

Μνήμων

Τόμ. 12 (1989)



Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ

A. Π. ΚΑΖΔΑΝ

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>

ἔργου του βρίσκονται στὴν παρουσίαση τῶν ἱστορικῶν δεδομένων. Σὲ σχέση μετὶ τῆς γνώσεως τῶν μελετητῶν τοῦ περασμένου αἰῶνα, ἡ πρόοδος ποὺ ἔχει συντελεστεῖ στὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι προφανής. Καὶ ὅμως οἱ πηγές, μετὰ ἐξαιρέση τοῦ αἰγυπτιακοῦ παπύρου καὶ τῆς μυκηναϊκῆς πινακίδος ποὺ φωτίζουν δύο συγκεκριμένες κοινωνίες, ἦταν πάντα γνωστές. Τὶ εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐπιτρέπει στοὺς σημερινοὺς μελετητῆς νὰ ξαναδιαβάσουν τὰ ἴδια κείμενα καὶ νὰ διαπιστώνουν διαφορετικὰ πράγματα; Νομίζω ὅτι ἡ ἀπάντησις βρίσκεται στὸ ὅτι ἐκκινοῦν ἀπὸ προωθημένο θεωρητικὸ πλαίσιο καὶ ἀπὸ προωθημένα θεωρητικὰ ἐρωτήματα. Τελικὰ, οἱ πηγές παρέχουν τόσες πληροφορίες ὅσες ὁ μελετητῆς εἶναι ἐτοιμος νὰ ἀναζητήσῃ. 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

Ἡ BYZANTINĒ OIKOGENEĪA KAI TA PROBLĒMATA THS*

Στὸ Βίῳ 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 περιμένε 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 συναντήσῃ: «εἰ καὶ ἀπουύξασαν 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» τὸ σημεῖο, ὅτι δηλαδὴ ἡ μητέρα του ἐπρόκειτο

* Τὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι διάλεξις 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), Ρώμη 1928, σ. 60.

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

νά ξρθει νά τόν δεῖ σύντομα. Γι' αὐτό τὸ σκοπὸ ἔστειλε ἀμέσως ἓνα μαθητὴ τὸν νά τὴν προῦπαντήσῃ στὴν ἀκρογιαλιά καὶ στὴ συνέχεια νά τὴν ὀδηγήσῃ στὴ μονή. "Ὅταν αὐτὴ πλησίασε, «προῦπάντησεν αὐτὴν ὁ μακάριος [δηλαδὴ ὁ Δαβίδ] μητρικὸν ἀπονέμων σέβας».

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

Ἡ διαφορὰ πὺ παραιτηρεῖται στὰ κείμενα αὐτὰ δείχνει ὅτι δὲν ἔχομε ἀπλῶς ἓναν ἀγιογραφικὸ «τόπον», ἀλλὰ ἓνα εἰδικὸ πρόβλημα σχετικὸ μὲ τὴν οἰκογένεια, γιὰ τὴ φύση τοῦ ὁποῖου ἡ βυζαντινὴ κοινωνία προσέφερε διαφορὰς ἀπόψεις. Ἄτυχῶς στὴν ἐνδιαφέρουσα καὶ σημαντικὴ μονογραφία τοῦ γιὰ τίς σχέσεις γονέων καὶ τέκνων κατὰ τὸ βυζαντινὸ δίκαιον ὁ Ἄ. Χριστοφιλόπουλος δὲν στάθηκε στὴν διαπίστωση ὅτι ὑπάρχουν καὶ ἀντιφατικὰς ἀπόψεις γιὰ τὴν οἰκογένεια⁴. Πρέπει, ὅμως, τώρα νά προσπαθήσουμε νά καταλάβουμε πῶς ἀκριβῶς ἦταν διαμορφωμένη ἡ βυζαντινὴ οἰκογένεια.

