τοῦ ἔκτου αἰῶνα ἡ σεμνὴ διαδικασία τῶν γαμηλίων ἐγινε «συνήθης», κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Σιμοκάττη.

Πόσο ἐξαιρετικὰ σοβαρὸ ἦταν τὸ θέμα τοῦ γάμου διαπιστώνουμε ἀπὸ τὴν ἀπάντηση τοῦ πάπα Νικολάου Α΄ στὶς ἐρωτήσεις τοῦ Βούλγαρου πρίγκηπα Βόριδος. Τὸ τρίτο κεφάλαιο τῆς ἀπαντήσεώς του διαπραγματεύεται τὸ βυζαντινὸ ἔθος τοῦ γάμου: «consuetudinem, quam Graecos in nuptialibus contuberniis habere», παραθέτοντας ἐπίσης, τοὺς ἀντίστοιχους κανόνες τῆς μεσαιωνικῆς Ρώμης. Ἐμεῖς, λέγει ὁ πάπας, δὲν ἔχουμε καθόλου στέφανα, οὔτε γιὰ ἄντρες, οὔτε γιὰ γυναῖκες, οὔτε χρυσά, οὔτε ἀσημένια, οὔτε καμωμένα ἀπὸ ἄλλα μέταλλα, ἀλλὰ τελοῦμε τὸ γάμο μας ἀπλῶς ὕστερα ἀπὸ τὰ *sponsalia*, μὲ μόνη τὴ συναίνεση τῶν μνηστήρων καὶ τῶν γονέων τους ἢ τῶν κυρίων τους («consensu eorum, qui haec contrahunt, et eorum, in quorum potestate sunt») καὶ τὴν ἐπίδοση τῆς προγαμιαίας δωρεᾶς. Ἡ σύναψη τοῦ γάμου στὸ βυζαντινὸ κράτος τοῦ ἑντατοῦ αἰῶνα ἦταν πιὸ περιπλοκὴ ἀπὸ ὅ,τι στὴ Ρώμη, στὴν ὁποία ἡ παλαιὰ ἰδέα τοῦ consensus, τῆς ἀπλῆς συναινέσεως, ἔμενε ἀκόμα ἰσχυρή⁹.

Ἀνάλογα καὶ ἡ νομικὴ θέση ὅσον ἀφορᾷ τὶς ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις ἄλλαξε δραστικά. Ὡς τὸν ἔκτο ἀκόμη αἰῶνα, ἡ μεταχείριση τῶν παλλακίδων παρέμεινε ἀμφίρροπη. Ὁ Ἀναστάσιος Α΄ ἔδωσε νομιμότητα στὰ νόθα παιδιὰ, «filii naturales», ἐνῶ ὁ Ἰουστίνος Α΄ ἀκύρωσε αὐτὸν τὸ νόμο. Ὁ Ἰουστινιανὸς ὁμως ἀποκατάστησε τὰ δίκαια τῶν νόθων παιδιῶν καὶ ἐθέσπισε στὴ Νεαρὰ 89 (κεφ. 1): «αἱ δὲ βασιλικαὶ διατάξεις ἐνέφωσαν τοῖς οὐκ ὀρθῶς γενομένοις τὰς ἐπὶ τὸ γνήσιον ὁδοὺς». Ἀργότερα, στὴν Ἐκλογὴ (2:6) ὁ Λέων Γ΄ ἀναγνώρισε ἐπίσης τὴ νομιμότητα αὐτῶν εἰδικὰ τῶν σχέσεων, ὅταν ὁ ἄνδρας «σαρκικῶς συμπλεκόμενος ἄγραφον συναλλάσσει πρὸς αὐτὴν [δηλ. μία γυναῖκα] γάμον», προστατεύοντας μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὰ περιουσιακὰ δίκαια τῆς παλλακίδος. Αὐτὴ ἡ φιλάνθρωπία, γιὰ νὰ χρησιμοποιοῦσαμε τὶς λέξεις τῆς Νεαρᾶς τοῦ Ἰουστινιανοῦ, τελείωσε ὀριστικὰ τὸν ἑντατο αἰῶνα. Ὁ Βασίλειος Α΄ θέσπισε στὸν *Πρόχειρον Νόμον* (4:26): «κελεύομεν ἀπὸ τοῦ νῦν μηδενὶ ἐξὸν ὑπάρχειν παλλακίδα ἐν τῷ ἰδίῳ οἴκῳ

7. ὁ.π., col. 546.

8. *Theophylacti Simocattae Historiae*, ἔκδ. C. de Boor, Λιψία 1887, σ. 57.

9. Βλ. A. Laiou, «Consensus Facit Nuptias-Et non. Pope Nichola I's Responsa to the Bulgarians as a Source for Byzantine Marriage Customs», *Rechtshistorisches Journal* 4 (1985), σ. 189-201.

κατέχειν· μικρόν γάρ ἢ οὐδὲν διαφέρειν ἀπὸ τῆς πορνείας νομίζομεν»¹⁰. Ὁ Λέων ΣΤ' συνέχισε τὴ νομοθεσία τοῦ πατέρα του, ἀπαγορεύοντας μὲ τὴ σειρά του τὴν παλλακεία.

Ὁ H. Hunger ἔχει συνδέσει αὐτὴ τὴ νομοθεσία μὲ τὶς ἀρχές τῆς χριστιανικῆς θρησκείας¹¹. Ἡ ἐρμηνεία του φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως ἀρκετὰ πειστική. Ὑπάρχουν ὅμως μερικὰ στοιχεῖα τῆς νέας νομοθεσίας ποὺ πολὺ λίγο συμφωνοῦν μὲ τὶς χριστιανικὲς ἀρχές. Ὁ ἴδιος ὁ Hunger ἐπισήμανε στὸν *Πρόχειρον Νόμον* μιὰ διάταξη (39:42), ἡ ὁποία γιὰ πρώτη φορὰ ἐπιτρέπει νὰ σκοτώνει κανεὶς τὸν ἐραστὴ τῆς γυναίκας του, ἂν τὸν πιάσει μέσα στὸ σπίτι του. «Ὁ τὸν μοιχὸν μετὰ τῆς ἰδίας γυναικὸς ἐν συμπλοκῇ καταλαβὼν, εἰ συμβῇ αὐτὸν ἀνελεῖν, οὐκ εὐθύνεται ὡς ἀνδροφόνος»¹². Ἡ διάταξη αὐτὴ ξεκάθαρα ἀντιτίθεται στὴ χριστιανικὴ ἔννοια τῆς συγχωρήσεως· συμφωνεῖ ὅμως μὲ τὴν κεντρικὴ ιδέα τῆς βυζαντινῆς νομοθεσίας, μὲ τὴν τάση δηλαδὴ νὰ διατηρήσει ἰσχυρὲς τὶς σχέσεις μέσα στὴν οἰκογένεια.

Ἄλλο βῆμα πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ἦταν ὁ περιορισμὸς τοῦ διαζυγίου. Τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο εἶχε ἀποδεχτεῖ τὸ διαζύγιο κατὰ πρόφαση εὐλογοῦ· οἱ αὐτοκράτορες ὅμως προσπαθοῦσαν νὰ περιορίσουν αὐτὴ τὴν ἐλευθερία τοῦ διαζυγίου. Πάλι ἡ νομοθεσία τοῦ Ἰουστινιανοῦ δείχνει τοὺς δισταγμοὺς τοῦ νομοθέτη. Στὴ Νεαρά 117, ὁ αὐτοκράτορας ἀπαγόρευε νὰ πάρει κανεὶς διαζύγιο «ἀπὸ συναινέσεως», ἐκτὸς ἂν τὸ ζητοῦσε «σωφροσύνης ἐπιθυμία» (παρ. 10), καὶ δίνει ἕναν κατάλογο τῶν αἰτιῶν, ποὺ ἐπιτρέπουν τὸ χωρισμό. Στὴ Νεαρά 134 (παρ. 11) ὁ Ἰουστινιανὸς ἐπαναλαμβάνει αὐτὴ τὴ διάταξη, ἀπαγορεύοντας «κατὰ συναινέσιν τοὺς γάμους διαλύειν», ἐνῶ ὑπογραμμίζει ταυτόχρονα τὶς δυσκολίες ποὺ συνάντησε αὐτὴ ἡ νομοθεσία· «ὁδύρεται γάρ ὁ βασιλεὺς ὅτι οἱ ἄνθρωποι τὸν ἡμέτερον νόμον παραβαίνειν σπουδάζουσιν». Τελικὰ, ὅμως, ἔπρεπε τὸ κράτος νὰ ὑποχωρήσει. Τὸ ἔτος 566 ὁ Ἰουστίνος Β', διάδοχος τοῦ Ἰουστινιανοῦ, ἀκυρώνει τὴ νομοθεσία τοῦ προκατόχου του (Νεαρά 140). Δὲν παρουσιάζει ἐνδιαφέρον μόνον τὸ γεγονός αὐτὸ καθεαυτό, ἀλλὰ ἐξίσου ἐνδιαφέροντα εἶναι καὶ τὰ ἐπιχειρήματα τῆς καινούργιας Νεαράς· ὁ συγγραφέας ἀρχίζει μὲ τὴ δήλωση ὅτι τίποτα δὲν εἶναι πιὸ σεμνὸ ἀπὸ τὸ γάμο. Ὡστόσο εἶναι πολὺ δύσκολο γιὰ τοὺς ἀνθρώπους νὰ διαφυλάξουν ἀρμονικὲς τὶς σχέσεις τους μέσα στὴν οἰκογένεια. Ὡς ἐκ τούτου, πολλοὶ ἄνθρωποι ζητοῦσαν «θεραπείαν» ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα, γιὰ νὰ μὴ δημιουργηθεῖ «μίσος» ἀνάμεσα στοὺς συζύγους. Συνακόλουθα, ὁ βασιλεὺς θεσπίζει τὴν ἐπιστροφή στοὺς παλιοὺς κανόνες, οἱ ὁποῖοι ἐπέτρεψαν «τὰς ἐκ συναινέσεως διαλύσεις ἐπὶ τῶν γάμων ποιεῖσθαι» (παρ. 1).

