

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ  
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ  
ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΜΠΟΣΙΑ 16

# ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΩΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ



ΑΘΗΝΑ 2005

Κοσμάς Ινδικοπλεύστης, *Χριστιανική Τοπογραφία*,  
συναίτικός κώδικας 1186, φ. 65 ρ, αρχές 11ου αι.







## **ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΩΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ**

NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION  
**INSTITUTE FOR BYZANTINE RESEARCH**  
INTERNATIONAL SYMPOSIA 16

**BYZANTIUM AS OECUMENE**

Edited by  
Evangelos Chrysos

ATHENS 2005

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ  
**ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ**  
ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΜΠΟΣΙΑ 16

**ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΩΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ**

Επιστημονική επιμέλεια  
Ευάγγελος Χρυσός

ΑΘΗΝΑ 2005

Επιμέλεια κειμένων: Νίκη Τσιρώνη  
Ηλεκτρονική επεξεργασία-σελιδοποίηση: Ανθή Γκόρου

- © Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών  
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών  
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα
- © The National Hellenic Research Foundation  
Institute for Byzantine Research  
Vassileos Constantinou 48, 116 35 Athens-GR

Διάθεση: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών,  
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα. FAX: (210) 72 73 629

Distribution: The National Hellenic Research Foundation;  
48, Vassileos Constantinou, 116 35 Athens. FAX: (210) 72 73 629

ISSN 1106-1448  
ISBN 960-371-029-6

## Περιεχόμενα

Πρόλογος	9-10
Βραχυγραφίες	11-12
Ελένη ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ, Παγκοσμότητα του Βυζαντίου: Από τα έργα στα λόγια	13-23
Johannes KODER, Η γεωγραφική διάσταση της βυζαντινής οικου- μένης	25-45
Gilbert DAGRON, L'œcuménicité politique: droit sur l'espace, droit sur le temps	47-57
Ευάγγελος ΧΡΥΣΟΣ, Το Βυζάντιο και η διεθνής κοινωνία του μεσαίωνα	59-78
Τίτος ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, 'Orb of the Earth': Images of Imperial Universality	79-105
Paul MAGDALINO, Ο οφθαλμός της οικουμένης και ο ομφαλός της γης	107-123
Cécile MORRISSON, Byzance ciment de la "civilisation moné- taire" médiévale. Universalisme et universalité de la monnaie byzantine (IVe s et ss.)	125-140
Κωνσταντίνος ΠΙΤΣΑΚΗΣ, Η οικουμενικότητα του βυζαντινού δικαίου	141-182
Αθανάσιος ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, Η οικουμενικότητα της βυζαντινής παιδείας	183-200
Christian HANNICK, Ökumenizität und diversität in der tradition des byzantinischen gesangs	201-210
Robert OUSTERHOUT, The Oecumenical Character of By- zantine Architecture: The view from Cappadocia	211-232

Δημήτριος ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Οικουμενικότητα και πρόσωπο. Μια ανάγνωση της βυζαντινής τέχνης	233-255
Ηέλενε ΡΑΡΑΣΤΑΒΡΟΥ, Influences byzantines sur la peinture venitienne du XI <sup>ve</sup> siècle	257-278
Tania VELMANS, La diffusion inégale du modèle constantinopolitain dans la peinture medievale. Le cœur, le centre et les peripheries	279-318
Cyril MANGO, Constantinople: Capital of the <i>Oikoumene</i> ?	319-324
Δέσποινα ΕΥΓΕΝΙΔΟΥ, Η «Οικουμενικότητα» των εκθέσεων για το Βυζάντιο	325-339



## Πρόλογος

Το Υπουργείο Πολιτισμού διοργάνωσε το 2001 σειρά εκθέσεων στην Αθήνα, τη Θεσσαλονίκη και τον Μυστρά με γενικό τίτλο «Ωρες Βυζαντίου». Σκοπός της μεγάλης αυτής διοργάνωσης ήταν η προβολή του Βυζαντινού πολιτισμού μέσω των σωζόμενων αντικειμένων και μνημείων του με τρόπο προσιτό όχι μόνο στο επιστημονικό αλλά και στο ευρύ κοινό.

Η έκθεση που διοργανώθηκε στο Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο Αθηνών είχε θέμα «Το Βυζάντιο ως Οικουμένη». Επειδή το θέμα αυτό είναι γοητευτικό και σίγουρα προσφέρεται για να προβληθεί ο τρόπος με τον οποίο η Αυτοκρατορία του Κωνσταντίνου προσδιόριζε τη θέση της στον κόσμο, επιδέχεται ωστόσο βαθύτερη επιστημονική εμβάθυνση για να κατανοηθεί το πραγματικό εύρος της έννοιας της Οικουμένης στη θεωρία και την πράξη της ζωής της Αυτοκρατορίας, το Υπουργείο δέχθηκε την πρόταση να διοργανωθεί στο πλαίσιο της έκθεσης ένα επιστημονικό συμπόσιο στο Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών. Με απόφαση του Υπουργού Πολιτισμού συγκροτήθηκε οργανωτική επιτροπή, αποτελούμενη από τον υπογράφο και τους: Ιωάννη Τουράτογλου, Ισίδωρο Κακούρη, Δημήτρη Κωνσταντίου, Χριστίνα Αγγελίδη, Δέσποινα Ευγενίδου, Τζένη Αλμπάνη, Γιόργκα Νικολάου, και Νίκη Τσιρώνη. Η επιτροπή αυτή ανέλαβε την ευθύνη να συνθέσει τη θεματική και να αναζητήσει αρμόδιους ειδικούς επιστήμονες για τη διαπραγμάτευση των επί μέρους πτυχών. Το συμπόσιο έλαβε χώρα στο Αμφιθέατρο Λεωνίδα Ζέρβας του Εθνικού Ιδρύματος από 29 Νοεμβρίου έως 2 Δεκεμβρίου 2001. Ο ανά χείρας τόμος περιέχει τα Πρακτικά του συμποσίου. Εκφράζω τη λύπη όλων των συντελεστών της οργάνωσης του συμποσίου και της επιμέλειας του τόμου για την πολύ μεγάλη καθυστέρηση της έκδοσης. Απολογούμαι ιδιαίτερα προς τους εκλεκτούς συναδέλφους εισηγητές και τους ευχαριστώ για την υπομονή τους. Τώρα που ξεπεράστηκαν τα εμπόδια οικονομικής φύσεως μπορούμε να αναφωνήσουμε «τέλος καλό, όλα καλά» και να εκφράσουμε τις ευχαριστίες μας στο Υπουργείο για την κάλυψη της σχετικής δαπάνης.

Το συμπόσιο – και κατά συνέπεια και ο προκειμένος τόμος – κάλυψαν πολλές πτυχές της βυζαντινής ιδεολογίας και της συνυπηρετούσης τέχνης, όσο και της πολιτικής πρακτικής. Έτσι, η Ελένη Ahrweiler, στο εισαγωγικό της κείμενο, εξετάζει, μεταξύ άλλων, τη σημασία της βυζαντινής πρωτεύουσας για την ανάπτυξη της

ιδέας της οικουμενικότητας, ενώ ο Johannes Koder εστιάζει στη γεωγραφική έννοια της οικουμένης. Η έννοια της οικουμενικότητας του Βυζαντίου εξετάζεται επίσης από τον Gilbert Dagron αναφορικά με τις χωροχρονικές της συντεταγμένες. Στην εισήγησή του ο Τίτος Παπαμιαστοράκης μελετά την αποτύπωση της ιδέας της οικουμενικότητας στην αυτοκρατορική εικονογραφία καταλήγοντας με το εξαίρετο παράδειγμα της ζώνης που χαρίζει η Μαρία Αντιοχείας στον αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνό και η οποία συμβολίζει την κυριαρχία του σε ολόκληρο τον κόσμο. Το Βυζάντιο ως οφθαλμός της οικουμένης αλλά και ως ομφαλός της γης είναι εξάλλου το θέμα της εισήγησης του Paul Magdalino. Εξετάζει την εικόνα που είχαν οι Βυζαντινοί για τον εαυτό τους, την Αυτοκρατορία και την πρωτεύουσά της, καθώς και τη διάθεση επικοινωνίας με άλλους λαούς και πολιτισμούς. Μέσα από τα νομίσματα, η Cecile Morrisson, βλέπει τις διαθέσεις επιβολής του πνεύματος της οικουμενικότητας αλλά και τις πραγματικές διαστάσεις της οικονομικής και ιδεολογικής δύναμης των Βυζαντινών στον κόσμο της Ευρώπης και της Ανατολικής Μεσογείου. Ο Κωνσταντίνος Πιτσάκης εξετάζει τη συνέχεια αλλά και την ασυνέχεια του Βυζαντινού δικαίου και τον τρόπο με τον οποίο αυτό συνέβαλλε στη νοτροπία των Βυζαντινών, ενώ ο Θάνος Μαρκόπουλος συνοψίζει τις πρωταρχικές μέριμνες της Βυζαντινής παιδείας αναφορικά με την ιδέα της οικουμενικότητας. Ο Christian Hannick, ο εγκυρότερος ίσως μελετητής της Βυζαντινής υμνολογίας, διερευνά την οικουμενικότητα και την ιδιοπροσωπία της βυζαντινής παράδοσης αναφορικά με την ψαλμωδία. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν επίσης οι εισηγήσεις των ιστορικών της τέχνης που εξετάζουν την οικουμενική διάσταση της αρχιτεκτονικής (Robert Ousterhout), τη σημασία του προσώπου στη Βυζαντινή τέχνη (Δημήτρης Τριανταφυλλόπουλος), τις βυζαντινές επιδράσεις στη ζωγραφική της Βενετίας τον 14ο αιώνα (Έλενα Παπασταύρου), αλλά και την άριστη διάδοση του προτύπου της τέχνης της Κωνσταντινούπολης στην Ανατολή, που με βαθιά γνώση αποτιμά η Tania Velmans. Το άρθρο του Cyril Mango, αφορά στη βυζαντινή πρωτεύουσα που έπαιξε ρόλο καθοριστικό στη διαμόρφωση ιδεών, ρευμάτων και τάσεων στη διάρκεια του Μεσαίωνα. Το ίδιο θέμα από μία άλλη σκοπιά διαπραγματεύθηκε και ο υπογραφόμενος εξετάζοντας τη θέση του Βυζαντίου και το διάλογό του με τη διεθνή κοινωνία του Μεσαίωνα.

Τον τόμο κλείνει η αναφορά της Δ. Ευγενίδου στο διαρκώς διευρυνόμενο ενδιαφέρον της κοινής γνώμης για το Βυζάντιο, όπως προβάλλει μέσα από τις κατά καιρούς εκθέσεις. Καταλήγουμε λοιπόν ότι σε μία εποχή εκκοσμίκευσης και παγκοσμιοποίησης πιστεύουμε ότι η ιδέα της οικουμενικότητας του Βυζαντίου έχει πολλά να διδάξει.

Αθήνα, 10 Μαΐου 2005

Ευάγγελος Χρυσός  
Διευθυντής ΙΒΕ/ΕΙΕ

## ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana</i>
<i>ACO</i>	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , 4 τόμοι, Berlin-Leipzig 1922-1974
<i>ΑΔ</i>	<i>Αρχαιολογικόν Δελτίον</i>
<i>Annales ESC</i>	<i>Annales, Economies Sociétés Civilisations</i>
<i>Annales HSS</i>	<i>Annales, Histoire, Sciences Sociales</i>
<i>ArtBull</i>	<i>Art Bulletin</i>
<i>BAR</i>	British Archaeological Reports, International Series
<i>BMGS</i>	<i>Byzantine and Modern Greek Studies</i>
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>CahArch</i>	<i>Cahiers archéologiques</i>
<i>CCEO</i>	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
<i>CFHB</i>	Corpus fontium historiae byzantinae
<i>CIC</i>	<i>Corpus Iuris Civilis</i> , εκδ. T. Mommsen, R. Krueger, κ.ά., 3 τόμοι, Berlin 1928-1929
<i>CIEB</i>	<i>Congrès International des Études Byzantines: Actes</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes rendus des séances de l'année de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres</i>
<i>CSHB</i>	Corpus scriptorum historiae byzantinae
<i>ΔΧΑΕ (DChAE)</i>	<i>Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας</i>
<i>DOC</i>	A.R. Bellinger, P. Grierson, <i>Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection</i> , 3 τόμοι, Washington D.C. 1966-1973
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>DOS</i>	<i>Dumbarton Oaks Studies</i>
<i>ECR</i>	<i>Eastern Churches Review</i>
<i>EEBS</i>	<i>Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών</i>
<i>EO</i>	<i>Échos d'Orient</i>
<i>FHG</i>	<i>Fragmenta historicorum graecorum</i> , εκδ. K. Müller, 5 τόμοι, Paris 1841-1843

<i>Jahrb. F. Eur. Gesch.</i>	<i>Jahrbuch für European Geschichte</i>
<i>JÖB</i>	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>LCI</i>	<i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i> , εκδ. E. Kirschbaum, W. Braunfels, 8 τόμοι, Rome- Freiburg-Basel-Vienna 1968-1976
<i>MEFRA</i>	<i>Mélanges de l'École française de Rome: antiquité</i>
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae historica</i>
<i>NE</i>	<i>Νέος Ελληνομνήμων</i>
<i>OCA</i>	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
<i>ODB</i>	<i>Oxford Dictionary of Byzantium</i> , ed. A. Kazhdan et.al., 3 τόμοι, New York-Oxford 1991
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus, Series graeca</i> , ed. J.-P. Migne, 161 τόμοι, Paris 1857-1866
<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis</i> , εκδ. R. Graffin, F. Nau, Paris 1904-
<i>RbK</i>	<i>Reallexikon zur byzantinischen Kunst</i>
<i>REB</i>	<i>Revue des études byzantines</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i>
<i>RHBR</i>	<i>Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts</i>
<i>RIC</i>	<i>Roman Imperial Coinage from Augustus to the End of the Western Empire</i> , 10 τόμοι
<i>SbBay phil.-hist. Kl.</i>	<i>Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften</i>
<i>SC</i>	<i>Sources chrétiennes</i>
<i>SPBS</i>	<i>Society for the Promotion of Byzantine Studies</i>
<i>TAPS</i>	<i>Transactions of the American Philosophical Society</i>
<i>TM</i>	<i>Travaux et mémoires</i>
<i>VVr</i>	<i>Vizantijskij vremennik</i>
<i>ZRVI</i>	<i>Zbornik radova Vizantološkog Instituta</i>

## ΕΛΕΝΗ ΑΡΒΕΛΕΡ

### ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ: ΑΠΟ ΤΑ ΕΡΓΑ ΣΤΑ ΛΟΓΙΑ

Κάθε αυτοκρατορία θεωρεί τον εαυτό της δύναμη παγκόσμια και, ει δυνατόν, αιώνια. Όμως, ένας μεγάλος αλλά παρεξηγημένος στην Ελλάδα ιστορικός, ο Jean Baptiste Duroselle, έγραψε έναν ολόκληρο τόμο για να αποδείξει ότι κάθε αυτοκρατορία είναι προορισμένη να πεθάνει (*Tout Empire perira*).

Εξυπακούεται βέβαια ότι εδώ χρησιμοποιείται ο όρος αυτοκρατορία στην κυριολεξία του και όχι μεταφορικά. Δεν μιλάμε δηλαδή για την αυτοκρατορία, ως πούμε του χρήματος, αλλά για τα πολιτικά, στρατιωτικά, κρατικά σχήματα που έχουν κοινά χαρακτηριστικά, όπως π.χ. τα ακόλουθα: ευρύτατη εδαφική βάση, πολυεθνική σύσταση των πληθυσμών τους και βούληση για ταύτιση κατά το δυνατόν με τα όρια της οικουμένης. «Κάθε θάλασσα πλωτή και κάθε γη βατή» ανήκουν κατά τον Διονύσιο τον Αλικαρνασσεά στη Ρώμη, δηλαδή στην αυτοκρατορία που πρώτη επεξεργάστηκε το αυτοκρατορικό πρότυπο και που, έως τις μέρες μας ακόμη, φέρεται ως η κατ' εξοχήν αυτοκρατορική αναφορά και το αξιέπραστο επίτευγμα οικουμενικότητας. Στην τότε εποχή, η παγκοσμιότητα αναφέρεται στην οικουμένη της Μεσογείου και στις προεκτάσεις της, τον Εύξεινο Πόντο και την Ερυθρά Θάλασσα. Οπωσδήποτε η διεκδίκηση της παγκοσμιότητας είναι θεμελιώδες συστατικό της αυτοκρατορίας, ίδιο της ρωμαϊκής κοσμοκρατορίας, αυτής ακριβώς που το Βυζάντιο φέρεται ως κληρονόμος και συνεχιστής της. Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία, η έκταση του *Orbis Romanus*, υψακούει σε μια αρχή, σε μια τάξη, έκφραση της πολιτικής συνοχής και ενότητας: στον αυτοκράτορα δηλαδή, που είναι σύμβολο και εγγυητής αυτής της ενότητας είτε αυτή λέγεται 'pax' είτε λέγεται 'ordo', τάξη.

Είχα άλλοτε την ευκαιρία να αναλύσω τη σημασία της έννοιας τάξη, ως ρυθμιστριας του βυζαντινού πολιτεύματος. Παρενθετικά μονάχα θα επαναλάβω εδώ, ότι η έκφραση της τάξης των κλητορολογίων και το πάγιο και αμετάβλητο του τελετουργικού αυλικού πρωτοκόλλου στο Βυζάντιο (και αυτό από την αρχή έως το τέλος του μακραίωνα ιστορικού του βίου) δηλώνουν, υλικά και συμβολικά, τη διευθέτηση του κόσμου σύμφωνα με τη βούληση του παγκόσμιου κέντρου που ήταν, και ήθελε να είναι, η αυτοκρατορία, και πιο συγκεκριμένα η Κωνσταντινούπολη ως συνέχεια της Ρώμης, που εχθροί και φίλοι

θεώρησαν την αδιαφιλονίκητη πρωτεύουσα του κόσμου. Αυτός λοιπόν ο αυτοκρατορικός κύκλος, ο 'orbis', που ταυτίζεται με την Οικουμένη και που έξω από αυτόν αρχίζει η ακοσμία των ανίδρυτων εθνών, έχει για κέντρο, μία πρωτεύουσα που δεν είναι πια μόνο μια Αιώνια Πόλις όπως η Ρώμη, αλλά μια Βασιλεύουσα, πρώτη στην τάξη των πόλεων, αφετηρία και κατάληξη, όπως γράφει ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, της αυτοκρατορικής επικράτειας: «Επειδή και πόλις ἐστὶ βασιλεύουσα τοῦ τε κόσμου παντός ὑπερέχουσα». Η αυτοκρατορία με κέντρο την Πόλη, είναι ξένη από την 'chefferie de villages', τον κατακερματισμό, δηλαδή, της χριστιανικής Δύσης που τονίζει χαρακτηριστικά στο έργο του ο Georges Duby.

Να υπογραμμίσω λοιπόν τον ρόλο της πρωτεύουσας, της Βασιλεύουσας πόλης, στη συνοχή και σύσταση των αυτοκρατοριών, λέγοντας ότι η Κωνσταντινούπολη, περισσότερο και από τη Ρώμη, έκανε πραγματικότητα την έννοια πόλις-κόσμος, όπως το καθορίζει ο Braudel, χάρη στην ευρύτατη ακτινοβολία της και την κοσμοπολίτικη σύσταση του πληθυσμού της. Αυτή την έννοια είχε η Ρώμη αναγάγει σε πολιτική και αυτήν κληροδότησε ύστερα ως ιδέα στη Νέα Ρώμη.

Με κέντρο και γύρω από την βυζαντινή πρωτεύουσα, την καρδιά μιας συγκεντρωτικής κεντρομώλου εξουσίας, ανθίζει ο πολιτισμός που χαρακτηρίζει τον κόσμο του Βυζαντίου και που κάνει την αυτοκρατορία ένα κράτος ενιαίου πολιτισμού, ένα 'civilisation state', για να χρησιμοποιήσω τον όρο που εισήγαγε ο Ravinder Kumar για τις Ινδίες.

Πολιτισμός που μένει ανοιχτός σε ξένα ρεύματα, που τρέφεται από τις ποικίλες παραδόσεις των λαών που απαρτίζουν την αυτοκρατορία και που ακτινοβολεί ενιαία πια, πέραν των συνόρων της, προσδίδοντάς της έτσι, μια ακόμη διάσταση παγκοσμιοτήτας.

Να τονίσω συνοπτικά λοιπόν ότι, όλα τα στοιχεία που καθορίζουν την αυτοκρατορία και την συναφή με αυτή βούληση και πράξη για παγκοσμιοτήτα, συνυπάρχουν στο Βυζάντιο. Μάλιστα, η παρουσία αυτή δεν είναι για το Βυζάντιο ένα κεκτημένο μέσα στον χρόνο, αλλά ένα θεμελιώδες γνώρισμα από τη γένεση ήδη της αυτοκρατορίας του.

Ιδιαιτερότητα βυζαντινή λοιπόν το ότι η αυτοκρατορία του Βυζαντίου δεν είναι αποκύημα προοδευτικής επεκτατικής στρατιωτικής πολιτικής, αλλά ολοκληρωμένο και οργανωμένο κληροδότημα που έδωσαν στην Κωνσταντινούπολη οι αυτοκράτορες της Ρώμης, ουσιαστικά ο Μέγας Κωνσταντίνος. Αυτός μετέφερε πρώτος στην πόλη που ίδρυσε, αυτοκρατορικά χαρακτηριστικά.

Αυτή η προγραμματισμένη 'translatio imperii' που ολοκληρώθηκε με την 'translatio legis' την οριστική, την τελική δηλαδή εγκατάσταση και παραμονή του αυτοκράτορα στην Κωνσταντινούπολη, συνοδευόμενη από τον εκχριστια-

νισμό και τον εξελληνισμό, πρώτα του κρατικού μηχανισμού και τελικά κάθε πτυχής του δημόσιου και ιδιωτικού βίου, αποτελούν τα ειδοποιά χαρακτηριστικά της βυζαντινής αυτοκρατορίας.

Ενώ δηλαδή είναι η μόνη αυτοκρατορία που δεν έγινε αλλά γεννήθηκε παγκόσμια δύναμη, είναι επίσης η πρώτη που επωμίσθηκε την ευθύνη να αντιπροσωπεύσει μόνη τον ουρανό στη γη. «Ένας Θεός στον ουρανό, ένας κύριος στη γη, ο χριστιανός αυτοκράτωρ», θα διακηρύξει το 335 στον τριακοντατηρικό του λόγο ο Ευσέβιος απευθυνόμενος στον Κωνσταντίνο.

Αυτή η αντιπροσώπηση του Θεού από τον βυζαντινό αυτοκράτορα θεμελιώνει το θεοστήρικτο του βυζαντινού κράτους, του σκάφους της παγκόσμιας πολιτείας κατά τον Αγαπητό. Με τη σκυτάλευση από αντιπροσωπεία σε αντιπροσωπεία, από «εκπρόσωπο» του Βασιλέως σε «εκπρόσωπο», εξασφαλίζεται σύμφωνα με τη θεωρία της εγγύτητας η θεία προστασία σε όλα τα εδάφη της βυζαντινής επικράτειας.

Φανερό ότι η άλλη θεμέλια διεκδίκηση του αυτοκρατορικού σχήματος, η αιωνιότητα δηλαδή της αυτοκρατορίας και το αλώβητον των εδαφών της, απορρέει απρόσκοπτα από την καθάγηση της επικράτειας χάρη ακριβώς στη θέση του αυτοκράτορα ως αντιπροσώπου του Θεού, και των εκάστοτε περιφερειακών διοικητικών λειτουργιών ως αντιπροσώπων του αυτοκράτορα.

Λογικά ο Κοσμάς Ινδικοπλεύστης θα γράψει τον 6ο αιώνα για το Βυζάντιο: «Πρῶτον βασιλείον ἐπίστευσε Χριστῷ ... διὰ ταῦτα φυλάττει ὁ τῶν ὄλων Βασιλεὺς ἀήττητον μέχρι τῆς συντελείας». Λογικά το σύμβολο της παγκοσμιοαιωνιότητας του Βυζαντίου είναι ο αυτοκράτορας, φέρων την σταυροπαγή παγκόσμια σφαίρα, όπως μας τον παρουσιάζει ήδη το άγαλμα της Μπαρλέττας, αλλά ακόμη και το δίπτυχο του Bargello της Αριάδνης (συζύγου του Αναστασίου). Λογικά επίσης ο Πορφυρογέννητος θα παρομοιάσει τον Βασιλέα αυτοκράτορα με τον Παντοκράτορα Χριστό.

«Εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἅπας βασιλεὺς» κατά τον Θεοφύλακτο της Αχρίδας, όπως το θέλει και ο Κωνσταντίνος Ζ' όταν παρουσιάζει τον βασιλέα περικυκλούμενο από τους πατριάρχους και μαγίστρους κατά το πρότυπο των αποστόλων και αγγέλων, που περιστοιχίζουν τον ουράνιο Βασιλέα. Μικρογραφία η βυζαντινή αυλή της ουράνιας τάξης και εξαγιασμένη κατά την προφητική φιλολογία η τοπογραφία της Κωνσταντινούπολης.

Αναγνωρισμένος από εχθρούς και φίλους ως πατέρας των ηγεμόνων του κόσμου ο βυζαντινός αυτοκράτορας, στην εικονική οικογένεια των αρχηγών κρατών κατά το βυζαντινό πρωτόκολλο, καθώς και η αυλική αυτοκρατορική σκηνοθεσία κατά την υποδοχή πρέσβων, καλούνται να διαδώσουν ανά τον κόσμο και να διαιωνίσουν το αυτονόητο: τα φύσει, δηλαδή, και θέσει πρωτεία του Βυζαντίου, της Βασιλεύουσας.

Η διαμάχη με τους δυτικούς αυτοκράτορες μετά το 800 για τη ρωμαϊκή τιτλοφορία, η διεκδίκηση από τον πατριάρχη της Κωνσταντινουπόλεως του οικουμενικού τίτλου (ελλείπει της εκκλησιαστικής πρωτοκαθεδρίας) απέναντι στη μόνη συνεκτική αρχή της χριστιανικής Δύσης, εκείνη του Πάπα, η παραδοχή, τέλος, από τους Βυζαντινούς της Κωνσταντινείου δωρεάς (όπως το μαρτυρεί το *Περί Θεμάτων* αλλά και ένα χρυσόβουλλο του Μιχαήλ Παλαιολόγου) του νόθου αυτού εγγράφου που όμως συντάχθηκε για λόγους ξένους από τα βυζαντινά πράγματα, όλα δείχνουν αδιάψευστα την αδιάλειπτη προσπάθεια των Βυζαντινών, ακόμη και του απλού λαού, να διατηρήσει τον παγκόσμιο ρόλο που κατέχει κληρονομικά η Κωνσταντινούπολη ως Νέα Ρώμη και από θέλημα Θεού ως Νέα Ιερουσαλήμ. Το νέο αυτό ενδιάστημα του νέου περιούσιου λαού, των Ρωμαίων, των Βυζαντινών που, όπως γράφει ο Λέων ο Σοφός, ταυτίζονται με το «Ἔθνος Χριστιανῶν».

Μόνο το ζηλότυπο και η κατακτητική βουλμία εχθρών μπορεί να αμφισβητήσουν τους βυζαντινούς τίτλους οικουμενικότητας και παγκοσμιότητας: «Φύσει γὰρ οὐσα δεσπότης τῶν ἄλλων ἔθνων ἡ Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων, ἐχθροδῶς διακείμενον ἔχει τὸ δοῦλον», θα γράψει στις αρχές του 12ου αιώνα ἡ Ἄννα Κομνηνή, εξηγώντας με εκείνο το «ἐχθροδῶς» τις αντιξοότητες που η αυτοκρατορία άρχισε να γνωρίζει μετά το 1071.

Το έτος δηλαδή που είδε βυζαντινό αυτοκράτορα στα χέρια των Τούρκων (τον Ρωμανό Δ' Διογένη στη μάχη του Μαντζικέρτ), και την τελευταία ιταλική κτήση της αυτοκρατορίας, το Μπάρι, να πέφτει στα χέρια των Νορμανδών.

Γνωστές οι χαλεπότητες που θα γνωρίσει έκτοτε η πρώτη παγκόσμια αυτοκρατορία: διεκδικήσεις των ναυτικών δημοκρατιών της Ιταλίας που, μετά τα προνόμια του 1081/82 προς τους Βενετούς, απομυζούν προοδευτικά την οικονομική ικμάδα του βυζαντινού κόσμου, θρησκευτικές έριδες που καταλήγουν στο σχίσμα (1054) και στρατιωτικές επιτυχίες ποικίλων εχθρών σε Βορρά, Ανατολή και Δύση, που κλείνουν με τη συρρίκνωση της Αυτοκρατορίας. Ωστόσο, βιαστικά και υπερβάλλοντας, ο Αντιοχείας Ιωάννης θα γράψει στον Αλέξιο Κομνηνό ότι το κράτος του εκτείνεται από την Χρυσή Πύλη έως την ακρόπολη της Κωνσταντινούπολης. Η πρόρρηση θα γίνει αληθινή στον 14ο-15ο αιώνα όταν, όπως γράφει ο Braudel, το Βυζάντιο, η πρώτη παχύσαρχη αυτοκρατορία, είχε γίνει προάστειο της Κωνσταντινούπολης. Στη Μικρασία οι Σελτζούκοι, στον Βορρά οι Πετσενέγοι, στη Δύση, τέλος, Νορμανδοί και Σταυροφόροι, θα επιφέρουν το κτύπημα που θα κάνει την αυτοκρατορία από ρωμαϊκή, ελληνική. «Δέν είσαι Βασιλεύς Ῥωμαίων ἀλλά Γραικῶν» θα γράψει ο Φρειδερίκος Βαρβαρόσας στον Μανουήλ Κομνηνό μετά την ήττα στο Μυριοκέφαλο (1174).

Παρά την αναλαμπή της αυτοκρατορίας της Νικαίας μετά την καταστροφή του 1204, και παρά την ανάκτηση της Κωνσταντινούπολης στα 1261 και τα



σικελικά κατορθώματα του Μιχαήλ Παλαιολόγου, η αυτοκρατορία ύστερα από την απώλεια της Μικρασίας (*grosso modo* γύρω στο 1300) θα γνωρίσει την ταπεινώση υποτέλειας στους δυνατούς της στιγμής, Λατίνους πρώτα, Οθωμανούς-Τουρκομάνους ύστερα. Ένα χρονικό της εποχής γράφει ότι τότε «αίχμαλωτίσθη ή πάσα Άνατολή...».

Τόσο που ο φιλοσοφών αυτοκράτορας Μανουήλ Β΄ να ομολογήσει στον Σφραντζή ότι τα καταπονημένα πράγματα των Ρωμαίων δεν χρήζουν Βασιλέως αλλά απλώς οικονόμου («Πλὴν τὴν σήμερον ὡς παρακολουθοῦσιν ἡμᾶς τὰ πράγματα οὐ βασιλέα θέλει ἡμῶν ἢ ἀρχὴ ἀλλὰ οἰκονόμον»).

Να πω ότι η ομολογία αυτή, περισσότερο ακόμη και από την συμμετοχή του αυτοκράτορα στις εναντίον των βυζαντινών πόλεων εκστρατείες των Τούρκων, σφραγίζει το αμετάκλητο τέλος της παγκοσμιοτήτας της αυτοκρατορίας που σχήματι μόνο είναι και λέγεται Ρωμαϊκή έως την πτώση της στα 1453.

Μόνη ενθύμηση ζωντανή του παγκόσμιου μεγαλείου στο χεμαζόμενο Βυζάντιο έμεινε έως το τέλος σχεδόν η Βασιλεύουσα. Ο Μωάμεθ θα προτρέψει τα στρατεύματά του να καταλάβουν «τὴν πολυάνθρωπον καὶ μεγάλην πόλιν, βασιλειον τῶν πάλοι ποτὲ Ῥωμαίων», γράφει ο Κριτόβουλος, «ἐξ ἄκρον εὐδαιμονίας καὶ τύχης καὶ δόξης ἔλασασαν καὶ κεφαλὴν τε γεγενημένην τῆς οἰκουμένης ... ἧς τὸ κλέος», συνεχίζει ὁ Μωάμεθ, «πᾶσαν ἐπῆλθε τὴν οἰκουμένην».

Είναι αξιοσημείωτο ότι η θέση της Κωνσταντινούπολης όχι μόνο ως Βασιλεύουσας, αλλά ως του κατεξοχήν θαυμαστού πολεοδομικού κατορθώματος του Μεσαίωνα, έμεινε ανεπηρέαστη από τις αντιξοότητες της αυτοκρατορίας.

Η Κωνσταντινούπολη φτιάχνει αυτοκράτορες· η πρώτην 'Roma mobilis' γίνεται, ως Νέα Ρώμη, εστία πάγια αυτοκρατορίας και η αμετακίνητη έδρα αυτοκρατόρων: 'ville legitimante' νομιμοποιούσα αυτοκράτορες, όπως θα γράψει ο απαράμιλλος γνώστης της, Gilbert Dagron: ὅποιος ἔχει λοιπόν τὴν Κωνσταντινούπολη είναι κύριος της αυτοκρατορίας και συμβολικά του κόσμου ὅλου.

Αυτό γράφει στον Μωάμεθ ο Κριτόβουλος Ιμβριώτης στην αφιερωτήρια επιγραφή της ιστορίας του, όταν τον αποκαλεί «κύριον Γῆς καὶ Θαλάσσης» μετά, ή μάλλον χάρη στην Άλωση της Πόλης. Και γι' αυτό οι Τούρκοι κατακτητές της θα φέρουν στο εξής ως τίτλο τους το «Σουλτάνος, βασιλεύς και αυτοκράτωρ Άσίας, Εὐρώπης και τῶν ἑξῆς», και θα αναφέρονται (ὅπως ο Μωάμεθ Β΄ στο γράμμα προς τον Μοτσενίγο στα 1480) στο «κράτος τῆς κοσμοκρατορικῆς βασιλείας» τους.

Κληρονομιά, λοιπόν, η παγκοσμιοτήτα που η εξουθενωμένη Κωνσταντινούπολη παρέδωσε ἀκέραια στους νέους της κυρίους, και που αυτή είχε πάρει από τη Ρώμη· άσχετα όμως τώρα πια από το πρόσωπο του αυτοκράτορα, και την εθνικότητά του, ή ακόμη και το θρήσκευμά του.

Άμετακίνητη και πάγια η αυτοκρατορική ιδιότητα της Κωνσταντινούπολης κατά τα βυζαντινά αλλά και τα μεταβυζαντινά χρόνια (κατά την *raja otomanica*), όταν ταξιδεύουν εκτός Κωνσταντινουπόλεως μόνο τα ονόματα (η απάτηση της Μόσχας να είναι Τρίτη Ρώμη) και τα χριστιανικά αυτοκρατορικά

σύμβολα: η σταυροπαγής υδρόγειος σφαίρα, αλλά και ο δικέφαλος αετός των Παλαιολόγων, που έως τα σήμερα δηλώνει τις χριστιανικές δυναστείες και επικράτειες (της Πολωνίας, της Ρωσίας) αλλά και αυτήν την πατριαρχική αρχή του Φαναρίου.

Μετά από αυτή την επισκόπηση των διακυμάνσεων της βυζαντινής παγκοσμιοτητας, εύλογα τίθεται το ερώτημα τότε και γιατί η κοσμοκρατορική διάθεση της αυτοκρατορίας μετατρέπεται από δυνατότητα και πραγματικότητα, σε νοσταλγικό ιδεολόγημα, τότε τα λόγια αντικαθιστούν τα έργα.

Είναι αναμφισβήτητο ότι όταν ο Κοσμάς Ινδικοπλεύστης προφήτεψε το αιώνιο της ρωμαϊκής αρχής, η τότε αυτοκρατορία του μεγάλου Ιουστινιανού (παρά τις κακόβουλες παρατηρήσεις του Προκοπίου στα *Ανέκδοτα*, και παρά τις απαισιόδοξες σκέψεις για παρακμή που εξέφρασε ο Ιωάννης ο Λυδός στο *De Magistratibus-Περί αξιωμάτων*) τα Ιουστινιάνεια επιτεύγματα καθιστούσαν αληθοφανή μια τέτοια πρόβλεψη, την οποία άλλωστε ο κοσμογυρισμένος μοναχός στηρίζει όχι μόνο στα πνευματικά πρωτεία του Βυζαντίου, αλλά και σ' ένα χειροπιαστό επιχείρημα: το ότι όλα τα έθνη εμπορεύονται με το νόμισμα της αυτοκρατορίας, απόδειξη της οικονομικής της ευρωστίας και υπεροχής. (Αυτό άλλωστε οδήγησε τον Lopez να μιλήσει για το βυζαντινό νόμισμα ως το δολλάριο της τότε εποχής).

Ας σημειωθεί παράλληλα ότι, παρά τις κάποιες περιστατικές πειρατικές βαρβαρικές επιτυχίες, η Μεσόγειος ήταν τότε σχεδόν βυζαντινή λίμνη: «διά τὸν αὐτοκράτορα τῆς Κωνσταντινουπόλεως θαλασσοκρατεῖν μέχρι τῶν Ἡρακλείων στηλῶν», όπως παραστατικά γράφει ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος.

Η θαλασσοκρατία θεωρείται οπωσδήποτε απαραίτητο χαρακτηριστικό για τη διεκδίκηση παγκοσμιοτητας (η κυριότητα γης και θαλάσσης συγχρόνως αναφέρεται συχνά για να δηλώσει το ακαταμάχητο της αυτοκρατορικής ισχύος). Η διασάλευση της θαλασσοκρατίας προδικάζει με τη σειρά της την αμφισβήτηση της παγκοσμιοτητας.

Είναι αυτό ακριβώς που συνέβη στο Βυζάντιο αμέσως μετά τις πρώτες επιτυχίες των αραβικών πειρατικών επιδρομών και τη διασάλευση της ασφάλειας στους ναυτικούς άξονες της Μεσογείου.

Έτσι στα μέσα του 7ου αιώνα, μόλις έναν αιώνα μετά τον Κοσμά Ινδικοπλεύστη, ένας άλλος ταπεινός μοναχός, ο Ιάκωβος ο Νεοφώτιστος, θα διαπιστώσει με άφατη πίκρα την ταπείνωση και κατάρπωση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας συγκρίνοντας το άλλοτε με το τώρα.

Αντιγράφω το κείμενο της διδασκαλίας του Ιακώβου· δεν χρειάζεται ούτε μετάφραση, ούτε σχολιασμό. «Ἀπὸ τοῦ Ὁκεανοῦ, τουτέστι τῆς Σκωτίας καὶ Βρεττανίας καὶ Σπανίας καὶ Φραγγίας καὶ Ἰταλίας καὶ Ἑλλάδος καὶ Θράκης καὶ ἕως Ἀντιοχείας καὶ Συρίας καὶ Περούδος καὶ πάσης Ἀνατολῆς καὶ Αἰγύ-

που και Ἀφρικῆς καὶ ἄνωθεν Ἀφρικῆς, τὰ ὄρια τῶν Ῥωμαίων ἕως σήμερον, καὶ αἱ στήλαι τῶν βασιλέων αὐτῶν διὰ χαλκῶν καὶ μαρμάρων φαίνονται. Πάντα γὰρ τὰ Ἔθνη ὑπετάγησαν τοῖς Ῥωμαίοις κελεύσει Θεοῦ. Σήμερον δὲ θεωροῦμε τὴν Ῥωμανίαν ταπεινωθεῖσαν» (τὴν Ῥωμανίαν, δηλαδή, τὸ Βυζάντιο).

Οἱ επιδρομὲς τῶν Σλάβων στα ευρωπαϊκὰ εἰδάφη, καὶ κυρίως οἱ επιτυχίες τῶν Αῤῥάβων στὴν Ανατολή καὶ στὴ θάλασσα, κατάφεραν νὰ μετατρέψουν κατὰ τὸν 7ο αἰῶνα, τὴν ἕως χθες ἀκόμη κραταῖα παγκόσμια αυτοκρατορία σὲ μια περιφερειακὴ σχεδόν δύναμι πού ἀγωνιζόταν γιὰ τὴν ἐπιβίωσή της. Ἀπὸ τὸν 7ο ἕως τὸν 10ο αἰῶνα περίπου εἶναι σχεδόν ξεχασμένα τὰ ἀλλοτινὰ μεγαλεῖα.

Ἡ ἐποχὴ δηλαδή που ὡς καὶ οἱ γυναῖκες τῶν αυτοκρατόρων δηλώνονταν «Δέσποινες τῆς Οἰκουμένης» (π.χ. ἡ Αῤῥιάδην κρατὰ τὴν σταυροπαγὴ σφαίρα) καὶ που καὶ αὐτὸς ὁ Αῤῥάδιος ἀκόμα φερόταν ὡς «ὁ τῆς ὑφ' ἡλίῳ γῆς αυτοκράτωρ καὶ τροπαιοῦχος δεσπότης» (ἀναφέρω ἀπλῶς τὶς ἐπιγραφές τῆς Αῤῥοδισιάδας γιὰ τὴν πρώτη γυναῖκα τοῦ Θεοδοσίου καὶ γιὰ τὸν διάδοχο τοῦ μεγάλου αὐτοῦ αυτοκράτορα, τὸν μικρὸ Αῤῥάδιο).

Κι αὐτὸ γιὰ νὰ μὴ σταθῶν στα εὐγλωττα θριαμβευτικὰ ἐπίθετα τοῦ Ἰουστινιανοῦ (cognomina) που μας διασώζουν *οἱ Νεαρές* ὅπως τὰ: Γοτθικός, Βανδαλικός, Αλανικός κτλ. που δὲν ἐδήλωναν τότε κληρονομικὸ μεγαλεῖο σαν τὰ παλιότερα Africanus, Britanicus, Germanicus, (ὅπως σημειώνει ὁ Gerrard Rosch), ἀλλὰ πραγματικὴ αυτοκρατορικὴ ἐπέκταση. Καὶ γιὰ νὰ μὴ σχολιάσω, μετὰ τὴν ἐμπεριστατομένη μελέτη τοῦ Εὐάγγελου Χρυσοῦ, τὴ βασιλικὴ τίτλωση τῶν αυτοκρατορικῶν ἐγγράφων τοῦ νικητῆ τῶν Σασσανιδῶν Ηρακλείου.

Ὀπωδῆποτε δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τόσο ὁ Ἰουστινιανός, ὅσο καὶ ὁ Ηρακλείος θὰ γίνουν πρότυπα πρὸς μίμηση (μαζὶ βέβαια με τὸν Μεγάλον Κωνσταντῖνον, ἢ ἀκόμη τὸν Μεγαλέξανδρον, τὸν Αὐγούστο καὶ τὸν βιβλικὸν Δαυὶδ) γιὰ ὅλους τοὺς μετέπειτα αυτοκράτορες, υπογραμμίζοντας, ὁ καθένας με τὸν τρόπο του, τὴν εἰκόνα τῆς βυζαντινῆς παγκοσμιοῦσας καὶ αἰωνιότησας. Παγκοσμιοῦσας που μετὰ τὸν 7ο αἰῶνα καὶ γιὰ καιρὸ, εἶχε γίνῃ ἕνας μῦθος καὶ μιὰ παρωχημένη νοσταλγικὴ ἱστορία. Χωρὶς ὅμως νὰ πάψει νὰ κατατρεχε τὴν σκέψη καὶ τὰ ὄνειρα τῶν Βυζαντινῶν, που ἐξακολουθοῦν ἀδιάλειπτα νὰ θεωροῦν καὶ νὰ ονομάζουν τὸν αυτοκράτορά τους «κύριον τοῦ Κόσμου». Μέσα σ' αὐτὸ τὸ κλίμα θὰ πρέπει ἰσως νὰ τοποθετήσουμε ὅλη τὴν εσχατολογικὴ φιλολογία τῆς ἐποχῆς που εἶχε μεγάλη διάδοση στους κύκλους τῆς βυζαντινῆς κοινωνίας. Τὶς προφητεῖες γύρω ἀπὸ τὴν μεγάλη Βαβυλώνα που πότε ταυτίζεται με τὴν παλιὰ Ρώμη καὶ πότε με τὴν ἴδια τὴν Κωνσταντινούπολη (κάθεται ἐπάνω σὲ ἐπτὰ λόφους), τὴ μεγάλη πόρνη τοῦ κόσμου τῆς ανομίας.

Τὰ γραπτὰ γύρω ἀπὸ τὰ εσχατολογικὰ θέματα καὶ τὴν Αποκάλυψη, ὅπως οἱ Χρησιμοὶ τοῦ Νεοφύτου, ἔργα τοῦ Λέοντα τοῦ Σοφοῦ, τοῦ Ἀνδρέα Καισαρείας, τοῦ Νικητὰ τοῦ Παφλαγόνος, τοῦ Ἀρέθα καὶ, βέβαια, τοῦ Ψευδο-Μεθο-

δίου, μαρτυρούν όλα την ανασφάλεια που είχε καταλάβει τους ανθρώπους της εποχής. Μόνη παγκόσμια και αιώνια μοναρχία εθεωρείτο τότε αυτή που θα εμφανιζόταν μετά τις τέσσερις αυτοκρατορίες και που θα αντιπροσώπευε το βασίλειο του Χριστού. Σαν συνέχεια αυτής της πεποίθησης ο Νικητάς προσπαθεί να μετρήσει το τέλος του κόσμου. Ένα ανέκδοτο νομίζω έως τα τώρα κείμενο βάζει στο στόμα του Χριστού την εξής προφητεία: «Νῦν δὲ λέγω ὑμῖν καὶ προλέγω πρὸ ἔτων χιλίων πεντακοσίων τοῦ ἔλθειν ὀλιγῶς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (τὰ πεντακόσια δὲ καὶ πεντάκις χίλια ἔτη παρέδραμον ἤδη καὶ ἦλθον ἐγὼ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων κατὰ τὰς θείας γραφάς κηρῶν ὑμῖν τὴν βασιλείαν καὶ τὴν μετάνοιαν)».

Με τέτοιου είδους προβλέψεις (το κείμενο είναι νομίζω του Νεόφυτου) οι βυζαντινοί θα συνδιάσουν το τέλος της αυτοκρατορίας τους με τη συντέλεια του κόσμου και το τέλος της ιστορίας. Ο θρύλος όμως της επιστροφής του τελευταίου Βασιλιά των Ρωμαίων, θα βρεί θέση ήδη στη μετάφραση της Αποκάλυψης του Ψευδο-Μεθοδίου και σχεδόν αναλλοίωτος θα ζήσει έως τις μέρες μας.

Έπρεπε να περάσουν τα χρόνια της εικονομαχικής διαμάχης και της αραβικής αναταραχής στην Ασία για να γνωρίσει και πάλι η αυτοκρατορία περιοδο αίγλης που θα μπορούσε να δικαιολογήσει τις παγκόσμιες διεκδικήσεις της, έστω και αν από τις αρχές του 9ου κιόλας αιώνα, αρχίζει η αντιζηλία με τη νεοσύστατη ρωμαϊκή αυτοκρατορία της Δύσης, και παίρνει την πρώτη σχισματική μορφή η αντιδικία των Εκκλησιών.

Ο Λέων ο Σοφός (όπως μας δείχνουν κυρίως τα *Τακτικά* του) και ιδιαίτερα ο γιός του, ο διανοούμενος αυτοκράτορας Κωνσταντίνος ο Πορφυρογέννητος, θα ξαναζωντανέψουν την ιδέα της συνέχειας του μεγαλείου της παγκόσμιας αυτοκρατορίας, με την επεξεργασία (κυρίως από τον Πορφυρογέννητο) της Κωνσταντίνειας προέλευσής της.

Ας θυμηθούμε σχετικά όσα γράφει «πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν» για τις υποθήκες που άφησε ο Μέγας Κωνσταντίνος στους μετέπειτα αυτοκράτορες της Κωνσταντινούπολης. Ας προσθέσουμε όμως ότι στην ιδεολογική αυτή θεώρηση της παγκόσμιας αυτοκρατορίας, ανταποκρίνεται τότε και η πράξη: οι πολεμικές δηλαδή επιτυχίες των πρώτων Μακεδόνων στην Ασία, αλλά κυρίως η πνευματική ακτινοβολία του Βυζαντίου εκτός συνόρων με τον εκχριστιανισμό των Σλάβων, των Βουλγάρων και των Ρώσων Βαράγκων από τον Φώτιο, και των λαών του Καυκάσου από τον Νικόλαο τον Μυστικό, με επιστέγασμα βέβαια τον φωτισμό των Ρώσων στα 988 χάρη στον Βασίλειο Β'.

Ήταν τότε ασφαλώς η πρώτη φορά που η δικαιοδοσία του πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης ξεπερνά τα όρια και την επικράτεια της αυτοκρατορικής αρχής.

Αξίζει ίσως να σημειωθεί ότι η οικουμενικότητα της Ορθοδοξίας αρχίζει τότε ακριβώς να επισκιάζει την παγκοσμιότητα της αυτοκρατορίας. Να δούμε άραγε εδώ την αρχή, τη ρίζα, της διαμάχης ανάμεσα στις δύο αρχές που στηρίζουν το βυζαντινό οικοδόμημα (εννοώ την Εκκλησία και την αυτοκρατορία);

Ο Μιχαήλ Κηρουλλάριος θα διακηρύξει ότι μεταξύ Ιερουσώνης και Βασιλείας «τὸ διαφέρων οὐδὲν ἢ καὶ ὀλίγον» (κατά τον Μιχαήλ Ψελλό από τον εν λόγω πατριάρχη δεν έλειπαν παρά τα ερυθρά πέδιλα για να οικειωθεί την Βασιλεία).

Οπωσδήποτε ο διαχωρισμός των συμφερόντων της Εκκλησίας και της αυτοκρατορίας που γνώρισε την ένταση έως και εμφύλιας διαμάχης (κυρίως μετά το Σχίσμα του 1054, την τέταρτη Σταυροφορία και τις ενωτικές προσπάθειες της πολιτείας κατά τα δύσκολα παλαιολόγεια χρόνια) ο διχασμός αυτός δεν είναι, νομίζω, άμοιρος της παρακμής που αρχίζει να γνωρίζει η αυτοκρατορία στο τότε διεθνές πεδίο κι αυτό, παρά τα ζηλευτά πολλές φορές κατορθώματα των αυτοκρατόρων της εποχής, αρχίζοντας από αυτά της βυζαντινής εποποιίας του 10ου αιώνα.

Είναι ίσως ώρα να πω σχετικά, ότι η επιτυχία, κυρίως του Νικηφόρου Φωκά, στην Ασία, η επανάκτηση της Κύπρου και, ιδιαίτερα, της Κρήτης, καθώς και η σταθεροποίηση της βυζαντινής παρουσίας στην Ιταλία, ξανάδωσαν στο Βυζάντιο τη δυνατότητα να διεκδικεί παγκόσμιο ρόλο στα διεθνή πράγματα.

Να θυμίσω τον περήφανο λόγο του Φωκά στον Λιουτπράνδο· «*Navigatio mihi est*» πράγμα που μαρτυρεί ακόμη μια φορά ότι η θαλασσοκρατία οδηγεί στην κοσμοκρατορία (όμως για τους Βυζαντινούς θα είναι τώρα για τελευταία φορά) και να μνημονεύσω το επιτάφιο επίγραμμα στη σαρκοφάγο του αδικοσκοτωμένου αυτού αυτοκράτορα: «*Ενίκησες τὸν κόσμον ὅλο ἄλλὰ νικῆθηρες ἀπὸ μιᾶς γυναίκα*» (ο λόγος βέβαια για την Θεοφανώ, τη γυναίκα του, που συγκατένευσε στην δολοφονία του αυτοκράτορα από τον εραστή της Τζιμισκή). Ο Φωκάς, που τα κατορθώματά του τραγουδήθηκαν έως και από τους Βούλγαρους, από τη μια μεριά, και ο Βασίλειος Β΄ ο Βουλγαροκτόνος από την άλλη, ορίζουν τη δεύτερη, θα έλεγα, παγκοσμιότητα του Βυζαντίου τότε που τα σύνορα της αυτοκρατορίας έφτασαν πάλι από τον Καύκασο και τον Ευφράτη στην Ιταλία, και από τον Δούναβη στην Παλαιστίνη.

Βέβαια και αργότερα, στην εποχή του Μονομάχου, που κατετρόπωσε τελικά τους Ρώσους στην Κωνσταντινούπολη, κατέφθαναν αλληπάλληλα, όπως γράφει ο εγκωμιαστής του Μαυρόπου, πρεσβείες από Ανατολή και Δύση. Είναι επίσης γνωστό ότι ο Μονομάχος έδωσε στους Ούγγρους το μέχρι σήμερα σωζόμενο στέμμα (δείγμα υποτέλειας στο Βυζάντιο) έστω μόνο «*φιλῶ δνόματι*». Απόδειξη της εξέχουσας θέσης του Βυζαντίου στα διεθνή πράγματα, αποτελεί το γεγονός ότι έναν αιώνα αργότερα, παρά τις αντιξοότητες που γνώρι-

σε εν τω μεταξύ η αυτοκρατορία, ο Μανουήλ Κομνηνός δεν θα διστάσει να ονομάσει τον εαυτό του (αντιγράφων) Ισαυρικό, Κιλικικό, Δαλματικό, Ουγγρικό, Βοσεντικό, Χροβατικό, Λογικό, Ιβηρικό, Βουλγαρικό, Σερβικό, Δουκικό, Αζαρικό, Γοτθικό ίσως και Αρμενικό. Ακολουθούσε πιστά το ιουστινιάνειο πρότυπο, αυτός, που μετά την μάχη του Μυριοκέφαλου, δεν ήταν πια παρά ένας βασιλιάς (ούτε καν αυτοκράτορας) των Γραικών.

Είναι αναμφισβήτητο ότι η Κωνσταντινούπολη της εποχής των Κομνηνών ασκούσε ωστόσο την πνευματική και καλλιτεχνική ακτινοβολία της σ' όλη την τότε οικουμένη (ο Τζέτζης αναφέρει ότι βγαίνοντας από το σπίτι του έλεγε καλημέρα σε πλήθος γλώσσες, νεκρές τώρα πολλές απ' αυτές) και κατά τους δυτικούς μισθοφόρους και προσκυνητές η Κωνσταντινούπολη έκλινε στα τείχη της τα 2/3 του πλούτου όλου του κόσμου.

Είναι τέλος αξιοσημείωτο ότι οι Βυζαντινοί πάτησαν στην Ιταλία, στην Αγκώνα, στα 1155 για μια ακόμη φορά: όμως αυτά μόνο έθρεψαν πλουσιοπάροχα τους λόγους των εγκωμιαστών της εποχής (του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης, μεταξύ άλλων) αλλά απέχουν πολύ από το να μαρτυρούν την αληθινή πραγματικότητα μιας αυτοκρατορίας που όδευε προς τη δύση της. Την δύση που, για να κάνω ένα λογοπαίγνιο, ήταν αντίθετα η ανατολή της Δύσης, δηλαδή των Δυτικών σταυροφόρων, Βενετών, κ.ά., των Λατίνων, όπως αναφέρουν συνοπτικά τους δυτικούς καθολικούς οι τότε βυζαντινές πηγές.

Η βυζαντινή εποποιία του 969-1028 που άρχισε με τη διαβεβαίωση (το υπογραμμίζει ο Πορφυρογέννητος) ότι ο θρόνος του Βυζαντίου (αντιγράφων) «δορυφορείται υπό των κατοικούντων τήν γῆν», που είδε τον Βασίλειο Β' να ονομάζει τον εαυτό του κατά το ταφικό επίγραμμα του Εβδόμου «αυτοκράτορα γῆς, μέγαν βασιλέα», χωρίς αυτό να είναι υπερβολή, θα εκφυλισθεί προοδευτικά και θα αμαυρωθεί με την υποταγή της Κωνσταντινούπολης στους Δυτικούς, στα 1204 και τη διανομή του κράτους στους Σταυροφόρους.

Άλλωστε είναι αυτοί οι ίδιοι Λατίνοι που διακωμώδησαν τη βυζαντινή εποποιία όταν στο γυμνό σκήνωμα του Βασιλείου Βουλγαροκτόνου, εκρέμασαν ειρωνικά το σουραύλι (τη φλογέρα του Βασιλιά κατά τον Κωστή Παλαμά). Βυζαντινοί θα αντικρύσουν πρώτοι αυτή την ιεροσουλία: οι στρατιώτες του Στρατηγόπουλου που ανέκτησαν την Κωνσταντινούπολη στα 1261.

Να θυμίσω, με την ευκαιρία αυτή, ότι αυτό το κατόρθωμα, η ανάκτηση της Κωνσταντινούπολης που χαρακτηρίστηκε ως η παλιγγενεσία του Γένους, έκανε τον Θεόδωρο Τορνίκη (όπως μας διασώζει μια ιταλική πηγή) να πεθάνει από την λύπη του γιατί τότε θα έπαυαν, είτε, να ενδιαφέρονται οι Βυζαντινοί για την Ασία. Αυτό ακριβώς που φοβήθηκε και ο πρωτοασηκρήτης Σεναχερείμ, όταν μέσα στην πάνδημη χαρά διελάλησε: «οὐδεις τοῦ λοιπὸν καλὸν τι ἐλπίζετο ἔπει καὶ πάλιν Ῥωμαῖοι τὴν Πόλιν πατοῦσιν».

Ποια πιο εύγλωττη διαπίστωση, και μάλιστα από επίσημο Βυζαντινό, για το τέλος της παγκοσμιοότητας της αυτοκρατορίας; Από την πρώτη στιγμή της πιο μεγάλης δόξας και γιορτής που ακολούθησε την ανάκτηση της πόλης, και παρά τη διαβεβαίωση του Μιχαήλ ότι η αυτοκρατορία θα επανακτήσει τις χαμένες πατρίδες (ο όρος είναι του Μιχαήλ), το Βυζάντιο των Παλαιολόγων γινόταν μέρα με την μέρα και πιο πολύ, η «δύστηνος Ρωμανία» που ο θεός τιμωρούσε «κρίμασιν οἷς μόνον Κύριος οἶδε».

Το αίσθημα ενοχής ακολουθεί την απώλεια της ελπίδας, η Κωνσταντινούπολη θα πέσει στα χέρια απίστων χωρίς να έρθει η συντέλεια και να τελειώσει η ιστορία, όπως άφηναν να πιστευθεί οι εσχολογικές προβλέψεις. Η Ρωμανία πέρασε και θα μένει μόνο το ποντιακό τραγούδι να πιστεύει ότι δεν πέθανε, αλλά ότι «η Ρωμανία ανθεί και φέρει κι άλλο».

Τελειώνοντας να πω ότι αυτή η *sui generis* αυτοκρατορία της Ρωμιοσύνης που ονομάζουμε Βυζάντιο, αυτή που γεννήθηκε ως παγκόσμια, γι' αυτό και δεν έκανε πολιτική επεκτατική και μπερειαλιστική αλλά μόνο συντηρητική και επανακτητική, δεν μπόρεσε ποτέ να ξεπεράσει ούτε τα εδαφικά όρια της κληρονομιάς της, ούτε την αίγλη του παρελθόντος της.

Αυτή η αυτοκρατορία έζησε πάνω από χίλια χρόνια έχοντας βαθειά κλεισμένη στην καρδιά την πεποίθηση της ανωτερότητάς της και του θεοστίριχτου μεγαλείου της. Δηλαδή της δικαιωματικής, θα έλεγα, παγκοσμιοότητας του κράτους της, και της αξιωματικής οικουμενικότητας της πίστης της.

Έτσι η πράξη και τα έργα για οικουμενικότητα οδήγησαν το Βυζάντιο στην επεξεργασία της θεωρίας και ιδεολογίας της παγκοσμιοότητας. Οικουμενικότητα θρησκευτική όμως και πολιτική αυτοκρατορική παγκοσμιοότητα έγιναν με τον καιρό λόγια, φαντασιώσεις, παρουσιολογία του παρελθόντος και όνειρα μιας αέναης αίγλης και ενός ακατάβλητου μεγαλείου.

Αυτό εντούτοις το ες αεί μεγαλείο, αποπνέει η κάθε βυζαντινή ιερή εικόνα, αμετάβλητη μέσα στο χρυσό φόντο και μπροστά στην αιωνιότητα, όπως ακριβώς το θέλει η ορθόδοξη πίστη των Ρωμίων.

Αυτή τη διαχρονική αίγλη κρατά πάντα στη φαντασία των Βαλκανίων και ιδιαίτερα των Ελλήνων, κάθε αναφορά στην Κωνσταντινούπολη και στο κράτος της, στο Βυζάντιο, που έως τα σήμερα είναι για τους λαούς αυτούς η αυτοκρατορία των σημείων και των συμβόλων, όπως θα έλεγε ο Barthes.

Να θυμηθούμε ότι έως την τελευταία στιγμή λειτουργεί στο Βυζάντιο αναλλοίωτο το τελετουργικό πρωτόκολλο. Γύρω από το πρόσωπο του, έστω αποδυναμωμένου, αυτοκράτορα, η βασιλείος αυλική τάξη επιτρέπει στα πλήθη να ξαναζήσουν την αλλοτινή αίγλη, έστω και αν αντί πολυτίμων λίθων ήταν «ένα σωρό κομμάτια από υαλί, κόκκινα, πράσινα ή γαλάζια» όπως λέει ο Καβάφης, σε συνέχεια του Γρηγορά, τα πετράδια που στόλιζαν στη στέψη του Καντακουζηνού το βυζαντινό στέμμα.

Ιδού πώς από πραγματική κατάντησε να γίνει υάλινο τεχνητό ομοίωμα η αυτοκρατορία του Βυζαντίου και πώς η παγκοσμιοότητά του έγινε από χειροπιαστή κληρονομιά μια εικονική φαντασίωση.





## JOHANNES KODER

### Η ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΣ

#### 1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

«Σὺν θεῷ, κράτιστε, τῷ σκέποντί σε, ἄνασσε, βασίλευε τῆς οἰκουμένης!» Ἐτσι προσφωνεῖ ο Μιχαὴλ Ψελλός τον αυτοκράτορα Κωνσταντῖνο Θ' τον Μονομάχο<sup>1</sup>. Στη σύντομη αὐτή πρόταση συνυπάρχουν σχεδόν όλα ὅσα ἔχουν αναζητηθεῖ στο Βυζάντιο: ἡ αυτοκρατορία, ὁ χριστιανισμός, ἡ οἰκουμένη<sup>2</sup>. Θα μπορούσε κανεὶς να παραπέμψει συνοπτικά στον Μιχαὴλ Ψελλό προκειμένου να αποδώσει τις βυζαντινὲς αντιλήψεις σχετικά με τὸ χώρο και τὴν οἰκουμένη με μὴ μόνο πρόταση. Αὐτό, ὡστόσο, θα ἦταν πολὺ απλοϊκό. Ὁ ὅρος 'οἰκουμενικός' ἐξελίχθηκε κατὰ τὴ μεταχριστιανικὴ ἐποχὴ με τέτοιο πολυσχιδὴ τρόπο, τόσο σε σχέση με τις ποικίλες συγκεκριμένες χρήσεις του, ὅσο και με τις σημασιολογικὲς του εκφάνσεις (κάποιες ἀπὸ τις οποίες παρέμειναν στο παρασκήνιο ἢ στο υποσυνείδητο), ὥστε να μὴν μπορεῖ να αποδοθεῖ με μὴ μόνο φράση. Ὅπως και ὁ ὅρος 'Εὐρώπη'<sup>3</sup>, ἔτσι και ἡ οἰκουμένη δεν μπορεῖ να γίνε κατανοητὴ ἔξω ἀπὸ κάποια πάγια ιδεολογήματα, στα οποία, σήμερα τουλάχιστον, κυριαρχοῦν συνειρημοὶ που συνδέονται με τὴν πο-

---

1. Μιχαὴλ Ψελλός, ἐκδ. Μ. D. Spadaro, Catania 1984, 448 (τέλος του επιτάφιου ποιήματος για τὴν Μαρία Σκλήρανα που πέθανε περὶ το 1045). Λίγα μόνο χρόνια χωρίζουν αὐτοὺς τους στίχους ἀπὸ δύο παραστάσεις τῆς αυτοκρατορικῆς τριάδας Κωνσταντῖνος Μονομάχος, Ζωὴ και Θεοδώρα στο αυτοκρατορικό στέμμα τῆς Βουδαπέστης και σε μικρογραφία ομιλητρίου του Ἰωάννη Χρυσόστομου (Sinait. 364). Βλ. Τζένη Αλιμπάνη, Ὁ αυτοκράτορας ὡς εκφραστής τῆς ιδέας τῆς οἰκουμενικότητας, στον κατάλογο ἐκδόσεως *Ἔργα και ἡμέρες στο Βυζάντιο*. Αθήνα – Θεσσαλονίκη – Μυστράς, Αθήνα 2001, 34-44.

2. Πρβλ. H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz – Wien – Köln 1965. Βλ. τὴν επεξεργασμένη ἀνατύπωση καίρων τμημάτων του ἔργου με τίτλο *Konstantinopel und Kaisertum als 'Neue Mitte' des oströmischen Reiches* στο *Epidosis*, Μόναχο 1989, σφ. 20 (σελ. 82).

3. Σχετικὰ με τὸ θέμα βλ. τὸ πρόσφατο ἀρθρο του Kl. Oschema, *Der Europa-Begriff im Hochund Spätmittelalter, zwischen geographischem Weltbild und kultureller Konnotation*, *Jahrb. f. Europ. Gesch.* 2 (2001) 191-235. Πρβλ. ἐπίσης J. Koder, Ὁ ὅρος «Εὐρώπη» ὡς ἔννοια χώρου στὴ βυζαντινὴ ἱστοριογραφία, στο *Βυζάντιο και Εὐρώπη*, Α' Διεθνῆς Βυζαντινολογικὴ Συνάντηση (Εὐρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφῶν), Αθήνα 1987, 63-74.

λιτική των Εκκλησιών. Εάν αποδεσμεύσουμε τον όρο από το θρησκευτικό του πλαίσιο και τον εξετάσουμε σε σχέση με ένα συγκεκριμένο ‘ανθρώπινο’ τρόπο οργάνωσης, προσπαθώντας να διαφωτίσουμε τη γεωγραφική σημασία της λέξης οικουμένη, τότε θα αναφερθούμε κατά κύριο λόγο στην ιστορικο-οικιστική σημασία της λέξης, δηλαδή σε κάποιο γεωγραφικό χώρο ο οποίος κατοικείται από ανθρώπους που συγκροτούν σύνολο με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που συνιστούν την ταυτότητά τους. Θα έλεγα, συνοπτικά, ότι θα αναφερθούμε στο κατοικημένο τοπίο και στη σχέση των ανθρώπων με αυτό, εφόσον ο γεωγραφικός χώρος της οικουμένης αποκτά διαφορετικές διαστάσεις, ανάλογα με το κοινωνικό πλαίσιο και τα συγκεκριμένα πολιτικά και πολιτισμικά σημεία αναφοράς.

Οφείλω εξ αρχής να σημειώσω ότι η σφαιρική περιγραφή της συλλογικής αντίληψης του χώρου οποιασδήποτε ομάδας, τόσο στην ιστορική της διάρκεια όσο και στο παρόν, δεν είναι εφικτή καθώς η ανθρώπινη ικανότητα αντίληψης του χώρου ξεπερνά σε πολυπλοκότητα κατά πολύ την αμυγώς γλωσσική (δηλαδή μη εικονική) δυνατότητα έκφρασης. Έτσι, ανεξάρτητα από το διαθέσιμο υλικό και την ποιότητα εικονικών ή γραπτών πηγών, μόνο προσεγγίσεις είναι εφικτές στο συγκεκριμένο θέμα. “Despite the richness of language and vocabulary, the relationship of linguistic expression to the richness of the world itself is sparse and partial”<sup>4</sup>, γράφει ο Arnold Smith. Για τους Βυζαντινούς μπορούμε απλώς και μόνο να προσπαθήσουμε να συμμεριστούμε τις σκέψεις και τα αισθήματά τους σχετικά με τον ζωτικό τους χώρο και αυτό κατά κύριο λόγο, για όσους ανήκαν σ’εκείνες τις κοινωνικές τάξεις οι πράξεις των οποίων αντικαθρεφτίζονται στις πηγές. Πρέπει όμως να επισημάνω ότι θα κάνω χρήση μόνο γραπτών και όχι εικονικών πηγών<sup>5</sup> και θα βασιστώ, σχεδόν αποκλειστικά, σε κείμενα γραμμένα στα ελληνικά, ενώ για τις λατινικές πηγές, π.χ. τον Ισίδωρο της Σεβίλλης, παραπέμπω στη σχετική βιβλιογραφία<sup>6</sup>.

Η πολιτική οικουμένη των Βυζαντινών, πέρα από όσα προηγουμένως ανέφερα, δεν μπορεί να οριστεί ως ενιαίος γεωγραφικός χώρος, καθώς οι Βυζαντινοί

4. A. Smith, Spatial Cognition Without Spatial Concepts, S. O. Nualláin (έκδ.) *Spatial Cognition. Foundations and Applications*, Annual Conference of the Cognitive Science Society of Ireland, 1998, Amsterdam – Philadelphia 2000, 127-136, 135.

5. Πα τη σχέση εικόνας και κειμένου στο Βυζάντιο βλ. γενικά R. Lange, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, β' έκδοση, Paderborn 1999, κυρίως 8-12 και 268-279. Ειδικά για το συγκεκριμένο μας ερώτημα βλ. τα σχετικά άρθρα στον κατάλογο *Ωρες Βυζαντίου* (σημ 1).

6. A. D. von den Brincken, *Romazentrische Weltdarstellung um die erste Jahrtausendwende*, A. von Euw και P. Schreiner (έκδ.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, Κολωνία 1991, 401-411.

ταυτίζονταν περισσότερο με τον θεσμό του αυτοκράτορα ανάλογα με την ισχύ του και με τη Ρώμη ως αυτοκρατορική πόλη, παρά ως ιδέα ενός (σύγχρονου) εδαφικού κράτους<sup>7</sup>.

## 2. Πολιτική-αυτοκρατορική οικουμένη: η Ρώμη

Η πολιτική αξίωση της οικουμενικότητας των βυζαντινών έχει τις απαρχές της στη ρωμαϊκή μυθοποίηση των Μακεδόνων, στη μίμηση του Μεγάλου Αλεξάνδρου (*imitatio Alexandri Magni*) και στον υπερκερασμό της κατά την εποχή του Αυγούστου. Ήδη ο Ιούλιος Καίσαρ τοποθέτησε στο άρμα του θριάμβου του, το οποίο η Σύγκλητος αφιέρωσε στον Καπιτώλιο Δία το 46 π.Χ., μια «είκόνα της οικουμένης χαλκοῦν ... ὑπὸ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ», ενώ στην αντίστοιχη επιγραφή ο ίδιος εξυμνείται ως «ἡμίθεος»<sup>8</sup>. Παράλληλα, περί το 10 μ.Χ., ο Αύγουστος/Δίας απεικονίζεται στην *Gemma Augustea* μεταξύ των προσωποποιήσεων του Ωκεανού και της Οικουμένης<sup>9</sup>. Αλλά και οι 'άλλοι', οι μη Ρωμαίοι, επιβεβαιώνουν αυτές τις οικουμενικές αξιώσεις, όπως και πάλι μας δηλώνει ο Δίων Κάσσιος γράφοντας για τον Πύρρο, ο οποίος μετά τη νίκη του το 280-279 π.Χ. φέρεται να θαύμασε «τοὺς Ῥωμαίους καίτοι νικηθέντες καὶ προέκρινε τῶν ἑαυτοῦ στρατιωτῶν, εἰπὼν ὅτι τὴν οἰκουμένην ἂν ἦδη πᾶσαν ἐχειρῶσάμην, εἰ Ῥωμαίων ἐβασίλευον»<sup>10</sup>. Η *Giovanna Cresci Marrone* έχει πολύ παραστατικά δείξει ότι η κατάκτηση της οικουμένης στο συλλογικό υποσυνείδητο και αργότερα ως κανονιστικό έθος έφτασε να γίνει σταθεροποιητικό στοιχείο της κυρίαρχης εξουσίας κατά την περίοδο της πρώιμης αυτοκρατορίας<sup>11</sup>.

Η οικουμένη δεν είναι απλώς μια ελληνική λέξη αλλά αποτελεί ειδικό ελληνικό όρο. Στις αυτοκρατορικές επιγραφές της Ύστερης Αρχαιότητας<sup>12</sup>, εκεί ακριβώς

7. Βλ. τις σχετικές απόψεις του Κ.-P. Matschke, *Der Übergang vom byzantinischen Jahrtausend zur Turkokratie und die Entwicklung der südosteuropäischen Region, *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas* 1 (1999), 11-38, κυρίως 12 κ.εξ. και 16 κ.εξ.*

8. Δίων Κάσσιος 43. 14.6 και 43.21.2 (II 80, 85 Boissevain). Πρβλ. G. Cresci Marrone, *Ecumene Augustea. Una politica per il consenso (Problemi e ricerche di storia antica)*, Rom 1993, 181.