Ἡ οἰκογένεια στὸ Ὑστερον Ρωμαϊκὸ κράτος ἀποτελοῦσε μιὰ χαλαρὴ ἐνότητα. Ὁ ρωμαϊκὸς γάμος θέσπιζε μιὰ κοινωνικὴ σύνδεση ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὸ νόμον, δηλαδὴ βασισμένη στὴν ἀπόφαση ἐνὸς ἀνδρὰ καὶ μιᾶς γυναίκας νά ζήσουν μαζί. Ἡ οὐσία τοῦ γάμου βρισκόταν στὴν *affectio maritalis*, τὴ γαμικὴ ἐπιθυμία, καὶ στὸ *honor matrimonii*, πὺ προϋπέθεταν ἓνα σύστημα ἠθικῶν ὑποχρεώσεων⁵. Ἡ βυζαντινὴ νομοθεσία, ὡστόσο, 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 γαμηλιῶν: «Ἐξεστὶν ἐτέροις φαιδρύνειν τὸν γάμον, οἶον τραπέζαις πληθούσαις, καὶ ἱματίοις», λέγει ὁ ἴδιος. Σ' αὐτὰς τίς ἑορταστικὰς ἐκδηλώσεις οἱ ἔθνη σκιρτοῦν «ὡς αἱ κάμηλοι, ὡς αἱ ἡμίονοι». Ἀντίθετα ἡ ἀπλότης τοῦ νέου ἡθους ἀπαιτοῦσε κοσμιότητα: «πάντα σωφροσύνης ἐμπεπλησθαι δεῖ, πάντα σεμνότητος, πάντα κοσμιότητος»⁶. Ἡδὴ ὁ

3. ὁ.π., σ. 259.

4. Ἄ. Χριστοφιλόπουλος, *Σχέσεις γονέων καὶ τέκνων κατὰ τὸ βυζαντινὸν δίκαιον μετὰ συμβολῶν εἰς τὸ ἀρχαῖον καὶ τὸ ἑλληνιστικόν*, 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 τα στοιχεία του νέου ήθους — τη στεφάνωση ως σύμβολο της γαμικής σφραγίδας: «διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης»⁷.

Σύμφωνα με 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 θεανδρικών μυστηρίων μετέδωκεν, ὡς σύνηθες τοῖς θρησκευοῦσι τὴν ταύτην καὶ ἀκίβδηλον πίστιν»⁸. Στὸ τέλος τοῦ ἔκτου αἰώνα 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 αἰώνα ἦταν πιὸ περιπλοκὴ ἀπὸ ὅ,τι στὴ Ρώμη, στὴν ὁποία ἡ παλαιὰ ἰδέα τοῦ consensus, τῆς ἀπλῆς συναινεσεως, ἔμενε ἀκόμα ἰσχυρή⁹.

Ἀνάλογα καὶ ἡ νομικὴ θέση ὅσον ἀφορᾷ τὶς ἐξωσυζυγικὲς σχέσεις ἀλλάξε δραστικά. Ὡς τὸν ἔκτο ἀκόμη αἰώνα, ἡ μεταχείριση τῶν παλλακίδων παρέμεινε ἀμφίρροπη. Ὁ Ἀναστάσιος Α΄ ἔδωσε νομιμότητα στὰ νόθα παιδιά, «filii naturales», ἐνῶ ὁ Ἰουστίνος Α΄ ἀκύρωσε αὐτὸν τὸ νόμο. Ὁ Ἰουστινιανὸς ὅμως 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 φιλανθρωπία, γιὰ νὰ χρησιμοποιοῦσαμε τὶς λέξεις τῆς Νεαρᾶς τοῦ Ἰουστινιανοῦ, τελείωσε ὀριστικά τὸν ἑντατο αἰώνα. 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· μικρὸν γὰρ 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 πειστικῆ. 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 ἐραστή τῆς γυναίκας του, ἂν τὸν πιάσει μέσα στοὺς σπῖτι του. «Ὁ τὸν μοιχὸν μετὰ τῆς ἰδίας γυναίκος ἐν συμπλοκῇ καταλαβὼν, εἰ συμβῆ 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 συναινεσεως, ἐκτὸς ἂν τὸ ζητοῦσε «σωφροσύνης ἐπιθυμία» (παρ. 10), καὶ δίνει ἕναν κατάλογο τῶν αἰτιῶν, ποὺ ἐπιτρέπουν τὸ χωρισμὸ. Στὴ Νεαρά 134 (παρ. 11) ὁ Ἰουστινιανὸς ἐπαναλαμβάνει αὐτὴ τὴ διάταξη, ἀπαγορεύοντας «κατὰ συναινεσιν τοὺς γάμους διαλύειν», ἐνῶ ὑπογραμμίζει ταυτόχρονα τὶς δυσκολίες ποὺ συνάντησε αὐτὴ ἡ νομοθεσία: «ὀδύρεται γὰρ 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 στὸς παλιούς κανόνες, οἱ ὁποῖοι ἐπέτρεψαν «τὰς ἐκ συναινεσεως 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 άρχή του διαζυγίου «έκ συναινέσεως» έμελλε να άκυρωθει. Η τελευταία νίκη σημειώνεται με τή δημοσίευση τής *Έκλογής* από τον Λέοντα Γ'. Αναφερόμενος στη σοφία του πλάστου και δημιουργού Θεού, δηλαδή στις άρχές τής χριστιανικής θρησκείας, ό νομοθέτης ανακηρύσσει 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 τή γυναίκα του, άν αυτή είχε κατηγορηθεί για πορνεία, άν έπιβουλευόταν τήν ζωή του ή άν πάλι ή ίδια δέν είχε μαρτυρήσει τόν γεγονός ότι κάποιοι άλλοι τόν έπιβουλευόνταν· ή γυναίκα θά μπορούσε να διαλύσει τόν γάμο της, άν ό άντρας της ήταν άνίκανος «έπι τριετίαν». Η άρρώστεια τής λέπρας κρίνεται επίσης ως κανονική αίτία του διαζυγίου (2:1-3).