10. I. καὶ Π. Ζέπος, *Jus Graecoromanum*, τ. II, Ἀθήνα 1931, σ. 128.

11. H. Hunger, «Christliches und Nichtchristliches im Byzantinischen Eherecht», *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 18 (1967), σ. 305-325 (= *Byzantinistische Grundlangenforschung*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1973, ἀρ. XI).

12. Ζέπος, ὁ.π., σ. 221.

³ Αλλά ή μάχη ενάντια στις νέες τάσεις ήταν χαμένη και ή ρωμαϊκή αρχή του διαζυγίου «εκ συναινέσεως» έμελλε να άκυρωθεί. Η τελευταία νίκη σημειώνεται με τη δημοσίευση της 'Εκλογής από τον Λέοντα Γ'. Αναφερόμενος στη σοφία του πλάστου και δημιουργού Θεού, δηλαδή στις αρχές της χριστιανικής θρησκείας, ό νομοθέτης άνακηρύσσει ότι ό γάμος είναι μία αδιάλυτη ένωση και «μία έν δυάδι προσώπων σάρξ». Γι' αυτόν τόν λόγο ό Λέων καθόρισε άκριβώς ποιές αιτίες είναι έπαρκείς για τήν έκδοση του διαζυγίου· ό άντρας θά μπορούσε να άφήσει τη γυναίκα του, άν αυτή είχε κατηγορηθεί για πορνεία, άν επιβουλευόταν τήν ζωή του ή άν πάλι ή ίδια δέν είχε μαρτυρήσει τόν γεγονόδ ότι κάποιοι άλλοι τόν επιβουλευόνταν· ή γυναίκα θά μπορούσε να διαλύσει τόν γάμο της, άν ό άντρας της ήταν άνίκανος «επί τριετίαν». Η άρρώστεια της λέπρας κρίνεται επίσης ως κανονική αιτία του διαζυγίου (2:1-3).

Η ενίσχυση των οικογενειακών σχέσεων φαίνεται και στην άλλαγή της ιδέας της μνηστείας. Σταδιακά ή βυζαντινή έννοια της μνηστείας προσέγγισε τόν νόμιμο γάμο¹³. Ήδη ό Κωνσταντίνος ό Μέγας τη θεωρούσε σαν ένα συμβόλαιο. Αργότερα ή άκύρωση της μνηστείας ήταν παρόμοια με εκείνη του διαζυγίου, μολοντί ό κατάλογος των αιτίων για να άκυρώσει κανείς τη μνηστεία ήταν μεγαλύτερος από εκείνον του νομίμου γάμου. Τό τελευταίο στάδιο αυτής της εξέλιξεως άποτελούν οι Νεαρές του αυτοκράτορα Άλεξίου Α', που μειώνουν τη διαφορά μεταξύ των δύο θεσμών. Όπως είπε ένας από τούς έρμηνευτές τους: «νύν μέν ή μνηστεία γάμω ίσοδυναμεί»¹⁴.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ή βυζαντινή οικογένεια ήταν σταθερότερη από ό,τι ή οικογένεια στο ρωμαϊκό κράτος και, όπως φαίνεται, οι θεσμοί της ήταν σταθερότεροι από εκείνους της μεσαιωνικής οικογένειας στη Δύση. Αυτή ή διαπίστωση πρέπει να μās κάνει πιο προσεκτικούς όσον άφορά τήν εξέλιξη της βυζαντινης οικογένειας και τις άπόψεις που έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί, όπως λόγου χάρι στο άρθρο του Hunger που αναφέραμε πιο πάνω και επίσης στο βιβλίο του *Reich der neuen Mitte*¹⁵. Σύμφωνα με τήν άποψη του Hunger, οι άλλαγές που επήλθαν στη βυζαντινή οικογένεια ήταν άποτέλεσμα της επιδράσεως του Χριστιανισμού. Η θεωρία αυτή φαίνεται πειστική, γιατί πράγματι οι Πατέρες της Έκκλησίας άσχολήθηκαν επίμονα με τις ήθικες διατάξεις που έπρεπε να διέπουν τη χριστιανική οικογένεια. Ο Ίωάννης ό Χρυσόστομος, παραδείγματος χάριν, έμφατικά ύπογράμμιζε τόν κοινωνικό ρόλο της οικογένειας. Επί πλέον, ό ίδιος έναντιώθηκε στο φαινομενικά άβλαβές έθιμο να παίρνουν τά παιδιά τά όνόματα των προγόνων τους: «Μηδείς τοίνυν», έλεγε ό Ίωάννης,

13. E. Herman, «Die Schliebung des Verlöbnisses im Recht Justinians und der späteren byzantinischen Gesetzgebung», *Analecta Gregoriana* 8 (1935), σ. 79-107.

14. Γ. Ράλλης-Π. Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, τ. Β', Αθήνα 1852, σ. 539.

15. H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Βιέννη-Κολωνία 1965.

«εἰς τὰ τῶν προγόνων σπευδέτω καλεῖν ὀνόματα τὰ παιδιά»¹⁶. Καὶ ἀκόμη: «Μηδὲ τῶν πάππων, καὶ τῶν ἐπιπάππων, καὶ τῶν πρὸς γένος διαφερόντων τὰς ὀνομασίας αὐτοῖς χαρίζομεθα»¹⁷. Προφανῶς ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἤθελε νὰ ἀπελευθερώσει τὴν οἰκογένεια ἀπὸ τὶς παραδοσιακὲς σχέσεις τῆς εἰδωλολατρικῆς κοινωνίας, πού ἦταν ἀκόμη τόσο ἰσχυρὲς μέσα στὴν ἀρχαϊκὴ πόλη, ἀποσκοπώντας σὲ ἓνα νέο πλαίσιο, τὸ πλαίσιο τῆς κοινωνικῆς ἐνώσεως, δηλαδή, τῆς χριστιανικῆς κοινωνίας. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο χρειαζόμαστε, συνεχίζει ὁ ἴδιος, νὰ δώσουμε στὰ τέκνα μας τὰ ὀνόματα τῶν «δικαίων, τῶν μαρτύρων, τῶν ἐπισκόπων, τῶν ἀποστόλων».