9. P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987, 232 κ.εξ.: Cresci Marrone 1993, 204 κ.εξ. (Ο Αύγουστος εικονίζεται στο άνω δεξιά τμήμα της παράστασης ως Ζεύς).

10. Δίων Κάσσιος 9.40.19 (II 125 Boissevain).

11. Cresci Marrone 1993, 269 κ.εξ., κυρίως 275.

12. Κατάλογο με μαρτυρίες από τον Αύγουστο έως το Θεοδοσίο Α' παρέχει ο A. Mastino, *Orbis, κόσμος, οικουμένη: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio*, στο *Da Roma alla terza Roma, III: Popoli e spazio romano tra diritto e profetia*, Neapol 1986, 63-162, 147-156. Από τους χριστιανούς αυτοκράτορες απαιτούν μόνο τρεις επιγραφές. Οι πρώτες δύο, στις οποίες ο Ονώριος, ο Αρκάδιος (και ο Θεοδοσίος) προσαγορεύονται ως *δεσπότες της οικουμένης*, χρονολογούνται γύρω στο 400 (*αυτόθι*, 148) ενώ σε μία τρίτη ο Ιουλιανός αποκαλείται *πάσης οικουμένης δε-*

όπου στα ελληνικά απαντά η λέξη οικουμένη<sup>13</sup>, κυριαρχεί στην καταγραφή των γεωγραφικών προορισμών ηγεμονίας ο λατινικός όρος *orbis*. Οι δύο όροι δεν ταυτίζονται φυσικά ως προς το περιεχόμενό τους αλλά ως προς τη χρήση τους<sup>14</sup>.

Προσωπικότητα-κλειδί για την κατανόηση της ρωμαιοβυζαντινής αντίληψης για την οικουμένη αποτελεί ο Στράβων. Ο Johannes Engels έδειξε ότι ο Στράβων υπήρξε ο «ακρραίος απολογητής του ρωμαϊκού *bellum iustum*», και ότι «έθεσε τις προϋποθέσεις ήδη από τις αρχές του 2ου αιώνα π.Χ. για την αδιαφιλονίκητη νομιμότητα της ρωμαϊκής οικουμενικής ηγεμονίας στα όρια της αυτοκρατορίας επί Αυγούστου». Επιπλέον, ο Στράβων δικαίωσε τη ρωμαϊκή οικουμενική αυτοκρατορία στις ακραίες διαστάσεις της από την Ισπανία, την Καρχηδόνα και την Αίγυπτο έως την Ελλάδα, τη Μικρά Ασία και την Αρμενία. Ό,τι βρίσκεται έξω από τα σύνορα της ρωμαϊκής οικουμένης, σύμφωνα με τον Στράβωνα, δεν αξίζει να γίνει αντικείμενο κατάκτησης και ενσωμάτωσης στην ειρηνοκρατούμενη αυτοκρατορία του Αυγούστου<sup>15</sup>.

Η σκέψη του Στράβωνα είναι σύμφωνη με τις *Res gestae* του Αύγουστου<sup>16</sup>, καθώς και με την ιδεολογική και πολιτική προσαγάνδα της εποχής του. Κατά τον ίδιο τρόπο υιοθετήθηκε από ιστοριογραφικά και χριστιανικά κείμενα της πρωτοβυζαντινής εποχής και ερμηνεύτηκε ως αποτέλεσμα αλλά και ως επίτευγμα της έλευσης του Ιησού στην οικουμένη. Η ερμηνεία αυτή είναι σαφής τόσο στο Ευαγ-

σπότης (αυτόθι, 149). Αντιθέτως, δεν βρίσκουμε καμία σχετική μαρτυρία στο έργο του G. Rösch, *Onoma Basileias. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischen Zeit* (BV 10), Wien 1978, 159 κ.εξ.

13. Mastino 1986, 122 κ.εξ.· C. Molè, La terminologia dello spazio romano nelle fonti geografiche tardoantiche, στο *Da Roma alla terza Roma*, 321-350, εδώ 326. Οι αυτοκράτορες προσαγορεύονται στην ομάδα αυτή των επιγραφών ως *δεσπότης / ειρηνοποιός / ενεργέτης (και σωτήρ) / κτίστης / κύριος / σωτήρ* – πάντοτε με την προσθήκη *της οικουμένης* – ενώ σε μερικές περιπτώσεις ο όρος διευρύνεται με την προσθήκη λέξεων όπως *γης και θαλάσσης και οικουμένης* ή του επιθέτου (*ά*)*πάσης*. Σε μία περίπτωση απαντά επίσης ο τίτλος *δλης οικουμένης* και μία φορά ο Καρακάλλας (211-17) αναφέρεται ως *σωτήρ και ενεργέτης της ίδιας οικουμένης*, φράση που μπορεί να ερμηνευτεί περιοριστικά.

14. Ας επισημανθεί ότι (σύμφωνα με το χάριτη στο Mastino 1986, μετά τη σ. 156, οι όροι είναι *γη και θάλασσα, κόσμος και οικουμένη*) τα δυτικά όρια του χώρου εξάπλωσης των ελληνικών επιγραφικών όρων κατά τη διάρκεια της πρωτοβυζαντινής εποχής ταυτίζονται – με εξαίρεση κάποιες επιγραφές της Ρώμης – ακριβώς με τα όρια της διαίρεσης της Αυτοκρατορίας επί Θεοδοσίου.

15. J. Engels, *Augusteische Oikumenogeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia* (Geographica Historica 12), Stuttgart 1999, 298-313 (τα παραθέματα στη σ. 305). Βλ. κυρίως Διόδωρο Σικελιώτη, Ιστ. 12.26.2. Ο Δίων Κάσιος, 53.12.4-7, είχε μια περισσότερο διαφοροποιημένη στάση. Βλ. επίσης 44.2.4-5, σχετικά με τα λάθη των δολοφόνων του Καίσαρα και 3.22.6 όπου καλεί τους Γαλάτες να αποστατήσουν εναντίον του Νέρωνα: «ἐπικουρήσατε δὲ τοῖς Ῥωμαίοις, ἐλευθερώσατε πᾶσαν τὴν οἰκουμένην!»

16. Πρβλ. σχετικά Engels 1999, 353 κ.εξ.

γέλιο των Χριστουγέννων και στα λειτουργικά κείμενα της 25ης Δεκεμβρίου<sup>17</sup>, όσο και σε πατερικά κείμενα. Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα: ο Θεοδώρητος Κύρρου γράφει, «κατ'αὐτὴν γὰρ τὴν σωτήριον τῆς παρθένου γέννησιν ἔπειμψε ... Αὐγουστος ἀπογράψασθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Ἐντεῦθεν ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ εἰς εἰρήνην τῶν πολέμων μεταβολή»<sup>18</sup>. Και ο Ἰωάννης Χρυσόστομος τονίζει επίσης ὅτι «νῦν δὲ τὸ πλεόν τῆς οἰκουμένης ἐν εἰρήνῃ, πάντων ἐν ἀδείᾳ καὶ τέχνας μειώτων καὶ γῆν ἐργαζομένων καὶ θάλατταν πλεόντων»<sup>19</sup>.

Ἡ σύνδεση τῆς αυτοκρατορικής ιδεολογίας τῆς Ὑστερης Αρχαιότητας με τὴν χριστιανική αξίωση τῆς αποκλειστικότητας τῆς σωτηρίας οδηγεῖ, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο, σε περαιτέρω ἐξέλιξη τῆς σχέσης μεταξύ χώρου καὶ χρόνου ἀλλὰ καὶ στὸν διαχωρισμὸ ἀπὸ τὴν προχριστιανική οἰκουμένη. Τὸ τέλος τῆς ἀρχαιότητας καὶ ἡ ἀπαρχὴ τῶν χριστιανικῶν «νέων χρόνων», αὐτὸ που εμεῖς σήμερα ονομάζουμε Μεσαίωνα, ὀρίζει τὴν ἕως τότε ἱστορία ὡς «ἀρχαιολογία»<sup>20</sup>: ἔτσι οἱ Πατέρες παραπέμπουν στὴ Ρωμαϊκὴ ἀρχαιολογία τοῦ Διονυσίου Αἰκαρνασσέως καὶ τὴν Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία τοῦ Φλάβιου Ἰωσήπου, ἀλλὰ, φυσικά, οὔτε ο Εὐσέβιος οὔτε κανεῖς ἄλλος χριστιανὸς χρονολόγος δὲν ἐγράψαν χριστιανική ἀρχαιολογία. Τὸ

17. «Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην» (*In illo tempore exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orvis*), Λουκάς 2.1. Εσπερινός, Κασίας «Αὐγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς, ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο· καὶ σοὺ ἐνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς ἀργῆς, ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται. Ὑπὸ μίαν βασιλείαν ἐγκόμιμον, αἱ πόλεις γεγένηται· καὶ εἰς μίαν δεσποτείαν θεότητος, τὰ ἔθνη ἐπίστευσαν. Ἀπεγράφησαν οἱ λαοὶ, τῷ δόγματι τοῦ Καίσαρος· ἐπεγράφημεν οἱ πιστοὶ, ὀνόματι θεότητος, σοὺ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ ἡμῶν ...» (*Μηναίων Β', Νοέμβριος καὶ Δεκέμβριος*, Ρώμη 1889, 651). Ορθός, Γερμανοῦ, «Ὅτε καιρὸς τῆς ἐπὶ γῆς παρουσίας σου, πρώτη ἀπογραφή τῆς οἰκουμένης ἐγένετο, τότε ἔμελλες τῶν ἀνθρώπων ἀπογράφεσθαι τὰ ὀνόματα, τῶν πιστευόντων τῷ τόκῳ σου· διὰ τοῦτο τὸ τοιοῦτον δόγμα ὑπὸ Καίσαρος ἐξεφωνήθη τῆς γὰρ αἰωνίου σου βασιλείας τὸ ἀναρχὸν ἐκαιουρήθη. Διὸ σοὶ προσφέρομεν καὶ ἡμεῖς, ὑπὲρ τὴν χρηματικὴν φορολογίαν, ὀρθοδόξου πλουτισμῶν θεολογίας τῷ Θεῷ καὶ Σωτῆρι τῶν ψυχῶν ἡμῶν» (ὁ.π., 672).

18. Θεοδώρητος Κύρρου, ἐκδ. J.-N. Guinot, Παρίσι 1982, 2.80 κ.εξ. Πρβλ. τοῦ ἴδιου, *PG* 80.1433, καὶ *PG* 81.1761.45 κ.εξ.: «Πάσης δὲ τῆς ἡγεμονίας εἰς Ῥωμαίους μεταθεΐσις καὶ τῆς κατ' ἕκαστον ἔθνους βασιλείας ἐπὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν παρουσίας ἀνααιρεθείσης εἰρήνη βαθεῖα κατέσχε τὴν οἰκουμένην», καὶ *PG* 81.1921.45 κ.εξ. Βλ. γιὰ παράδειγμα τὸν Εὐσέβιο, ἐκδ. I. A. Heikel, VI, Λευία 1913, 8.4.13: «εἰρήνης δὲ τὰ πλεῖστα τῆς οἰκουμένης ἔθνη διαλαβούσης», καὶ τοῦ ἴδιου, 9.17.17, καὶ με πολλές λεπτομέρειες τὸν Εφραίμ τὸν Σύρο, ἐκδ. Κ. Γ. Φραντζόλη, VI, Θεσσαλονίκη 1995, 364.

19. Ἰωάννης Χρυσόστομος, *PG* 55.207. Πρβλ. ἐπίσης τοῦ ἴδιου, Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe* ἐκδ. J. Dumortier, (*Sources Chrétiennes* 304), Παρίσι 1983, 2.4.75 κ.εξ.: «Διὰ τοῦτο καὶ ἕτερον τίθησι γνώρισμα τῆς καινῆς διαθήκης κατὰ τὴν οἰκουμένην λάμπον ἅπασαν. Τί δὲ τοῦτο ἐστίν; εἰρήνη καὶ πόλεμον ἀναίρεισις».

20. Πρβλ. σχετικὰ, J. Koder, *Archaiologia und archaiotes. Zum "Ende der Antike" aus byzantinischer Sicht* (υπὸ ἐκτύπωσιν).

γεγονός προκαλεί ένα νέο γεωγραφικό προσανατολισμό, για τον οποίο θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

### 3. Πρωτοχριστιανική οικουμένη

Η οικουμενικότητα λοιπόν αποτελεί ήδη από τους πρωτοχριστιανικούς χρόνους αποφασιστικό παράγοντα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Το τί είναι η οικουμένη, δηλαδή η κατοικημένη ζώνη της γης, ορίζεται στα πρωτοβυζαντινά πατερικά κείμενα κυρίως μέσα από την αντίθεσή της. Ο υποθετικά αντίθετος όρος, 'άνοικουμένη', δεν παραδίδεται. Το 'κλασικό' αντίθετο της οικουμένης είναι η 'έρημος'. Στο σημείο αυτό πρέπει καταρχήν να τονιστεί ότι το σύγχρονο γεωμορφολογικό περιεχόμενο του όρου έρημος δεν καλύπτει τη βυζαντινή λέξη στο εύρος του νοήματός της. Η λέξη δεν σημαίνει αποκλειστικά και μόνον μια περιοχή άνυδρη και φτωχή σε βλάστηση αλλά κάθε ζώνη που *τώρα* δεν κατοικείται από ανθρώπους και ήμερα ζώα μπορεί άρα να αναφέρεται και σε εύφορες περιοχές. Έτσι κι η ιδιαίτερα εύφορη περιοχή Elbistan Onasi στους πρόποδες του κάστρου της Λυκανδού, στις πηγές του Πύραμιου στην Καππαδοκία, αποκαλούνταν 'έρημος' ή 'ερημία' μετά τις αραβικές επιδρομές<sup>21</sup>. Ο Ιωάννης Χρυσόστομος στις επιστολές του πολύ συχνά και με σχεδόν τυπική επανάληψη αποκαλεί τον τόπο εξορίας του, την Κουκουσό της Καππαδοκίας, «έρημον χωρίον ... καί πάσης τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης ἐρημιότατον»<sup>22</sup>, αν και η περιοχή είναι όμορφη, γόνιμη και με υδάτινο πλούτο. Σε ένα άλλο σημείο<sup>23</sup>, ωστόσο, ο ίδιος ο Χρυσόστομος προβάλλει τα πλεονεκτήματα της ερήμου: «Ἐχει καὶ ἑτέραν χρῆσιν ἡ ἔρημος. Καὶ γὰρ εἰς τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν ἐπιτηδειότερα, καθαρώτερον παρέχουσα ἀναπνεῖν τὸν ἀέρα, καὶ τὴν οἰκουμένην ἀφ' ὑψηλοῦ πᾶσαν περισκοπεῖν, καὶ τῇ ἐρημίᾳ ἐμφιλοσοφεῖν». Το συγκεκριμένο χωρίο, κάνοντας λόγο για μια ορεινή έρημο, μας θυμίζει την ευαγγελική περιγραφή του πειρασμού του Χριστού στην έρημο<sup>24</sup> και παραπέμπει στις ρίζες του μοναχισμού.

Στην αρχαία γραμματεία η οικουμένη και η έρημος αποτελούν ένα σύνθετος ζεύγος αντιθέτων<sup>25</sup>. Στη Βίβλο, ωστόσο, το σχήμα αυτό απαντά μόνο στον Η-

21. Πρβλ. *Tabula Imperii Byzantini* 2, 224 κ.εξ., 289, 297.

22. Ιωάννης Χρυσόστομος, Επιστολές, *passim*, ενδεικτικά PG 52.720.

23. Ιωάννης Χρυσόστομος, PG 55.123.

24. Ματθ. 4.8 κ.εξ., Λουκάς 4.5 κ.εξ.

25. Παραθέτω εδώ ένα μόνο παράδειγμα από την Ύστερη Αρχαιότητα. Ο αλεξανδρινός ρήτορας Αἰλιος Θέων (τέλη 1ου-αρχές 2ου αιώνα μ.Χ.) δίνει στα προσημνάσματά του τις ακόλουθες οδηγίες για τη δομή μιας περιγραφής (έκδ. Π. Λειψία 1854, 79): «γεννωῶσα πόλις ἢ χώρα, ... ὁ τόπος ... ἔρημος ἢ οἰκουμένος, ὄχυρος ἢ ἐπισηφαλής, πεδινός ἢ ὄρεινός, ἄνυδρος ἢ κάθυγρος, ψιλός ἢ δενδρώδης, ...».

σαΐα<sup>26</sup>, για να αποκτήσει και πάλι μεγαλύτερη σημασία στο πλαίσιο της χριστιανικής ερμηνείας της Δημιουργίας. Σύμφωνα με τον Ευσέβιο, ο Θεός ονόμασε κατά τη διάρκεια της Δημιουργίας το κατοικημένο τμήμα της γης οικουμένη, προκειμένου να διαχωρίσει την έρημο από την «οικήτο γή». Ο ρόλος των ανθρώπων έγκειται στο να λειτουργήσουν ως «τὸ πλήρωμα τῆς οἰκουμένης»<sup>27</sup>. Η θάλασσα αποτελεί, επίσης, τμήμα αυτής της ερμηνείας, καθώς «τὰ κήτη ... τὴν ἔξω τῶν οἰκουμένων χωρίων κατέλιπε θάλασσαν, τὴν ἐρήμην νήσων»<sup>28</sup>. Στην ουσία και η μη νησιωτική θάλασσα, η «ἔξω θάλασσα», είναι έρημος, καθώς και οι δύο είναι απέραντες, ενώ η οικουμένη είναι πεπερασμένη, βατή και περιορισμένη. Με βάση αυτό το σκεπτικό η Μεσόγειος, για παράδειγμα, και φυσικά το Αιγαίο ανήκουν στην οικουμένη.

Ο χριστιανισμός ήταν σε θέση, μιλώντας μεταφορικά, να μετατρέψει την έρημο σε οικουμένη. Αυτό ήδη συνέβη μέσω του Ιωάννου του Προδρόμου<sup>29</sup> κατά το πρότυπο του Προφήτη Ηλία στην Παλαιά Διαθήκη<sup>30</sup>. Ο Πρόδρομος, σύμφωνα με τον Χρυσόστομο, κήρυττε συνειδητά «ἐν τῇ ἐρήμῳ οὐχὶ ἐν τῇ οἰκουμένῃ, ὅτι ἔρημος ἦν ἡ τῶν ἀνθρώπων κατάστασις, μὴπω οἰκουμένη ὑπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος»<sup>31</sup>. Ο Χριστός, ακολουθώντας το πρότυπό του, γίνεται κατεξοχήν εκείνος που «τῇ ἀοικήτῳ ἐρήμῳ ἀντιδιαστέλλων τὴν οἰκουμένην»<sup>32</sup>, ενώ αργότερα «οἱ μακάριοι μάρτυρες ... τὴν οἰκουμένην φυλάττουσι, πόλεις ἀγιάζουσιν, ἐρήμους πολίτουν, εὐλογοῦσι τὰς χώρας»<sup>33</sup>.

Η θεώρηση αυτή οδήγησε τους μοναχούς κατά την περίοδο μετά τους διωγμούς εναντίον των Χριστιανών, να αναλάβουν εκείνοι το ρόλο των μαρτύρων. Ο Θεόδωρος Στουδίτης γράφει για έναν μοναχό, χαρακτηρίζοντάς τον, και μάλιστα με λογοπαίγνιο, «τῆς ἐρήμου πολίτη, καὶ τῆς οἰκουμένης λαμπτήρα»<sup>34</sup>. Το πρότυπο του Ιωάννου του Βαπτιστή διαδραματίζει και εδώ σημαντικό ρόλο: «ὁ μέγας

26. Ησαΐας 13,9, 14,7, 24,1, 62,4. Δεν υπάρχει καμία αναφορά στην Καινή Διαθήκη.

27. Ευσέβιος, *PG* 23.1092.

28. Μέγας Βασίλειος, έκδ. S. Giet, Παρίσι 1968, 7,4.

29. Σύμφωνα με τον Δίδυμο τον Τυφλό, έκδ. E. Mühlenberg, 1975, 1257: «γένονεν οὖν ἐξ ἐρήμου οικουμένη».

30. Θεοδώρητος Κύρρου, έκδ. Y. Azéma, Παρίσι 1964, 3: «Οὕτως Ἡλίας ... τὴν οἰκουμένην καταλιπὼν ἔδραμεν εἰς τὴν ἔρημον».

31. Ιωάννης Χρυσόστομος, *PG* 59.490, με βάση το χωρίο του κατά Ματθ. 3,1.

32. Απολλινάριος, έκδ. J. Reuss, Βερολίνο 1957, 124.

33. Ιωάννης Χρυσόστομος, έκδ. K. I. Δουβουνιώτη, *Εκκλησιαστικός Φάρος* 9 (1912), 304.

34. Θεόδωρος Στουδίτης, έκδ. E. Cougny, *Anthol. Graecae App. III*, Παρίσι 1890, 278: Επιστολή στους μοναχούς της Λαύρας του Χαρίτωνος.

Ἰωάννης ἐκεῖνος ... ὁ τῆς ἐρήμου πολίτης», σε αντίθεση με τον Απόστολο Παῦλο που αποκαλεῖται «ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος»<sup>35</sup>.

Σε μεταφορικό επίσης επίπεδο η αντίθεση ἐρήμου-οἰκουμένης μεταπήδησε στο πεδίο τῆς ψυχῆς. Ἡδη ὁ Ωριγενής κάνει τὴ διαφοροποίηση μεταξύ ψυχῆς ἐρήμου, στὴν οποία δὲν κατοικεῖ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, καὶ τῆς ψυχῆς οἰκουμένης, ἡ οποία «πεπλήρωται Θεοῦ» καὶ «ἰσχυῖ θεοῦ κατὰ τὸ μεσαίτατον κέϊται»<sup>36</sup>. Τὸν συλλογισμό αὐτὸ ἐπεξέτεινε ὁ Ψευδο-Μακάριος: «σήμερον ἐστερέωσε (δηλαδή ὁ Χριστός) τὴν οἰκουμένην τὴν πρὶν ἔρημον ψυχὴν καὶ σαλευομένην καὶ τρέμουσαν»<sup>37</sup>, καὶ τὸν ἀνέπτυξε περαιτέρω ὁ Εφραΐμ ὁ Σύρος ὅταν γράφει: «... ἔξ αὐτῆς (δηλαδή τῆς ἀπιστίας) τίττεται ἡ διθυγία, ἥτις ἐστὶν ἀταξία. Ἀνήρ διθυγος ... ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ»<sup>38</sup>.

#### 4. Εσχατολογικὴ οἰκουμένη

Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὸ Βυζάντιο οἱ γεωγραφικὲς ἀντιλήψεις που πηγάζουν ἀπὸ τὴν εἰδωλοκρατικὴ ἀρχαιότητα συνέχισαν, με ὀρισμένες τροποποιήσεις κατὰ τὴ διάρκεια τῶν μεταγενέστερων αἰώνων, νὰ βρῖσκονται σε ἀνταγωνισμό με κείνες τῆς βιβλικῆς ἱστορίας τῆς Δημιουργίας<sup>39</sup>. Αὐτὸ εἶναι ἐκδηλὸ σε δύο ἰδεολογικοὺς ἀντιπάλους τοῦ βίου αἰῶνα, στὸν Κοσμά Ἰνδικοπλεύστη καὶ τὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Ἡ ἀντοικουμένη δὲν εἶχε θέση στὸ βιβλικὸ πρότυπο τοῦ Κοσμά Ἰνδικοπλεύστη<sup>40</sup>: σύμφωνα με τὰ λεγόμενά του κανεῖς δὲν τὴν εἶχε ποτὲ δεῖ ἢ ἀκούσει, ε-

35. Σύμφωνα με τὸν Ἰωάννη Χρυσόστομο, *PG* 53.104. Περὶ τ. τοῦ ἰδίου: «ἀλλ' οὗτος» (ὁ Παῦλος) «ἐν μέσῃ τῇ οἰκουμένη καθάπερ ἐκεῖνος» (ὁ Ἰωάννης) «ἐν τῇ ἐρήμῳ διέτριβεν», *PG* 63.760, 799, 846.

36. Ωριγενής, ἐκδ. P. Nautin, Παρίσι 1976, 8.1. Περὶ ἐπίσης τοῦ ἰδίου, *PG* 12.1265 καὶ *PG* 17.113: «ἐν ἐρήμῳ ὁ ἁμαρτωλὸς κατοικεῖ, οἰκουμένην δὲ ὁ τὴν ἐκκλησίαν οὐκὼν πεπληρωμένην τῆς ἁγίας τριάδος».

37. Ψευδο-Μακάριος, ἐκδ. G. L. Mariott, Cambridge Mass. 1918, 52.

38. Εφραΐμ ὁ Σύρος, ἐκδ. K. Γ. Φραντζόλη, III, Θεσσαλονίκη 1990, 25.

39. Βλ. γενικά J. Koder, *Seppravnivenza e trasformazione delle concezioni geografiche antiche in età bizantina*, στὸ *Geografia storica della Grecia antica. Tradizioni e Problemi*, ἐκδ. F. Prontera (Bibl. di Cultura Moderna, 1011), Bari 1991, 46-66. Ἡ βυζαντινὴ θεώρηση τῆς οἰκουμένης προϋποθέτει ὅτι ἡ βάση καθὲς προτύπου τῆς γῆς συγκροτεῖται σε σχέση με τὴ θεολογικὰ τεκμηριωμένη προσκόλληση σε μια παραδοσιακὰ ἰεραρχημένη τάξη. Ἡ Ružena Dostálová ἐπέστησε τὴν προσοχή μας στο Διονύσιο Αεροπαγίτη σε σχέση με αὐτὸ τὸ σχῆμα. Ὁ Διονύσιος ἀντιλαμβάνεται τὸν κόσμο ὡς τάξη, ἡ οποία διατηρεῖται ἀναλλοίωτη σε μια αἰωνότητα ἐκτός χρόνου ... Ἡ ἐννοία τῆς τάξης περιήλθε στὴν κρατικὴ ἰδεολογία τῆς Βυζαντινῆς Αυτοκρατορίας, ἡ ἰεραρχικὴ τάξη τῆς ὁποίας ἦταν ἀντιληπτὴ ὡς τέλεια ἀπεικόνιση τῆς οὐράνιας καὶ συμπαντικῆς τάξης: βλ. R. Dostálová, *Das Ideal der Stasis gegenüber der Kinesis in der byzantinischen Weltanschauung. Der Fall des idealen antiken und byzantinischen Porträts*. *Acta Univ. Carol., Philolog. 3 / Graecolatina Pragensia* 16-17 (1998), 13-20, καὶ ἰδιαίτερα 19.

40. Κοσμάς Ἰνδικοπλεύστης, ἐκδ. W. Wolska-Conus, Παρίσι 1968-1973, 2.65: «... ἀναπλαττόμενος ἑτέραν ζώνην νοτιωτέραν τῆς κεκαυμένης ὁμοίαν τῆς ὑφ' ἡμῶν οἰκουμένης ...».



νώ, αντίθετα, κάποιοι από τους αρχαίους φιλοσόφους «τὴν οἰκουμένην περινοστήσαντες καὶ ἱστοριογραφήσαντες παραπλησίως τῇ θείᾳ γραφῇ»<sup>41</sup>. Ο Ἰωάννης Φιλόπονος, ο Ολυμπιόδωρος (βασισμένος στον Ηρόδοτο) και ἄλλοι διαφωνοῦσαν με τον Κοσμά<sup>42</sup>. Ο Ολυμπιόδωρος ιδιαίτερα τονίζει διευκρινίζοντας ὅτι μόνο οὐ ψυχρὸς ὅσων ἔζησαν στην Ευρώπη και τὴν Ἀσία θα ὑπόκεινταν στη Θεία Δίκη και ὄχι ὅσων εἶχαν ζήσει στην ἀντοικουμένη<sup>43</sup>.

Οὐ συγγραφεῖς αὐτοὶ ἀκολουθοῦν τὴν παράδοση τῆς Ὑστερης Αρχαιότητος, ὅπως μορφοποιεῖται με τον Πτολεμαῖο, τον Πορφύριο και τον Αχλλέα Τάτιο<sup>44</sup>, σύμφωνα με τους οποίους ἡ ἀντοικουμένη συνδέεται με τὴν οἰκουμένη μέσω του Νείλου καθώς «αἱ τοῦ Νείλου ... ἀρχαὶ ἐν τῇ ἀντοικουμένη εἰσὶν»<sup>45</sup>. Κατὰ συνέπεια, συμπεραίνει ο Εὐσέβιος με βάση τα γεωγραφικά κείμενα που του εἶναι γνωστά, τὸ ἀγγελμα τῆς χριστιανικῆς πίστεως και ἡ Εκκλησία δὲν ἔχουν εξαπλωθεῖ στην ἀντοικουμένη παρά μόνον «πεπληρωκυῖα τὰ πλευρὰ τοῦ βορρᾶ καὶ πᾶσαν τὴν βόρειον οἰκουμένην»<sup>46</sup>.

Πρέπει να προσεγγίσουμε τις οἰκουμενικὲς αὐτὲς θεωρήσεις μέσω τῆς εσχατολογικῆς ἀναμέτρησης. Σύμφωνα με ορισμένες ἐνδείξεις που ἔχουμε ἀπὸ τὴν Παλαιὰ και τὴν Καινὴ Διαθήκη<sup>47</sup> ἡ συντέλεια του κόσμου θα ἔλθει ὅταν ἡ χριστιανικὴ πίστις θα ἔχει εξαπλωθεῖ σε ὅλη τὴ γῆ. Εἶναι εὐνόητο ὅτι οὐ χριστιανοὶ συγγραφεῖς ξεετάζουν ἤδη ἀπὸ τον 4ο αἰῶνα μέχρι πού ἔχει εξαπλωθεῖ τὸ Εὐαγγέλιο<sup>48</sup> τότε μόνον ὁ Θεὸς θα μετατρέψει ξανά τὴν οἰκουμένη σε ἐρημο: «ἡμέρα Κυρίου

41. Κοσμάς Ἰνδικοπλεύστης, 2.78.

42. Ἰωάννης Φιλόπονος, ἐκδ. W. Reichardt, Λειψία 1897, 169 και Ολυμπιόδωρος, ἐκδ. G. Stüve, Βερολίνο 1900, 94 και 109. Ἀκόμα και ὁ Φώτιος στρέφεται ἐναντίον του Κοσμά και υπεραμύνεται τῆς γῆς, πρβλ. Βιβλ. 36 (1 21 f. Henry).

43. Ολυμπιόδωρος, ἐκδ. L. G. Westerink, Λειψία 1970, 49.

44. Πτολεμαῖος, ἐκδ. K. Müller, Παρίσι 1883, 1.8.1 και 1.9.4 Πορφύριος, ἐκδ. H. Schrader, Λειψία 1890, 3.295· Αχλλέας Τάτιος, ἐκδ. E. Vilborg, Στοκχόλμη 1955, 30.

45. Ἐτοὶ γράφει ἀκόμη και ὁ Ψελλός, ἐκδ. J. M. Duffy, Λειψία 1992, 20.78. (Σχετικὰ με τις πηγὲς του Νείλου πρβλ. Ηρόδοτος, Ἱστορία 2.17, 28, 33 κ.εξ.).

46. Εὐσέβιος, PG 23.421.

47. Παλαιὰ Διαθήκη, Ψαλμοὶ 9.9, 95.13 κ.α., Ἠσ. 13.9 κ.α., Δαν 3. Καινὴ Διαθήκη, Ματθ. 24.14, Λουκάς 21.26, Πράξεις 17.31, Ἀποκ. 3.10 και *passim*.

48. Εὐσέβιος, ἐκδ. Heikel, 11.5: «λόγος [Θεοῦ] διατριβᾶς και διδασκαλίας κατ' ὅλης τῆς τῶν ἐθνῶν οἰκουμένης πηξάμενος ἐν τῷ χώρῳ και κόμας, ἀγροῖς τε και ἐρημίαις ταῖς τ' ἀπανταχοῦ πόλεσιν εἰς τὴν ἐνθῶν μαθημάτων παιδευσιν ἀφθόνως ἐπικαλεῖται, Ἐλληνας ὁμοῦ και βαρβάρους, σοφοὺς και ἰδιώτας, πένθητας και πλουσίους, οἰκέτας ἅμα δεσπότας, ἀρχοντας και ἀρχομένους... ἤκειν και σπεύδειν ἐπὶ τὴν ἐνθεν θεραπείαν οἷα φιλάνθρωπος σοτήρ και ψυχῶν ἰατρός παρακελευόμενος». Ο Ψελλός (ἐκδ. G. T. Dennis, Στουτγάρδη 1994, 17.623 κ.εξ.) αναφέρει ὅτι ὁ ἀπόστολος Παῦλος «μὴ σίμπασαν διεήλυθε τὴν οἰκουμένην κηρύττων τὸ εὐαγγέλιον, μὴδ' εἰς Ἀραβίαν ἀνεήλυθε μὴδὲ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ προεήλυθεν».

άνιατος ἔρχεται θυμοῦ καὶ ὀργῆς θεῖνα τὴν οἰκουμένην ὅλην ἔρημον καὶ τοὺς ἄμαρτωλοὺς ἀπολέσει ἐξ αὐτῆς»<sup>49</sup>. Ἡ κορυφωση τῆς αναμονῆς τῆς Δευτέρας Παρουσίας σημειώθηκε, ὅπως εἶναι γνωστό, στα τέλη των χιλιετιῶν σύμφωνα με τὴν αλεξανδρινή (5500/1 ἢ 5491/2 μ.Χ.) καὶ τὴν βυζαντινὴ (5508/9 μ.Χ.) χρονολόγησι, δηλαδή κατὰ τὴν περίοδο μετὰ το 500 καὶ μετὰ το 1500 μ.Χ.<sup>50</sup>.

##### 5. Πολιτική-αυτοκρατορική οἰκουμένη: το Βυζάντιο ἕως τὶς Σταυροφορίες

Ἀς επιστρέψουμε τώρα στὴν πολιτικὴ οἰκουμένη. Αναφεροθήκαμε προηγουμένως στὸν ρωμαῖο αυτοκράτορα Αὐγουστο καὶ τὴν ἐξύμνησή του ὡς ηγεμόνα τῆς εἰρήνης κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς γέννησης τοῦ Χριστοῦ. Εἶναι σχεδόν αυτονόητο ὅτι σε μικρὸ χρονικὸ διάστημα ὁ ρόλος τοῦ οἰκουμηνικοῦ ἄρχοντα τῆς εἰρήνης πέρασε στὸν Μεγάλου Κωνσταντῖνο: «μονοκράτορος γεγονότος τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου ἐν βαθείᾳ εἰρήνῃ ὑπῆρχεν ἡ οἰκουμένη» σχολιάζει σχετικὰ ὁ Αλέξανδρος μοναχός<sup>51</sup> καὶ το χρονικὸ του Θεοφάνη συμμερίζεται τὴν παράδοση αὐτή<sup>52</sup>. Ἀκόμη καὶ ὁ Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος παραπέμπει, συνοψίζοντας στὸ *Περὶ Θεμάτων*, στὴν ἐνδοξὴ αὐτῆ ἐποχῆ «ὅτε οἱ βασιλεῖς μετὰ τοῦ λαοῦ ἔπεστράτευον ... καὶ μικροῦ δεῖν πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπολιόρχουν ἀτακτοῦσαν καὶ ἀντιλέγουσαν, ὡς ὁ Καῖσαρ Ἰούλιος, ὡς ὁ θαυμαστός Αὐγουστος, ὡς ὁ Τραϊανὸς ἐκεῖνος ὁ περιβόητος», καὶ στὴν ἴδια πρότασι συμπληρώνει τὴ σειρά των αυτοκρατορικῶν ονομάτων με ἐκείνους τοὺς ηγεμόνες που ἐκπλήρωσαν τὴ χριστιανικὴ ἀποστολή: «ὡς ὁ μέγας ἐν βασιλεῦσι Κωνσταντῖνος καὶ Θεοδόσιος καὶ οἱ μετ' ἐκείνους τὸν χριστιανισμόν καὶ τὴν θεοσέβειαν ἀσπασάμενοι»<sup>53</sup>.

Εἶναι γνωστό πὼς ὁ Πορφυρογέννητος δὲν ἀντλήσε τὶς γεωγραφικὲς του γνώσεις ἀπὸ τὸν Πτολεμαῖο ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Στράβωνα, τὸν ὁποῖο καὶ μνημονεύει

49. Ἐτοῖ γράφει ὁ Δίδυμος ὁ Τυφλός, ἐκδ. L. Doutreleau, Παρίσι 1962, 5.22. Τὸν ἀκολουθεῖ ὁ Θεοδώρητος Κύρρου, 5 καὶ *passim*, φυσικά ὁ Κοσμάς Ἰνδιοπλεῦστις, 5.128 καὶ 7.40 ἀλλὰ καὶ ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός, 95.1156 καὶ *passim*, ὁ Κύριλλος Αλεξανδρείας, *PG* 70.356 καὶ *passim* («κύριος καταφείρει τὴν οἰκουμένην καὶ ἐρημώσει αὐτήν»), καὶ τέλος, ὁ Μιχαὴλ Ψελλός, ἐκδ. P. Gautier, Λευίδια 1989, 48.92 κ.εξ.

50. Πρβλ. σχετικὰ P. Magdalino, *The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda, The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, ἐκδ. R. Beaton καὶ Ch. Roueché, Aldershot 1993, 3-34 (με περαιτέρω βιβλιογραφία).

51. Αλέξανδρος μοναχός, *PG* 89/3, 405 Α· βλ. ἐπίσης 4053B καὶ 4057D, 4060A.

52. Θεοφάνης, ἐκδ. De Boor, I, 16: «εἰρήνη βαθεία καὶ γαλήνη κατέσχε τὴν οἰκουμένην».

53. *Περὶ Θεμάτων*, πρ. 8-14 (59 κ.εξ. Pertusi). Ἀκολουθεῖ ἡ γνωστὴ διαπίστωση τοῦ Κωνσταντίνου (με μια αἴσθησι παραίτησης): «Νυνὶ δὲ στενωθείης κατὰ τε ἀνατολάς καὶ δυσμάς τῆς Ῥωμαϊκῆς βασιλείας καὶ ἀρωτηριασθείης ἀπὸ τῆς ἀρχῆς Ἡρακλείου τοῦ Λιβύος, οἱ ἄτ' ἐκείνου κρατήσαντες οὐκ ἔχοντες ὅποι καὶ ὅπως καρῆσονται τὴ αὐτῶν ἐξουσίᾳ εἰς μικρὰ τινα μέρη κατέτεμον τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν», *Περὶ Θεμάτων*, πρ. 20-23 (60 Pertusi).

αρκетές φορές<sup>54</sup>. Είναι μάλιστα πιθανό να χρησιμοποιήσει το κείμενο του Στράβωνα από ένα σχολιασμένο αντίτυπο του Αρέθα Καισαρείας (ή του Φωτίου);<sup>55</sup>. Ο Κωνσταντίνος είχε συνειδητοποιήσει από τη μία πλευρά τον 'ακρωτηριασμό' της ρωμαϊκής οικουμένης στην εποχή του, από την άλλη, ωστόσο, επέμενε στη βυζαντινή θαλασσοκρατία έως το Γιβραλτάρ όπως και στην αξιωματική απαίτηση τμημάτων της ιταλικής χερσονήσου. Στην αρχή του κεφαλαίου για το θέμα Σικελίας τονίζει ότι σχετικά με τη νήσο αυτή η σφαίρα ηγεμονίας της ανατολικής αυτοκρατορίας είχε εξαπλωθεί σε σύγκριση με την αρχαία Ρώμη. Αν και δέχεται ότι «νυνί δέ ἐγένετο ἡ καινοτομία αὕτη διὰ τὴν Ῥώμην ἀποθέσθαι τὸ βασιλεῖον κράτος καὶ ἰδιοκρατορίαν ἔχειν, καὶ δεσπόζεται κυρίως παρὰ τινος κατὰ καιρὸν πάντα»<sup>56</sup> ὑπογραμμίζει, ωστόσο, ότι «νήσος μεγίστη καὶ ἐπιφανεστάτη ἡ Σικελία ... κρατεῖται δὲ νῦν ὑπὸ τὴν ἀρχὴν Κωνσταντινουπόλεως διὰ τὸν αὐτοκράτορα Κωνσταντινουπόλεως θαλασσοκρατεῖν μέχρι τῶν Ἡρακλείων στηλῶν, καὶ πάσης ὁμοῦ τῆς ὄδε θαλάσσης»<sup>57</sup>. Η θαλασσοκρατία<sup>58</sup> των Βυζαντινών στην οικουμένη φέρεται έτσι λεκτικά παγωμένη, αρκεί δε να αναλογιστεί κανείς στο σημείο αυτό την κριτική παρατήρηση του Νικηφόρου Φωκά στον Λιουτπράνδο Κρεμύνας σχετικά με την υπεροχή του βυζαντινού στόλου έναντι του οθωμανικού<sup>59</sup>. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Πορφυρογέννητο, η βυζαντινή εξουσία στην ηπειρωτική Ιταλία εδραωνόταν καθώς ο Βασίλειος Α' κάλεσε τον «ρήγα Φραγγιάς» και τον πάπα της Ρώμης σε στρατιωτική σύμπραξη και με τη βοήθειά τους επανέκτησε το Μπάρι και όλη τη Λογγοβαρδία από τους Σαρακηνούς<sup>60</sup>.

Ο αυτοκράτορας γνωρίζει τις πεπατημένες αντιλήψεις σχετικά με την έκταση 'ολόκληρης' της οικουμένης οι οποίες ήταν διαδεδομένες από την εποχή της

54. Π.χ. *Περί Θεμάτων*, ανατ. 2.5. Σχετικά με τις γεωγραφικές αντιλήψεις του Κωνσταντίνου πρβλ. Β. Κουταβά-Δελιβοριά, *Ο γεωγραφικός κόσμος Κωνσταντίνου του Πορφυρογενήτου*, I-II, Αθήνα 1993.

55. Πρβλ. F. Lasserre, *Étude sur les extraits médiévaux de Strabon, suivie d'un traité inédit de Michel Psellus, L'Antiquité Classique* 28 (1959), 32-79, εἰδ. 70 κ.εξ.: A. Diller, *The Textual Tradition of Strabo's Geography, with appendix, The Manuscripts of Eustathius' Commentary on Dionysius Periegetes*, Amsterdam 1975, 80 κ.εξ.

56. *Περί Θεμάτων*, δυσ. 10.3-5 (94 Pertusi).

57. *Περί Θεμάτων*, δυσ. 10.5-7 (94 Pertusi). Η αυτονόητη εστίαση της αυτοκρατορικής εξουσίας στην πόλη είναι άξια προσοχής.

58. Για τη θαλασσοκρατία πρβλ. εν γένει J. Koder, *Aspekte der thalassokratia der Byzantiner in der Ägäis*, E. Chrysos, D. Letsios, H. A. Richter, R. Stupperich (εκδ.), *Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996* (=Peleus, Studien zur Archäologie und Geschichte Zyperns, 4), Mannheim 1999, 101-109.

59. Liutprand von Cremona, *Relatio de legatione*, c. 11.

60. *Περί Θεμάτων*, δυσ. 10.34-44 (98 Pertusi): «ὁ δὲ βασιλεὺς κατέσχε τὴν πᾶσαν Λογγοβαρδίαν, καθὼς καὶ σήμερον παρὰ τῶν Ῥωμαίων βασιλέων δεσπόζεται».

‘Υστερης Αρχαιότητας’ γιά τον λόγο αυτό εξηγεί στην αρχή του *Περί Θεμάτων*, γράφοντας σχετικά με το θέμα των Ανατολικών, ότι το όνομα του θέματος δικαιολογείται μόνο για όσους κατοικούν στο «Βυζάντιον καί τήν τῆς Εὐρώπης γῆν», ενώ αναφέρεται παράλληλα στους Ινδούς, τους Αιθίοπες και τους Αιγυπτίους, για τους οποίους ο όρος «Ανατολικών» δεν ευσταθεί<sup>61</sup>. Η Κωνσταντινούπολη περιγράφεται μόλις στην αρχή του ευρωπαϊκού τμήματος του *Περί Θεμάτων*, δηλαδή στα μέσα του έργου, «ἐπει καί πόλις ἐστὶ βασιλεύουσα τοῦ τε κόσμου παντός ὑπερέχουσα»<sup>62</sup>. Το συγκεκριμένο σημείο αναφοράς είναι από τον 4ο αιώνα το κέντρο, ή, καλύτερα, το «νέο μέσον» (Neue Mitte), για να χρησιμοποιήσω έναν όρο του Θεοδώρου Μετοχίτη και φυσικά του Herbert Hunger<sup>63</sup>.

Η εσωτερική διάρθρωση της οικουμένης σε θέματα σημαίνει για τον Κωνσταντίνο συνειδητό αποχαιρετισμό από τον χωρισμό σε επαρχίες (provinciae), με την έννοια της χώρας (regio/pars)<sup>64</sup> που ίσχυε στην ‘Υστερη Αρχαιότητα και της οποίας έκαναν χρήση τόσο ο Ιεροκλής στον *Συνέκδημο* όσο και ο Γεώργιος Κύπριος<sup>65</sup>. Έτσι, η υπάρχουσα ταύτιση μεταξύ επαρχιών (provinciae) και εθνών (gentes)<sup>66</sup> έπαψε να ισχύει. Είναι αναμφισβήτητο ότι στο *Περί Θεμάτων* όλα τα θέματα βρίσκονται εντός της βυζαντινής οικουμένης του Πορφυρογέννητου. Στο *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν*, το ‘εγχειρίδιο εξωτερικής πολιτικής’ για τον γιο του Ρωμανό, ο Κωνσταντίνος κάνει αρκετές φορές λόγο για την αξίωση της οικουμηνικής ηγεμονίας. Ήδη στο προοίμιο ο αυτοκράτορας τονίζει τη σημασία όλων των πληροφοριών, στις οποίες αντικατοπτρίζονται η «θέσις καί κράσις τῆς κατοικουμένης παρ’ αὐτῶν [scil. τῶν ἔθνῶν] γῆς καί περιηγήσεως αὐτῆς καί σταδιασμοῦ»<sup>67</sup>. Πέρα από τις γνωστές διατυπώσεις στο προοίμιο, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε τη σημασία των υποπροομίμων (“Zischenprooimien”)<sup>68</sup> στα οποία ο αυτοκράτο-

61. *Περί Θεμάτων*, ανατ. 1.2-7 (60 Pertusi).

62. *Περί Θεμάτων*, ανατ. 1.2-7 (84 Pertusi).

63. H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte*, βλ. και υποσημ. 2.

64. Molè 1986, 343.

65. Και οι δύο κάνουν, αστόσο, χρήση του όρου οικουμένη.

66. Molè 1986, 344.

67. *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν*, προοίμιο 20 κ.εξ., πρβλ. επίσης 23 κ.εξ.: «ἐν τῇ καθ’ ἡμᾶς πολιτείᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ῥωμιαίων ἀρχῇ» 38 κ.εξ.: Ο γιος θα πρέπει να «δωροφορεῖσθαι ὑπὸ ἔθνῶν καὶ προσκυνεῖσθαι ὑπὸ τῶν κατοικούντων τὴν γῆν». Πρβλ. επίσης κεφ. 13.195-200 (υποπροοίμιο): «θέσις καί κράσις τῆς παρ’ αὐτῶν [scil. τῶν ἔθνῶν] κατοικουμένης γῆς καί περιηγήσεως αὐτῆς καί σταδιασμοῦ», και κεφ. 48.22-27 (υποπροοίμιο): εἶναι δικαιολογημένο να γνωρίζει κανείς καλά όχι μόνο «περὶ τῶν ἐν τῇ καθ’ ἡμᾶς πολιτείᾳ, ἀλλὰ καὶ περὶ πάσης τῆς τῶν Ῥωμιαίων ἀρχῆς κατὰ τινα χρόνους καινοτομηθέντων» (πολιτεία: η πόλη, ἀρχή: ο χώρος κυριαρχίας).

68. Σχετικά με τον όρο αυτό και τη διάρθρωση του έργου πρβλ. C. Sode, *Untersuchungen zu De administrando imperio Kaiser Konstantins VII. Porphyrogenetos*, στο *Poikila Byzantina* 13/ *Varia*

ρας εύχεται μεταξύ άλλων ο γιος του να ηγηθεί και να καθοδηγήσει «την κοσμικήν ὀγκάδα»<sup>69</sup>. Ο αυτοκράτορας (ή ο ghostwriter) περιγράφει στα βασικά τμήματα του *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν* κατά κύριο λόγο λαούς έξω από τη σφαίρα της βυζαντινῆς εξουσίας. Τις περισσότερες φορές η διαφοροποίηση μεταξύ ὄσων ανήκουν στη Ρώμη και είναι Ρωμαῖοι και ὄσων είναι έξω από αυτήν και ονομάζονται 'έξωτικοί' ή 'ξένοι' είναι σαφῆς. Εν τούτοις ορισμένοι λαοί, ὡπως οἱ Αρμένιοι και οἱ Γεωργιανοί, συμπεριλαμβάνονται στην αυτοκρατορική σφαίρα εξουσίας, μολο- νότι αυτό δεν ἴσχυε κατά την εποχή συγγραφῆς του έργου<sup>70</sup>.

Τα τελευταία χρόνια η έρευνα για το πολιτικό πρόγραμμα της Μακεδονικῆς δυναστείας έχει επικεντρωθεῖ σ' ένα στενό συλλογισμό μεταξύ δύο πόλων: του 'οριοθετημένου' ή του 'απόλυτου' οικουμενισμού<sup>71</sup>, ενώ έχει γίνει αποδεκτή η σαφῆς αναφορά του Κωνσταντίνου Ζ' στον Μεγάλο Κωνσταντίνο<sup>72</sup>. Η προσέγγιση αυτή προϋποθέτει γενικά 'θεωρητικούς της πολιτικῆς ιδεολογίας' και πολιτικό πρόγραμμα μιας δυναστείας που θα ἰσχύσει για τις ἐπόμενες γενεές, και, πῶς συγκε- κριμένα, συνειδητή απομάκρυνση από την 'απόλυτη οικουμενικότητα', με την έννοια μιας προσχεδιασμένης και βασικῆς αλλαγῆς της πολιτικῆς ιδεολογίας, διαφοροποιώντας μάλιστα μεταξύ των «θεωρητικῶν βάσεων αυτού του οριοθετημένου προς Δυσμιάς, ἀλλά ἀπεριορίστου προς Ανατολάς οικουμενισμού»<sup>73</sup>. Η άποψη αυτή ὅμως είναι, ὡπως φαίνεται, συνδεδεμένη με τις ιστοριογραφικῆς θεωρήσεις της δικῆς μας εποχῆς και κατ' ἀκολουθίαν την θεωρῶ αμιγῶς σύγχρονη. Κατά τη γνώμη μου, ἐλλοχεῖ πάντοτε, ο κίνδυνος, να ταυτίσουμε τον ὄρο οικουμένη στη σημερινή του σημασία που δικαιολογείται από πλευρᾶς πολιτικῆς ιδεολογίας, με

5, Bonn 1994, 149-260, καθώς και J. Signes Codoner, *El De administrando imperio de Constantino Porfirogenito: Problemas de estructura y concepción de la obra*, Salamanca 1989.

69. *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν*, c. 1.4-15.

70. *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν*, c. 43-46. Τα τελευταία κεφάλαια 47-53 αποτελοῦν προφανῶς ένα μη ταξινομημένο παράρτημα. Σχετικά με τη διάθρωση του *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν* πρβλ. K. Belke και P. Soustal, *Die Byzantiner und ihre Nachbarn. Die Deadministrando imperio genannte Lehrschrift des Kaisers Konstantinos Porphyrogenetos für seinen Sohn Romanos* (Byz. Geschichtschreiber 19), Wien 1995, 46-58.

71. Τ. Λουγγῆς, Βυζάντιο και Δύση. Από τον ἀπόλυτο στον οριοθετημένο οικουμενισμό, στα πρακτικά Α' επιστημ. συνάντησης Εταιρείας Πληθονικῶν και Βυζαντινῶν Μελετῶν *Βυζάντιο. Ο κόσμος του και η Ευρώπη*, Αθήνα – Μυστράς 2001, 23-30, και του ἴδιου, *Byzantine political encounter concerning Eastern Europe (V-XI centuries)*. *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 3 (2001), 17-25, ὅπου ο συγγραφέας χρησιμοποιεῖ ὡς ἐπιχείρημα την ξαφνική αλλαγή της πολιτικῆς ἐναντι των Χαζάρων ἐπὶ Βασιλείου Α' και Λέοντα ΣΓ' σε σχέση με την κατάσταση από την εποχή του Ηράκλειου.

72. Βλ. Α. Markopoulos, *Constantine the Great in Macedonian Historiography: Models and Approaches*, στο *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, (εκδ.) P. Magdalino, Aldershot 1994, 159-170.

73. Λουγγῆς, *Βυζάντιο και Δύση*, 23 και 25.

την κατάσταση του 9ου και του 10ου αιώνα. Εάν ο όρος οικουμένη δεν ήταν τόσο χαρακτηριστικά βυζαντινός, δε θα υπήρχε κίνδυνος σύγχυσης.

Πα τους βυζαντινούς, η ‘αυτονόητη’ (και υποσυνειδητή) ταύτιση με τους Ρωμαίους είναι αναμφισβήτητη. Η ‘περιορισμένη’ οικουμενική ματιά του 10ου αιώνα δεν οφειλόταν σε μια ‘απόφαση’ της Μακεδονικής δυναστείας (δηλαδή κάποιων μεμονωμένων μελών της). Στην πραγματικότητα αποτελεί το ενδιάμεσο αποτέλεσμα μιας πολύπλευρης εξέλιξης που είχε ξεκινήσει στο παρελθόν και η οποία ήταν τότε ακόμη ρευστή<sup>74</sup>. Μπορεί έτσι κανείς να προσεγγίσει την αξιολόγηση των εύλικτων γεωγραφικών κατηγοριών σκέψης της βυζαντινής πολιτικής και των αλλαγών της; εικάζουμε ότι οι αυτοκράτορες και οι ανώτατοι αξιωματούχοι κινήθηκαν ήδη μετά τα τέλη του 9ου αιώνα από μια ‘οικουμενική’ πολιτική, η οποία δεν μπορεί να εξεταστεί με τα μέτρα και τα σταθμά μιας ‘κανονικής’ εξωτερικής πολιτικής, εφόσον εγείρει την αξίωση να συμπεριλάβει ‘τα πάντα’ σε μια γεωγραφικά πιο βαθιά ‘εξωτερική πολιτική’, δηλαδή μια πολιτική τοπικής γειτονίας που, κατά κύριο λόγο, στρέφεται προς τα γειτονικά κράτη, ενίοτε και με τη συμμετοχή των ιδίων γειτόνων των κρατών αυτών, και δεν δρα πλέον σε παγκόσμιο επίπεδο.

Με την πάροδο του χρόνου οι ιδεολογικές εξελίξεις βρισκόνταν σε ολοένα μικρότερη συνάφεια με την πορεία των κατευθυντήριων γραμμών της πολιτικής. Η αντιμετώπιση της πραγματικότητας, χωρίς κάποιο συγκεκριμένο δίλημμα, ήταν βέβαια δυνατή για μεγάλο χρονικό διάστημα μόνο χάρι σε μια ιδεολογική ‘σχιζοφρένεια’. Ήδη ο Ιουστινιανός εξέφρασε με υποδειγματικό τρόπο στις *Νεαρές* του –σαν να είχε προβλέψει το γεγονός αυτό– την οικουμενική αξίωση της Εκκλησίας σε εποχές όπου πολιτικές και εκκλησιαστικές αξιώσεις για την ηγεσία της οικουμένης δεν συνέπιπταν. Έτσι στη *Νεαρά* 109 αναφέρεται σε όλους εκείνους που δεν αποτελούν «μέλος τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, ἐν ἧ πάντες ὁμοφώνως οἱ ἁγιώτατοι πάσης τῆς οἰκουμένης πατριάρχαι, ὃ τε τῆς ἐσπερίας Ῥώμης καὶ ταύτης τῆς βασιλίδος πόλεως (δηλαδή της Κωνσταντινούπολης) καὶ Ἀλεξανδρείας καὶ Θεουπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων, καὶ πάντες οἱ ὑπ’ αὐτοὺς τεταγμένοι ὁσιώτατοι ἐπίσκοποι τὴν ἀποστολικὴν κηρῦττουσι πίστιν τε καὶ παράδοσιν»<sup>75</sup>. Η έννοια της εκκλησιαστικής οικουμένης εμφανίζεται στο προσκήνιο όλο και πιο έντονα, όταν στο Βυζάντιο κερδίζει έδαφος η συνειδητοποίηση της περιορισμένης πολιτικής αξίωσης της οικουμενικότητας. Για παράδειγμα, για τον

74. Η υπόθεση ότι «τα έθνη αυτά που μπορούν να ωφελήσουν αλλά και να βλάψουν τους Ρωμαίους βρίσκονται έξω από τα σύνορα της αυτοκρατορίας» (Λουγγής 1990, 34), είναι σε πολλά σημεία πιθανή, αλλ’ όχι αυτονόητη.

75. Ιουστινιανός, *Νεαρά* 109. Πρβλ. επίσης την έκκληση για ενότητα στη *Νεαρά* 132.

Ψελλό ο Μιχαήλ Κηρουλάριος είναι ο «πατριάρχης ξύμπασης τῆς οἰκουμένης, οὕτω γὰρ νόμος τὸν τῆς Κωνσταντίνου καλεῖν»<sup>76</sup>.

Η σταθερή εξέλιξη από μια πολιτική, που περιλαμβάνει τα πάντα σε μια γεωγραφικά βατή εξωτερική πολιτική εμφανίζεται ξαφνικά μόνο στα δικά μας μάτια, λόγω της αλλαγής που παρατηρείται στις πηγές από τον 9ο αιώνα και μετά. Ο μεγαλύτερος αριθμός γραπτών πηγών έχει ως αποτέλεσμα να διαθέτουμε πλέον ένα πλήθος πυκνών χρονολογικά πληροφοριών από την περίοδο της Μακεδονικής δυναστείας (ή, πιο σωστά, από την περίοδο μετά την Εικονομαχία) το οποίο μας επιτρέπει να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι και να επικεντρωθούμε στην ιστορική απεικόνιση προσώπων και περιφερειών<sup>77</sup>.

Από τον 11ο αιώνα, ιδίως από την περίοδο των σελτζουκικών κατακτήσεων κατά τη δεκαετία μετά το 1071, η πολιτική οἰκουμένη των Βυζαντινών αρχίζει να διχάζεται. Το χάσμα που δημιουργείται μεταξύ της πραγματικότητας και των -ολοένα και σπανιότερα εκπεφρασμένων- θεωρητικών αξιώσεων μεγαλώνει<sup>78</sup>. Ο Ψελλός στέκει στο ενδιάμεσο των δύο εποχών, τόσο χρονολογικά όσο και σε σχέση με τις αντιλήψεις του για την οἰκουμένη. Από τη μία πλευρά χρησιμοποιεί συχνά τον όρο με προσδιορισμούς που περιορίζουν την πολιτική οἰκουμενικότητα των Βυζαντινών όπως: «ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη», ἢ «ἡ ἡμετέρα οἰκουμένη», που και οι δύο διαφέρουν από την «ἑτέρα καὶ αὐθις ἄλλη καὶ ἄλλη» οἰκουμένη και κυρίως από την «γῆ κατὰ τῶν βαρβάρων»<sup>79</sup>. Από την ἄλλη πλευρά, εξαιρεί την ιστορική 'αποστολή' των Βυζαντινών ἔναντι των βαρβάρων, την οποία οι πρώτοι κληρονόμησαν από τη Ρώμη: «ἐντεῦθεν ἡμῖν καὶ τὸ ἔφον καὶ τὸ ἐσπέριον ἐξημέρωται καὶ δεδούλωται - ἢ πόθεν τὰ τῆς οἰκουμένης τμήματα τὴν δούλωσιν συνομολογή-σε καὶ βάρβαρος χεῖρ τὴν εἰρήνην ἠσπάσατο;»<sup>80</sup>.

76. Μιχαήλ Ψελλός, ἐκδ. Παρίσι 1926-1928, 6 Θεοδ. 17. Το 1393 ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Αντώνιος ἔγραφε στον ῥώσο ηγεμόνα Βασίλειο Dimitrievič νουθετώντας τον να δείχνει στον βυζαντινό αυτοκράτορα τον πλήρη σεβασμό του παρά την προφανή μείωση της ισχύος του: F. Miklosich και J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, II, Βιέννη 1862, 191 κ.εξ. (Nr. 447).

77. Βλ. P. Lemerle, 1986, *passim*, ιδιαίτερα 81 κ.εξ., 137 κ.εξ. και 347 κ.εξ. Το γεγονός αυτό είναι ορατό για παράδειγμα στους Βίους αγίων του 9ου και 10ου αιώνα στους οποίους απαντά ένας συγκριτικά μεγάλος αριθμός περιφερειακών τοπικών αγίων πρβλ. J. Karayannopoulos - G. Weiß, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, II, Wiesbaden 1982, αρ. 222-239 (9ος αι.), 283-294 (10ος αι.). Λίγους τέτοιους αγίους συναντάμε κατά τον 11ο αιώνα, Karayannopoulos - Weiß 1982, αρ. 360-362.

78. Πρβλ. J. Koder, "Zeitenwenden". Zur Periodisierungsfrage aus byzantinischer Sicht, *BZ* 84/85 (1992), 409-422.

79. *Orationes panegyricae*, ed. G. T. Dennis, Stuttgart 1994, 6.222, και 10.21. Πρβλ. *Philosophica minora*, ed. J. M. Duffy Λευψία 1992, 45.40, και *Theologica*, ed. P. Gautier, Λευψία 1989, 11.68.

80. Μιχαήλ Ψελλός, ἐκδ. A. R. Littlewood, Λευψία 1985, 1.88 κ.εξ.

### 6. Παράρτημα: γλωσσική οικουμένη

Στο σημείο αυτό θα αναφερθώ εν συντομία στη σημασία της γλώσσας για τη βυζαντινή κατανόηση του χώρου και τη γλωσσική διάσταση της οικουμένης. Η γεωγραφική εξάπλωση της ελληνικής γλώσσας και του βυζαντινού πολιτισμού, που διαφέρουν ξεκάθαρα από την πολιτική και ιδεολογική διάσταση του θέματος, απαιτεί μεγάλη εμβάθυνση που με τη σειρά της προϋποθέτει ξεχωριστή πραγματεία<sup>81</sup>. Θεωρώ ότι στο πλαίσιο της ανακοίνωσης αυτής λίγες ενδείξεις αρκούν.

Στο πρώιμο Βυζάντιο τα ελληνικά δεν αποτελούσαν ακόμη το κυρίαρχο σημείο γλωσσικής ταυτότητας. Παράλληλα με αυτά συνυπήρχαν τα λατινικά και οι γλώσσες της Ανατολής, κυρίως τα αρμενικά, τα συριακά, τα αραμαϊκά και τα κοπτικά. Είναι γνωστό ότι σε ορισμένες περιοχές του κράτους υπήρχε διγλωσσία και προσωπικότητες της Εκκλησίας, όπως ο Εφραίμ ο Σύρος, ο Ιωάννης Χρυσόστομος, ο Θεοδώρητος Κύρρου και ο Ρωμανός ο Μελωδός, γνώριζαν εξίσου καλά ελληνικά και συριακά.

Η μοναχή Αιθερία (Egeri) που προσκύνησε τους Αγίους Τόπους στο τέλος του 4ου αιώνα (381-384), περιγράφει τη Θεία Λειτουργία στα Ιεροσόλυμα και δίνει τις εξής πληροφορίες για την εκεί πολυγλωσσία: στην επαρχία αυτή ένα μέρος του λαού ξέρει και ελληνικά και συριακά, ένα άλλο μέρος όμως μόνον ελληνικά και άλλο ένα μέρος μόνο συριακά. Ο επίσκοπος λοιπόν, ο οποίος ξέρει και συριακά, πάντα μιλάει στα ελληνικά και ποτέ στα συριακά, και γ' αυτό στέκεται πάντα ένας ιερέυς δίπλα του, που μεταφράζει στα συριακά όσα ο επίσκοπος λέει, για να καταλάβουν όλοι τί εννοεί. ... και βέβαια βρίσκονται εκεί κάποιοι Λατίνοι που ούτε συριακά ούτε ελληνικά ξέρουν. Ας μη λυπηθούν! Θα γίνει μετάφραση και γ' αυτούς, διότι πάντα βρίσκονται εκεί αδελφοί και αδελφές 'γραικολατίνοι' που θα τούς τα εξηγήσουν στα λατινικά<sup>82</sup>.

81. Αρκεί να αναφέρουμε ότι ο Ιωάννης Δαμασκηνός έδρασε ως ελληνόφωνος χριστιανός θεολόγος στην έδρα του άραβα μουσουλμάνου χαλίφη των Ουμαγιάδων.

82. "Et quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste. itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. Lectiones etiam quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec grece noverunt, ne constitentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres grecolatini, qui latine exponunt eis", Egeria, Peregrinatio 47. 3-4, έκδ. N. Natalucci, Φλωρεντία 1990, 226-229. Δεν θα συζητήσουμε εδώ αν "siriste" πραγματικά σημαίνει συριακά ή -κατά τη γνώμη μου πιο πιθανό- αραμαϊκά.



Η σταδιακή επικράτηση των ελληνικών στο Βυζάντιο άρχισε με τη διοικητική διαίρεση του Ρωμαϊκού κράτους κατά το τέλος του 4ου αιώνα<sup>83</sup>. Ήδη ο Ιουστινιανός δικαιολογεί την ανάγκη να δημοσιεύσει τις *Νεαρές* του όχι μόνον στα Λατινικά αλλά και στα ελληνικά με την εξής γνωστή επιχειρηματολογία: «... τῆς μὲν τῆ Ἑλλήνων φωνῆ γεγραμμένης διὰ τὸ τῷ πλήθει κατάλληλον, τῆς δὲ τῆ Ῥωμαίων ἥπερ ἔστι καὶ κυριωτάτη διὰ τὸ τῆς πολιτείας σχῆμα»<sup>84</sup>.

Η επικράτηση των ελληνικών επήλθε τελικά ως αποτέλεσμα του περιορισμού του κυρίαρχου πολιτικού χώρου (του περιορισμού της οικουμενικότητας) εξαιτίας της σταδιακής (και μερικής) απώλειας καίριων εδαφών στα τέλη του 6ου και τον 7ο αιώνα. Αυτό με τη σειρά του είχε ως αποτέλεσμα τον αυξανόμενο εξαρτισμό των πρώην επαρχιών της Ανατολής και της Αιγύπτου, αλλά και τον εξελληνισμό της βυζαντινής αυτοκρατορίας<sup>85</sup>. Παράλληλα παρατηρείται και μια 'εξελληνιστική' εσωτερική πολιτική (καθώς και εσωτερική ιεραποστολική δράση) στο ευρωπαϊκό τμήμα της αυτοκρατορίας, η οποία επέδρασε αποφασιστικά τόσο στον γλωσσικό όσο και τον πολιτιστικό τομέα, όπου για παράδειγμα, οι Σλάβοι του βυζαντινού κράτους 'γραικώνονται', κατά την ορολογία του Λέοντος του Σοφρού<sup>86</sup>. Έτσι, το ύστερο Βυζάντιο, και κυρίως η αυτοκρατορία της Νίκαιας κατά τον 13ο αιώνα, είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα και την πολιτιστική της παράδοση ως σημείο ταυτότητας, και μέχρι ένα βαθμό ως σημείο πρώιμου εθνικισμού<sup>87</sup>. Το Βυζάντιο του μέσου και του ύστερου Μεσαίωνα αποτελεί γλωσσικά, κατά κύριο λόγο, μια ελληνική οικουμένη.

83. Πρβλ. τελευταία Μ. Λεοντοίνη, *Θρησκευτικές πεποιθήσεις και γλωσσική διατύπωση τον 7ο αιώνα, στο Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος-9ος αι.)*, Αθήνα 2001, 73-87.

84. Ιουστινιανός, *Νεαρά* 66.1.2, πρβλ. επίσης τη *Νεαρά* 7.1 (προοίμιο), και τον H. Zilliacus, *Zum Kampf der Weltsprachen im Oströmischen Reich*, Helsinki 1935, 70 κ.εξ.

85. Για το θέμα της ελληνικής γλώσσας ως μέσο ταυτότητας πρβλ. Α. Ε. Laiou, *The Foreigner and the Stranger in 12th-Century Byzantium: Means of Propitiation and Acculturation*, στο *Fremde in der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit*, έκδ. M. Th. Fögen. Frankfurt – Main 1991, 71-97, εδω (συνοπτικά) 76, πρβλ. επίσης και Matschke 1999, 18 κ.εξ. και N. Oikonomides, *Administrative Language and its Public Deployment*, στον τόμο *East and West: Modes of Communication*, εκδ. E. Chrysos – I. Wood, Leiden 1999, 47-59.

86. Πρβλ. σχετικά J. Koder, *Anmerkungen zu γραικώ, Αφιέρωμα στη μνήμη του καθηγητή Ι. Ε. Καργαριανόπουλου, Βυζαντινά* 21 (2000), 199-202.

87. Πρβλ. J. Koder, *The Identity of Byzantium, Byzantinische Identität einleitende Bemerkungen*, στο *Byzantium. Identity, Image, Influence*. XIX Int. Congress of Byz. Studies, Major Papers, έκδ. Κοπεγχάγη 1996, 3-6.

### 7. Υποκειμενική οικουμένη

Θα κάνω λόγο, κλείνοντας, για τη σημαντικότερη ίσως πλευρά του θέματος, την υποκειμενική οικουμένη. Η οικουμένη του κάθε ατόμου δεν μπορεί παρά μόνον έμμεσα να ταυτιστεί γεωγραφικά με τη βυζαντινή οικουμένη, όπως αυτή έχει παρουσιαστεί ως εδώ. Η βυζαντινή οικουμένη παραμένει, πέρα από κάθε ιδεολογικό, πολιτισμικό ή πολιτικό σκέλος, ιδιαίτερα εκτενής προκειμένου να είναι σε θέση να προσφέρει ένα συγκεκριμένο προσανατολισμό ορισμένο προσωπικά και γεωγραφικά, μια 'αίσθηση πατρίδας'.

Ο γεωγραφικός χώρος στον οποίο ο καθένας μπορεί εμπειρικά να αναφερθεί ανεξάρτητα από συλλογισμούς ως προς τα προαναφερθέντα σκέλη, είναι ο προσωπικός του 'ζωτικός χώρος', αυτός στον οποίο βιώνει την καθημερινή του ζωή και συναλλάσσεται (θετικά ή αρνητικά) με άλλους ανθρώπους. Ο χώρος αυτός περιλαμβάνει την απόσταση που διανύει το άτομο καθημερινά ή κατά τη διάρκεια της εβδομάδας, εφόσον αυτό είναι μετρήσιμο από την προσωπική του κινητικότητα, δηλαδή μια απόσταση που διανύεται με τα πόδια ή με ένα (αργό) υποζύγιο ή κάποιο άλλο μεταφορικό μέσο της βυζαντινής εποχής: λ.χ. επίσκεψη σε συγγενείς και φίλους, εκκλησιασμός τις Κυριακές και γιορτές, εμπορική επίσκεψη στην αγορά (εβδομαδιαία ή πανήγυρις).

Η οικουμένη αυτή αποτελείται από ένα συγκεκριμένο κεντρικό τόπο, δηλαδή ένα χωριό, μια πόλη, ένα μοναστήρι, ένα φρούριο ή και –στις μεγαλουπόλεις– μια συνοικία ή μια ενορία. Επιπλέον ο τόπος αυτός βρίσκεται μέσα στο πλαίσιο ενός 'βατού' περιβάλλοντος χώρου, στον οποίο μπορεί κανείς να φτάσει με τα πόδια. Έτσι η αίσθηση του χώρου συγκροτεί ένα μικροτόπιο, π.χ. μια κοιλάδα, ένα νησί ή μια όαση, που παρέχει τη γεωγραφική αίσθηση 'ταυτότητας'. Αυτή είναι η υποκειμενική οικουμένη, όπως την αντιλαμβάνεται κανείς με όλες του τις αισθήσεις.

Η ιδεολογία, η θρησκεία και η εκπαίδευση διευρύνουν κατά κανόνα τις παραμέτρους της υποκειμενικής οικουμένης που αναφέραμε. Η εστίαση, ωστόσο, γίνεται κατά την καθημερινή πρακτική, στο πλαίσιο υποκειμενικών τρόπων πρόσληψης πληροφοριών που λειτουργούν ενεργητικά ή παθητικά. Στην κατηγορία των ενεργητικών εμπειριών ανήκουν τα ταξίδια στα οποία πηγαινει κανείς ως έμπορος, ναύτης, στρατιώτης ή προσκυνητής<sup>88</sup>, ενώ εξαιρετικά σπάνια είναι τα ταξίδια αναφυχής. Έτσι η διεύρυνση της οικουμένης αποτελεί μια προσωπική εμπειρία, ενώ, φτάνοντας κανείς στον προορισμό του ταξιδιού μαθαίνει και για άλλα

88. Γενικά για τις κατηγορίες ταξιδιών πρβλ. Ν. Γ. Μοσχονά (έκδ.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1993, I. Ch. Dimitroukas, *Reisen und Verkehr im Byzantinischen Reich vom Anfang des 6. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, I-II*, Αθήνα 1997, και Α. Külzer, Die byzantinische Reiseliteratur. Anmerkungen zu ihrer literarischen Gestaltung, *Medicum Aevum Quotidianum* 40 (1999), 35-51.