Η ένίσχυση των οικογενειακών σχέσεων φαίνεται και στην άλλαγή τής ιδέας τής μνηστείας. Σταδιακά ή βυζαντινή έννοια τής μνηστείας προσέγγισε τόν νόμιμο γάμο¹³. Ήδη ό Κωνσταντίνος ό Μέγας τή θεωρούσε σαν ένα συμβόλαιο. Άργότερα ή άκύρωση τής μνηστείας ήταν παρόμοια με εκείνη του διαζυγίου, μολονότι ό κατάλογος των αιτίων για να άκυρώσει κανείς τή μνηστεία ήταν μεγαλύτερος από εκείνον του νομίμου γάμου. Τό τελευταίο στάδιο αυτής τής εξέλιξεως άποτελούν οι Νεαρές του αυτοκράτορα Άλεξίου Α', που μειώνουν τή 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 τής μεσαιωνικής οικογένειας στη Δύση. Αυτή ή διαπίστωση πρέπει να μās κάνει πιο προσεκτικούς όσον άφορά τήν εξέλιξη τής βυζαντινής 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 έπήλθαν στη βυζαντινή οικογένεια ήταν άποτέλεσμα τής επιδράσεως του Χριστιανισμού. Η θεωρία αυτή φαίνεται πειστική, γιατί πράγματι οι Πατέρες τής Έκκλησίας άσχολήθηκαν έπίμονα με τις ήθικες διατάξεις που έπρεπε να διέπουν τή χριστιανική οικογένεια. Ο Ίωάννης ό Χρυσόστομος, παραδείγματος χάριν, έμφατικά ύπογράμμισε τόν κοινωνικό ρόλο τής οικογένειας. Επί πλέον, ό ίδιος εναντιώθηκε 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', Άθήνα 1852, σ. 539.

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

«εἰς τὰ τῶν προγόνων σπυδῆτω καλεῖν ὀνόματα τὰ παιδιά»¹⁶. Καὶ ἀκόμη: «Μηδὲ τῶν πάππων, καὶ τῶν ἐπιπάππων, καὶ τῶν πρὸς γένος διαφερόντων τὰς ὀνομασίας αὐτοῖς χαριζόμεθα»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 χρειάζομαστε, 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 μποροῦμε 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 μποροῦμε 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 ὅχι 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 Αἴγυπτία εἶναι ἓνα τυπικὸ παράδειγμα ἡρώιδας αὐτοῦ τοῦ εἶδους. Ἡ Μαρία εἶχε «τὸ πάθος τῆς μίξεως», καὶ ἔτσι ἔμεινε δέκα ἑπτὰ 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 Ἀλεξάνδρεια συμπεριφερόταν ἄσχημα: «οὐκ ἔστιν εἶδος ἀσελγῆς 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· αὐθις γὰρ ἦνίκα τῆς φλιάς ὁ ποῦς ἐπέβη ὁ ἄθλιος, τοὺς μὲν ἄλλους ὁ ναὸς εἶχεν μηδενὸς ἐμποδίζοντος, ἐμὲ δὲ μόνον τὴν τάλαιναν οὐκ ἐδέχετο». Ξαφνικὰ —ὡς ἐκ θαύματος— ἡ Μαρία ἔγινε ἕνα ἄλλο πρόσωπο· ἐγκατέλειψε τὴν πόλη, πήγε στὴν ἔρημο καὶ ἔμεινε ἐκεῖ σαράντα ἑπτὰ ἔτη, παλεύοντας ἀρχικὰ μὲ κακοὺς πειρασμούς, ὕστερα ὁμως ἀποκτώντας γαλήνη καὶ ἰκανότητα νὰ ἀντέχει στὸ κρῦο καὶ στὸν καύσωνα¹⁸. Ἡ ἁγία Πελαγία τῆς Ἀντιόχειας εἶχε παρόμοια ἐμπειρία: ἀπὸ ξακουσμένη πόρνη ποὺ ἦταν στὴν Ἀντιόχεια ἐξελίχθηκε σὲ μοναχὴ. Ἀρκετὲς εἶναι οἱ ἡρώιδες τῆς πρώιμης ἀγιογραφίας ποὺ εἶχαν παρόμοιες περιπέτειες¹⁹.