Εἶναι, νομίζω, ἀναμφισβήτητο ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀπέρριψαν τὶς σχέσεις πού εἶχαν συνδέσει τὴν πόλη μὲ τὸ γένος καὶ σὲ ἀντικατάσταση εἶχαν προβάλλει γενικὲς σχέσεις. Ὁ Χριστιανισμὸς ἦταν προσανατολισμένος περισσότερο στὴν οἰκογένεια ἀπὸ ὅ,τι ἡ εἰδωλολατρικὴ θρησκεία. Πῶς μπορούμε ὅμως νὰ ἐξηγήσουμε τὴν ἀλλαγὴ πού ἐπῆλθε στὸ σύστημα τῆς οἰκογένειας κάτω ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ἐπίδραση;

Παρατηρήσαμε ὅτι ἡ νομικὴ προστασία πού παρεχόταν στὶς συζυγικὲς σχέσεις στὸ Βυζάντιο ἀπείχε πολὺ ἀπὸ τοὺς χριστιανικοὺς κανόνες. Συνεπῶς δὲν μπορούμε νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι προερχόταν ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία. Γιατὶ οἱ διατάξεις τοῦ νόμου καθρεφτίζουν ξεκάθαρα τὴν ἐπιθυμία τῆς Πολιτείας γιὰ ἰσχυροὺς οἰκογενειακοὺς θεσμούς. Ἀκόμη σοβαρότερη εἶναι ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς δυτικῆς καὶ τῆς βυζαντινῆς ἔννοιας τῆς οἰκογένειας, ὅπως τὴν παρουσιάζει ἡ ἐπιστολὴ τοῦ πάπα Νικολάου· καὶ οἱ δύο κοινωνίες ἦσαν χριστιανικὲς, ἀλλὰ τὸ Βυζάντιο ἦταν συνεπέστερο στὴν ἀποβολὴ τῶν ἀρχαίων θεσμῶν καὶ ἡ στάση του αὐτὴ εἶναι φυσικὴ. Ἀντίθετα, οἱ ἐξωοικογενειακὲς σχέσεις στὴ Δύση ἦσαν σθεναρότερες ἀπὸ ὅ,τι στὸ Βυζάντιο.

Ἡ διαμόρφωση αὐτῆς τῆς νέας νοοτροπίας γιὰ μιὰ ἰσχυρὴ καὶ στενὰ συνυφασμένη οἰκογένεια παρατηρεῖται καὶ στὴν ἀντιμετώπιση τῆς γυναίκας ὄχι μόνο στὸ πρακτικὸ, ἀλλὰ καὶ στὸ θεωρητικὸ ἐπίπεδο. Ἐνα καταπληκτικὸ φαινόμενο τῆς πρώιμης ἀγιογραφίας εἶναι ἡ εἰκόνα τῆς γυναίκας πού παρουσιάζεται μὲ ὑπερβολικὰ πάθη· ἡ εἰκόνα τῆς «ἀγίας πόρνης» ἢ τῆς γυναίκας πού μεταμφιέζεται ντυμένη σὲ ἄντρα. Ἡ Μαρία ἡ Αἰγυπτία εἶναι ἓνα τυπικὸ παράδειγμα ἡρώιδας αὐτοῦ τοῦ εἶδους. Ἡ Μαρία εἶχε «τὸ πάθος τῆς μίξεως», καὶ ἔτσι ἔμεινε δέκα ἐπτὰ χρόνια «δημόσιον προκειμένη τῆς ἀσωτίας ὑπέκαμμα». Μιὰ μέρα, ἡ θαυματουργὴ δύναμη τοῦ Κυρίου τὴν παρότρυνε νὰ ἔρθει στὰ Ἱεροσόλυμα γιὰ τὴ γιορτὴ τῆς Ὑψώσεως τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ἐνῶ ταξίδευε μὲ πλοῖο ἀπὸ τὴν Ἀλεξάνδρειά συμπεριφερόταν ἄσχημα: «οὐκ ἔστιν εἶδος ἀσελγὲς ῥητόν τε καὶ

16. Jean Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, ἔκδ. Anne-Marie Malingrey, Παρίσι 1972, σ. 146.

17. P. G., t. 53, col. 179.

ἄρρητον, οὐπερ οὐ γέγονα, τοῖς ταλαιπώροις [δηλαδή ταξιδιώταις] διδάσκαλος». Στὰ Ἱεροσόλυμα, ὅπως ἐξομολογεῖται ἡ ἴδια, πράττει ἀκόμη χειρότερα. Ὅταν ἔφτασε ἡ γιορτὴ καὶ τὸ πλῆθος συγκεντρωνόταν στὸ ναό, ἦρθε καὶ ἡ Μαρία, ἀλλὰ ἡ θεία δύναμις δὲν τῆς ἐπέτρεπε νὰ μπεῖ μέσα. «Ἐκοπίουν εἰς μάταια· αὐτῆς γὰρ ἡνίκα τῆς φλιάς ὁ ποῦς ἐπέβη ὁ ἄθλιος, τοὺς μὲν ἄλλους ὁ ναὸς εἶχεν μηδενὸς ἐμποδίζοντος, ἐμὲ δὲ μόνον τὴν τάλαιναν οὐκ ἐδέχετο». Ξαφνικά —ὡς ἐκ θαύματος— ἡ Μαρία ἐγίνε ἕνα ἄλλο πρόσωπο· ἐγκατέλειψε τὴν πόλη, πήγε στὴν ἔρημο καὶ ἔμεινε ἐκεῖ σαράντα ἑπτὰ ἔτη, παλεύοντας ἀρχικά μὲ κακοὺς πειρασμούς, ὕστερα ὁμως ἀποκτώντας γαλήνη καὶ ἱκανότητα νὰ ἀντέχει στὸ κρύο καὶ στὸν καύσωνα¹⁸. Ἡ ἁγία Πελαγία τῆς Ἀντιόχειας εἶχε παρόμοια ἐμπειρία: ἀπὸ ξακουσμένη πόρνη ποὺ ἦταν στὴν Ἀντιόχεια ἐξελίχθηκε σὲ μοναχή. Ἀρκετὲς εἶναι οἱ ἡρώιδες τῆς πρώιμης ἀγιογραφίας ποὺ εἶχαν παρόμοιες περιπέτειες¹⁹.

Ἡ κατάσταση ποὺ περιγράψαμε ἄλλαξε στὸν ἑνατο αἰώνα. Πρῶτα ἀπ' ὅλα, ὁ τύπος τῆς «ιερᾶς πόρνης» σταδιακὰ ὑποχωρεῖ, ἀλλὰ ἡ γυναίκα διατηρεῖ τὴ θέση της ὡς μητέρα τοῦ κεντρικοῦ ἥρωα, ὅπως ἄλλωστε δείχνει ἡ περίπτωση τοῦ ἥρωα τοῦ Βίου τοῦ Θεοδώρου τοῦ Συκαιώτη (ἔβδομος αἰ.). Πιὸ περίπλοκη εἶναι ἡ περίπτωση τῆς ἁγίας Ἐλένης, τῆς μητέρας τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου. Αὐτὴ παρουσιάζεται ὡς πόρνη σὲ ἕνα θρύλο ποὺ δημιουργήθηκε πιθανὸν γύρω στὸν ὄγδοο αἰώνα καὶ ἀπορρίφθηκε μὲ ἀγανάκτηση ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τοῦ ἐνάτου αἰώνα, τὸν Θεοφάνη καὶ τὸν Γεώργιο Ἀματωλό. Ὁ ἀνώνυμος συγγραφέας τοῦ Βίου τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Εὐσιγνίου εἶναι ἰδιαίτερα σαφὲς σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ θέμα. Ὁ ἀγιογράφος παρουσιάζει τὸν Εὐσίγνιο νὰ λέγει στὸν αὐτοκράτορα Ἰουλιανὸ ὅτι «ὁ τῆς πόρνης υἱὸς Κωνσταντίνος ... ἐγνώρισεν τὸν δεσπότην Χριστόν», ἐνῶ ὁ Ἰουλιανὸς θυμωμένος γι' αὐτὴ τὴν ὕβρη ἀπαντᾷ: «Τὸν διαπρέψαντα ἐπὶ θρόνου βασιλείας πορνογέννητον λέγεις εἶναι». Ὁ κύριος στόχος τοῦ ἀγιογράφου εἶναι νὰ δείξει ὅτι ὁ Κωνσταντίνος ἐγίνε μέγας παρόλο ποὺ ἦταν γιὸς πόρνης²⁰. Οἱ μεταγενέστεροι συγγραφεῖς ὁμως προτίμησαν νὰ δώσουν στὴν Ἐλένη μία ἄριστη καταγωγή.

Ἡ ἀλλαγὴ τῆς στάσεως στὸ θέμα τῆς ἁγίας πόρνης καθρεφτίζεται στὴν ἱστορία τῆς Θεοκτίστης τῆς Λεσβίας, ποὺ ἔχει γραφεῖ ἀπὸ τὸ Νικήτα τὸν Μάγιστρο στὶς ἀρχὲς τοῦ δέκατου αἰώνα. Εἶναι γνωστὸ ὅτι αὐτὸς ὁ Βίος ἀποτελεῖ μία ἀκριβὴ ἀπομίμηση τοῦ παλιοῦ θρύλου γύρω ἀπὸ τὴ Μαρία τὴν Αἰγυπτία, τὴν περίφημη πόρνη. Ὁ συγγραφέας ὁμως ξεκαθάρισε μὲ συνέπεια τὸ θρύλο ἀπὸ τὸ

18. AASS, Aprilis I, σ. XIV-XVI.

19. Evelyn Patlagean, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», *Studi Medievali* 17 (1971), σ. 597-623 (= *Structure Sociale, Famille, Chréienté à Byzance*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1981, ἀρ. XI).