μέρη, τα οποία με τη σειρά τους διευρύνουν έμμεσα ακόμη περισσότερο τη δική του οικουμένη.

Μέσω περιγραφών τρίτων οι άνθρωποι αντλούν παθητικά πληροφορίες. Κάτι τέτοιο συμβαίνει, π.χ. στο πλαίσιο εβδομαδιαίας αγοράς ή εμποροπανηγυρης, είτε από πληροφορίες γυρολόγων και (επαγγελματιών) αφηγητών ιστοριών και τραγουδιών, όπως αυτοί που αναφέρει ο Καισαρείας Αρέθας (αρχές του 10ου αιώνα) στο πασίγνωστο σχόλιό του για τους Παφλαγόνες: «τοὺς ἀγείροντας ... ἦτοι ἀγύρτας, ὧν νῦν δείγμα οἱ κατάρατοι Παφλαγόνες ὑδᾶς τινας συμπλάσαντες πάθη περιεχούσας ἐνδόξων ἀνδρῶν καὶ πρὸς ὄβολον ἔδοντες καθ' ἑκάστην οἰκίαν»<sup>89</sup>. Επιπλέον υπάρχουν κείμενα λογοτεχνικού χαρακτήρα, για τα οποία εικάζουμε ότι είχαν σταθερή διάδοση μέσω ανάγνωσης, απαγγελίας ή αφήγησης. Στα κείμενα αυτά ανήκουν αγιολογικές αφηγήσεις που διαβάζονταν στις μονές κατά τη διάρκεια των γευμάτων, ή και άλλα κείμενα της «δημόδους λογοτεχνίας»<sup>90</sup>, τα οποία παρείχαν πραγματική (ή υποτιθέμενη) εξοικείωση με συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές, στις οποίες διαδραματιζόταν η υπόθεση. Ως παράδειγμα αναφέρω τα αποφθέγματα των Πατέρων για την Αίγυπτο, για τους Αγίους Τόπους της Παλαιστίνης και του Σινά, τα κείμενα προσκυνητών για τη 'χώρα των Σαρακηνών' (κυρίως δηλαδή την ανατολική Μικρά Ασία και τη βόρεια Συρία) τους κύκλους τραγουδιών του Αρμούρη, του Διγενή Ακρίτη και του γιού του Ανδρονίκου, για 'την εσωτερική Αιθιοπία την επονομαζόμενη και Ινδία', τη Διήγηση Βαβλαάμι και Ιωάσαφ<sup>91</sup> και, τέλος, τον βυζαντινό Αλέξανδρο<sup>92</sup>.

Στη συνοπτική παρουσίαση που προηγήθηκε, έδειξα, πιστεύω, σε αδρές γραμμές μερικά "high brow aspects" της γεωγραφικής διάστασης των αντιλήψεων γύρω από την οικουμένη μέσα από την εξέλιξη της και τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ της αυτοκρατορικής ρωμαϊκής περιόδου και του Βυζαντίου, μεταξύ ιδεολογίας, εσχατολογίας και πολιτικής.

Στο θέμα της καθημερινής οικουμένης αναφέρθηκα μόνο στο τέλος του κειμένου. Το γεγονός αυτό μπορεί να ερμηνευτεί κατά δύο τρόπους: α) λόγω της λιτότητας και της γενικής, εκτεταμένης ομοιομορφίας της πρωτογενούς γεωγραφικής

89. Σ. Κουγέας, *Ο Καισαρείας Αρέθας*, Αθήνα 1985, 206 κ.εξ.

90. Ο όρος χρησιμοποιείται εδώ με τη διάσταση που του έδωσε ο H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971.

91. «... της ένδοξας τῶν Αἰθιόπων χώρας τῆς Ἰνδῶν λεγομένης» (Ιωάννης Δαμασκηνός), *Βίος Βαβλαάμι και Ιωασάφ*, ἐκδ. G. R. Woodward – H. Mattingly, Cambridge Mass. 1914, βλ. τον τίτλο και 4.26.

92. Πρβλ. τελευταία Α. Βασιλικοπούλου, Ο Μέγας Αλέξανδρος των Βυζαντινών (Οι Βυζαντινοί, επίγονοι του Μεγάλου Αλεξάνδρου), *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 32 (1998-2000), 413-426.

αντίληψης για την οικουμένη, που αποτελούσε ένα αυθόρμητα συνειδητό γνώρισμα όλων των προβιομηχανικών πολιτισμών και όχι μόνον του βυζαντινού, και β) εξαιτίας της σταθερής επιρροής που ασκούσαν στο Βυζάντιο οι αντιλήψεις και τα πρότυπα των τάξεων που διαμόρφωναν τις τάσεις στο ιδεολογικό, πολιτισμικό και πολιτικό επίπεδο σε ολόκληρο τον πληθυσμό, όταν οι υποκεμνικές αντιλήψεις του γύρω από την οικουμένη επεκτείνονταν πέρα από την άμεσα βιωμένη οικουμένη του προσωπικού ζωτικού τους χώρου<sup>93</sup>.

### Προσθήκη

Η Gudrun Schmalzbauer δημοσίευσε πρόσφατα μια μελέτη<sup>94</sup> στην οποία αναλύει το ανταγωνιστικό σχέδιο της περσικής οικουμενικής κυριαρχίας των Σασανιδών, το οποίο, η ρωμαϊκή και βυζαντινή αυτοκρατορία αναγκάστηκε να αντιμετωπίσει ή να συμβιβαστεί με αυτό. Η Schmalzbauer δείχνει ότι τόσο ο τίτλος του βασιλέα των Περσών («βασιλεύς βασιλέων») όσο και η πολυγλωσσία των βασιλικών επιγραφών τεκμηριώνουν την οικουμενική αξίωση των Σασανιδών. Ο πρώτος τυπικός συμβιβασμός για τον οποίο σώζονται συγκεκριμένα στοιχεία είναι η συνθήκη του 298 (της Νισίβεος) με τη διαπίστωση ότι «ώσπερ ανεί λαμπτήρες εἰσιν ἡ τε Ρωμαϊκὴ καὶ Περσικὴ βασιλεία. Καὶ χρὴ καθάπερ ὀφθαλμοὺς τὴν ἑτέραν τῆς ἑτέρας κοσμεῖσθαι λαμπρότητι καὶ δὴ πρὸς ἀνάεργειν ἑαυτῶν ἁμοιβαδὸν μέχρι παντός χαλεπαίνειν»<sup>95</sup>. Στη συνέχεια η Schmalzbauer μελετά την ὄψη της οικουμενικής αξίωσης στις περσικο-βυζαντινές σχέσεις ἕως το τέλος του κράτους των Σασανιδών και πέραν τούτου, δείχνοντας ότι παρόμοιες προσεγγίσεις απαντούν και στις σχέσεις των βυζαντινῶν με το Χαλιφάτο και με ἄλλους πολιτικούς αντιπάλους τους.

### Σημείωση

Η παρούσα μελέτη αποδίδει το κείμενο της ανακοίνωσής μου στο συμπόσιο, *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη*. Ένα διαφορετικά διαρθρωμένο άρθρο δημοσιεύτηκε

93. Αυτό συνέβαινε ουστηματικά όταν για παράδειγμα οι μεταναστεύοντες Σλάβοι υποχρεώνονταν να διευρύνουν την οικουμένη μέσω του εξελληνισμού, της διοικητικής προσαρμογής και της βάπτισης, πρβλ. Λέων ΣΤ΄ Τακτικά, Διάταξις 18, 101 (PG 107.969). Όταν αυτός ο (κάποτε και αναγκαστικός) εκπολιτισμός σύμφωνα με τις αρχές και απόψεις των Βυζαντινῶν πετύχαινε υπέρμετρα οδηγούσε σε κριτικές αντιδράσεις όπως σ' αυτό το σκωπτικό στίχο, τον οποίο μεταφέρει ο Κωνοταντίνος Πορφυρογέννητος: «γαρασοδοειδής ὄψις ἐσθλαβωμένη», *Περί Θεμάτων* 6.40 (91 Pertusi, πρβλ. ἐπίσης Pertusi 173 κ.εξ.).

94. G. Schmalzbauer, Überlegungen zur Idee der Oikumene in Byzanz, *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik* (Byzantina et Neograeca Vindobonensia, 24), Wien 2004, 408-419.

95. Πρβλ. G. Schmalzbauer, ὁ.π., 410.

στο μεταξύ με τον τίτλο *Die räumlichen Vorstellungen der Byzantiner von der Ökumene (4. bis 12. Jahrhundert)* στο *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 137/2*, Βιέννη (2002), 15-34. Το περιεχόμενο του δημοσιεύματος αυτού συμπίπτει μόνον μερικώς με το κείμενο της παρούσας ανακοίνωσης καθώς συντάχθηκε με άλλη αφορμή και ευκαιρία. Προκαταρκτικές έρευνες για την ανακοίνωση έγιναν το 2001 κατά τη διάρκεια της παραμονής μου ως προσκεκλημένος ερευνητής στο Dumbarton Oaks. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη διευθύντρια του Βυζαντινού τμήματος, κυρία Alice-Mary Talbot, τον διευθυντή του κέντρου, κύριο Edward L. Keenan, καθώς και το συμβούλιο του Dumbarton Oaks για τη φιλοξενία που μου προσέφεραν. Ευχαριστώ επίσης τον κ. Διονύσιο Σταθακόπουλο (Βιέννη), για τη μετάφραση του κειμένου στα ελληνικά.



## GILBERT DAGRON

### L'ŒCUMÉNICITÉ POLITIQUE: DROIT SUR L'ESPACE, DROIT SUR LE TEMPS

Dans les salles d'apparat de son Palais, au Chrysotriklinos ou à la Magnaure, l'empereur byzantin croyait et donnait à croire que son pouvoir était œcuménique, mais il avait en même temps parfaitement conscience des limites territoriales de l'empire, qui nous semblent contredire cette prétention à l'universalité. Le globe crucigère qu'il tenait, les symboles, reliques ou *pignora imperii* qu'il conservait dans diverses chapelles palatines, et qui garantissaient son pouvoir, l'image du Christ ou l'ombre de Salomon qui le légitimaient, les acclamations qui évoquaient ses victoires et la soumission à ses lois de tous les peuples de la terre faisaient de cette souveraineté sur le monde, plus qu'une affirmation, une évidence, que n'entamaient ni les éventuelles défaites de ses armées ni les échecs de sa diplomatie. C'est le premier résultat d'une idéologie de déconnecter ainsi vérité et réalité et de permettre un fonctionnement à deux niveaux: en vérité, l'empereur ne pouvait être que *kosmokratôr*; en réalité, il se savait à la tête d'un État bien circonscrit, parfois chancelant, et il agissait en conséquence. Personne ne voyait là une contradiction.

L'œcuménicité du pouvoir impérial était d'autant plus une évidence qu'elle restait sans théorie et qu'elle résultait moins d'une construction logique et réfléchie que d'une accumulation de mots, de représentations et d'histoires ou de légendes échappées à l'oubli et hâtivement recyclées. Par superposition, ces éléments disparates, appartenant à des registres différents, dessinaient le portrait fort net d'un *basileus* universel, sans qu'on pût dire exactement si cette universalité tenait à la fonction royale elle-même, comme dans la tradition hellénistique, à l'élection d'un peuple, comme dans la tradition vétêrotestamentaire, ou à l'expansion d'une ville, comme dans la tradition romaine. Byzance a, en effet, puisé à toutes ces traditions, mais hors contexte. Elle a retenu l'idée hellénistique d'une origine divine de la royauté hors des philosophies qui lui donnaient consistance; elle a retenu le modèle de la royauté davidique sans les Juifs, l'*universalitas* romaine sans l'histoire de Rome. Tous ces éléments ont produit une théorie assez schématique et pauvre, mais des images extrêmement

fortes. Théorie schématique, parce que ces emprunts ne forment pas une doctrine et que leur retraitement dans le langage du christianisme n'en assure pas vraiment la cohérence; mais images fortes, parce que les mots, les représentations et les rituels qui expriment l'idée de souveraineté cosmique acquièrent, par leur polysémie et par le déracinement qui les rend propres à tout usage, une puissance et une épaisseur symbolique qui les dispensent de justification.

Dans cette archéologie de l'œcuménicité, la couche la plus ancienne est assurément romaine, et je voudrais d'abord montrer comment Byzance en a gardé la spécificité.

L'*universalitas* romaine est d'abord celle d'une ville conçue comme centre du monde et dont l'expansion dans le temps et dans l'espace n'est pas infinie mais illimitée<sup>1</sup>. *Urbs/orbis*: poètes et rhéteurs jouent sur ces deux mots; la ville est devenue monde et le monde ville<sup>2</sup>. La Nouvelle Rome comme l'ancienne, en se projetant ainsi hors de ses murailles et de toute frontière déterminée, donne à l'empire son œcuménicité, parce qu'elle est l'*omphalos* de la terre habitée, à partir duquel se propage une force irrésistible, tout à la fois politique, militaire et religieuse, qui ne reconnaît pas ou tient pour accessoires les frontières territoriales. À Byzance comme à Rome coexistaient deux conceptions de l'empire, l'une qui assignait à un empereur militaire la mission de protéger le *limes* et d'administrer les provinces, l'autre qui liait la légitimité d'un empereur œcuménique à celle de la ville et étendait son autorité jusqu'aux limites incertaines du monde. Même si la distance rendait sa voix moins audible, son pouvoir moins efficace, et donnait à ses représentants, sous le même nom de stratège, un rôle d'ambassadeur en pays étranger plutôt que de gouverneur en charge d'une province byzantine, l'empereur restait unique et universel.

Car cette vertu d'œcuménicité était passée insensiblement, dans l'empire byzantin comme dans l'empire romain, de la ville à l'empereur, dont on exaltait à la fois le rôle de pacificateur et d'éternel vainqueur dans une titulature latine et grecque qui laissa peu de place, jusqu'à Justinien, aux nouveautés chrétiennes. Auguste est *orbis terrarum rector* ou *custos*; Tibère *αυτοκράτωρ γῆς καὶ θαλάσσης*;

---

1. Voir notamment R. Turcan, Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité, dans *Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla Terza Roma*, Studi I, Naples 1983, 7-30; idem, Terminus et l'universalité hétérogène: idées romaines et chrétiennes, dans *Popoli e spazio romani, Tra diritto e profezia. Da Roma alla Terza Roma*, Studi III, Naples 1986, 49-62; A. Mastino, *Orbis, κόσμος, οἰκουμένη*: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio, *ibid.*, 63-162.

2. Ovide, *Ars amatoria*, I, 374: "Orbis in urbe fuit"; Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, I, 66: "Urbem fecisti quod prius orbis erat", cités par R. Turcan, Terminus et l'universalité hétérogène (cité n. 1), 59.



Trajan *conservator generis humani*; Marc Aurèle *κοσμοκράτωρ*; Gordien III *θεοφιλέστατος κοσμοκράτωρ*...<sup>3</sup> Toutes ces formules universalistes ou triomphales (*victor/triumphator omnium gentium*) font boule de neige et ne se modifient guère; elles sont contemporaines des guerres orientales et de l'orientalisation de Rome elle-même<sup>4</sup>, de ce premier monothéisme syncrétiste qu'a été le culte de *Sol Invictus* et de la première idée d'un "salut" du genre humain lié aux cultes d'Héraklès, de Dionysios ou de Sérapis et à la diffusion de la légende d'Alexandre<sup>5</sup>. Bien des acclamations chrétiennes du *Livre des cérémonies* de Constantin Porphyrogénète se placent dans le même registre en célébrant l'empereur *δεσπότης τῆς οἰκουμένης, οἰκουμένης πρόμαχος, κοσμοπόθητος, κοσμοσυστάης*<sup>6</sup>.

C'est Rome encore qui permet de découvrir, sous cette rhétorique militaire qui annonce ou promet la conquête du monde entier, l'idée d'une expansion indéfinie, d'une "énergie active et conquérante du *populus romanus*", symbolisée par la Victoire mais plus proche du surgissement de la vie et de la croissance biologique que de l'épopée guerrière. Comme Rome a pour nom mystique *Flora*, Constantinople est *Ἄνθουσα*, une ville qui refléurit au rythme des saisons<sup>7</sup>; et ce thème d'une vie surabondante qui se renouvelle sans fin et s'épanche dans une jubilation universelle passe, lui aussi, tout naturellement de la ville à l'empereur victorieux, dont la *τύχη* constamment ravivée assure au monde la joie et l'abondance. Dans cette œcuménicité plus politique que militaire, qui projette la ville à la fois dans un espace sans limite et dans une durée indéfinie, l'empereur a pour rôle, par la vertu propre au pouvoir absolu, d'assurer au monde "surabondance de biens": *ἄφθονα τῇ οἰκουμένῃ*, dit une acclamation du VI<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>. Ainsi que l'ont noté Émile Benveniste et Georges Dumézil, *Augustus* vient de la vieille racine indoeuropéenne *aug-* qui signifie moins "augmen-

3. A. Massino (cité n. 2), notamment 71, 73, 77, 80, 83, 97.

4. R. Mellor, *Θεά Πώμη, The Goddess Roma in the Greek World*, Göttingen 1975, qui souligne que, dès le II<sup>e</sup> s. avant J.-C., s'était répandue en Orient l'idée que Rome était le "cinquième Empire" succédant aux quatre précédents et qu'il durerait éternellement (117).

5. A. Massino, *Orbis, κόσμος, οἰκουμένη* (cité n. 1), 66-68, 80, avec bibliographie.

6. Voir par exemple *De ceremoniis*, I, 52 (43), Bonn, 30 l. 2; I, 57 (48), 252 l. 12-13; I, 61 (52), 266 l. 2; I, 71 (62), 279 l. 10-11; I, 72 (63), 281 l. 2; I, 78 (69), 326 l. 8, 327 l. 17, 329 l. 7; I, 80 (71), 354 l. 12, 355 l. 1, 356 l. 7; II, 19, 611 l. 20. L'empereur n'est évidemment jamais qualifié d'*οἰκουμενικός*, adjectif réservé au patriarche.

7. Malalas, éd. Thurn 246; *Chronicon Paschale*, Bonn, 528; Lydos, *De mensibus*, IV, 30 et 75, éd. Wünsch 89, 126.

8. *De ceremoniis*, I, 102 (93), 429 l. 21, protocole de l'avènement de Justin Ier par Pierre le Patrice.

ter” que “promouvoir la vie”, “avoir et diffuser un trop plein de force”<sup>9</sup>. Il faut exhumer ces vieilles idées romaines pour rendre leur épaisseur et leur sens aux mots et aux images du cérémonial byzantin du Xe siècle qui traduisent la même effervescence universelle: “Salut, ô très puissant autokrator, *χαρὰ καὶ πόθος τῆς οἰκουμένης!*”, “Que le monde se réjouisse, car la victoire et le joie règnent chez les Romains!”<sup>10</sup>. Il faut remonter au vieux rituel des courses romaines pour saisir dans sa polyvalence la symbolique de l’hippodrome constantinopolitain qui, nous disent Jean Lydos et bien d’autres, figure au cœur de la ville l’*oikouménè* tout entière, pour des courses qui sont, bien au-delà de la compétition sportive, une théophanie de la Victoire et un moyen d’exprimer et de favoriser l’expansion de la ville, la prospérité de l’empire et la pérennité du pouvoir impérial<sup>11</sup>.

Mais Rome, bien sûr, n’explique pas tout. Le Christianisme, qui lui emprunte sa rhétorique codée, y ajoute une exigence d’unité. L’œcuménicité de l’empereur chrétien n’est plus seulement politique, elle est religieuse et impose le devoir de christianiser le monde. L’*universalitas* païenne admettait, dans l’empire, la pluralité d’ethnies ayant chacune ses dieux et ses pratiques religieuses; le christianisme fait passer la religion de ce niveau des “nations” à celui de l’empire unifié et universel, ne tolérant les différences ni en dehors ni au dedans du christianisme. Bien des contemporains ont eu conscience de cette révolution. Celsus/Kelsos, au IIe siècle, accuse les chrétiens de provoquer une “mondialisation” sournoise du religieux et de vouloir imposer une même foi à tous les peuples, ce qu’il juge monstrueux et du reste impossible. Il admet que certaines ethnies sont allées plus loin que d’autres dans l’élaboration de quelques grandes religions, entre lesquelles on peut noter des convergences; mais ce syncrétisme doit rester l’affaire des philosophes, des sages et non des prêtres ou des politiques<sup>12</sup>. Dans le camp chrétien, au IVe siècle, Diodore de Tarse oppose lui aussi à la fragmentation des ethnies païennes l’universalité d’un christianisme dont la grande nouveauté a été d’abolir les royautes intérieures à l’empire, d’avoir imposé son unité politique au monde et d’avoir conduit plus de 300 ethnies à ne plus former qu’une seule chrétienté, un unique *γένος τῶν χριστιανῶν*<sup>13</sup>.

9. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, 148-151; G. Dumézil, *Idees romaines*, Paris 1969, 79-102, notamment 95; voir R. Turcan, *Rome éternelle* (cité n. 1), 10.

10. *De cerimoniis*, I, 5, Bonn, 49 l. 15-16; I, 9, Bonn, 59 l. 5-6, et *passim*.

11. Lydos, *De mensibus*, 12, éd. Wünsch 3-7.

12. Origène, *Contre Celse*, éd. Borret, I-V, [SC 132, 136, 147, 150, 227], Paris 1967-1976, notamment I, 14-16 (I, 112-118); V, 25-41 (IV, 74-124); VII, 41-45 (IV, 108-122).

13. *Περί εἰσαγωγῆς*, connu à travers Photius, *Bibliothèque*, Codex 223, éd. Henry, IV, 8-48, notamment 35-36.

Cette révolution, catastrophique pour les uns, salvatrice pour les autres, imposait donc un nouvel effort de réflexion pour repenser l'œcuménicité du pouvoir impérial au point de rencontre de la romanité traditionnelle, des théories hellénistiques sur la royauté, de l'histoire vétérotestamentaire et du message chrétien.

L'œuvre entière d'Eusèbe de Césarée répond à cette attente, à une époque où rien n'est encore tout à fait assuré: ni la nouvelle Rome, ni la christianisation de l'Empire, ni l'orthodoxie chrétienne. Et dans cette œuvre le discours célébrant le trentième anniversaire de l'avènement de Constantin le Grand<sup>14</sup>, cherche plus particulièrement à définir la place de l'empereur dans une architecture théologique où le Dieu suprême apparaît comme le créateur du monde, et où le Logos, son Fils, agissant comme un nécessaire médiateur entre l'unité divine et la multiplicité des choses créées, apporte au monde les principes de raison et d'ordre qui le sauvent de l'anarchie<sup>15</sup>. Dans un étroit parallélisme, l'empereur converti à la doctrine du Christ est lui aussi un intermédiaire (*μεσίτης*); inspiré par la vraie philosophie et la *μίμησις*, il se modèle à l'image de la royauté d'en haut, et il est délégué par le Logos au gouvernement des hommes avec mission de les sauver de la pluralité des cultes en éradiquant le paganisme et de la division des ethnies en réalisant l'union de tous les peuples de l'univers<sup>16</sup>.

L'originalité d'Eusèbe n'est pas absolue. Les traités hellénistiques d'Ekphante, Diotogène ou Sténéidas disaient déjà que la royauté était divine et divin le roi digne de l'être<sup>17</sup>; l'idée que Zeus, ayant une royauté unique, ne la délègue

---

14. Ce *Τριακονταετηρικός λόγος* fut sans doute prononcé à Constantinople le 25 juillet 336, lors d'une fête différée des *Tricennialia* de Constantin; à ce panégyrique a été joint le *Discours à propos du tombeau*, prononcé par Eusèbe à Jérusalem en 335/336. On se reportera à l'édition de A. Heikel, *Eusebius Werke*, I, [Griechische Christliche Schriftsteller 7], Leipzig 1902, et à la traduction française ainsi qu'au commentaire de P. Maraval, *Eusèbe de Césarée, La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin*, Paris 2001. Parmi les nombreux travaux sur la "théologie politique" d'Eusèbe, ne citons ici que E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich 1966; J. Straub, *Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος*, *Tradition and Innovation in the Representation of the first Christian Emperor's Majesty*, *DOP* 21 (1967), 37-55; S. Calderone, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, dans *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Entretiens de la Fondation Hardt XIX, Genève 1972, 215-261; idem, *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*, dans *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, Macerata 1988.

15. *Triakontaetèrikos*, XI, 11-14; XII, 2, 7-8, 9-16.

16. *Ibid.*, II, 1-5; III, 1-5; XVI, 3-6.

17. L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ekphante, Diotogène et Sténéidas*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. XCVII, Liège-Paris 1942.

qu'à un seul homme se trouve déjà dans un discours que, d'après Hérodien, Antonin-Caracalla aurait prononcé devant le sénat de Rome, en 212, pour empêcher que l'empire fût partagé entre son frère Geta et lui<sup>18</sup>. Eusèbe trouve donc dans l'air du temps le slogan qu'il christianise: *Εἷς θεός, εἷς βασιλεύς*<sup>19</sup> et le titre de *κοσμοκράτωρ*<sup>20</sup>. Mais il est le premier à avoir mis au centre de ses spéculations le Logos de Dieu dans son rôle organisateur, et à avoir construit une véritable "théologie politique" non seulement sur la correspondance entre une unique royauté divine et une unique royauté humaine étendue jusqu'aux limites de la terre, mais aussi sur un synchronisme – déjà noté par Origène – entre l'apparition du Logos et l'établissement de la monarchie d'Auguste<sup>21</sup>. Certes, Eusèbe présente Constantin comme l'empereur choisi par Dieu pour révéler au monde la puissance de la croix, comme le premier, donc, qui mérite le titre de *κοσμοκράτωρ* par sa double victoire sur les démons et sur les barbares<sup>22</sup>, mais dans un plan d'économie divine où l'empire était déjà l'instrument providentiel du salut. C'est Auguste qui instaure le pouvoir unique et universel que Constantin ne fait ensuite que restaurer dans son unité après sa corruption sous la Tétrarchie et dans sa vérité en le faisant passer d'un christianisme implicite à un christianisme proclamé. Quelques légendes développèrent cette logique en travestissant certains empereurs païens en cryptochrétiens<sup>23</sup>.

Cette théologie politique d'Eusèbe portait d'un coup à un niveau inégalable de cohérence toutes les idées qui composaient l'œcuménicité du pouvoir impérial; mais elle mettait la romanité chrétienne, au prix d'un évident trucage, au même niveau d'intégration du politique et du religieux que le judaïsme et

---

18. Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 5, 7: *Βασιλείαν δὲ ὁ Ζεὺς ὡσπερ αὐτὸς ἔχει μόνος, οὕτω καὶ ἀνθρώπων ἔνι δίδωσι*.

19. *Triakontaétérikos*, III, 6: "C'est pourquoi, en vérité, il n'y a qu'un seul Dieu – et non pas deux ou trois ou d'avantage encore, car à vrai dire le polythéisme est athéisme –, un seul Roi, et de celui-ci un seul Logos et une seule loi royale". Ce passage désigne donc comme uniques le Dieu souverain, qui est Roi de l'Univers, et son Logos, qui est Loi royale; mais dans la pensée d'Eusèbe cette double unicité en fonde une troisième, celle de l'empereur et de l'Empire chrétiens (II, 1-5).

20. *Ibid.*, VI, 18, à rapprocher de *Vita Constantini*, III, 46, 1.

21. *Ibid.*, XVI, 3-6.

22. *Ibid.*, VI, 18-21; VII, 1-13.

23. Ces légendes, déjà constituées au VI<sup>e</sup> s., émaillent la *Chronographie* de Malalas, éd. Thurn 176 (Auguste élevant un autel au Capitole au *deus primogenitus*), 189-192 (Néron ne pouvant se retenir d'admirer le Christ et condamnant Pilate), 196-197 (Vespasien et Titus détruisant le Temple de Jérusalem, réalisant ainsi les prophéties et vengeant le Christ), 198 (Domitien épargnant Jean le Théologien). Selon Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VI, 34, Philippe l'Arabe s'était rallié secrètement au christianisme.

plus généralement les civilisations dans lesquelles révélation religieuse et organisation étatique se confondent. Or si l'on peut dire que Byzance fut toujours soumise à cette tentation, il faut ajouter qu'elle y résista, et c'est sans doute cet esprit de résistance –plutôt que l'hérésie supposée d'Eusèbe– qui empêcha l'adoption d'une idéologie simple et efficace, mais où le Logos restait un peu abstrait –et n'était en tout cas pas tout à fait le Christ incarné–, où il n'y avait guère de place pour l'Église entre Dieu et l'empereur, et où n'était pas suffisamment marquée la rupture entre le Temps de la Loi et le Temps de la Grâce. Le modèle d'un intégrisme chrétien, sitôt esquissé, fut reconnu impossible à suivre jusqu'au bout<sup>24</sup>. L'œcuménicité du pouvoir politique, qu'il voulait fonder en religion, n'eut plus dès lors de théorie ni de théoricien, mais elle garda un vocabulaire, que l'on trouve dans la rhétorique impériale, une imagerie qui montre le Christ couronnant lui-même les empereurs, une exégèse qui continua de s'interroger sur la place de l'empire romain parmi les souverainetés prophétisées par Daniel<sup>25</sup>, des doutes aussi sur l'œcuménicité d'un pouvoir dont les apocalypses prévoyaient la résorption puis la restitution au Christ sur le Golgotha<sup>26</sup>.

Des doutes, oui, et des accommodements. Bien que la notion d'universalité soit plus politique et religieuse que territoriale, elle subit le contre-coup, aux VIIe et VIIIe siècles, des conquêtes perse et arabe, de la perte de Jérusalem et plus durablement de l'existence de communautés chrétiennes poursuivant leur existence en terre d'Islam, hors de l'empire chrétien. Nous en avons la preuve dans la polémique antijudaïque, où l'argument opposé par les chrétiens aux espoirs messianiques des juifs avait été longtemps leur propre dispersion et, inversement, l'expansion de l'empire chrétien jusqu'aux limites du monde, qui réalisait les prophéties de l'Ancien Testament<sup>27</sup>. Vers 640, la *Doctrina Jacobi* baisse un peu le ton. "La quatrième bête [=l'empire romain dans les prophéties de Daniel] est-elle si puissante? demande Ioustos, le juif récalcitrant; et Jacob le

24. Sur ce sujet, G. Dagron, *Empereur et prêtre, Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris 1996.

25. *Daniel*, VII, 17-28. Sur les interprétations divergentes, voir notamment M. V. Anastos, *Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius*, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), 11-38, notamment 17-29, repris dans idem, *Studies in Byzantine Intellectual History*, Variorum Reprints, Londres 1979.

26. *Révélations de Méthode de Patara*, éd. Lolos, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Meisenheim am Glan 1976, 130-133; *Vision de Daniel*, éd. Istrin, *Otkrovenie Mefodija Patarskago i apokrifičeskija Videnija Daniila*, Moscou 1897, 137, 141; *Apocalypse d'André Salos*, éd. Ryden, *The Andreas Salos Apocalypse*, *DOP* 28 (1974), 115-121.

27. V. Déroche, La polémique anti-judaïque au VIe et au VIIe siècle: un memento inédit, les *Képhalaia*, *TM* 11 (1991), 303.

converti répond en énumérant les provinces d'Occident, d'Orient et d'Afrique autrefois soumises aux Romains, où l'on voit encore les statues de l'empereur, "car tous les peuples ont été soumis aux Romains par un décret divin; mais aujourd'hui – concède-t-il – nous voyons la Rômania humiliée"<sup>28</sup>. Au début du VIII<sup>e</sup> siècle, dans les *Trophées de Damas*, le démenti de l'histoire est encore plus flagrant, et les juifs ont beau jeu de constater que la *pax christiana* est bien finie, que les chrétiens sont captifs et leurs provinces perdues, "ce qui ne serait pas arrivé si était déjà venu le Christ annoncé par les prophètes, qui devait établir la paix sur toute la terre"<sup>29</sup>. L'œcuménicité est conjuguée au passé et au futur; les chrétiens se réfugient dans l'attente d'un dénouement apocalyptique, que leur annoncent les *Révélations* du Ps.-Méthode de Patara, ou d'un hypothétique redressement, que fait miroiter le *Dialogue de Jason et Papiscus* en affirmant que la tête (entendons Constantinople et l'institution impériale) tient encore bon et que le corps peut encore se "régénérer"<sup>30</sup>; ou bien ils sombrent dans la désespérance, comme, plus tard, ces communautés de Bithynie, confrontées au pouvoir turc, qui demandent à Grégoire Palamas, en 1354, "la cause d'un si grand délaissement de notre peuple par Dieu"<sup>31</sup>.

À cette crise provoquée par les défaites et les abandons territoriaux, les empereurs réagirent, certes, en mobilisant l'empire, sur le ton, déjà, de la croisade lorsque Héraclius lança contre les Perses la campagne qui permit de récupérer pour peu de temps Jérusalem, sur un ton proche de la Guerre Sainte lorsque Léon VI s'inspira du modèle islamique pour consolider la frontière orientale ou lorsque Nicéphore Phokas donna pour but à la guerre la libération des frères chrétiens et proposa de donner aux soldats morts au combat les honneurs dus aux martyrs<sup>32</sup>; mais cet esprit de reconquête me paraît sans rapport avec l'œcuménicité dont le pouvoir impérial se prévalait, comme d'un droit inscrit dans la définition même de l'empire, pour revendiquer le gouvernement du monde. Lorsque Photius, dans l'*Eisagôgè* (entre 879 et 886), assigne à l'empereur la mission d'assurer "la protection des biens existants, la récupération par un soin sans relâche des biens perdus, et l'acquisition par de justes trophées... des biens man-

28. II, 10, éd. Déroche, *TM* 11 (1991), 169.

29. III, 1, éd. Bardy, *PO* 15, 220.

30. Éd. McGiffert, *Dialogue between a Christian and a Jew*, Marburg 1889, 60.

31. Éd. Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs, 9, *TM* 7 (1979), 143-145.

32. G. Dagron, Byzance et le modèle islamique au Xe siècle: à propos des *Constitutions tactiques* de l'empereur Léon VI, *Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (CRAI)*, avril-juin 1983, 219-243.

quants”<sup>33</sup>, il enveloppe dans une formule vague deux choses non contradictoires mais différentes: les objectifs militaires d'un État et l'universalisme d'un empire.

L'histoire vient opportunément en aide à une géographie devenue déficitaire. L'*universalitas* romaine associait déjà l'espace au temps, puisque l'expansion qu'elle promettait se faisait au rythme des conquêtes et pour une durée constamment renouvelée, et que les cartes anciennes de l'*oikouménè* donnaient au monde romain une place centrale et presque exclusive, qui était celle d'une civilisation, tandis qu'elles se contentaient de noter en bordure de l'Océan infranchissable le nom des peuples barbares sans passé<sup>34</sup>. Mais dans le nouveau contexte des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles byzantins, l'œcuménicité devient essentiellement temporelle et c'est sa légitimité historique qui donne désormais son caractère unique et universel à un empire qui a perdu la maîtrise de l'espace mais peut encore frapper d'illégitimité les empires concurrents. L'histoire désigne en effet le *basileus* comme l'héritier unique de David, d'Auguste et de Constantin, et Constantinople comme la seule ville qui, Nouvelle Rome et Nouvelle Jérusalem, puisse servir d'assise à un pouvoir universel. L'empereur et l'empire conservent dans l'économie du temps chrétien, aussi bien dans le récit du passé que dans les projections apocalyptiques de l'avenir, le rôle qu'ils ont perdu dans la réalité du monde politique. Le *basileus* peut sans inconvénient reconnaître une pluralité d'États et les insérer, comme fait Constantin VII, dans une sorte d'ethnologie des pouvoirs du monde<sup>35</sup>, s'il parvient à imposer l'idée que cette pluralité s'organise en une hiérarchie dont il est la clé de voûte et en une généalogie dont il est la constante référence. Sa légitimité, fondement de son œcuménicité, est l'ultime argument que le souverain de Constantinople est en mesure d'opposer à l'usurpation du nom d'empereur par les Occidentaux, à l'universalisme d'un Islam qui a échoué à prendre Constantinople, ou à la brutalité de nouveaux conquérants. Par la plume de Daphnopatès, Romain Ier Lécapène répond à Syméon, *ἑξουσιαστής* de Bulgarie, que ses victoires poussaient à revendiquer le titre de *βασιλεὺς Βουλγάρων καὶ Ῥωμαίων*: “Tu peux toujours, par droit de guerre et de massacre, te faire appeler non seulement empereur des Romains, mais aussi, si cela te chante, *τῆς γῆς ἀπάσης κύριος* et même *Ἀμερουνῆν τῶν Σαρακηνῶν*, mais de quels Romains prétends-tu être l'empereur?”<sup>36</sup>.

Les Byzantins avaient raison: ce n'est pas son extension géographique qui permet à un empire de se dire universel, c'est bien plutôt sa capacité à unir et à

33. II, 2, *Jus Graecoromanum*, éd. J. et P. Zépos, II, 240.

34. Voir les cartes romaines reconstituées par K. Miller, *Die älteste Weltkarten*, VI, Stuttgart 1898.

35. Notamment dans le *De administrando Imperio* et dans le *De cerimoniis*, II, 46-48.

36. Éd. Darroutzès-Westerink, *Théodore Daphnopatès, Correspondance*, Paris 1978, lettre 5, 58-59.

maintenir sous un même pouvoir politique des terres que la géographie distingue ou oppose. Le modèle méditerranéen de cette œcuménicité, dans ses épisodes successifs que sont la folie conquérante de Xerxès, le destin héroïque d'Alexandre, la paix romaine et l'histoire chrétienne de Byzance, suppose d'abord un défi de l'histoire des hommes à la logique des continents, le franchissement illicite de cette limite entre l'Europe et l'Asie que constitue le mince bras de mer de l'Hellespont ou du Bosphore, une violence à l'ordre naturel par laquelle se définit le pouvoir absolu d'un seul homme. En installant sa capitale sur le Bosphore, Constantin souligne cette fracture et la nécessité de la réduire.

Hérodote fait dire à Thémistocle que les dieux "voient d'un mauvais œil un seul homme régner à la fois sur l'Asie et sur l'Europe"<sup>37</sup>; mais Xerxès ne veut pas joindre des terres à des terres, il veut, lui fait dire Hérodote, "étendre son empire aux dimensions du ciel de Zeus"<sup>38</sup>, ce qui est beaucoup plus ou beaucoup moins. Les métaphores du pouvoir œcuménique sont presque toujours solaires, et l'immensité qu'elle propose, celle d'un empire sur lequel le soleil ne se coucherait jamais, ne s'obtient pas par la conquête territoriale des deux continents, mais plutôt par un regard qui irait, sans se laisser arrêter, de l'Orient à l'Occident. Ainsi comprise, la notion d'œcuménicité est relative, comme le montre l'évolution sémantique de l'adjectif *οἰκουμενικός* qui, appliqué notamment au patriarche de Constantinople ne cherche pas à définir une juridiction étendue à l'univers entier, mais une vocation à l'universalité qui récuse au contraire toute limite spatiale et transcende l'opposition entre Orient et Occident<sup>39</sup>. Ainsi s'explique sans doute la formule compliquée proposée, semble-t-il, en 1024 par une ambassade byzantine auprès du pape pour faire admettre que l'Église de Constantinople "soit dite et reconnue universelle dans sa sphère comme Rome l'est dans l'univers" (*in suo orbe, sicut Roma in universo, universalem dici et haberi*)<sup>40</sup>: l'universalité de la Nouvelle Rome peut être totale tout en ayant un champ d'exercice limité.

Être œcuménique, c'est penser l'empire dans sa globalité, en refusant le cli-vage Orient/Occident; ce n'est pas l'étendre aux limites du monde. Aussi le pou-

---

37. Hérodote, VIII, 109.

38. Ibid, VII, 8-10.

39. A. Tuilier, Le sens de l'adjectif *οἰκουμενικός* dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine, dans *Studia Patristica* 7, Texte und Untersuchungen 92 (1966), 413-424.

40. Raoul Glaber, *Hist.*, IV, 1- 4, *PL* 142, col. 670-671, éd. Bulst-France-Reynolds 172-176; Hugues de Flavigny, *Chron.*, II, 17, *PL* 154, col. 240-241.



voir impérial a-t-il pu se dire œcuménique alors même que son assise territoriale se rétrécissait aux dimensions d'un petit État. Tant qu'il régna simultanément sur un morceau de l'Europe et un morceau de l'Asie, l'empereur put s'affirmer (après Auguste et avant Mehmet II) *βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ ἀμφοτέρων τῶν ἡπείρων*; et tant que la Nouvelle Rome fut sienne, il lui resta cette dimension intérieure qu'est, en fin de compte, l'œcuménicité.



# ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΧΡΥΣΟΣ

## ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΙ Η ΔΙΕΘΝΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΑ

Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία κληρονόμησε την οικουμενική ιδεολογία από τη Ρώμη. Επειδή το θέμα επιβάλλει να εμβαθύνουμε στις διεργασίες που διαμόρφωσαν τη βυζαντινή οικουμενικότητα και τον τρόπο με τον οποίο αυτή λειτούργησε κατά καιρούς μέσα σε διαφορετικές διεθνείς συγκυρίες κατά τις διάφορες περιόδους του Μεσαίωνα, κρίνεται χρήσιμο να περιγραφούν επιγραμματικά οι τρεις γνωστές βασικές παράμετροι του κληροδοτήματος αυτού της Ρώμης.

*Πρώτον.* Το Βυζάντιο παρέλαβε από τη Ρώμη της εποχής της ακμής την πολιτειακή υπόσταση της *res publica Romana*, της ελεύθερης πολιτείας Ρωμαίων, και μαζί με αυτήν όλες τις υποχρεώσεις, τις δυνατότητες και τις προκλήσεις για την ασφάλεια και την ευτυχία των πολιτών της, των *cives Romani*. Μετά την εγκαθίδρυση του καθεστώτος της λεγόμενης ηγεμονίας (*principatus*) ο Οκταβιανός Αύγουστος το 27 π.Χ. παρέδωσε μεν τυπικά την εξουσία στα θεσμικά όργανα της πολιτείας, αλλά κράτησε υπό τον δικό του προσωπικό έλεγχο τις εμπόλεμες ή επισφαλείς επαρχίες και επομένως διατήρησε την αρμοδιότητα, όπως θα λέγαμε σήμερα, σε θέματα εξωτερικών και ασφάλειας. Τα περισσότερα *έθνη* που είχε υποτάξει η Ρώμη κατά την μακρά περίοδο της επέκτασής της, βρέθηκαν έτσι υπό την άμεση πολιτική εξουσία του Αυγούστου, ως αυτοκράτορος (*imperator*). Κατά συνέπεια, ο *imperator* ήταν υπεύθυνος για την ασφάλεια και την εξωτερική πολιτική του κράτους και η σύνδεση με τους μη Ρωμαίους υποτελείς ελεγχόταν άμεσα από αυτόν. Η σχέση αυτή φυσικά διατηρήθηκε και ενισχύθηκε αργότερα, όταν παγιώθηκε το αυτοκρατορικό καθεστώς ως καθεστώς της δεσποτείας (*dominatus*).

*Δεύτερον.* Όπως γράφει στα απομνημονεύματά του ο Αύγουστος (*Res gestae divi Augusti*), υπέταξε ο ίδιος πολλά ακόμη έθνη κατά βούλησιν, αλλά σταμάτησε τους κατακτητικούς πολέμους, όταν έφτασε στα φυσικά όρια του Δούναβη και του Ρήνου, γιατί έκρινε προσφορότερο να μην επιβαρύνει τη διοίκηση και το ταμείο του κράτους με την ασφάλεια και τη διοίκηση ακόμη περισσότερων χωρών και λαών. Ειδικά για την Αρμενία λέει ότι θα μπορούσε να υποτάξει εύκολα και αυτήν, αλλά προτίμησε να την αφήσει υπό την εξουσία των τοπικών της

αρχόντων, αλλά βέβαια υπό την επιτήρηση της Ρώμης<sup>1</sup>. Αργότερα, στο τέλος του 1ου αιώνα μ.Χ., όταν ο Δομιτιανός ολοκλήρωσε την κατάκτηση της Βρετανίας, αποφάσισε να μην προσαρτήσει το βορειότερο τμήμα της, δηλαδή τη Σκωτία και απλώς να την ελέγξει πολιτικά, γιατί, όπως παραδίδει ο ιστορικός Αππιανός, υπολόγισε ότι τα οφέλη από την κατάκτηση και την προοάρτησή της θα ήταν μικρότερα από τη δαπάνη για τον στρατιωτικό της έλεγχο<sup>2</sup>. Λίγα χρόνια αργότερα, ο αυτοκράτορας Αδριανός αποφάσισε για τους ίδιους λόγους να αποσύρει τις λεγεώνες από τις περιοχές ανατολικά του Ευφράτη, που είχε υποτάξει ο προκατόχος του Τραϊανός, διατηρώντας όμως τον πολιτικό έλεγχο των σατραπειών που θα παρέμεναν υπό τους τοπικούς τους άρχοντες<sup>3</sup>. Έτσι ο ρωμαϊκός ιμπεριαλισμός ανακόπηκε αυτοβούλως, δηλαδή όχι από την αδυναμία περαιτέρω στρατιωτικής επέκτασης, αλλά με κριτήρια πολιτικά, διατήρησε όμως τη δυναμική του ελέγχου των περιοχών, που είχαν μείνει έξω από τα όρια του ρωμαϊκού κράτους. Συνέπεια της πολιτικής αυτής ήταν τα όρια να μην κατανοούνται ως οριζόντια γραμμή, που διαχωρίζει τη ρωμαϊκή επικράτεια από άλλες επικράτειες, δηλαδή ως σύνορα, αλλά ως γραμμή κάθετος, η οποία κατά συνέπεια δεν απαρτιζόταν από οχυρωματικά έργα, αφού δεν υπήρχε πρόβλημα άμυνας, αλλά από δρόμους που διευκόλυναν την εύκολη μετακίνηση των λεγεώνων και των εμπορών κατά βούληση<sup>4</sup>.

*Τρίτον.* Το ρωμαϊκό κράτος ήταν ήδη τόσο γιγαντιαίο, αλλά και η καταρχήν δυνατότητα περαιτέρω εξάπλωσης του εκτός συνόρων ήταν τόσο αυτονόητη και δεδομένη, ώστε η αυτοκρατορική προπαγάνδα δεν είχε δυσκολία να ταυτίσει το κράτος αυτό με την 'οικουμένη' (orbis terrarum = orbis Romanus). Η έννοια της 'οικουμένης', όπως είχε κληροδοτηθεί από την ελληνιστική εποχή, ήταν γεωγραφικά ασαφής, γιατί μπορούσε να σημαίνει τόσο την 'οικουμένη γη', δηλαδή τον

1. *Res gestae divi Augusti XV, Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* vol. III 1906: Armeniam maiorem...cum posse facere provinciam malui maiorum nostrorum exemplo regnum id Tigrani tradere: *Αρμενίαν την μείζονα...δυνάμενος επαρχίαν ποιήσαι, μάλλον ἐβουλήθην κατά τὰ πάτρια ἡμῶν ἔθῃ βασιλείαν Τιγράνη...δοῦναι*. Για την αντίστοιχη πολιτική του Αυγούστου προς τα πέραν του Ευφράτου βασιλεία βλ. κεφ. XVII.

2. Αππιανού, *Ρωμαϊκά*, προοίμιον. Βλ. E. Chrysos, Die Römerherrschaft in Britannien und ihr Ende, *Bonner Jahrbücher* 191 (1991), 247-276 και ειδ. 249 κ.εξ.

3. Karl-Heinz Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich*, Wiesbaden 1964, 100-110. Πρβλ. E. Chrysos, Räumung und Aufgabe von Reichsterritorien. Der Vertrag von 363, *Bonner Jahrbücher* 193 (1993), 165-202, 195 κ.εξ.

4. Για την εννοιολογική διαφορά μεταξύ ορίων και συνόρων και τη σημασιολογική εξέλιξη του όρου limes, από κάθετος δρόμος μέσα στο εκτός ορίων έδαφος σε οριζόντια γραμμή άμυνας της επικράτειας βλ. E. Chrysos, Die Nordgrenze des byzantinischen Reiches im 6. bis 8. Jahrhundert στον τόμο *Die Völker Südosteuropas im 6. bis 8. Jahrhundert*, B. Hänsel (εκδ.), München 1987, 27-40.

γνωστό τότε κόσμο και τους λαούς με τους οποίους η Ρώμη είχε ή θα μπορούσε να έχει, αν ήθελε, πολιτικές σχέσεις επιβάλλοντας τη βούλησή της, – στην περίπτωση αυτή η λέξη ‘οικουμένη’ παραπέμπει άμεσα στους ‘οικούντας’ – όσο και να σημαίνει το ευρύτερο μέρος της στερεάς γης, που κατά τους κοσμογράφους περικλειόταν από τον Ωκεανό. Η ασάφεια αυτή, που, ως γνωστόν, κληρονομήθηκε και από τους Βυζαντινούς, ήταν εξαιρετικά βολική για το προβαλλόμενο γεωπολιτικό κοσμοείδωλο και την αξιοποίησε κυρίως η αυτοκρατορική προπαγάνδα ώστε να προβάλλει το μεγαλείο της Ρώμης και των αυτοκρατόρων της<sup>5</sup>.

Ωστόσο, τον 4ο αιώνα, όταν δηλαδή αρχίζει τον βίο της η αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης, το πολιτικό σκηνικό έχει αλλάξει. Στην Ανατολή ορθώνει το ανόστημά του ένας επικίνδυνος γείτονας, το νεοπερσικό βασίλειο. Εκεί, ήδη από τον 3ο αιώνα, είχε παγώσει την εξουσία της η δυναστεία των Σασανιδών, που ανέσυρε από το ‘χρονοντούλαπο της ιστορίας’ μια οικουμενική ιδεολογία την οποία ισχυριζόταν ότι είχε κληρονομήσει από την αρχαιότητα και που τώρα την μετέτρεψε σε πολιτικό πρόγραμμα<sup>6</sup>. Θυμίζω ότι ο τίτλος του νεοπέρση βασιλιά ήταν «shahanshah»– «βασιλεύς βασιλέων αριανών και αναριανών» και οι Σασανίδες είχαν συνείδηση του αποκλειστικού περιεχομένου του τίτλου αυτού. Κατά την περσική αυτή ιδεολογία, ο πέρσης μονάρχης ήταν βασιλεύς των Ιρανών, δηλαδή του ιρανικού ‘κράτους’, αλλά και βασιλεύς των βασιλέων των μη ιρανικών λαών, οι οποίοι βρισκόνταν στη σφαίρα επιρροής του, που αισθανόταν ελεύθερος να καθυποτάξει κατά βούληση. Ο Μένανδρος Προτίκτωρ παραδίδει ότι κατά τις διαπραγματεύσεις για τη συμφωνία ειρήνης του έτους 561 ο Πέτρος Πατριάρχης αναγκάστηκε να ανεχθεί τον πέρση διπλωμάτη Ζιχ να κομπάζει ότι (Χοσρόης) *ὁ βασιλεύς ... ἀμαχώτατός τε ἐστί καὶ νίκας περιεβάλετο πολλὰς καὶ ὡς... ἀμφὶ τὰ δέκα ἔθνη καταγωνισάμενος κατέστησεν ἐς φόρον ἀπαγωγὴν, καὶ ὅτι τὴν τῶν Ἐφθαλιτῶν κατεστρέψατο δύναμιν καὶ μὲν οὖν βασιλεῖς ἐχειρώσατο πλείστους, καὶ ὡς... κατὰ τὸ προσῆκον καὶ οὐκ ἀπεικὸς αὐτῷ ἢ ἐπωνυμία κεκόμμενται τὸν βασιλέα προσαγορεύεσθαι βασιλέων*<sup>7</sup>. Έχουμε, με άλλα λόγια, μια άλλη, ανταγωνιστική αυτοκρατορία στα ανατολικά σύνορα του βυζαντινού κράτους, με εξίσου νόμιμες, κατά την ιδεολογία της, οικουμενικές βλέψεις. Αρκεί να σας θυμίσω ότι οι Σασανίδες διεκδικούσαν όλη τη Μέση Ανατολή, τη Μικρά Ασία και τη Θράκη έως

5. Johannes Koder, Die räumliche Vorstellung der Byzantiner von der Ökumene (4. bis 12. Jahrhundert), *Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österr. Ak. D. Wiss.* 137, Wien 2002, 15-34, 18 κ.εξ. και την ελαφρώς συντομότερη διασκευή του ίδιου άρθρου στον τόμο αυτό, 25-45.

6. G. Widengren, Iran, der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 9. 1 (1976), 231 κ. εξ.

7. Μενάνδρου, απόσπ. 6, 1 [*The History of Menander the Guardsman*, R.C. Blockley (εκδ.), Liverpool 1985, 64, 205-211].

τον ποταμό Στρυμόνα ισχυριζόμενοι ότι είχαν κληρονομήσει από τους Αχαμενίδες προγόνους τους κυριαρχικά δικαιώματα πάνω σε ολόκληρη την περιοχή, την οποία είχαν κάποτε κατακτήσει εκείνοι! Έτσι ο Αμμιανός Μαρκελλίνος παραδίδει επιστολή του Σαπώρη Β' προς τον Κωνσταντίο Β' του έτους 358, όπου διαβάζουμε τα εξής [σε νεοελληνική απόδοση]: «...ότι το κράτος των προκατόχων μου έφτανε έως τον ποταμό Στρυμόνα και τα σύνορα της Μακεδονίας, το μαρτυρούν ακόμη και οι δικές σας ιστορικές πηγές. Δικαιούμαι λοιπόν να διεκδικήσω τις περιοχές αυτές αφού – και αυτό ας μη θεωρηθεί αλαζονικό – εγώ ξεπερνώ τους αρχαίους βασιλείς σε μεγαλείο και σε αρετές» (17, 5, 5).

Οι δύο λοιπόν αυτές αυτοκρατορίες, η ρωμαϊκή και η περσική, με τα συγχρούμενα οικουμενικά προγράμματα και την ιδεολογία, ήταν φυσικό να βρεθούν αντιμέτωπες. Κατόρθωσαν ωστόσο να συμβιώσουν επί περίπου 400 χρόνια, γιατί παρά τους πολλούς πολέμους, που διεξήγαγαν μεταξύ τους, μερικοί από τους οποίους προσέλαβαν και διάσταση θρησκευτική, ανέπτυξαν και σεβάστηκαν έναν κώδικα ειρηνικών διακρατικών σχέσεων, με αναγνώριση του μεταξύ τους συνόρου και με αμοιβαία αναγνώριση του γείτονα ως ισότιμου πολιτικού εταίρου<sup>8</sup>. Η σχέση αυτή συμβίωσης στηριζόταν στο σεβασμό όχι μόνον της εδαφικής επικράτειας του άλλου, αλλά και των συμφερόντων του και των αναγκών του ως υπερδύναμης και βέβαια αυτό εκφραζόταν τόσο με συμβολικό όσο και με πολιτικό τρόπο. Έτσι το Βυζάντιο αναγνώριζε μόνον έναν βασιλέα, τον πέρση βασιλέα: όλοι οι άλλοι ηγεμόνες της περιοχής αποκαλούνταν 'ρῆγες', ενώ για το πολιτικό μόρφωμα του περσικού κράτους χρησιμοποιούσε επισήμως, αλλά και μόνον για αυτό και φυσικά για τον εαυτό του, τον όρο 'πολιτεία', έναν όρο, που από την εποχή του Αριστοτέλη εξέφραζε την πολιτειακή αυτάρκεια του πολιτειακού μορφώματος. Όλα τα άλλα 'κρατικά μορφώματα' δεν ήταν γι' αυτούς τίποτε άλλο παρά 'έθνη'. Δεν θα αναφέρω τους πολλούς άλλους τρόπους με τους οποίους συνεννοούνταν και συμφωνούσαν τα δύο αυτά κράτη, οι δύο υπερδύναμεις της εποχής τους και εξέφραζαν μεταξύ τους αλλά και προς τα έξω τη μοναδικότητα της σχέσης τους αυτής. Αρκεί να αναφερθεί μόνον ότι είχαν οργανώσει από κοινού την άμυνα στις κλεισούρες του Καυκάσου, στις λεγόμενες Κασπίες Πύλες, και η συνεργασία αυτή δεν διεκόπτετο ούτε όταν βρίσκονταν μεταξύ τους σε εμπόλε-

8. Engelbert Winter – Beate Dignas, *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Berlin 2001. G. Greatrex and S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, A.D. 363-630*, London 2002. J.D. Howard-Johnston, *The Great Powers in Late Antiquity: A Comparison*, in Averil Cameron (εκδ.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. III, *States, Resources, Armies*, Princeton 1995, 157-226. A.D. Lee, *Information and Frontiers. Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge 1993.

μη κατάσταση, ενώ οι συμφωνίες ειρήνης που συνυπέγραφαν, περιείχαν ρυθμίσεις, που αφορούσαν και σε μικρούς λαούς, υποτελείς σε αυτούς, χωρίς φυσικά να μπουν στον κόπο να τους ρωτήσουν αν συμφωνούσαν<sup>9</sup>. Περιορίζομαι σε ένα μόνον ακόμη στοιχείο. Ο βυζαντινός αυτοκράτορας υιοθέτησε επισήμως για τον εαυτό του τον τίτλο του 'βασιλέως' μόνον μετά την υποταγή της Περσίας το 628. Ήταν ο Ηράκλειος, που για πρώτη φορά χρησιμοποίησε τον τίτλο «πιστός ἐν Χριστῷ βασιλεύς» το 629<sup>10</sup>! Είχε λοιπόν το Βυζάντιο αποκτήσει έναν γείτονα με εξίσου οικουμενικές διεκδικήσεις και ιδεολογία και ήταν φυσικό ότι το σύννορο που χώριζε τις δύο οικουμενικές αυτοκρατορίες θα ήταν πια οριζόντιο και χαραγμένο με μεγάλη ακρίβεια. Τη συνύπαρξη αυτή και την ισορροπία των δύο υπερδυνάμεων εκφράζει η ρητορική παρομοίωσή τους με τους δύο λαμπτήρες του κόσμου: *Φανερόν ἐστι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ὅτι ὡσπερ αὖτε λαμπτήρες εἰσὶν ἡ τε Ρωμαϊκὴ καὶ Περσικὴ βασιλεία. Καὶ χρὴ καθάπερ ὀφθαλμοὺς τὴν ἑτέραν τῆς ἑτέρας κοσμεῖσθαι λαμπρότητι καὶ δὴ πρὸς ἀναίρεσιν ἑαυτῶν ἀμοιβαίᾳ μὲχρι παντὸς χαλεπαίνειν*<sup>11</sup>. Παράλληλη είναι η παρομοίωση με τους δύο οφθαλμούς του κόσμου: *«Δύο τισὶν ὀφθαλμοῖς τὸν κόσμον καταλάμπεσθαι πάντα ἄνωθεν καὶ ἐξ ἄρχῆς τὸ θεῖον ἐπραγματεύσατο, τοῦτ' ἐστι τῆς δυνατοῦσός τῶν Ῥωμαίων βασιλείας καὶ τοῖς ἔμφρονεστάτοις σκήπτροις τῆς Περσῶν πολιτείας*<sup>12</sup>.

Παράλληλες, αν και όχι αντίστοιχες, ήταν οι εξελίξεις στο βόρειο σύννορο. Και εδώ η αγέρωχη συμπεριφορά της Ρώμης έναντι των λαών, που ζούσαν βορείως του Δουνάβεως – και ανατολικά του Ρήνου – έδωσε τη θέση της σε μία βασικά αμυντική πολιτική, που περιείχε αφενός την οχύρωση κατά μήκος του φυσικού ορίου των μεγάλων ποταμίων και αφετέρου στην προθυμία να προχωρήσει σε συνεννόηση και συμφωνία για την ειρηνική εγκατάσταση των απειλητικών γειτόνων στα εδάφη βορείως του Δουνάβεως ή ακόμη και την παραχώρηση της άδει-

9. E. Chrysos, Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations, *Κληρονομία* 8 (1976), 1-50. Κ. Συνέλλη, *Οι διπλωματικές σχέσεις Βυζαντίου και Περσίας έως τον 5' αιώνα*, Αθήνα 1986.

10. E. Chrysos, The Title *βασιλεύς* in Early Byzantine International Relations, *DOP* 32 (1978), 29-75. Gerhard Rösch, *Όνομα βασιλείας. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*, Wien 1978, 37 κ.εξ.

11. Πέτρος Πατρικίου, απόσπ. 13 [FHG IV, 188].

12. Θεοφιλάκου Σιμοκάτου, *Ιστορίας* 4, 11. Το γεγονός ότι οι παρομοιώσεις των δύο αυτοκρατοριών ως «λαμπτήρων» και ως «οφθαλμών» περιέχονται σε διπλωματικά κείμενα των Περσών σε στιγμές απόλυτης αδυναμίας (κατά τα έτη 297 και το 590) μας επιβάλλει να τις κατανοήσουμε ως ρητορικά σχήματα, παρόλον ότι η επανάληψή τους σε απόσταση τριακοσίων ετών δείχνει τη σταθερότητα στη χρήση τους και όχι αναγκαστικά την εξάρτησή του Σιμοκάτη από τον Πέτρο Πατρικίου, όπως υποθέτουν οι Winter και Dignas (βλ. σημ. 7), 145. Βλ. επίσης το άρθρο του P. Magdalino στον ίδιο τόμο, 107-123.

ας εγκατάστασης σε εδάφη εντός της αυτοκρατορίας, με πρώτη τη συμφωνία του Μεγάλου Κωνσταντίνου με τους Βησιγόθους το 322 ή, κατ' άλλους, με τη συνθήκη του 382<sup>13</sup>.

Έχουμε λοιπόν, ήδη από τον 4ο αιώνα, μια σημαντική αλλαγή συμπεριφοράς στα σύνορα της αυτοκρατορίας που επέβαλλαν οι πολιτικές εξελίξεις. Στην ουσία, η ίδια η θεωρούμενη συμβατικά ίδρυση της αυτοκρατορίας της Κωνσταντινούπολεως στα χρόνια του Κωνσταντίνου με την ίδρυση της νέας πρωτεύουσας αποτελεί συνέπεια των εξελίξεων αυτών, αφού οι νέες παράμετροι επέβαλλαν τη μονιμότερη εγκατάσταση της αυτοκρατορικής διοίκησης κοντά στα σύνορα στο πλαίσιο μιας συνειδητά αμυντικής στρατηγικής. Ας επαναλάβω αυτό το σημείο με άλλη, απλούστερη διατύπωση. Η γέννηση της νέας πρωτεύουσας αποτελεί συνέπεια και πάντως συνδέεται άμεσα με την αλλαγή της αυτοκρατορικής πολιτικής έναντι του περιβάλλοντος κόσμου και την προσαρμογή της στα νέα διεθνή δεδομένα. Για το θέμα της οικουμενικότητας η εξέλιξη αυτή σημαίνει μια βαθιά τομή: η αυτοκρατορία δεν έχει πια μόνον όρια της επικράτειάς της, που καθορίζει η ίδια και αυτοβούλως, αλλά έχει και σύνορα με συγκεκριμένους γείτονες, με τους οποίους επιβάλλεται να διαμορφώσει σταθερό πλαίσιο συμβίωσης.

Η αλλαγή αυτή στο πολιτικό προσκήνιο είχε επιπτώσεις και στη φρασεολογία, η οποία χρησιμοποιείται για να εκφραστεί η 'οικουμενική' ιδιότητα της αυτοκρατορίας. Έτσι έχει επισημανθεί ότι από τον 4ο αιώνα και μετά στις λατινικές πηγές δεν ταυτίζεται πια όπως παλιά ο *orbis terrarum* – η 'οικουμένη' – με τον *orbis Romanus*. Αντίθετα θα χρησιμοποιείται πολύ συχνότερα ο δεύτερος όρος, *orbis Romanus*, δηλαδή η 'πολιτεία Ρωμαίων' με την έννοια του 'ρωμαϊκού κόσμου', ο οποίος θα χαρακτηρίζει πια το κράτος στα πραγματικά του σύνορα μαζί με τις περιοχές υπό την έστω έμμεση εξάρτησή του<sup>14</sup>. Δεν έχει επισημανθεί κάποια αντίστοιχη αλλαγή στην ελληνική φρασεολογία. Ωστόσο, όπως έδειξε η Δήμητρα Καραμπούλα στη διατριβή της<sup>15</sup>, «τὰ Ῥωμαίων», «τὰ Ῥωμαίων πράγματα», «ἡ Ῥωμαίων γῆ» και άλλοι αντίστοιχοι όροι είναι εκφράσεις συνήθεις, που αναφέρονται αποκλειστικά στην γεωγραφική έκταση της αυτοκρατορίας, ως

13. R. C. Blockley, *East Roman Foreign Policy*, Leeds 1992· Raimund Schulz, *Die Entwicklung des römischen Völkerrechts im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr.*, Stuttgart 1993. Για τις συνθήκες των ετών 332 και 382 βλ. Ε. Χρυσού, *Το Βυζάντιο και οι Γότθοι*, Θεσσαλονίκη 1972.

14. Joseph Vogt, *Orbis Romanus*, Tübingen 1929 και του ιδίου, *Orbis. Ausgewählte Schriften zur Geschichte des Altertums*, Freiburg 1960· W. Suerbaum, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1977.

15. Dimitra Karamboula, *Staatsbegriffe in der frühbyzantinischen Zeit*, Wien 1993. Βλ. και το πλούσιο υλικό στα άρθρα του Johannes Koder, που αναφέρονται στην υποσημ. 5, αλλά και σε άλλα άρθρα του ανά χείρας τόμου.



χώρου διακριτού από την υπόλοιπη οικουμένη. Έτσι εξηγείται – για να αρκεσθούμε σε ένα μόνον παράδειγμα – η πρόταση στην έβδομη Νεαρά του Ιουστινιανού *ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, ἣν ὁ Ῥωμαίων ἐπέχει νόμος* όπου η «Ῥωμαίων γῆ» εξισούται με τον *orbis Romanus*, δηλαδή την εντός των διοικητικών συνόρων της επικράτεια<sup>16</sup>. Η έκφραση *ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, ἣν ὁ Ῥωμαίων ἐπέχει νόμος* αποδίδει τη νομική έννοια της επικράτειας, που εκφράζεται από τον Αμμιανό Μαρκελίνο σε αναφορά με τα γεωγραφικά όρια με τη φράση *termini iurisdictionis Romanae*<sup>17</sup>.

Πολύ αργότερα βέβαια, τον 7ο αιώνα, όταν τις βυζαντινές επαρχίες της Μέσης Ανατολής κατέλαβαν οι Άραβες, θα αρχίσει να χρησιμοποιείται για τη βυζαντινή επικράτεια ο όρος ‘Ρωμανία’, με μεγάλη κι αυτός εννοιολογική φόρτιση, γιατί εξέφραζε την αγωνία και την αδημονία της διατήρησης των εδαφών που είχαν παραμείνει στη βυζαντινή κυριαρχία, αλλά ήταν εκτεθειμένα στις επιθετικές εκστρατείες των Αράβων. Αν δεν κάνω λάθος στην αίσθηση που έχω για τη σημασία και το εύρος του όρου, η λέξη Ρωμανία εξέφραζε και κάποια συγκαλυμμένη προσδοκία για τις χαμένες επαρχίες. Χαρακτηριστική είναι η χρήση του από τον χρονογράφο Θεοφάνη, που τον χρησιμοποιεί μόνο με αναφορά σε γεγονότα μετά τα μέσα του 7ου αιώνα. Η έντονα αμυντική σημειολογία του όρου Ρωμανία παραπέμπει βέβαια στην αγωνία των Βυζαντινών να αναχατίσουν τις συνεχείς εκστρατείες των Αράβων κατά της Μικράς Ασίας, οι οποίες δεν ελέγχονταν, ή δύσκολα ελέγχονταν στρατιωτικά, αλλά συγχρόνως δεν ελέγχονταν καθόλου πολιτικά, γιατί η αραβική επιθετικότητα αποτελούσε έκφραση της απόλυτης ιδεολογίας του ‘ιερού πολέμου’.

Η ιδεολογία του Ισλάμ χωρίζει την οικουμένη στον ‘κόσμο του Ισλάμ’, από τη μια και στον ‘κόσμο των απίστων’ από την άλλη, με προγραμματισμένη την αμφισβήτηση του δικαίωματος ύπαρξης του δεύτερου κόσμου από τον πρώτο<sup>18</sup>.

16. Νεαρά 7, επίλογος. Βλ. και Νεαρά 8, 10: *οὐδὲ ἡμῶν αἰρουμένων περιορᾶν τὴν Ῥωμαίων γῆν ἐλαττωθεῖσαν...* καθώς και τα εμνηνευτικά σχόλια της Καραμπίουλα, (όπως υποσημ. 14), 146.

17. (18, 4, 5). Πρβλ. Johannes Straub, *Germania provincia. Reichsidee und Vertragspolitik im Urteil des Symmachus und der Historia Augusta*, στον τόμο *Symmaque*, F. Paschoud (εκδ.), Paris 1986, 209-230, και εἰδ. 220 κ.εξ.

18. Αυτή η ιδεολογία που επιβάλλει ανοικτή επιθετική πολιτική στο όνομα της πίστωσης δεν αποκλείει τον διακανονισμό των ορίων του χαλιφάτου έναντι της αυτοκρατορίας με συνθήκες ειρήνης ήδη από τα μέσα του 7ου αιώνα. Βλ. αναλυτική καταγραφή των σχετικών πηγών για τις επιμέρους συμφωνίες στη διατριβή του Andreas Kaplony, *Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639-750*, Berlin 1996. Πρβλ. και M. A. Cheira, *La lutte entre Arabes et Byzantines. La conquête et l'organisation des frontières aux VIIe et VIIIe siècles*, Alexandrie 1947.

Ωστόσο αργότερα, τον 9ο αιώνα, Άραβες νομομαθείς θα αρχίσουν δειλά-δειλά να αναζητούν νομικά και θεολογικά ερείσματα για να αναπτύξουν ένα σχήμα, όπου να υπάρχει χώρος για έναν τρίτο κόσμο, τον 'κόσμο της συμφωνίας', δηλαδή της ειρηνικής συνύπαρξης με μη μουσουλμανικούς λαούς. Έκφραση αυτής της νέας φάσης συναποδοχής των πολιτικών δεδομένων και των κοινών συνόρων βρούμε σε μια επιστολή του πατριάρχου Νικολάου Μυστικού προς τον χαλίφη της Βαγδάτης στις αρχές του 10ου αιώνα σε συνάρτηση με τον καθορισμό της πολιτικής της των δυο κρατών σε σχέση με την Κύπρο. Γράφει λοιπόν ο Νικόλαος: "Οτι δύο κυριότητες πάσης τῆς ἐν γῆ κυριότητος, ἡ τε τῶν Σαρακηνῶν καὶ ἡ τῶν Ῥωμαίων, ὑπερανέχουσι καὶ διαλάμπουσι, ὥσπερ οἱ δύο μεγάλοι ἐν τῷ στερεώματι φωστῆρες, καὶ δεῖ κατ' αὐτὸ γε τοῦτο μόνον κοινωνικῶς ἔχειν καὶ ἀδελφικῶς, καὶ μὴ διότι τοῖς βίοις καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τῷ σεβάσματι κεχωρίσμεθα, παντά-πασιν ἄλλοτρίως διακείσθαι"<sup>19</sup>.

Ωστόσο και παρ' όλα αυτά η ρητορική αναφορά στην 'καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην' φυσικά θα διατηρηθεί, ενισχυμένη και συνυφασμένη συχνά με την αντίστοιχη φρασεολογία της Εκκλησίας, που θα θυμάται την εντολή «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη» και θα εκφράζεται με την οικουμενική ορολογία του Ευσεβίου Καισαρείας, ενώ, από την άλλη μεριά, οι αυλικόι εγκωμιαστές της Κωνσταντινούπολης δεν θα κουράζονται να γράφουν για τη Νέα Ρώμη ως «τὴν προκαθιζομένην πασῶν τῶν πόλεων [της οἰκουμένης]»<sup>20</sup>. Η ρητορική αυτή ἔξαρση θα βρεθεί βέβαια από τα τέλη του 5ου αιώνα σε σύγκρουση με την αντίστοιχη ιδεολογία της παλαιάς Ρώμης, ως «τῆς κεφαλῆς τῆς οἰκουμένης» - *caput totius orbis*. Ἐτσι θα ἔπρεπε να είναι αναμενόμενη η σύγκρουση με τη Ρώμη που προκάλεσε η χρήση του τίτλου «οικουμενικός πατριάρχης» για τον επίσκοπο Νέας Ρώμης.