Ἡ κατάστασις ποὺ περιγράψαμε ἄλλαξε στὸν ἑνατο αἰῶνα. Πρῶτα ἀπ' ὅλα, ὁ τύπος τῆς «ἱερᾶς 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 Συκκαϊώτη (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 αἰῶνα καὶ ἀπορρίφθηκε μὲ ἀγανάκτηση ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τοῦ ἐνάτου αἰῶνα, τὸν Θεοφάνη καὶ τὸν Γεώργιο Ἀμαρτωλό. Ὁ ἀνώνυμος συγγραφεὺς τοῦ Βίου τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Εὐσιγνίου εἶναι ἰδιαίτερα σαφῆς 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 δεῖξει ὅτι ὁ Κωνσταντίνος ἔγινε 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 αἰῶνα. Εἶναι γνωστὸ ὅτι αὐτὸς ὁ Βίος ἀποτελεῖ μία ἀκριβὴ ἀπομίμησις τοῦ παλιοῦ θρύλου γύρω ἀπὸ τὴ Μαρία τὴν Αἴγυπτία, τὴν περίφημη πόρνη. Ὁ συγγραφεὺς ὁμως ξεκαθάρισε μὲ συνέπεια τὸ θρύλο ἀπὸ τὸ

18. AASS, Aprilis I, σ. XIV-XVI.

19. Evelyne 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 ἄρχισε τὴ ζωὴ της ὡς μοναχή. «Ἐτι νηπία δ' ὄρφανισθεῖσα», λέγει ἡ ἴδια, «παρὰ τῶν συγγενῶν ἐδόθην εἰς παρθενῶνα καὶ τὸ μοναχικὸν ἠμφίεσμαι σχῆμα». Ὁ Νικήτας ὑπογραμμίζει δίχως καμία ἀμφιβολία ὅτι ἡ Θεοκτίστη ἦταν μοναχή στοῦ 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 ὄξεσι τῶν ξύλων περιπέρασα τοὺς πόδας κατέκοψα τοῖς τε αἵμασι τὴν γῆν κατεμίανα»²¹.

Τὴ θέση αὐτῶν τῶν ἡρωίδων παίρνει τώρα ἓνα νέο πρότυπο-ποὺ μὲ τὴ σειρά 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 ἰπποκόμου βασιλεὺς καταστάς», καὶ τὸν νεότερο Βασίλειο, «τῆς πορφύρας βλαστόν». Ὁ Βίος πρέπει νὰ εἶναι λοιπὸν ἔργο μεταγενέστερο τοῦ ἐνδέκατου αἰῶνα.

Οἱ πιστοὶ τῆς Μαρίας εἶχαν πολλὲς δυσκολίες νὰ τὴν καθιερώσουν ὡς ἁγία. Οἱ ἀντίπαλοί τους — ποὺ περιφρονητικὰ καλοῦνται «ὁ δαίμων» στοῦ Βίο — ἰσχυρίζονταν ὅτι ἡ Μαρία δὲν εἶχε τὸ δικαίωμα νὰ ἀποκαλεῖται ἁγία. Ὁμολογοῦμε, ἔλεγαν, ὅτι ἦταν καλὴ καὶ ἀγαθὴ γυναίκα, ποὺ ἔζησε σεμνά, ἀλλὰ δὲν πιστεύουμε ὅτι ἀξιώθηκε αὐτὴ τὴ χάρη. «Αὕτη δὲ καὶ ἀνδρὶ συνῶκει καὶ τῆς ἐν τῷ βίῳ ἀναστροφῆς οὐκ ἐξέστη οὐδέ τι τῶν ὑπερφυῶν καὶ μεγάλων εἰργάσατο». «Ὁ δαίμων», μπορούμε 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 ἄσπλαχνο στρατιώτη, ἐγίνε 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 στοῦ νοῦ τὴν ὁμώνυμή της, τὴν περίφημη ἁγία πόρνη Μαρία τὴν Αἴγυπτιά — δὲν ἀποτελεῖ ἐξαίρεση στοῦ εἶδος του, δεδομένου ὅτι παρόμοιοι εἶναι καὶ ὁ Βίος τῆς Θωμαΐδος τῆς Λέσβου. Ὁ χρόνος συγγραφῆς τοῦ δευτέρου Βίου δὲν μᾶς εἶναι ἐντελῶς ξεκάθαρος. Ἡ μόνη χρονολογικὴ ἔνδειξη στοῦ κείμενου εἶναι μιὰ εὐχὴ ποὺ περιέχεται στοῦ 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 ἁγιογράφος 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 ἡρωίδας του. Ἡ ἔκφραση «τῶν Ὁδηγῶν» εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὶς 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 διαφορὰ 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 ὁμοῖος μὲ τὸν Βίο τῆς Μαρίας. Πάλι ὑπάρχει ὁ κακὸς ἄντρας, «κοσμικὸς ἀνὴρ ἀλόγοις παρόμοιους 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 ἁγία» ποὺ πάσχει στὸν κόσμον ἦταν ὁ νέος τύπος στὴν ἁγιογραφία μετὰ τὸν δέκατο αἰώνα.