20. F. Haikin, «Une recension nouvelle de la Passion grecque BHG 639 de Saint Eusignios», *Analecta Bollandiana* 100 (1982), σ. 218.

αἰσχρὸ παρελθόν τῆς πόρνης· ἡ Θεοκτίστη, ἀντίθετα ἀπὸ τὸ πρότυπό της, δὲν ἦταν πόρνη, γιατί ἀρχισε τὴ ζωὴ της ὡς μοναχή. «Ἐτι νηπία δ' ὀρφανισθεῖσα», λέγει ἡ ἴδια, «παρὰ τῶν συγγενῶν ἐδόθην εἰς παρθενῶνα καὶ τὸ μοναχικὸν ἡμφίεσμαι σχῆμα». Ὁ Νικήτας ὑπογραμμίζει δίχως καμία ἀμφιβολία ὅτι ἡ Θεοκτίστη ἦταν μοναχή στὸ ἐπάγγελμα. Δὲν γνώριζε καμία ἐξωτερικὴ κρίση, οὔτε καμία ἄλλη μεταμόρφωση στὴ ζωὴ της, ἀπλῶς μόνο μία φορὰ ἀναγκάστηκε νὰ ἀλλάξει τόπο διαβίωσης γιὰ νὰ σωθεῖ ἀπὸ τὶς ἀραβικὲς ἐπιδρομές. Οἱ περιπέτειες τῆς ἄλλαξαν ὅμως μόνο τὸ σῶμα της, ὄχι τὴν ψυχὴ της. «Ἐως ταῖς πέτραις καὶ τοῖς ὀξέσι τῶν ξύλων περιπείρασα τοὺς πόδας κατέκοψα τοῖς τε αἵμασι τὴν γῆν κατεμίανα»²¹.

Τὴ θέση αὐτῶν τῶν ἡρωίδων παίρνει τώρα ἓνα νέο πρότυπο-ποὺ μὲ τὴ σειρὰ του ἐκφράζει ἓνα νέο ἰδανικό — τὴν εὐσεβὴ νοικοκυρά. Ὁ Βίος τῆς μακαρίας Μαρίας τῆς Νέας εἶναι πιθανῶς τὸ πιὸ σημαντικὸ παράδειγμα αὐτῆς τῆς καινούργιας τάσης. Ὁ ἀγιογράφος, ὁ ὁποῖος διηγεῖται τὰ γεγονότα ὕστερα ἀπὸ τὴ βασιλεία τοῦ Βασιλείου Α', πρέπει νὰ ἔγραψε τὸ Βίο μετὰ τὴ διακυβέρνηση τοῦ Βασιλείου Β', διότι ἀντιδιαστέλλει τὸν Βασίλειο τὸν Μακεδόνα, λέγοντας γι' αὐτὸν «ἐξ ἱπποκόμου βασιλεὺς καταστάς», καὶ τὸν νεότερο Βασίλειο, «τῆς πορφύρας βλαστόν». Ὁ Βίος πρέπει νὰ εἶναι λοιπὸν ἔργο μεταγενέστερο τοῦ ἐνδέκατου αἵωνα.

Οἱ πιστοὶ τῆς Μαρίας εἶχαν πολλὰς δυσκολίες νὰ τὴν καθιερώσουν ὡς ἁγία. Οἱ ἀντίπαλοί τους — ποὺ περιφρονητικὰ καλοῦνται «ὁ δαίμων» στὸ Βίο — ἰσχυρίζονταν ὅτι ἡ Μαρία δὲν εἶχε τὸ δικαίωμα νὰ ἀποκαλεῖται ἁγία. Ὁμολογοῦμε, ἔλεγον, ὅτι ἦταν καλὴ καὶ ἀγαθὴ γυναίκα, ποὺ ἔζησε σεμνὰ, ἀλλὰ δὲν πιστεύουμε ὅτι ἀξιῶθηκε αὐτὴ τὴ χάρι. «Αὕτη δὲ καὶ ἀνδρὶ συνῶκει καὶ τῆς ἐν τῷ βίῳ ἀναστροφῆς οὐκ ἐξέστη οὐδὲ τι τῶν ὑπερφυῶν καὶ μεγάλων εἰργάσατο». «Ὁ δαίμων», μποροῦμε νὰ ποῦμε, διατυπώνει ἀκριβῶς τὴν καινοτομία αὐτοῦ τοῦ Βίου· ἡ ἡρωίδα του ἦταν ἡ γυναίκα ποὺ ἔζησε στὸν κόσμον, ἦταν παντρεμένη καὶ δὲν παρουσίαζε θαυματουργικὲς ιδιότητες. Πράγματι, ἡ ζωὴ τῆς Μαρίας ἦταν κοινὴ· παντρεμένη μὲ ἓναν ἀσπλαχνο στρατιώτη, ἔγινε θύμα τῆς πλεονεξίας καὶ τῆς ζήλειας του, ὅπως λέγει ὁ ἀγιογράφος, ἀφοῦ εἶχε ξυλοκοπηθεῖ· «τριῶν δὲ αἰτιῶν συνδραμόντων, ἀσθενείας καὶ λύπης καὶ πληγῆς»²².

Ὁ Βίος τῆς μακαρίας Μαρίας τῆς Νέας — τὸ ὄνομα της εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρον, μιὰ καὶ φέρνει στὸ νοῦ τὴν ὁμώνυμή της, τὴν περίφημὴ ἁγία πόρνη Μαρία τὴν Αἴγυπτι — δὲν ἀποτελεῖ ἐξαίρεση στὸ εἶδος του, δεδομένου ὅτι παρόμοιος εἶναι καὶ ὁ Βίος τῆς Θωμαΐδος τῆς Λέσβου. Ὁ χρόνος συγγραφῆς τοῦ δευτέρου Βίου δὲν μᾶς εἶναι ἐντελῶς ξεκάθαρος. Ἡ μόνη χρονολογικὴ ἐνδειξὴ στὸ κείμενο εἶναι μιὰ εὐχὴ ποὺ περιέχεται στὸ Βίο καὶ ἀναφέρεται εἰς «τὸν τῆς Πορφύρας

21. AASS, Novembris IV, σ. 229.

22. AASS, ὁ.π., σ. 692-705.

κλάδον, τὸν εὐθαλέστατον Ῥωμανόν»²³. Μονάχα ἓνας αὐτοκράτορας Ῥωμανὸς ὑπῆρξε καὶ ὀνομάσθηκε πορφυρογέννητος, δηλαδή ὁ Ῥωμανὸς Β΄, ὁ ὁποῖος βασιλεύσε στὰ μέσα τοῦ δέκατου αἰώνα· ἔτσι ἔχουμε ἓναν *terminus ante quem non*. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ ἀγιογράφος ἔγραψε πολὺ ἀργότερα. Ὁ ἴδιος λέγει ὅτι ἡ Θωμαῖς ἐπισκέφθηκε τὴ μονὴ τῶν Ὁδηγῶν, «τῇ νῦν καλουμένη Ὁδηγητρία»²⁴. Δὲν ξέρουμε δυστυχῶς πότε ἀκριβῶς ἡ περίφημη μονὴ τῶν Ὁδηγῶν ἄλλαξε τὸ ὄνομά της. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅμως ὅτι χρειάστηκε νὰ μεσολαβήσει ἓνα διάστημα γιὰ νὰ ἀναγκασθεῖ ὁ συγγραφέας τοῦ Βίου νὰ πεῖ τώρα, «νῦν», μεταφέροντας ἔτσι τοὺς ἀναγνώστες του στὰ χρόνια τῆς ἡρώιδας του. Ἡ ἔκφραση «τῶν Ὁδηγῶν» εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τίς πηγές τοῦ ἐνδέκατου αἰώνα²⁵ ἀλλὰ ὁ Νικόλαος ὁ Καλλικλῆς χρησιμοποιεῖ μιὰ καινούργια ἔκφραση: ἡ Ὁδηγήτρια. Ἀκόμη πιὸ σημαντικὴ εἶναι ἡ διατύπωση τοῦ Νικήτα Χωνιάτη: «τὴν εἰκόνα τῆς Θεομήτορος, ἥτις ἐκ τῆς τῶν Ὁδηγῶν μονῆς καθ' ἣν προσκεκλήρωται, Ὁδηγήτρια ἐπικέκληται»²⁶. Ὁ Χωνιάτης ἐπίσης καθρεφτίζει αὐτὴ τὴ διαφορά τῶν ὀνομάτων, ἂν καὶ ὁ ἴδιος διακρίνει τὴ μονὴ ἀπὸ τὴν εἰκόνα τῆς Ὁδηγήτριας. Ἐν συντομίᾳ, ὁ πιθανότερος χρόνος τῆς συγγραφῆς τοῦ Βίου εἶναι τὰ τέλη τοῦ ἐνδέκατου ἢ οἱ ἀρχές τοῦ δωδέκατου αἰώνα· καὶ οἱ δύο Βίοι ἀναφέρονται σὲ γεγονότα τοῦ δέκατου αἰώνα, ἂν καὶ εἶναι γραμμένοι περίπου ἓναν αἰώνα ἀργότερα.

Δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ξαναμιλήσουμε γιὰ τὸ περιεχόμενο αὐτοῦ τοῦ Βίου· εἶναι σχεδὸν ὁμοίος μὲ τὸν Βίο τῆς Μαρίας. Πάλι ὑπάρχει ὁ κακὸς ἄντρας, «κοσμικὸς ἀνὴρ ἀλόγοις παρόμοις κτήνεσι», πάλι ὑπάρχει ἡ εὐσεβὴς γυναίκα ποὺ παντρεύτηκε ὑπακούοντας τοὺς γονεῖς της. Πάλι τὰ καλὰ ἔργα «διὰ τοὺς πένητας» καὶ οἱ τιμωρίες ποὺ ὑπέστη ἐξαιτίας τῶν ἀγαθοεργιῶν της εἶναι «πληγαὶ οὐ λόγῳ ῥηταὶ οὐκ ἔργῳ φορηταί». Ἡ «νοικοκυρὰ ἀγία» ποὺ πάσχει στὸν κόσμον ἦταν ὁ νέος τύπος στὴν ἀγιογραφία μετὰ τὸν δέκατο αἰώνα.

Καὶ τὰ δύο εἶδη τῶν πηγῶν, οἱ νομικὲς καὶ οἱ ἀγιογραφικὲς, μᾶς ὀδηγοῦν στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα· μετὰ τὸν ἕκτο ἢ ἑβδομο αἰώνα ἡ βυζαντινὴ οἰκογένεια καθιερώθηκε ὡς ἓνας ἰσχυρὸς καὶ ἀμετακίνητος θεσμός, ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ εἰκόνα τῆς «ἀγίας νοικοκυρᾶς» ἀντικατέστησε τὴν ἀρχαία εἰκόνα τῆς γυναίκας ποὺ ἦταν δυνατὴ στὴν ἔκφραση τόσο —πρῶτα— τῶν ἀνθρώπων ὀρέξεων της, ὅσο —ὕστερα— τῶν εὐλαβῶν ἐπιθυμιῶν της. Φυσικὰ, οἱ ἀγιογράφοι τονίζουν τὴν εὐλάβεια καὶ τὴ θρησκευτικὴ ἀφιέρωση τῶν ἡρώιδων τους, ἐνῶ τώρα ἐμεῖς μποροῦμε νὰ τονίσουμε τὴ δύναμη τοῦ προσώπου, τὴν ὑπερβολικὴ τάση πρὸς τίς σωματικὲς καὶ πνευματικὲς ἐσχατιές.

23. AASS, ὁ.π., σ. 241.

24. AASS, ὁ.π., σ. 238.

25. Bl. P. G., t. 127, col. 976.

26. J. A. van Dieten, *Niketas Choniates Historia*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XI), Βερολίνο 1975, σ. 382.

“Αλλωστε η βυζαντινή οικογένεια δεν ήταν μόνον πιό σταθερή από την ρωμαϊκή, αλλά και από εκείνη της μεσαιωνικής Δύσης. Το γεγονός αυτό δημιουργεί το έρώτημα κατά πόσον η χριστιανική θρησκεία επέδρασε όριστικά σ’ αυτήν τη διαμόρφωση, αν και δεν έρμηνεύει τη διαφορά που υπάρχει σε σχέση με τη χριστιανική Δύση.

Για να κατανοήσουμε την ιδιαιτερότητα της βυζαντινής οικογένειας πρέπει να την τοποθετήσουμε στα πλατύτερα πλαίσια των κοινωνικών σχέσεων. Κάθε κοινωνία κτίζει ένα σύστημα μικρών κοινωνικών ομάδων, των λεγόμενων social microgroups. Από τη γέννησή του ο άνθρωπος εντάσσεται σε όρισμένες ομάδες και παραμένει σ’ αυτές ως και τον θάνατό του, ενώ σε άλλες άλλοτε προσκολλάται ή αποχωρεί στη διάρκεια της ζωής του, ανάλογα με τις συνθήκες διαβίωσής του. Οί πιό σημαντικές μικρές κοινωνικές ομάδες της μεσαιωνικής περιόδου ήταν —έκτος από την οικογένεια— οί συντεχνίες, το χωριό, ή πόλη και το μοναστήρι. Στο Βυζάντιο καμιά απ’ αυτές δεν απέκτησε αληθινή συνοχή και έπιρροή.

Οί βυζαντινές συντεχνίες μάς είναι γνωστές κυρίως από το *Έπαρχικό Βιβλίο* του δέκατου αιώνα, που τις παρουσιάζει σαν να έχουν διπλούς περιορισμούς. Από τη μία μεριά, το ίδιο το κέντρο της οικονομικής ζωής δεν ήταν ή συντεχνία, αλλά μάλλον το ατομικό εργαστήριο· πολύ σπάνια ή συντεχνία δούλευε ως μιá ομάδα, ενώ οί τεχνίτες και οί έμποροι ήσαν πρόθυμοι να συνάψουν ιδιωτικά συμβόλαια, που ονομάζονται στίς πηγές «κοινωνία», άποσκοπώντας σε ιδιωτικά συμφέροντα. Από την άλλη μεριά, το κράτος ήλεγχε το έργο των τεχνιτών και των εμπόρων, τον αριθμό των εργαστηρίων, την τιμή και την ποιότητα των εμπορευμάτων. Πουθενά στην Εύρώπη το κράτος δεν απέκτησε τόση έξουσία πάνω στα σωματεία, όσο στο Βυζάντιο.

Η δομή του χωριού ήταν έντελώς ατομική, περισσότερο ατομική από ό,τι στις χώρες της Εύρώπης, βόρεια από τις Άλπεις. Οί άγροι ήσαν διαιρεμένοι σε μικρά άγροτεμάχια, περιορισμένα με τοίχους από τούβλα και με χαντάκια. Το σύστημα των common fields και των περιοδικών μερισμών δεν υπήρχε στο βυζαντινό χωριό, αντίθετα από τίς θεωρίες των Ρώσων μελετητών του περασμένου αιώνα. Κάθε άγρότης δούλευε ανεξάρτητα στον άγρό του, χρησιμοποιώντας δικέλλες και «λίσγάρια» και ακόμη έλαφρά άροτρα ζευόμενα από δύο βόδια· το πετρώδες έδαφος δεν επέτρεπε τη χρησιμοποίηση βαριών άρότρων με όχτω βόδια που ήσαν γνωστά στον βορρά και ως μέθοδος προϋποθέτουν τη συμμετοχή και άλλων άγροτών. Οί σχέσεις μέσα στο χωριό ήσαν δομημένες στην άρχή της οικογένειας και του γένους, καθώς και στην άμεση γειτνίαση και όχι στη βάση της κοινωνικής ένότητας ολόκληρου του χωριού. Οί συγγενείς και οί άμεσοι γείτονες είχαν μερικά δικαιώματα στους ίδιους άγρους των άγροτών, όπως π.χ. να μαζέψουν κάστανα στα γειτονικά μέρη και να κανονίσουν τη διαδικασία της «προτιμήσεως», όπως λειτουργούσε την εποχή εκείνη, όταν ο άγρότης αποφάσιζε να πουλήσει τον άγρό του. Στο χωριό πάλι, όπως και στη συντεχνία, το

κράτος είχε αναπτυγμένα δικαιώματα έλέγχου κυρίως για τή φορολογία και τή μεταβίβαση τής γῆς.