Η σχετική ἔρευνα ἔχει δείξει ότι ο τίτλος, εν χρήσει στην εκκλησιαστική γλώσσα ἤδη από τα μέσα του 5ου αιώνα, χρησιμοποιήθηκε για τον πατριάρχη Ακάκιο για πρώτη φορά, όταν ο πάπας Γελάσιος διεκδίκησε με απόλυτο τρόπο όχι απλώς τα προεβεία της τιμής, αλλά και οικουμενική δικαιοδοσία. Παρατηρούμε δε, ότι το

19. Νικολάου Μυστικού επ. 1, ἐκδ. Jenkins-Westerink, 2.

20. E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, München 1968, 20-28 και Ελένη Σαράντη, Η Οικουμενικότης του Βυζαντίου. Οικουμενικότητα. Η βυζαντινή ιδέα, στον οδηγό της έκθεσης *To Βυζάντιο ως Οικουμένη*, Αθήνα 2001, 21-33. Ιστορική ανάλυση των μαρτυριών για τη θέση της Κωνσταντινούπολης μέσα στην οικουμενική αυτοκρατορία προσφέρει ο Gilbert Dagron, *Η γέννηση μιας πρωτεύουσας*, Αθήνα 2000 [ελλην. μετάφραση της Μαρίνας Λουκάκη εκ του γαλλικού πρωτοτύπου *Naissance d'une capitale*, Paris 1984], 54-91. Εξαιρετικά γοητευτικός αν και πολύ μεταγενέστερος είναι ο χαρακτηρισμός της Κωνσταντινουπόλεως ως 'κοινοπολιτείας' με τη σημασία όχι του *commonwealth* αλλά της παγκόσμιας πρωτεύουσας στον εγκωμιαστικό λόγο *Βυζαντίως ἡ περὶ βασιλίδος μεγαλοπόλεως* του Θεοδώρου Μετοχίτη, που δυστυχώς παραμένει ακόμη ανέκδοτος στον κώδικα *Vindobonensis graecus* 95 (βλ. Fenster, 196-211).

ζήτημα επανέρχεται με έξαρση κάθε φορά που αμφισβητείται στην Ανατολή το έκκλητον του πάπα, το οποίο γι' αυτόν τεκμηριώνει την παγκόσμια εκκλησιαστική εξουσία του<sup>21</sup>. Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η δυσκολία που είχε ο λόγιος, ευπατριδής πάπας Γρηγόριος Α' ο Διάλογος (590-604) να κατανοήσει τα συμβαίνοντα στην Ανατολή, παρ' όλον ότι είχε ζήσει αρκετά χρόνια στην Κωνσταντινούπολη ως αποκρισιάριος και γνώριζε καλά πρόσωπα και πράγματα στην αυλή του Μανρικίου και στο πατριαρχείο, όταν μάλιστα πατριάρχευε ο ασκητικώτατος Ιωάννης Δ' ο Νηστευτής. Τόσο ο πατριάρχης Ιωάννης, όσο και ο αυτοκράτορας και τα μέλη της οικογένειάς του, αλλά και οι πατριάρχες Αλεξανδρείας και Αντιοχείας – με όλους αυτούς ο πάπας είχε πυκνότερη αλληλογραφία για το θέμα –, προσπαθούσαν να κατευνάσουν την οργή του Γρηγορίου, λέγοντας ότι το θέμα δεν ήταν σοβαρό, ότι ο τίτλος χρησιμοποιείτο από παλιά και από άλλους για τον πατριάρχη και ποτέ από τον ίδιο και βέβαια προθυμοποιούνταν να χρησιμοποιήσουν τον ίδιο τίτλο απευθυνόμενοι στον πάπα<sup>22</sup>. Η όλη επιχειρηματολογία των Ανατολικών στηρίζεται σε μια εντυπωσιακά σχετλιαστική σημασία του όρου 'οικουμενικός' και πηγάζει από την πεποίθηση ότι ο τίτλος δεν εκφράζει 'οικουμενικές' αξιώσεις και γι' αυτό μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για περισσότερους ιεράρχες αδιάκριτα. Αντίθετα ο Γρηγόριος προσέδιδε ουσιαστικό και κατά κυριολεξία περιεχόμενο στην έκφραση 'οικουμενικός πατριάρχης' ως αποκλειστικό όνομα (=singulare nomen) – που χαρακτηριστικά, αν και όχι με ακρίβεια, αποδιδόταν στα λατινικά ως patriarcha universalis – και ισχυριζόταν ότι με τον τίτλο αυτόν εκφραζόταν η διεκδίκηση παγκόσμιας εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας: έθετε, δηλαδή, ο τίτλος τον πατριάρχη στην κορυφή της ιεραρχίας. Φυσικά ο Γρηγόριος υποψιαζόταν ότι στον τίτλο υπελέανθανε αμφισβήτηση της δικής του αποκλειστικής auctoritas universalis, κυρίως όπως αυτή εκφραζόταν στο θέμα του εκκλήτου. Φαίνεται όμως ότι υπήρχε και μια μάλλον ηθελημένη παρανόηση ή παραγνώριση της διαφοράς μεταξύ των όρων 'οικουμενικός' και universalis, δεδομένου ότι η έννοια οικουμενική είναι γεωγραφική ενώ η έννοια universum περιέχει παράλληλα και κατεξοχήν μια διάσταση κοσμολογική<sup>23</sup>.

21. Ο Βλάσιος Φειδίας, [*Εκκλησιαστική Ιστορία Α*, Αθήνα 1997, 846] αποδίδει τη διαφωνία περί την χρήση του όρου 'οικουμενικός' ως τίτλου στη σύγκυση περί της έννοιας της 'τιμής' με αυτήν της 'εξουσίας'.

22. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, τόμ. Β', Tübingen 1933, 452 κ.εξ., καθώς και 747 κ.εξ.

23. Ο Ιοίδωρος Σεβίλλης [*Etymologiae* 7, cap. 14] και αργότερα ο συμπατριώτης του Agobardus Lugdunensis [*Contra libros quattuor Amalarii*, cap. 14, 16] παραδίδουν την πληροφορία ότι στον όρο universalis αντιστοιχεί στα ελληνικά ο όρος καθολικός: quod Latine dicitur universale, hoc Graece catholicum. Την αντιστοιχία αυτή απηχούν και οι Βυζαντινοί μεταφραστές λατινικών έργων στην υστεροβυζαντινή εποχή.

Πα το θέμα αυτό είναι αποκαλυπτική μια πληροφορία του Αναστασίου του Βιβλιοθηκαρίου, που περιέχεται σε επιστολή του προς τον πάπα Ιωάννη Η' του έτους 873, όταν δηλαδή είχε ξαναφροντώσει η διένεξη για τον τίτλο 'οικουμενικός', όπου λέγει ότι στην Κωνσταντινούπολη άκουσε την εξής εξήγηση για τον τίτλο: *Quod non ideo oecumenicum, quem multi universalem interpretati sunt, dicerent patriarcham, quod universi orbis teneat praesulatum, sed quod cuidam parti praesit orbis, quae a Christianis inhabitatur. Nam quod Graeci oecumenem vocant, a Latinis non solum orbis, a cuius universitate universalis appellatur, verum etiam habitatio, vel locus habitabilis nuncupatur*<sup>24</sup>. Είναι λοιπόν σαφές ότι, όπως ορθά διέκρινε και επισήμανε ο Αναστάσιος στο χωρίο αυτό, το *inhabitatur* παραπέμπει στην αρχική, γεωγραφική σημασία του όρου οικουμένη. Φαίνεται λοιπόν ότι οι Βυζαντινοί της εποχής του Φωτίου ήθελαν να τεκμηριώσουν και να εξασφαλίσουν τα πρεσβεία του πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως μόνο πάνω στην Εκκλησία της βυζαντινής επικράτειας στην Ανατολή, όπως άλλωστε το επεδίωξε ο Φώτιος τόσο με τον τρίτο τίτλο της *Εισαγωγής* [περί Πατριάρχου], όσο και με τον πρώτο κανόνα της συνόδου Κωνσταντινουπόλεως του έτους 879<sup>25</sup>, με στόχο, κατά την επίκαιρη διατύπωση του Gilbert Dagron, να οριοθετήσει τον κόσμο ως άλλη Πάλτα<sup>26</sup>! Έχει δηλαδή ο τίτλος 'οικουμενικός πατριάρχης' τη σημασία του Reichspatriarch, για να χρησιμοποιήσω έναν χρήσιμο αν και βεβαρημένο γερμανικό όρο<sup>27</sup>.

Την επιφανειακά σεμνή, αλλά όχι ανιδιοτελή άρνηση του πάπα Γρηγορίου να δεχθεί τον τίτλο του *para universalis* για τον εαυτό του – ο ίδιος προτιμούσε τον προσηγορία *servus servorum Dei*, η οποία είχε εξίσου αποκλειστικό περιεχόμενο, γιατί βασιζόταν στην βιβλική ρήση «ὄς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος» [Μάρκος 10, 44, Ματθαίος 20, 27] –, δεν την ακολούθησαν οι διάδοχοί του. Ήδη τον 7ο αιώνα επιβάλλεται μάλιστα επισήμως η υποχρεωτική χρήση του τίτλου στο παπικό τυπικό του όρκου των επισκόπων, ενώ κατά την ανανέωση της έριδας για το ίδιο θέμα τον 9ο αιώνα η απαίτηση της Ρώμης ήταν πια η αποκλειστική χρήση

24. Mansi XII 983B.

25. Από την πλούσια βιβλιογραφία για το θέμα βλ. Franz Dvornik, *Byzanz und der römische Primat* [γερμανική μεταφρ. από το γαλλικό *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964], Stuttgart 1966, 141 κ.εξ. και το παλαιότερο αλλά έγκυρο έργο του Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, *Το Πρωτεῖον του επισκόπου Ρώμης*, β' έκδοση Αθήνα 1964, 184 κ.εξ.

26. *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996, 248 κ.εξ.

27. Τον όρο Reichspatriarch χρησιμοποίησε για την περίπτωση αυτή πρώτος ο Kattenbusch και τον υιοθέτησε το 1933 ο Caspar (*όπ.παρ.* 747). Όπως όμως μου υπέδειξε κατά πληροφορική συζήτηση ο Johannes Koder, ο όρος αυτός είναι πια βεβαρημένος ύστερα από την κακοποίησή του στα χρόνια του Τρίτου Reich.

του 'οικουμενικός' – ως *universalis* – από τον πάπα. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι το 1024 ο αυτοκράτορας Βασίλειος Β' σε συνεργασία με τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ευστάθιο πρότειναν στη Ρώμη να αναγνωρίζεται ως *universalis* ο μεν πάπας σε ολόκληρη την Εκκλησία και ο πατριάρχης αντίστοιχα – φυσικά ως οικουμενικός – μόνο μέσα στη βυζαντινή επικράτεια: *liceret Constantinopolitanam ecclesiam in suo orbe, sicut Romanam in universo, universalem dici et haberi*<sup>28</sup>. Την πρόταση αυτή, που βρισκόταν σε πλήρη αρμονία με τις κανονικές και εκκλησιολογικές αντιλήψεις των Βυζαντινών, υποχρεώθηκε η Ρώμη να απορρίψει υπό την ισχυρή πίεση των θεολόγων της μεταρρυθμιστικής κίνησης των μοναχών της Γαλλίας<sup>29</sup>. Συνεπώς προς την απόλυτη αυτή στάση της Δύσης στα τέλη του 11ου αιώνα ο Γρηγόριος Ζ' θα νομοθετήσει στον περίφημο *Dictatus Papae* ότι *solus Romanus pontifex iure dicatur universalis*<sup>30</sup>! Είχε βέβαια προηγηθεί η σύγκρουση της λατινικής αντιπροσωπείας με τον πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριο, το λεγόμενο σχίσμα του 1054<sup>31</sup>, κατά την οποία ο καρδινάλιος Ουμβέρτος επανέλαβε με ανανεωμένη αποφασιστικότητα την επιχειρηματολογία που είχε χρησιμοποιήσει ο πάπας Γρηγόριος ο Διάλογος στο τέλος του βου αιώνα<sup>32</sup>. Αλλά στο μεταξύ και οι βυζαντινοί πατριάρχες είχαν επιτύχει το στόχο τους, δηλαδή να επικρατήσουν στην Ανατολή, υποθετώντας πλέον οι ίδιοι τον τίτλο και στα δικά τους έγγραφα.

Κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο την οικουμενική ιδιότητα του βυζαντινού ηγεμόνα αμφισβήτησε, όπως είναι γνωστόν, πρώτος ο Κάρολος ο Μέγας, όταν στέφθηκε αυτοκράτορας στη Ρώμη τα Χριστούγεννα του 800. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος για να αναλυθεί το μεγάλο και πολυσυζητημένο ζήτημα των ιστορικών δεδομένων που οδήγησαν στην εξέλιξη αυτή. Θα περιορισθώ μόνον σε ένα σημείο, που είναι ιδιαίτερα χρήσιμο για το θέμα μας.

Η στέψη του Καρλομάγνου έγινε κατανοητή με διαφορετικό τρόπο στη Ρώμη και στη Φραγκία. Η Ρώμη, δηλαδή ο τότε πάπας Λέων Γ', που σκηνοθέτησε

28. Την πληροφορία παραδίδει ο Rudolf Glaber, *Historiae* IV 1, 2-4. Πρβλ. V. Grumel-J. Darrouzès, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, 12, Paris 1989, reg. 828.

29. Για την αξιοπιστία της πηγής, που ανατίως αμφισβητήθηκε, βλ. A. Bayer, *Spaltung der Christenheit. Das morgenländische Schisma von 1054*, Köln 2002, 46-52. Ως αμφιλεγόμενης γνησιότητας αναγράφεται η πληροφορία τώρα και από τον Andreas Müller στη νέα έκδοση των *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* του Franz Dölger, München 2003, reg. 817 στη σελίδα 226.

30. Βασικές μαρτυρίες καταγράφει ο Erich Caspar (*όπ.παρ.* 465). Για άφθονα άλλα παραδείγματα της χρήσης του τίτλου για τον πάπα βλ. τις τράπεζες πληροφοριών CDDOC, *Patrologia Latina Database* καθώς και eMGH (*MGH-CD-ROM*). Για την πρόσβαση στις δυστυχώς ακόμη εξαιρετικά δαπανηρές αυτές βάσεις είχα την βοήθεια του συναδέλφου Erich Lamberz.

31. Η αναφορά στο σχίσμα είναι πυκνή στην ιστορική βιβλιογραφία. Βλ. τώρα E. Chrysos, 1054: *Schism?*, *Settimane di Studio* (2003) 51, Spoleto 2004, 547-571.

32. A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, τόμ. 1, Paderborn 1924, 120-130.

και τέλεσε τη στέψη, απέβλεπε στην εγκατάσταση στη Δύση ενός αυτοκράτορα, που θα προστάτευε τη ρωμαϊκή Εκκλησία από τους εσωτερικούς της αντιπάλους στην Ιταλία και θα διευκόλυνε την οριστική ρήξη με την Κωνσταντινούπολη, αποσπώντας συγχρόνως από αυτήν την εκκλησιαστική δικαιοδοσία και τα κληροδοτήματα της Αγίας Έδρας, τα οποία είχαν αποσπάσει οι Ίσαυροι στη Νότια Ιταλία και τη Σικελία. Επομένως η στέψη του Καρόλου απέβλεπε στο να του απονεμηθεί η ιδιότητα του *Ρωμαίων αυτοκράτορα*, φυσικά μόνο με αριστοσύνη στη Δύση. Με το σχήμα αυτό ο βυζαντινός αυτοκράτορας περιοριζόταν πλέον στην Ανατολή. Η βυζαντινή 'οικουμένη' απεκπίπτετο από την Ευρώπη και βέβαια από την Ιταλία και τη Ρώμη, κάτι που είχε συμβολικό μιν, αλλά πολύ ισχυρό νομομοποιητικό ρόλο για τη διεκδίκηση της αρχαίας, της ρωμαϊκής οικουμένης.

Από την άλλη μεριά, ο Κάρολος, ο οποίος τότε ενδιαφερόταν να δώσει με τη στέψη του πρόσθετο κύρος στο βασίλειο των Φράγκων, ήταν ικανοποιημένος με τον τίτλο *imperator*, έστω και χωρίς τη ρωμαϊκή του διάσταση. Είχε ήδη δημιουργήσει ένα τεράστιο σε έκταση και πολυεθνικό κράτος, είχε θέσει υπό τον πολιτικό του έλεγχο παρακείμενους λαούς στην ευρύτερη περιοχή, στην Ισπανία και τη Βρετανία, και, όπως λέει ο βιογράφος του Einhardus, είχε συνδέσει τους υπόλοιπους λαούς με στενούς δεσμούς 'φιλίας', *per amicitiam*, όπου βέβαια ο όρος 'φιλία' λειτουργεί με τη σημασία ενός ευρύτερου δικτύου λαών, ελεγχόμενων από τον ρήγα, που τώρα πια θα ονομαζόταν *βασιλεύς*. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι φραγκικές πηγές δεν ομιλούν για το 'αξίωμα', *imperator*, αλλά αποκλειστικά για το όνομα (*nomen imperatoris*). Εκείνο δηλαδή που ενδιέφερε τους Φράγκους ήταν το όνομα, αφού όλα τα άλλα, δηλαδή ένα βασίλειο τεραστίων διαστάσεων και μεγάλη άνεση παρέμβασης στον ευρύτερο κόσμο, τα έχει ήδη αποκτήσει στο πεδίο της μάχης. Κατά τούτο και σε αντίθεση με τους σκωπούς που, όπως είδαμε, υπηρετούσε ο πάπας, ο Κάρολος δεν ενδιαφέρθηκε για τη ρωμαϊκή, αλλά αρκούσαν στη φραγκική διάσταση του αυτοκρατορικού τίτλου. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι παρά τον ανταγωνισμό των δύο 'αυτοκρατοριών' ως ισοτίμων, όπως εκφράστηκε με τη διεκδίκηση του αυτοκρατορικού τίτλου, η πολιτειακή δομή της φραγκικής αυτοκρατορίας διέφερε σημαντικά από τη δομή και την υπόσταση της ανατολικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Αρχεί να αναφερθεί ότι ενώ η ανατολική αυτοκρατορία κυριαρχείτο από την πρωτεύουσά της, την *βασιλίδα πόλιν*, η δυτική αυτοκρατορία στην πραγματικότητα δεν είχε πρωτεύουσα. Η ανάδειξη του Ακχίσιγχανου (Aachen, Aix-la-Chapel) ως 'άλλης Ρώμης' είχε μόνον προσωρινή διάρκεια και δεν επικράτησε ποτέ ως πολιτειακό κέντρο<sup>33</sup>.

33. Βλ. Wilhelm Berges, *Das Reich ohne Hauptstadt*, στον τόμο *Das Hauptstadtproblem in der Geschichte. Festgabe zum 90. Geburtstag Friedrich Meinekes*, Tübingen 1952, 1-29. Eugen Ewig,

Οι Βυζαντινοί, όταν ξεπέρασαν τον αιφνιδιασμό που τους προκάλεσε αυτό που έγινε στη Ρώμη το 800 και που σύμφωνα με τη δική τους άποψη, η οποία ταυτιζόταν με την ισχύουσα τότε τάξη του ρωμαϊκού δημοσίου δικαίου, δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένα πραξικόπημα κατά της νόμιμης αυτοκρατορικής εξουσίας, απαίτησαν, όταν αναγκάστηκαν να αποδεχθούν τα τελεσημένα, ότι τουλάχιστον ο αυτοκρατορικός τίτλος του Καρόλου θα έπρεπε να αποσυνδεθεί με σαφήνεια από τη ρωμαϊκή διάσταση, να περιορισθεί δηλαδή στο έδαφος και στο χώρο επιρροής της Φραγκίας, χωρίς να δηλώνεται ότι πηγάζει και νομιμοποιείται από την 'οικουμενική ιδέα της Ρώμης'. Οι διαπραγματεύσεις κράτησαν χρόνια, αλλά όταν τελικά συμφώνησαν τα δύο μέρη, η απαίτηση των Βυζαντινών έγινε δεκτή και σεβαστή. Αυτό αποδεικνύεται πρώτον από το γεγονός ότι ο Κάρολος δεν χρησιμοποίησε ποτέ τον ρωμαϊκό τίτλο, δηλαδή τον τίτλο *imperator Romanus* ή *Romanorum*. Δεύτερον, το 813 ο Κάρολος έστειψε τον γιο του Λουδοβίκο αυτοκράτορα όχι στη Ρώμη, αλλά στο Φραγκικό βασίλειο, σύμφωνα με το βυζαντινό τυπικό και χωρίς οποιαδήποτε ανάμιξη του πάπα. Το 817 ο Λουδοβίκος έστειψε τον γιο του Λοθάριο επίσης χωρίς ανάμιξη του πάπα. Έτσι στην τόσο σημαντική αυτή καμπή της ευρωπαϊκής ιστορίας επικράτησε τελικά η βυζαντινή αυτοκρατορική ιδέα, το αξίωμα όμως του αυτοκράτορα και κατά συνέπειαν την οικουμενική διάσταση του, όφειλε πια ο βυζαντινός βασιλεύς να τη μοιράζεται με έναν δυτικό αυτοκράτορα, εφόσον επιθυμούσε να εξασφαλίσει ειρηνικές σχέσεις<sup>34</sup>. Άρχιζε μια μακρά περίοδος που θα την χαρακτήριζε το λεγόμενο «πρόβλημα των δύο αυτοκρατορών» με την ανταγωνιστική αναμέτρηση των δύο αυτοκρατοριών που θα κορυφωθεί τον 12ο αιώνα στη σύγκρουση του Φρειδερίκου Α' Βαρβαρόσσα με τον Μανουήλ Α' Κομνηνό και τους επιγόνους του<sup>35</sup>.

Η διαπίστωση αυτή είναι ασφαλώς κρίσιμη προκειμένου να κατανοηθεί ορθά η θέση του Βυζαντίου μέσα στον μεσαιωνικό κόσμο και να αποφεύγεται η συχνά παρατηρούμενη παρεξήγηση της παγιωμένης τάσης της μεσαιωνικής ιστοριογραφίας, που ταυτιζόμενη με την καρολίγγεια παράδοση προβάλλει ως δεδομένο ότι από τον 9ο αιώνα και μετά έχουμε μεν μια χριστιανική οικουμενική στην Ανατολή, τη βυζαντινή, αλλά δίπλα της σε σχέσεις ειρηνικές, αν και συχνότερα ως αντίπαλό της, έχουμε μια ακόμη, πολιτικά ισχυρή και πολιτισμικά ανθούσα και

Résidence et capitale pendant le haut Moyen Âge, στο έργο του Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften, έκδ. H. Atsma, München 1976, 362-408.

34. Από την ανεξάντλητη σχετική βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Ε. Χρυσού, Καρλομάγνος, Βυζάντιο και Βενετία, στον τόμο *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη*, Ηράκλειο 2000, 813-842.

35. Από την πλουσιότετη βιβλιογραφία βλ. Werner Ohnsorge, *Das Zweikaiserproblem im frühen Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa*, Hildesheim 1947.

αναγεννώμενη ισότιμη 'οικουμενική αυτοκρατορία' στη Δύση. Άλλωστε η φραγκική αυτοκρατορία ήταν μεν η ισχυρότερη πολιτική δύναμη στη Δύση, αλλά όχι και η μόνη, αφού υπήρχαν παράλληλα και άλλα πολιτικά μορφώματα τόσο στην ηπειρωτική Ευρώπη όσο και στη Βρετανία.

Στο πλαίσιο αυτό, όταν 150 χρόνια αργότερα διεκδίκησαν και απέσπασαν από τη Ρώμη τον τίτλο του αυτοκράτορα οι σάξονες βασιλείς, ο Όθων ο Μέγας και οι διάδοχοί του, επαναλήφθηκε, τηρουμένων των αναλογιών, η ιστορία της αντιπαλότητας των δυο 'οικουμένων'<sup>36</sup>. Δεν είναι κατάλληλος ο χώρος για να παρουσιάσω εδώ μια έστω σύντομη εικόνα της πολιτικής ισχύος, του πολιτικού προγραμματισμού, αλλά και της ιδεολογίας των Οθώνων, όπως και των μεταγενέστερων αυτοκρατορικών δυναστειών της Δύσης έως τις αρχές του 13ου αιώνα – αναφέρω τον 13ο αιώνα γιατί αργότερα προστίθενται και άλλοι πρωταγωνιστές στην οικουμενική σκακιέρα<sup>37</sup>. Μια τέτοια εικόνα θα έδειχνε μια Ευρώπη, όπου υπάρχει πολλαπλότητα στη συνείδηση της οικουμενικότητας και τη λειτουργία της οικουμενικής αυτοκρατορίας, με φυσική συνέπεια την αντιπαλότητα, όπως παραδείγματος χάριν εμφανίζεται με εντυπωσιακό τρόπο τόσο στα χρόνια της βασιλείας του Νικηφόρου Φωκά και του Όθωνος τον 10ο αιώνα όσο και του Μανουήλ Κομνηνού από τη μια και του Φρειδερίκου Βαρβαρόσσα από την άλλη τον 12ο αιώνα, οι οποίοι έχουν παράλληλα, αλλά ανταγωνιστικά οράματα και προγράμματα για μια Ευρώπη υπό τον δικό τους ο καθένας έλεγχο.

Βέβαια μετά την καταστροφή που επέφερε η άλωση της Τέταρτης Σταυροφορίας, τα πράγματα θα αλλάξουν άρδην. Τώρα πια υπήρχε στην Κωνσταντινούπολη ένας Λατίνος αυτοκράτορας, που διεκδικούσε όλο το κύρος και το εύρος της

36. Ο όρος στον πληθυντικό ηχεί παράξενα, αλλά τον χρησιμοποιώ εδώ συνειδητά όχι με τη δόκιμη χρήση των (πολλών) 'οικουμένων' τόπων, αλλά με τη σχετλιαστική σημασία του πληθυντικού για πολλές θεωρητικά αλλά όχι πρακτικά ανταγωνιστικές παγκόσμιες κυριαρχικές διεκδικήσεις, αφού καταρχήν ο όρος 'οικουμενή' στον ενικό αναφέρεται σε κάτι μοναδικό και αποκλειστικό και αυτό κανονικά θα απέκλειε τη χρήση του στον πληθυντικό. Τον όρο οικουμενικός στον πληθυντικό χρησιμοποιεί, εξίσου καταχρηστικά, η Roberta Caldini Montanari, *Tradizione medievale ed edizione critica del somnium Scipionis*, Firenze 2002, 516, σχολιάζοντας το περίφημο χωρίο του Κικέρωνα, όπου παρουσιάζεται το οικουμενικό κράτος της Ρώμης ως γεωγραφικά πεπερασμένο (*De republica* VI, 22).

37. William M. Dally, Christian Fraternity, the Crusades and the Security of Constantinople, 1097-1204: The Precarious Survival of an Ideal, *Medieval Studies* 22 (1960), 43-91. Βασικό για τη συνάφεια παραμένει το άρθρο του Gerd Tellenbach, Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter στον τόμο *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, Tübingen 1950, 1-60, ανατύπωση στου ίδιου, *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, τόμ. Β', Stuttgart 1988, 710-769. Για τις σχετικές εξελίξεις στη Δύση κατά τον Ύστερο Μεσαίωνα βλ. Fr. Baethgen, Zur Geschichte der Weltherrschaftsidee im späteren Mittelalter, *Festschrift Percy Ernst Schramm* I, Wiesbaden 1964, 189-203.



εξουσίας του βυζαντινού βασιλέως, ενώ η βυζαντινή κυβέρνηση που κατέφυγε στη Νίκαια, διεκδικούσε την αδιάκοπη διαδοχή της βυζαντινής αυτοκρατορικής αρχής, αντιμέτωπη όμως με τις αξιώσεις άλλων ηγεμονιών στην Ήπειρο και τον Πόντο. Τώρα πια οι δυτικοί δεν αρκούσαν να μοιράζονται με τους Βυζαντινούς την οικουμενικότητα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ήδη το 1202, δηλαδή δύο χρόνια πριν από την άλωση, ο 'πάπας της άλωσης', ο Ιννοκέντιος ο Γ', στο απόγειο της παπικής δύναμης, που είχε προέλθει από τη βαθιά μεταρρυθμιστική κίνηση της δυτικής Εκκλησίας, θα διακηρύξει την *translatio imperii ad Germanos* (!), δηλαδή θα νομιμοποιήσει ως αποκλειστική την αυτοκρατορική υπόσταση και την οικουμενικότητα του κράτους των Γερμανών. Θα τον ακολουθήσει σχεδόν αμέσως μετά την άλωση ο Johannes Teutonicus, ο οποίος θα διατυπώσει τον εκπληκτικό για την κυνικότητά του ισχυρισμό ότι «η διακυβέρνηση του κόσμου έχει πια μετατεθεί στον γερμανό αυτοκράτορα, που βρίσκεται πάνω από όλους τους βασιλείς και όλα τα έθνη. Είναι κυρίαρχος του κόσμου, όλες οι χώρες είναι υποτελείς σε αυτόν και τα πάντα βρίσκονται στην εξουσία του». Και συνεχίζει: «Κατά παραχώρηση, ο έλληνας ηγεμόνας θα μπορούσε ίσως να διατηρήσει το όνομα του βασιλέως, όπως βασιλιάς ονομάζεται και ο βασιλιάς του σακκιού. Δεν μπορεί όμως να υπάρξει βασίλειο έξω από την αυτοκρατορία των Γερμανών, γιατί τότε αυτό θα ήταν ακέφαλο, και χωρίς κεφάλι θα ήταν ένα τέρας»<sup>38</sup>. Η Γερμανία και άλλες δυτικές δυνάμεις πίστευαν ότι είχαν συντρίψει το τέρας της Ανατολής.

Σταματώ εδώ, παρ' όσον ότι δεν έφτασα στο τέρας της εξιστόρησης των περιπτώσεων, όπου το Βυζάντιο επέζησε κατά τον Ύστερο Μεσαίωνα διατηρώντας στην ιδεολογία του τη διεκδίκηση της οικουμενικότητας ως συστατικού στοιχείου της πολιτειακής του υπόστασης, αν και αυτή αμφισβητήθηκε από τις λοιπές ευρωπαϊκές δυνάμεις. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα όσο και περίπλοκη είναι η ιστορία της βυζαντινής ιδέας της οικουμενικότητας κατά την περίοδο μεταξύ των δύο αλώσεων της Κωνσταντινουπόλεως (1204-1453), όταν περισσότερα ελληνικά κρατικά μορφώματα, που προέκυψαν την εποχή εκείνη, συγκρούονταν για την επιβίωση και την επικράτησή τους τόσο μεταξύ τους όσο και με τα κράτη της Δύσεως<sup>39</sup>.

38. G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton 1964, 486· πρβλ. H. Beumann, *Unitas Ecclesiae-Unitas Imperii-Unitas Regni*, *Settimane di studio* 27, τόμ. 2, (Spoleto 1981), 571. Πρβλ. επίσης E. Chrysos, *Perceptions of the International Community of States during the Middle Ages*, στον τόμο K. Brunner, B. Merta (εκδ.), *Ethnogenese und Überlieferung*, Wien 1994, 293-307.

39. Βλ. την εξισοροπημένη παρουσίαση του θέματος από τον H.-G. Beck, *Reichsidee und nationale Politik*, *BZ* 53 (1960), 86-94. Πρβλ. πρόχειρα E. Χρυσού, Η βυζαντινή ιδέα της Οικουμενικότητας, στον τόμο *Δώρο. Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Νίκο Νικονάνο* (υπό εκτύπωση).

Η δυτική αυτοκρατορία είχε μπροστά της ένδοξο μέλλον, αφού σε συνεργασία με την παπική Εκκλησία θα επιδίωκε να κυριαρχήσει σε όλη την Ευρώπη. Θα βρει υμνητές μεγάλου κύρους, όπως π.χ. τον Dante στο έργο του *De monarchia*. Είχαν όμως παράλληλα αρχίσει και αντίρροπες δυνάμεις στην Ευρώπη. Στοχαστές όπως π.χ. ο Ραϊμόνδος Lullus<sup>40</sup> τον 14ο και ο Νικόλαος Κουζάνος<sup>41</sup> τον 15ο αιώνα, ο δεύτερος υπό την τρομερή εμπειρία της άλωσης της Κωνσταντινουπόλεως από τους Τούρκους, θα αναζητήσουν τρόπους, μέσα από τους οποίους θα μπορούσε ο κόσμος να περάσει σε μια εποχή ειρήνης και συμφιλίωσης, όπου όλα τα χριστιανικά κράτη της Ευρώπης αλλά και όλες οι θρησκείες, συμπεριλαμβανομένης της Ορθοδοξίας αλλά και του Ισλάμ, θα ζούσαν μέσα σε έναν παγκόσμιο ειρηνικό οργανισμό. Είχαν αρχίσει τα οράματα και οι ουτοπίες, είχε δηλαδή ανοίξει ο δρόμος για την Αναγέννηση.

Η πολλαπλότητα της οικουμενικής ιδεολογίας δεν μειώνει φυσικά τη σημασία και το κύρος του «Βυζαντίου ως οικουμένης». Επιτρέπει ωστόσο να εντάξουμε το βυζαντινό παράδειγμα μέσα στη διεθνή κοινωνία του Μεσαίωνα στα σωστά ιστορικά μεγέθη της εποχής εκείνης, οπότε αυτομάτως οδηγούμεθα στη διόρθωση της προσφιλούς στους ρομαντικούς φίλους του Βυζαντίου εικόνας της μοναδικής και οικουμενικής ισχύος της αυτοκρατορίας του Βοσπόρου. Στην εποχή του μεσοπολέμου, όταν ήταν διάχυτο και πολιτικά αξιοποιήσιμο ακόμη και στην Ελλάδα το πολιτικό πρότυπο του χαρισματικού ηγέτη-οδηγού στην κεντρική Ευρώπη – αναφέρομαι στο πρότυπο του Duce και του Führer – και αντίστοιχα του αγαθού «πατερούλη» των εθνών σε μια πολυεθνική ένωση στην ανατολική Ευρώπη – αναφέρομαι φυσικά στο πολιτικό πρότυπο του Stalin –, προτάθηκε και έγινε εύκολα αποδεκτή η θεωρία ότι στον Μεσαίωνα ο βυζαντινός αυτοκράτορας βρισκόταν στην κορυφή μιας ευρύτατης ιεραρχίας των ηγεμόνων όλου του κόσμου. Παράλληλα ο 'βασιλεύς Ρωμαίων' ενεργούσε και ως ο 'πατέρας' μιας οικογένειας στην οποία ανήκαν όλοι οι λαοί και οι ηγέτες της οικουμένης. Οι ηγέτες αυτοί συνδέονταν, σύμφωνα με το σχήμα αυτό, με τον αυτοκράτορα-πατέρα με διαφόρους βαθμούς συγγενείας, τους οποίους όμως βαθμίως καθόριζε το πολιτικό κύρος του εκάστοτε συγγενούς-ηγεμόνα. Έτσι ο αυτοκράτορας του Βυζαντίου είχε κάποιους 'αδελφούς' – αυτοί είναι οι ισχυρότεροι ηγεμόνες του κόσμου, σ' αυτούς ανήκει π.χ. ο αυτοκράτορας της Δύσης – και έχει πολλούς 'υιούς' – αυτοί είναι ηγεμόνες μικρότερων ηγεμονιών. Σ' αυτούς ανήκουν π.χ. οι ηγεμόνες των

40. Βλ. A. Linares, *Raymond Lulle, philosophe de l' action*, Grenoble 1963.

41. Nicolaus Cusanus, *De pace fidei*, Philosophisch-Theologische Schriften III, Wien, 706-797.

Πρβλ. Erich Meuthen, Η Άλωση της Πόλης, Αθήνα 1994, 159-164 και του ίδιου, Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, *Historische Zeitschrift* 237 (1983), 1 κ.εξ.

κρατιδίων του Καυκάσου, ο τσάρος της Βουλγαρίας και αργότερα της Ρωσίας, άλλοι ήσσονες ηγεμόνες στη Δύση. Τέλος, ο αυτοκράτορας έχει και μια σειρά από ‘φίλους’ – αυτοί είναι ισχυροί μονάρχες σε πιο απομακρυσμένες περιοχές, ή είναι αλλόθρησκοι, οπότε φυσικά δεν μπορούν να θεωρηθούν συγγενείς-μέλη του στενού πυρήνα της βασιλικής οικογένειας. Σ’ αυτούς ανήκει π.χ. ο χαλίφης της Βαγδάτης<sup>42</sup>.

Η θεωρία αυτή δεν είναι καθόλου παράλογη, αντίθετα φαίνεται να ταιριάζει στις αντιλήψεις των ανθρώπων του Μεσαίωνα. Η έννοια της ‘ιεραρχίας’ είναι προσιτή στη σκέψη των Βυζαντινών – θυμίζω την εφαρμογή της έννοιας της ‘ιεραρχίας’ στη θεολογική σκέψη των Γνωστικών, αργότερα του Μάξιμου του Ομολογητού και άλλων – και η προσομοίωση του φυσικού κόσμου με τον υπερβατικό κόσμο της ουράνιας τάξης επέτρεπε την καλλιέργεια τέτοιων σχημάτων. Από την άλλη μεριά, η παρομοίωση των σχέσεων μεταξύ των ηγεμόνων ως σχέσεων συγγενείας ήταν επίσης προσιτή, γιατί ο θεός της οικογένειας ως κεντρικού πυρήνα είχε καθοριστική θέση στις μεσαιωνικές κοινωνίες, άλλωστε μέσα στο σχήμα αυτό κατανοούνται και οι σχέσεις των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Εξάλλου, η μεταφορική χρήση των εννοιών ‘αδελφός’, ‘υιός’ και ‘φίλος’ στο λεξιλόγιο των διεθνών πολιτικών σχέσεων είναι πανάρχαια, τη βρίσκουμε σε επιγραφές ήδη της δεύτερης χιλιετίας *πρό* Χριστού. Έτσι βλέπουμε π.χ. βασιλείς των ελληνοσλαβικών βασιλείων να ονομάζουν αλληλήλους ‘φίλους’ και ‘αδελφούς’, αργότερα τους Ρωμαίους και μεταγενέστερα του βυζαντινούς αυτοκράτορες να αποδίδουν στους βασιλείς των Πάρθων και, από τον 4ο αιώνα, των Περσών την ιδιότητα του συγγενούς ή του ‘φίλου’. Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με έννοιες κοινότητες στις αρχαίες κοινωνίες. Αυτές τις έννοιες βλέπουμε να χρησιμοποιούν και οι Βυζαντινοί, όταν θέλουν να ορίσουν μια σχέση ουσιαστικότερης πολιτικής συναλληλίας ή φιλίας με τους γείτονες και τους πολιτικούς εταίρους του αυτοκράτορα. Εκείνο όμως που δεν τεκμηριώνεται και που αποτελεί την ουσία της θεωρίας που σχολιάζω, είναι ένα σταθερό και συμπαγές καθεστώς, δομημένο δήθεν σε ένα σχήμα που έχει τα χαρακτηριστικά *θεσμού*, στον οποίο αναντίρρηση ή έστω άκοντες εντάσσονται οι ηγεμόνες των χωρών και των λαών της διεθνούς κοινωνίας που περιβάλλει το Βυζάντιο.

Η ορθότητα της θεωρίας αυτής ελέγχεται ευκολότερα, αν δούμε τι συμβαίνει στην ίδια εποχή, κατά τον Μεσαίωνα, στη Δύση. Τρία μόλις χρόνια μετά τη δημοσίευση του πρώτου σημαντικού άρθρου του Γεωργίου Ostrogorsky, δηλαδή το

42. Πρώτος εισηγητής της θεωρίας αυτής ήταν ο ρώσος Georg Ostrogorsky, που ανδρώθηκε και ωρίμασε στη Γερμανία του μεσοπολέμου, με τη βασική μελέτη του *Die byzantinische Staatenhierarchie*, *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936), 41-61. [Είκοσι χρόνια αργότερα στο θέμα επανήλθε ο Ostrogorsky, *The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order*, *The Slavonic and East European Review* 35 (1956), 1-14].

1939, δημοσιεύει ένα άρθρο ο υψηλού κύρους γερμανός μεσαιωνολόγος Robert Holzmann στο επιστημότερο γερμανικό περιοδικό, την *Historische Zeitschrift*, με τίτλο «Η ιδέα του μεσαιωνικού αυτοκρατορικού θεσμού και η κυριαρχία των ευρωπαϊκών κρατών»<sup>43</sup>. Ο Holzmann στην αρχή θέτει εκ νέου το ερώτημα, που απασχολούσε ήδη εντονότατα και θα έλεγα ότι είχε διχάσει τη γερμανική ιστοριογραφία, δηλαδή κατά πόσον η μεσαιωνική γερμανική αυτοκρατορία είχε αξιώσεις παγκόσμιας κυριαρχίας, ή, για να μείνουμε στην ορολογία του θεματός μας, κατά πόσον η γερμανική αυτοκρατορία είχε οικουμενικές αξιώσεις. Καταλήγει λοιπόν στα εξής συμπεράσματα:

(Α') Ο αυτοκρατορικός τίτλος θα ήταν τίτλος κενός περιεχομένου, αν η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία του Γερμανικού Έθνους δεν είχε οικουμενικές βλέψεις, πρόγραμμα και στόχους παγκόσμιας κυριαρχίας, γιατί δεν νοείται αυτοκρατορία χωρίς οικουμενικές αξιώσεις. Αφού όμως οι Όθωνες ήταν ισχυροί αυτοκράτορες, είχαν κατά συνέπεια και οικουμενικές βλέψεις.

(Β') Οι σχέσεις του γερμανού αυτοκράτορα προς τα κράτη που ήταν υποτελή ή εξαρτώμενα από αυτόν δεν επέφεραν αναγκαστικά σε αυτά την απώλεια της *Souveränität*, δηλαδή της κυριαρχίας και της ανεξαρτησίας τους. Η εξάρτηση και η υποτελία των κρατών αυτών ήταν φύσεως ιδεατής (*ideell*), χωρίς πρακτικές επιπτώσεις στην πολιτειακή τους υπόσταση.

(Γ') Το πρότυπο για τη διαμόρφωση των σχέσεων αυτών, δηλαδή μεταξύ της οικουμενικής αυτοκρατορίας από τη μια και των επιμέρους κυρίαρχων κρατών από την άλλη, αναπτύχθηκε στην αρχαία Ρώμη και επαβίωσε κατά τα μεσαιωνικά χρόνια στο Βυζάντιο, το οποίο οργάνωσε τη δική του οικουμενική σε μια αντίστοιχη θεσμική δομή ιεραρχίας κρατών.

Στα χρόνια της επικράτησης του προτύπου του ισχυρού άνδρα και των αδιεξόδων στα οποία είχε περιέλθει η Κοινωνία των Εθνών, ο διεθνής οργανισμός του μεσοπολέμου, ο οποίος είχε αποτύχει να εισαγάγει ένα κοινά αποδεκτό σχήμα διεθνούς τάξης, οι θέσεις και τα συμπεράσματα του Robert Holzmann πρέπει να ηχούσαν αρκετά επικαιρα, αν ήθελε κανείς – και οι ιστορικοί μπαίνουν συχνά στον πειρασμό να το θέλουν αυτό – να προβάλουν ένα πρότυπο από το παρελθόν που δήθεν προσφέρει λύσεις για το παρόν και κατοχυρώνει την επικαιρότητα και άρα και την πολιτική σημασία της ιστορικής έρευνας. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι την ίδια σηματοδιακή χρονιά, το 1939, μπήκε στη συζήτηση αυτή και ο βυζαντινολόγος του Μονάχου Franz Dölger και εισηγήθηκε τη θεωρία της 'οικογένειας των ηγεμόνων' και μάλιστα – είναι και αυτό σηματοδιακό – με πρώτη εφαρμογή του σχή-

43. Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten, *Historische Zeitschrift* 159 (1939), 251-264.

ματος της οικογένειας στις σχέσεις του Βυζαντίου με τους Βουλγάρους στη μελέτη του «Ο ηγεμόνας των Βουλγάρων ως πνευματικός γιος του βυζαντινού αυτοκράτορα»<sup>44</sup> για να ακολουθήσει το 1940 η σημαντικότερη σχετική μελέτη του «Η οικογένεια των βασιλέων στον Μεσαίωνα»<sup>45</sup>. Στην οικογένεια αυτή ο Dölger εντάσσει βέβαια και τον αυτοκράτορα της Δύσης που έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή στην έρευνα ως ένα βολικό σχήμα ερμηνείας του ρόλου του Βυζαντίου στην ευρύτερη ορθόδοξη Ανατολή με την ίδια άνεση, που ο Holzmann κατατάσσει και το Βυζάντιο στον χώρο διεκδίκησης και επιρροής του γερμανού μονάρχη. Αλλά βέβαια με δεδομένη την αποκλειστικότητα με την οποία προβαλλόταν η οικουμενική ιδέα, αν δεχθεί κανείς ως έγκυρη τη μια ιεραρχία, τη μια οικογένεια, δεν μπορεί να δεχθεί και την άλλη.

Μπορούμε όμως σήμερα πια να απορρίψουμε την εγκυρότητα και των δυο σχημάτων, αφού έχει εκλείψει και το πνεύμα της εποχής [Zeitgeist] που τα δημιούργησε. Δεν υπήρχε στον Μεσαίωνα ούτε ανατολική ούτε δυτική ‘ιεραρχία κρατών’, ούτε ανατολική ούτε δυτική ‘κοινωνία των ηγεμόνων’. Οι δε πολιτικοί προσδιορισμοί ‘αδελφός’, ‘φίλος’ κλπ. ήταν απλά σε χρήση τότε μέσα στο πλαίσιο μιας αυστηρής-συντηρητικής εθιμοτυπίας, όπως είναι σε χρήση και σήμερα, γιατί είναι βολικοί, αλλά και αρκετά ασαφείς και χωρίς να δημιουργούν δεσμεύσεις<sup>46</sup>. Εκείνο που ασφαλώς υπήρχε τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση ήταν η συνείδηση της υπεροχής έναντι των άλλων ηγεμόνων, που εξέφραζε ο τίτλος του βασιλέως-αυτοκράτορος και ο οποίος νομιμοποιούσε το καθεστώς κυριαρχίας πάνω στο πολυεθνικό κράτος και στο όνομα της Ρώμης και συγχρόνως διευκόλυνε την αυτοκρατορία να υπηρετεί τα συμφέροντά της εκτός συνόρων στα δορυφορικά κράτη, όταν και εφόσον είχε κάτι να προσφέρει στους λαούς τους και τις ηγεσίες τους. Με άλλα λόγια το Βυζάντιο, όπως και η γερμανική αυτοκρατορία, επέβαλλε, όταν μπορούσε, την εξάρτηση των γειτόνων του ή, έστω, την εξαγόραζε με παντοειδείς παροχές.

44. F. Dölger, Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers, *Izvestija der Bulgarischen Historischen Gesellschaft*, 16/17 (1939) [Sbornik Peter Nikov], 219-232.

45. F. Dölger, Die Familie der Könige im Mittelalter, *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) [Festgabe R. v. Heckel], 397-420. Τα δύο αυτά άρθρα και άλλα σχετικά είναι συγκεντρωμένα στον τόμο του ίδιου συγγραφέα, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt 1964. Βλ. και το σχετικό άρθρο του Francis Dvornik, God and the “Family of Princes” presided over by the Byzantine Emperor, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), 117-123.

46. Συστηματική κριτική ανάλυση της θεωρίας επιχείρησε η Παιομίνια Μουσειδου, *Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονές του τον 10ο αιώνα*, Αθήνα 1995, με πλούσια βιβλιογραφία. Διαπιστώνω ότι τα συμπεράσματα της Μουσειδου και τα αντίστοιχα συμπεράσματα δικών μου εργασιών (βλ. τη βιβλιογραφία στο βιβλίο της) αντιμετωπίζονται στη νεότερη έρευνα με σχετική αμηχανία ή με αποσιώπηση.

Ωστόσο, τόσο η κοινή χριστιανική θρησκεία –όσο η Εκκλησία έμεινε αδιαίρετη– αλλά σε μεγάλο βαθμό και το κοινό πολιτιστικό παρελθόν, που είχαν κληρονομήσει από την αρχαιότητα, αλλά και ένα κοινό περί δικαίου αίσθημα, που πήγαζε από τις παράλληλες πηγές του ρωμαϊκού δικαίου, δημιουργούσαν ένα αίσθημα κοινότητας, που στους ύστερους χρόνους θα πάρει πιο έντονα τον χαρακτήρα της κοινωνίας των εθνών και των κρατών, που μετείχαν σε ό,τι ανέφερα παραπάνω ως κοινές αξίες. Όπως λέγει η Αγγελική Λαΐου<sup>47</sup>, τους λαούς Δύσης και Ανατολής έως το 1204 ένωνα περισσότερο στοιχεία από εκείνα που τους χώριζαν.

Ανακεφαλαιώνοντας τα λεχθέντα σημειώνω τρία συν ένα συμπεράσματα:

Πρώτον. Ναι μεν, η βυζαντινή ιδέα περί της οικουμενικότητας της αυτοκρατορίας είχε ρίζες ρωμαϊκές, όμως ήδη από τον 4ο αιώνα η Ρώμη και η Νέα Ρώμη έμαθαν να ζουν με γείτονες, που περιόριζαν τον οικουμενικό τους ορίζοντα. Θυμίζω αυτό που με κάποια υπερβολή έλεγε σχετικά ο Θεόδωρος Μομμσεν για τη Ρώμη της Ύστερης Αρχαιότητας, ότι δηλαδή η αγέρωχη αυτή γυναίκα έμοιαζε πια με γριούλα που ζει με τον φόβο μήπως παραβιαστεί ο φράχτης στην αυλή του σπιτιού της.

Δεύτερον. Η διατήρηση της ρητορικής, καλλιτεχνικής και συμβολικής επίδειξης της ‘οικουμενικότητας’ σε όλους τους τόνους δεν σημαίνει ότι οι Βυζαντινοί δεν γνώριζαν τα όρια της αυτοκρατορίας τους και των πολιτικών τους δυνατοτήτων. Τα γνώριζαν και επιβίωσαν ακριβώς γιατί φρόντιζαν να προσαρμόζονται στα νέα γεωπολιτικά δεδομένα.

Τρίτον. Πολλές άλλες ανταγωνιστικές ‘οικουμενικότητες’, στην Ανατολή και στη Δύση, επέβλααν την ανάπτυξη ενός συστήματος συνεννόησης, εξισορρόπησης και ειρήνευσης με διπλωματικές διαπραγματεύσεις. Έτσι καλλιεργήθηκαν παλαιότερες ιδέες και αναπτύχθηκαν νέες, που οδηγούσαν σε ένα κοινό περί δικαίου αίσθημα των λαών, από το οποίο δεν απουσίαζε, αντίθετα μετείχε ενεργά και το Βυζάντιο, μια κοινωνία κρατών και λαών, με ένα δίκαιο εθνών, ένα *ius inter gentes*.

Τέταρτον. Το Βυζάντιο ήταν ένα σημαντικό πολιτικό και πολιτιστικό μέγεθος όχι για την τυχόν παγκόσμια κυριαρχία του, που δεν είχε, αλλά για την παραγωγική συμμετοχή του στη διαμόρφωση της τύχης του κόσμου της εποχής του.

47. Angeliki E. Laiou, *Byzantium and the West*, στον τόμο Angeliki E. Laiou και H. Maguire (εκδ.), *Byzantium. A World Civilization*, Washington D.C. 1992, 77.

## TITOS PAPAMASTORAKIS

### ‘ORB OF THE EARTH’: IMAGES OF IMPERIAL UNIVERSALITY

*In memory of M. Garidis*

On 5th April 1105 a strong wind toppled the statue of Constantine the Great over onto the ground from the porphyry column on which it had stood. The statue had been turned towards the East, holding a sceptre in the right hand and a copper globe in the left. Tradition has it that it was a recycled statue of Apollo, which the founder of Constantinople had set up on a column as an image of himself, and which the inhabitants of the city called *Anthelios*<sup>1</sup>.

Anna Komnena<sup>2</sup>, who described the statue and its downfall many years later, gives us no information about the stories that had sprung up by her day around Constantine's column and the statue of Apollo surmounting it. In fact, from as early as the sixth century, chroniclers, poets and patristic accounts invested the monument with cosmological and religious symbolism. The rays of the statue's diadem were deemed to be nails from the Crucifixion; it was said that the base of the column contained the wicker baskets from the miracle of the loaves and the fishes and other sacred relics from the Holy Land, that the column carried the weight of the heavens and that the monument was the first to be dedicated to Christ by Constantine the Great in his new city<sup>3</sup>.

---

1. Th. Reinach, *Commentaire archéologique sur le poème de Constantin le Rhodien*, *REG* 9 (1896), 71; G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 38-41. For the depiction of the emperor in Byzantine art see the essential book of A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1926.

2. Anna Komnene, *Alexias* (eds. D. Reinsch, A. Kambylis), Berlin 2001, XII 4.5, 370.46-59.

3. É. Legrand, *Description des oeuvres d'art et de l'église des Saints Apôtres de Constantinople*. Poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien, *REG* 9 (1896), 37.52-39.89. Dagron, *op.cit.*, 40, 42. C. Mango, *Constantine's Column*, 1-6, first publication in idem, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, III. C. Mango, *Constantine's Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine*, *DChAE* 10 (1980-1981), 103-110, reprinted in idem, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, IV.

In the tenth century, according to the *De Cerimoniis*<sup>4</sup>, the annual commemoration of the victory over the Saracens was celebrated in the oratory of the canonized emperor Constantine, situated at the base of the column. During the ceremony the emperor mounted the base of the column and set his foot on the head of an Arab. The cross used in the liturgy was set up behind him.

In the middle Byzantine period Constantine's column was a symbol of Constantinople, a capital city with universal pretensions. The statue of Constantine-Apollo brought together pagan and Christian viewpoints, symbolizing as it did the founder of the city as ruler of the empire, while retaining – albeit in modified form – the Roman tradition which compared the emperor to the unconquered sun; the sun which rose in order to traverse the globe, the dominant force among the heavenly bodies.

The notion of the rising, unconquered sun was also expressed on the equestrian statue of Emperor Theodosios I, set up in 393 in the Theodosian Forum. According to the Palatine Anthology an epigram praising the emperor as a light-bringing sun, that rose in the East, the centre of the world with the seas and a large part of the earth at his feet, was inscribed on its base:

*Thou didst spring from the East to mid heaven, gentle-hearted Theodosius, a second sun, giver of light to mortals, with ocean at thy feet as well as the boundless land, resplendent on all sides, helmeted, reigning in easily, O great-hearted King, thy magnificent horse, though he strives to break away*<sup>5</sup>.

Both Theodosios I's column and that of Arkadios transferred the iconographic motif of the imperial triumph, as depicted on Trajan's column in Rome, to Constantinople. On the bases of the two Constantinopolitan columns there were reliefs illustrating the emperor's conquests. Despite the fact that the column of Arkadios does not survive, we are acquainted with the decoration on the base from sketches made in 1575, which have been preserved in Trinity College, Cambridge<sup>6</sup>. The reliefs show German and Phrygian captives, subjugated barbarians

4. *De ceremoniis aulae byzantinae* (ed. J.J. Reiske), Bonn 1829, 609-611; Mango, *op.cit.*, 105, 109.

5. On a Statue of the Emperor Theodosius, *The Greek Anthology* (ed. Patton), Book XVI, no 65, 194-195. For the emperor as rising sun, see the authoritative study of E. H. Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, *DOP* 17 (1963), 119-177. See also, S. Bertelli, *The King's Body*, Pennsylvania State University 2001, 139 ff.

6. R. Grigg, "Symphonian Aeido tes Basileias": An Image of Imperial Harmony on the Base of the Column of Arcadius, *Art Bull.* 59/1 (1977), 469-482. J. P. Sodini, Images sculptées et propagande impériale du IV<sup>ème</sup> au VI<sup>ème</sup> siècles: recherches récentes sur les colonnes honorifiques et les reliefs politiques à Byzance, in *Byzance et les images* (eds. A. Guillou, J. Durand), Paris 1992, 59-63, figs. 14-15.



from the West and the East, and groups of cities and provinces offering up their sovereignty. They are led by Victories towards the two emperors: Arkadios, the Eastern Emperor and Honorius, his Western *confrère*. The two emperors are depicted on three sides of the base. On one side, they hold lance and globe, like Constantine-Apollo; on another, they hold sceptres and are crowned by Victories while on a third they are shown being crowned by personifications of Rome and Constantinople holding, like the emperors themselves, a lance and a globe. In the upper registers of each side winged Victories hold aloft the cross or the Chi-Rho symbol, accompanied by the rising and setting sun as well as the morning and evening stars, the brightest of the heavenly bodies, of East and West.

Just as the statue of Constantine-Apollo was turned towards the East, so too was the equestrian statue of the emperor Justinian, erected in 543 on a column opposite the church of St Sophia<sup>7</sup>. This is how Prokopios describes it:

*He gazes towards the rising sun, steering his course, I suppose, against the Persians. In his left hand he holds a globe, by which the sculptor has signified that the whole earth and sea were subject to him, yet he carries neither sword nor spear nor any other weapon, but a cross surmounts his globe, by virtue of which alone he has won the kingship and victory in war. Stretching forth his right hand towards the regions of the East and spreading out his fingers, he commands the barbarians that dwell there to remain at home and not to advance any further<sup>8</sup>.*

Of course, the hordes of barbarians proliferated in later centuries. So, according to Constantine the Rhodian<sup>9</sup>, the emperor's dismissive gesture is directed not just at the Persians but at the Medes, the Arabs and every other barbarian race.

A second bronze monument depicting Justinian mounted and being crowned by a Victory, while on the ground, probably prostrating themselves before him, were depicted the defeated tribes of the Scyths and the Persians, was erected in the imperial box in the Hippodrome after the victory over the Persians in June 530. Two epigrams in the Palatine Anthology commemorate the patrons who commissioned this work, the Praetorian Prefect Julian and the Prefect of

7. C. Mango, Justinian's Equestrian Statue (Letter to the Editor), *Art Bull.* 41 (1959), 351-356, reprinted in idem, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, XI. C. Mango, The Columns of Justinian and its Successors, 2-8, first publication in idem, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, X.

8. Prokopios, *De aedificiis* (eds. H.B. Dewing, G. Downey), London - New York 1940, I, ii, 10-12, 34-36. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453, Sources and Documents*, New Jersey 1972, 110-111. Sabine G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London, 77.

9. Legrand, *op.cit.*, 47.365-373.

the City, Eustathios<sup>10</sup>. The first epigram, which identifies Eustathios as the patron, describes it thus:

*O Emperor, slayer of the Medes, these gifts does Eustathius, the father and son of thy Rome, bring unto thee: a steed for thy Victory, a second Victory holding a wreath, and thyself seated on this steed that is as swift as the wind. May thy might, O Justinian, stand high, and may the defenders of the Medes and Scythians remain forever chained to the ground*<sup>11</sup>.

The second epigram, which mentions the Praetorian Prefect Julian, refers to the provenance of the materials for the sculpture:

*Bronze from the Assyrian spoils has fashioned, all at once, a steed, an emperor, and Babylon destroyed. It is Justinian, and Julian, who bears the yoke of the East, has set him up as a witness to the slaying of the Medes*<sup>12</sup>.

The Barberini ivory (fig. 1)<sup>13</sup> seems to correspond to the iconography of this Justinianic monument. Made from five panels of ivory (the right-hand section now lost), the central panel depicts the emperor Justinian mounted with a Victory balancing on a globe next to him. At the bottom right a reclining female figure personifies the defeated Libyan province, and raises a hand to touch the sole of the emperor's foot, thus acknowledging his sovereignty over her. To the left of the emperor a Persian, on the verge of flight, contemplates the Emperor, making an awestruck gesture. On the lower panel Persians and Libyans offer tribute to the emperor, led by a Victory who stands in the centre between them. On the left-hand panel an army officer is offering another Victory to the emperor while on the upper panel Christ, holding a cruciform staff and inscribed in a roundel held aloft by two angels, is blessing him. The symbols of the sun, the moon and the stars are depicted in the roundel to the left and right of the bust of Christ. The strictly hierarchical axis which pervades the whole composition of the Barberini ivory is

10. A. Cameron, *Some Prefects Called Julian, Byzantion* 47 (1977), 42-64. See also P. Speck, *Ein Reiterrelief Justinians I. im Hippodrom* (Appendix Planndea 62 und 63), in *Ποικίλα Βυζαντινά* 6, Bonn 1987, 341-347.

11. *The Greek Anthology* (ed. Patton), Book XVI, no 62, 192-193. Translated by Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 117-118. Cameron, *op.cit.*, 42 ff.

12. *The Greek Anthology* (ed. Patton), Book XVI, no 63, 194-195. Translated by Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 118. Cameron, *op.cit.*, 42 ff.

13. For the Barberini ivory see *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992, no 20, 63-66 where earlier bibliography. See also K. Wessel, *Das Diptychon Barberini*, in *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten Kongresses, München 1960*, 665-670. A. Cutler, *Barberiana: Notes on the Making, Content, and Provenance of Louvre, OA. 9063*, in *Tesserae: Festschrift für Josef Engemann*, Münster 1991, 329-339, reprinted in idem, *Late Antique and Byzantine Ivory Carving*, Aldershot 1998, IV.

designed to emphasize an imperial triumph and to be the artistic expression of the idea that God had chosen the emperor Justinian to rule over both East and West.

Transformed to reflect a medieval viewpoint, but drawing on roots deep in Late Antiquity, the depiction of a conquering emperor on horseback, subjugating nations and peoples, finds artistic expression on the silk panel which belongs to the cathedral treasury in Bamberg (fig. 2). As in the Barberini ivory, we are confronted with the depiction of an anonymous, equestrian emperor, holding a standard, with two female figures, personifications of conquered provinces or cities, one offering a plumed helmet or *toufa* and the other a crown. These two symbolic objects automatically evoke notions of victory and power respectively. In my opinion, the crown being offered by one figure means that she is acknowledging the emperor's authority over her territory; the *toufa* being offered by the other figure symbolizes the emperor's victories over her dominion or nation. I have concluded that the figures should most probably be identified as follows: the emperor as Nikephoros Phokas, and the two personifications of cities as Mopsuestia and Tarsos<sup>14</sup>. Mopsuestia, which Nikephoros defeated after a siege, is offering him the *toufa*, while Tarsus, which surrendered without a fight, offers the crown. Nikephoros elected to parade the gates of the two conquered cities in his triumph, and having had them gilded, he dedicated them to Constantinople.

If Nikephoros had not been murdered, Leo the Deacon tells us<sup>15</sup>, he would have extended the boundaries of the empire as far as India, where the sun rises, and to the ends of the earth, where it sets. And in a poem dedicated to Nikephoros the poet John Geometres presents him as the earth personified:

*Just like the Earth, he spreads his arms out wide, his conquering right arm [extended] towards the east and the other to the west ... Embrace, O sun, your co-ruler, who governs that which you govern, and you, O sky, depict the ruler's trophies, because only your breadth can encompass his victories, make garlands of the stars and crown his right arm and his head*<sup>16</sup>.

In the middle Byzantine period the emperor is depicted as the rising sun in two large relief roundels, measuring 90 cm. in diameter, one of which is now housed in the Dumbarton Oaks collection (fig. 3) and the other preserved in the Campiello de Ca' Angaran in Venice (fig. 4)<sup>17</sup>. The full-length, frontal figures of

14. T. Papamastorakis, *The Bamberg Hanging Reconsidered*, *DChAE* 24 (2003), 375-392.

15. Leo the Deacon (ed. C.B. Hase), Bonn 1828, 81.7-10.

16. *PG* 106, no α, 902C-903A.

17. The two relief roundels were considered as works of the end of the twelfth century, see H. Peirce - R. Tyler, *Three Byzantine Works of Art. A Marble Emperor-Roundel of the twelfth Century*,

the emperors are placed against a ground covered with decorative motifs made up of quatrefoils arranged radially in concentric circles; they each hold a globe with a cross and a military standard, the symbols *par excellence* of the *oikoumene* and dominance respectively.

Recently, on the basis of the facial characteristics, M. Hendy<sup>18</sup> and G. Vikan<sup>19</sup> have identified the imperial figure in the Venice relief as Alexios Komnenos (fig. 5). Moreover they considered the two roundels so similar that they argued they must have been made at the same time in the same workshop or by the same artist, and have come from the same composition, which might perhaps also have included a central relief with the figure of Christ. Accordingly, they identified the emperor in the Dumbarton Oaks roundel as John II Komnenos, believing that he was being depicted as co-emperor and dated the two reliefs to the period 1110-1118 (fig. 6).

The iconography of the two is indeed similar, but their style and technique do not support the notion that they were produced by a single artist or in the same workshop, and they certainly do not look as if they come from one and the same monument.

On the Dumbarton Oaks roundel the absence of a frame results in the emperor being thrust forward, projecting out into space. By contrast the relief now in Venice has a broad frame, which has the effect of reducing the scale of the imperial figure and making it seem trapped in the roundel. Thus, if the two works are seen as belonging to a single composition, irrespective of how they are placed within that composition, the figure on the Dumbarton Oaks roundel is bound to appear much bigger than the corresponding figure on the relief from Venice, reversing the roles of emperor and co-emperor attributed to them, which would be quite inappropriate – the emperor being bound to take precedence in any such composition.

But not even the execution of the figures is the same. The depiction of the *suppedaneum* is quite different in the two works. The emperor's sceptre in the

---

*DOP* 2 (1941), 1-9. See also K. Weitzmann's review of Peirce and Tyler *supra*, in *Art Bull.* 25 (1943), 163-164. A. Grabar, *Sculptures byzantines du moyen age II (XIe – XIVe siècle)*, Paris 1976, no 150, 142-143. A. Rizzi, *Scultura esterna a Venezia: corpus delle sculture erratiche all'aperto di Venezia e delle sua laguna*, Venice 1987, no 349, 512- 513.

18. M. Hendy, Alexius I to Michael VIII (1081-1261), in *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection* (eds. A. Bellinger, P. Grierson), vol. 4, Washington D.C. 1999, 145-150.

19. G. Vikan, *Catalogue of the Sculpture in the Dumbarton Oaks Collection from the Ptolemaic Period to the Renaissance*, Washington D.C. 1995, no 40, 104-108, with earlier bibliography.

Venice roundel is slimmer and more clumsily executed than the one in the Dumbarton Oaks relief. Moreover the *loroi* worn by the two figures are not depicted in the same way and the length of their cloaks is different. The figure in the Venice roundel is standing off-centre by comparison with the figure in the Dumbarton Oaks relief, which is standing squarely in the centre of the foot-stool. The concentric circles on the roundel from Venice have been clumsily executed, which is especially evident in the two ill-matched circles on either side of the emperor's head. The drapery folds too are handled differently in the two works. The roundel from Venice has the superior treatment in this respect, just as it does in the overall depiction of the imperial figure.

Thus, I consider that the two works should no longer be considered as related. Their similarities may owe more to the fact that one relief is a copy of the other. The depiction of an open-topped crown in both reliefs (figs. 4-5) is something which I think may help date the two roundels. The imperial crown of the tenth and eleventh centuries was open at the top, as depictions of emperors in mosaics, ivories and manuscripts from the period show. But in the twelfth century, according to Anna Komnena, the imperial crown had a rounded top:

*For the imperial crown was like one half of a sphere intricately wrapped around the head, decorated all over with pearls and precious stones*<sup>20</sup>.

The imperial crown with a rounded top must have been in fashion by the early years of Alexios Komnenos's reign, as a miniature illustrating the Humiliation of the Old Testament King David on f. 27r of the Psalter and New Testament Manuscript Dumbarton Oaks cod. 3, dated to c. 1084, shows<sup>21</sup>. The round-topped crown decorated with pearls and precious stones that David is wearing (fig. 7) corresponds exactly with Anna's description and is identical in shape and decoration to the crowns worn by John II Komnenos and his eldest son Alexios both on f. 10v of cod. gr. Urbinus 2 (1122-1125), and in the mosaic panel in the gallery of St Sophia (1122)<sup>22</sup> (figs. 8-9).

The identification of the imperial figure on the Venice roundel as Alexios I Komnenos is very plausible, as may be confirmed by comparing it with other de-

20. Anna Comnene, *Alexias* (eds. D. Reinsch, A. Kambylis), Berlin 2001, III 4.1, 95.69-71.

21. Sirapie Der Nersessian, *A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks*, *DOP* 19 (1965), 153-183, fig. 6. A. Cutler, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris 1984, 91 ff., fig. 323.

22. For the Vatican Library codex Urbinus 2, see I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, 79-83, fig. 46. For the depictions in mosaic of John II Komnenos and Alexios in the St Sophia, see R. Cormack, *Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul*, *Art History* 4 (1981), 145, reprinted in idem, *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*, London 1989, VIII. It should be noted that in twelfth century miniatures that depict Old Testament Kings, such as David and Solomon, the crowns are rounded top, copying the fashion of the time.

pictions of that emperor<sup>23</sup>. However, since it is highly unlikely that both roundels would feature a style of crown that was old fashioned by the time they were carved, I can only conclude that the Venice roundel was created at the beginning of Alexios I's reign and certainly before 1084, while the Washington relief must antedate his accession in 1081.

Although comparisons continued to be made between the emperor and the rising, unconquered sun of Late Antiquity throughout the middle Byzantine period, the eleventh-century ruler identified more than any other in encomia and poetry with the sun was Constantine Monomachos. Michael Psellos, in an encomium on Constantine addresses him thus:

*You are like a bright sun which seems to have set off from a time and place, [that is] the palace, on a long journey, leaving a radiant trail of benefactions behind, contained within the circle of your virtues, [extending] to the ends of the earth and all over the land and sea ... which is why God crowns you and spotlights your heroic deeds in the face of the enemy with greater brilliance. For who does not know of those you have conquered by force, the Scyths from the Taurus regions who were scattered by fire, the peoples who live around Great Armenia and pay tribute, the conquered Huns, the demoralised Persians, the rulers of great nations who approach and offer you their many-peopled lands<sup>24</sup>.*

In my opinion Constantine Monomachos, the radiant and unconquered sun of the known world as described by Psellos, could well be the emperor in the Washington relief.

Since the whole of creation is governed by a single God, the Almighty, all earthly power is exercised by his chosen representative, the emperor. Corresponding to the one God there is one supreme authority on earth: the authority of a single emperor. And a single universal empire corresponds to that universal emperor. One of the new iconographic motifs created under the Macedonian dynasty to show its universal pretensions was the crowning of the emperor, either through the intervention of divine mediators or directly by God Himself.

An ivory top from a sceptre (now in the Berlin Staatliche Museen) (fig. 10) shows the Virgin, accompanied by an archangel, conferring power on an emperor<sup>25</sup>. In this case the figures are set against an architectural backdrop, which is

---

23. Hendy, *op.cit.*, 147.

24. M. Psellos, *Orationes Panegyricae* (ed. G.T. Dennis), Leipzig 1994, 81.29-90.35 and 85.122-86.131. The comparison of Monomachos with the sun is encountered in numerous *encomia* dedicated to him by Psellos, see, *op.cit.*, oration 1, 2, 4.

25. K. Corrigan, The Ivory Sceptre of Leo VI: A Statement of Post-Iconoclastic Imperial Ideology, *Art Bull.* 60 (1978), 407-416.

thought to represent the interior of the Great Church in Constantinople and which, when combined with the inscriptions, points to the annual celebration of Pentecost. On one side the Lord of Creation is flanked by the chiefs of the apostles, representing the Christian *oikoumene*. On the other side the emperor Leo VI the Wise is depicted, wearing the *loros* and holding orb and sceptre, being crowned by the Virgin, while an archangel stands behind her, clad in a *loros* and bearing an orb and a sceptre. These three figures, the Virgin, protectress of the city, the Archangel, appointed protector of Israel by God, and Leo (placed symmetrically in relation to the Archangel in imitation of his role), appointed by God to be protector of the New Israel, in other words of the chosen people, all point to a politico-religious symbolism aimed at promoting Constantinople as the centre of the universe.

*Thy throne shall be as the sun before Him, and His eyes shall be looking towards thee... His rule as unto one excellent above all men, and hath set thee as a refuge upon a hill and as a statue of gold upon a high place, and as a city upon a mountain hath He raised thee up, that the nations may bring to thee their gifts and thou mayest be adored of them that dwell upon the earth*, wrote Constantine Porphyrogenetos<sup>26</sup>, addressing his son and expressing his view of the special relationship between the Byzantine ruler and God, and of the emperor's universal role on earth. An ivory (now in the Moscow Historical Museum) and dated after 945, expresses this same view (fig. 11)<sup>27</sup>: the one and only heavenly King is crowning with his own hands the only mortal ruler he has chosen to represent him on earth. And the mosaic in the church of S. Maria dell'Ammiraglio in Palermo, which depicts the Norman King Roger II (1130-1154) in a similar composition, shows just how this view was appropriated by ambitious Western rulers<sup>28</sup>.

As long as there was a single emperor there was no problem. However, once it became necessary for power to be shared among two or more people, the Byzantines, who always managed to get out of a tight spot, turned to other models. In order to come to terms with the single or indivisible authority which the political instability of the eleventh century had made of the imperial institution,

---

26. Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, vol. I (eds. Gy. Moravcsik, R.J.H. Jenkins), CFHB 1, Washington D.C. 1967, 46.33-39.