Καὶ τὰ δύο εἶδη τῶν πηγῶν, οἱ νομικὲς καὶ οἱ ἁγιογραφικὲς, μᾶς ὀδηγοῦν στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα· μετὰ τὸν ἕκτο ἢ ἕβδομο αἰώνα ἡ βυζαντινὴ οικογένεια καθιερώθηκε ὡς ἓνας ἰσχυρὸς καὶ ἀμετακίνητος θεσμός, ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ εἰκόνα τῆς «ἁγίας 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 ἁγιογράφοι τονίζουν τὴν εὐλάβεια καὶ τὴ θρησκευτικὴ ἀφιέρωση τῶν ἡρωίδων τους, ἐνῶ τώρα ἐμεῖς μποροῦμε νὰ τονίσουμε τὴ δύναμη τοῦ προσώπου, τὴν ὑπερβολικὴ τάση πρὸς τὶς 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.

Ἄλλωστε ἡ βυζαντινὴ οἰκογένεια δὲν ἦταν μόνον πιὸ σταθερὴ ἀπὸ τὴν ρωμαϊκὴ, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἐκείνη τῆς μεσαιωνικῆς Δύσης. Τὸ γεγονός αὐτὸ δημιουργεῖ τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον ἡ χριστιανικὴ θρησκεία ἐπέδρασε ὀριστικὰ σ' αὐτὴν τὴ διαμόρφωση, ἂν καὶ δὲν ἐρμηνεύει τὴ διαφορὰ πού ὑπάρχει σὲ σχέση μετὰ τὴ χριστιανικὴ Δύση.

Γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας πρέπει νὰ τὴν τοποθετήσουμε στὰ πλατύτερα πλαίσια τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Κάθε κοινωνία κτίζει ἓνα σύστημα μικρῶν κοινωνικῶν ὁμάδων, τῶν λεγόμενων social microgroups. Ἀπὸ τὴ γέννησή του ὁ ἄνθρωπος ἐντάσσεται σὲ ὀρισμένες ὁμάδες καὶ παραμένει σ' αὐτὲς ὡς καὶ τὸν θάνατό του, ἐνῶ σὲ ἄλλες ἄλλοτε προσκολλᾶται ἢ ἀποχωρεῖ στὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του, ἀνάλογα μετὰ τὶς συνθήκες διαβίωσής του. Οἱ πιὸ σημαντικὲς μικρὲς κοινωνικὲς ὁμάδες τῆς μεσαιωνικῆς περιόδου ἦταν —ἐκτὸς ἀπὸ τὴν οἰκογένεια— οἱ συντεχνίες, τὸ χωριό, ἡ πόλη καὶ τὸ μοναστήρι. Στὸ Βυζάντιο καμιά ἀπ' αὐτὲς δὲν ἀπέκτησε ἀληθινὴ συνοχὴ καὶ ἐπιρροή.