Τό Βυζάντιο δέν ανέπτυξε ισχυρές μεσαιωνικές πόλεις-κοινωνίες. Φυσικά υπάρχουν σ' αὐτὲς μερικά στοιχεῖα τῆς πολιτικῆς αὐτοδιοίκησης. Αὐτοὶ ποὺ πιστεύουν, χωρὶς κριτικὴ διάθεση, τῇ Νεαρὰ τοῦ Λέοντα Γ', ἡ ὁποία ὑποτίθεται ὅτι ἀκύρωσε τελικὰ τὴν αὐτοδιοίκηση στίς ἐπαρχιακὲς πόλεις, κάνουν λάθος· υπάρχουν ἀκόμη ἀπομεινάρια τῶν «βουλευτηρίων» καὶ τῶν «ἐκκλησιῶν», ἀλλὰ εἶναι σπάνια καὶ ἀδύναμα. Αὐτὲς οἱ πόλεις, οἱ ὁποῖες αἰσθάνθηκαν δυνατὲς καὶ ἀνεξάρτητες ὑπῆρχαν κυρίως στὰ σύνορα τοῦ κράτους καὶ προσπάθησαν, ὅπως ἡ Βενετία ἢ ἡ Χερσώνα, νὰ κρατήσουν τὴν πολιτικὴ τους ἀνεξαρτησία καὶ νὰ χωρίσουν ἀπὸ τὸ Βυζάντιο. Ἡ βυζαντινὴ γλῶσσα δέν δημιούργησε μιὰ δική της λέξη γιὰ νὰ προσδιορίσει τὸν πολίτη, τὸ μέλος τῆς κοινωνίας τῆς πόλεως. Ἡ ὄντοῦτα τῆς πόλεως στὸ Βυζάντιο ἦταν καὶ παρέμεινε ὑποανάπτυκτη.

Ἡ χαλαρότητα τῆς κοινωνικῆς δομῆς διαπιστώνεται περισσότερο στὴ μοναστικὴ ζωή, γιὰ τὴν ὁποία γνωρίζουμε περισσότερες λεπτομέρειες. Τὸ πιὸ σημαντικό κείμενο ποὺ δείχνει οὐσιαστικὲς διαφορὲς ἀνάμεσα στὸ βυζαντινὸ καὶ τὸ δυτικὸ μοναχισμό εἶναι ἡ ἐξήγηση τοῦ Θεοδώρου τοῦ Βαλσαμῶνα, τοῦ πατριάρχου Ἀντιοχείας καὶ ξακουστοῦ κανονολόγου στὰ τέλη τοῦ δωδέκατου αἰῶνα. Ὁ Βαλσαμῶν παραθέτει τὴ Νεαρὰ 123 τοῦ Ἰουστινιανοῦ, ἡ ὁποία θέσπιζε ὅτι «ἐν ᾧ πᾶσι δὲ τοῖς μοναστηρίοις, ἅπερ κοινόβια καλοῦνται...κατὰ τοὺς μοναχικοὺς κανόνας ἐν ἐνὶ οἴκῳ πάντας οἰκεῖν καὶ κοινῶς τρέφεσθαι», καὶ στὴ συνέχεια παρατηρεῖ: «Σήμερον δὲ ἀπὸ τούτων [δηλαδὴ τῶν ἀρχαίων νόμων καὶ κανόνων] τέως εἰς ἡμᾶς μικρὸν ἢ οὐδὲν σχεδὸν γίνεται· οὔτε γὰρ οἱ μοναχοὶ τῶν ἀνδρῶν μοναστηρίων ὁμοῦ κατοικοῦσιν, οὔτε αἱ ἀσκήτριά· εἰς μόνον δὲ τὰ γυναικεῖα κοινόβια μοναστήρια συντηρεῖται ἢ κοινὴ δίαίτα καὶ κατοικία». Ὑστερα ἀπ' αὐτὸ ἀκολουθεῖ ἡ ἄμεση σύγκριση μὲ τὸ σύγχρονο λατινικὸ κόσμο: «Εἰς δὲ τοὺς Λατίνους τέως ἢ τοιοῦτότροπος διαγωγὴ συντηρεῖται. Πάντες γὰρ οἱ μοναχοὶ ὁμοῦ καὶ ἐσθίουσι καὶ ὑπνώττουσιν»²⁷.

Δέν πρέπει νὰ ὑπερβάλλουμε. Φυσικά, υπάρχουν καὶ στὸ δωδέκατο αἰῶνα μεγάλα κοινόβια. Ἀλλὰ δέν θὰ ἔπρεπε, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, νὰ παραβλέψουμε τὴν παρατήρηση τοῦ Βαλσαμῶνα, ἡ ὁποία ἐναρμονίζεται πολὺ καλὰ μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας. Ἡ οἰκογένεια μεγάλωνε, ἐνῶ ἄλλες μικρὲς κοινωνικὲς ὁμάδες γίνονταν ἀσθενέστερες ἀπὸ ὅ,τι ἦσαν στὴν ἀρχαιότητα καὶ στὴ Δύση. Ἡ ἀποφασιστικὴ μάχη μεταξὺ οἰκογένειας καὶ μονῆς διεξήχθη κατὰ τὸν ὄγδοο καὶ τὸν ἑνατο αἰῶνα, ὅταν ὁ Θεόδωρος ὁ Στουδίτης ἀνέπτυξε τὰ ἰδανικά τοῦ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ δημιούργησε ἕνα ἰσχυρὸ κοινοβιακὸ μοναστήρι. Ἡ οἰκογένεια ἦταν ἀπλῶς προσαρτημένη στὴ μονή· ὅλη ἡ οἰκογένεια τοῦ Θεοδώρου ἔζησε στὸ ἴδιο μοναστήρι. Ἀπεναντίας οἱ εἰκονοκλάστες

27. P. G., t. 138, col. 176.

προσπάθησαν νὰ ἀντικαταστήσουν τὶς μοναστικὲς σχέσεις μὲ τὶς γαμικέες. Ὁ Λαχανοδράκων, ὁ ὀλοπρόθυμος ὑποστηρικτὴς τοῦ Κωνσταντίνου Ε΄, διέταξε οἱ μοναχοὶ «τῇ ὥρᾳ ταύτῃ» νὰ παίρνουν γυναῖκες, ἀπειλώντας μὲ ἐξορίες καὶ τύφλωση τοὺς ἀνυπότακτους²⁸. Πρέπει νὰ θυμίσω ὅτι πρῶτος ὁ εἰκονοκλάστης αὐτοκράτορας Λέων Γ΄ ἐξέδωσε τὴν Ἐκλογή, στὴν ὁποία ὁ ἴδιος διατύπωσε τὶς ἀρχὲς τῆς σταθερῆς «χριστιανικῆς» οἰκογένειας.

Ἡ εἰρωνία τῆς ἱστορίας εἶναι ὅτι οἱ εἰκονοκλάστες ἠττήθηκαν, ἀλλὰ οἱ σημαντικὲς ιδέες τους — ἡ αὐτοκρατορικὴ κυριαρχία ὑπεράνω τῆς Ἐκκλησίας, ἡ σταθερὴ οἰκογένεια καὶ ἡ ἰδιωτικὴ μικρὴ μονή — δὲν ἔπαψαν νὰ ἀναπτύσσονται. Ἡ χαλάρωση τῶν μικρῶν κοινωνικῶν ὁμάδων εἶχε τὸ ἀντιστάθμισμά της στὴ χαλάρωση τῶν καθέτων κοινωνικῶν σχέσεων, δηλαδὴ τῆς βυζαντινῆς ἱεραρχίας.

Υπάρχουν δύο σημαντικὲς μαρτυρίες σχετικὰ μὲ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ δυτικὴ καὶ τὴ βυζαντινὴ ἱεραρχία, κατὰ τὴν περίοδο τῶν στενῶν σχέσεων τῶν δύο κόσμων στὸ δωδέκατο αἰῶνα. Ὁ ἱστορικὸς Ἰωάννης Κίνναμος ἔμεινε ἐκπληκτὸς κοιτάζοντας τὴν ἱεραρχικὴ δομὴ τοῦ σταυροφορικοῦ στρατεύματος. Ἀναφερόμενος στοὺς ρήγες καὶ τοὺς ἄλλους ἀξιωματοῦχους τοῦ δυτικοῦ στρατεύματος, ὁ Κίνναμος γράφει: «Ἰδιάζουσαι δὲ ταῦτα ἀρχαὶ καὶ οἷόν τινες διαιρέσεις ἐκ τοῦ τῆς βασιλείας καθιέμεναι ὕψους, γενικωτάτου τινὸς καὶ ὑπερκειμένου τῶν ἄλλων πράγματος»²⁹. Ἡ δυτικὴ ἱεραρχία φαίνεται στὸν Κίνναμο ἕνα ἰδιαίτερο καὶ ἀσυνήθιστο πράγμα. Ὁ σύγχρονός του ἱστορικὸς Νικήτας Χωνιάτης παρουσιάζει τὸ ἴδιο θέμα ἀπὸ ἄλλη ἄποψη. Παρουσιάζει τὸν Φρειδερίκο Βαρβάρσσο, τὸν αὐτοκράτορα τῆς Γερμανίας, νὰ λέει, «Ῥωμαίους καταμωκώμενος», ὅτι δὲν ἔχουν τὴ διαστολὴ «ἀρετῆς καὶ γένους», «ἀλλ' ὥς ἐς συμφεδὸν οἱ συφορβοὶ τὰς ὕς ἀπαξιάσας εἰσελῶσιν μὴ διστῶντες τὰς πίνοντας καὶ πλείονως διαχέειν ἐχούσας τὸ ἀποδίδοσθαι, οὕτω καὶ Ῥωμαῖοι παραστατοῦντας ἔχουσιν ἅπαντας»³⁰.