27. A. Goldschmidt – K. Weitzmann, *Die Byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts*, Berlin 1934, vol. 2, no 35, 35, fig. 35. Alice Bank, *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, Leningrad 1985, 292, pl. 122.

28. E. Kitzinger, On the Portrait of Roger II in the Martorana in Palermo, *Propozioni* 3 (1950), 31-35, reprinted in idem, *The Art of Byzantium and the Medieval West*, Bloomington and London 1976, 320-325; idem, *The Mosaics of St. Mary of the Admiral in Palermo*, Washington D.C. 1990, 189 ff. pl. XXIII.

they had only, based on what were in any case rather vague ideas, to associate imperial triarchies with the Holy Trinity to make a three-way split out of what had been a two-way relationship.

On f. 3r of Codex Sinait. gr. 364, Constantine IX Monomachos and the purple-born Augustas Zoe and Theodora are depicted as the brightest of heavenly bodies, who nevertheless owe their brilliance to the one and only God (fig. 12)<sup>29</sup>. Christ is seated on a rainbow above them, making a blessing gesture. From his hands rays of light shine down on the two augustas, while more rays, emitted this time from his feet, pass through a tiny crown which hangs suspended in the air, directed at the emperor. It is a pictorial representation of a situation which required imperial power to be exercised by not just one or even two, but three people. The content of the epigram which frames the miniature entirely justifies the image, comparing the triarchy of imperial personages with the Holy Trinity:

*Oh Saviour, as the one Pantokrator of the Trinity, may you protect the radiant trinity of the earthly rulers, the mightiest lord Monomachos and the pair related by blood, the offshoot of the purple*<sup>30</sup>.

John Mavropous too compares Constantine, Zoe and Theodora with the three persons of the Holy Trinity in a letter he addresses to the Emperor Constantine Monomachos and in one of his epigrams dedicated to that same emperor<sup>31</sup>. In two other epigrams by this same author referring to the three above mentioned imperial personages the emperor corresponds to the sun, his consort Zoe to the moon and his sister-in-law Theodora to a bright star<sup>32</sup>.

The equating of the emperor with the sun and the empress with the moon is found again in the miniature on f. 5r of a Psalter in the Vatican Library (Vat. Barberini gr. 372) in which the young emperor Michael Doukas is depicted in the centre with his mother the Augusta Evdokia on his right and her second husband, the emperor Romanos IV Diogenes, on his left (fig. 13)<sup>33</sup>. The Pantokrator

29. K. Weitzmann – G. Galavaris, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts, vol. 1: From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton, New Jersey 1990, 65-68. Anna Marava-Hatzinikolaou, *Τραπεγγής ένθεος μοναρχία*, *DChAE* 21 (2000), 221.

30. Translated by Weitzmann – Galavaris, *op.cit.*, 66.

31. See respectively *Iohannis Euchaitorum Metropolitae*, (ed. P. de Lagarde), Göttingen 1882, no 125, 69 and A. Karpozilos, *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ιωάννη Μανρόποδος*, Ioannina 1982, 73.71-75.

32. *Iohannis Euchaitorum Metropolitae, op.cit.*, no 54, l. 121-129, no 55, l.7, 35-47. See also A. Kazhdan, *Some Problems in the Biography of John Mauropous. II, Byzantion* 65/1 (1995), 365-366, 374. A. Karpozilos, *The Biography of Ioannes Mauropous Again, Ellenika* 44 (1944), 60.

33. For the identification of the figures see the recent study of Marava-Hatzinikolaou, *op.cit.*, 221-226. Irmgard Hutter, *Le copiste du Métaphraste. On a Center for Manuscript Production in Ele-*



is handing a crown to an angel, who in turn places it on the head of Romanos while two other angels crown the other two imperial figures. The asymmetry is due to the fact that Evdokia and Michael were already crowned. Despite the fact that the psalter was written and decorated as a gift for the young Michael, the coronation of Romanos is incorporated into the miniature. The four lines of verse inscribed in the border of the miniature are intended to justify the somewhat confused situation as regards power sharing:

*Whom the triple enlightening Holy Kingdom (i.e. the Holy Trinity), may safeguard so that they administer the sceptres of power peacefully and wisely during many and undisturbed years*<sup>34</sup>.

They form the last four lines of a long epigram inscribed on f. 4v which begins:

*The ruler and Shepherd of the World and the cosmos, who has found David worthy to carry the sceptre, has Himself placed the crown on your head, oh mighty king of the whole inhabited earth.... He now crowns you together with your wife, giving another moon to the sun of the world*<sup>35</sup>.

The epigram relates to the three figures in the miniature on f. 5r and explains why they have been depicted together, how Romanos had been divinely chosen, his crowning as emperor and the fact that the manuscript was intended as a gift for the young emperor. When the two male figures were overpainted in the fourteenth century, the epigram was copied, slightly changed, onto a new leaf which replaced the original.

The attempt by imperial propagandists to promulgate their universalist views throughout the Byzantine territories is revealed in the depiction of the two co-emperors, Basil and Constantine, in the earliest surviving example of an Exultet roll, now in Bari and dated to 1024-1025 (fig. 14)<sup>36</sup>. The two emperors are depicted in frontal fashion standing, one next to the other, equal, with perhaps slightly greater prominence given to Basil who stands to the right of Constantine as first among equals. As well as a cross, Basil holds a standard and Constantine an orb. Though the orb brings to mind an iconography of the court, the standard suggests the field of battle. Thus, the Bari Exultet roll shows the

---

venth-Century Constantinople, in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito, Atti del V colloquio internazionale di paleografia greca* (ed. G. Prato), Firenze 2000, 557, dates the codex to around 1060.

34. Translated by Spatharakis, *op.cit.*, 27.

35. Marava-Hatzinikolaou, *op.cit.*, 223-224. Translated by Spatharakis, *op.cit.*, 34-35.

36. For the dating of the Exultet, see Spatharakis, *op.cit.*, 91-95. *Splendeur de Byzance*, Brussels 1982, 60 (Jaqueline Lafontaine-Dosogne). *Splendori di Bisanzio*, Milan 1990, no 89, 220, fig. in 222-223. See also H. Belting, *Byzantine Art among Greeks and Latins in Southern Italy*, *DOP* 28 (1974), 5, 15-16, 21, fig. 28. G. Cavallo, *Rotoli di Exultet dell'Italia meridionale*, Bari 1973, 99-129.

two important qualities expected of an emperor: to be both administrator and protector of the empire, qualities which in this case are shared equally between the two brothers born in the purple. Both the depiction of the emperors and the inscribing of the names of their successors, which were read out each time the scroll was unrolled, reveal the strategy behind the Byzantine propaganda which, at that time – prior to the Norman conquest – was attempting to dominate [Southern] Italy.

The Byzantines were quite realistic and understood that world domination, if not exactly a utopian dream, was at the very least a distant goal. And they knew very well that war was not always the best solution, at least in instances where they could exercise diplomacy<sup>37</sup>. They attempted to bind other Christian rulers to the empire by diplomacy through a notional kinship, based on the idea of the emperor as the *pater familias*, who holds the reins of his household. Once this relationship had been established, they went on to build all sorts of fantastic ties with supposed sons and brothers. These ties could be emphasized ceremonially by ‘adoption’, or by conferral of court titles or giving of diplomatic gifts, thus establishing to some degree their title to non-Byzantine or former Byzantine territories.

An artistic expression of this approach can be seen in the *corona graeca* of the crown of Hungary, which was sent as a diplomatic gift from the emperor Michael VII Doukas to the Hungarian ruler Geza I some time between 1074 and 1077 (figs. 15-16)<sup>38</sup>. The famous ‘crown of St. Stephen’ was a symbol of Hungarian kingship for centuries, despite the fact that it was originally intended to be worn by a woman, as can be deduced from the triangular tops to the front panels.

Christ is depicted on the front, on the enamel plaque attached to the arched strip surmounting the diadem, while on the diadem itself, to right and left of him, the archangels Michael (fig. 17) and Gabriel turn to face him. They in turn are flanked by the military saints, George and Demetrios (fig. 18). On the back of the crown the enamels are arranged in complementary fashion: on the enamel plaque attached to the arched strip surmounting the diadem on the back we see the emperor Michael VII Doukas (fig. 19), while on the diadem itself, to his right, we see the porphyrogenetos Constantine Doukas (fig. 20) with Geza I, the Hungarian ruler, on his left (fig. 21). They, in turn, are flanked by the healing

37. N. Oikonomides, Το όπλο του χηρῆματος, in *Byzantium at War (9th–12th c.)*, Athens 1997, 261-268.

38. On the crown of Hungary see J. Deér, *Die heilige Krone Ungarns*, Wien 1966. See also K. Wessel, *Byzantine Enamels from the 5th to the 13th Century*, Greenwich, Connecticut and New York 1968, no 37, 110-115. R. Cormack, But is it Art?, in *Byzantine Diplomacy* (eds. J. Shepard, S. Franklin), London 1992, 230-231.

saints Kosmas and Damian, who are turning their gaze on the two princes. It is evident that the two sides of the crown are referring to two different but corresponding kingdoms: the heavenly kingdom and its earthly counterpart. The former is represented by the Christ Pantokrator and the archangels, while the latter is represented by the Byzantine emperor, his heir and the Hungarian king. The clarity of the symbolism leaves no doubt that the original arrangement of the enamels has been preserved.

On this crown the Byzantine Emperor Michael VII Doukas mirrors the Christ Pantokrator. Equally, his purple-born son and heir and the Hungarian king mirror the two archangels. However, a distinction is made between the two princes: Geza has no halo. Despite the fact that, as an 'adoptive' son of the emperor, he belongs to the Byzantine *oikoumene*, this marks him out as occupying an inferior position to that of Constantine Doukas, the *porphyrogenetos*.

Diplomatic relations between the Byzantines and neighbouring peoples were often made even closer through marriages arranged even beyond the boundaries of the empire by advocates of the notion of a universal empire. The enamels decorating the Georgian Khakhuli triptych (fig. 22) created an exceptional work which underlines the diplomatic and family ties between the Georgian rulers and the Byzantine emperors. The choice of Byzantine enamels for the triptych as well as the fact that some of them were given pride of place (above all the enamel depicting the coronation of the Byzantine emperor Michael VII Doukas and the Georgian Princess Maria of Alania) reveal that the policies and artistic tastes of the Georgian Ruler Demetre I (1125-1154), who commissioned the triptych in the early years of his reign, were consciously oriented towards Byzantium and formed part of the identity he sought to create for himself<sup>39</sup>.

The plaque depicting the coronation of Michael VII Doukas and Maria of Alania is set at the very top of the triptych, that is to say it occupies the most important position in relation to the other enamels and it is visible whether the triptych is open or closed. The reason for its privileged status lies in its iconography which reveals the outstanding position the Georgian princess acquired as a Byzantine empress. The Coronation enamel and five other enamels, which are all set in the central panel of the triptych, come from a single group. The other five enamels depict an enthroned Christ, the Virgin, John the Baptist and two archangels and have been set within distinct frames, in order to enhance their importance and to distinguish them from the other enamels on the triptych.

---

39. T. Papamastorakis, Re-Deconstructing the Khakhuli Triptych, *DChAE* 23 (2002), 225-251.

The precious object to which these six enamels originally belonged was a votive crown, which, on the basis of the Coronation plaque, can be dated to the reign of Michael VII Doukas, 1071-1078 (figs. 23-24)<sup>40</sup>. The arrangement of the enamels on the crown created two independent but complementary groupings which were intended to emphasize the particular benevolence with which the divine personages regarded the emperors and the special relationship which bound them to one another. It was perhaps the best possible gift to send to Maria's native land and it was the most important relic in the collections of David IV (1089-1125) and Demetre I, as can be seen from the special frames that were constructed within the triptych for the enamels which had belonged to this crown before its dismemberment.

The use of formal symbols of powers, such as the orb and the crown to express universality, as well as the similar role played by gifts given by Byzantine emperors to foreign rulers with whom they wished to develop and maintain feudal ties, has been acknowledged above. However, there are also connotations of universality in relation to imperial authority in the gifts offered to the emperor by his subjects. Epigrams intended for inscribing on these objects invariably refer to their circular form.

An epigram recorded in a manuscript in Venice, Marciana gr. 524, entitled *On a gold hanging on which is depicted the campaign against Iconium*<sup>41</sup>, refers to a gold cup belonging to the emperor Manuel Komnenos which depicts his campaign in Iconium in which he vanquished and enslaved his enemies. The imperial wine goblet is compared with the emperor's ability to measure the breadth of the oceans with the palm of his hand:

*If need should arise for the span of the sea  
To be measured with the spread of a human palm  
It will have to be inscribed within the circle of the gold vessels  
Each of which has been held in the grasp of the Emperor Manuel.*

Another epigram, entitled *On a gold vessel on which is depicted our Holy Emperor triumphing over the Sultan*<sup>42</sup>, refers once more to a gold cup which depicted the emperor Manuel Komnenos trouncing the Sultan of Iconium. The gold cup seems to shine all the more for having the 'golden' Manuel, Emperor

40. Ibidem, 239-243.

41. S. Lambros, 'Ὁ Μανουῆλ ὁ πρῶτος καὶ ἡ ἐπιγραφή 524', *NE* 8 (1911), no 333, 176-177. The lemma of the epigram refers to a hanging, but the content of the epigram makes it clear that the subject is a gold drinking vessel. See also, P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge 1993, 473, 475.

42. Lambros, no 315, 172. Translated by Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 228. Magdalino, *op.cit.*, 473, 475.

of New Rome, depicted on it in such a masterly fashion. The whole world was not sufficient to contain what had been depicted on the drinking vessel:

*The vessel is of gold whose brilliance  
seems to glisten in an unusual manner:  
for represented on it are the feats  
of Manuel, Emperor of New Rome,  
who is himself like gold, both in mind and body.  
What the entire orb of the earth is insufficient  
(to contain) has been delineated round the vessel...*

By virtue of their circular form, but also because of the purpose they served, wine cups – vessels of masculinity *par excellence* which, among other things, showed the self-control an emperor had to possess – were suitable objects for expressing universalist views.

However, in yet another epigram in the same codex entitled *On a gold belt*, which refers to a gold belt given to Manuel Komnenos by his wife Maria of Antioch, the emperor is identified as ruler of the world<sup>43</sup>:

*Made of pearls, of precious stones and gold  
This belt, which I wove, I give to you...  
May God encircle you with might  
And circumscribe the circumference of the world with your sovereignty.*

The notional universe (*oikoumene*) covered the whole earth to its furthest limits, where it met the surrounding seas. The principal light-giving body in the heavenly firmament, the sun, oversaw the whole of the universe from its daily orbit as it passed from East to West. The universality of the Byzantine emperor was inevitably expressed by means of the sun's disk, the sphere of sky and sea which encircles the earth. For the Byzantines the emperor was not only the whole world but the life-giving sun too. Within the universe of the Byzantine *oikoumene* relationships with other, subject peoples and their fate could be compared with the orbit of the various heavenly bodies circling the earth or the sun. Yet the whole of this system of symbols involving the earth, the stars and the planets, was directly connected with time. The sun appears in the East and disappears in the West, determining the beginning and end of the days, which succeed one another, measuring the passage of time through all eternity.

---

43. Lambros, *op.cit.*, no 336, 178.



Fig. 1. Musée du Louvre, Paris. The Barberini ivory



Fig. 2. Diözesanmuseum, Bamberg. The Bamberg Hanging. Nikephoros Phokas



Fig. 3. Dumbarton Oaks Collection. Marble Roundel. Constantine IX Monomachos (?)



Fig. 4. Campiello de Ca' Angaran, Venice. Marble Roundel. Alexios I Komnenos (?)



Fig. 5. Campiello de Ca' Angaran, Venice. Marble Roundel. Alexios I Komnenos (detail)



Fig. 6. Dumbarton Oaks Collection. Marble Roundel. Constantine IX Monomachos (detail)





Fig. 7. Dumbarton Oaks Collection. Cod. 3, f. 27r, Psalter and New Testament Manuscript. The Humiliation of David



Fig. 8. Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. gr. Urbinus 2, f. 10v. John II Komnenos and the porphyrogennetos Alexios Komnenos



Fig. 9. St Sophia, Istanbul, mosaic panel in the gallery. John II Komnenos (detail)



Fig. 10. Staatliche Museen, Berlin. Ivory sceptre-finial. Leo VI



Fig. 11. Historical Museum, Moscow. Ivory panel. Coronation of Constantine VII Porphyrogenetos

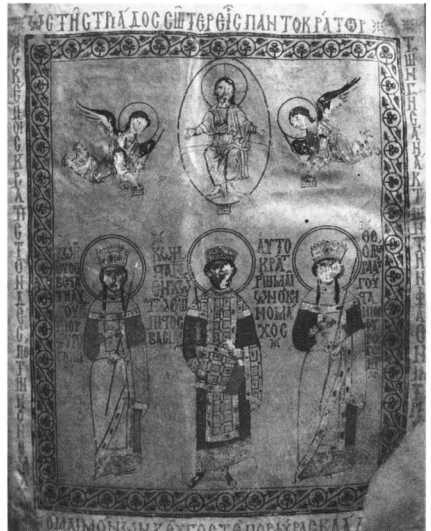


Fig. 12. Monastery of St Catherine, Sinai. Cod. gr. 364, f. 3r. Constantine IX Monomachos, Zoe and Theodora



Fig. 13. Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. gr. Barberini 372, f. 5r. Romanos IV Diogenes, Evdokia Makremvolitissa and Michael VII Doukas



Fig. 14. Archivio della Cattedrale, Bari. Exultet roll no 1. Basil II and Constantine VIII



Fig. 15. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. St Stephen's Crown (The Holy Crown of Hungary). A view of the front side

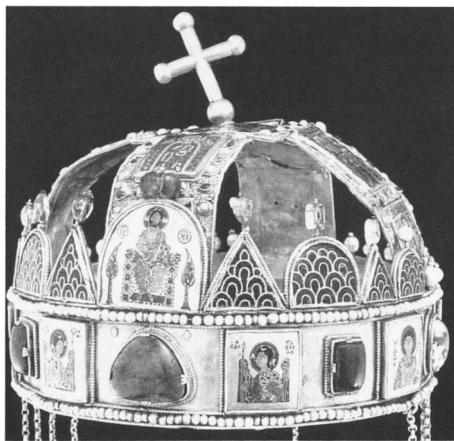


Fig. 16. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. St Stephen's Crown (The Holy Crown of Hungary). A view of the back side



Fig. 17. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. St Stephen's Crown (The Holy Crown of Hungary). Archangel Michael (detail)



Fig. 18. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. St Stephen's Crown (The Holy Crown of Hungary). St. Demetrius (detail)



Fig. 19. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. St Stephen's Crown (The Holy Crown of Hungary). Michael VII Doukas (detail)



Fig. 20. Magyar Nemzeti Muzem, Budapest. St Stephen's Crown (The Holy Crown of Hungary). The porphyrogenetos Constantine Doukas (detail)



Fig. 21. Magyar Nemzeti Muzem, Budapest. St Stephen's Crown (The Holy Crown of Hungary). The Hungarian ruler Geza I (detail)

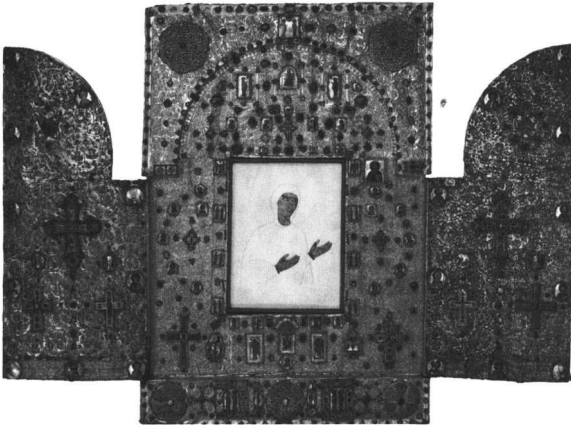


Fig. 22. Georgian State Museum of Fine Arts, Tbilisi. The Khakhuli Triptych



Fig. 23. Georgian State Museum of Fine Arts, Tbilisi. The Khakhuli Triptych. Coronation plaque. Michael VII Doukas and Maria of Alania (detail)



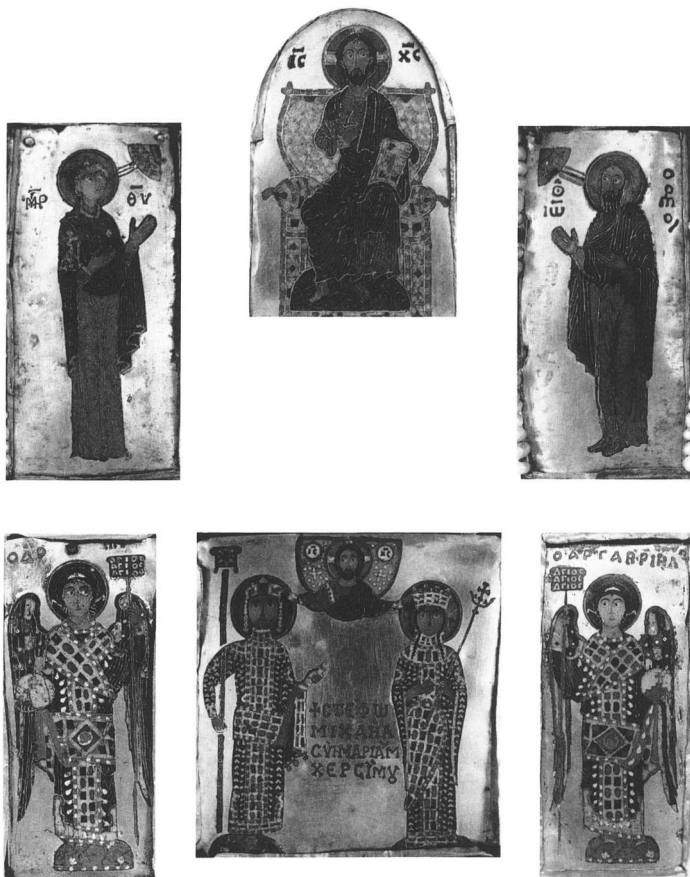


Fig. 24. Georgian State Museum of Fine Arts, Tbilisi. The Khakhuli Triptych.  
Reconstruction of the crown



PAUL MAGDALINO

**Ο ΟΦΘΑΛΜΟΣ ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΣ ΚΑΙ Ο ΟΜΦΑΛΟΣ ΤΗΣ ΓΗΣ.  
Η ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΗ ΩΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΠΡΩΤΕΥΟΥΣΑ**

Για τους Βυζαντινούς, ο τίτλος του παρόντος τόμου θα ήταν αυτονόητος, καθώς δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ταύτιζαν την οικουμένη με την αυτοκρατορία τους. Ο τρόπος με τον οποίο εννοούσαν την ταύτιση ήταν ταυτόχρονα πολύ ασαφής και πολύ ακριβής. Ως προς τον καθορισμό και την έκταση της οικουμένης ούτε είχαν σαφή αντίληψη, αλλά ούτε κι ενδιαφέρονταν ιδιαίτερα. 'Οικουμένη' σήμαινε, ανάλογα με την περίπτωση, είτε το σύνολο της κατοικημένης γης είτε τον γεωγραφικό χώρο όπου η επικρατούσα θρησκεία ήταν ο χριστιανισμός είτε ακόμη τα εδάφη της αυτοκρατορίας. Όποιος μιλούσε για 'τα πέρατα της οικουμένης' δεν είχε ιδέα πού να τα τοποθετήσει στον ανύπαρκτο σχεδόν χώρο (και ως επισήμως με δώ πόσο ελάχιστα ανεπτυγμένη ήταν η βυζαντινή χαρτογραφία, η οποία ουσιαστικά είχε παραμείνει στο επίπεδο της μικρογραφίας του Κοσμά Ινδικοπλεύστη που κοσμεί το εξώφυλλο του τόμου αυτού)· το μόνο βέβαιο είναι ότι κανένας από τους συγγραφείς που χρησιμοποιούσαν τη στερεότυπη αυτή φράση δεν θα σκεφτόταν ποτέ να επισκεφτεί τέτοια απόμακρα μέρη. Σε ό,τι αφορά ωστόσο στο κέντρο της οικουμένης και το πού βρισκόταν, δεν υπήρχε περιθώριο για αμφισβήτηση ή αδιαφορία, καθώς όλοι οι εγγράμματοι βυζαντινοί ήξεραν πολύ καλά ότι ήταν η Κωνσταντινούπολη, εκεί όπου κατοικούσαν ή θα ήθελαν να κατοικούν κι εκείνοι. Τα πρωτεία της Κωνσταντινούπολης ως κέντρο και κορυφή της οικουμένης εκφραζόταν με διάφορους τρόπους. Χαρακτηριστική είναι η σύγκριση με τα παλαιά πολιτικά και θρησκευτικά κέντρα της αρχαιότητας, τη Ρώμη και τα Ιεροσόλυμα, μια σύγκριση που καθιερώθηκε ως μέρος της επίσημης ιδεολογίας. Ως εκ τούτου, από το 381, η Κωνσταντινούπολη απέκτησε το επίθετο της Νέας Ρώμης, που έγινε βασικό στοιχείο του τίτλου του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, ο οποίος, από τον 5ο αιώνα, υπέγραφε ως «ἀρχιεπίσκοπος Νέας Ρώμης καὶ οἰκουμένης Πατριάρχης»<sup>1</sup>. Πύρω στο έτος 500 μ.Χ. απαντά για πρώτη φορά η ανεπίσημη και κάπως επιτηδευμένη προσφώνησή της ως Νέα Ιερουσαλήμ. Από την

---

1. Βλ. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Παρίσι 1974, 454-482.

Παλαιά Ρώμη μεταφέρθηκε η ιδέα της πρωτεύουσας ως του κατ' ἐξοχήν αστικού κέντρου του κόσμου, με αποτέλεσμα η Κωνσταντινούπολη να αποκαλείται «κοινή πατρίς τῶν Ῥωμαίων» ἢ «βασίλις τῶν πόλεων» ἢ «βασιλεύουσα πόλις», ἢ απλῶς «ἡ Πόλις» και ας σημειώσουμε ὅτι ἡ διατήρηση τῆς τελευταίας ἐκφρασης στὴ γλῶσσα τῶν Νεοελλήνων, ἴτοι τῶν Ρωμίων, εἶναι ἡ τελευταία ζωντανὴ ἀπὶχρησι τοῦ ἀρχαίου ρωμαϊκοῦ συνδυασμοῦ *Urbs et Orbis*. Τέλος, ἡ «κεντρικότητα» τῆς Κωνσταντινούπολης ἐκδηλώνονταν ἀκόμα πιο περιγραφικὰ στὶς δύο ἐκφράσεις που ἀποτελοῦν τὸν τίτλο τῆς ἀνακοίνωσης αὐτῆς, και που ἀποδόθηκαν στὴ νέα πρωτεύουσα λίγες δεκαετίες μετὰ τὴν ἰδρυσή τῆς: ἡ Κωνσταντινούπολη ἴταν ὁ «ὄφθαλμὸς τῆς οἰκουμένης» και, πιο σπάνια, ὁ «ὄμφαλὸς τῆς γῆς»<sup>2</sup>.

Με τὴ διπλὴ αὐτὴ εἰκόνα οἱ λόγιοι και ευρυμαθεῖς Βυζαντινοὶ δὲν ἐννοοῦσαν ὅτι τὸ μάτι γειτονεῖ με τὸν ὀμφαλὸ, οὔτε ὅτι διαδραματίζει τὸν ἴδιο ρόλο στὴ λειτουργία τοῦ σώματος· πρόκειται γιὰ ἕνα ρητορικό ἐπιτήδευμα που χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ τονίσει, με τὴν ἐπιτυχή ὁμοιοχία τῶν λέξεων, τὴν παγκόσμια σημασία τῆς Κωνσταντινούπολης και τῆς γεωγραφικῆς θέσης που κατεῖχε στὸν κόσμιο. Ἡ σωματικὴ ἀναλογία δὲν χρησιμοποιήθηκε με συστηματικὴτητα και γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ τῆς δώσουμε υπερβολικὴ σημασία, πολλῶ μᾶλλον δεδομένου τοῦ ὅτι ἡ χρήση τῆς υπηρετοῦσε εὐστροφα ἄλλους ρητορικοὺς σκοποὺς· ὀφθαλμὸς τῆς οἰκουμένης μπορούσε νὰ εἶναι, κατὰ περίσταση, ὁ αυτοκράτορας ἢ ἡ Ἁγία Σοφία<sup>3</sup>. Ἡ ἀναλογία ὁμῶς δίνει ἀφορμὴ νὰ ἐξετάσουμε τὴ θεώρηση τῆς οἰκουμενικότητας τῆς Κωνσταντινούπολης. Θὰ δοῦμε παρακάτω, ξεκινώντας ἀπὸ τὶς δύο σωματικὲς μεταφορὲς τοῦ ὀφθαλμοῦ και τοῦ ὀμφαλοῦ, σε ποιά πραγματικὴτητα ἀντιστοιχοῦσε ἡ προβολὴ τῆς μεγαλοῦπολης ὡς οἰκουμενικῆς πρωτεύουσας. Θὰ προσπαθίσω νὰ δώσω ἀπάντηση σε μιὰ βασικὴ ἐρώτηση που προκύπτει ἀπὸ τὸ γενικὸ θέμα τοῦ παρόντος τόμου. Δεδομένου ὅτι ἡ Κωνσταντινούπολη ἴταν τὸ κέντρο τοῦ οἰκουμενικοῦ Βυζαντίου, σε ποῖο βαθμὸ ἡ ὑπαρξὴ τῆς ἴταν ἀπαραίτητη γιὰ τὸν οἰκουμενικὸ χαρακτήρα τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ κατὰ τὴ μέση και ὕστερη βυζαντινὴ περίοδο; Με ἄλλα λόγια, ἀν δὲν ὑπῆρχε ἡ Κωνσταντινούπολη, θὰ εἶχε κανένα νόημα νὰ μιλάμε γιὰ τὸ Βυζάντιο ὡς οἰκουμένη σε μιὰ ἐποχὴ που οἱ διαστάσεις τοῦ βυζαντινοῦ κράτους συρρικνωνόνταν ὄλο και περισσότερο;

Ὁ ὀφθαλμὸς εἶναι τὸ ὄργανο που ἐπιτρέπει στὸ ζωτικὸ ὄργανισμὸ νὰ μὴν περιορίζεται στὸ σῶμα του ἢ στὸ ἄμεσο σωματικὸ περιβάλλον. Ὁ ὀφθαλμὸς βλέπει τὸ περιβάλλον εἰσπράττοντας δέσμες φωτεινῶν ακτίνων που ἀνταναικλώνται ἀπὸ

2. Ἀγ. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, Λόγος ΜΒ', J. Bernardi (ἐκδ. και μτφ.), *Grégoire de Nazianze, Discours 42-43*, [SC 384] Παρίσι 1992, 72· Θεμιστίου, Λόγοι, G. Downey (ἐκδ.), *Themistii orationes*, Λευψία 1965-1974, τομ. Α', 124, και Β', 469· πρβλ. G. Dagron, *L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistios*, *TM* 3 (1968), 90.

3. Βλ. Ράλλης-Ποτλής, *Σύνταγμα*, τόμ. Β', 297, και Φώτιος, *Ομιλία*, 10.2 και 3. 17.4.

αντιζείμενα, οι εικόνες των οποίων σχηματίζονται στη ρητίνη και εξημενούνται από τον εγκέφαλο. Σύμφωνα όμως με μια αρχαία θεωρία, η όραση δεν είναι απλώς μια υπόθεση εισδοχής και αφομοίωσης, αλλά περιλαμβάνει και την εκπομπή βολίδων από τον ίδιο τον οφθαλμό<sup>4</sup>. Καθώς η θεωρία αυτή ήταν γνωστή στο Βυζάντιο, και αποδεκτή από τη λαϊκή πίστη που δεχόταν το βάσκανο μάτι<sup>5</sup>, πρέπει να την λάβουμε υπόψη μας όταν αναρωτιόμαστε τί ακριβώς ήταν ο οφθαλμός της οικουμένης με τα μεσαιωνικά δεδομένα. Ο ομφαλός βέβαια, είναι άλλο πράγμα. Είναι ένα τελείως άχρηστο μέρος του σώματος, ένας κόμπος δέρματος στη κοιλιά, που δεν έχει καμμία σχέση με το μάτι. Είναι όμως το άσβεστο σημάδι του παλαιού δεσμού του σώματος με το μητρικό οργανισμό, και θυμίζει την αρχή της ύπαρξης όταν παρατηρείται από τον οφθαλμό. Με αυτόν τον τρόπο, ο οφθαλμός, το παράθυρο της ψυχής, που βλέπει προς τα έξω, γίνεται εσωστρεφής, αναπολεί το παρελθόν, και έτσι πραγματοποιείται η λεγόμενη ομφαλοσκοπία. Η θεματολογία είναι όντως τόσο πλούσια ώστε είναι άξιο απορίας πως κανένας λόγιος Βυζαντινός δεν έγραψε μια ηθοποιία με τίτλο *Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ ὀφθαλμὸς τῆς οἰκουμένης ἀτενίζων εἰς τὸν ἴδιον ὀμφαλόν;*

Κατά τους συγγραφείς των επαινών της Κωνσταντινούπολης, των *laudes Constantinopolitanae* που μελέτησε ο Erwin Fenster<sup>6</sup>, η Πόλη απολάμβανε όλα τα καλά του κόσμου χάρη στην κεντρική της θέση, το ήπιο κλίμα της και την πρόσβαση που είχε σε δύο θάλασσες και δύο ηπείρους. Αυτή η προνομιακή της θέση οφειλόταν μάλλον στο μέγεθός της, καθώς και στην πολιτική δύναμη της αυτοκρατορίας· γεγονός είναι πάντως ότι η Κωνσταντινούπολη είχε στη διάθεσή της υλικά αγαθά αλλά και ανθρώπους απ' όλες τις γωνιές της αυτοκρατορίας. Ο τεράστιος, για τα δεδομένα της εποχής, πληθυσμός της κατανάλωνε τρόφιμα, ενώ η ίδια η πόλη χρησιμοποιούσε δομικό υλικό για τα μεγαλοπρεπή της κτήρια, και πολύτιμα εμπορεύματα κάθε λογής. Παράλληλα δεχόταν πλήθος επισκεπτών και μεταναστών, που έρχονταν ως διπλωμάτες, έμποροι, προσκυνητές, αιχμάλωτοι, δούλοι, ενώ άλλοι έρχονταν για δικονομικούς λόγους ή για να υποβάλλουν παρακλήσεις στον αυτοκράτορα, για να βρουν θέση στην Εκκλησία, στην κρατική διοί-

4. Βλ. Αριστοτέλη, *Μετεωρολογικά*, 232α, 370α· Ευκλείδη, *Ὀπτικά*, 1-3· Κλαυδίου Πτολεμαίου, *Ὀπτικά*, Β', 1-30, A. Lejeune (εκδ.), Leiden 1989, μτφ. A. Mark Smith, *Ptolemy's Theory of Visual Perception: An English Translation of the Optics*, *Transactions of the American Philosophical Society* 86.2, Philadelphia 1996, 22-50, 70-83· του ίδιου, *Ptolemy and the Foundation of Ancient Mathematical Optics. A Source Based Guided Study*, [TAPS 89.3], Philadelphia 1999, 26 κ.εξ.

5. Βλ. Μιχαήλ Γλυνά, *Βίβλος χρονοκή*, εκδ. Βόννης, 110· Φ. Κουκουλέ, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Αθήνα 1948, τόμ. Α' 2, 244-247.

6. E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, Μόναχο 1968.

κηση ή για να εργαστούν στους μεγιστάνες<sup>7</sup>. Όλοι αυτοί οι παράγοντες συνεισέφεραν στο να αποκτήσει η Κωνσταντινούπολη αίγλη και διαστάσεις ενός σχεδόν μοναδικού στον κόσμο, ασιτικού χώρου, τουλάχιστον μέχρι τον 13ο αιώνα<sup>8</sup>.

Ιδιαίτερη σημασία για τον οικουμενικό χαρακτήρα της Πόλης είχαν τα πολύτιμα αντικείμενα που εισέφεραν οι αυτοκράτορες για να πλουτίσουν και να οχυρώσουν συμβολικά την πρωτεύουσα εις βάρος των τόπων προέλευσης των πολύτιμων αυτών αντικειμένων. Πρόκειται αφενός για τα μνημεία της αρχαίας γλυπτικής που έφεραν ο Μέγας Κωνσταντίνος και ορισμένοι διάδοχοί του από διάφορα μέρη του ελληνικού κόσμου για να στολίσουν τις πλατείες, τον Ιπτόδρομο, και άλλα δημόσια κτήρια<sup>9</sup>. Ο Ευσέβιος και ο Κωνσταντίνος Ρόδιος (10ος αιώνας) ισχυρίζονται ότι σκοπός της μεταφοράς ήταν η στηλίτευση της αρχαίας ειδωλολατρικής θρησκείας<sup>10</sup>. Δεν αποκλείεται όμως απώτερος σκοπός να ήταν το να διαδεχθεί η νέα πρωτεύουσα, κατά κάποιον τρόπο, την τύχη των αρχαίων πόλεων της οικουμένης. Οπωσδήποτε, η ενίσχυση της θεϊκής παρουσίας ήταν ο φανερός στόχος της ανακομιδής πολλών ιερών λειψάνων που πραγματοποιείτο από την αρχή, με αποτέλεσμα να γίνει η Κωνσταντινούπολη, όπως είναι γνωστό, μια τεράστια λειψανοθήκη<sup>11</sup>. Αν και ο Θεός και οι άγιοι ήταν πανταχού παρόντες, η παρουσία τους ήταν ιδιαίτερα έντονη εκεί που βρίσκονταν τα αισθητά τεκμήρια της εν σαρκί ζωής τους. Για τη συγκεκριμένη περίπτωση της Κωνσταντινούπολης, η συλλογή λειψάνων απέβλεπε εν μέρει στην κάλυψη των μεγάλων ελλείψεων στο χριστιανικό παρελθόν της Πόλης, η οποία δεν είχε τιμηθεί από τους πόδας του Ιησού, όπως

7. Βλ. γενικά P. Magdalino, *Constantinople and the Outside World*, στον τόμο D. Smythe (επιμ.), *Strangers to Themselves. The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000, 149-162.

8. Για τις εντυπώσεις που προκάλεσε η Πόλη στους ξένους επισκέπτες, βλ. τις μελέτες των A. Berger, R. Macrides και M. Angold στον τόμο R. Macrides (επιμ.), *Travel in the Byzantine World*, Aldershot 2002.

9. Βλ. γενικά C. Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, *DOP* 17 (1963), 55-75· για τον μνημειακό χώρο, βλ. F.A. Bauer, *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz 1996, 143-268· για πρόσφατη συζήτηση της μεταχείρισης των αγαλμάτων στην Ύστερη Αρχαιότητα, με πλήρη βιβλιογραφία, βλ. B. Caseau, *Πολεμείν λίθοις. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'antiquité tardive*, επιμ. M. Kaplan, *Byzantina Sorbonensia* 18, Παρίσι 2001, 61-123.

10. Ευσέβιου Καισαρείας, *Βίος Κωνσταντίνου*, Γ' 54.3· Κωνσταντίνου Ρόδιου, *Έκφρασις του ναού των Αγίων Αποστόλων*, E. Legrand (εκδ.), *Description des oeuvres d'art et de l'église des Saints-Apôtres de Constantinople*, *REG* 9 (1896), 40 και ειδ. στ. 147-152.

11. Βλ. L. James, *Bearing Gifts from the East: Imperial Relic Hunters Abroad*, στον τόμο A. Eastmond (επιμ.), *Eastern Approaches to Byzantium*, Aldershot 2001, 119-131.

τα Ιεροσόλυμα, δεν είχε αποστολική παράδοση, όπως η Ρώμη, η Αντιόχεια και η Αλεξάνδρεια, ούτε πλήθος μαρτύρων, όπως π.χ. η Νικομήδεια<sup>12</sup>.

Η συγκέντρωση τόσοων κειμηλίων στην Κωνσταντινούπολη μπορεί λοιπόν να θεωρηθεί ως μέρος του εγχειρήματος που σκοπό είχε να φέρει συμβολικά τον κόσμο μέσα στα τείχη της πρωτεύουσας, να αναπαραστήσει την οικουμένη σε μικρογραφία. Η Κωνσταντινούπολη ήταν η Νέα Ιερουσαλήμ, όχι μόνο εξαιτίας των πολλών και μεγάλων εκκλησιών, αλλά επειδή τα πολύτιμα ιερά λείψανα την καθιστούσαν τόπο ιερό. Ενδεικτικά είναι τα λόγια του Νικολάου Μεσαρίτη στον επιτάφιο λόγο που έγραψε για τον αδελφό του Ιωάννη. Διηγείται ένα επεισόδιο από τη νεότητα του τεθνεώτος: ο Ιωάννης, θέλοντας να προσκυνήσει τον Τάφο του Χριστού, μπήκε κρυφά σ' ένα πλοίο που πήγαινε στη Παλαιστίνη, αλλά συνελήφθη. Ο Νικόλαος λέει, ότι ο πατέρας τους επιτίμησε τον Ιωάννη με το επιχείρημα ότι η Παλαιστίνη εξουσιάζεται από βαρβάρους, και ότι το προσκύνημα στα Ιεροσόλυμα είναι περιττό για τους κατοίκους της Νέας Ιερουσαλήμ.

*Μη δῆτ' ἐπ' ἀλλοτρίᾳ γῆ παροικίῃς, μὴ ἐπ' ἀγνώστοις ἀνδράσιν ἐνδιατρίψῃς ἀσυμβάτοις τοῦ σοῦ ἤθους, μὴ ἐπ' ἀήθεσι. Γνωστός μὲν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ γέγονεν ὁ Χριστός, ἀλλ' οὐκ ἀφ' ἡμῶν ἀπολέλειπται. Ἐκεῖ τάφος κυριακός, ἀλλ' ἐφ' ἡμᾶς αἱ ὀθόνην καὶ τὰ σουδάρια· Κρανίου τόπος ἐκεῖ, Σταυρός δ' ἐνταῦθα καὶ ὑποπόδιον, ὃ ἐξ ἀκανθῶν ἐνελλημμένον προτίθεται στέφανος, ὃ σπόγγος, ἡ λόγχη τὲ καὶ ὁ κάλαμος. Καὶ τί δεῖ με τῶ λόγῳ συνείρειν πολλά; ... Τόπος οὗτος, ὃ τέκνον, Ἰεροσόλυμα, Τιβεριάς, Ναζαρέτ, Θαβῶριον ὄρος, Βηθανία καὶ Βηθλεέμ, καὶ σωτηρίας οὐκ ἀμοιρεῖ ...<sup>13</sup>.*

Ανάλογη ήταν η περίπτωση της Νέας Ρώμης, αφού η αυτοκρατορική ιδεολογία δεν περιορίστηκε στην αναπαραγωγή των ρωμαϊκών θεσμών, όπως η σύγκλητος, και στην απομίμηση ρωμαϊκών κτηρίων, όπως ο Ιππόδρομος ή οι αγορές με τους μνημειακούς στύλους<sup>14</sup>. Ο αυτοκράτωρ Κώνστας Β', όταν επισκέφθηκε τη Ρώμη το 667, έδωσε εντολή να μαζευτούν τα περισσότερα χάλκινα αγάλματα από τις πλατείες της πόλης για να μεταφερθούν στη Κωνσταντινούπολη: η σχετική είδηση του χρονογράφου Παύλου του Διακόνου αξίζει να παραβληθεί προς την παλαιά δοξασία, που αναφέρει ο Ιωάννης ο Λυδός, ότι η Ρώμη θα χάσει την αυτοκρατορία μαζί με τα αγάλματα<sup>15</sup>. Το φορτίο έπεσε στα χέρια των Αράβων, που έ-

12. C. Mango, Constantinople, ville sainte, *Critique* 543-544 (1992), 625-633.

13. A. Heisenberg (εκδ.), Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, I: Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes, *SbBay, phil.-hist. Kl.* (1922), 27-28.

14. Βλ. Bauer, *ὄπ.παρ.* και C. Mango, The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate, *DOP* 54 (2000), 173-188.

15. Παύλου Διακόνου, *Historia Longobardorum*, Ε', 11-13, G. Waitz (εκδ.), Hanover 1878, 190-192· πρβλ. Ιωάννου Λυδού, *Περί μνημών*, Δ', 154.

στειλαν τα αγάλματα στο χωνευτήρι. Όμως η επιθυμία της Κωνσταντινούπολης για κειμήλια από την Παλαιά Ρώμη παρέμεινε και ικανοποιήθηκε με μύθους, όπως φαίνεται στις *Παραστάσεις* και τα *Πάτρια*, όπου αναφέρεται ότι διάφορα αγάλματα της Πόλης προέρχονταν από τη Ρώμη<sup>16</sup>, ή στην παράδοση τη σχετική με τη ρωμαϊκή προέλευση των μαρμάρων της Πορφόρας, του γενέθλιου θαλάμου του Παλατιού, που απαντά σε κείμενα του 12ου αιώνα<sup>17</sup>. Η ιδέα, ότι τα γλυπτά μνημεία της Κωνσταντινούπολης είχαν σχέση με την κοσμική τύχη της, επιβίωσαν στη μεσαιωνική πεποίθηση ότι πολλά αγάλματα ήταν στοιχειωμένα και αντιστοιχούσαν είτε σε βασιλικά πρόσωπα είτε σε ηγέτες εχθρικών λαών<sup>18</sup>. Εξαιτίας αυτής της πεποίθησης πολλά αγάλματα ακρωτηριάστηκαν ή καταστράφηκαν. Γενικότερα, η ιδέα της Κωνσταντινούπολης ως μικροκόσμου που εμπεριέχει συμβολικά την 'ολότητα' της οικουμένης διατυπώνεται με διάφορους τρόπους. Τρεις συγγραφείς του βου αιώνα, ο Ιωάννης Μαλάλας, ο Ιωάννης Λυδός, και ο Κόριππος, αναπτύσσουν τον κοσμικό συμβολισμό του Ιπποδρόμου<sup>19</sup>. Ο Παύλος Σιλεντιάριος, στην Έκφραση της Αγίας Σοφίας, συγκρίνει την εκκλησία με τον κόσμο, και παρ' όλο που η σύγκριση αποτελεί κοινό τόπο του ρητορικού είδους, ο συγγραφέας την καθιστά επίκαιρη τονίζοντας, μεταξύ άλλων, ότι τα ποικιλόχρωμα μάρμαρα του κτηρίου προέρχονταν από διάφορα μέρη της οικουμένης<sup>20</sup>. Ένα ανώνυμο κοντάκιο της ίδιας εποχής συγκρίνει την Αγία Σοφία με τον ναό του Σολομώντος επισημαίνοντας ότι ενώ ο ναός των Εβραίων είχε γίνει για ένα λαό, η Μεγάλη Εκκλησία είναι για όλους τους λαούς της οικουμένης<sup>21</sup>. Και ο Ψελλός χρησιμοποιεί την εικόνα του οφθαλμού της οικουμένης για να τονίσει πως η Κωνσταντινούπολη όχι μόνο δέχεται, αλλά και απεικονίζει την τέλεια κράση των τεσσάρων κλιμάτων της γης.

*Ἐσπεύσαντο γοῦν τῇ πόλει καὶ αἱ τῶν ἀνέμων φοραὶ αἰγιαλοὶ τε καὶ θάλαττα καὶ ὁ ἀῆρ ταῖς ἀλύποις τῶν ὥρῶν ποιότησι συγκραθεὶς προσηνωῶς αὐτῇ περιεκέχ-*

16. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Th. Preger, Λευψία 1901-1907, 41, 59, 172, 189, 256, 257.

17. Άννας Κομνηνής, *Αλεξιάδα*, Ζ', 2,4, D. R. Reinsch και Α. Kamyblis (εκδ.), Βερολίνο – Νέα Υόρκη 2001, 205· Σαμουήλ Μαυρόποδος, Λόγος ανέκδοτος στον Κωδ. Υ-Π-10 του Εσχοριάλ, φ. 513v.

18. Mango, *Antique Statuary*, 59-64.

19. Ιωάννου Μαλάλα, *Χρονογραφία*, Ζ', 5, I. Thurn (εκδ.), Βερολίνο – Νέα Υόρκη 2000, 135-136· Ιωάννου Λυδού, *Περί μνησών*, Δ' 25· Flavius Cresconius Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris*, Α', στ. 314-344, Averil Cameron (εκδ. και μτφ.), Λονδίνο 1976, 45-46, 93-94, 143-147· ρφβλ. και Dagron, *Naissance d'une capitale*, 330-338.

20. P. Friedländer (εκδ.), *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*, Λευψία – Βερολίνο, 1912, στ. 286-299, 512-532, 617-681· ρφβλ. Κωνσταντίνου Ρόδιου, [εκδ. Legrand], 548-741, και τις παρατηρήσεις της Χρ. Αγγελίδη, *όπ.παρ.*, 117-122.

21. K. Trypanis (εκδ.), *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Βιέννη 1968, 12, 141 κ.εξ.



ται. Ἔστι δὲ καὶ μίμημα τοῦ παντός. Ανατολαί τε γὰρ καὶ δύσεις καὶ ἄρκτοι καὶ νότοι οἱ ἄφ' ἐκάστων κλιμάτων θαυμασίως ἐν αὐτῇ συνδεδραμηκάσιν ἢ μᾶλλον ἕκαστον τῶν μερῶν τῷ οἰκίῳ καὶ ἀκριβεῖ πρὸς ταύτην συμπεπρεσβεύκασι<sup>22</sup>.

Ἡ μεγάλη εισροή ανθρώπων ἀλλὰ καὶ υλικῶν στὴν Κωνσταντινούπολη ἐγένετο ἀσφαλῶς κατὰ τὴν Ὑστερὴ Ἀρχαιότητα, ὅταν οἱ αυτοκράτορες διαθέτοντας ἀκόμη τὰ μέσα τῆς υπερδύναμης φρόντιζαν γιὰ τὴ δημιουργία τῆς νεοσύστατης πρωτεύουσας. Ἡ εισροή υλικῶν οὐποσδήποτε ἀνακόπηκε ἢ περιορίστηκε μετὰ τὸν 6ο αἰώνα· ἡ προμήθεια μαρμάρων γινόταν περισσότερο μέσω τῆς ἀνακύνκωσής τους παρά με εἰσαγωγές, ἐνῶ ὁ μειωμένος ἀστικός πληθυσμὸς τρεφόταν με σιτᾶρι ἀπὸ τὴν ἐνδοχώρα καὶ ὄχι ἀπὸ τὰ χωράφια τῆς Αἰγύπτου. Ἡ μειωμένη ἐν τῷ μεταξὺ αυτοκρατορία γίνεται ἀντάρξης στὴν παραγωγή ἄλλων προϊόντων π.χ. τοῦ μεταξιού<sup>23</sup>. Ὡστόσο, ἡ ἀνακομιδὴ τῶν ἱερῶν λειψάνων ἐπαναλαμβάνεται με τὴν ἀναβίωση τοῦ κράτους τὸν 9ο αἰώνα<sup>24</sup>. Στὰ λείψανα προστίθενται συμβολικά κοσμικά λάφυρα, ὅπως οἱ πύλες τῆς Ταρσού καὶ τῆς Μοιουσεστίας ἀπὸ τὸν Νικηφόρο Φωκά<sup>25</sup>, καὶ τὰ σύμβολα τῆς βασιλείας τῶν Βουλγάρων ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Τζιμισιή<sup>26</sup>. Ἡ εισροή πολυεθνικοῦ πληθυσμοῦ δὲν διακόπηκε ποτέ, ἐνῶ ἰδίαιτερα αἰσθητὴ γίνεται σὲ κείμενα τοῦ 11ου καὶ τοῦ 12ου αἰώνα, ποὺ δίνουν τὴν ἐντύπωση ὅτι κορυφώθηκε ἀκριβῶς ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ. Ὁ Ψελλὸς καυχίεται γιὰ τοὺς ξένους ποὺ ἦρθαν ἀπὸ μακριὰ γιὰ νὰ παρακολουθήσουν τὰ μαθήματά του<sup>27</sup>. Ὁ Τζέτζης ἀστειεύεται λέγοντας πως καλημερίζει κάθε ξένο στὴ γλῶσσα του<sup>28</sup>, ἐνῶ ἀλλοῦ παραπονιέται γιὰ τοὺς Ἀλανοὺς, Κρητικούς, Χιῶτες καὶ Ρόδιους, οἱ ὁποῖοι «χειροτονοῦνται ἄγιοι τῇ Κωνσταντίνου πόλει»<sup>29</sup>. Ὁ Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης θαυμάζει τὴν ποικιλία καὶ τὸν ἀριθμὸ τῶν ξένων πρέσβων στὴν αὐλὴ τοῦ Μανουήλ Κομνηνοῦ, καὶ τοὺς παρομοιάζει με πολυτίμους λίθους ποὺ στολιζοῦν συμβολικά τὸ στέμμα τοῦ αυτοκράτορα.

*Βαβαὶ τοῦ ποικίλου τῶν στολισμῶν, βαβαὶ τῶν διαφόρων γλωσσῶν δοκεῖ μοι πάσας ἐνταῦθα παρεῖναι τὰς τῆς διασπορᾶς· καὶ τὸν μὲν Σκύθην ἔχω μαθῶν καὶ οὐ μὲ ξενίζει τῇ θεᾷ, Παίονες δὲ καὶ Δαλμάται καὶ πᾶν, ὅσον τούτοις πρόσσοι-*

22. E. Kurtz καὶ F. Drexl (ἐκδ.), *Michaelis Pselli scripta minora*, τόμ. Β', Μιλάνο 1941, 219-220.

23. Βλ. γενικά Angeliki Laiou (ἐπιμ.), *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, Οὐάσιγκτον 2002.

24. B. Flusin, *Construire une Nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*, στὸν τόμο: A. Amir Moezzi καὶ J. Scheid (ἐπιμ.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout 2000, 54 κ.εξ.

25. Ἰωάννου Σκυλίτζη, *Σύνοψις Ἱστοριῶν*, I. Thurn (ἐκδ.), Βερολίνο – Νέα Υόρκη 1973, 270.

26. *Αὐτόθι*, 310· Λέοντος Διακόνου, ἐκδ. Βόννης, 158-159.

27. Κ. Σάθας (ἐκδ.), *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, τόμ. Ε', Βενετία – Παρίσι 1876, 508.

28. H. Hunger, *Zum Epilog der Theogonie des Johannes Tzetzes*, *BZ* 46 (1953), 302-307.

29. Ἰωάννου Τζέτζη, *Χιλιάδες*, P.A.M. Leone (ἐκδ.), Νεάπολη 1968, ΙΓ', στ. 359 κ.εξ.

κον, ἀλλὰ καὶ οὗτοι ἐθάδες ὁμόδουλοι μὲν, οὐκ ὀλίγοι δὲ καὶ εἰς δούλους ἡμῶν ἀντοῖς ἐγγεγραμμένοι, οὓς αὐτὸς αἰχμαλωσίᾳ παρασησάμενος τῷ δουλεύειν τετίμηκας· εὐ δὲ οἶδα καὶ τὸν τῆς Ἄγαρ, τὸν κατασεσαρκωμένον τοῦτον καὶ ἐμβριθῆ, καὶ τὸν ἐξ Ἀρμενίων ἐκείνον τὸν συνηγμένον τὰς ὀφρῦς καὶ τῷ ὑπούλῳ τοῦ βλέμματος τὸ ἔνδον βαθὺ διαφαίνοντα καὶ μὴν καὶ τὸν Ἰνδὸν ἠρέμα πρὸς μελανίαν χρωινύμενον καὶ τὸν Αἰθίοπα ἐπικεκαυμένον εἰς ζόφον ὅλον τὸν χρῶτα καὶ τοὺς ἐκ Γερμανῶν ἄβρους ἐκείνους, τοὺς ἀγερώχους, καὶ ἄλλους ἐπὶ τούτοις παντοδαπούς· γαῦρον γένος Ἰταλικὸν καὶ τούτους μὲν οἶδα τῷ συνεθισμῷ, ὃ δὲ ἀλλοφανῆς ἐκείνος πρᾶσβυς ταράττει με καὶ ὁ μετ' αὐτὸν ἕτερος καὶ ὁ ἐπ' ἐκείνῳ καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι συγχνοί, ἀλλόκοτον αὐτοῖ γένος ἀλλόγλωττον, θέα ξενίζουσα, οὐδενὶ τῶν συνήθων παρεοικῶτα, τῷ τε καινοφανῆ τοῦ στολισμοῦ εἰς θαῦμα παρὰ γουσα καὶ τῷ τῆς διαλέκτου ἀλλοθρόφῳ ἐφιστῶσα τὸν ἀκροώμενον καὶ τῷ ἀσυνήθει τῆς θέας πηγνῦσα τὴν ὄψιν τοῖς βλέπουσιν, ἐξ ἐσχάτων που γῆς ἄρτι οὗτοι ἐληλυθότες, καὶ ὄθεν οὐκ ἂν τις ἐλπίσειεν, οἷς οὐτε τὰ τῆς κλήσεως πάντῃ ἀπαραπόδιστα γλώσση διὰ τὸ καινότροπον καὶ τὸ τρανλὸν τοῦ ὀνόματος οὐκ ἂν δὲ οὐδὲ ἐρμηνεὺς εὐπόρως εὐρίσκειτο ὑπουργήσων τὰ τῆς ὑποβολῆς εἰς τὸν τῆς πρεσβείας σκοπόν. Οὕτω σπάνιον χρῆμα πρὸς θεάν οἱ ἄνθρωποι οὗτοι καὶ οἷοι τοὺς φθάσαντας χρόνους τὴν Κωνσταντίνου ταύτην ἀποκρύπτεισθαι· νῦν δὲ ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ περὶ σὲ ἤκουσιν ἐντευξόμενοι καὶ τῷ σῶν στέμματι κόσμος παραπετήγασιν ἐκ καινῆς καὶ τὸν θεατὴν ἐκπλήττουσι καθὰ καὶ λίθος τίμος εἰς ἐμπορίαν πρωτοφορούμενος<sup>30</sup>.

Στῆ συνέχεια, συμπεραίνει ὅτι ἡ αυτοκρατορία εἶχε ξαναβρεῖ το ἀρχαῖο τῆς μεγαλείου, ἔστω καὶ χωρὶς νὰ επανακτήσει τὰ εδάφη που εἶχαν πια ἀπολεσθεῖ.

... τὸ τοῦ Δαυὶδ εἶπεῖν, βοήθεια ἐξ ἀγίου αὐτοῖς ἀποστέλλεται καὶ ἐκ Σιών τῆς νέας ταύτης ἀντίληψις, καὶ ἔστι βλέπειν τὴν τῶν Ῥωμαίων ἀρχὴν εἰς τὸ πάλαι πρεσβεῖον ἐπανακάμψασαν, ὡς μὴ μόνον ἔχειν ἐαυτῇ ἐπαρκεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀπανταχόθεν δεδεημένοις ἐπικουρεῖν· καὶ νῦν ἀληθῶς αὐτάρκεις ἡμεῖς καὶ εἰς ὀλοκληρίαν ἐπανήλθομεν καὶ σεμνότεροι ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἐγενόμεθα, ὅτε πάντα τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς ἦσαν ὑπήκοα καὶ ἦν ἀνταναιρουῖσα πολέμους μέχρι τῶν περᾶτων τῆς γῆς· καὶ οὗτοι μὲν μυρῖοι πρᾶσβεις ἀντοπροσώπους ἰκεσίαις περαινόντες εἰς κόσμον τοῦ σοῦ προβέβληνται στέμματος<sup>31</sup>.

Υπάρχουν αρκετές ἐνδείξεις ὅτι τὶς παραμονές τῆς Τέταρτης Σταυροφορίας ὁ πληθυσμὸς τῆς Κωνσταντινούπολης εἶχε ἀγγίξει πάλι τὰ ἐπίπεδα τῆς Ὑστερης Ἀρχαϊότητος. Τα κείμενα τῆς ἐποχῆς υπονοοῦν ὅτι ὁ ὄγκος καὶ τὰ θέλητρα τῆς

30. Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης, Λόγος εἰς τὸν βασιλέα Μανουὴλ Κομνηνόν, P. Wirth (εκδ.), *Eustathii Thessalonicensis opera minora*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη 2000, 263-264.

31. *Αντόθι*, 268.

Κωνσταντινούπολης είχαν ξεπεράσει κάθε όριο<sup>32</sup>. Οι βυζαντινολόγοι που ασχολούνται με τις αιτίες της καταστροφής δεν παραλείπουν να παραπέμψουν στη γνωστή επιστολή του Μιχαήλ Χωνιάτη, του αρχιεπισκόπου Αθηνών, που παρατηρεί ότι η Πόλη πάντα παίρνει και ποτέ δεν δίνει και επικρίνει τους Κωνσταντινουπολίτες ότι, αντίθετα με τους αρχαίους Αθηναίους, δεν βγαίνουν στον κόσμο, παρά τον περιμένουν να έρθει εκείνος προς αυτούς<sup>33</sup>. Οι συγγραφείς τονίζουν τον πολυεθνικό χαρακτήρα του απλού λαού και αναφέρονται στο στοιχείο αυτό με δυσαρέσκεια<sup>34</sup>. Η οικουμενική αίγλη της πρωτεύουσας φαίνεται πως είχε προκαλέσει στους κατοίκους μια κλειστή, παθητική και αντιοικουμενική νοοτροπία: μία νοοτροπία, θα λέγαμε, χωριστή.

Όμως η ανισοροπία που εκφράζεται με ρητορική έμφαση από τον Μιχαήλ Χωνιάτη δεν χαρακτηρίζει ανέκαθεν τη βυζαντινή πρωτεύουσα. Η λειτουργία της Κωνσταντινούπολης ως οφθαλμού της οικουμένης δεν ήταν αποτέλεσμα μόνον παθητικών διεργασιών στα χρόνια της ακμής της μεσαιωνικής αυτοκρατορίας, η Πόλη είχε μία ακτινοβολία που παρέπεμπε στην αρχαία θεωρία της ενεργητικής προβολής της οπτικής δύναμης. Σε όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα, στην Κωνσταντινούπολη υπήρχε μία τεράστια εστία διπλωματικής δραστηριότητας. Απεσταλμένοι της αυτοκρατορίας συνοδευόμενοι από υλικά αγαθά ταξίδευαν στις αυλές των ξένων ηγεμόνων με τους οποίους το παλάτι επεδίωκε να δημιουργήσει ή να διατηρήσει σχέσεις. Η Πόλη ήταν επίσης η αφετηρία πολλών μακρυνών εκστρατειών. Αν και ο πόλεμος και η διπλωματία εξυπηρετούσαν συνήθως αμυντικούς σκοπούς, το βυζαντινό καθεστώς δεν παραιτήθηκε από τη φιλοδοξία να επιβάλει την Κωνσταντινούπολη ως πρωτεύουσα της οικουμένης. Υπήρξαν στιγμές τον 9ο και 10ο αιώνα, που η επίδραση της Πόλης ξεπερνούσε τα σύνορα του κράτους. Στα μέσα του 9ου αιώνα, η Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης με επικεφαλής τον Φώτιο και με τη συνεργασία του κράτους, ανέπτυξε ένα πρόγραμμα προσηλυτισμού που γίνεται εμφανές στις ιεραποστολές προς τους Χαζάρους και τους Σλάβους. Για τον Φώτιο, η Κωνσταντινούπολη μετά τη λήξη της εικονομαχίας είχε γίνει παγκόσμια «πηγή» της ορθοδοξίας:

*Κατὰ τὴν βασιλεύουσαν πόλιν, ἐν ἧ̅ πολλὰ Θεοῦ συνεργίᾳ τῶν ἀνεπίστων κατόρθωται, πολλὰ δὲ γλώσσαι τὴν προτέραν διαπνύσασθαι μυσασρότητα τὸν*

32. Βλ. P. Magdalino, *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Παρίσι 1996, 55-57· του ίδιου, *Constantinople and the outside world, όπ.παρ.*: Ruth Macrides, *Constantinople: the Crusaders' Gaze, Travel in the Byzantine World, όπ.παρ.*, 193-212.

33. Μιχαήλ Χωνιάτη, *Επιστολαί*, Φωτεινή Κολοβού (εκδ.), Βερολίνο – Νέα Υόρκη 2001, 68-70.

34. Βλ. και Νικητή Χωνιάτη, *Ιστορία*, J.-L. van Dieten (εκδ.), Βερολίνο – Νέα Υόρκη 1975, 234-πρβλ. G. Dagron, *Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IXe-XIIe siècles)*, *TM* 12 (1994), 239-240.

κοινὸν ἀπάντων πλάστην καὶ δημιουργὸν μεθ' ἡμῶν ὑμνεῖν ἐδιδάχθησαν, ὥσπερ ἀπὸ τινος ὑψηλοῦ καὶ μετεώρου χώρου τὰς τῆς ὀρθοδοξίας πηγὰς τῆς βασιλίδος ἀναδιδούσης καὶ καθαρὰ τῆς εὐσεβείας τὰ νόματα εἰς τὰ τῆς οἰκονομῆνης διαρροεούσης πέρατα καὶ ποταμῶν δάσῃ ἀρδενούσης τοῖς δόγμασιν τὰς ἐκέισε ψυχὰς, αἵτινες χρόνος πολὺς ἐξ οὗ καταξηρανθεῖσαι τοῖς τῆς ἀσεβείας ἢ ἠθελοθηροκειὰς ὑπεκκαύμασιν καὶ εἰς ἐρήμους καὶ ἀγόνους ἀποχερσωθεῖσαι, ὁμως τὸν τῆς διδασκαλίας ὄμβρον ὑποδεξάμεναι τὸ Χριστοῦ γεώργιον καρποφοροῦσιν ἐνευθινοῦμεναι<sup>35</sup>.

Εἶδαμε πως ἡ συλλογὴ λειψάνων συνετέλεσε στὴν πεποιθῆση ὅτι ἡ Κωνσταντινούπολη, ὡς ιερότατος πλέον τόπος, εἶχε αντικαταστήσει τὰ ἄλλα προσκνημάτα τοῦ Χριστιανισμοῦ, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς Ἱερουσαλήμ. Οἱ σηματικές ὁμως προσθήκες ποῦ ἐγίναν στὴ συλλογὴ λειψάνων κατὰ τὸν 10ο αἰῶνα ἀποκτήθηκαν στὸ πλαίσιο μίας ἐπεκτατικῆς πολιτικῆς, ποῦ ἀπέβλεπε στὴν ἀποκατάσταση τῶν συνόρων τῆς αυτοκρατορίας στὴν Ἀνατολή· ἡ ἀπόκτηση λειψάνων συνόδου τῆ διείσδυση τῶν βυζαντινῶν στρατευμάτων στὴ Συρία, τὴ Μεσοποταμία καὶ τὴν Παλαιστίνη<sup>36</sup>. Στὶς περισσότερες περιπτώσεις ἀντὶ νὰ παραδοθεῖ ἡ πόλη παραδιδόταν ἕνα διαφυλασσόμενο λείψανο· αὐτὸ δε σημαίνει ὁμως ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ ἱκανοποιούνταν με τὸν συμβολισμό τῆς κατάκτησης τῶν κειμηλίων καὶ ὅτι παραιτοῦντο ἀπὸ τὴν πραγματικὴ κατάκτηση τῶν ἐδαφῶν. Στὴν περίφημη περίπτωση τῆς Ἐδεσσας, ἡ ἐνσωμάτωση τῆς πόλης στὴν αυτοκρατορία ἀκολούθησε τὴν ἀνακομιδὴ τοῦ θρυλικοῦ Ἱεροῦ Μανδηλίου, τὸ 945. Δὲν μποροῦμε νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι τὸ Βυζάντιο ξέγραψε ποτέ τὰ παλαιὰ ρωμαϊκὰ ἐδάφη τῆς Ἀνατολῆς, καὶ ἀς μὴ ξεχάσουμε ὅτι ὅλες οἱ προφητείες γιὰ τὸ μέλλον τῆς αυτοκρατορίας προέβλεπαν τὴν ἀνάκτηση τῶν Ἱεροσολύμων ἀπὸ τὸν τελευταῖο αυτοκράτορα ἢ κάποιον προκάτοχό του<sup>37</sup>.

Εἶναι πάντως σαφές ὅτι ἡ αἴγλη τῆς Κωνσταντινούπολης ὡς Νέας Ἱερουσαλήμ ἀργήσε πολὺ νὰ ἀναστειλεῖ, ἀν δεχτοῦμε ὅτι τὸ κατάφερε ποτέ, τὸ ρεῦμα τῶν προσκνηγιῶν πρὸς τοὺς Ἱεροὺς Τόπους, ὅπως τόνισε πρόσφατα ὁ Andreas Külzer<sup>38</sup>. Ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τῶν ἀγιολογικῶν κειμένων γίνεται σαφές ὅτι ὁ ἄλλος

35. Φωτίου, Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικούς θρόνους, Β. Laourdas – L. Westerink (εκδ.), *Photii Patriarchae Constantinopolitani epistulae et Amphilochia*, τόμ. Α', Λειψία 1983, 41· πρβλ. Ἀγ. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, Λόγος ΜΒ', *ὄπ.παρ.*, ὡς ἀπὸ ἐμπορίου κοινού τῆς πίστεως· πρβλ. καὶ τὴ νεαρά του Μανουὴλ Α' Κομνηνοῦ (1166) ἐν πόλει ... ταύτῃ ... εἰς κοινὸν προκειμένη τῆς ἐννομίας πᾶσιν ὑπόδειγμα, *Jus Graecoromanum*, Π. καὶ Ι. Ζέπος (ἐπιμ.), τόμ. Α', Αθήνα 1931, 409.

36. Flusin, *ὄπ.παρ.*, 61-62.

37. Βλ. γενικά, P. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley καὶ Los Angeles 1985, 151-184· H. Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit*, Stuttgart 2000.

38. A. Külzer, *Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai, Travel in the Byzantine World*, Ruth Macrides (ἐπιμ.), 149-161· βλ. ἐπίσης E. Malamut, *Sur la*

πόλος της πρωτοχριστιανικής οικουμένης, η Παλαιά Ρώμη, μέχρι τον 11ο αιώνα υπήρξε κοινός προορισμός προσκυνητών μοναχών από τον βυζαντινό χώρο<sup>39</sup>. Οι πιο αφοσιωμένοι έφταναν ακόμα πιο μακριά<sup>40</sup>. Ο όσιος Μελέτιος, σύμφωνα με έναν από τους δύο Βίους του, πήγε μέχρι το τάφο του αποστόλου Ιακώβου στην Κομποστέλα της Ισπανίας<sup>41</sup>. Η Κομποστέλα ήταν μάλλον και ο προορισμός κάποιου Ανδρέα, επισκόπου de Grecia, όπως φαίνεται από έγγραφο του 1012 στην εκκλησία του Οβιέδο το οποίο υπέγραψε ως μάρτυρας<sup>42</sup>. Αυτός ο Ανδρέας αποτελεί παράδειγμα της διασποράς μοναχών από την Ανατολή σε χώρες της Δύσης γύρω στα τέλη της πρώτης χιλιετηρίδας. Πιο γνωστός από τον Ανδρέα είναι ο άγιος Συμεών ο Έγκλειστος που εντοπίζεται τους Τρεβήρους<sup>43</sup>. αρωκετοί άλλοι μας είναι γνωστοί ονομαστικά, ενώ άλλοι ανώνυμοι αναφέρονται ομαδικά<sup>44</sup>. Το φαινόμενο δεν εξηγείται εύκολα και αξίζει να μελετηθεί. Γεγονός είναι ωστόσο, ότι τεκμηριώνει την ενεργητική παράμετρο της οικουμενικότητας του ανατολικού χριστιανισμού την εποχή της ακμής της βυζαντινής αυτοκρατορίας.

---

*route des saints byzantins*, Παρίσι 1993, 314-316. Alice-Mary Talbot, *Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century*, στον τόμο J. Patrick (εκδ.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001, 97-110· M. Kaplan, *Les saints en pèlerinage à l'époque méso-byzantine (7e-12e siècles)*, *DOP* 56 (2002), 109-127.

39. E. Morini, *The Orient and Rome: Pilgrimages and Pious Visits between the Ninth and the Eleventh Century*, *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988-1989), 849-869.

40. Βλ. Malamut, *όπ.παρ.*, 316-317, και παρακάτω.

41. Θεοδόριος Προδρόμου, Βίος του Άγίου Μελετίου του Νέου, V. Vasilievski (εκδ.), [*Pravoslavni Palestinski Sbornik* 17], Πετρούπολη 1886, 46-47· μετά το προσκύνημα στη Ρώμη *κακείθεν πρὸς τὰς Ἰακώβου Γαλλίας ἀπάρας καὶ τῆ ἀποστολικῆ τὸ σέβας ἀποδόμενος σακνεῖ*.

42. *Collecion de documentos de la catedral de Oviedo*, S. Garcia Larragueta (εκδ.), Oviedo, 1962, αρ. 41, αναφερόμενο από τον R. Fletcher, *The Quest for El Cid*, Οξφόρδη 1989, 82.