Οἱ βυζαντινὲς συντεχνίες μᾶς εἶναι γνωστὲς κυρίως ἀπὸ τὸ *Ἐπαρχικὸ Βιβλίον* τοῦ δέκατου αἰώνα, πού τὶς παρουσιάζει ὡς νὰ ἔχουν διπλοὺς περιορισμοὺς. Ἀπὸ τὴ μία μεριά, τὸ ἴδιο τὸ κέντρο τῆς οικονομικῆς ζωῆς δὲν ἦταν ἡ συντεχνία, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ ἀτομικὸ ἐργαστήριον· πολὺ σπάνια ἡ συντεχνία δούλευε ὡς μιὰ ὁμάδα, ἐνῶ οἱ τεχνίτες καὶ οἱ ἔμποροι ἦσαν πρόθυμοι νὰ συνάψουν ἰδιωτικὰ συμβόλαια, πού ὀνομάζονται στίς πηγές «κοινωνία», ἀποσκοπώντας σὲ ἰδιωτικὰ συμφέροντα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, τὸ κράτος ἤλεγχε τὸ ἔργο τῶν τεχνιτῶν καὶ τῶν ἐμπόρων, τὸν ἀριθμὸ τῶν ἐργαστηρίων, τὴν τιμὴ καὶ τὴν ποιότητα τῶν ἐμπορευμάτων. Πουθενὰ στὴν Εὐρώπη τὸ κράτος δὲν ἀπέκτησε τόση ἐξουσία πάνω στὰ σωματεία, ὅσο στὸ Βυζάντιο.

Ἡ δομὴ τοῦ χωριοῦ ἦταν ἐντελῶς ἀτομικὴ, περισσότερο ἀτομικὴ ἀπὸ ὅ,τι στίς χώρες τῆς Εὐρώπης, βόρεια ἀπὸ τὴν Ἄλπειν. Οἱ ἀγροὶ ἦσαν διαιρεμένοι σὲ μικρὰ ἀγροτεμάχια, περιορισμένα μετὰ τοίχους ἀπὸ τοῦβλα καὶ μετὰ χαντάκια. Τὸ σύστημα τῶν common fields καὶ τῶν περιοδικῶν μερισμῶν δὲν ὑπῆρχε στὸ βυζαντινὸ χωριό, ἀντίθετα ἀπὸ τὶς θεωρίες τῶν Ρώσων μελετητῶν τοῦ περασμένου αἰώνα. Κάθε ἀγρότης δούλευε ἀνεξάρτητα στὸν ἀγρὸ του, χρησιμοποιώντας δικέλλες καὶ «λισγάρια» καὶ ἀκόμη ἐλαφρὰ ἄροτρα ζευγόμενα ἀπὸ δύο βόδια· τὸ πετρωδὲς ἔδαφος δὲν ἐπέτρεπε τὴν χρησιμοποίησιν βαριῶν ἀρότρων μετὰ ὄχτῶ βόδια πού ἦσαν γνωστὰ στὸν βορρᾶ καὶ ὡς μέθοδος προϋποθέτουν τὴ συμμετοχὴ καὶ ἄλλων ἀγροτῶν. Οἱ σχέσεις μέσα στὸ χωριό ἦσαν δομημένες στὴν ἀρχὴ τῆς οἰκογένειας καὶ τοῦ γένους, καθὼς καὶ στὴν ἄμεση γειτνίασιν καὶ ὄχι στὴ βάση τῆς κοινωνικῆς ἐνότητος ὁλόκληρου τοῦ χωριοῦ. Οἱ συγγενεῖς καὶ οἱ ἄμεσοι γείτονες εἶχαν μερικὰ δικαιώματα στοὺς ἴδιους ἀγροὺς τῶν ἀγροτῶν, ὅπως π.χ. νὰ μαζέψουν κάστανά στὰ γειτονικὰ μέρη καὶ νὰ κανονίσουν τὴ διαδικασία τῆς «προτιμήσεως», ὅπως λειτουργοῦσε τὴν ἐποχὴ ἐκείνη, ὅταν ὁ ἀγρότης ἀποφάσισε νὰ πουλήσῃ τὸν ἀγρὸ του. Στὸ χωριό πάλι, ὅπως καὶ στὴ συντεχνία, τὸ

κράτος είχε αναπτυγμένα δικαιώματα έλέγχου κυρίως για τη φορολογία και τη μεταβίβαση της γης.

Το Βυζάντιο δεν ανέπτυξε ισχυρές μεσαιωνικές πόλεις-κοινότητες. Φυσικά υπάρχουν σ' αυτές μερικά στοιχεία της πολιτικής αυτοδιοίκησης. Αυτοί που πιστεύουν, χωρίς κριτική διάθεση, τη Νεαρά του Λέοντα Γ', ή όποια υποτίθεται ότι άκύρωσε τελικά την αυτοδιοίκηση στις έπαρχιακές πόλεις, κάνουν λάθος: υπάρχουν άκόμη άπομεινάρια των «βουλευτηρίων» και των «έκκλησιών», αλλά είναι σπάνια και άδύναμα. Αυτές οι πόλεις, οι όποιες αισθάνθηκαν δυνατές και ανεξάρτητες υπήρχαν κυρίως στα σύνορα του κράτους και προσπάθησαν, όπως ή Βενετία ή ή Χερσώνα, να κρατήσουν την πολιτική τους ανεξαρτησία και να χωρίσουν από το Βυζάντιο. Η βυζαντινή γλώσσα δεν δημιούργησε μιá δική της λέξη για να προσδιορίσει τον πολίτη, τó μέλος της κοινωνίας της πόλεως. Η όντότητα της πόλεως στο Βυζάντιο ήταν και παρέμεινε ύποανάπτυκτη.