Φυσικὰ εἶναι ὑπερβολικοὶ οἱ χαρακτηρισμοὶ τοῦ Φρειδερίκου ἢ πιθανόν τοῦ Χωνιάτη· δὲν ἦταν ἡ βυζαντινὴ κοινωνία τελείως ἀνίδεη τῆς ἱεραρχίας. Περίπου τὸν ἑνατο αἰῶνα δημιουργήθηκε τὸ σύστημα τῶν ἀξίων, τὸ ὁποῖο καθόριζε τὴ θέση τοῦ κάθε ἀξιωματοῦχου κατὰ τὰ βασιλικά δαίμνα. Ἡ βυζαντινὴ κοινωνία ἀπεῖχε πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι μιὰ κοινωνία μὲ ἴσα μέρη. Ὁ διαχωρισμός, ὡστόσο, ἀνάμεσα στὴ Δύση καὶ στὸ Βυζάντιο —συγκριτικὰ— φανερώνει ὅτι ἡ βυζαντινὴ ἱεραρχία ἦταν πιὸ χαλαρὴ, πιὸ ἀσθενής, ἔπαιξε δηλαδὴ μικρότερο ρόλο στὴν κοινωνικὴ ζωὴ ἀπὸ ὅ,τι στὴ Δύση.

Τώρα μπορούμε νὰ ξαναγυρίσουμε στὴν οἰκογένεια καὶ τὰ προβλήματά της.

28. *Theophanis Chronographia*, ἔκδ. C. de Boor, t. I, Λιψία 1883, σ. 445.

29. *Joannis Ginnami, Epitome Rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis Gestarum*, ἔκδ. A. Meineke, Βόννη 1836, σ. 20-22.

30. van Dieten, *δ.π.*, σ. 410.

Τὸ τέλος τῆς ἀρχαίας κοινωνίας ποὺ βασιζόταν στὴν πόλη ὡς κέντρο ὅλης τῆς ζωῆς, ἀκολούθησε ἡ ἐνίσχυση τῆς «πυρηνικῆς οἰκογένειας» (nuclear family). Ἡ ἀρχαία πόλη πέρασε οἰκονομικὴ κρίση καὶ τὸ κοινοβιακὸ μοναστήρι δὲν μπόρεσε φυσικὰ νὰ τὴν ἀντικαταστήσει. Τὸ ἔργο τοῦ Θεοδώρου Στουδίτη, παρ' ὅλη τὴ λάμψη τοῦ μοναστικοῦ πολιτισμοῦ γύρω στὸ ἔτος 800, ἦταν καταδικασμένο νὰ ὑποστεῖ ἤττα. Οἱ εἰκονόφιλοι κατόρθωσαν νὰ προστατεύσουν τὴ λατρεία τῶν εἰκόνων — οἱ ἴδιοι ὅμως ἦσαν ἀδύνατοι νὰ δημιουργήσουν τὸ κοινόβιο ὡς κέντρο τῆς κοινωνικῆς ζωῆς.

Δύο θεσμοὶ βγήκαν τελικὰ κερδισμένοι ἀπὸ τὴ μακρὰ μάχη τῆς λεγόμενης εἰκονομαχίας: ἡ οἰκογένεια καὶ τὸ αὐτοκρατορικὸ κράτος. Οἱ μικρὲς μοναστικὲς ὁμάδες ποὺ ἔμοιαζαν μὲ τὴν οἰκογένεια ἀνθοῦσαν παντοῦ καὶ οἱ προσωπικὲς σχέσεις «δασκάλου-μαθητῆ» εἶχαν καταστεῖ σημαντικὲς. Ἡ οἰκογένεια γίνεται ὁ πιὸ σημαντικὸς κοινωνικὸς θεσμὸς κάτω ἀπὸ τὸ πανίσχυρο κράτος τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων.

Οἱ δύο αὐτοὶ θεσμοὶ συνδέονται ἄμεσα μεταξύ τους; Γιὰ νὰ ἀπαντήσουμε σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα πρέπει νὰ ἀναφερθοῦμε στὸ μοναδικὸ στὸ εἶδος τοῦ κείμενο τοῦ ἐνδέκατου αἰῶνα ποὺ σώζεται κολοβό, γιατί οἱ πρῶτες σελίδες τοῦ ἔχουν ἐκπέσει καὶ γι' αὐτὸν τὸν λόγο εἶναι γνωστὸ μὲ τὸν συμβατικὸ τίτλο *Συμβουλαὶ καὶ ἱστορίαι* ἢ *Στρατηγικόν*. Συγγραφέας τοῦ εἶναι κάποιος Κεκαυμένος ποὺ μερικοὶ ἐπιστήμονες τὸν ὀνομάζουν στρατηγό, μολονότι δὲν ὑπάρχει καμία μαρτυρία ὅτι ἀνῆκε στὸ στρατιωτικὸ κατάλογο, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶχε καὶ αὐτὸς τὸ ὄνομα κάποιου περίφημου στρατηγοῦ, τοῦ Κατακαλῶν Κεκαυμένου. Τὸ ἔργο *Συμβουλαὶ καὶ ἱστορίαι* εἶναι ἓνα παράθυρο μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο μπορούμε νὰ κοιτάξουμε τὴν ψυχολογία ἐνὸς μέσου βυζαντινοῦ ἀξιωματοῦχοῦ, ποὺ διαρκῶς ζοῦσε μὲ τὸ φόβο τῶν φυσικῶν φαινομένων, τοῦ κόσμου καὶ τοῦ κράτους. Ἡ πιὸ σοβαρὴ συμβουλὴ τοῦ Κεκαυμένου ἦταν νὰ ἀποφεύγει κανεὶς τὶς κάθε λογῆς κοινωνικὲς σχέσεις. «Εἰ δὲ δουλεύεις βασιλεῖ», νουθετεῖ ὁ Κεκαυμένος, «πρόσεχε καὶ τὴν διαβολὴν σου ἀκριβῶς καὶ τὴν πτῶσιν σου πρὸ ὀφθαλμῶν σου καθ' ἐκάστην ἔχε. Οὐκ οἶδας γὰρ τί ὀπίσω σου τεκταίνουσιν»³¹. Ὁ Κεκαυμένος ἀναπτύσσει αὐτὸ τὸ θέμα, συμβουλεύοντας νὰ ἀποφεύγει κανεὶς τὰ συμπόσια, τὴν παρέα «μετὰ ἀτάκτων», τὴν ὁμιλία μὲ τὶς γυναῖκες καὶ κυρίως νὰ φυλάγεται ἀπὸ τὴ φιλία. «Χρὴ σε φυλάττειν», καταλήγει, «ἀπὸ τῶν φίλων μᾶλλον ἢ τῶν ἐχθρῶν». Καὶ πάλι «Χρὴ οὖν σε φυλάττεσθαι ἀπὸ τῶν φίλων μᾶλλον ἢ τῶν ἐχθρῶν»³².

Ὁ Κεκαυμένος ἀπὸ πεποίθηση ἦταν πιστὸ ὄργανο τῆς ἐξουσίας: «παραγγέλλω ὑμῖν τέκνα μου ἡγαπημένα, οὓς (sic) μοι δέδωκεν ὁ Θεός, εἰς τὸ μέρος τοῦ βασιλέως καὶ εἰς τὴν δούλωσιν αὐτοῦ εἶναι. Ὁ γὰρ ἐν Κωνσταντινουπόλει καθεζόμενος βασιλεὺς πάντοτε νικᾷ»³³.

31. *Sovety i rasskazy Kekaumena*, ἔκδ. G.G. Litavrin, Μόσχα 1972.

32. ὁ.π., σ. 170, 306.

33. ὁ.π., σ. 268.

Ὁ Κεκαυμένος ἔζησε στὸν ἐνδέκατο αἰῶνα καὶ ἤξερε καλὰ ὅτι «ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει καθεζόμενος βασιλεὺς» μπορούσε εὐκολὰ νὰ στερηθεῖ τὸ θρόνο καὶ τὴν ἴδια του τὴ ζωή. Ἄλλωστε ὁ ἴδιος διηγεῖται «τὴν καταστροφὴν τῆς βασιλείας τοῦ Παφλαγόνος», δηλαδὴ τοῦ Μιχαήλ Ε΄³⁴. Ἡ παντοδυναμία τοῦ αὐτοκράτορα ἦταν τότε περισσότερο θεωρητικὴ παρὰ πραγματικὴ, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ παντοδυναμία ἦταν τὸ ἰδανικὸ τοῦ Κεκαυμένου.