43. *Acta Sanctorum Iunii*, I (1 Ιουνίου), 86-92· πρβλ. R. L. Wolff, *BMGS* 4 (1978), 183 κ.εξ.

44. Βλ. B. Hamilton και P. McNulty, *Orientalis lumen et magistra latinitas: Greek Influences on Western Monasticism (900-1100)*, στον τόμο *Le Millénaire du Mont Athos*, 963-1963. *Études et Mélanges*, Chevetogne, 1963-1964, τόμ. Α', 195-206· G. Dédéyan, *Les Arméniens en Occident, fin du Xe siècle-début du XIe*, στον τόμο *Occident et orient au Xe siècle*. [Actes du IXe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement Supérieur public. Dijon, 2-4 juin 1978], Παρίσι 1979, 123-139· B. Martin-Hisard, *La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos*, *REB* 49 (1991), 96· A. Bayer, *Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau*, στον τόμο *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, A. von Euw και P. Schreiner (επιμ.), Κολωνία 1991, τόμ. Α', 335-341· J.-M. Sansterre, *Des moines grecs dans la région de Marseille vers le milieu du XIe siècle*, *Byzantion* 67 (1997), 563-564· M. Lapidge, *Byzantium, Rome and England in the Early Middle Ages*, *Mitteilungen di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* 49 (2002), 377-399· J.-M. Sansterre, *Les moines d'Occident et le monarchisme d'Orient du VIe au XIe siècle: entre texts anciens et réalités contemporaines*, *Settimane di Studio* 51 (2004).

Η συμβολική αναπαράσταση της οικουμένης μέσα στα τείχη της πρωτεύουσας δεν ήταν αρκετή για την εκπλήρωση του οικουμενικού προορισμού της Κωνσταντινούπολης και του Βυζαντίου. Η όραση του οφθαλμού της οικουμένης ήταν μία αμφίδρομη διαδικασία. Είναι λοιπόν ρητορική υπερβολή τα όσα γράφει ο Νικόλαος Μεσαρίτης, αποδίδοντας στον πατέρα του την άποψη ότι οι Κωνσταντινουπολίτες δεν είχαν ανάγκη να πηγαίνουν στα Ιεροσόλυμα, εφόσον τα πολύτιμα ιερά κειμήλια από τα σεπτά πάθη του Χριστού βρισκόνταν στο Μέγα Παλάτιον των αυτοκρατόρων; Αν ο πατέρας βρέθηκε στην ανάγκη να πείσει τον γιό του να μην πάει στη Παλαιστίνη, αυτό σημαίνει ότι το προσκύνημα στους Άγιους Τόπους δεν είχε χάσει εντελώς την αξία του. Την ίδια εντύπωση δημιουργεί η περιγραφή των Αγίων Τόπων από τον Ιωάννη Φωκά<sup>45</sup>, που γράφει εκείνη την εποχή. Όμως η νοοτροπία που εκφράζεται από τον Μεσαρίτη απαντά και σε άλλα κείμενα, ιδίως του 12ου αιώνα, τα οποία δείχνουν ότι οι λόγιοι βυζαντινοί θεωρούσαν κάθε υπηρεσιακό ταξίδι μακριά από τη Κωνσταντινούπολη ως ανυπόφορη και επικίνδυνη αργαρεία<sup>46</sup>. Πολύ γνωστό είναι το *Οδοιπορικό* του Κωνσταντίνου Μανασσή, όπου περιγράφεται η εμπειρία του συγγραφέα σε μία διπλωματική αποστολή στα λατινικά κρατίδια της Συρίας και της Παλαιστίνης: θαυμάζει, λέει, την καρτερία και την μακροθυμία του Ιησού Χριστού που δέχθηκε να γεννηθεί και να ανατραφεί σε τέτοια ελεεινά μέρη<sup>47</sup>. Άλλοι συγγραφείς παρουσιάζουν την Παλαιστίνη ως βαρβαροκρατούμενη, ξένη χώρα, τόπο εξορίας και προσφυγιάς, έναν τόπο όπου ο εκλεγμένος ορθόδοξος πατριάρχης αναγκάστηκε να εισέλθει σχεδόν ως λαθρομετανάστης<sup>48</sup>, και ο πρέσβης του αυτοκράτορα διέτρεχε κίνδυνο να ληστευτεί και να φυλακιστεί<sup>49</sup>. Στον κόσμο του Σχίσματος και των Σταυροφοριών, η λατινοκρατούμενη Παλαιστίνη είχε γίνει εξίσου ξένη στους Κωνσταντινουπολίτες με τη Ρώμη της παπικής μεταρρύθμισης. Δεν είναι γνωστό ποιές ήταν οι εντυπώσεις που αποκόμισαν οι βυζαντινοί πρέσβεις που επισκέφθηκαν τη Ρώμη κατά τον 12ο αιώνα: πάντως, προσκυνητές από το Βυζάντιο δε μνημονεύονται πλέον την εποχή αυτή, και είναι πιθανόν ότι η κατάσταση είχε αλλάξει σημαντικά από τα τέλη του 10ου αιώνα, όταν ο απεσταλμένος του Βασιλείου Β', ο μητροπολίτης Συνάδων

45. Εκδ. Migne, *PG* 133, 928-961.

46. Βλ. γενικά C. Galatariotou, *Travel and Perception in Byzantium*, *DOP* 47 (1993), 221-241.

47. K. Horna (έκδ.), *Das Hodoiporikon des Konstantinos Manasses*, *BZ* 13 (1904), 33-334, σσ. 294-330.

48. Θεοδοσίου μοναχού, Βίος Αγίου Λεοντίου πατριάρχου Ιεροσολύμων, στο έργο Δ. Τσουγκράκης (έκδ. και μτφ.), *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, Leiden 1993, 126-135.

49. Γρηγορίου Αντύχου, Λόγος εις τὸν Πατριάρχην Βασιλείον Καμιατηρόν, Μαρίνα Λουκάκη (έκδ. και μτφ.), *Grégoire Antiokhos, éloge du patriarche Basile Kamatèros*, [Byzantina Sorbonensia 13], Παρίσι 1996, 58-63, πρβλ. και 32-34.

Λέων, έμεινε άνετα στη Ρώμη διαδραματίζοντας σημαντικό ρόλο στις αλλαγές του θρόνου του αγίου Πέτρου<sup>50</sup>. Κατά το 1200, ο οφθαλμός της οικουμένης δεν θεωρούσε δικά του τα παλαιά οικουμενικά πρότυπα: ο άξονας που τα συνέδεε, ο άξονας των Λατίνων σταυροφόρων και εμπόρων, άρχιζε να της ξεφεύγει και να την παραμερίζει, με μία μοιραία εξαίρεση, την Τέταρτη Σταυροφορία, η οποία έστρεψε τον άξονα Ρώμη - Ιερουσόλυμα κατά της Νέας Ρώμης και της Νέας Ιερουσαλήμ. Είναι τραγική ειρωνεία ότι η Τέταρτη Σταυροφορία ήταν η πρώτη στη σειρά των σταυροφοριών που δεν ξεκίνησε με πρόγραμμα να περάσει από την Κωνσταντινούπολη. Τα θέληγτρα της Πόλης και οι ανάγκες των σταυροφόρων ωστόσο, άλλαξαν την πορεία και καθόρισαν την έκβαση των πραγμάτων.

Το τραύμα του 1204 δεν μπορούσε παρά να ενισχύσει τις εσωστρεφείς τάσεις των βυζαντινών. Η Κωνσταντινούπολη των Παλαιολόγων επανέκτησε, σε μειωμένη κλίμακα, τη δύναμη της ενσωμάτωσης, αλλά δεν ξαναβρήκε την ακτινοβολία που είχε χάσει σταδιακά από τον 11ο αιώνα. Το βλέμμα του οφθαλμού της οικουμένης στράφηκε στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας και στο παρελθόν. Το Βυζάντιο αναζητούσε τη λύση των προβλημάτων του και την αποκατάσταση της κατακερματισμένης του ταυτότητας, στην παράδοση και τις παλαιές δόξες. Λίγοι ήταν αυτοί που νόμιζαν ότι η σωτηρία του κράτους θα ήταν εφικτή στην περίπτωση μιας συμμαχίας με τη Δύση στη βάση της Ένωσης των Εκκλησιών<sup>51</sup>. Ο πιο σημαντικός εκπρόσωπος της μειονότητας αυτής ήταν ο Δημήτριος Κυδωνής, ο οποίος έγινε καθολικός. Στην απολογία του, πάνω στην οποία στηρίχτηκε η κατηγορία της αποστασίας, κατηγορήσε τους αντιπάλους του που, ελλείψει σοβαρών επιχειρημάτων, κατέφευγαν στη στερεότυπη σύγκριση Παλαιάς και Νέας Ρώμης.

*Ὁ μὲν οὖν τὸν κύκλον τῆς Νέας Ρώμης ἐθαύμαζε καὶ τοῦ τῆς πρεσβυτέρας ἀπέφαινε μείζω πολλῶ, καὶ τὸ κάλλος δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῇ νέων διηγείτο, καὶ τὸν λιμένα ἔλεγε πάντας τοὺς ὅπου ποτὲ γῆς ἀσφαλεία νικᾶν καὶ τοὺς εἰς αὐτὸν καταίροντας πανταχόθεν ἠρίθμει· ἀλλὰ καὶ τὴν θέσιν, ὡς ἐν τῷ καλλίστῳ τῆς γῆς ἴδρονται καὶ τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμῶ παρείκασται, προσετίθει, καὶ ὄλων ὑπὲρ τῶν τῆς πόλεως πλεονεκτημάτων μακρὸν κατέτεινε λόγον· τὴν δὲ πρεσβυτέραν τούτοις πᾶσιν ἔλεγεν ἠλαττώσθαι, καὶ δεῖν διὰ ταῦτα μὴ προσέχειν ἐκείνη μηδὲ Ῥώμην ἔτι καλεῖν ὑποδεδωκυῖαν σαφῶς διὰ γῆρας, ἔπεσθαι δὲ τῇ νέᾳ ὡς ἂν ἐπ' ἀκμῆς ἔστηκνία, καὶ ταύτῃ διδασκάλῳ χρῆσθαι περὶ τὰ θεῖα, βασιλέων τε τῶν*

50. Βλ. τις επιστολές του, M. P. Vinson (έκδ. και μτφ.), *The Correspondence of Leo Metropolitan of Synada and Synellus*, Ουάσιγκτον 1985, αρ. 1, 6, 8, 9, 12.

51. Βλ. γενικά D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Καίμπριτζ 1979, 74-84.

*ἐγκαθημένων ψήφοις κεκυρωμένα καὶ τεττάρων πατριαρχῶν συνεπιψηφίζοντων, οἷς ἀντιλέγειν σαφῆ πρὸς τε Θεὸν καὶ τὴν ἀλήθειαν πόλεμον εἶναι*<sup>52</sup>.

Τέτοια επιχειρήματα διαφεύδονται εύκολα, κατά τον Κυδώνη, αν συγκρίνει κανείς την πανίσχυρη, πολυπληθὴ και ανεξάρτητη Εκκλησία της Ρώμης με την ελεεινή κατάσταση που επικρατοῦσε πια στην Κωνσταντινούπολη. Ο Κυδώνης τονίζει την παντελώς εσωστρεφὴ νοοτροπία των βυζαντινών. Ο οφθαλμὸς της οικουμένης ἦταν πλέον προσηλωμένος στον ομφαλό. Δεν είναι τυχαίό ότι η προσφυγή του Κυδώνη στη Δυτικὴ Εκκλησία συνέπεσε με τον θρίαμβο των Ησυχαστῶν στη βυζαντινὴ Εκκλησία. Και δεν είναι τυχαίό το γεγονός ότι το ρεύμα του Ησυχασμοῦ ἦταν επανδρωμένο με ανθωνωτικούς. Η διαμάχη για τον Ησυχασμό είχε προκληθεῖ ἄλλωστε από τον Βαβλαάμι τον Καλαβρὸ, που κατηγοροῦσε τους Ησυχαστές ως ομφαλόψυχους<sup>53</sup>.

Θα ἦταν ὅμως ἀπλοϊκό να χαρακτηρίσουμε την υστεροβυζαντινὴ Κωνσταντινούπολη ως κοινωνία αφοσιωμένη πεισματικά στην ομφαλοσκοπία, με μόνη εξαίρεση τους λίγους λατινόφρονες Ενωτικούς. Ανάμεσα στον αμιγῆ Ενωτισμό και τον αμιγῆ Ησυχασμό υπήρχαν ενδιάμεσες τάσεις και αποχρώσεις. Το γεγονός ότι ο οικουμενισμός ἦταν ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά των Ενωτικῶν δεν σημαίνει ότι αποτελοῦσε μονοπώλιο του ρεύματος αυτού. Οι Ησυχαστές γύρισαν την πλάτη τους στην ελληνορωμαϊκὴ οικουμένη της Μεσογείου, που κυριαρχεῖτο από τη Ρωμαϊκὴ Εκκλησία, τη φραγκικὴ φεουδαρχία και τη θαλασσοκρατία των Ιταλῶν ἐμπόρων· μετακινούνταν ὅμως σιγά-σιγά στο πλαίσιο μίας ἄλλης χριστιανικῆς οικουμένης. Η οικουμένη αυτή αποτελείτο από ένα ευρὸ δίκτυο πνευματικῶν, ἴσως και οικονομικῶν δεσμῶν, που ἔφτανε από την Αίγυπτο μέχρι τη Μοσκόβια<sup>54</sup>. Ο Ησυχασμός ἀπλώθηκε σ' ὅλες της σλαβικῆς χώρες της βυζαντινῆς «Κοινοπολιτείας». Ἐνας μεγάλος ἐμπνευστὴς του κινήματος, ο Γρηγόριος Σιναΐτης, γεννήθηκε στη δυτικὴ Μικρὰ Ασία, ἔγινε ὅμως μοναχός στο Σινά, ὅπου ἔμεινε πολλὰ χρόνια πριν περάσει από τα Ἱεροσόλυμα στην Κρήτη και από εκεί στο Ἅγιον Ὄρος. Επειδὴ τον ενοχλοῦσαν οι πειρατές, ἐπιχείρησε να εγκατασταθεῖ σε διάφορα μέρη πριν καταλήξει οριστικά στα Παρόρια της Βουλγαρίας<sup>55</sup>.

52. G. Mercati (ἐκδ.), *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, Manuele Caleca e Teodoro Meletiniota, *ST* 56, Ρώμη – Βατικανό 1931, 370.

53. Για τους Ησυχαστές, βλ. γενικά Nicol, *ὄπ.παρ.*, 36-51.

54. Βλ. γενικά Ιωάννου Μέγντορφ, *Βυζάντιο και Ρωσία*, (μτφ. Ν. Φωκάς), Αθήνα 1988, 137-201. Η συμμετοχή του Βυζαντίου σε δύο διαφορετικῆς οικουμένης κατά τον 14ο και 15ο αῶνα διαφαίνεται και από την κυκλοφορία των ελληνικῶν χειρογράφων: βλ. E. Malamut, *La circulation des ms grecs en Europe; milieu XI<sup>e</sup> - milieu XV<sup>e</sup> siècle*, *Medieval Christian Europe, East and West: Tradition, Values, Communications*, Sofia 2002, 85-113.

55. Καλλίστου Πατριάρχη, Βίος τοῦ ἁγίου πατρὸς Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου, I. Pomjaliowski (ἐκδ.), Πετροῦπολη 1896.



Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Γρηγόριος Σιναΐτης δεν έφτασε στην Κωνσταντινούπολη, παρά σε ώριμη ηλικία και μάλιστα για λίγο καιρό. Το Άγιον Όρος, περισσότερο από την Κωνσταντινούπολη, ήταν το διεθνές κέντρο του Ησυχασμού. Πρόκειται για φαινόμενο καθ' αυτό υστεροβυζαντινό, χαρακτηριστικό της παρακμής και της διάλυσης του Βυζαντίου, ή για μία όψη του Βυζαντίου ως οικουμένης που δεν εξετάσαμε ακόμη. Με άλλα λόγια, μήπως η Κωνσταντινούπολη δεν ήταν απαραίτητη για την οικουμενικότητα του Βυζαντίου; Αν ριζώσουμε μια ματιά στους Βίους αγίων της μέσης περιόδου θα δούμε ότι η πρωτεύουσα διαδραματίζει συχνά περιθωριακό ρόλο στη ζωή των οσίων ανδρών ή γυναικών και, επίσης, ότι δεν είναι πάντοτε η Κωνσταντινούπολη που προσδίδει διεθνή ή οικουμενική διάσταση στο κόσμο τους. Ο άγιος Συμεών ο Έγκλειστος των Τρεβήρων γεννήθηκε στις Συρακούσες, σπούδασε στην Κωνσταντινούπολη, αμέσως μετά όμως ξεκίνησε για τα Ιεροσόλυμα κι έπειτα πήγε στο Σινά, όπου εκάρη μοναχός. Μιλούσε αιγυπτιακά, συριακά, αραβικά, ελληνικά, και λατινικά. Πιθανόν χάρη στη γνώση της λατινικής, επιλέχθηκε για να πάει στη Νορμανδία για να φέρει τα χρήματα που χρωστούσε στη μονή ο Κόμης Ριχάρδος. Στο Κάιρο επιβίβαστηκε σ' ένα ενετικό πλοίο, προφανώς με σκοπό να φτάσει κατευθείαν στην Ιταλία· το πλοίο όμως υπέστη επίθεση πειρατών από τους οποίους με δυσκολία ξέφυγε ο Συμεών. Έφθασε με τα πόδια στην Αντιόχεια, όπου προσχώρησε σε ομάδα Λατίνων προσκυνητών, οι οποίοι επέστρεφαν από τα Ιεροσόλυμα και οι οποίοι τον πήραν μαζί τους στο γυρισμό. Όταν έφτασαν στο Βελιγράδι (πράγμα που δείχνει ότι πέρασαν από τη Κωνσταντινούπολη, παρ' όλο που ο αγιολόγος δεν το αναφέρει) ο εκεί άρχων δεν άφησε τον Συμεών να περάσει τα σύνορα. Ο Συμεών αναγκάστηκε λοιπόν να περάσει από άλλο σημείο για να φθάσει, επιτέλους, στη Ρώμη και στη Γαλλία. Συνόδεψε αργότερα τον αρχιεπίσκοπο Τρεβήρων σε προσκύνημα στα Ιεροσόλυμα<sup>56</sup>.

Ο όσιος Λουκάς, από τη Στερεά Ελλάδα, επισκέφθηκε μόνο μία φορά την Κωνσταντινούπολη<sup>57</sup>. Ο Νίκων ο Μετανοείτε δεν την επισκέφθηκε ποτέ κατά τη μεγάλη αποστολική πορεία που τον υποχρέωσε να διασχίσει όλη τη Μικρά Ασία, να περάσει στην Κρήτη, και να καταλήξει στη Πελοπόννησο, όπου και έμεινε<sup>58</sup>. Ο άγιος Λάζαρος ο Γαλισιώτης έζησε ογδόντα έξι χρόνια χωρίς να πατήσει το πόδι του στην πρωτεύουσα, παρά το ότι είχε κάνει πολλά ταξίδια στη ζωή του<sup>59</sup>. Πολύ

56. Βίος, *ό.π.αρ.* (υποσημείωση 40).

57. "Όσιος Λουκάς"· ό βίος του, Δ. Ζ. Σοφριανός (έκδ. και μτφ.), 2η έκδοση Αθήνα 1993, κεφάλαιο 5, σ. 40, 127.

58. Βίος, Ο. Λαμιηίδης (έκδ.), Αθήνα 1982· D. Sullivan (έκδ. και μτφ.) Brookline, Massachusetts 1987.

59. Βίος, Η. Delehaye (έκδ.), *Acta Sanctorum Novembris*, τόμ. Γ', (7 Νοεμβρίου), 508-588· αγγλική μτφ., εισαγωγή και σχόλια από τον R. P. H. Greenfield, Ουάσιγκτον 2000.

νέος είχε ξεκινήσει από την περιοχή της Εφέσου για τους Άγιους Τόπους. Παρ' όλο που διέκοψε το ταξίδι στην Αττάλεια, όπου «ησύχασε» για επτά χρόνια σ' ένα ασκητήριο, τελικά εκπλήρωσε το προσκύνημα στα Ιεροσόλυμα και εγκαταστάθηκε στη Λαύρα του αγίου Σάββα. Όταν, δεκατρία χρόνια αργότερα, εγκατέλειψε την Παλαιστίνη για να γλιτώσει από τους διωγμούς των Χριστιανών, κατευθύνθηκε σε σειρά ιερών προσκυνημάτων στη Συρία και τη Μικρά Ασία: του Συμεών του Στυλίου στο Θαυμαστόν Όρος, του Μεγάλου Βασιλείου στην Καισάρεια, των αγίων Θεοδώρων στην Ευχαία (Ευχανεία) και στα Ευχαΐτα, του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στις Χώνες, και του Ιωάννου του Θεολόγου στην Έφεσο. Ο Βίος του Λάζαρου αφήνει να εννοηθεί ότι δεν ήρθε στην Έφεσο με την πρόθεση να κάνει αυτό που τελικά έπραξε, δηλαδή να δει τους δικούς του και να εγκατασταθεί ως ασκήτης στη περιοχή· σκοπός του ήταν να συνεχίσει τη πορεία του με τους κυκλευτάς που τον συνόδευαν από τις Χώνες και που είχαν προορισμό τη Ρώμη<sup>60</sup>. Φαίνεται πως υπήρχε γραμμή προσκυνημάτων που συνέδεε τη Ρώμη με τα Ιεροσόλυμα. Οι επαφές της Εφέσου με την Ιταλία μέσω της Ελλάδας διαφαίνονται και σε άλλα σημεία του Βίου. Η κοινότητα της αγίας Μαρίνας, που ίδρυσε ο Λάζαρος στην περιοχή της Εφέσου, ευεργετήθηκε από κάποια *Ιουδίττα*, πλούσια κάτοικο της πόλης που καταγόταν από την Καλαβρία<sup>61</sup>. Προκάτοχος του σπηλαιίου στο Γαλήσιον Όρος, όπου εγκαταστάθηκε στη συνέχεια ο Λάζαρος, ήταν ο μοναχός Παφνούτιος, Αθηναίος στην καταγωγή, ο οποίος είχε μείνει αρκετά χρόνια στη Ρώμη<sup>62</sup>. Η μετακίνηση προσκυνητών μοναχών ανάμεσα σε Ρώμη και Ιεροσόλυμα – μέσω της Ελλάδας – μαρτυρείται και σε άλλους Βίους αγίων του 10ου και 11ου αιώνα· του οσίου Λουκά<sup>63</sup>, του οσίου Γρηγορίου του Μιζιθριώτου<sup>64</sup> και του οσίου Μελετίου. Από τον ίδιο δρόμο είναι πιθανόν να έφτασε στον Πάπα η φήμη του αγίου Παύλου του Νέου, ασκητή στο Λάτρων Όρος κοντά στη Μίλητο<sup>65</sup>. Φαίνεται, λοιπόν, ότι υπήρχαν δρόμοι της οικουμένης που περνούσαν από το Βυζάντιο αλλά δεν οδηγούσαν στην Κωνσταντινούπολη. Θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς ότι οι ταξιδιώτες, ως μοναχοί, ήταν μοναδική περίπτωση, και ότι οι προαναφερόμενοι ταξίδευαν σε μία εποχή που οι χειρσαίες διαδρομές από την Ιταλία και την υπόλοιπη Ευρώπη στην Ανατολή είχαν κοπεί από τους βυζαντινο-βουλγαρικούς

60. Έκδ. Delehaye, 518.

61. *Αυτόθι*, 519· το όνομα δείχνει λατινική ή γερμανική καταγωγή.

62. *Αυτόθι*, 520-521.

63. Έκδ. Σοφιανός, κεφάλαιο 16 και 28, 132, 140· πρβλ. και κεφάλαιο 64, 162, για τη μινεία πλοίου ερχομένου από την Ιταλία.

64. Έκδ. Π. Β. Πάσχος, "Άγνωστοι Άγιοι της Όρθοδόξου Έκκλησίας, Έπετηρίς Έταιρείας Στερεοελλαδικών Μελετών 6 (1976-1977), 276 κ.εξ.

65. Έκδ. I. Sirmont, *AB* (1892), 71-72.

πολέμους<sup>66</sup>. Είναι ωστόσο σημαντικό ότι δεν έχουμε γνωστές περιπτώσεις προσκυνητών μοναχών που παρέκαμψαν τη γραμμή Ρώμη - Ιερουσόλυμα για να προσκυνήσουν τους ναούς της Νέας Ρώμης και της Νέας Ιερουσαλήμ. Και από εκεί που περνούσαν οι προσκυνητές, είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι περνούσαν και οι έμποροι<sup>67</sup>. Είναι λοιπόν δικαιολογημένη η άποψη ότι πριν από τις Σταυροφορίες είχε δημιουργηθεί, ο άξονας μίας οικουμένης που παραγκώνιζε την Κωνσταντινούπολη.

Πως μπορούμε να χαρακτηρίσουμε αυτή την οικουμένη; Ήταν ή δεν ήταν Βυζάντιο; Όπως παρατήρησε ο Gilbert Dagron, είχε διαμορφωθεί με την αναβίωση και την επέκταση του Βυζαντίου τον 10ο αιώνα: ακολούθησε δηλαδή το «άνοιγμα» του Βυζαντίου σ' έναν κόσμο που δεν ήταν πια όπως παλιά<sup>68</sup>. Αυτός ο κόσμος αποτελούσε μια συνοριακή περιοχή που ο Ihor Ševčenko όρισε ως την τρίτη ζώνη της αυτοκρατορίας σε σχέση με την πρωτεύουσα<sup>69</sup>. Τόσο ο Dagron όσο και ο Ševčenko είχαν υπόψη τους τις ανατολικές επαρχίες, αλλά οι παρατηρήσεις τους ισχύουν και για τη Νότιο Ιταλία, αλλά και για τις συγκοινωνίες που συνέδεαν την Ιταλία με την Ανατολή, που περνούσαν δηλαδή από τη δεύτερη ζώνη, κατά την κατάταξη του Ševčenko. Σ' αυτό τον κόσμο το Βυζάντιο ήταν ίσως το πιο σημαντικό κοινό σημείο αναφοράς. Αλλά μία οικουμένη που αδιαφορούσε για την Κωνσταντινούπολη ήταν πια Βυζάντιο; Κι ένα Βυζάντιο χωρίς οφθαλμό και ομφαλό, ήταν πια οικουμένη;

66. Πρβλ. Ν. Οικονομίδη, *The First Century of the Monastery of Hosios Loukas*, *DOP* 46 (1992), 254.

67. Βλ. πρόσφατα Μ. McCormick, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, AD 300-900*, Καίμπριτζ 2001, πολλαχού και ειδ. 270-282.

68. G. Dagron, *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: l'immigration syrienne*, *TM* 6 (1976), 215-216.

69. I. Ševčenko, *Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period*, *Harvard Ukrainian Studies* 3-4 2 (1979-1980), 712-747 [ανατύπωση στου ίδιου, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Λονδίνο 1982].



CÉCILE MORRISSON

**BYZANCE CIMENT DE LA “CIVILISATION MONÉTAIRE” MÉDIÉVALE  
UNIVERSALISME ET UNIVERSALITÉ DE LA MONNAIE  
BYZANTINE (IV<sup>E</sup> S ET SS.)**

Byzance –comme on le sait<sup>1</sup>– a hérité un idéal d’universalisme ou d’œcuménicité de Rome qui prétendait au gouvernement de l’œcumène entendue comme le monde habité ou du moins le ‘monde civilisé’. Le christianisme lui a ensuite confié la mission d’unifier les peuples dans un seul Empire mais cette *sancta res publica*<sup>2</sup> était loin dans les faits d’avoir étendu sa domination au monde habité et au monde civilisé<sup>3</sup>.

Ayant déjà souvent traité du sujet que me prêtait le programme du symposium «Solidus, nomisma besant: le destin d’une monnaie internationale» et plus récemment analysé les fondements du monnayage unifié de l’empire romano-byzantin<sup>4</sup>, j’ai pensé que le concept d’oikouménè invitait à élargir la perspective pour réfléchir à la nature et l’étendue de l’universalité de la monnaie byzantine dans ses prétentions et dans ses résultats.

I. L’idéal d’universalisme byzantin dans la monnaie.

L’empire est une *basileia* supérieure et universelle, thème magnifiquement exprimé en 529 dans la préface du Code Justinien:

---

1. Voir dans ce volume, G. Dagron, L’œcuménicité politique, droit sur l’espace, droit sur le temps.

2. A laquelle les évêques d’Istrie espéraient revenir au plus tôt s’ils étaient libérés des Lombards cf. Grégoire le Grand, *Registrum* I, 16a *MGH Epist* I, (1887), 20, 3-4.

3. Cf. *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider*, [SPBS 8], Aldershot 2000.

4. Cécile Morriison, Le “dollar du Moyen Age”: la destinée du solidus ou besant en Europe occidentale (VIe-XIIIe siècle), Une monnaie pour l’Europe, Bruxelles, Crédit Communal, 1991, 50-57; eadem, The “Medieval Dollar”: the Fortunes of the Solidus or Besant in Western Europe (6th-13th century), *One Money for Europe*, (éd. angl.), 50-57; eadem, One Money for an Empire: Achievement and Restraints of Byzantium’s Currency from Constantine the Great to the Fall of Constantinople, *From the Athenian Tetradrachm to the Euro*, Conference, Athens 2001, European Association for Banking History, (à paraître); eadem, La diffusion de la monnaie de Constantinople: routes commerciales ou routes politiques, *Constantinople and its Hinterland*, C. Mango and G. Dagron (eds.), Aldershot 1995, 77-89.

“L’État repose sur deux racines, les armes et les lois; *arma et iura* ont élevé l’imperium romanum comme ordre mondial éternel au-dessus de tous les autres états”.

*Summa rei publicae tuitio de stirpe duarum rerum, armorum atque legum veniens vimque suam exinde muniens felix Romanorum genus omnibus anteponi nationibus omnibusque dominari tam praeteritis effecit temporibus quam deo propitio in aeternum efficiet*<sup>5</sup>.

Cette conception d’une “*basileia* qui est au-dessus de toute puissance terrestre et qui a été établie comme ‘unique’ sur la terre de Dieu, roi de toutes choses” s’exprime en de nombreux passages du *Livre des Cérémonies*<sup>6</sup> et notamment dans les acclamations lors du *saximon*:

*Ἐν ταῖς χερσὶ σου σήμερον παραθέμενος τὸ κράτος, Θεός σε ἐπεκύρωσεν ἀντοκράτορα δεσπότην, ... ὅθεν ὁ κόσμος προσπίπτει τῷ σκήπτρῳ τῆς δεξιᾶς σου...*

“en vos mains aujourd’hui ayant remis la puissance, Dieu vous a confirmé autokrator souverain ... C’est pourquoi le monde tombe à genoux devant le sceptre de votre droite...”.

#### 1. Comment la monnaie byzantine exprime-t-elle cette conception?

Curieusement la titulature impériale monétaire ou non ne reprend pas cette revendication de domination universelle des acclamations que l’on adresse au “kosmokrator”. On en trouve seulement un écho indirect dans l’adresse d’une lettre des évêques syriens à Justinien (Ier ?):

*Τῷ εὐσεβεστάτῳ καὶ γαληνοτάτῳ, ὄλῃς τῆς οἰκουμένης μετὰ Θεὸν δεσπότη Φλ. Ἰουστινιανῷ τῷ φιλοχρόστῳ καὶ αἰωνίῳ ἀγούστῳ καὶ ἀντοκράτορι*<sup>7</sup>.

Les inscriptions monétaires protobyzantines s’intéressent majoritairement au *Populus romanus* (*gloria, victoria, virtus* ou *spes romanorum, genio populi romani, felicitas, reparatio, securitas, salus* ou *spes reipublicae, pietas romana*) et réservent (surtout sous Constantin) leurs quelques légendes ‘œcuméniques’ le plus souvent à des émissions exceptionnelles (les soi-disant ‘médaillons’ – multiples du solidus ou multiples de la monnaie d’argent). Ainsi RECTOR TOTIVS ORBIS avec la figure de l’empereur assis sur une cuirasse, couronné par la Victoire et tenant un zodiaque symbolisant cette domination universelle (fig. 1)<sup>8</sup>.

5. *CIC* II, 2.

6. *De Cerimoniis* I, 74 (éd. Vogt I, 102, l. 20 et s.).

7. *ACO* III, 30, 13-14 cité par G. Rösch, *Onoma Basileias*, Vienne 1978, 152, no 72.

8. *RIC* VII, 368, no 54 (Ticinum). Le type est illustré par H.P. L’Orange, *Cosmic Kingship*, 33, fig. 15 qui le rapproche d’un bas-relief de Trèves montrant Mithra tenant le globe de sa main gauche et faisant tourner le zodiaque de sa main droite illustrant ainsi la référence de Claudien à *volvens sidera Mithra* (*In l. Cons. Stilich.* I, 63).

La même émission (327-333) comprend un multiple aussi rare avec l'empereur et la Victoire debout et la légende VICTOR OMNIVM GENTIVM (fig. 2)<sup>9</sup>.

Cette universalité de la victoire sur tous les peuples, barbares il va de soi, est la plus fréquemment célébrée par les Constantinides ou les Valentinieniens avec la légende TRIVMFATOR GENTIVM BARBARARVM associée à l'image habituelle de l'empereur avec un captif à ses pieds<sup>10</sup>. Sur de rares multiples en argent d'1/24 de livre frappés pour Arcadius et Honorius à Rome et Honorius à Ravenne destinés à célébrer son triomphe à Rome en 404<sup>11</sup> le thème reste associé à ce type mais cette fois-ci, comme sur plusieurs bronzes du IV<sup>e</sup> siècle (*Fellicium/Temp[orum] Reparatio* (fig. 3), *Spes rei publicae, Gloria romanorum* ...) il tient le *labarum orné du christogramme et le globe*. L'universalisme 'solaire' est en voie de christianisation, phénomène qui s'accroît au Ve siècle comme le montrent les corrélations iconographiques d'autres légendes:

SALVS ORIENTIS FELICITAS OCCIDENTIS est associée sur un unique solidus oriental de Licinia Eudoxia, probablement frappé pour célébrer sa proclamation comme augusta à Ravenne en 439, au *christogramme* qui occupe tout le revers (fig. 4)<sup>12</sup>. Perspective impériale plutôt que 'mondiale' mais la légende SALVS MVNDI est associée aussi bien sur les rares solidi et tremisses d'Olybrius (fig. 5) que sur une rare monnaie d'argent de Maurice à Carthage à une *croix* qui occupe tout le revers (fig. 6)<sup>13</sup>.

La plus explicite de toutes est GLOR(ia) ORVI-S TERRAR(um) au revers des rares solidi de Théodose II, frappés à Constantinople et Thessalonique en 424-425 (fig.7)<sup>14</sup>. Or ces solidi sont les premiers sur lesquels le globe crucigère figure dans la main de l'empereur tandis qu'un type parallèle mais avec la lé-

9. *RIC* VII, 368, no 57 (Ticinum). Légende reprise par Constance II sur un solidus de 337-340 au type de l'empereur debout tenant le labarum face à deux suppliants et derrière lui un captif, *RIC* VIII, 140, nos 4-10 (Trèves).

10. *RIC* VIII, 146, no 121 (Trèves) 342/343, 408, no 61 (Thessalonique) 340-350. *RIC* IX, 16, no 15 (Trèves) 367-375, 18, no 22 (Trèves), 123, no 32 (Rome) 378-383, 129, no 52 (Rome) 383-388, 146, no 8 (Siscia) 367-375.

11. *RIC* 1260 = Tolstoï 49 = Gnechci 37/4 (Rome); *RIC* 1292 = Gnechci 37,5 (Ravenne); *RIC* 1216 = Ulrich-Bansa IX, 88 (Milan) del.

12. *RIC* X no 269 = *MIRB* 9.

13. Olybrius, Rome *RIC* X, nos 3001, 3002-3003 = G. Lacam, *La fin de l'empire romain et le monnayage en or en Italie*, Lucerne - Paris 1983, 1 et 4. Voir l'analyse de F. López Sanchez, *Le monnayage d'Olybrius ou l'affirmation de l'Occident face à l'Orient, Cahiers numismatiques* 153 (sept. 2002), 31-43 et spéc. 39.

14. *RIC* X, nos 232 (Constantinople), 361-365 (Thessalonique) repris par Marcien, 523 (Thessalonique).

gende *concordia auggu* figure à la même date sur des monnaies de bronze de Thessalonique. L'affirmation de domination universelle est donc désormais liée à la perspective chrétienne<sup>15</sup>. Mais le fait que ses manifestations monétaires les plus claires soient cantonnées à des émissions limitées destinées aux distributions de l'empereur à ses serviteurs civils et militaires du sommet de la hiérarchie indique sans doute la conscience que cette rhétorique excessive devait être réservée à une élite acquise d'avance à une idéologie bien éloignée de la réalité mais dont elle était la principale bénéficiaire.

Quoi qu'il en soit la légende *Gloria orbis terrarum* explicite la symbolique du globe sur laquelle il faut revenir en citant une fois encore le célèbre texte de Procope (*Aedif.* 1.2, 10-12) décrivant la statue équestre de Justinien sur l'Augustéon<sup>16</sup>:

καὶ φέρει μὲν χειρὶ τῇ λαῖζ πόλον, παραδηλῶν ὁ πλάστης ὅτι γῆ τε αὐτῷ καὶ θάλασσα δεδούλωται πᾶσα, ἔχει δὲ οὔτε ξίφος οὔτε δοράτιον οὔτε ἄλλο τῶν ὀπλων οὐδέν, ἀλλὰ σταυρὸς αὐτῷ ἐπὶ τοῦ πόλου ἐπίκειται, δι' οὗ δὴ μόνον τὴν τε βασιλείαν καὶ τὸ τοῦ πολέμου πεπρόρισται κράτος.

Que le globe impérial soit une sphère céleste (*sphaira*) représentant l'Univers et l'insigne du *rector orbis* comme il l'est depuis la fin de la République et au Haut Empire ou bien un globe terrestre signifiant l'*oikouménè* (limitée à la terre habitée) ne change guère son 'œcuménicité'<sup>17</sup>.

Le célèbre solidus du second règne de Justinien II (705-711) doit être ré-examiné dans cette perspective. Il porte au droit l'image du Christ jeune avec la

15. Sur l'universalité de la mission chrétienne, Cosmas, éd. Wolska, SC I, 503.

16. Voir C. Mango, [Justinian's Equestrian Statue] Letter to the editor, *The Art Bull.* 41 (1959), 1-16 dans = idem, *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, art. XI et G. Prinzing, Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner von 6. bis 15. Jahrhundert, *Fontes Minores* 7 (1986), 1-99, 82-83.

17. P. Bastien, *Le buste monétaire des empereurs romains*, Wetteren 1993, vol. II, 491-528 avec l'abondante bibliographie, dont P. Arnaud, L'image du globe dans le monde romain: science, iconographie, symbolique, *MEFRA* 96 (1984), 53-116, P. E. Schramm, *Sphaira, Globus, Reichsapfel*, Stuttgart 1958; J. Deér, Der Globus des spätrömischen und des byzantinischen Kaisers. Symbol oder Insigne?, *BZ* 54 (1961), 53-85, 291-318 dans idem, *Byzanz und das abendländische Herrschertum*, P. Classen (éd.), Sigmaringen 1977, 70-124; P. Grierson, *DOC* II 84-86. La question de savoir si le globe était un insigne réel ou non sort de notre sujet mais on peut rappeler que Schramm répondait par la négative en soulignant son absence des cérémonies décrites par Constantin VII, opinion adoptée par Grierson qui considère comme peu convaincants les objections soulevées par Deér. Bastien pense au contraire que l'iconographie protobyzantine (ivoire du Bargello, statue équestre de Justinien) en dépit du silence des sources, est en faveur du port réel de cet insigne impérial (Bastien, *op.cit.*, 527).



légende dNHSCHS REX REGNANTIVM et au revers le buste de l'empereur en oros tenant le globe avec PAX (fig. 8).

À la suite de Grabar, Pertusi y voit avec raison l'empereur devant le Pambasileus REX REGNANTIVM comme un sujet devant le souverain céleste qui doit assurer sa victoire<sup>18</sup>, une interprétation s'accorde avec le déplacement de l'empereur du droit au revers de la monnaie.

Le globe avec PAX est très rare dans la numismatique byzantine: il est attesté (pour la première fois) au revers de rares solidi d'Anthemius de Rome et Ravenne (467-472) sur lesquels il célèbre l'unité des deux *partes imperii* et plus largement la *pax rerum* rétablie après la mort de Libius Severus (465) par la concorde de Léon Ier et du nouvel empereur d'Occident, Anthemius (fig. 9)<sup>19</sup>. Ce motif du monnayage de Justinien II a été peu commenté et mérite de l'être<sup>20</sup>. Il met en lumière en effet le rôle de l'empereur comme représentant de Dieu sur terre et sur le caractère universel de la domination impériale sur tous les 'hommes de bonne volonté'.

C'est le reflet de l'idéologie universelle de *l'aeternitas imperii* et du *regnum Christi* conséquence de l'identification du royaume de Dieu vétéro-testamentaire (Daniel II, 44) avec l'empire chrétien déjà affirmée par Eusèbe<sup>21</sup>. Les chrétiens en effet ont assimilé l'idéal de l'église universelle à celui de l'empire et plusieurs auteurs rappellent que le Christ est né sous Auguste. Cette idée était tellement évidente qu'il était inutile de l'explicitier au-delà de symboles parfaitement clairs pour les contemporains comme le globe. On peut en tout cas souligner la coïncidence de cette émission exceptionnelle du second règne de Justinien II<sup>22</sup>

18. A. Pertusi, Il pensiero politico e sociale bizantino dalla fine del secolo VI al secolo XIII, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, L. Firpo (ed.), Turin 1983, 667-816, 672 citant Grabar, *Iconoclasm*, 37 ss. et 124-129.

19. Voir l'analyse convaincante de W.E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968, 38-40. *RIC* 2803 (Milan and Ravenna styles), *RIC* 2872 (Ravenne), *RIC* 2884-2886 (Milan). À Milan selon Grierson c'est une "bannière carrée" (*DOC* 904-907), à Ravenne une "bannière ovale".

20. Rien dans la monographie fondamentale de J.D. Breckenridge, *The Numismatic Iconography of Justinian II* [New York, The American Num. Society. Num. Notes and Monogr. 144] 1959. Dans *DOC* II, 2, 645 Grierson se contente de déclarer "The PAX on the globus has no specific connotation. ...it refers to the emperor's restoration [j'en doute], and in a more general way to his function of ensuring peace on earth, the globus itself symbolizing the latter".

21. Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 19; Ambroise (Ob Theod. 1, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 73) Pertusi, *Pensiero*, 708 et 715.

22. Outre le célèbre solidus et ses fractions (*DOC* nos 1, 3, 5), certains folles et demi-folles de Constantinople (*DOC* nos 12, 14-15) ainsi que des solidi italiens (*DOC* no 22) portent également l'effigie de l'empereur tenant le globe avec la légende PAX.

avec la floraison de la littérature apocalyptique orientale ou grecque à la fin du VIIe au début VIIIe (par ex. l'apocalypse du pseudo Methode, ed. Lolos, 1976, 123-128<sup>23</sup>).

Il n'est pas interdit d'examiner aussi dans la même perspective le nomisma histaménon de Constantin IX Monomaque, marqué de deux larges étoiles (ou soleils?) à six rayons dans le champ de part et d'autre du buste de l'empereur, appelé *stellatus* dans les documents italiens (fig. 10). Grierson, à l'instigation de Hendy, a voulu y voir une allusion à la *supernova* apparue dans la constellation du Taureau le 4 juillet 1054<sup>24</sup>. Pourquoi ne pas y voir un symbole du cosmos tel que ceux figurant sur l'*imago clipeata* du Christ placée au sommet de l'ivoire Barberini<sup>25</sup>? L'intention ne serait pas impossible à un moment où l'on assiste à un renouveau du thème de la domination de l'empire de la Nouvelle Rome sur le monde entier et où Psellos exalte le pouvoir de Monomaque dont pas un recoin caché de la terre n'a reçu le reflet<sup>26</sup>.

Je ne vois pas ensuite d'autre expression des prétentions universelles du pouvoir impérial que le globe. Le plus souvent surmonté d'une croix simple, plus rarement d'une croix patriarcale, parfois d'un ornement tréflé, il est omniprésent ou presque sur les types de tous les métaux jusqu'à 1261 (fig. 11) sans doute parce qu'il a pu devenir à une date indéterminée (sous Constantin VII) un insigne réel des cérémonies comme paraît l'indiquer son usage par les Croisés pour le couronnement de Baudouin<sup>27</sup>. Après cette date, sa fréquence diminue nettement au profit d'autres insignes (labarum, akakia, sceptres crucigères). Ont dû jouer dans ce déclin d'une part la nécessité de changer les types iconographiques annuellement ou plus souvent encore mais surtout la volonté d'effacer le pouvoir impérial devant la toute-puissance divine que symbolise la proskynèse de l'empereur sur l'hyperpère. Apparemment le globe ne figure jamais après

23. A. Lolos, *Die Apokalypse des PS-Methodios*, [Beiträge zur klassischen Philologie 83] Meisenheim-am-Glan 1976 123-128. Cf. P.J. Alexander, Londres – Berkeley 1985, 48-49.

24. Grierson, *DOC* 3, 2, 736-737, et pl. LIX, 4a-c.

25. Selon l'interprétation de L'Orange (*op. cit.*, 97).

26. Psellos, *Scripta Minora*, Kurtz – Drexel, (éd.) Milan 1936 I, 16, 18 et s. (cité par N. Radošević, L'Oecumène byzantine dans les discours impériaux du XIe et XIIe siècle, *Byzantium and its Neighbours from the mid-9th till the 12th Centuries, Papers read at the International Byzantinological Symposium Bechyně* 1990, *Byzantinoslavica* LIV(1993), 156-161.

27. Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, P. Lauer, éd. 95: [Baudouin] *tenoit en son main son septre, et en l'autre main un pume d'or et une croisete par deseure*. Voir l'analyse de M.F. Hendy, *DOC* 4, 1, 143 et 168. Grierson considère au contraire à la suite de Schramm que la description du couronnement de Baudouin ne fait pas état du globe pendant la cérémonie mais seulement après et qu'il pourrait avoir été introduit par les Occidentaux pour l'occasion (*DOC* 5, 1, 73).

1204 sur les types où l'empereur est associé au Christ mais seulement sur ceux où figure un saint que le pouvoir impérial terrestre ne concurrence pas<sup>28</sup>. Après la réforme de 1367 et l'abandon de l'or, on note dans ce monnayage à l'esthétique si pauvre une disparition totale du globe qui n'est pas fortuite<sup>29</sup>. Un peu avant la même date en tout cas le Pseudo-Codinos ne le mentionne pas dans les cérémonies du couronnement (ch. VII) où l'empereur est décrit tenant la croix en main droite et le narthex<sup>30</sup> de la main gauche et l'impératrice le rameau (*βαῖον*).

## 2. Le monopole de la monnaie byzantine.

Conçue comme l'expression d'une *basileia* supérieure cette monnaie universelle ne peut souffrir de concurrence. C'est ce que montrent les textes littéraires si connus sur le monopole impérial de la frappe de l'or, métal "solaire" dont la matière même concourt à exprimer le pouvoir cosmocratique de l'empereur:

[après l'accord Ostrogoths-Francis laissant aux Francs le contrôle de la Provence] "Les Francs [Théodebert] ... firent un *nomisma* d'or à partir des mines de Gaule, sans placer sur ce statère l'effigie de l'empereur romain, comme il se devrait, mais (en y plaçant) leur propre image. Le *basileus* perse a l'habitude de frapper un *nomisma* d'argent quand il le désire mais *il n'est pas de règle* que ce souverain ou aucun autre *basileus barbare*, même s'il possède de l'or dans son royaume, *place sa propre effigie sur un statère d'or* car si ce *nomisma* était proposé pour les échanges, il serait rejeté même par les Barbares" (Procopé, *BG* III, 33, Bonn 417; éd. Hauray, 442-443):

"Il y a encore un autre signe de la puissance que Dieu accorde aux Romains, à savoir que c'est avec leurs monnaies que toutes les nations font leur commerce. Elles sont acceptées partout d'un bout à l'autre de la terre. Elles sont

---

28. On notera provisoirement que par exemple à Thessalonique sur 47 types de *staména*, l'empereur ou les empereurs ne tiennent un globe que dans six cas, portant toujours l'image de la Vierge ou d'un saint ou un autre motif au droit.

29. Michel VIII est le dernier empereur fréquemment représenté sur la monnaie avec le globe crucigère. Cet insigne est beaucoup plus rare sur les monnaies d'Andronic II, (Thessalonique, *DOC* nos 755-756, 809-814), un peu moins sur celles d'Andronic III (*DOC* nos 857, 864-866, 887-889, 896-899), rare à nouveau au début du règne de Jean V ou sous Jean VI (*DOC* nos 944, 1208, 1224-1227). Les insignes le plus fréquemment associés sur les monnaies sont le sceptre crucigère et l'*akakia* dont le portrait de Manuel II sur le manuscrit Par. Suppl. gr. 309, f. VI offre un exemple célèbre (de nombreux autres portraits impériaux avec les mêmes insignes sont reproduits dans I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976).

30. Le terme de *narthex* désigne vraisemblablement un sceptre-labaram comme en rencontre sur certains types monétaires du XIV<sup>e</sup> siècle (par ex. *DOC* nos 857, 864, 887) comme le pense Grierson (*DOC* 5, 1, 73).

admirées par tous les hommes et par chaque royaume car aucun autre royaume n'a leur pareil" (Cosmas, éd. W. Wolska, SC 197, III, 350-1).

L'expression *juridique* de ce monopole est indirecte:

Lorsque la Constitution Pragmatique de Justinien (554) pour l'Italie déclare que "les solidi frappés du coin des empereurs romains doivent circuler dans toutes les provinces sans frais de change"<sup>31</sup> ou quand la nouvelle 52 de Léon VI prescrit que "toute espèce de monnaie conservera également sa valeur et son cours, pourvu qu'elle soit d'une frappe authentique, d'un titre non altéré et d'un poids exact"<sup>32</sup> (*ἀπαραιοῦτον τὴν μορφὴν ἔχον καὶ τὴν ὕλην ἀκίβδηλον καὶ τὴν ὀλκὴν τελείαν*) la législation implique le refus de la circulation d'espèces étrangères sur le territoire de l'empire.

Aux Ve - VIe siècles les monnaies d'or barbares ne sont pas à proprement parler des espèces étrangères puisque, comme nous le verrons plus bas, elles se conforment longtemps ou un certain temps au modèle byzantin (effigie de l'empereur régnant, poids et titre analogues)<sup>33</sup>. Elles ne sont donc refusées que lorsque leur poids ou leur titre sont jugés déficients comme dans le cas des *solidi gallici* à la fin du Ve siècle, *cuius aurum minore aestimatione taxatur* (Majorien, nov. 458) ou, un siècle plus tard, des *solidi gallicani*, *qui in terra nostra expendi non possunt* (Grégoire le Grand, Epis. VI, 10 de 595)<sup>34</sup>.

Le refus d'espèces étrangères n'a pas à s'exprimer dans la législation proto-byzantine: en effet à part la monnaie sassanide (majoritairement en argent), il n'existe pas d'autres états émetteurs puisque Rome a progressivement unifié tous les systèmes monétaires du monde méditerranéen et celtique<sup>35</sup>. La situation est bien différente de celle de l'Antiquité quand Athènes (v. 420 av. J.-C.) prend un décret imposant l'usage exclusif de ses pièces dans l'ensemble de sa confédération ou de celle du bas Moyen Âge quand un souverain comme saint

31. *CIC*, Nov., App. VII "De mutatione solidorum id est monetæ". "...sancimus solidos Romanorum principum forma signatos sine permutationis dispendio per omnes provincias ambulare et per eos celebrari contractus".

32. *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, P. Noailles, A. Dain, (éd.) Paris 1943, 201.

33. Comme le disait déjà fort bien R.S. Lopez: "Theodoric and Clovis neither wanted to nor could break the moral unity of the Western Empire" (Mohammed and Charlemagne: a revision, *Speculum* 18 (1943), 14-38).

34. Voir É. Demougeot, A propos des Solidi gallici du Ve siècle ap. J.-C., *Revue Historique* 270/1 (1983), 3-30; P. Grierson – M. Blackburn, *Medieval European Coinage I, The Early Middle Ages*, Cambridge 1986, 46, 104.

35. Voir en dernier lieu les différents exposés au colloque d'Athènes de l'European Association for Banking History, *From the Athenian Tetradrachm to the Euro* avec la bibliographie (sous presse).

Louis confronté à la concurrence des monnaies baronniales ou des monnaies étrangères décrète que seules ses monnaies auront cours<sup>36</sup>.

Une confirmation *historique* du refus d'espèces étrangères est apporté par l'épisode non moins célèbre du refus du tribut omeyyade par Justinien II (refus qualifié d'avoïa par Théophane qui n'en dit pas plus sur l'incident):

“[en 6183 = 691/692] Justinien II rompit la paix avec Abd al-Malik par déraison. En effet il avait cherché à repeupler sans raison l'île de Chypre et il avait refusé d'accepter la *nouvelle monnaie* envoyée par Abd al-Malik, *ce qui n'était jamais arrivé auparavant* ... Quand Abd al-Malik apprit cela, en une réponse satanique, il lui demanda de ne pas rompre la paix mais *d'accepter sa monnaie car les Arabes ne pouvaient accepter le coin romain sur leurs propres nomismata, le poids de l'or ayant été versé et aucun dommage n'ayant été causé aux Romains par de cette nouvelle frappe arabe*”<sup>37</sup>.

Le refus est double et les raisons de part et d'autre ne sont pas explicitées. Du côté byzantin c'est le refus de l'innovation qui sous-entend la mise en cause du monopole jamais enfreint jusque là (dans son récit du même évènement Zonaras reprend l'affirmation de Procope selon laquelle il n'est pas permis de marquer les monnaies d'or d'une autre empreinte que celle de l'empereur<sup>38</sup>); du côté arabe c'est l'impossibilité d'accepter “le coin romain” c'est-à-dire la nécessité d'affirmer une souveraineté concurrente. Ainsi naît le deuxième des trois “dol-

36. C. Morrisson, *La numismatique*, Paris 1992, 82; M. Bompaire – F. Dumas, *Numismatique médiévale* (L'Atelier du Médiéviste 7), Turnhout 2000, 401-402; M. Bompaire, *Monnaies et politiques monétaires en France (XIIe-XVe siècle)*, *Moneda y monedas en la Europa Medieval (Siglos XII-XV)*, Pampelune 2000, 87-128; idem, *Monnaie étrangère et monnaie locale en France, XIIIe-XIVe siècle*, *Moneta locale, moneta straniera: Italia ed Europa XI-XV Secolo* (The Second Cambridge Numismatic, Symposium), L. Travaini (éd.), Milan 1999, 135-199.

37. Théophane, AM 6183, éd. De Boor 365 (Bonn 558-559) = *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, tr. with introd. and comm. by C. Mango and R. Scott, Oxford 1997: *καὶ τὸ σταλὲν χάραγμα παρὰ Ἀβιμέλεχ νεοφανὲς ὄν καὶ μηδέποτε γεγενῶς οὐ προσεδέξατο ... καὶ ἀκούσας ταῦτα Ἀβιμέλεχ, ὑποκριθεὶς σατανικῶς, παρεκάλει μὴ λυθῆναι τὴν εἰρηγὴν, ἀλλὰ δεχθῆναι τὴν αὐτοῦ μονήταν, ὡς τῶν Ἀράβων μὴ καταδεχομένων τὴν τῶν Ῥωμαίων χαράγην ἐν τοῖς ἰδίοις νομίμοισιν, τῆς ὀλίγης τοῦ χρυσοῦ διδομένης καὶ μηδεμίᾳς ζημίας τοῖς Ῥωμαίοις γινομένης ἐκ τοῦ νέου χαράσσειν Ἀράβας*. Sur la date du nouveau monnayage arabe (imitations du solidus byzantin avec les croix tronquées) voir en dernier lieu M.L. Bates, *History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage*, *Revue Suisse de Numismatique* (1986), 231-262 où le témoignage de Théophane est discuté en relation avec celui de al-Baladhuri, 247 et s. Bates date le début de ce nouveau monnayage de fin 72 H (début 692).

38. Zonaras, Bonn, III, 230: οὐδὲ γὰρ ἔξῃην ἐν χρυσοῦ νομίμοιαι χαρακτῆρα ἕτερον ἐντυποῦσθαι ἢ τὸν τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων.

lars du Moyen Age<sup>39</sup> et finit l'universalité relative de la monnaie byzantine qu'il faut brièvement esquisser.

II L'universalité de la devise byzantine, monnaie du monde civilisé.

1. Sa diffusion.

Deux cartes illustreront cette diffusion: une carte de la 'civilisation de la monnaie frappée' à l'époque préromaine qui coïncide plus ou moins avec les limites de l'empire (fig. 12). "Le sue conquiste (de Rome)", dit T. Lucchelli, "non andarono molto al di là delle zone che già precedentemente erano in qualche misura caratterizzate dalla cultura della moneta coniata"<sup>40</sup>. Dans cette définition de la civilisation par la monnaie ou du moins de l'*œcuménè* comme le monde connaissant la monnaie, il faudrait étendre celle-ci vers l'Est au monde perse, et surtout aux civilisations de tradition monétaire non gréco-romaines (en tout ou en partie) de l'Inde et de la Chine.

Une autre carte, celle des sites concernés par le commerce extérieur de l'Empire romain tardif dressée par J.-P. Callu (fig. 13)<sup>41</sup> indique toute l'étendue des relations protobyzantines avec l'ensemble de l'*œcuménè* et serait peu modifiée si l'on y portait – ce qui reste à faire – les lieux de découverte de monnaies byzantines<sup>42</sup>.

Au delà des anciennes frontières de l'Empire présence ne signifie pas rôle monétaire et circulation. Les études sur le limes danubien ont distingué quatre zones: la première d'osmose jusqu'à une cinquantaine de km; entre 50 et 120 km environ une zone où circule encore la monnaie d'appoint; puis deux zones pénétrant le *barbaricum* sur 80 ou 250 km le long d'une route principale où la fonction monétaire s'atténue et où l'on rencontre plutôt des vases en argent ou en

39. La formule doit sa célébrité à R.S. Lopez, *The Dollar of the Middle Ages*, *The Journal of Economic History* 11 (1951), 209-234; C. Cipolla analyse ensuite les caractères communs de ces devises internationales (valeur élevée; stabilité de la valeur intrinsèque, appui d'une économie saine et forte avec un large commerce extérieur: *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World. Fifth to Seventeenth Century*, Princeton 1956, 13-26.

40. T. Lucchelli, *Cultura della moneta e espansione romana in Europa*, *Rivista italiana di numismatica* 101 (2000), 75-92.

41. J.-P. Callu, *I commerci oltre i confini dell'impero*, *Storia di Roma*, A. Schiavone (éd.), 3, 1 *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, A. Carandini, L. Cracco Ruggini e A. Giardina (ed.), Turin 1993, 487-524.

42. Pour la diffusion des monnaies byzantines de Carthage, voir Cécile Morriçon, *L'atelier de Carthage et la diffusion de la monnaie frappée dans l'Afrique vandale et byzantine*, *Antiquité Tardive* 11, (2003), 65-84.

bronze et des fibules<sup>43</sup>. L'archéologie confirme ici le texte de Tacite (*Germania* 5: *proximi ... formasque quasdam nostrae pecuniae agnoscunt ... interiores ... pecuniam probant veterem*).

Dans la période qui s'étend du Xe au XIIe siècle, la carte politique, telle celle des relations extérieures de l'Empire que dessine le *Livre des Cérémonies*<sup>44</sup> est plus étroite que la carte 'monétaire' puisque la diffusion des espèces byzantines s'étend aussi à l'Europe du Nord en Scandinavie en Russie et en Angleterre et progressivement avec la renaissance du grand commerce également à la péninsule ibérique comme le montre la carte des 'besants' exigés par la Papauté dans le *Liber Censuum*<sup>45</sup>. Ce témoignage a souvent été contesté ou interprété de façon restrictive<sup>46</sup> mais une étude récente sur le besant dans l'Angleterre des Plantagenets (de 1154 à 1259) a analysé les archives des Pipe Rolls de Henri Ier, Richard Cœur de Lion, Jean sans Terre et Henri III et démontré que:

"Bezants were widely available, sometimes in large quantities. They were in demand. They were accepted in payments to the government in taxes and fines. For some transactions their employment was either mandatory or preferred"<sup>47</sup>.

Une déduction analogue pourrait être tirée des archives normandes de la même époque. La conclusion de Marc Bloch s'en trouve confirmée et élargie: "outre que certains documents ... permettent d'atteindre ces opérations véritablement dénouées par une remise d'or, l'usage même de valeurs de compte empruntées aux ... hyperpères de Byzance nous assure que ces monnaies étaient universellement connues"<sup>48</sup>. Au milieu du XIIIe siècle les comptes d'Alphonse de Poitiers énumérant les monnaies rassemblées pour le départ en croisade ou ceux du trésor d'Henri III entre 1242 et 1253<sup>49</sup> illustrent encore la pénétration

43. J. Wielowiejski, cité par Callu *art.cit.* 498, n. 47.

44. *TM* 13 (2000), 357.

45. Voir les travaux scandinaves et russes cités dans C. Morrisson, La diffusion..., ci-dessus, n. 4 et A. Chèdeville, Recherches sur la circulation de l'or en Europe occidentale du Xe à la fin du XIIe siècle d'après les cens dus au Saint-Siège, *Le Moyen Age* 83 (1977), 413-443.

46. P. Grierson, Oboli de Musc, *English Historical Review* 66 (1951), 75-81; idem, Muslim Coins in Thirteenth-Century England, *Near Eastern Numismatics. Studies in Honor of G.C. Miles*, D. Kouymjian (ed.), Beyrouth 1974, 387-391 = idem, *Later Medieval Numismatics*, Variorum (1979), art. VII et VIII. Grierson constatait la fréquence des paiements de redevances ecclésiastiques ou autres exprimés en dinars ou en besants mais considérait que les bénéficiaires de ces versements étaient prêts à accepter leur contrevaletur en monnaie d'argent locale.

47. B.J. Cook, The Bezant in Angevin England, *Numismatic Chronicle* 159 (1999), 255-275.

48. M. Bloch, Le problème de l'or au Moyen Age, *Annales E.S.C.* (1933), 1-34, 17.

49. E. Cartier, Or & argent, monnoyés ou non monnoyés, envoyés en Palestine à Alfonse comte de Poitiers, frère de saint Louis, dans l'année 1250, *Revue Numismatique* 1847, 120-122. L'envoi

du besant en Europe occidentale et sa place –pas toujours inférieure à celle du dinar et des autres monnaies d’or musulmanes– et en tout cas bien réelle dans le grand commerce méditerranéen.

## 2. Le modèle monétaire byzantin.

L’universalité ou du moins l’influence étendue de la monnaie byzantine peut se mesurer aussi –comme on l’a souvent rappelé– à l’aune du rayonnement de ses types iconographiques. Il serait trop long de retracer cette diffusion qui s’étend elle aussi de l’Occident du haut Moyen Âge, de la Russie ou de la Scandinavie du XI<sup>e</sup> siècle à l’Anatolie turcomane ou à la Chine du VI<sup>e</sup> siècle. Aucun autre monnayage n’a donc connu une influence aussi répandue dans l’espace et dans le temps<sup>50</sup>.

Revenant au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle, on peut insister en revanche sur une influence plus cachée mais aussi importante en termes économiques, car elle touche à la valeur de la monnaie et à son étalon.

On distingue à cette période dans la circulation méditerranéenne schématiquement quatre étalons de titre différent:

- or pur à 23 carats et plus (le dinar fatimide, almoravide et almohade et plus tard les dinars almoravides et almohades puis le ducat et le florin)
- 20 1/2 carats (l’hyperpère, les premiers besants croisés, les *morabitini* et *anfusini*, l’*augustale* et le *real angevin*)
- 16 1/3 carats (tari)
- l’or blanc (le trachy et le besant d’or de Chypre).

J’ai développé récemment l’idée que ces quatre étalons dérivent tous plus ou moins directement du système byzantin<sup>51</sup>:

- l’or pur arabe remonte à l’étalon romain tardif (constantinien et surtout valentinien)<sup>52</sup>;

---

d’une valeur de 1700 livres tournois était composé d’or pour un dixième réparti entre un marc d’or non monnayé, 3 1/2 marcs de besants, 3 1/2 marcs d’*augustales* et 65 marcs d’*anfusini* et d’*oboli de musc*’ (imitations castillanes du *morabitin*). Sur le trésor d’Henri III et la prépondérance du besant dans ce dernier, v. B. Cook *art. cit.* (ci-dessus, n. 47) et, plus restrictif, D. Carpenter, *Gold and Gold Coins in England in the Mid-Thirteenth Century, Numismatic Chronicle* 147 (1987), 106-113.

50. Il existe sur ce sujet une vaste bibliographie spécialisée et très dispersée dont les titres les plus importants sont cités dans Cécile Morisson, *Diffusion* (cit. n. 4).

51. Communication inédite au 4th Cambridge Numismatic Symposium in Honour of Philip Grierson, 14-15 Nov. 2000.

52. P. Grierson, *The Monetary Reforms of Abd al Malik: Their Metrological Basis and Financial Repercussions, Journal of the Economic and Social History of the Orient* (1960), 241-264 (réimpr. in idem, *Dark Age Numismatics*, Londres 1979, art. XV).



- le 'curieux étalon' de 20 1/2 carat représenté par les besants croisés antérieurs à 1187 et l'augustale présente bien des points communs avec celui de l'hyperpère des Comnènes. L'augustale est vraisemblablement modelé non pas sur le titre (d'ailleurs variable) de l'or africain dit de Paliolè mais plutôt sur le taux de l'hyperpère répandu en Sicile qui reste encore dans la première moitié du XIIIe siècle une espèce majeure en Méditerranée en même temps qu'investie de la tradition impériale romaine si importante aux yeux de Frédéric II.

- le curieux titre de 16 1/2 carats auquel se conforme le tari normand pendant tout le XIIe siècle, plus que la continuation du titre dévalué des taris arabes siciliens, me paraît aligner la monnaie normande sur le titre du nomisma à l'époque des premières émissions de la monnaie sicilienne, le *michaèlaton* qui arriva dans l'île en quantité en paiement de la rente de 200 livres (14 400 besants) promise par le chrysobulle de 1074;

- enfin les 'bisanti d'oro' de Chypre (dits aussi *bisantii albi* mais à ne pas confondre avec les besants blancs ou gros de Chypre émis à partir de la fin du XIIIe siècle) s'inspirent non seulement de l'iconographie des monnaies d'électrum de Manuel (les *manuelati* des textes) mais aussi de leur titre<sup>53</sup>.

### Conclusion.

En s'interrogeant avec courage il y a près de quarante ans sur "Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà nell' alto medioevo" Agostino Pertusi en soulignait les limites et les variations mais insistait aussi sur le rôle majeur de Byzance dans la naissance de l'Europe et la transmission de l'héritage culturel antique<sup>54</sup>. Dans ce patrimoine, un rôle non négligeable et trop souvent négligé revient à la monnaie. L'universalité revendiquée et en partie réalisée par la monnaie byzantine héritière de Rome dans le monde médiéval, la continuité de l'État et de son monopole régalien aux siècles obscurs, la vitalité de l'économie et du nomisma par delà les crises et son rayonnement jusqu'au renversement du XIIIe siècle en ont fait le ciment et le moteur d'une "civilisation monétaire" condition du développement économique et élément de la civilisation tout court.

53. J.-N. Barrandon, M. Bompaire, C. Morrisson, Le "besant d'or" de Chypre: composition, couleur et dorure, *Bulletin de la Soc. française de Numismatique* 49 (1994), 818-824; C. Morrisson-M. Bompaire, Cyprus. "Gold besant" and "white besant", *The Numismatic Report, Cyprus Numismatic Society* 26-27 (1995-1996) [2000], 27-43.

54. Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'alto medioevo, *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell' alto medioevo* (Settim. XI), Spolète 1964, 75-133.



Fig. 1. Constantin Ier. *Rector totius orbis*. Solidus Ticinum (316), (RIC VII 368, no 54)  $\phi$  19 mm



Fig. 2. Constantin Ier. *Victor omnium gentium*. Solidus Ticinum (?date RIC VII 368, no 57)  $\phi$  19 mm



Fig. 3. Constance II. *Felic(ium) temp(orum) reparatio*. Billon, Rome (348-350) (RIC VIII, 257, Nos 127-130)  $\phi$  22 mm (réduit)



Fig. 4. Licinia Eudoxia. *Salus Orientis Felicitas Occidentis*. Solidus, Ravenne (439)  $\phi$  19 mm



Fig. 5. Olybrius. *Salus mundi*. Solidus, Rome (472)  $\phi$  19 mm



Fig. 6. Maurice Tibère *Salus mundi*. Demi-silique, Carthage (582-584)  $\phi$  14 mm (1x1.3 env.)



Fig. 7. Théodose II. *Glor(ia) orvis terrarum*. Solidus, Thessalonique (424-430)



Fig. 8. Justinien II. Le Christ *rex regnantium* et l'empereur avec le globe marqué PAX. Solidus, Constantinople (705) ø 20mm



Fig. 9. Anthémius. *Salus rei publicae*. Léon Ier et Anthémius joignant leurs mains. Au-dessus un globe marqué PAX. Solidus, Ravenne (467-472) ø 20mm.



Fig. 10. Constantin IX Monomaque. Nomisma histamenon (*stellatus*), Constantinople (1054-1055) ø 25 mm (reduit)



Fig. 11. Alexis Ier Comnène. Hyperpère, Constantinople (1092-1118) ø 31 mm (1x1.7)

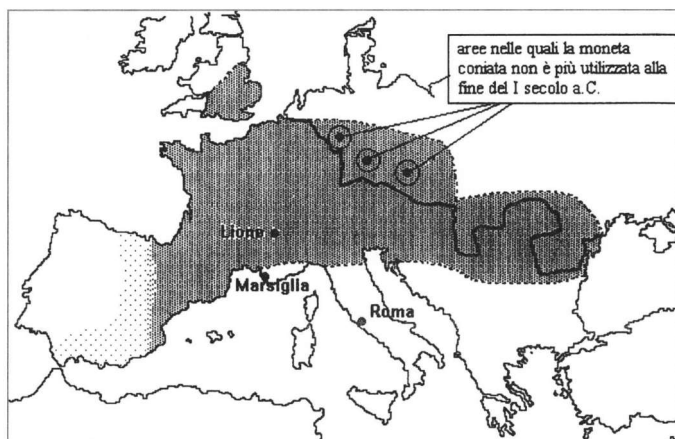


Fig. 12. Les limites de la conquête romaine et l' étendue de la diffusion de la monnaie celtique (Lucchelli 2000)

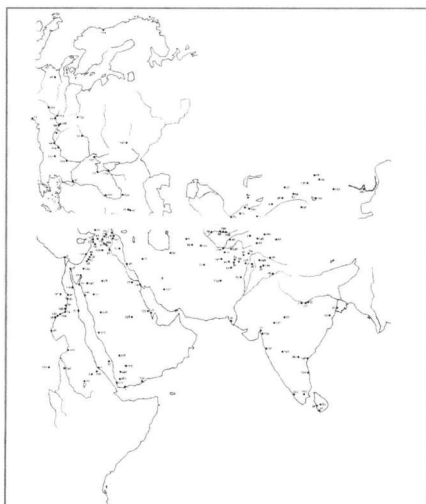


Fig. 13. Les relations commerciales de l'empire protobyzantin (Callu 1993)

## Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Τὸν Φεβρουάριο τοῦ 1195 συντάσσεται στὸ πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως τὸ τελευταῖο μείζονος ἐνδιαφέροντος καὶ εὐρύτερης θεματικῆς – καὶ βέβαια καὶ κάποιας ἀξιόλογης ἔκτασης– βυζαντινὸ νομικὸ κείμενο ἐπίσημης προέλευσης ποὺ μᾶς ἔχει περιέλθει ἀπὸ τὴν περίοδο πρὶν ἀπὸ τὴ λατινικὴ ἄλωση – ὅταν τὸ Βυζάντιο διατηρεῖ ἀκόμη, ἔστω μὲ ἐμφανῆ τὰ στοιχεῖα τῆς παρουσίας καὶ τῆς ἐπερχόμενης φθορᾶς, τὴν πραγματικὴ αὐτοκρατορικὴ του διάσταση. Εἶναι οἱ ἀποκρίσεις τῆς πατριαρχικῆς συνόδου, ἐπὶ πατριαρχείας τοῦ Γεωργίου Β΄ Ξιφιλίνου (1191-1180), σὲ νομικὰ ἐρωτήματα τοῦ ὀρθοδόξου πατριάρχη Ἀλεξανδρείας Μάρκου, ποὺ ἴσως βρισκεται ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ σὲ ταξίδι στὴν Κωνσταντινούπολη<sup>1</sup>. Τῶν ἀποκρίσεων αὐτῶν σώζεται μία ἀρχικὴ, φαίνεται, μορφή, ποὺ ἀποδίδεται στὸν μητροπολίτη Χαλκηδόνος Ἰωάννη τὸν Κασταμονίτη<sup>2</sup>, καὶ μία τελικὴ, ἢ ἐπίσημη, ποὺ ἔχει συνταχθῆ ἀπὸ τὸν Θεόδωρο Βαλαμῶνα<sup>3</sup> – τὸν ἐπιφανέστερο κανονολόγο τῆς ἐποχῆς, τὸν «ἐπισιμότερο», κατὰ μία κρατήσασα γενικὴ ἀντίληψη, βυζαντινὸ κανονολόγο<sup>4</sup> – ὁ ὁποῖος πάντως δὲν ἐνεργεῖ ἐδῶ στὸ πλαίσιο ὁποιασδήποτε ἀρμο-

1. Πρβλ. Βαλαμῶν στὸν καν. 32 Πενθέκτης: *ἐγὼ δὲ συνοδικῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ἐνώπιον τοῦ βασιλέως τοῦ ἁγίου, ἐλάλησα τοῦτο, ὅτε ὁ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας ἐπεδήμει εἰς τὴν βασιλεύουσαν Ράλλησ-Ποτλῆς*, Β', 378 (πρβλ. καὶ τὴν παραλλαγὴ αὐτοῦ, 377-378 σημ. 2: *τοῦτο δὲ καὶ συνοδικῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ἐπὶ βασιλικῷ βήματος, ἐλάληθη παρ' ἐμοῦ, ὅτε ὁ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας ἐνημῆσας εἰς τὴν τῶν πόλεων βασιλεύουσαν...*).