Η χαλαρότητα της κοινωνικής δομής διαπιστώνεται περισσότερο στη μοναστική ζωή, για την όποία γνωρίζουμε περισσότερες λεπτομέρειες. Τό πιο σημαντικό κείμενο που δείχνει ουσιαστικές διαφορές ανάμεσα στο βυζαντινό και τó δυτικό μοναχισμό είναι ή εξέγηση του Θεοδώρου του Βαλσαμόνα, του πατριάρχη Άντιοχείας και ξακουστού κανονολόγου στα τέλη του δωδέκατου αιώνα. Ο Βαλσαμών παραθέτει τη Νεαρά 123 του Ίουστινιανού, ή όποία θέσπιζε ότι «έν άπασι δέ τοίς μοναστηρίοις, άπερ κοινόβια καλοούνται...κατά τούς μοναχικούς κανόνας έν ένι οίκω πάντας οικείν και κοινώς τρέφεσθαι», και στη συνέχεια παρατηρεί: «Σήμερον δέ από τούτων [δηλαδή των άρχαίων νόμων και κανόνων] τέως εις ήμάς μικρόν ή ουδέν σχεδόν γίνεται· ουτε γάρ οι μοναχοί των άνδρών μοναστηρίων όμου κατοικούσιν, ουτε αί άσκήτριαι· εις μόνα δέ τά γυναικεία κοινόβια μοναστήρια συντηρείται ή κοινή δίαιτα και κατοικία». Ύστερα άπ' αυτό άκολουθεί ή άμεση σύγκριση με τó σύγχρονο λατινικό κόσμο: «Είς δέ τούς Λατίνους τέως ή τοιουτότροπος διαγωγή συντηρείται. Πάντες γάρ οι μοναχοί όμου και έσθίουσι και ύπνώττουσιν»²⁷.

Δέν πρέπει να υπερβάλλουμε. Φυσικά, υπάρχουν και στο δωδέκατο αιώνα μεγάλα κοινόβια. Άλλά δέν θά έπρεπε, από την άλλη μεριά, να παραβλέψουμε την παρατήρηση του Βαλσαμόνα, ή όποία έναρμονίζεται πολύ καλά με την ανάπτυξη της βυζαντινής οικογένειας. Η οικογένεια μεγάλωνε, ένω άλλες μικρές κοινωνικές ομάδες γίνονταν άσθενέστερες από ό,τι ήσαν στην άρχαιότητα και στη Δύση. Η άποφασιστική μάχη μεταξύ οικογένειας και μονής διεξήχθη κατά τόν όγδοο και τόν ένατο αιώνα, όταν ό Θεόδωρος ό Στουδίτης ανέπτυξε τά ιδανικά του Βασιλείου του Μεγάλου και δημιούργησε ένα ισχυρό κοινοβιακό μοναστήρι. Η οικογένεια ήταν άπλώς προσαρτημένη στη μονή· όλη ή οικογένεια του Θεοδώρου έζησε στο ίδιο μοναστήρι. Άπεναντίας οι εικονοκλάστες

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

προσπάθησαν να αντικαταστήσουν τις μοναστικές σχέσεις με τις γαμικές. Ὁ Λαχανοδράκων, ὁ ὀλοπρόθυμος ὑποστηρικτὴς τοῦ Κωνσταντίνου Ε', διέταξε οἱ μοναχοὶ «τῆ ὥρα ταύτη» νὰ παίρνουν γυναῖκες, ἀπειλώντας με ἐξορίες καὶ τύφλωση τοὺς ἀνυπότακτους²⁸. Πρέπει νὰ θυμίσω ὅτι πρῶτος ὁ εἰκονοκλάστης αὐτοκράτορας Λέων Γ' ἐξέδωσε τὴν Ἐκλογή, στὴν ὁποία ὁ ἴδιος διατύπωσε τις ἀρχές τῆς σταθερῆς «χριστιανικῆς» οἰκογένειας.

Ἡ εἰρωνία τῆς ἱστορίας εἶναι ὅτι οἱ εἰκονοκλάστες ἠττήθηκαν, ἀλλὰ οἱ σημαντικὲς ιδέες τους — ἡ αὐτοκρατορική 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.