Ὁ κυβερνητικὸς, ὁ φοβούμενος τὶς κοινωνικὲς σχέσεις Κεκαυμένος ἦταν ταυτόχρονα ὁ ἐγκωμιστὴς τῆς «πυρηνικῆς» οἰκογένειας. Ὅχι μόνον ἐμποδίζει τὶς ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις, ὅχι μόνον ἀπαγορεύει νὰ περιεργάζεται κανεὶς τὰ «κάλλη τῶν γυναικῶν» ἢ ἀκόμη καὶ νὰ ἀποφεύγει τὴν ἀπλὴ συνομιλία μὲ γυναῖκες, ἀλλὰ ἐπιπλέον συμβουλεύει νὰ ἀποφεύγει κανεὶς τὸ δεῦτερο γάμο, μολονότι αὐτὸς γίνεται δεκτὸς καὶ ἀπὸ τὴν κοσμικὴ νομοθεσία καὶ ἀπὸ τοὺς ἐκκλησιαστικὸς κανόνες³⁵. Ὁ Κεκαυμένος ἀρχίζει τὸ κεφάλαιο περὶ τοῦ δευτέρου γάμου μὲ μία σημαντικὴ διαπίστωση: «Ὁ δὲ θάψας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τὸ ἥμισυ εἶτε καὶ τὸ πλεῖον τῆς ζωῆς αὐτοῦ συναπώλεσεν, εἴπερ ἀγαθὴ ἐστίν»³⁶. Στὴ συνέχεια διαγράφει τοὺς κινδύνους τοῦ δευτέρου γάμου. «Εἰ δὲ τῶν χηρῶν (ἐκδ. χρησίμων) ἐστὶν ἐκεῖνὴ ἐπ' εὐνῆς ἀνακειμένη τοῦ παρθενικοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἐπιμνησθεῖσα μέγα ἐστέναζε, κάκεινος ἴσως τῆς στεφανικῆς αὐτοῦ ἐνθυμηθεὶς ἐδάκρυσε, καὶ γέγονε ἡ εὐνὴ πένθος»³⁷.

Ἡ οἰκογένεια τοῦ Κεκαυμένου εἶναι ὁ κλειστὸς κόσμος, ὅπου ὁ πατέρας διοικεῖ καὶ ὅλα τὰ μέλη εἶναι συνδεμένα μὲ ἀγάπη καὶ πίστι. Ὁ ξένος δὲν μπαίνει εὐκολὰ μέσα στὴν οἰκογένεια, ἂν καὶ θεωρεῖται φίλος. Φύλαγε «τὴν θυγατέρα σου καὶ ... τὴν γυναῖκα σου» μὴν γίνεи «μισάδελφος», τίμα τὴν μητέρα σου, ἀνάτρεφε τὰ παιδιὰ σου, «μὴ ράβδω ἀλλὰ λόγῳ»: ἔτσι συνεχῶς συμβουλεύει ὁ Κεκαυμένος³⁸.

Πρέπει τώρα νὰ συνοψίσουμε: κατὰ διαφορετικὸ τρόπο ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα καὶ ἀπὸ τὴ μεσαιωνικὴ Δύση ἡ βυζαντινὴ κοινωνία προσέγγισε καὶ ἀντιμετώπισε τὸ θέμα τῆς πιὸ σημαντικῆς ἀνθρώπινης λειτουργίας. Οὔτε ἡ συντεχνία, οὔτε ἡ ἀγροτικὴ ὁμάδα, οὔτε ἡ πόλη ἔπαιζαν κάποιο σοβαρὸ ρόλο, ἀλλὰ οὔτε καὶ τὸ μεσαιωνικὸ σύστημα τοῦ lineage (γένους) ποὺ ἔμενε ἐπίσης ὑποανάπτυκτο. Συνακόλουθα τὸ μοναστήρι εἶχε τὴ δυνατότητα νὰ ἐπιτρέψει στὰ μέλη του νὰ διατηρήσουν τὴν ἰδιαιτερότητά τους, ὡς ἀνεξάρτητα ἄτομα, ἐνῶ ζοῦσαν καὶ δροῦσαν στὰ πλαίσια μιᾶς ἀλληλοεξαρτημένης μικρῆς ὁμάδας-κοινωνίας. Στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, ὅμως, δὲν ὑπῆρξαν οὔτε ἰσχυροὶ κοινωνικοὶ θεσμοί, οὔτε κάθετες σχέσεις, τυπικὲς γιὰ τὴ φεουδαρχικὴ ἱεραρχία, ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ

34. ὁ.π., σ. 286.

35. ὁ.π., σ. 212, 226.

36. ὁ.π., σ. 230.

37. ὁ.π., σ. 232.

38. ὁ.π., σ. 204, 244, 226.

ὑποτάξουν τὸν ἄνθρωπο στὸ κράτος. Ἡ ἀπεριόριστη δύναμη τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα οὐσιαστικὰ προέρχεται, μέχρις ἐνὸς σημείου, ἀπὸ τὴ δύναμη αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας.

A. Π. ΚΑΖΔΑΝ

ΣΕ ΚΛΙΜΑ ΒΥΡΩΝΙΚΟ*

Τις μέρες αυτές που τιμάται η μνήμη του λόρδου Βύρωνα, κοιτάζω το βαρύ σύννεφο που μας σκεπάζει σαν να μην είναι καπνός και σκουριές, αλλά ένα άγρυπνο ξένο βλέμμα, πυκνό και ακούραστο, αβάσταχτο από αγάπη και αγωνία να μας ερμηνεύσει. Σα νά 'ναι το πνεύμα του λόρδου Βύρωνα που ποτέ δεν μας εγκατέλειψε. Κάτω από το βλέμμα του η Ελλάς ανδρώθηκε, έγινε κράτος, μεγάλωσε, απλώθηκε, ξαναμίκρυνε, καταστάλαξε, ξέφυγε από τη μικρή της βαλκανική μοίρα, έζησε πολέμους παγκόσμιους, οραματίστηκε τον εαυτό της ελεύθερο σ' έναν ελεύθερο κόσμο, πέρασε εμφύλιο σπαραγμό, γαντζώθηκε στη ζωή, συνεχίζει. Μέσα στο γκριζό λονδρέζικο σύννεφο, το γνήσιο φογκ που κατέληξε να πλακώνει την πρώην φωτεινή της πρωτεύουσα, όλ' αυτά μοιάζουν κάποια ντουμανιασμένη στιγμή του μεσημεριού, σα να μην έγιναν ποτέ. Σα να είναι ο επιφάντης ή το όνειρο ενός νεαρού φιλέλληνα, του λόρδου Βύρωνα, ή όποιου άλλου ρομαντικού ξεκινά ένα ωραίο πρωί, πριν δύο αιώνες σχεδόν, να γνωρίσει τις δυτικές επαρχίες της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Να δει με τα μάτια του τη χώρα που πρέπει να γίνει η Ελλάδα. Να τη γνωρίσει, σαν το πιο συνταρακτικό κομμάτι της Ευρώπης του καιρού του. Να αγγίξει τις αρχαίες πέτρες και να δει από κοντά τα μακριά μαλλιά των Σουλιωτών. Να αγαπήσει και να αγαπηθεί. Να οραματιστεί το μέλλον της. Ν' αγωνιστεί, γιατί ο αγώνας τον μεθάει. Λατρεύει τις έντονες συγκινήσεις. Και η Ελλάδα είναι έντονη συγκίνηση. Έτσι την βλέπει. Και κείνη, μαγνητισμένη από το δημιουργικό του βλέμμα, τέτοια γίνεται. Και τέτοια παραμένει.

Σπίτια νεοκλασικά της Αθήνας και κόρες του Μεταξουργείου. Κώδικες νομικοί από βαβερους καθηγητάδες. Πανεπιστήμια με αρχαίες κολώνες. Αρχαία δράματα παιγμένα από ψηλές Σουηδέζες. Φωνές με στόμφο και νοσταλγία που απαγγέλλουν μια γλώσσα νεκρή. Ο Μπάιρον πεθαίνει στο πολιορκημένο Μεσολόγγι.

Πριν πεθάνει έκανε πολλά. Ερωτεύτηκε, υπέφερε, περιπλανήθηκε, αλλά κυ-

* Αναδημοσίευση από την εφημερίδα *Η Αυγή*, 24 Ιανουαρίου 1988.