Ἐπάρχουν δύο σημαντικὲς μαρτυρίες σχετικὰ με 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 ἰδιαιτέρο καὶ ἀσυνήθιστο πράγμα. Ὁ σύγχρονός του ἱστορικὸς Νικήτας Χωνιάτης παρουσιάζει τὸ ἴδιο θέμα ἀπὸ ἄλλη ἄποψη. Παρουσιάζει τὸν Φρειδερίκο Βαρβάροσσα, τὸν αὐτοκράτορα τῆς Γερμανίας, νὰ λέει, « Ῥωμαίους καταμωκώμενος», ὅτι δὲν ἔχουν τὴ διαστολὴ «ἀρετῆς καὶ γένους», «ἀλλ' ὡς ἐς συμφεὸν οἱ συφορβοὶ τὰς ὕς ἀπαξαπάσας 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 ἕνατο αἰῶνα δημιουργήθηκε τὸ σύστημα τῶν ἀξιῶν, τὸ ὁποῖο καθόριζε τὴ θέση τοῦ κάθε ἀξιωματοῦχου κατὰ τὰ βασιλικά δεῖπνα. Ἡ βυζαντινὴ κοινωνία ἀπεῖχε πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι μιὰ κοινωνία με 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 οικογένειας» (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 ἀνθούσαν 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 ἀνήκε στὸ στρατιωτικὸ κατάλογο, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶχε καὶ αὐτὸς τὸ ὄνομα κάποιου περιφημοῦ 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, νοθετεῖ 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, συμβουλευόντας νὰ ἀποφεύγει κανεὶς τὰ συμπόσια, τὴν παρέα «μετὰ ἀτάκτων», τὴν ὁμιλία μὲ τὶς γυναῖκες καὶ κυρίως νὰ φυλάγεται ἀπὸ τὴ φιλία. «Χρῆ σε φυλάττειν», καταλήγει, «ἀπὸ τῶν φίλων μᾶλλον ἢ τῶν ἐχθρῶν». Καὶ πάλι «Χρῆ οὖν σε φυλάττεσθαι ἀπὸ τῶν φίλων μᾶλλον ἢ τῶν ἐχθρῶν»³².

Ἡ ὀνομασία ἀπὸ πεποιθήση 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 ἑνδέκατο αἰῶνα καὶ ἤξερε καλὰ ὅτι «ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει καθεζόμενος βασιλεὺς» μπορούσε εὐκολὰ νὰ στερηθεῖ τὸ θρόνο καὶ τὴν ἴδια του τὴ ζωὴ. Ἄλλωστε ὁ ἴδιος διηγεῖται «τὴν καταστροφὴν τῆς βασιλείας τοῦ Παφλαγόνος», δηλαδὴ τοῦ Μιχαὴλ Ε΄³⁴. Ἡ παντοδυναμία τοῦ αὐτοκράτορα ἦταν τότε περισσότερο θεωρητικὴ παρά 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, ὄχι 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 δεύτερο 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 συναπόλεσεν, εἴπερ ἀγαθὴ ἐστίν»³⁶. Στὴ συνέχεια διαγράφει τοὺς κινδύνους τοῦ δευτέρου γάμου. «Εἰ δὲ τῶν χηρῶν (ἐκδ. χρησίμων) ἐστὶν ἐκεῖνη ἐπ' εὐνῆς ἀνακειμένη τοῦ παρθενικοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἐπιμνηθεῖσα μέγα ἐστέναζε, κάκεινος ἴσως τῆς στεφανικῆς αὐτοῦ ἐνθυμηθεὶς ἐδάκρυσεν, 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 πίστη. Ὁ ξένος δὲν μπαίνει εὐκολὰ μέσα στὴν οἰκογένεια, ἂν καὶ θεωρεῖται φίλος. Φύλαγε «τὴν θυγατέρα σου καὶ ... τὴν γυναῖκα σου» μὴ γίνει «μισάδελφος», τίμα τὴν μητέρα σου, ἀνάτρεφε τὰ παιδιά σου, «μὴ ράβδω ἀλλὰ λόγῳ»: ἔτσι συνεχῶς συμβουλεύει ὁ Κεκαυμένος³⁸.

Πρέπει τῶρα 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.

υποτάξουν 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 βαρὺ 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 Ελλάδα 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 επιάλλητος ή το όνειρο ενός νεαρού φιλέλληνα, του λόρδου Βύρωνα, ή όποιου άλλου ρομαντικού ξεκινά ένα ωραίο πραιί, 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 βαβάρους 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.