2. Ἔκδ. Μ. Γεδεών, *Νέα βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων*, Κωνσταντινούπολη 1903, 135-160· Θεοδώρου τοῦ Βαλαμῶνος λύσεων κανονικῶν διάφοροι γραφαί, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 85 (1915), 169-173, 177-182, 185-188. [Γὰ τὴν πηγὴ τῆς ἐκδ.: Δ.Γ. Ἀποστολόπουλος – Π.Δ. Μιχαηλάρης, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγή τοῦ Δοσιθέου*, Α', Ἀθήνα 1987, 96-97 ἀρ. 50].

3. Ράλλης-Ποτλῆς, Δ', 447-496. Βλ. γὰ τὴ συλλογὴ: *Les Regestes N. 1184*· V. Grumel, *Les réponses à Marc d'Alexandrie, leur caractère officiel, leur double rédaction*, *EO* 38 (1939), 321-333· G.P. Stevens, *De Theodoro Balsamone: analysis operum ac mentis iuridicae* [=Corona Lateranensis, 16], Ρώμη 1969, 112-121· Β. Κατωρῶς, *Ἰωάννης Κασταμονίτης, Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτη τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς του* [=Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέτη 22], Θεσσαλονίκη 1988, 307-336.

4. Στ. Ν. Τρωάνος, *Οἱ Πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου*, Ἀθήνα – Κομοτηνὴ<sup>2</sup> 1999, 263-268, μὲ τὴν προηγούμενη βιβλιογραφία. Εἰδικὴ μονογραφία: Stevens [ἀνωτέρω σημ. 3]· συγκέντρωση μελετῶν εἰς:

διότητάς του, αλλά ούτε ως ιδιώτης: συντάσσει άπλώς τις άποκρίσεις κατ' έντολή της συνόδου, άκριβώς λόγω της τεχνικής του ειδίκευσης, ως έπιφανούς νομικού. Είναι, άλλωστε, ήδη πατριάρχης Άντιοχείας, ύπερόριος στην Κωνσταντινούπολη<sup>5</sup>, και έπομένως εκτός του κλίματος του πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Μία από τις ερωτήσεις του πατριάρχη Άλεξανδρείας είναι: ποίο άστικό δίκαιο πρέπει νά διέπει τις σχέσεις των, ποικίλης καταγωγής, χριστιανών του (όρθοδόξου) πατριαρχείου Άλεξανδρείας; Μνημονεύονται οί έλληνόφωνοι Ρωμαίοι, αλλά και οί όρθόδοξοι Σύροι και Άρμένιοι, βεβαίως χαλκηδόνιοι. Γιατί τά έπίσημα κείμενα της βυζαντινής νομοθεσίας, κατ' έξοχήν ή μεγάλη κωδικοποίηση των Βασιλικών, δέν είναι προστά στην Αίγυπτο: τά *έξήκοντα βιβλία των νόμων, τά λεγόμενα Βασιλικά, ού διεδόθησαν εις τάς χώρας ήμων διά τουτο νυκτοβατοῦμεν ὅσον εις αὐτά*. Περιττό, βέβαια, νά θυμίσω ὅτι ή Αίγυπτος βρίσκεται από μακρῶν αιώνων εκτός του κράτους, ὑπό τὸ Ἰσλάμ<sup>6</sup>. Ἡ άπάντηση της Κωνσταντινουπόλεως είναι ὅτι, ὅποιες λύσεις άνάγκης και ἂν πρέπει, εὐλόγως, νά έπινοηθοῦν, δέν θά πρέπει νά λημονεῖται ὅτι, κατ' άρχήν: *Οἱ γοῦν αὐχοῦντες βίον ὀρθόδοξον κἂν ἐξ Ἀνατολῶν ὦσι, κἂν ἐξ Ἀλεξανδρείων, κἂν ἐτέρωθεν, Ῥωμαῖοι λέγονται* – και ὑπόκειται έπομένως, ὅπου και ἂν βρίσκονται, στο δίκαιο των Ρωμαίων: *καὶ κατὰ νόμους ἀναγκάζονται πολιτεύεσθαι*<sup>7</sup>. Ὑπενθυμίζω ὅτι τὸ ερώτημα είναι αὐστηρά και τυπικά νομικό, άφορᾷ στο εφαρμοστέο άστικό δίκαιο, και έπομένως και ή άπάντηση άποδίδει τήν τυπική νομική – και ὄχι άπλώς ιδεολογική ή συναισθηματική – αντίληψη πού επικρατεῖ στην Κωνσταντινούπολη.

Αὐτά, εἶπαμε, λίγο πριν από τή λατινική κατάκτηση, ὅταν τὸ Βυζάντιο διατηρεῖ άκόμη, μέσα στη φθορά, τή διάσταση της αυτοκρατορίας. Διακόσια χρόνια άργότερα, τὸ 1393, ή αυτοκρατορία ἔχει περιορισθῆ σέ ελάχιστα πράγματα πέρα από τή θνήσκουσα πρωτεύουσά της. Καί τή στιγμή άκριβώς αὐτή συντάσσεται εκείνο τὸ περιώνυμο μανιφέστο της βυζαντινής αυτοκρατορικής ιδεολογίας, στην άκρότατη μορφή της, ἔξήντα άκριβώς χρόνια πριν από τήν κατάλυση της αυτοκρατο-

Ν. Οικονομίδης (έκδ.), *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα: κανονικὸ δίκαιο, κράτος και κοινωνία*, Αθήνα 1991.

5. Πρβλ. Κ.Γ. Πιτσάκης, Ἡ ἔκταση της ἐξουσίας ἐνὸς ὑπερόριου πατριάρχη: ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας στην Κωνσταντινούπολη τὸν 12ο αἰῶνα, *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα*, 91-139.

6. Σὲ χῶρο δηλαδή ὅπου δέν ἰσχύει ὡς ἐπιτόπιος ὁ Ῥωμαίων νόμος, ὅπως ἀναφέρει στην ἀνακοίνωσή του στο παρὸν Συμπόσιο ὁ Εὐάγγελος Χρυσός: ἐκτός βέβαια ἂν, ὅπου ὑπάρχουν «Ρωμαῖοι», ἔτσι ὀριζόμενοι, ὅπως θέλει τὸ κείμενο της άποκρίσεως, πράγματι ἰσχύει ὁ Ῥωμαίων νόμος – πάντοτε οἱ δύο ἔννοιες των ὀρίων/συνόρων πού ἐξέθεσε ὁ Εὐ. Χρυσός;

7. Ράλλης-Ποτλῆς, Δ', 451 (άρ. 4). Τὸ *κἂν ἐξ Ἀνατολῶν ὦσι* άποτελεῖ ἀναφορά τὸ Βασιλαμῶνος στο πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας «καὶ πάσης Ἀνατολῆς», ὅπου ὁ ἴδιος πατριαρχεῖν ή μνεῖα μάλιστα της Ἀντιοχείας / Ἀνατολῆς προηγεῖται ἐδῶ της Ἀλεξανδρείας – ἔθρος τὸ ἑρωτῶντος πατριάρχη – παρὰ τήν ἐκκλησιαστική τάξη. Βλ. Πιτσάκης [άνωτέρω σημ. 5], 100-101.

ρίας: ή επιστολή του πατριάρχη Ἀντωνίου Δ' (1389-1390, 1391-1397) πρὸς τὸν μεγάλο πρίγκιπα τῆς Μοσχοβίας Βασίλειο Α<sup>8</sup>. Στὸ περιφημο αὐτὸ ἰδεολογικὸ μανηφέστο ή συνείδηση τῆς οἰκουμενικότητας τοῦ δικαίου πὸ ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν βασιλέα τῶν Ρωμαίων εἶναι πάντοτε ἐνεργὸς καὶ κατέχει κεντρικὴ θέση στὸ πλαίσιο τῆς ἰδέας τῆς οἰκουμενικότητας τῆς αὐτοκρατορίας: *οὗ καὶ αἱ νομοθεσίαι καὶ αἱ διατάξεις καὶ τὰ προστάγματα στέργονται κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*. Ἱστορικὸ πλάσμα, ἀναμφιβόλως· ἀλλὰ εἶναι χαρακτηριστικὸ, καὶ εὐεξήγητο, πὼς τῇ στιγμῇ αὐτῇ τῆς ἔσχατης παρακμῆς (καὶ τῆς ἀμφισβήτησης –γιατὶ σ' αὐτὴν ἀπαντᾷ ή επιστολή) τῆς αὐτοκρατορίας, οἱ τόνοι εἶναι ὑψηλότεροι: ή οἰκουμενικὴ ἰσχὺς καὶ ἐφαρμογὴ τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου δὲν εἶναι πλέον δεοντολογικὴ προσαγῆ, ὅπως κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα τοῦ Βαλασμιῶνος (καὶ κατὰ νόμους ἀναγκάζονται πολίτευεσθαι), ἀλλὰ διαπίστωση ὑφισταμένης, ὑποτίθεται, παγκόσμιας πραγματικότητας: *οὗ καὶ αἱ νομοθεσίαι καὶ αἱ διατάξεις καὶ τὰ προστάγματα στέργονται κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*. Καὶ ἐδῶ πλέον «οἰκουμένη» δὲν εἶναι μόνον τὸ σύνολο τῶν ὀρθοδόξων, ὅπως στὸν Βαλασμιῶνα (*Οἱ γοῦν ἀνχοῦντες βίον ὀρθόδοξον*), ἀλλὰ ὀλόκληρῃ ή χριστιανικῇ οἰκουμένη: *ἐνθα ὀνομάζονται χριστιανοί, οἱ χριστιανοὶ πανταχοῦ*· καὶ μὴ νομισθῆ ὅτι τὸ χριστιανοὶ χρησιμοποιεῖται ἐδῶ, ὅπως συχνὰ συμβαίνει, γιὰ νὰ δηλώσει μόνον τοὺς ὀρθοδόξους, γιατί ὁ συντάκτης ἔχει φροντίσει νὰ εἶναι ἀπολύτως σαφῆς: *ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ λατῖνοι, οἱ μηδεμίαν ἔχοντες κοινωνίαν εἰς τὴν ἡμετέραν ἐκκλησίαν, καὶ αὐτοὶ τὴν αὐτὴν τιμὴν καὶ τὴν αὐτὴν ὑποταγὴν αὐτῷ διδόασιν*. Ἱστορικὸ πλάσμα πάντοτε, ή ἱστορικὸ ἀπολίθωμα (πρβλ. *ἦν εἰς τὰς ἀρχαίας ἡμέρας, ὅτε ἦσαν μεθ' ἡμῶν ἠνωμένοι*)· ἀλλὰ ἔτσι γίνεται δυνατὸν νὰ ὑποστηρικθῆ ὅτι ὁ βυζαντινὸς αὐτοκράτωρ εἶναι βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν – οὗ, ὅπως εἶδαμε, καὶ αἱ νομοθεσίαι καὶ αἱ διατάξεις... στέργονται κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.

Ὁ βασιλεὺς τῶν Ρωμαίων, κορυφὴ αὐτῆς τῆς μόνης δυνατῆς ἐπίγειας εικόνας τῆς μᾶς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, πὸ εἶναι ή αὐτοκρατορία, κορυφὴ καὶ στὴν πυραμίδα ή τὴν «οἰκογένεια» τῶν ἡγεμόνων τοῦ κόσμου, εἶναι, κατ' εἰκόνα τοῦ νομοθέτη Θεοῦ, ὁ ὑπέρτατος ἐπὶ γῆς νομοθέτης, ή μόνη πηγὴ τοῦ δικαίου, τὸ δίκαιο τὸ ἴδιο ἐνσαρκωμένο, *νόμος ἔμψυχος*<sup>9</sup>. Αὐτὴ εἶναι ή εἰκόνα πὸ ἐκπέμπεται καὶ ἔξω

8. *Les Regestes* N. 2931: Miklosich-Müller, II, 188-192. Πὰ τὸ κείμενο βλ. ἐνδεικτικὰ: J.W. Parker, *Manuel II Palaeologus*, Rutgers University Press 1969, 105-109· D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Λονδίνο 1971<sup>2</sup> 1974, 342-345.

9. εἶναι τὸν βασιλέα ἔμψυχον νόμον Φίλων 2.2.135. Βλ. A. Steinwenter, *Νόμος ἔμψυχος. Zur Geschichte einer politischen Theorie*, Βιέννη 1946. G. J. D. Aalders, *Νόμος ἔμψυχος, Politieia und Res Publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike dem Andenken Rudolf Starks gewidmet* (hrsg. P. Steinmetz), Wiesbaden 1969, 315-329. Πρβλ. Εἰσαγωγή («Ἐπαναγωγή») 2.1.: *Βασιλεὺς ἐστὶν ἔννομος ἐπιστάσια* καὶ τὴν ἀντίστροφη θεώρηση τοῦ A. Schminck. Ἐπὶ τὸν «νόμο»

ἀπὸ τὰ στενὰ ὅρια τῆς αὐτοκρατορίας: «διότι ἀπὸ σᾶς ἐκπορεύεται πάντοτε ὁ καλὸς νόμος εἰς πάσας τὰς χώρας», εἶναι ἡ αἰτιολογικὴ φράση στὴν προσκλητήρια τῆς κυριλλομεθοδιανῆς ἀποστολῆς αἴτηση τοῦ ἡγεμόνα τῆς Μεγάλης Μοραβίας Ροτισλαύου πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Μιχαῖλ Γ<sup>10</sup>. Κατ' εἰκόνα Θεοῦ, ὁ βασιλεὺς τῶν Ρωμαίων εἶναι καὶ ἡ ἐνσάρκωση τῆς δικαιοσύνης: ἡ δικαιοσύνη (μαζί μὲ τὴν, κατ' εἰκόνα ἐπίσης τοῦ Θεοῦ, φιλανθρωπία) εἶναι ἡ ὑπέροχη ἀρετὴ τοῦ βασιλέως, αὐτὴ ποὺ ἡ ἔλλειψή της, ἀληθινὴ ἢ προσχηματικὴ, βρίσκεται στὴν ἀφετηρία ἢ στὴ δικαιολόγησι κάθε βυζαντινῆς ἐξέγερσις καὶ κάθε δυναστικῆς μεταβολῆς.

Τὴν ιδέα τοῦ βασιλέως ὡς μόνης πηγῆς τοῦ δικαίου φαίνεται νὰ τονίζει καὶ ἡ σχετικὰ ὄψιμη πρόσληψι στὸ Βυζάντιο τῆς Κωνσταντινείας Δωρεᾶς –τοῦ διασημότερου αὐτοῦ ἀπὸ τὰ πλαστὰ τῆς ἱστορίας– σὲ μία λειτουργία ἐντελῶς διάφορη ἕως ἀντίθετη ἢ ἀντίστροφη ἀπὸ τὴ λειτουργία γιὰ τὴν ὁποία κατασκευάσθηκε. Οἱ Βυζαντινοὶ γνωρίζουν ἄριστα τὴν πλαστότητα τῆς «Δωρεᾶς»: *κατὰ τὸ τοῦ ἀγίου Κωνσταντίνου νομιζόμενον θέσπισμα*, γράφει ὁ Βαλασαμῶν<sup>11</sup>, ὁ ὁποῖος ὅμως τὸ χρησιμοποιεῖ εὐρέως, ὅπου αὐτὸ τὸν ἐξυπηρετεῖ: τὸ *θέσπισμα* ἀναδεικνύει τὴ δύναμι καὶ τὰ προνόμια τῆς Ἐκκλησίας, τῆς Ρώμης βέβαια, ἀλλὰ κατ' ἐπέκτασι καὶ τῆς Νέας Ρώμης· ἀναδεικνύει ὅμως ταυτόχρονα τὸν βασιλέα τῶν Ρωμαίων ὡς τὴν πηγὴ κάθε δικαίου καὶ κάθε ἐξουσίας – ἀκόμη καὶ τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας τῆς Ἐκκλησίας<sup>12</sup>.

«Ἐμφυχος νόμος» λοιπὸν ὁ βυζαντινὸς βασιλεὺς, εἶναι ὁ μέγας, ὁ δυνάμει οἰκουμενικός, νομοθέτης.

στὸν «νόμο»: ὁ Φώτιος καὶ ἡ ἔννοια τοῦ νόμου στὴν ἀρχαιότητα, *Συμβολὲς στὴν ἔρευνα τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ καὶ ἑλληνιστικοῦ δικαίου*, 2, Ἀθῆνα 1994, 61-72 (ὁ νόμος-βασιλεὺς ἀνταγωνίζεται τὸν αὐτοκράτορα-βασιλέα καὶ διεκδικεῖ τὸ προβάδισμα ἐναντι αὐτοῦ).

10. Vita Constantini-Cyrylli κερ. 14: *ot' vas' bo na vse strany v'segda dobryi zakon' ischodit'* (ἐκδ. Fr. Grivec – Fr. Tomšič, Zagreb 1960, 129 = *Magnae Moraviae Fontes Historici*, II, Brno 1977, 99) ἑλλ. μετάφρ. 'Ι.Ε. Ἀναστασίου, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 12 (1968), (111-200) 141. [βλ. τελευταία: A. Schminck, *Leges ou νόμοι? Le choix des princes slaves à l'époque de Photius, ἀνακοίνωσι στὸ διεθνὲς συνέδριον Ἡ Ἀνατολικὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία καὶ ἡ δημιουργία τῆς ιδέας τοῦ κράτους στὴν Εὐρώπη* (2003: Εὐρωπαϊκὸ Κέντρο Δημοσίου Δικαίου· ὑπὸ δημοσίευσιν), ὅπου καὶ ἀντίστροφα γιὰ τὴ σημασία ποὺ εἶχε ἡ ἀποστολὴ στὶς οὐκρανικὰς χώρας, καὶ οἱ ἀνέργειαι της, στὴν ἀνάπτυξιν τοῦ μεσοβυζαντινοῦ δικαίου].

11. Ράλλης-Ποτλῆς, Δ', 553. Τὴ σημασία τῆς μαρτυρίας αὐτῆς φαίνεται νὰ ὑποβαθμίζει ὁ G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Παρίσι 1996, 397 σμμ. 79.

12. Πιὰ τὴ χρῆσιν τῆς «Δωρεᾶς» στὴν Ἀνατολὴ βλ. παλαιότερα: P. Alexander, *The Donation of Constantine at Byzantium and its Earliest Use against the Western Empire*, *Mélanges G. Ostrogorsky*, I, Βελιγράδι 1924, 11-26· G. Dagron, *Représentations de l'Ancienne et de la Nouvelle Rome dans les sources byzantines, Roma Costantinopoli Mosca* [= *Da Roma alla Terza Roma*, Studi, I], Ρώμη – Νεάπολι 1981, (2195-306) 300-304· S. Troianos, *Rome et Constantinople dans les commentaires des canonistes orientaux du XIIe siècle, Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli*



Είδαμε ότι οι Βυζαντινοί μας έχουν πλήρη συνείδηση οίκουμνικότητας ή «καθολικότητας», αν όχι παγκοσμότητας, του δικαίου τους: γὰ τούς σκοπούς τῆς νομικῆς θεωρίας ἢ τῆς ιδεολογίας, εἶναι τὸ δίκαιο ὄλων τῶν *αὐχούντων βίον ὀρθόδοξον* στὸν κόσμο – ἢ καὶ ὄλων τῶν *χριστιανῶν πανταχοῦ, ἐνθα ὀνομάζονται χριστιανοί*: εἶναι ὅλοι «Ρωμαῖοι», καὶ *αἱ νομοθεσίαι καὶ αἱ διατάξεις* τοῦ βυζαντινοῦ βασιλέως τῶν Ρωμαίων *στέργονται κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην...*

Ποῦ ὅμως, πέρα ἀπὸ τὶς βυζαντινὲς νομικὲς ἢ ιδεολογικὲς κατασκευές, τεκμηριώνεται στὰ δικά μας μάτια, ποῦ ὑλοποιεῖται αὐτὴ ἡ οἰκουμνικότητα τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου; Ἄν αὐτὴ εἶναι ἡ αὐτοσυνειδησία τῶν Βυζαντινῶν γιὰ τὴν οἰκουμνικότητα τοῦ δικαίου τους –σὲ ἀντιστοιχία μὲ τὴ βυζαντινὴ οἰκουμνικὴ ιδεολογία γιὰ τὸ κράτος καὶ τὸν βασιλέα τῶν Ρωμαίων–, ἐμεῖς σήμερα, σὲ ἕνα ἀρχόμνο 21ο αἰῶνα, ὑπὸ ποιάν ἔποψη ἢ ὑπὸ ποιῆς ἐπόψεις μποροῦμε νὰ μιλοῦμε γιὰ «οἰκουμνικότητα» ἢ γιὰ «τὴν οἰκουμνικότητα» τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου;

Ἐπάρχουν, βέβαια, οἱ εὐκόλοι δρόμοι. Ἐπάρχει τὸ ἰουστινιάνειο δίκαιο –ἡ ἰουστινιάνεια κωδικοποίηση καὶ ἡ ἰουστινιάνεια νομοθεσία, ἀπόληξη καὶ ἀποκρυστάλλωση μιᾶς μακρῶννης, ὑπερχιλιετοῦς, συνεχοῦς ἱστορίας τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, ἀπὸ τὴν ἡμιμυθικὴ ἐποχὴ τοῦ Δωδεκαδέλτου, καὶ μιᾶς λαμπρῆς παράδοσης τῆς ρωμαϊκῆς νομικῆς ἐπιστήμης – καὶ ἡ παγκόσμια ἐπιβολὴ καὶ ἀκτινοβολία του. Ὅλα τὰ σημερινὰ συστηματικὰ καὶ συνθετικὰ ἔργα γιὰ τὶς πηγὲς καὶ τὴν ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου ἐντάσσουν αὐτονόητα τὴν ἰουστινιάνεια κωδικοποίηση καὶ νομοθεσία στὸ βυζαντινὸ δίκαιο<sup>13</sup> – τοποθετοῦν ἄλλωστε τὶς ἀφετη-

*a Mosca* [= *Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi, Rendiconti dell'XI Seminario* (1991)], Ρώμη 1994, (125-141) 136. Τόχα: G. Dagron, *Empereur et prêtre* [ἀνωτέρω σημ. 11], 247-254, 265-266 καὶ *passim* (βιβλιογραφία: *αὐτόθι*, 395-397)· Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, N.Y. 1996, 284, 325 σημ. 650-653 μὲ πρόσθετη βιβλιογραφία: P. Andrist, *Les Objections des Hébreux: un document du premier iconoclisme?*, *REB* 57 (1999), (99-140) 119-121 («III. C.3. *Constitutum Constantini*»), μὲ περαιτέρω βιβλιογραφία. –Πὰ τὶς βυζαντινὲς ἀποδόσεις τοῦ κειμένου τῆς «Δωρεᾶς»: *Novum Auctarium BHG*, 191-192 ἀρ. 1634ea-1634ec. Οἱ μνῆες στὸν Βαλασαμῶνα: Ράλλης-Ποτλῆς, Α', 79-80, 145-148· Β', 285· Δ', 539, 553 [βλ. ἀνωτέρω σημ. 11]. Στῆ δευτέρῃ περιπτώσῃ ὁ Βαλασαμῶν παραθέτει καὶ ἑλληνικό κείμενο τῆς «Δωρεᾶς» (πληρέστερη ἔκδ. A. Pavlov, *VVr* 2 (1896), 18-82). Μία ἀκόμη χρῆσις τῆς «Δωρεᾶς» στὸ πρόσταγμα Dölger, *Regesten* N. 1973 = Zachariä coll. V. 9 τοῦ Μιχαῆλ Ἡ Παλαολόγου (ἔτ. 1270): Ράλλης-Ποτλῆς, Ε', 327-329 = Ζέππος, Α', 503-504. Ἡ ἐπ'ἀνοδος στῆ χρῆσις τοῦ κειμένου τῆς «Δωρεᾶς» τὸν 14ο αἰ. (Βλάσταιρης Ε, 11: Ράλλης-Ποτλῆς, Σ', 260-262: Ἀρμενόπουλος: ἔκδ. Heimbach, Λειψία 1851, 820-822 [*Epimetra Hexabiblici*, I]) μπορεῖ νὰ συνδέεται μὲ τὴν ὄλο καὶ εὐρύτερη συμμετοχὴ τῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὴν περίοδο αὐτῆς ὑποβάθμισης ἢ κατάρρευσης τῶν κρατικῶν δομῶν, σὲ κοσμικὲς λειτουργίες, συμπεριλαμβανομένης τῆς δικαιοδοτικῆς, καὶ ἐνίοτε καὶ τῆς ἀνάληψης τῆς νομοθετικῆς πρωτοβουλίας (λεγομένη «νεαρά» τοῦ πατριάρχη Ἀθανασίου).

13. Ἔτσι στὸν P.E. Pieler, *Byzantinische Literatur*, εἰς: H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, Μόναχο 1978, 341-480 = *Βυζαντινῆ Λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμ-*

ρίες του πολύ παλαιότερα, στὸν Κωνσταντῖνο καὶ τὴν ἴδρυση τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἂν ὄχι στὸν Διοκλητιανό. Ὁ Ἰουστινιανὸς εἶναι βέβαια Βυζάντιο. Καὶ οἱ Βυζαντινοὶ εἶδαν πάντοτε –καὶ εἶδαν σωστά– τὸ δίκαιό τους ὡς τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, στὴν ἀδιάσπαστη συνέχειά του. Ὅλες οἱ βυζαντινὲς (καὶ οἱ μεταβυζαντινὲς ἀκόμη) ἀναφορὲς στὴν ἱστορία τοῦ ἰσχύοντος δικαίου τοποθετοῦν τὴν ἀφετηρία του στὴν ἀρχαιότατη Ρώμη, ἤδη στὴν περίοδο τῆς βασιλείας, καὶ κατόπιν στὴν ἐγκατάσταση τῆς δημοκρατίας καὶ στὸν Δωδεκάδελτο<sup>14</sup> καὶ ὁ Ἰουστινιανὸς εἶναι πάντοτε στὴ συνείδηση τῶν Βυζαντινῶν ὁ μέγας νομοθέτης αὐτοκράτωρ<sup>15</sup>, κύρια πηγὴ τοῦ ἰσχύοντος δικαίου – θὰ μείνει ἔτσι στὴ γενικὴ συνείδηση ὡς τὰ τέλη τῆς μεταβυζαντινῆς περιόδου. Ἀκόμη τὸ 1828, λογία, καὶ ὄχι λαϊκὴ, γραφίδα, ὁ Ἰακωβάκης Ρίζος Νερούλος, δημοσιεύοντας στὴ Γενεὴ τὴν πρώτη νεοελληνικὴ *Histoire moderne de la Grèce depuis la chute de l'Empire d'Orient*, θὰ ταυτίσει τὴν τότε ἐν χρῆσει πάντοτε Ἑξάβιβλο μὲ τὸ Ἰουστινιανεῖο δίκαιο: «la collection des lois de Justinien rédigée par Constantin Harménopoulos»<sup>16</sup>.

Ἀλλὰ νὰ προσπαθῆσι κανεὶς νὰ δεῖξει τὴν οἰκουμενικὴ διάσταση, τὴν παγκόσμια καὶ διαχρονικὴ σημασία, τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου – καὶ ρωμαϊκὸ δίκαιο, πα-

---

ματεία τῶν Βυζαντινῶν, Γ', Ἀθήνα 1995, 183-379 (μετάφρ. Ἑλ. Παπαγιάννη – Σπ. Τρωϊάνος): N. van der Wal – J.H.A. Lokin, *Historiae iuris graecoromani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningen 1985. Τελευταῖα: Τρωϊάνος, *Οἱ πηγές* [ἀνωτέρω σσημ. 4] πρβλ. αὐτόθι, 21: «Ἡ χρονικὴ διάσταση σήμερα δὲν προκαλεῖ πᾶς σοβαρὸς ἀμφισβητήσεις. Ἐτσι, σύμφωνα μὲ τὴν κρατοῦσα γνώμη, ἡ ἱστορικὴ ἔρευνα τῶν βυζαντινῶν νομικῶν κειμένων γὰρ νὰ εἶναι συστηματικὴ πρῆπει νὰ καλύψει ὅλη τὴ φιλολογικὴ παραγωγή ἀνάμεσα στὸν Διοκλητιανό καὶ στὴν κατάλυση τοῦ βυζαντινοῦ κράτους».

14. Πὰ τὴ φιλολογία αὐτῆ: A. Schminck, Ein rechtshistorischer Traktat im Cod. Mosq. gr. 445, *Fontes Minores*, IX, Φραγκοφούρη 1993, 81-96· Κ.Γ. Πιτσάκης, Ἡ ἱστορία τῆς Ρώμης καὶ τοῦ Ρωμαϊκοῦ Δικαίου στὰ βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινὰ νομικὰ ἐγγεγραμμένα, *Τίματ Ἰωάννου Τριανταφυλλοπούλου*, Ἀθήνα – Κομοτηνὴ 2000, 399-436. Εἰδικὰ γὰρ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο πρβλ. C.G. Pitsakis, Le souvenir de Rome et le droit romain dans les manuels juridiques grecs après la chute de Constantinople, *Continuità del diritto romano nella storia dell'Europa orientale dalla fondazione di Costantinopoli al XIX secolo* [=Da Romma alla Terza Roma, VII Seminario internazionale di studi storici, Relazioni e comunicazioni], Ρώμη 1987, 259-287· Droit romain et droit gréco-romain dans les manuels juridiques grecs de la période post-byzantine: l'emploi idéologique, *Ἀρχαῖα δέκατα καὶ κοινωνία. Σύμμεικτα πρὸς τὴν Παναγιώτη Δ. Δημάκη*, Ἀθήνα 2002, 513-542.

15. Βλ. τὴν εὐρεῖα σύνθεση τοῦ G. Prinzing, Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert, *Fontes Minores*, VII, Φραγκοφούρη 1986, 1-99 («Juristische Quellen»: αὐτ., 54-67).

16. Jacovaky Rizo Néroulos, *Histoire moderne de la Grèce depuis la chute de l'Empire d'Orient*, Γενεὴ 1828, 72. Ἐνας μητροπολίτης στὴ Μακεδονία θὰ ἐξηγήσει σὲ Εὐρωπαῖο περιηγητὴ ὅτι δικάζει μὲ τοὺς νόμους τοῦ Ἰουστινιανοῦ· ἐνοεῖ τὴν Ἑξάβιβλο: Κ. Τριανταφυλλόπουλος, *Ἡ Ἑξάβιβλος τοῦ Ἀρμενοπούλου καὶ ἡ νομικὴ σχέσις ἐν Θεσσαλονίᾳ κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα*, Θεσσαλονίᾳ 1960, 17· Κ.Γ. Πιτσάκης, *Κωνσταντῖνου Ἀρμενοπούλου Πρόχειρον Νόμον ἢ Ἑξάβιβλος*, Ἀθήνα 1971, 4.

ρά τὸν τεράστιο ὄγκο ἐργασίας πού ἔχει γίνει γιὰ τὴ μελέτη τῶν πηγῶν καὶ τῆς ἱστορίας τοῦ προϊουστινιανείου δικαίου, εἶναι οὐσιαστικά τὸ δίκαιο πού ἔγινε γνωστό στὴ μορφή ὑπὸ τὴν ὁποία κωδικοποιήθηκε καὶ ἀποκρυσταλλώθηκε ἀπὸ τὸν Ἰουστινιανό – θὰ ἦταν νὰ παραβιάζει ἀνοικτὲς θύρες. Ἡ νομικὴ ἐπιστῆμη, ὅπως τὴν γνωρίζουμε, ὡς αὐτοτελὴς ἐπιστημονικὸς κλάδος, εἶναι δημιούργημα τῆς ρωμαϊκῆς σκέψης καὶ πράξης: ἡ μεθοδολογία, τὰ «ἐργαλεῖα» πού καὶ σήμερα χρησιμοποιοῦμε στὴν ἐπιστῆμη μας, εἶναι κατ' οὐσίαν αὐτὰ πού ἐπινόησαν καὶ εἰσήγαγαν οἱ Ρωμαῖοι προπάτορες. Τὸ ἴδιο καὶ οἱ βρασικῆς πηγές τοῦ δικαίου μας. Ξέρουμε ὅτι στὴ Δύση μὲ τὸ τέλος τῆς ρωμαϊκῆς κυριαρχίας ἡ ἰουστινιάνεια κωδικοποίηση μένει ἄγνωστη ἢ ξεχασμένη ἐν τούτοις ἡ ρωμαϊκὴ νομικὴ σκέψη καὶ παράδοση, καὶ ἡ νομοθεσία, κυρίως μέσα ἀπὸ ἓνα προῖσχύσαντα, ἐπίσης «βυζαντινός», κώδικα, τὸν Θεοδοσιανό, ἐπιβιώνοντας κατὰ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, μέσα ἀπὸ ἐμφανεῖς ἢ «ὑπόγειες» διαδρομές, γονιμοποιεῖ τὰ λεγόμενα «βαρβαρικά» δίκαια καί, σὲ σύνθεση ἢ σύμφυση μαζί τους, παράγει τὶς λεγόμενες «*leges Romanae*» τῶν διαφόρων «βαρβαρικῶν» λαῶν, οἱ ὅποιοι διαμορφώνουν τὴν Εὐρώπη τῶν μεσαιωνικῶν καὶ τῶν νεώτερων χρόνων· ἡ ρωμαϊκὴ νομικὴ σκέψη ἐπιβιώνει ἐπίσης, σ' αὐτὴ τὴν Εὐρώπη πού γεννᾶται, μέσα ἀπὸ τὸ κανονικὸ δίκαιο τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐκ νέου ἀνακάλυψη κατὰ τὸν ὕστερο Μεσαίωνα, μετὰ ἀπὸ οἰγὴ σχεδὸν ἑξὶ αἰώνων, τῆς ἰουστινιάνειας κωδικοποίησης (κυρίως τοῦ Πανδέκτη, κύριου φορέα ἐπαφῆς μὲ τὴ σκέψη τῶν Ρωμαίων νομικῶν, τοῦ ἔργου πού δίνει στὴν κωδικοποίηση τὸν χαρακτήρα της) εἶναι ἡ ἀποκάλυψη: ἀναγεννᾷ ἢ γεννᾷ, μὲ ἀφετηρία τὸ ἔργο τῶν γλωσσογράφων καὶ στὴ συνέχεια τῶν μεταγλωσσογράφων, τὴ δυτικοευρωπαϊκὴ νομικὴ ἐπιστῆμη, τὴ νομικὴ σκέψη καὶ παράδοση – γεννᾷ ἐπίσης τὴ νομικὴ παιδεία, ὅπως τὴ γνωρίζουμε σήμερα, καὶ μαζί τῆς γεννᾷ ἐπίσης, σὲ σημαντικὸ βαθμὸ, τὸ εὐρωπαϊκὸ Πανεπιστήμιο, ὅπως τὸ γνωρίσαμε, ὡς ἓνα ἀπὸ τὰ βασικότερα συστατικὰ του στοιχεῖα. Ἐκτοτε τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, γνωστὸ κατὰ βάση στὴν ἰουστινιάνεια μορφή του –αὐτούσιο, γλωσσογραφημένο, ἢ καὶ μόνον ὡς ἐπίδραση– ὡς βασικὴ καὶ θεμελιώδης πηγὴ, ὡς κεντρικὸ στοιχεῖο, ὡς ἐνοποιητικὴ ἢ συνεκτικὴ δύναμη ἢ ὡς σημεῖο ἀναφορᾶς, κυριαρχεῖ στὸ δυτικὸ εὐρωπαϊκὸ δίκαιο, σὲ διάφορες μορφές συνύπαρξης ἢ διαλεκτικῆς σχέσης μὲ τὰ τοπικὰ γραπτὰ ἢ ἄγραφα δίκαια, εἴτε ἀπόλυτα καὶ καθ' ἑαυτὸ μὲ τὶς διαφορὲς μορφές πού προσέλαβε ἡ *Rezeption* του, εἴτε στὶς διαφορὲς «ἐκσυγχρονισμένες» ἐκδοχές του πού διαμορφώνονται μὲ τὴ νεώτερη νομικὴ διδασκαλία, ἰδίως στὸν χῶρο τῶν Γερμανῶν πανδεκτιστῶν («*usus modernus pandectarum*»): ἐπιγεράζει, τέλος, μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐπιβίωση, οὐσιωδῶς τὸ περιεχόμενο καὶ τὸ «δόγμα» τῶν νεώτερων εὐρωπαϊκῶν κωδίκων, κατὰ τὴ μεγάλη ἐποχὴ τῶν κωδικοποιήσεων, τὸν 19ο αἰώνα, ἀπὸ τὸν Γαλλικὸ *Code Civil* καὶ τὸν Αὐστριακὸ καὶ τὸν Γερμανικὸ κώδικα, καθὼς καὶ ὄλους τοὺς μεταγενέστερους εὐρωπαϊκοὺς

άστικους κώδικες (συμπεριλαμβανομένου και του ελληνικού), ώστε να αποτελεί τη βάση του σημερινού ευρωπαϊκού νομικού συστήματος, και βέβαια και εκτός Ευρώπης δικαίων, στην Ασία, την Άφρική και την Άμερική, όσα κατάγονται από ευρωπαϊκά μητροπολιτικά δίκαια.

Λέμε συνήθως ότι αυτά ισχύουν για το ήπειρωτικό ευρωπαϊκό δίκαιο, που είναι στο σύνολό του ένα ρωμαιογενές νομικό σύστημα, και ότι το λεγόμενο αγγλοσαξωνικό ή αγγλοαμερικανικό δίκαιο αποτελεί ένα ξεχωριστό σύστημα, έναν άλλο νομικό «κόσμο», τον κόσμο του Common Law απέναντι στον «ρωμαϊκό» κόσμο του Civil Law. Σήμερα όλο και περισσότερο συνειδητοποιούμε ότι, παρά τα φαινόμενα, το λεγόμενο αγγλοσαξωνικό δίκαιο έχει και αυτό ύποστη, μέσα από διαφορετικές διαδρομές, την ουσιωδέστατη επίδραση του ρωμαϊκού δικαίου – που το έχει γονιμοποιήσει σε βάθος και ουσία, για τα όποια, μένοντας στην επιφάνεια, ήμασταν συχνά άνυποψίαστοι<sup>17</sup>.

Τέλος, το ρωμαϊκό δίκαιο έχει επιδράσει βαθύτατα και ουσιωδέστατα στον έτερο των δύο μεγάλων πυλώνων της δυτικοευρωπαϊκής νομικής παράδοσης, το κανονικό δίκαιο της δυτικής Έκκλησίας – ή δυτικοευρωπαϊκή επιστήμη του δικαίου ύπηρξε παραδοσιακά πάντοτε διδασκαλία *iuris utriusque*. Η επίδραση αυτή άσκειται όχι μόνον γιατί η Έκκλησία *vivit lege Romana*, ίδρύθηκε και ζή σε χώρο και σε «κλίμα» ρωμαϊκού δικαίου, και έπομένως εφαρμόζει, συμπληρωματικά ή έρμηνευτικά, τις αρχές και τους κανόνες του ρωμαϊκού δικαίου, εκεί όπου το δικό της δίκαιο σιωπά, αλλά και γιατί και το θετικό, το γραπτώς κείμενο, δικό της (κανονικό) δίκαιο είναι, το ίδιο, ευρύτατα έπηρεασμένο από αυτό το ρωμαϊκό δίκαιο, εντός του οποίου *Ecclesia vivit*.

Έν τούτοις, να προσπαθήσει κανείς να δείξει την παγκόσμια σημασία και παρουσία του ρωμαϊκού δικαίου – έστω και αν αυτό, στην αποκρυσταλλωμένη μορφή του, υπό την όποια κυρίως ή σχεδόν αποκλειστικά, το γνωρίζουμε, είναι έργο Ιουστινιάνειο, και έπομένως «βυζαντινό» – αποτελεί, όπως είπαμε, εύγενη προσπάθεια να παραβιαστούν θύρες που είναι στην πραγματικότητα διάπλατα ανοικτές. Η οίκουμηνική του Ιουστινιάνειου, ή του ρωμαϊκού, δικαίου είναι ένα από τα ελάχιστα πράγματα για τα όποια υπάρχει έδραιωμένη καθολική συνείδηση και παραδοχή. Κανείς δέν θά τολμούσε να άντιμετωπίσει σοβαρά την άνάγκη

17. Πρβλ. π.χ., μέσα από μία εύρεία ειδική βιβλιογραφία που συνεχώς όργανεται, το παλαιό ήδη έργο των W.W. Buckland και A.D. McNair, *Roman Law and Common Law*, δεύτερη έκδ. από τον F. H. Lawson, Cambridge 1952 ή F.H. Lawson, *A Common Lawyer Looks at the Civil Law*, Ann Arbor 1953. Άρκετά έπιφυλακτικός άκόμη ό G. Crisculi, *Introduzione allo studio del diritto inglese: le fonti*, <sup>3</sup>Μιλάνο 2000, 28-42 («resistenza al diritto romano»): πρβλ. 50 κ.έξ. (*Roman Canon Law*) – όπου και συνοπτική παρουσίαση των άλλων άπόψεων (Radbruch, Maitland, Koschaker, Chiazzese).

μᾶς Défense et illustration τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου καὶ τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτῆρα του.

Θὰ μᾶς ἐνδιέφερε, ἔτσι, περισσότερο – πέρα ἀπὸ τίς, κρατοῦσες ἢ μὴ, σχηματικές (καὶ ἐν πολλοῖς συμβατικές) περιοδολογήσεις – νὰ βλέπαμε τὰ στοιχεῖα οἰκουμενικότητας ποῦ ἐμφανίζει τὸ κυρίως βυζαντινὸ δίκαιο<sup>18</sup> ἄς τὸ ὀρίσουμε, πάντοτε σχηματικά: τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο ὅπως διαμορφώνεται, σὲ ἑλληνικὴ πλέον γλῶσσα, ἐξελίσσεται, ἐρμηνεύεται καὶ βιώνεται στὸ ἀνατολικὸ ρωμαϊκὸ κράτος, μετὰ τὸν Ἰουστινιανὸ – «ius graecoromanum», ὅπως τὸ εἶδαν οἱ προπάτορές μας, ἀπὸ τὸν Leunclavius ὡς τοὺς Ζέπους, περνώντας ἀπὸ τὸν Mortreuil, τοὺς Heimbach καὶ τὸν Zachariä von Lingenthal, θεμελιωτὲς τῆς νεώτερης ἔρευνας τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου<sup>18</sup>.

Θὰ μιλοῦσα γιὰ τρεῖς διαφορετικὲς ὄψεις τῆς οἰκουμενικότητας τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου.

*1. Τὸ βυζαντινὸ δίκαιο, καθ' ἑαυτὸ, ὡς φορέας ἢ ὄχημα τοῦ «οἰκουμενικοῦ» ρωμαϊκοῦ δικαίου.*

Ἄν ἡ οἰκουμενικότητα τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου – εἴτε ὡς δικαίου μᾶς οἰκουμενικῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, κατὰ τὴν κυρίως ρωμαϊκὴ περίοδο, καὶ ἰδίως μετὰ τὴν ἐπέκταση τῆς ρωμαϊκῆς πολιτείας σὲ ὅλους τοὺς κατοίκους τῆς αὐτοκρατορίας (Constitutio Antoniniana 212 μ.Χ.) καὶ τὴν ἐπέκταση ἐπομένως τῆς ἐφαρμογῆς τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου στὸ σύνολο οὐσιαστικὰ τοῦ πληθυσμοῦ της, εἴτε ὡς βάσης τοῦ δικαίου ἢ τῶν δικαίων ἢ τῶν δικαικῶν συστημάτων τοῦ δυτικοῦ ἢ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ, ὅπως καὶ ἂν τὸν ὀρίσουμε, κόσμου, καὶ μᾶς ἀπὸ τίς βασικὲς συνιστώσες τοῦ πολιτισμοῦ του (μαζὶ μὲ τὴν ἑλληνορωμαϊκὴ παιδεία καὶ τὸν χριστιανισμό, ὡς θρησκεία, παράδοση καὶ ἐκκλησιαστικὴ συγκρότηση) – ἀποτελεῖ, ὅπως εἶδαμε, κοινὸ τόπο καὶ διαπίστωση ποῦ δὲν ἔχει ἀνάγκη τεκμηρίωσης, δὲν εἶναι σήμερα ἐξ ἴσου αὐτονόητο ὅτι τὸ βυζαντινὸ δίκαιο, μὲ τίς περιοδους ἀκριβῆς ἢ παρακριβῆς του, ἀποτελεῖ τὴ μόνη ἱστορικὰ ἀδιάσπαστη συνέχεια τοῦ

18. I. Leunclavius, *Iuris Graeco-romani tam canonici quam civilis tomii duo*, ed. cura M. Freheri, Φραγκουόρη 1596· C.E. Zachariae, *Historiae iuris graeco-romani delineatio*, Ἀιδελβέργη 1839· C.E. Zachariae a Lingenthal, *Ius Graecoromanum*, I-VII, Λευψία 1856-1884· Ἰ. καὶ Π. Ζέπος, *Ius Graecoromanum*, Α'-Η', Ἀθήνα 1931· N. van der Wal – J.H.A. Lokin, *Historiae iuris graeco-romani delineatio* [ἀνωτέρω σσημ. 13]. Πρὸβλ. J.-A.-B. Mortreuil, *Histoire du droit byzantin ou du droit romain dans l'Empire de l'Orient depuis la mort de Justinien jusqu'à la prise de Constantinople en 1453*, I-III, Παρίσι 1843, 1844, 1846· C.W.E. Heimbach, *Griechenland: Griechisch-römisches Recht im Mittelalter und in der Neuzeit*, εἰς: J.S. Ersch-J.G. Gruber, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, I. 86, Λευψία 1868, 191-471 καὶ I.87, Λευψία 1869, 1-106· K.E. Zachariä von Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, <sup>3</sup>Βερολίνο 1892.

ρωμαϊκού δικαίου, καθ' ἑαυτό, στη νομοθεσία, τὴ διδασκαλία καὶ τὴν πράξη. Στὸ Βυζάντιο καὶ στὴ χριστιανικὴ Ἀνατολὴ δὲν χρειάσθηκε ποτὲ νὰ «εἰσαχθῆ» τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, γιατί τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο ἦταν ἀπλῶς ἐκεῖ, ἰσχύον πάντοτε δίκαιο, καὶ συνεχῶς ἐξελισσόμενο, ἀκόμη καὶ στίς ἐποχὲς τῆς «ἐκπτώσεως» – ἀκόμη καὶ διαστρεφόμενο ἢ διαφθειρόμενο, ἴσως· ἀλλὰ ἡ ἱστορία, καὶ ἡ ἱστορία τοῦ δικαίου, δὲν ἀναγνωρίζει τέτοιες ἀξιολογικὲς κατηγορίες. Οἱ Βυζαντινοὶ δὲν θὰ χρειασθῆ ποτὲ νὰ «ἀνακαλύψουν» ἓνα Πανδέκτη, γιατί ὁ Πανδέκτης ἦταν πάντοτε ἐκεῖ, ἀρχικὰ στὴν πρωτότυπη μορφή του στὴν ἰουστινιάνεια κωδικοποίηση, καὶ ἀργότερα στὴν ἑλληνικὴ ἀπόδοση τῶν Βασιλικῶν (τελευταία στὸν κόσμο ἐπίσημη κωδικοποίηση τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, μὴ τὸ ξεχνοῦμε, καὶ ἡ μόνη κωδικοποίηση σὲ ἓνα μόνον σῶμα ποῦ γνώρισε ποτὲ) καὶ στὰ σχόλιά τους, προερχόμενα ἀπὸ τὴ διδασκαλία τῶν παλαιῶν διδασκάλων τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, ἀντικηνοσόρων καὶ σχολαστικῶν ἦταν παρῶν καὶ στὰ ἐπίσημα ἢ στὰ ἰδιωτικὰ νομικὰ ἐγχειρίδια καὶ στὰ ἔργα τῶν βυζαντινῶν νομικῶν. Ποτὲ δὲν θὰ χρειασθῆ στὴν Ἀνατολικὴ αὐτοκρατορία ἢ στὴ χριστιανικὴ Ἀνατολὴ μιὰ Rezeption τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου – γιατί τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο στὴ συνεχῆ ἐφαρμογὴ καὶ ἐξέλιξή του εἶναι πάντοτε ἰσχύον δίκαιο. Αὐτὰ δὲν ἀποτελοῦν σήμερα αὐτονόγη πραγματικότητα στὴ σπουδὴ διεθνῶς τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, ὅπου ἡ τρέχουσα διδασκαλία ἀντιμετωπίζει τὸ βυζαντινὸ δίκαιο ὡς περιθωριακὴ ἔκφραση τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου ἢ τοπικὴ παραφυάδα του, καὶ ὄχι ὡς τὸν συνεχῶς ἐξελισσόμενο κύριο κορμὸ του (ἀντίθετα εἶναι τὰ πράγματα στὴν Ἑλλάδα, ὅπου γιὰ ἱστορικοὺς λόγους, τὸ βυζαντινὸ δίκαιο διδάσκεται ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν συνέχεια τῆς ἱστορίας τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου – ἂν δὲν γίνεται μάλιστα ἀναγωγὴ ἀπὸ τὸ βυζαντινὸ δίκαιο, ὡς ἀφετηρία, στὸ ρωμαϊκὸ – ἀλλὰ ἀποσιωπᾶται σχεδόν, ἢ οὐσιαστικὰ ἀγνοεῖται στὴ διδασκαλία, ὀλόκληρη ἡ δυτικοευρωπαϊκὴ ἱστορία τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου).

Τὰ πράγματα δὲν ἦταν πάντοτε ἔτσι. Ὅταν ἡ οὐμανιστικὴ σπουδὴ τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου ἐρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τίς βυζαντινὲς νομικὲς πηγὲς μετὰ τὴν Ἀλωση, καὶ κυρίως κατὰ τὸν 16ο αἰῶνα, ἡ ἐπαφὴ αὐτὴ ἀποτελεῖ μιὰ ἱστορικὴ ἀποκάλυψη, ἡ ὁποία γονιμοποιεῖ τίς σπουδὲς αὐτές. Ὅταν ὁ Hans Erich Troje δημοσιεύει τὸ 1971 τὸ πολλαπλῶς ρηξικέλευθο βιβλίο του γιὰ τὴν πρόσληψη τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου ἀπὸ τὴν οὐμανιστικὴ νομικὴ σκέψη, μὲ τὸν «ἀνατρεπτικὸ» τίτλο *Graeca leguntur* δὲν ὑποδηλώνει ὅτι ἀπλῶς, παρὰ τὴ γενικὴ ἀντίληψη ὅτι «Graeca non leguntur», οἱ οὐμανιστὲς νομικοὶ ἔλαβαν ὑπ' ὄψη καὶ ἑλληνικὰ κείμενα: ἡ θέση εἶναι ὅτι τὸ βυζαντινὸ δίκαιο εἶναι αὐτὸ ποῦ οἰκοδόμησε τίς οὐμανιστικὲς νομικὲς σπουδὲς στὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο: *die Aneignung des byzantinischen Rechts und die Entstehung eines humanistischen Corpus iuris civilis*<sup>19</sup>.

19. H.E. Troje, *Graeca leguntur: Die Aneignung des byzantinischen Rechts und die Entstehung eines humanistischen Corpus iuris civilis in der Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts*, Κολωνία – Βιέννη

Τὸ ἴδιο ἐκεῖνο ἔτος (1971) ἔβλεπε τὸ φῶς μιά χρηστική ἀθηναϊκὴ ἔκδοση τῆς Ἑξαβίβλου τοῦ Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου (1344/1345), τοῦ τελευταίου, ὅπως ὅλοι γνωρίζουμε, μείζονος προϋόντος τῆς λόγιας βυζαντινῆς κοσμικῆς νομικῆς γραμματείας, βασικοῦ ὀχήματος γιὰ τὴν ἐπιβίωση καὶ ἐφαρμογὴ τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου στὸν ἑλληνικὸ καὶ ἑλληνοφώνο κόσμο καὶ στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο καὶ στοὺς νεώτερους χρόνους, ἀλλὰ καὶ πρώτου οὐσιαστικὰ μείζονος ἔργου τοῦ κυρίως βυζαντινοῦ δικαίου ποὺ ἔγινε γνωστὸ στὸ σύνολό του στὴ Δύση. Ὁ νεαρὸς τότε ἐπιμελητὴς τῆς ἔκδοσης ἐπεσημάνει τὸ *chos* τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ νομικοῦ κόσμου, ὅταν ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τὸ ταπεινὸ αὐτό, στὴν ἀφρηρία του, ἰδιωτικὸ ἔγχειριδιο τοῦ 14ου αἰώνα<sup>20</sup>: τὸ ἔργο ἀντιμετωπίζεται ὡς ὁ φορέας τῆς νομικῆς ἐπιστήμης τοῦ Ἀνατολικοῦ Ρωμαϊκοῦ Κράτους, κατάληξι καὶ ἀπόσταγμα μιάς μακρῆς παράδοσης· ιδιαίτερα γοητεύει, φαίνεται, ἡ σαφής, σύντομη καὶ συστηματικὴ ἔκθεση τῆς ὕλης, σὲ ἓνα βιβλίον πού, στὴν Ἀνατολή, μποροῦσε ἀκόμη νὰ στοχεύει στὴν μετάδοση ὅσων *τοῖς πολλοῖς ἐν γνώσει καθίστασθαι δίκαιον*<sup>21</sup>, πολυτέλεια ἀπροσπέλαστη στὴ Δύση ποὺ ἀγωνιζόταν νὰ προσεγγίσει τὸ χαῶδες κείμενο τῆς *Glossa*<sup>22</sup>. Ἔτσι, ἀπὸ τὰ πράγματα, ἡ ταπεινὴ ἰδιωτικὴ συλλογὴ τῆς παρακμῆς ἀντιμετωπίζεται ὡς κείμενο κύρους, σχεδὸν παράπλευρα πρὸς τὴν ἰουστινιάνεια κωδικοποίησι. Ἐντυπωσιακὴ εἶναι, ἀκόμη καὶ ὡς σύμπτωση, ἡ παράλληλη ἐκδοτικὴ πορεία τους. Ἡ editio princeps τῆς Ἑξαβίβλου (1540) δημοσιεύεται πρὶν συμπληρωθῆ δεκαετία ἀπὸ τὴν ὀλοκλήρωσι τῆς ἔκδοσης Haloander τῆς ἰουστινιάνειας κωδικοποίησης (1531): ὁ τυπογράφος, Chrétien Wechel, ἔγκατεστημένος στὴν rue Saint-Jacques στὸ Παρίσι, εἶχε σχετικὰ πρόσφατα ἐκδόσει τὰ πρῶτα κείμενα γιὰ τὴ διδασκαλία τῆς ἑλληνικῆς στὸ μόλις ἰδρυμένο, τὸ 1530, Collège de France, ἀπὸ τὸν πρῶτο δάσκαλό της (lecteur

1971. Πρβλ. τοῦ ἴδιου, *Graeca leguntur revisited*, εἰς: Ch. Papastathis (ed.), *Byzantine Law*, Θεσσαλονίκη 2001, 21-28 [τώρα καὶ νεότερο δημοσίευμα τοῦ ἴδιου, προσιτὸ ἐπὶ τοῦ παρόντος μόνον σὲ ηλεκτρονικὴ μορφή στὸ διαδίκτυο: *Graeca leguntur heute* (2002-2003)].

20. Πιτσάκης, *Ἑξαβιβλος* [ἀνωτέρω σημ. 16], π'ε-πθ'.

21. «Προθεωρία» τῆς Ἑξαβίβλου: ἔκδ. Heimbach, 10 = Πιτσάκης, 7. Ἡ φράσις ἀπὸ τὸ προοίμιον τοῦ Προχειροῦ Νόμου: Ζέππων, Β', 116 (ἔκδ. Zachariä von Lingenthal, *Ὁ Πρόχειρος Νόμος*, Ἀϊδελβέργη 1837, 7): νέα ἔκδοσις A. Schminck, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern* [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 13], Φραγκφούρτη 1986, 13.

22. Βλ. σχετικὰ τὶς παρατηρήσεις τοῦ Γ. Μαριδάκη, Ὁ Ἀρμενόπουλος καὶ ἡ τεχνικὴ τοῦ δικαίου, *Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου ἐπὶ τῇ ἑξακοσιετηρίδι τῆς Ἑξαβίβλου αὐτοῦ*, Θεσσαλονίκη 1952, (89-109) 95-103, 107-109. Πρβλ. τὶς παρατηρήσεις τοῦ Γάλλου μεταφραστῆ τῆς Ἑξαβίβλου (1556) J. Mercier (Mercerus): *Certe totas nostrorum iurisconsultorum leges ita saepe proponit et declarat aperte, ut tria plerumque huius verba malim, quam integras recentiorum paginas verbososque, ne dicam molestos, nec satis puros, commentarios!* Ἀνάλογα ἔγραψε στὸν πρόλόγο του καὶ ὁ πρῶτος ἐκδότης Théodorice Adamée de Suallemberg (1540).

royal pour le grec) Pierre Danès<sup>23</sup>· ή 'Εξάβιβλος, πού ακολουθεί, ἐπιλέγεται γιά νά τιμηθῆ μέ τήν ἔκδοσή της ἡ ἐπιφανέστερη ἐπέτειος στήν ἱστορία τῆς βιβλιοπαγωγῆς: ἡ πρώτη ἑκατονταετία ἀπό τήν ἐπινόηση τῆς τυπογραφίας ἀπό τόν Γουτεμβέργιο («anno millesimo quingentesimo quadragesimo, quo centesimus annus agitur, quod nobilis ars impressoria in Germania fuerit inventa») <sup>24</sup>. Τό 1583 ὁ Denis Godefroy δημοσιεύει τήν περίφημη ἔκδοσή του τοῦ Corpus iuris civilis, τήν πρώτη πού χρησιμοποιεῖ, καί αὐτήν πού καθιερῶνει, καί κληροδοτεῖ ἔτσι στήν νομική ἱστορία, τόν τίτλο αὐτό γιά τήν κωδικοποίηση τοῦ Ἰουστινιανοῦ – καί τέσσερα χρόνια ἀργότερα (1587) ὁ ἴδιος δημοσιεύει τή δεύτερη ἔκδοση τῆς 'Εξάβιβλου. Οἱ δύο ἐκδοτικές ἐργασίες τοῦ Godefroy ἔκτοτε συμπορεύονται: θά μείνουν οἱ ἐν χρήσει ἐκδόσεις οὐσιαστικά καθ' ὄλο τόν 17ο καί τόν 18ο αἰῶνα, καί θά ἀντικατασταθοῦν σχεδόν ταυτόχρονα: ἡ ἔκδοση τοῦ Corpus iuris civilis μέ τήν ἔκδοση Gebauer-Spangenberg (1776-1796) καί ἡ ἔκδοση τῆς 'Εξάβιβλου μέ τήν ἔκδοση Reitz, τὸ 1780. Ἀκόμη ἐντυπωσιακότερος εἶναι ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐκδόσεων τῆς 'Εξάβιβλου στή Δύση κατά τόν 16ο αἰῶνα: στὰ 47 χρόνια πού μεσολαβοῦν μεταξὺ τῶν δύο πρώτων ἐκδόσεών της (1540-1587) δημοσιεύεται καί ἑννέα τοῦλάχιστον φορὲς μεταφρασμένη, σὲ δύο λατινικὲς καί μία γερμανικὴ μετάφραση<sup>25</sup> – συνολικά ἑνδεκα ἐκδόσεις ἢ, στατιστικά, μία κάθε τέσσερα χρόνια περίπου. Ἡ παρουσία τῆς γερμανικῆς μετάφρασης, πού μέσα σὲ δώδεκα χρόνια ἐκδίδεται τρεῖς φορὲς<sup>26</sup>, συσχετίζεται μέ τήν πληροφορία ὅτι τόν 16ο αἰῶνα ὑπῆρξε χρήση τῆς 'Εξάβιβλου στή γερμανικὴ δικαστηριακὴ πρακτικὴ<sup>27</sup>: οἱ γερμανικὲς αὐτὲς ἐκδόσεις συμπίπτουν χρονικά μέ τήν ὀλοκλήρωση τῆς Rezeption στή Γερμανία: ὁ Ἀρμενόπουλος γίνεται δεκτὸς ὡς ἔγκυρη ἐπιτομή τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, ὅπως ἴ-

23. O. Reverdin, *Les premiers cours de grec au Collège de France ou l'enseignement de Pierre Danès d'après un document inédit*, Παρίσι 1984· J. Irigoin, *Tradition et critique des textes grecs*, Παρίσι 1997, 4-5.

24. Κ.Γ. Πιτσάκης, Γουτεμβέργιος καί Ἀρμενόπουλος: τὸ ἀθρησαύριστο χρονικὸ μᾶς ἐπετειακῆς συνάντησης, *Βυζαντικά* 21 (2001), 291-306.

25. Παρίσι 1540 (editio princeps: Théodoric Adamée de Suallemberg)· Κολωνία 1547 (λατιν. μετάφρ. Bernhard von Rey)· Λυὸν 1549 (μετάφρ. von Rey)· Κολωνία 1556 (μετάφρ. von Rey)· Λυὸν 1556 (λατιν. μετάφρ. Jean Mercier)· Φραγκφούρτη 1564 (γερμ. μετάφρ. Justinus Gobler)· 1566: Enchiridium usuuum feudaliium (μετάφρ. von Rey)· Φραγκφούρτη 1566, 1576 (μετάφρ. Gobler)· Λωζάννη 1580 (μετάφρ. Mercier)· Γενεύη 1587 (δευτέρη ἔκδ.: Denis Godefroy). Γιὰ τὶς ἐκδόσεις καί μεταφράσεις πρόχειρα: Πιτσάκης, *Ἐξάβιβλος*, ξβ'-ξθ'.

26. Φραγκφούρτη 1564, 1566, 1576. Βλ. εἰδικά: A. Steinwenter, Eine deutsche Übersetzung der Hexabiblos aus dem 16. Jahrhundert, *Τόμος Ἀρμενοπούλου*, 79-87· Πιτσάκης, *Ἐξάβιβλος*, ξθ'.

27. G.L. von Maurer, *Das griechische Volk*, I, Ἀιδελβέργη 1835, 104 σμμ. 92 (ἐλληνικὲς μεταφράσεις: [Χρ. Πράτοικας=] Εἰδοτ. Καρυστάθης, *Ὁ Ἑλληνικὸς Λαός*, Α', Ἀθήνα 1943, 89 σμμ. 92· Ὅλγα Ρομπάκη, *Ὁ Ἑλληνικὸς Λαός*, Ἀθήνα 1976, 90 σμμ. 3). Πρβλ. Πιτσάκης, *Ἐξάβιβλος*, πζ'.



σχυσε στην Ανατολή που το κωδικοποίησε. Αντίστοιχη φαίνεται να υπήρξε η δικαστηριακή χρήση της Έξαβίβλου στη Γαλλία, ακόμη και στον «μεγάλο» 17ο αιώνα: εδώ η μαρτυρία έρχεται άπροσδόκητα από τον Ρακίνα: στη μόνη του κωμωδία, *les Plaideurs* (1668), διασκευή του θέματος των *Σφηκῶν* του Ἀριστοφάνους, στη διασκευαστική σκηνή του δικαστηρίου, ο συνήγορος επικαλείται, για το άστειο θέμα της δίκης – πρόκειται για ένα σκύλο που έφαγε ένα καπόνι –, όλες τις αὐθεντίες: τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ Ιουστινιάνειο *Corpus iuris*, τὸν grand Jacques (Cujas), τὸ κανονικὸ δίκαιο – καὶ τὸν Ἀρμενόπουλο...<sup>28</sup>. Ἰδιαίτερα ἐπιβλητικὴ ὑπῆρξε ἡ παρουσία τῆς Έξαβίβλου στὶς ἐργασίες τῶν οὐμανιστῶν νομικῶν τοῦ 16ου αἰώνα, συνδεόμενη κυρίως μὲ τὶς ἐργασίες κριτικῆς ἀποκατάστασης τοῦ *Corpus iuris civilis* καὶ συγκέντρωσης τοῦ κειμένου τῶν Βασιλικῶν. Ἡ Marie Theres Fögen ἔχει ἀφιερώσει μιά ἐξαντλητικὴ μελέτη στὶς «Humanistische Adnotationen zur editio princeps der Hexabiblos»<sup>29</sup>.

Ἡ περίπτωση τῆς Έξαβίβλου εἶναι μόνον ἓνα ἐνδεικτικὸ, ἴσως τὸ χαρακτηριστικώτερο, παράδειγμα. Τὰ ἴδια ἢ ἀνάλογα θὰ μπορούσαν νὰ λεχθοῦν γιὰ ἄλλα κείμενα τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, *mutatis mutandis*: ἡ βυζαντινὴ νομικὴ ἐπιστήμη καὶ τὰ προϊόντα τῆς – καὶ μάλιστα καὶ ἀπὸ τοὺς δύο κλάδους τῆς: τοῦ κοσμικοῦ καὶ τοῦ κανονικοῦ δικαίου – ἀντιμετωπίζονται ἀκόμη τότε, στὴν ἐνιαία οὐμανιστικὴ σκέψη τοῦ 16ου αἰώνα, ὡς ἀναπόσπαστα στοιχεῖα τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου καὶ τῆς ἱστορίας του, καὶ ὡς πηγὲς γιὰ τὴν ἀνασυγκρότησή του. Ὅλες οἱ ἐκδόσεις τοῦ *Corpus iuris civilis*, ἀπὸ τὸν Godefroy ὡς τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰώνα, συμπεριλαμβάνουν, σχεδὸν αὐτονόητα, τὶς ὡς τότε συγκεντρωμένες νεαρὲς βυζαντινῶν αυτοκρατόρων – κατ' ἐξοχὴν τοῦ Λέοντος Σ', τοῦ μεγαλύτερου νομοθέτη αυτοκράτορα μετὰ τὸν Ἰουστινιανό, στὴ λατινικὴ μετάφραση τοῦ Agylée (Agylaeus)<sup>30</sup> – ὅπως περιλαμβάνουν ἐπίσης, π.χ., καὶ τοὺς *libri feudorum*: εἶναι ὅλες οἱ συνιστώσες τῆς εὐρωπαϊκῆς νομικῆς παράδοσης, τοῦ *Ius Commune*, στὴν ὁποία, τότε ἀκόμη, εἶναι αὐτονόητο ὅτι μετέχει τὸ Βυζάντιο. Ἀντίστοιχα, καὶ ἀντίστροφα, στὶς ἐκδόσεις τοῦ *Enchiridium usuum feudaliū* ἀπὸ τὸ 1566 θὰ περιληφθῆ καὶ ἡ Έξαβίβλος, στὴν πρώτη τῆς λατινικὴ μετάφραση τοῦ Bernhard von Rey τοῦ 1547... Αὐτὸ θὰ εἶναι καὶ τὸ πνεῦμα τῶν μεγάλων συναγωγῶν ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κοσμικοῦ βυζαντινοῦ δικαίου ποὺ παράγονται τὸν 16ο αἰώνα, καὶ ἀποτελοῦν τὴν ἄμεση ἢ τὴν ἀπώτερη πηγὴ ὄλων τῶν ἐν χρῆσει σήμερα συλλογῶν: εἶναι τὸ *Ius orientale* τοῦ

28. Jean Racine, *Les Plaideurs*, πράξη III, σκηνή 3. Πρβλ. Πιτσάκης, *Έξαβίβλος*, πζ-πη'.

29. M.Th. Fögen, *Humanistische Adnotationen zur editio princeps der Hexabiblos*, *Ius Commune* 13 (1985), 213-242.

30. Πιά τὶς ἐκδοτικὲς τύχες τῶν Νεαρῶν τοῦ Λέοντος: P. Noailles – A. Dain, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, Παρίσι 1944, li-lix («IV. La tradition imprimée»).

Bonnefoi (Bonafidius, 1573) και τὸ *Ius Graecoromanum* τοῦ Löwenklau (Leunclavius, 1596)<sup>31</sup>.

Μόνον μὲ τὴν αὐτονομίηση τῶν κλάδων καὶ περαιτέρω μὲ τὴν στροφή τῆς ἐπιτήμης τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου στὰ τοπικὰ πρότυπα, μὲ τὴν προσαρμογὴ του στὴν τρέχουσα νομικὴ πραγματικότητα, ἰδίως στὴ Γερμανία μετὰ τὴ Rezeption σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν παράδοση τοῦ ἐπιτοπίου κοινοδικαίου, καὶ ἐν συνεχείᾳ μὲ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ Pandektenrecht ὡς συστήματος ἰσχύοντος δικαίου, ἡ ἐνότητα αὐτὴ θὰ διακοπῆ καὶ τὸ βυζαντινὸ δίκαιο θὰ περιθωριοποιηθῆ ἐκτὸς τοῦ κορμοῦ ἢ στὶς παρυφῆς τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου – ἀφοῦ θὰ ἔχει γονιμοποιήσει, κατὰ τὴν Ἀναγέννηση, τὴ σπουδὴ του, ὡς σπουδὴ eines humanistischen Corpus Iuris Civilis. Ἐχει, ἐν τῷ μεταξῷ, μεσολαβήσει ἢ ἀπαξίωση τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὴν περίοδο τῶν Φώτων καὶ σὲ ὅλη τὴν πνευματικὴ παράδοση ποὺ κατάρχεται ἀπὸ τὸν Διαφωτισμό: τὰ «Graeca» πάντοτε «leguntur» – ἀλλὰ τὰ νομικὰ Graeca εἶναι Graeca byzantina, δυσώνυμα, ὑποπτα ἢ ἀπλῶς ἀμελητέα. Βέβαια ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰώνα θὰ τεθοῦν οἱ βάσεις γιὰ μὴ αὐτόνομη ἔρευνα καὶ σπουδὴ τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, ὡς ἰδιαίτερου κλάδου τῆς νομικῆς ἱστορίας· ἡ μελέτῃ τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου θὰ γνωρίσει μίᾳ ἀξιόλογῃ ἀνάπτυξη<sup>32</sup>, ἀλλὰ μόνον στὸ πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ εἰδικοῦ καὶ ἀρκετὰ «περιθωριακοῦ» κλάδου – ἐκτὸς τῆς γενικῆς ἱστορίας ἐνὸς «οἰκουμενικοῦ» ρωμαϊκοῦ δικαίου.

## 2. Τὸ βυζαντινὸ δίκαιο στὴ χριστιανικὴ Ἀνατολή.

Δεύτερο στοιχεῖο ποὺ τεκμηριώνει τὴν οἰκουμενικότητα τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, στοιχεῖο, αὐτὴ τὴ φορὰ, δεδομένο καὶ ἀναμφισβήτητο, εἶναι ἡ παρουσία του καὶ ἡ ἀκτινοβολία του στὸν χῶρο τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς – ἡ διατοπικὴ καὶ ἡ διαχρονικὴ: πέρα ἀπὸ τὰ στενὰ τοπικὰ ὄρια τῆς αὐτοκρατορίας, σὲ ὅ,τι ἀποκλήθηκε ἀπὸ τὸν Dimitri Obolensky «The Byzantine Commonwealth», στοὺς ἀρ-

31. E. Bonafidius, *Τὸ Ἀνατολικὸ Νομικὸν βιβλίον γ' = Iuris orientalis libri III*, [Γενεὴν] 1583· Leunclavius, *Iuris Graeco-romani tam canonici quam civilis tomii duo*, Φραγκφούρτη 1596 [ἀνωτέρω σημ. 18]. Γιὰ τὸ ἔργο τῶν δύο πρωτοπόρων: Κ.Γ. Πιτσάκης, Énnemond Bonnefoi (1536-1574), *Ἡ Πανελλήνιο Ἱστορικὸ Συνέδριο*, Θεσσαλονίκη 1987, 37-59· Johannes Leunclavius (1541-1594), *Βυζαντινά* 15 (1995), 57-106. Πρβλ. τοῦ ἴδιου, Leunclavius Neo-Graecus, *Rechtshistorisches Journal* 13 (1994), 234-243· ἄλλες συμβολὲς στὸν ἴδιο τόμο-ἀφιέρωμα, 197-234: M.Th. Fögen, Johannes Löwenklau· D.J. Osler, Homer Dethroned· B.H. Stolte, The Lion's Paws.

32. Γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου βλ. συνοπτικά: Τρωϊάνος, *Οἱ πηγές*, 55-57· πρβλ. τοῦ ἴδιου, εἰς: Σπ. Τρωϊάνος – Ἰ. Βελισσαροπούλου-Καράκωστα, *Ἱστορία Δικαίου ἀπὸ τὴν ἀρχαία στὴ νεώτερη Ἑλλάδα*, ᾠθίνα-Κομοτηνὴ 2002, 206-212. Γιὰ τὸν 19ο αἰ. εἰδικά: A. Schminck, «Αὐτὸ ποὺ ὀνομάζετε οἰεὶς τὸ πνεῦμα τῶν καρῶν». Ἡ ἔρευνα τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου ἀπὸ Γερμανοὺς ἐπιστήμονες τὸν 19ο αἰώνα. Ἔνας νέος κόσμος γεννιέται. Ἡ εἰκόνα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ στὴ γεωμνηκὴ ἐπιστήμη κατὰ τὸν 19ο αἰώνα, ᾠθίνα 1996, 143-166.

χαίους χριστιανικούς λαούς της Άνατολης, που μοιράζονται με τὸ Βυζάντιο κοινές καταβολές καὶ παραδόσεις, καὶ στοὺς νέους ἐκχριστιανισμένους λαούς, που παρέλαβαν ἀπὸ τὸ Βυζάντιο τὴν πολιτιστικὴ καὶ θρησκευτικὴ τους παράδοση καὶ ἐν πολλοῖς τὴν πολιτειακὴ/πολιτικὴ, ἐκκλησιαστικὴ καὶ κοινωνικὴ τους θέσπιση καὶ πέρα ἀπὸ τὰ χρονικὰ ὄρια τῆς ζωῆς τῆς αὐτοκρατορίας, σ' αὐτὴν τὴν, κατὰ Νικόλαον Jorga, «Byzance arès Byzance», στὴν ὁποία τόσο συχνὰ ἀναφερόμαστε.

Τὸ βυζαντινὸ δίκαιο, πράγματι –εἴτε μεταφερόμενο ἢ μεταφραζόμενο αὐτοῦσιο εἴτε προσαρμοζόμενο στὶς τοπικὲς πραγματικότητες τῶν λαῶν τῆς χριστιανικῆς Άνατολης– διέπει εὐρύτατα, καὶ πολλὲς φορὲς «γεννᾷ», τὸν νομικὸ βίον τῶν λαῶν αὐτῶν. Αὐτὸ ἰσχύει, εἴτε ἀναχοῦμε καὶ σὲ προϊουστινιάνεια ἤδη φαινόμενα, ὅπως, κατ' ἐξοχίαν, στὴ λεγομένη Συρορωμαϊκὴ Νομοβίβλο (ἢ μᾶλλον στὶς Συρορωμαϊκὲς Νομοβίβλους)<sup>33</sup>, μετὶς ἀποδόσεις τῆς στὴ συριακὴ, τὴν ἀρμενικὴ καὶ τὴν ἀραβικὴ (καὶ ὅπως καὶ ἂν ὀνομάσουμε τὸ δίκαιο που περιέχει: γνήσια ρωμαϊκό, ἐξελληνισμένο ρωμαϊκό ἢ βυζαντινὸ), ἢ σὲ περιπτώσεις τῆς ἰουστινιάνειας ἐποχῆς, ὅπως ἐκεῖνοι οἱ περιήρητοι ἡμιμυθικοὶ «νόμοι τῶν Ὀμηριτῶν» τοῦ ἡμιμυθικοῦ ἁγίου Γρηγεντίου στοῦ ἡμιμυθικοῦ θεοκρατούμενο νοτιοαραβικὸ βασιλεῖο τῆς ἐκχριστιανισμένης Ὑεμένης<sup>34</sup> –εἴτε μείνουμε στὰ κυρίως βυζαντινὰ νομοθετήματα.

Ὁ διδάσκαλός μας Γεώργιος Πετρόπουλος –διδάσκαλος, ἀμέσως ἢ ἐμμέσως, ὄλων ὅσοι σήμερα ἐργάζονται στὴν ἱστορία τοῦ δικαίου στὴν Ἑλλάδα– μετὰ κάποια

33. K.G. Bruns – E. Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Λεψία 1880· Πρβλ. E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, I-III, Βερολίνο 1907, 1908, 1914. A. Vööbus, *An Unknown Recension of the Syro-Roman Lawbook*, Στοχχόλμη 1977. [Νέα ἔκδοσις: W. Selb – H. Kaufhold, *Das syrisch-römische Rechtsbuch*, I-III, Βιέννη 2002]. -Γιὰ τὴ βυζαντινὴ παρουσία στὴ συριακὴ κανονικὴ παράδοσις βλ. W. Selb, *Sententiae Syriacae*, Βιέννη 1990· H. Kaufhold, *Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher* [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 21], Φραγκφούρτη 1997, 73-223 (Zweiter Teil: Die «Kurze Sammlung» / «Sententiae Syriacae»)· A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Louvain 1976.

34. PG 86.1, 568-620. Γιὰ τὴ συλλογὴ: N. Pigulewskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert* [= Berliner byzant. Arbeiten, 36], Βερολίνο – Amsterdam 1969, 197 κ.ἔξ. [σὲ συναφῆ θεματικῇ: Δ. Λέτσιος, *Βυζάντιο καὶ Ἐρυθρὰ Θάλασσα. Σχέσεις μετὰ τὴ Νουβία, Αἰθιοπία καὶ Νότια Ἀραβία ὡς τὴν ἀραβικὴν κατάκτηση* (=Ἱστορικὲς Μονογραφίαι, 5), Ἀθήνα 1988]. Εἰδικά: X. Παπασιτάθης, *Περὶ τῶν «Νόμων» τῶν Ὀμηριτῶν τοῦ ἁγίου Γρηγεντίου*, *Graeco-Arabica*, Δ' [: Β' καὶ Γ' Διεθνὲς Συνέδριον Ἑλληνοαραβικῶν Σπουδῶν], Ἀθήνα 1991, 115-126· Ἄθ. N. Παπαθανασίου, *Οἱ «Νόμοι τῶν Ὀμηριτῶν»: ἱεραποστολικὴ προσέγγισις καὶ ἱστορικῆ-νομικῆ συμβολή* [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe, 7], Ἀθήνα – Κομοτηνὴ 1994, μετὰ τὴν προηγούμενη βιβλιογραφία (αὐτ., 293-342). Τρωϊάνος, *Οἱ Πηγές*, 98-99.

ἴσως ὑπερβολὴ ἔγραφε ὅτι «ἡ ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου ἐν ταῖς χώραις ταύταις ἀποτελεῖ ἱστορίαν κυρίως τῆς Ἐκλογῆς τῶν Ἰσαύρων»<sup>35</sup>. Τὸ νομοθέτημα τῶν Ἰσαύρων, ἀπαλλαγμένο σήμερα ἀπὸ μίᾶ θρυλικῆς αἰγλῆς ποῦ τὸ εἶχε περιβάλλει, ἰδίως στὸν ἑλληνικὸ ἐπιστημονικὸ χῶρο, στὴν ὁποία ἐπίστευαν ἀκόμη οἱ δάσκαλοί μας, ποῦ διδάσκαν ὅτι ἡ Ἐκλογὴ εἶναι «ἡ κατ' ἐξοχὴν ἀντιπροσωπευτικὴ συλλογὴ τοῦ βυζαντινοῦ πνεύματος, ἀπηλλαγμένου ῥωμαϊκοῦ ψιμυθίου καὶ κωδικοποιήσασα αὐτὸ τὸ ἑλληνικῆς προελεύσεως ἐθιμικὸν δίκαιον»<sup>36</sup>, πρέπει νὰ θεωρηθῆ στὴν πραγματικὴ του διάστασι: ἕνα σύντομο καὶ περικεκτικὸ νομικὸ ἐγχειρίδιο, ἐπίσημης βέβαια προέλευσης καὶ μὲ νομοθετικὸ χαρακτήρα, ποῦ ἀποσκοπεῖ νὰ καλύψει τὶς βαιοκώτερες μόνον νομικὰς ἀνάγκας, χρησιμοποιεῖ ἀπλή καὶ σύντομη διατύπωση, χωρὶς νομικὴ πολυπραγμοσύνη καὶ θεωρητικὴ ἐκζήτηση, καὶ ἀπευθύνεται, σὲ ἀπλουστευμένη καὶ εὐκόλα κατανοητὴ ἑλληνικὴ γλῶσσα, στὸν μέσο ἄνθρωπο τῆς ἐποχῆς του (8ος αἰ.), ἀκόμη καὶ στὸν μέσο δικαστὴ, ἰδίως στίς ἐπαρχίαι, ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι καὶ αὐτὸς κατ' ἀνάγκην κάτοχος ἰδιαίτερης παιδείας, καὶ πάντως ὄχι ἀπαραίτητα νομικῆς· περιλαμβάνει τὶς βαιοκῆς μόνον ἔννομες σχέσεις, αὐτὲς ποῦ εἶναι πιθανώτερο νὰ συναντήσῃ αὐτὸς ὁ μέσος συναλλασσόμενος καὶ νὰ ἀντιμετωπίσῃ αὐτὸς ὁ μέσος δικαστὴς<sup>37</sup>. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ φύσις τῆς Ἐκλογῆς –τὸ ἀπλουστευμένο ὡς περιεχόμενο καὶ ὡς διατύπωση νομικὸ κείμενό της– συνέβη πράγματι νὰ ἀνταποκρίνεται καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς πολιτιστικῆς ἀνάπτυξης καὶ τῶν περιορισμένων σχετικὰ νομικῶν σχέσεων καὶ ἀναγκῶν εἴτε τῶν «νέων» χριστιανικῶν λαῶν, εἴτε τῶν ἀρχαίων, ἀλλὰ τώρα ἐμπεριόριστων, λαῶν τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς –γὰ τοὺς ὁποίους δὲν εἶχε προορισθῆ. Ἔτσι τὸ δίκαιο τῆς Ἐκλογῆς, εἴτε αὐτοῦσιο (σὲ σλαβικῆς, ἀρμενικῆς ἢ ἀραβικῆς μεταφράσεις)<sup>38</sup>, εἴτε ὡς ἐπίδραση, μέσω τοπικῶν ἐγχειριδίων, ποῦ εἶναι συνήθως ἀκόμη περισσότερο ἀπλουστευμένα, ἐπιβιώνει στοὺς λαοὺς αὐτοὺς ἐπὶ μακροὺς αἰῶνες, πολὺ μετὰ τὴν κατάργησίν

35. Γ.Α. Πετρόπουλος, *Ἱστορία καὶ Εἰσηγήσεις τοῦ Ρωμαϊκοῦ Δικαίου*, Ἀθήνα 21963, 299. Βλ. τὴν συνοπτικὴν ἔκδοσιν αὐτόθι, 300-302.

36. Πετρόπουλος, ὁ.π., 299-300· γὰ τὴ νομοθεσίαν τῶν Ἰσαύρων, ὑπὸ τὸ πνεῦμα αὐτό, πρβλ. αὐτόθι, 250-253.

37. Ἐκδ. Ζέπων, Β', 1-62 (Zachariä von Lingenthal): L. Burgmann, *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.* [=Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 10], Φραγκφούρτη 1983. Τρωϊάνος, *Οἱ Πηγές*, 112-126.

38. Πὰ τὴν μεταφραστικὴν αὐτὴν παράδοσιν: Burgmann, ὁ.π., 80-81. Ἡ κριτικὴ ἔκδοσις τῆς ἀραβικῆς Ἐκλογῆς ἔχει δημοσιευθῆ: S. Leder, *Die arabische Ecloga: Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios* [=Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 12], Φραγκφούρτη 1985. Ἡ προαγγελθεῖσα (βλ. καὶ Burgmann, 26 σμμ. 4, 80 σμμ. 2), καὶ ἔτοιμη οὐσιαστικὰ ἀπὸ καιροῦ, κριτικὴ ἔκδοσις τῆς σλαβικῆς Ἐκλογῆς ἀπὸ τὸν Ja. N. Ššarov δὲν ἔχει ἀκόμη δημοσιευθῆ.

της στὸ Βυζάντιο ἀπὸ τοὺς αὐτοκράτορες τῆς Μακεδονικῆς δυναστείας<sup>39</sup>, καὶ ἐξασφαλίζει τὴν ἐπιβίωση βυζαντινοῦ δικαίου στους λαοὺς αὐτούς, ἐπηρεάζει τὸν κοινωνικὸ βίον τους, πιθανῶς πολὺ ἐντονώτερα ἀπὸ ὅσο ἐπηρέασε ποτὲ τὸν βυζαντινὸ, καὶ διαμορφώνει τὶς τοπικὲς νομοθεσίεσ καὶ τὸ τοπικὸ δίκαιο.

Στὸν σλαβικὸ κόσμον βυζαντινῆς προέλευσης δίκαιο, κυρίως ἀπὸ τὴν Ἐκλογὴν, εἰσάγεται ἤδη μὲ τὸ νομοθετικὸ ἔργον τῆς κυριλλομεθοδιανῆς ἀποστολῆς<sup>40</sup> καὶ τὸ *Zakon sudnyj ljudem*<sup>41</sup>. Οἱ ἐπιβιώσεις καὶ τῆς Ἐκλογῆς (μέσω εἴτε τῶν μεταφράσεών της εἴτε τῆς ἐπανάληψης τῶν ρυθμίσεών της σὲ σλαβικά νομικά κείμενα) καὶ τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου γενικώτερα, κοσμικοῦ καὶ ἐκκλησιαστικοῦ, στὸν σλαβικὸ κόσμον εἶναι καὶ εὐρύτατες καὶ αὐτονόητες – καὶ αὐτὸ ἰσχύει βέβαια, πρωτίστως, ὑπὸ διαφορετικὲς μορφὲς καὶ συνθήκες, γιὰ τὸν βουλγαρικὸ καὶ τὸν ρωσικὸ χῶρον, τοὺς πρώτους βυζαντινογενεῖς πολιτιστικὸς χώρους τῶν ἀνατολικῶν Σλαύων. Στὴ Σερβία ἡ Rezeption τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου ἐγκαινιάζεται κυρίως μὲ τὸν λεγόμενον «Νομοκάνονα τοῦ ἁγίου Σάββα» ἢ «τῶν ἁγίων Προπατόρων» (1219)<sup>42</sup>, μία νομοκανονικὴ συλλογὴ εἰλημμένη ἀπὸ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ, ἐκκλησιαστικοῦ κατὰ πρῶτον λόγον, δικαίου, ἀλλὰ ποὺ ἔχει περιλάβει ἐπίσης ὀλόκληρο τὸν Πρόχειρον Νόμον, τὸ εὐχρηστο κωδικοποιητικὸ νομοθέτημα τῆς Μακεδονικῆς

39. Πὰ τὴ Rezeption τῆς Ἐκλογῆς στὶς χώρες αὐτές: Burgmann, 24-27· πρβλ. καὶ Τρωϊάνος, *Οἱ πηγές*, 118-119 καὶ σμ. 15.

40. Χ. Παπασιτάθης, *Τὸ νομοθετικὸν ἔργον τῆς κυριλλομεθοδιανῆς ἱεραποστολῆς ἐν Μεγάλῃ Μοραβίᾳ* [=Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Σλαβικῶν Μελετῶν, 3], Θεσσαλονίκη 1978.

41. N. Tichomirov – L. Milov (ἐκδ.), *Zakon sudnyj ljudem kratkoj redakcii*, Μόσχα 1961· V. Gannev, *Zakon sudnyj ljudem. Pravnoistoričeski i pravno-analitični proučvanija*, Σόφια 1959· H.W. Dewey – A.M. Kleimola, *Zakon sudnyj ljudem – Court Law for the People* [= Michigan Slavic Materials, 14], Ann Arbor 1977· Γ. Γαριναίτσος, «Νόμος διὰ τὰ δικάζοντα οἱ ἄνθρωποι», *Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἑρευνῆς τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 23 (1976), 180-187. Πὰ τὶς διάφορες θεωρίεσ προέλευσης τῆς συλλογῆς: I. Žužek, *Kormčaja Kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law* [= OCA, 168], Ρώμη 1964, 14-20· V. Procházka, *Le Zakon sudnyj ljudem et la Grande Moravie*, *Byzantinoslavica* 28 (1967), 359-375· B. Zástárová, *Über zwei großmährische Rechtsdenkmäler byzantinischen Ursprungs*, εἰς: V. Vavřínek (hrsg. von), *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9. - 11. Jhd.*, Πράγα 1978, 361-385· Παπασιτάθης [ἀνωτέρω σμ. 40], 61-68· Burgmann, 24-26.

42. Βλ. συνοπτικά: G.Ch. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331-1355) and his Successors*, Washington, D.C. 1984, 68-71· Žužek, *Kormčaja Kniga* [ἀνωτέρω σμ. 41], 28-38. Τώρα βλ. τὴν ἔκδοσιν: M.M. Petrović, *Zakonopravilo ili Nomokanon svetoga Save*, Βελιγράδι 1991. Βλ. εἰδικά, παλαιότερα: S. Troicki, *Ko je preveo Krmčiju sa tumačenjima?* *Glas Srpske Akademije Nauka* 193 (1949), 119-142· τοῦ ἴδιου, *Kako treba izdati svetosavsku Krmčiju (Nomokanon sa tumačenjima)*, Βελιγράδι 1952. Γενικώτερα πρβλ. παλαιότερα: L. Namyslowski, *Wege der Rezeption des byzantinischen Rechts in mittelalterlichen Serbien*, *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, n.s. 1 (1926), 139-152.

δυναστείας – κατά μία έννοια διάδοχο της Έκλογής των Ίσαύρων – κορυφώνεται με το μείζον έργο της σερβικής νομικής παράδοσης, την κωδικοποίηση του αυτοκράτορος Στεφάνου Dušan (1349). Άν το πιο πρωτότυπο τμήμα της κωδικοποίησης, αυτό που έκφραζει το πνεύμα της και προσδιορίζει την ιδιαιτερότητά της, είναι ό καθ' έαυτο κώδικας του Dušan (Dušana Zakonik), ή κωδικοποίηση είναι στην πραγματικότητα ένας codex tripartitus<sup>43</sup>, του οποίου τα δύο άλλα (τα πρώτα) μέρη είναι γνησίως βυζαντινά: α) μία συντομευμένη απόδοση του Συντάγ-

43. Η άρχική επίσημανση οφείλεται στον T. Florinskij, *Pamjatniki zakonodatel'noj djatel'nosti Dušana cara Serbov i Grekov*, Κίεβο 1888 και ή όριστική επικράτηση της στις μελέτες κυρίως του A. Solovjev, *Zakonodavstvo Stefana Dušana cara Srba i Grka*, Βελιγράδι 1928 κ.ά. (βλ. π.χ. το ίδιο έτος: Le droit byzantin dans la codification d' Étienne Douchan, *Revue historique de droit français et étranger*, 4e série, 7 (1928), 387-412). -Δέν είναι δυνατόν νά γίνει εδώ έστω και στοιχειώδης αναφορά στις εκδόσεις και μεταφράσεις και στην όγκώδη διεθνή, και βέβαια κατ' έξοχην σερβική, βιβλιογραφία γιά τόν κώδικα Dušan. Δέν θά πρέπει πάντως νά μείνει άμνημόνευτη ή έπιβλητική συλλογή μελετών γιά τά έξακόσια χρόνια του κώδικα από τή Σερβική Άκαδημία Έπιστημών και Τεχνών: *Zbornik u čast šeste stogodišnjice Zakonika cara Dušana*, Βελιγράδι 1951. Η παλαιότερη ελληνική βιβλιογραφία άντιστοιχεί κυρίως με τίς μελέτες του G. Ch. Soulis, *The Serbs and Byzantium* [άνωτέρω σημ. 42], 68-64 (πρβλ. του ίδιου: 'Ο τσάρος Στέφανος Δουσάν και τó Άγιον Όρος, *EEBS* 22 (1953), 82-96 = του ίδιου, *Ιστορικά Μελετήματα*, Άθήνα 1980, 35-50: Tsar Stephen Dušan and Mount Athos, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), 125-139 = *Ιστορικά Μελετήματα*, 51-67) και τήν όμιλία του Π. Ζέπου (Βελιγράδι 1976), Le Code de l'empereur Stephan Duchan et la renaissance byzantine du XIVe siècle (τόρα στά *Annales* του Τμήματος Νομικής του Α.Π.Θ., Β', Θεσσαλονίκη 1988 [: Μνήμη Παναγιώτη Ί. Ζέπου]). Τώρα βλ. και Σπ. Τρωιάνος – S. Šarkić, 'Ο κώδικας του Στεφάνου Δουσάν και τó βυζαντινό δίκαιο, *Βυζάντιο και Σερβία κατά τόν ΙΔ' αιώνα* [= 'Εθνικό 'Ιδρυμα Έρευνών / 'Ινστιτούτο Βυζαντινών Έρευνών. Διεθνή Συμπόσια 3], Άθήνα 1996, 248-256· Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Τό Ζάκονικ του Στεφάνου Δουσάν Έκφραση τής κοινωνίας και τής οικονομίας τής Σερβίας τόν 14ον αιώνα, Βυζαντινά 21* (2001) [:Άφιέρωμα στή μνήμη του καθηγητή Ίωάννη Ε. Καραγιαννοπούλου], 287-312· τής ίδιας, Commerce et monnaie en Serbie au XIVe siècle: le témoignage du Zakonik d'Étienne Duchan, *Χρημα και αγορά στήν έποχή των Παλαιολόγων* [= 'Εθνικό 'Ιδρυμα Έρευνών / 'Ινστιτούτο Βυζαντινών Έρευνών. Τό Βυζάντιο Σήμερα, 4], Άθήνα 2003, 337-348 (μεταξύ άλλων συναφών εργασιών ή αναφορών τής ίδιας). [Γενικότερα, πρβλ. τής ίδιας, 'Η έπίδραση του βυζαντινού δικαίου στο δίκαιο των μεσαιωνικών βαλκανικών κρατών, ανακοίνωση στο συνέδριο τής σημ. 10]. -Πά τή σύνδεση με τó βυζαντινό δίκαιο, ή όποία, μετά τίς άμφοβητήσεις του παρελθόντος, έχει πλήρως άποκατασταθή, πρβλ. τίς μνημονευθείσες εργασίες των Solovjev, Soulis, Τρωιάνου-Šarkić και, μέσα από μία άλλη εύρεία βιβλιογραφία: N. Radojčić, Vizantisko pravo u Dušanovu zakoniku, *Istoriski Časopis* 2 (1949-1950), 10-18· Dušanov zakonik i vizantisko pravo, *Zbornik u čast*, 45-77 [στον ίδιο τόμο, 207-268, κριτική επισκόπηση τής παλαιότερης βιβλιογραφίας: Vek i po proučavanja Dušanova zakonodavstva]· πρβλ. και S. Šarkić, «L'idée de Rome dans la pensée et l'action du tsar Dušan», *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* [= X Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla Terza Roma» 1990], Ρώμη 1991, 141-166, και του ίδιου, L'Église et la religion dans le code d'Étienne Douchan, *Méditerranées* 16 (1998), 129-136· Κ.Γ. Πιτσάκης, Dušan και Άρμενόπουλος: από τó βυζαντινό δίκαιο στους άστυχούς κώδικες, *Τόμος πρós τμήν Παναγιώτων Καργάδου*, Άθήνα – Κομοτηνή 2004, 709-751.

ματος κατά στοιχείον του Ματθαίου Βλάσραη, όπου τὸ μέγα μέρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν διατάξεων, πού ἀποτελοῦν ἐν τούτοις τὸ κύριο σῶμα τοῦ Συντάγματος, παραλείπεται<sup>44</sup>, ἀλλὰ μένει τὸ σύνολο οὐσιαστικῶν τῶν διατάξεων κοσμικοῦ δικαίου (τὸ 1/3 περίπου τῆς ὅλης ὕλης τοῦ Συντάγματος, ἀλλὰ πού ἀντιπροσωπεύει, ἔστω καὶ ἔτσι, τὰ 4/5 τοῦ συνόλου τοῦ codex tripartitus), καὶ β) ὁ λεγόμενος «Νόμος τοῦ αὐτοκράτορος Ἰουστινιανοῦ» (Zakon cara Justiniana), πού βασιίζεται στὸν περιώνυμο βυζαντινὸ «Γεωργικὸν Νόμον»<sup>45</sup>. Τοῦ «Γεωργικοῦ Νόμου» εἶναι γνωστὴ ἡ ἐκδεδομένη σχετικὰ πρόσφατα (1982) παλαιωροσικὴ μετάφραση<sup>46</sup> (δύπως, ἄλλωστε καὶ ἡ πολὺ νεώτερη, ἀλλὰ σημαντικὴ ἱστορικῶς, ρουμανικὴ)<sup>47</sup>.

Ἄν στὸν κύριο ρωσικὸ νομοκανονικὸ κώδικα, τὴν Kormčaja Kniga, ἓνα πλῆθος διατάξεων –τὸ μέγιστο μέρος τῆς ἐντυπῆς, ἀπὸ τὸ 1653, μορφῆς τῆς–<sup>48</sup> εἶναι βυζαντινῆς προέλευσης, ἀπὸ τὸ κοσμικὸ καὶ κατ' ἐξοχὴν ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο<sup>49</sup>, ὑπάρχουν καὶ ὀλόκληρα κεφάλαια πού ἀπαρτίζονται ἀπὸ αὐτούσια βυζαντινὰ νομοθετήματα σὲ σλαβονικὴ μετάφραση: τὸ κεφ. 49/48 ἀπὸ τὸν Πρόχειρο Νόμο, τὸ κεφ. 50/49 ἀπὸ τὴν Ἑκλογή, ἐνῶ ἡ Ἑκλογή εἰσέρχεται στὴν Kormčaja Kniga καὶ μέσῳ τοῦ κεφ. 46 πού εἶναι αὐτούσιο τὸ Zakon sudnyj ljudem<sup>50</sup>.

44. Soulis, 72-73. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐπιτομὴ αὐτῆ, πού ἀπέτέλεσε τμήμα τοῦ codex tripartitus, ὑπῆρξε στὴ Σερβία καὶ πλήρης μετάφραση τοῦ Συντάγματος τοῦ Βλάσραη (1347 ἢ 1348). Ἐκδ. τῆς ἐπιτομῆς: V. Mošin, *Studenički rukopis*, Zagreb 1949· τῆς πλήρους μορφῆς: S. Novaković, *Matije Vlastara Sintagmat*, Βελιγράδι 1907 (πρὸβλ. καὶ S. Troicki, *Dopunski članci Vlastareve Sintagme*, Βελιγράδι 1956). Πολὺ εὐρύτερη ἀπὸ τὴν σερβικὴ θεματολογία ἡ εἰδικὴ μελέτη τοῦ Α. Soloviev, *L'œuvre juridique de Mathieu Blastarès, Studi Bizantini e Neoellenici 5* (1939) = *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, I, 698-707.

45. Soulis, 73-74· ἡ συλλογὴ ἀντλεῖ διατάξεις καὶ ἀπὸ τὰ βασικὰ νομοθετήματα-κωδικοποιητικὰ ἔργα τῆς μεσοβυζαντινῆς περιόδου (Ἑκλογή, Πρόχειρος Νόμος, Βασιλικά). Ἐκδ. Soloviev, *Zakonodavstvo* [ἀνωτέρω σμμ. 43], 236-240. Αὐτούσιος ὁ Γεωργικὸς Νόμος ἔχει μεταφρασθῆ στὴν ἀρχαία σερβικὴ: ἔκδ. D. Sp. Radojičić, *Srpski rukopis Zemljoradničkog Zakona, ZRVI 3* (1955), 15-28.

46. I.P. Medvedev – E.K. Piotrovskaja – E.E. Lipšic, *Vizantijskij Zemledelčeskij Zakon*, Leningrad 1984.

47. D.C. Arion, *Le Nomos γεωργικός et le régime de la terre dans l'ancien droit roumain jusqu'à la réforme de C. Maurocordato*, Παρίσι 1929· V. Georgesco, *Contribution à l'étude de la réception du Nomos Georgikos dans les principautés danubiennes*, *Βυζαντινὰ 1* (1969), 81-134· V. Georgescu – E. Popescu, *La législation agraire de Valachie 1775-1782* [=Adunarea Izvoarelor Vechiului Drept Românesc Scris, VIII], Βουκουρέστι 1970, κυρίως 23-25 (στὴ ρουμανικὴ εἰσαγωγῆ), 67-69 (στὴ γαλλικὴ εἰσαγωγῆ: *La réception du Nomos Georgikos dans les principautés*).

48. Βασικὴ μελέτη: I. Žužek, *Kormčaja Kniga* [ἀνωτέρω σμμ. 41].

49. Ἀπὸ τὰ τυπωτότερα παραδείγματα: τὰ περίφημα κεφ. 51/50 καὶ 52/51 (Žužek, 91-93), κομμοὶς τοῦ ρωσικοῦ γαμικοῦ δικαίου· βλ. εἰδικά: A.S. Pavlov, *50-ja glava Kormčej Knigi, kak istoričeskij i praktičeskij istočnik russkago bračnago prava*, Μόσχα 1887.

50. Žužek, 88-89, 89-90, 85-86, ἀντίστοιχα. –Γιὰ τὴν Rezeption τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου στὴ ρωσικὴ νομικὴ παράδοση βλ. τόρῳ τὸ βασικὸ ἐρευνητικὸ instrumentum: L. Burgmann – H. Kaufhold (κ.ά.),

Ἡ βασική ἀρμενική νομική συλλογή, τοῦ Mkhitar Goš, κατάγεται σὲ σημαντικό βαθμὸ ἀπὸ τὴν Ἑκλογὴ καὶ τὸν «Στρατιωτικὸν Νόμον»<sup>51</sup>. Ἀπὸ τὴν ἀρμενική μετάφραση τῆς Ἑκλογῆς θὰ ἀντλήσει, πολὺ ἀργότερα, ὁ γεωργιανὸς κώδικας τοῦ βασιλέως Vakhtang Γ', (1690/1695)· ἀλλὰ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, ἰδίως τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ, εἶχαν διαδοθῆ ἔνωρίτατα στὴν ὁμόδοξη Γεωργία, ὅπου εἶχε ἐισαχθῆ ἐπίσης τὸ Σύνταγμα τοῦ Βλάσταρη<sup>52</sup>.

Στὸν ἀραβόφωνο χριστιανικὸ κόσμῳ τὸ βυζαντινὸ δίκαιο ἐπανεισάγεται ὑπὸ τὸ ὄνομα «Κανόνες τῶν Βασιλέων» μέσῳ τῆς κοπτικῆς νομοκανονικῆς παράδοσης, ποῦ ἐκπροσωπεῖται κυρίως ἀπὸ τὸν νομοκάνονα τοῦ Ibn-al-'Assāl (τὸν 13ο αἰ.) – γιὰ νὰ ἀπολήξει στὴ συλλογὴ τοῦ Μακαρίου (Maqārah), τῆς ὁποίας τὸ τέταρτο βιβλίον εἶναι αὐτούσια ἢ μεταφρασμένη στὴν ἀραβικὴ Ἑκλογή, ποῦ ἀπὸ τὸ 1985 ἔχουμε σὲ κριτικὴ ἔκδοσι<sup>53</sup>.

Φυσικά ἡ ἐνδεικτικὴ αὐτῆ, καὶ ἀναπόφευκτα ἑλλιπής, ἀναφορὰ δὲν ἀποδίδει καθόλου τὴν πολὺ γενικώτερη, ὅπως εἴπαμε, ἐπίδραση καὶ παρουσία τοῦ βυζαντινοῦ νομικοῦ πολιτισμοῦ στοὺς λαοὺς τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς καὶ τὴν ἀποφασιστικὴ συμβολὴ του στὴν διαμόρφωση τοῦ δικαίου τους καὶ τῶν πολιτικῶν, ἐκκλησιαστικῶν καὶ κοινωνικῶν τους θεσμῶν.

Καὶ δὲν θὰ ἀναφερθῶ ἐδῶ στὴν ἄμειση ἢ ἔμειση παρουσία τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου σὲ παραδοσιακὰ βυζαντινῶν καταβολῶν «δυτικὸς» χώρους, ὅπως ἡ Νότια Ἰταλία καὶ ἡ Σικελία (εἶτε πρόκειται γιὰ αὐτούσιες βυζαντινὲς συνέχειες, ὅπως τὸ λεγόμενον Prochiron legum τῆς Καλαβρίας<sup>54</sup>, εἶτε γιὰ ἐπιδράσεις, ὅπως ἡ νομοθεσία, καὶ μάλιστα ἡ ἑλληνόγλωσση, τοῦ Φρειδερίκου Β' Hohenstaufen γιὰ τὸ

*Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts* [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 18], Φραγκφούρτη 1992.

51. Πά τῆ Rezeption τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου στὴν ἀρμενικὴ νομικὴ παράδοσι βλ. τώρα τὰ βασικά ἐρευνητικὰ ἰνструματα: L. Burgmann – H. Kaufhold, *Bibliographie...* [ἀνωτέρω σμ. 50] καὶ H. Kaufhold, *Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher* [ἀνωτέρω σμ. 33]. -Πά τῆ συλλογὴ τοῦ Mkhitar Goš († 1213), βλ. σὲ ἑλληνικὴ γλῶσσα: H. Bartikian, Βυζαντινὸ κληρολόγιον στὸν κώδικα τοῦ Ἀρμενίου νομικοῦ Mekhitar Goš, *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰώνα*, 239-259 = τοῦ ἰδίου, *Studia Armeno-Byzantina*, II, Yerevan 2002, 663-683. Ἡ συλλογὴ τώρα πλέον προσιτῆ καὶ σὲ ἀγγλικὴ μετάφρασι: R. W. Thomson, *The Lawcode [Datastanagir'k'] of Mxit'ar Goš*, Amsterdam – Atlanta 2000, ὅπου καὶ συγκέντρωση τῆς βιβλιογραφίας

52. Καὶ γιὰ τῆ Rezeption τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου στὴ γεωργιανὴ νομικὴ παράδοσι: L. Burgmann – H. Kaufhold, *Bibliographie* [ἀνωτέρω σμ. 50].

53. Leder, *Die arabische Ecloga* [ἀνωτέρω σμ. 38].

54. F. Brandileone – V. Puntoni, *Prochiron Legum*, Ρώμη 1895· γιὰ τῆ συλλογὴ: Τρωϊάνος, *Οἱ πηγές*, 197. Πιθανῶς στὴν ἴδια κατηγορία ἀνήκει καὶ ἡ λεγόμενη *Epitome Marciana*: Τρωϊάνος, 192-193.



βασίλειο τῆς Σικελίας<sup>55</sup>, καί ἡ ὅλη ὀργάνωση τοῦ νομοκοῦ βίου ἐκεῖ<sup>56</sup>)<sup>57</sup> – ἡ ὅπως ἡ λατινοκρατούμενη Κύπρος, κυρίως ὑπὸ τὸ κράτος ἰσχύος τῆς λεγομένης *Constitutio Cypria* ἢ *Bulla Cypria* τοῦ πάπα Ἀλεξάνδρου Δ' (1260), κατὰ τὴν περιοδὸ τοῦ λατινικοῦ βασιλείου (1192-1489) καί κατὰ τὴν ἐνετοκρατία (1489-1571)<sup>58</sup>.

55. Thea von der Lieck-Buyken, *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*. Ergänzungsband 1. Teil, Der griechischer Text; 2. Teil, Die lateinischen und griechischen Register [= Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II., V/1, V/2], Κολωνία-Βιέννη 1978, 1986. - Πά μία παλαιότερη εὐσυνοπτη παρουσίαση τοῦ νομοθετικοῦ ἔργου τοῦ Φρειδερίκου Β' γιὰ τὴ Σικελία (μὲ ἀγγλικὴ μετάφραση), βλ. J.M. Powell, *Liber Augustalis or Constitutions of Melfi Promulgated by the Emperor Frederick II for the Kingdom of Sicily in 1231*, Syracuse, N.Y. 1971· πρβλ. τὸ πρῶμο δημοσίευμα τοῦ Zachariä (1867), *Über die Constitutiones Siculae des Kaisers Friedrich II*, εἰς: *Kleine Schriften zur römischen und byzantinischen Rechtsgeschichte*, I, Λειψία 1973, 544-553. [Ἡ ad hoc ἀνακοίνωση τοῦ Στ. Λαΐτσου, *Imitatio basilie: Ἡ ἰδεολογία καί πολιτικὴ συγκρότηση τοῦ νορμανδικοῦ βασιλείου τῆς Σικελίας τὸν 12ο αἰ.*, στὸ συνέδριο τῆς σμ. 10, δὲν κατέστη δυνατόν νὰ παρουσιασθῇ].

56. Βλ. π.χ., ἀπὸ αὐτὴν τὴν πρακτικὴ, καί συναφεῖς λειτουργίε, τίς συλλογὲς δικαιοπρακτικῶν κ.λπ. ἐγγράφων τῶν G. Spata. *Le pergamene greche esistenti nel Grande Archivio di Palermo*, Παλέρμο 1862-1864· F. Finchera, *Syllabus graecarum membranarum*, Νεάπολη 1865 [πρβλ. Στ. Ζαμπέλιος, *Ἰταλοελληνικὰ ἤτοι κριτικὴ πραγματεία περὶ τῶν ἐν τοῖς ἀρχείοις Νεαπόλεως ἀνεκδότων ἑλληνικῶν παραμυθῶν*, Ἀθήνα (1864)· S. Cusa, *I diplomati greci ed arabi di Sicilia*, Παλέρμο 1868· πρβλ. G. Ferrari, *I documenti greci medioevali di diritto privato dell'Italia meridionale* [= *Byzantinische Archiv* 4], Λειψία 1910. - Πά ἄλλως «βυζαντινοὺς» συσχετισμοὺς, κατὰ τὴν μία κατεύθυνση ἢ τὴν ἄλλη, βλ. τὴν περίπτωση τῶν νορμανδικῶν Ἀσισῶν: L. Burgmann, *Eine griechische Fassung der Assisen von Ariano*, *Fontes Minores*, V, Φραγκφούρτη 1982, 182-192 – ἡ νομοθετήματα ὅπως ἡ ἑλληνικὴ νεαρά τοῦ βασιλέως Ruggiero τῆς Σικελίας καί τῆς Ἀπουλίας (1150), τόσο «βυζαντινὴ» ὥστε νὰ ἔχει ἀποδοθῇ ἀπὸ τὸν C. Witte στὸν αὐτοκράτορα Ἰωάννη Κομνηνὸ: τὴν ὀρθὴ ἀπόδοση ἀποκατέστησε ὁ νεαρός Zachariä, *Delineatio* (ἀνωτέρω σμ. 18), 53 σμ. 25 καί ἐπέβαλε ἀργότερα μὲ τὴ βιβλιοκρισία του (1841) γιὰ τὰ *Ἀνέκδοτα*, II, Λειψία 1840 τοῦ G.E. Heimbach (*δ.παρ.*, 269 καί σμ. 115, ὁ Witte εἶχε ἐπανελθεῖ στὴ δική του ἀπόδοση) καί τὴν ἐκεῖ πρώτη ἔκδοση τῆς νεαρᾶς· ἡ οἱ νόμοι τοῦ βασιλέως Ροθαρίου, οὐ ἑλληνικὴ ἀπόδοση: Zachariae, *Fragmenta versionis graecae legum Rotharis Longobardorum regis*, Αἰδελέβερη 1835].

57. Βλ. F. Brandileone, *Il diritto bizantino nell'Italia meridionale dall'VIII al XII secolo*, Βολωνία 1886 (καί «nota di lettura» τοῦ D. Simon στὴν ἀνατύπωσή τῆς μελέτης, Νεάπολη 1987)· πρβλ. προηγουμένως: τοῦ ἴδιου, *Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve del regno di Sicilia*, Τουρίνο 1884 καί K.E. Zachariä von Lingenthal, *Il diritto romano nella bassa Italia e la scuola giuridica di Bologna* (1885), εἰς *Kleine Schriften* [ἀνωτέρω σμ. 55], II, 241-246. Πρβλ. γενικώτερα: Vera von Falkenhäusen, *Tra Catania e Paternò: testimonianze greche dell'età normanno-sveva*, *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 37 (2000), 159-181.

58. Ἡ πῶς πρόσφατη γενικὴ βιβλιογραφία γιὰ τὸ κυπριακὸ δίκαιο τῆς περιόδου αὐτῆς: N. Svoronos, *Questions sur la situation sociale et juridique des Grecs chypriotes pendant la domination franque*, *XVe Congrès international des études byzantines*, Rapports et co-rapports, V. 3, Ἀθήνα 1976 (καί σὲ ἑλληνικὴ μετάφρ.: Ζητήματα σχετικὰ μὲ τὴν οἰκονομικὴ, κοινωνικὴ καί νομικὴ κατάσταση τῶν ἑλληνοκυπρίων στὴ διάρκεια τῆς φραγκικῆς κυριαρχίας, *Σμμεῖο* (Λευκωσία) 4 (1996), 41 κ.ἐξ.)· J.

Στόν περίφημο κώδικα Parisinus gr. 1391 (τοῦ 13ου ἢ τοῦ 14ου αἰ.)<sup>59</sup>, πού ὁ Κωνσταντῖνος Σάθας εἶχε ἐκδόσει τὸ 1877 ὑπὸ τὸν φανταστικὸ τίτλο «Ἑλληνικοὶ Νόμοι τῆς Κύπρου» ἢ *Leges Cypriae*<sup>60</sup> – ἕνας αἰώνας σπουδῆς τους δὲν κατώρθωσε νὰ μᾶς ἀπαλλάξει ἀπὸ ἕνα πληθὸς ἀστηρικτων, καὶ ἐνίοτε ἀνεπίδεκτων σο-

Richard, Οἱ πολιτικοὶ καὶ κοινωνικοὶ θεσμοὶ τοῦ μεσαιωνικοῦ βασιλείου, εἰς: Θ. Παπαδόπουλος (ἐπιμ.), *Ἱστορία τῆς Κύπρου. Μεσαιωνικὸν Βασιλεῖον-Ἐνετοκρατία*, Δ', Λευκωσία 1995, 333-374, καὶ: Τὸ δίκαιο τοῦ μεσαιωνικοῦ βασιλείου, αὐτ., Ε', Λευκωσία 1996, 375-386 (συνεχῆς σελοδαρίζομησ)· G. Grivaud, 'Ο πνευματικὸς βίος καὶ ἡ γραμματολογία κατὰ τὴν περίοδο τῆς Φραγκοκρατίας. Π. Ἡ νομικὴ φιλολογία στὸν 13ον καὶ στὸν 14ον αἰώνα, αὐτόθι, (863-1207) 986-1017 [βλ. ὀρισμένες ἐπιφυλάξεις γιὰ τὴν τελευταία αὐτὴ συμβολὴ ἀπὸ τὸν Γ. Κεχαγιόγλου στὴν πρόσφατὴ ἔκδοσιν του τοῦ Χρονικοῦ τοῦ Γεωργίου Βουστρωνίου, Λευκωσία 1997, 42\*, πρβλ. αὐτόθι, 10\*]. - Πὰ τίς βυζαντινὲς ἐπιδράσεις στὸ δίκαιο τῶν Ἀσσιζῶν τῆς Κύπρου [ἔκδ. Κ. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, 7, Βενετία - Παρίσι 1877, 1-246 (*Parisinus suppl. gr. 465*), 247-497 (*Parisinus gr. 1390*): πρβλ. Zachariae, *Definitio*, 137-190· τώρα καί: *The Assizes of the Lusignan Kingdom of Cyprus*, translated from the Greek by N. Coureas (= Cyprus Research Centre. Texts and Studies in the History of Cyprus, 42), Λευκωσία 2002]; P. Zepos, *Droit et institutions franques du royaume de Chypre, XV<sup>e</sup> Congrès international des études byzantines* [ὄπ.παρ.] *Quelques remarques sur les rapports entre le droit byzantin et le droit des Latins d'Orient, Festschrift H. Lewald*, Βασιλεία 1953, 209-213· Τὸ δίκαιον εἰς τὰς ἑλληνικὰς Ἀσσιζὰς τῆς Κύπρου, *ΕΕΒΣ* 25 (1955), 306-330· Τὸ δίκαιον εἰς τὰς ἑλληνικὰς Ἀσσιζὰς τῆς Ἀντιοχείας, *Ἐρᾶνιον Γ.Σ. Μαριδάκη*, Α', Ἀθήνα 1963, 111-119· Le Assise dell'Oriente, *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, I, Βολωνία 1982, 754-767· Τὸ δίκαιον τῆς Κύπρου ἐπὶ Φραγκοκρατίας, *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρευνῆς τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 23 (1976), 123-141· Ὁ Grivaud, ὄπ.παρ., 1006-1007, ἐπισημαίνει ἐπίσης αὐτὲς τίς ἐπιδράσεις. - Πὰ τὴ Bulla Cypria [τὸ λατινικὸ πρωτότυπο στὴ ρωμαϊκὴ ἔκδοσιν τῆς Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Ser. III. Fonti, fasc. IV: *Acta Alexandri IV*, 91-102]] στὶς ἑλληνικὰς ἀποδόσεις της, «ἐπίσημες», ἡμεπίσημες ἢ ἀνεπίσημες, βλ. τὴ βασικὴ μελέτῃ τοῦ J. Darrouzès, *Textes synodaux chypriotes*, *REB* 37 (1979), (5-122) 7-14 (: «I. 1. Traductions grecques de la bulle d'Alexandre IV», «I. 2. Traductions de la formule du serment»): ἀπόδοσιν τοῦ κώδ. *Parisinus gr. 1391* (ἔκδ. Σάθας, ὄπ.παρ., 501-513), ἢ οὐ ἐπίσημη δικαστικὴ χρῆσις ἀπόδοσιν τοῦ 1287 (*PG* 140, 1533-1560) καὶ ἡ ἰδιωτικὴ ἐπεξεργασία της στὸν κώδ. *Athos Dionysiou 489* (ἀποσπάσματα στὸν Darrouzès, 82-85). - Πὰ τὴ νοταριακὴ πρακτικὴ, βλ. π.χ. G. Ferrari dalle Spade (1910), *Due forme notarili cipriote inedite del Cod. Vaticano Pal. gr. 367*, εἰς: τοῦ ἴδιου, *Scritti giuridici*, I, Μιλάνο 1953, 325-335.

59. Βλ. τώρα τὴν περιγραφή: L. Burgmann - M. Th. Fögen - A. Schminck - D. Simon, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts (RHBR)*, I [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 20], Φραγκοφούρτη 1995, 221-222 ἀρ. 193 (ὅπου καὶ βιβλιογραφία). Προηγουμένως: J. Darrouzès, «Manuscripts originaires de Chypre à la Bibliothèque Nationale de Paris», *REB* 8 (1950), (162-196) 187 = τοῦ ἴδιου, *Littérature et histoire des textes byzantins*, Λονδίνο 1972, XI· Burgman, *Ecloga* [ἀνωτέρω σημ. 37], 38-39 - μετὰ τὴν παλαιότερη βιβλιογραφία. Εἰδικά: D. Simon, *Zyprische Prozessprogramme* [= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 65], Μόναχο 1973· J. Maruhn, *Eine zyprische Fassung ehrechterlicher Titel der Epitome, Fontes Minores*, IV, Φραγκοφούρτη 1981, 218-255.

60. Σάθας [ἀνωτέρω σημ. 58], 499-585.

βαρῆς κριτικῆς, κατασκευῶν<sup>61</sup>-, ὁ βυζαντινὸς Πρόχειρος Νόμος περιέχεται σχεδὸν αὐτούσιος, ὅπως περιέχονται καὶ εὐρύτατα ἀποσπάσματα ἀπὸ βυζαντινὰ νομοθετικὰ ἢ θεωρητικὰ/ἐριμνηυτικὰ ἔργα· καὶ βέβαια εἶναι παροῦσα, αὐτούσια, ἡ Ἐκλογή τῶν Ἰσαύρων μὲ τὰ παραρτήματά της (συμπεριλαμβανομένων καὶ τῶν τριῶν φερομένων ὡς «νόμων»: τοῦ Στρατιωτικοῦ, τοῦ Γεωργικοῦ καὶ τοῦ Ναυτικοῦ) – ἓνας ἀληθινὸς βυζαντινὸς ἀστικός κώδικας πρὸς ἐφαρμογὴν ὑπὸ τὸ κράτος ἰσχύος τῆς Bulla: συλλογὴ «πασῶν σχεδὸν τῶν διατάξεων τοῦ βυζαντινοῦ ἀστικοῦ κώδικος», ὅπως ἔγραφε ὁ Σάθας<sup>62</sup>, ἢ ὅπως θέλει ὁ γραφέας: *ἰδικὸς νόμος καὶ πάννυντομος, καὶ ὁ ζητήσεις εὖρεις, ἀπεδῶ καὶ μέχρῃς ἔμπροσθεν*<sup>63</sup>. Δύο μικρογραφεῖς βυζαντινῶν νομοθετῶν αὐτοκρατόρων κοσμοῦν τὸν κώδικα: φυσικὰ ὁ Ἰουστινιανός, ἀλλὰ καὶ οἱ νομοθέτες τῆς Ἐκλογῆς, οἱ Ἰσαυροὶ αὐτοκράτορες Λέων Γ' καὶ Κωνσταντῖνος Ε'<sup>64</sup>· ὅπως καὶ σὲ ἄλλες νομικὲς συλλογὲς στὴς παρυφῆς τοῦ βυζαντινοῦ κόσμου (στὴν ἐνετοκρατούμενη Κρήτη, ἀργότερα)<sup>65</sup>, τὸ ἀπαισιο εἰκονοκλαστικὸ παρελθὸν τους φαίνεται νὰ ἔχει πλέον ἐντελῶς λησμονηθῆ.

Ἡ ἐπιβίωση τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου μετὰ τὴν ὀριστικὴν κατάλυση τοῦ πολιτικοῦ μορφώματος πού τὸ εἶχε δημιουργήσει – ὅπως, ἄλλωστε, καὶ ἡ ἐπιβίωση τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου, καθ' ἑαυτὸ – εἶναι μία ἄλλη διάσταση τοῦ «οἰκουμενικοῦ» χαρακτήρα του· εἶναι συγχρόνως καὶ μία «ρωμαντικὴ» ἱστορία, ὅπως ἔγραφε

61. Ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Σάθα, ρβ'-ρζ' ὡς τὸν A.C. Emilianides, *The Hellenic Laws of Cyprus and the Hexabiblos of Armenopoulos, Τόμος Ἀρμενοπούλου*, 33-38. Ὁ Σάθας πιθανολογοῦσε ἀκόμη καὶ τὴν ἀπόδοση τῆς συλλογῆς (ἢ τῶν δικονομικῶν «λιβέλλων» πού περιέχει) στὸν Ψελλό, μὲ βάση τοὺς σχετικούς στίχους στὸ χρ': *Ὁ γὰρ Ψελλὸς ὁ σοφιστὴς κατέγραψεν τὴν δόξην / καὶ κρίσιν ἀπεφῆναιτο πτωχοῖς τε καὶ πλουσίοις / καὶ λιβελλὸν ἀντέγραψεν ἐν δόξῃ ὄρκον κρίνας* (Σάθας, 514, στίχ. 18-20).

62. Σάθας, ρς': «διότι ἄλλως δυσεξήγητος ἀποβαίνει ἡ ἐν τῷ κώδικι ἐπισύναμις πασῶν σχεδὸν τῶν διατάξεων τοῦ βυζαντινοῦ ἀστικοῦ κώδικος».

63. φ. 179v: Prinzing, *Das Bild Justinians I.* [ἀνωτέρω σμμ. 15], 99 σμμ. 19 καὶ πίν. 10 ἐκτὸς κεμμένου. Ἡ ἐπιγραφή πάντως μορεῖ νὰ ἀναφέρεται εἰδικὰ στὴν Ἐκλογή, τὸ κείμενο τῆς ὁποίας ἀκολουθεῖ.

64. Ἀντίστοιχα: φφ. 179v (ἐπιγραφή: ΙΟΥΣΤΙΝΙΑΝΟΣ ΠΙΣΤΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ) καὶ 204v (οἱ εἰκονομάχοι αὐτοκράτορες χαρακτηρίζονται ἐπίσης: ΠΙΣΤΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ): Σάθας, ρε': Prinzing, 98-99· E. Patlagean, *Une représentation byzantine de la parenté et ses origines occidentales, L'Homme* 6.4 (1966), (59-81) 63 = τῆς ἴδιας, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Λονδίνο 1981, VII.

65. Ἡ Ἐκλογή (*Νόμος Λέοντος καὶ Κωνσταντίνου τῶν βασιλέων*) εἶναι, μετὰ τὸν Ἀρμενόπουλο, τὸ συχνότερα μνημονεύμενο κείμενο κοσμικοῦ δικαίου στὸ συντασσόμενο περὶ τὰ τέλη τῆς ἐνετοκρατίας στὴν Κρήτη *Νόμιμον* τοῦ ἱερέα Ἰωάννου Τρουλινού (*Marcianus gr. App.* III, 9 [olim Nani. 233], ἔτ. 1695, φφ 1-64: Δ.Σ. Γκίνης, *Περίγραμμα Ἱστορίας τοῦ Μεταβυζαντινοῦ Δικαίου* [= Πραγματεῖα τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 26], Ἀθήνα 1966, ἀρ. 78)· βλ. μάλιστα: *Οἱ σοφώτατοι βασιλεῖς Λέων καὶ Κωνσταντῖνος λέγον* (φ 21v): C.G. Pitsakis, *Bonifidius Cretensis: une collection inédite de droit byzantin, ἀνακοίνωση* στὸ 20ῦ Διεθνὲς Συνέδριο Βυζαντινῶν Σπουδῶν, ὑπὸ δημοσίευση (περὶλήψη: *Pré-Actes. III. Communications libres*, Παρίσι 2001, 75).

άλλος δάσκαλός μας, ὁ Παναγιώτης Ζέπος<sup>66</sup>. Πέρα ἀπὸ τὶς ἐπιδράσεις πού ἐξακολουθεῖ πάντοτε νὰ ἀσκεῖ στοῦ δίκαιο τῶν ἐκτὸς Ὄθωμανικῆς κυριαρχίας ὀρθόδοξων (πρόκειται βέβαια κατ' ἐξοχὴν γιὰ τοὺς ὀρθόδοξους τῆς Ρωσικῆς ἐπικρατείας – ἀλλὰ θὰ δοῦμε καὶ ἄλλες περιπτώσεις), τὸ βυζαντινὸ δίκαιο παραμένει τὸ δίκαιο τῶν ὑπὸ τὴν ὑψηλὴ πνευματικὴ, καὶ τὴν πολιτικὴ τῶρα, ἡγεσία τοῦ Οἴκου-μενικοῦ Πατριαρχείου ὀρθόδοξων τῆς Ὄθωμανικῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ ἄμεση δικαιοδοσία τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως περιλαμβάνει ὄλον τὸν μικρασιατικὸ καὶ μέγιστο μέρος τοῦ βαλκανικοῦ χώρου, καὶ θὰ ὀλοκληρωθῆ ὅταν θὰ ἀπορροφήσῃ, ἀπὸ τὸ 1766/67, καὶ τὶς μόνες περιοχὲς τῶν Βαλκανίων πού ἔμεναν ἔξω ἀπὸ τὴν ἄμεση αὐτὴ δικαιοδοσία: τὸ σερβικὸ πατριαρχεῖο Πεκίου καὶ τὴν αὐτοκέφαλη ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχρίδος· ἀλλὰ καὶ πέρα ἀπὸ τὴν ἄμεση αὐτὴ δικαιοδοσία, τὰ τρία ἀρχαῖα πατριαρχεῖα τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ αὐτοκέφαλη ἐκκλησία τῆς (ὀθωμανικῆς ἀπὸ τὸ 1571, καὶ δεκτῆς καὶ πάλι στὴν ὀρθόδοξη κανονικότητα καὶ κοινωνία) Κύπρου, βρίσκονται, ὑπὸ τὴν ὀθωμανικὴ πραγματικότητα, σὲ οἰονεὶ δορυφορικὴ σχέσηὴ πρὸς τὸ πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως. Μετὰ τὴν κατάλυση τοῦ πατριαρχείου Πεκίου θὰ μένει στὴ Βαλκανικὴ μόνο μία νησίδα ἀνυπότακτων Μαυροβουνίων, σὰν τὸ χωριὸ τῶν Γαλατῶν τοῦ Astérix, τῶν ὁποίων ὁ, οὐσιαστικὰ «κληρονομικός» ἀπὸ μία στιγμὴ καὶ ἔπειτα, ἀρχιερεὺς-ἡγεμῶν (vladika) θὰ διατηρεῖ μία de facto προκύψασα ἐκκλησιαστικὴ ἀνεξαρτησία – μὴ ἀναγνωριζομένη ἀρχικά, ἀλλὰ καὶ μὴ διεκδικουμένη τότε ἐπίσημα.

Στὴν ἄσκηση τῆς διοικητικῆς καὶ τῆς δικαιοδοτικῆς λειτουργίας του, τὸ πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἱ ὑπ' αὐτὸ ἐκκλησιαστικὲς δικαιοδοσίες θὰ ἐφαρμόζει αὐτὸ τὸ βυζαντινὸ δίκαιο, τὸ ὁποῖο ἀντλεῖ ἀπὸ τὶς χειρόγραφες βυζαντινὲς πηγές, αὐτούσιες ἢ σὲ διάφορες παραφράσεις, ἀπὸ χειρόγραφες νομοκανονικὲς συλλογές πού συμβαίνει νὰ διαθέτει ἢ πού καταρτίζονται ad hoc στοὺς κόλπους του γιὰ «ἐπίσημη» ἢ ἀνεπίσημη χρῆση<sup>67</sup>, ἀργότερα καὶ ἀπὸ τὶς ἔντυπες συλλογές καὶ ἐκδόσεις τῶν πηγῶν πού ἐκτυπώνονται στὴ Δύση, κυρίως τὸ *Ius Grae-*

66. Π.Ι. Ζέπος], Πρόλογος, εἰς: *Τόμος Ἀρμενοπούλου*, (ζ'–) ια': «Ἡ δ' ἱστορία αὐτῆς [sc. τῆς Ἐξαιβίβλου] ἀπέβη ρομαντικὴ, ὅπως ρομαντικὴ ὑπῆρξε καὶ γενικώτερον ἡ ἱστορία τῆς ἐπιβίωσης τοῦ ἑλληνοβυζαντινοῦ πνεύματος καὶ τοῦ καθόλου ἑλληνοβυζαντινοῦ πολιτισμοῦ».

67. Βλ. κυρίως, πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτῆ, τὶς ἐργασίες καὶ τὰ εὐρήματα τοῦ Δ.Γ. Ἀποστολόπουλου, *Τὸ Μέγα Νόμιμον. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ μεταβυζαντινοῦ δημοσίου δικαίου*, Ἀθήνα 1978, καὶ στὴ συνέχεια στὸ πλαίσιο τοῦ ὑπὸ τὴ διεύθυνσή του προγράμματος «Θεομοὶ καὶ Ἰδεολογία στὴ νεοελληνικὴ κοινωνία»: Δ.Γ. Ἀποστολόπουλος, *Ὁ «ἱερός κώδιξ» τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στὸ β' μισὸ τοῦ 19 αἰῶνα: τὰ μόνον γνωστὰ σπαράγματα* [= Ἐθνικὸ Ἰδρυμα Ἐρευνῶν / Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν, 43], Ἀθήνα 1992· *Ἀνάγλυφα μιᾶς τέχνης νομικῆς: Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ «νομοθεσία»* [= ὁμοίως, 69], Ἀθήνα 1999. Πολλὰ ἄλλα δημοσιεύματα στὸ πλαίσιο τοῦ ἴδιου προγράμματος: βλ. τῶρα: *Θεομοὶ καὶ Ἰδεολογία στὴ νεοελληνικὴ κοινωνία (15ος-19ος αἰ.)*. Πρῶτος ἀπολογισμός, Ἀθήνα 2000.

*coromanum* του Löwenklau (Leunclavius) και τὸ *Συνοδικὸν* τοῦ Beveridge (Beveregius)<sup>68</sup>, πού περιλαμβάνει καὶ τὴν πρώτη πλήρη ἔκδοση τοῦ Συντάγματος τοῦ Ματθαίου Βλάσταρη. Σὲ ἀσύγκριτα εὐρύτερη, ἀλλὰ λαϊκώτερη, χρήση – πού δὲν ἀποκλείει ὅμως καὶ τὶς ἐπίσημες, ἀλλὰ ἐπαρχιακὲς μᾶλλον, ἐκκλησιαστικὲς ἀρχές – εἶναι οἱ διάφοροι νομοκάνονες τῆς Τουρκοκρατίας, πού ἀντλοῦν κυρίως, ἅμεσα ἢ ἔμμεσα, ἀπὸ τὰ δύο τελευταῖα ἰδιωτικὰ συστηματικὰ ἔγχειριδια τῆς Τουρκοκρατίας, τὴν Ἐξάβιβλο καὶ τὸ Σύνταγμα τοῦ Βλάσταρη· κατ' ἐξοχὴν τὸ τυπικὸ νομικὸ ἔγχειριδιο τῆς Τουρκοκρατίας, ὁ Νομοκάνων τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ, στίς ἐκατοντάδες τῶν χειρογράφων του καὶ τὶς ἀπειράριθμες παραλλαγές του<sup>69</sup>, ἀργότερα

68. I. Leunclavius, *Iuris Graeco-romani* [ἀνωτέρω σημ. 18]· γιὰ τὸ ἔργο καὶ τὶς νεοελληνικὲς τύχες του: ὀπ.παρ. σημ. 31. G. Beveregius, *Συνοδικὸν sive Pandectae canonum*, Ὁξφόρδη 1672· γιὰ τὸ ἔργο καὶ τὴν παρουσία του στὸν ἑλληνικὸ ἐκκλησιαστικὸ βίο: Παῦλος Μενεβίσιουλου, μητροπ. Σουηδίας, Προλεγόμενα, στὴν ἀνατύπωση Ἀθηνῶν 1994 τῶν τόμων 137-138 τῆς *PG* (τόμ. 137, ζ'-λε').

69. Παλαιότερες βασικὲς δημοσιεύσεις: K.E. Zachariä von Lingenthal, *Die Handbücher des geistlichen Rechts aus den Zeiten des untergehenden byzantinischen Reiches und der türkischen Herrschaft* (1881), εἰς: *Kleine Schriften*, II, 15-59· K.I. Δουβουνιώτης, *Ὁ Νομοκάνων τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ*, Ἀθήνα 1916· Δ.Σ. Γιάνης, *Ἐπὶ τοῦ Νομοκάνονος τοῦ Μαλαξοῦ*, *Ἑλληνικά* 7 (1934), 99-103· τοῦ ἴδιου, *Ἡ εἰς φράσιν κοινὴν παράφρασις τοῦ Νομοκάνονος τοῦ Μαλαξοῦ*, *Ἑλληνικά* 8 (1935), 29-47· τοῦ ἴδιου, *Ὁ Νομοκάνων τοῦ Μαλαξοῦ ὡς πηγὴ δικαίου τοῦ μετὰ τὴν ἄλωση Ἑλληνισμοῦ*, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 13 (1938), 395-401· πρβλ. καὶ K. Μαμωνίη, *Νέα στοιχεῖα γιὰ τὸν Νομοκάνονα εἰς λέξιν ἀπλὴν τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ*, *Μνημοσύνη* 10 (1985-1987), 191-204. Γιὰ τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο του (κυρίως ὡς γραφέως χειρογράφων): G. De Gregorio, *Il copista greco Manuel Malaxos: studio biografico e paleografico-codicologico* [= *Littera Antiqua*, 8], Βατικανὸ 1991. - Ἐκδόσεις τῆς δημόδου μορφῆς (1562 ἢ 1563) [Γιάνης, *Περίγραμμα* ἀρ. 63]: V. Grecu – G. Cronț: *Indreptarea Legii* [= *Adunarea Izvoarelor Vechiului Drept Românesc* Scris, 7], Βουκουρέστι 1962, 635-929· Δ.Σ. Γιάνης – N. Πανταζόπουλος, *Νόμος* [Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τοῦ Τμήματος Νομικῆς τῆς Σχολῆς Νομικῶν καὶ Οἰκονομικῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Α.Π.Θ.] 1 (1982), Θεσσαλονίκη 1985· Λ. Σγούτας, *Θέμεις* 7 (1856), 165-246 (μερικὴ ἔκδοση τοῦ πίνακος καὶ κεφαλαίων ἀναφερομένων στὸ ἀστικὸ δίκαιο)· πολυάριθμες ἄλλες, ἐμφανεῖς ἢ ἀφανεῖς, ἀποσπασματικὲς ἐκδόσεις πινάκων ἢ καὶ κεφαλαίων ἀπὸ μεμονωμένες παραλλαγές. Τὸ πλήρες κείμενο τῆς ἀρχικῆς (λογίας) μορφῆς τοῦ Νομοκάνονος (1561) [Γιάνης, *Περίγραμμα* ἀρ. 61] παραμένει ἀνέκδοτο: πίνες περιεχομένων καὶ ἀποσπάσματα στὸν Δουβουνιώτη, ὀπ.παρ.: πρόδρομος δημοσίευση τῶν κεφαλαίων περὶ μνηστειῶν ἀπὸ παρασκευαζομένη κριτικὴ ἔκδοσις: Ἀ. Σιφωνίου-Καράπα – Μ. Τρωτόγλου – Σ. Τρωτιάνος, Μανουὴλ Μαλαξοῦ Νομοκάνων, *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἑρευνῆς τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου* 16-17 (1969-1970), 1-39. Ἐν ἀναμονῇ, τώρα, νέων ἐκδοτικῶν ἔγχειρημάτων, μὲ βάση πλέον τοὺς αὐτογράφους κώδικες πού ἔχουν ἐντοπισθῆ, καὶ γιὰ τὶς δύο μορφές τοῦ Νομοκάνονος: D. Simon, *Handschriftenstudien zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, *BZ* 71 (1978), 345-346· Γ.Σ. Μάρκου, *Ὁ ὑπ' ἀριθμ. 2590 ἑλληνικὸς κώδιξ τῆς ἀποστολικῆς Βατικανῆς Βιβλιοθήκης*, *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἑρευνῆς τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 20-21 (1976), 14-23· τοῦ ἴδιου, *Τρία ἰδιόγραφα γράμματα τοῦ νοταρίου Θηβῶν Μανουὴλ Μαλαξοῦ, αὐτόθι*, 22 (1977), 16-37· P. Canart – Γ.Σ. Μάρκου, *Ὁ αὐτόγραφος Νομοκάνων (Νόμιμον) τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ*, *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 55 (1980), 290-303. Πρβλ. Γ.

ή αξιολογή, αλλά με πολύ μικρότερη διάδοση, «Βακτηρία τῶν Ἀρχιερέων» τοῦ ἀρχιμανδριτῆ Ἰωαννίνων Ἰακώβου (1645)<sup>70</sup>. Ὁ Νομοκάνων τοῦ Μαλαξοῦ θὰ ἔχει διάδοση καί σέ τοπικές μεταφράσεις, ὅπως ἡ ρουμανική *Indreptarea Legii* (1652)<sup>71</sup>, ἐνῶ σέ ἓνα ἄλλο τύπο νομοκάνονος (κυρίως ἐξομολογηταρίου), τὸ εὐρύτατα ἐπίσης διαδεδομένο «Νομοκάνονον πάνυ ὠφέλιμον καὶ πλουσιώτατον»<sup>72</sup>, ἀνήκει καὶ τὸ πρότυπο τοῦ λεγομένου Νομοκάνονος τοῦ Ρωσικοῦ Εὐχολογίου<sup>73</sup>.

Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἀσκεῖ ταυτόχρονα, σέ περιορισμένη μᾶλλον ἔκταση, ἀλλὰ οὐσιαστικά, καὶ μία *de facto* «νομοθετικὴ» λειτουργία, γὰ τὴν προσαρμογὴ αὐτοῦ τοῦ βυζαντινῆς προέλευσης δικαίου στὶς ἐκάστοτε νέες πραγματικότητες καὶ τὴν ἀντιμέτωπιση νέων ἀναγκῶν, στὸν χῶρο βέβαια τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, ἀλλὰ καὶ στὸν κυρίως χῶρο τῆς κατὰ παράδοση ἀστικής δικαιοδοσίας τῆς Ἐκκλησίας: τὸ γαμικὸ καὶ οἰκογενειακὸ δίκαιο καὶ κατ' ἐπέκταση τὸ κληρονομικὸ.

Ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰῶνα, ὅταν ὀλοκληρῶνεται καὶ ἡ ἔκταση τῆς ἄμεσης ἐδαφικῆς δικαιοδοσίας τοῦ Πατριαρχείου, σημειώνεται καὶ ἡ *de iure* ἢ *de facto* ἐπέκταση τῆς δικαιοδοσίας τῆς Ἐκκλησίας σὲ αὐτόχρονη ἀστική ὕλη, πολὺ πέρα ἀπὸ τὰ παραδοσιακὰ ἀντικείμενα ποὺ εἶδαμε, τοῦ γαμικοῦ-οἰκογενειακοῦ καὶ τοῦ κληρονομικοῦ δικαίου – με τὴ μορφή ἴσως μᾶς πραγματικῆς, τεκμαιρομένης ἢ πλασματικῆς «δικαιτησίας». Ἀργότερα ἡ δικαιοδοτικὴ αὐτὴ λειτουργία θὰ θεσμοθετηθῇ με τὴ συγκρότηση ὀργάνων ἀπονομῆς αὐτόχρονη πολιτικῆς δικαιοσύνης.

---

Νάκος, Δύο ἔρευρες ἱστορίας μεταβυζαντινοῦ δικαίου· Ἀγ. Τσελίκας, Μανουὴλ Μαλαξὸς: δομὴ καὶ προβλήματα τοῦ Νομοκάνονα, (ἀδημοσίευτες) ἀνακοινώσεις ποὺ παρουσιάσθηκαν, ἀντίστοιχα, στὴν Β' καὶ στὴν Γ' Συνάντηση τῶν Ἑλλήνων Ἱστορικῶν τοῦ Δικαίου (Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θεράκης, Κομοτηνὴ 1998 καὶ 1999).

70. Γκίνης, *Περίγραμμα* ἀρ. 129. Πρόσφατα ὠλοκληρώθηκε μία πρώτη ἔντυπη ἔκδοση ἀπὸ τὸν Πρ. Ἱ. Ἀκανθόπουλο, σὲ τρεῖς τόμους με συνεχῆ σελιδαρίθμηση (Θεσσαλονίκη 2000). Πὰ τὸ ἔργο: Ἀ. Μομφερράτος, «Εὐρέτηριον καὶ πρόλογοι τῆς Βακτηρίας τῶν Ἀρχιερέων», *Δελτίον Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 3 (1890), 129-218· Ν. Βέης, Ἀρμενοπουλικά Ἀνάλεκτα. Γ, *Τόμος Ἀρμενοπούλου*, 396 γ-ε («Σχετικὰ πρὸς τὴν Βακτηρίαν τῶν Ἀρχιερέων»).

71. Ἔκδ. V. Grecu – G. Cronț, *Indreptarea Legii*, Βουκουρέστι 1962 [ἀνωτέρω σημ. 69].

72. Βλ., παλαιότερα, τὴ μελέτη μᾶς μορφῆς: Zachariä von Lingenthal, *Die Handbücher des geistlichen Rechts*, [ἀνωτέρω σημ. 69], 39-55. Τώρα: Σ. Τρωιάδος, Νομοκάνων «πάνυ ὠφέλιμον καὶ πλουσιώτατον», ἀνατύπωση ἀπὸ τὸ Ἀρχεῖον Ἐκκλησιαστικοῦ καὶ Κανονικοῦ Δικαίου, Ἀθήνα 1969-πρβλ. Κ. Μανάρης, Νέον χειρόγραφον νομοκάνονος τοῦ τύπου «πάνυ ὠφέλιμον καὶ πλουσιώτατον», *ΕΕΒΣ* 37 (1969-1970), 466-472· Ἀγ. Τσελίκας, *Δέκα αἰῶνες ἑλληνικῆς γραφῆς* (Μοσεῖο Μπενάκη), Ἀθήνα 1977, 59-60 ἀρ. 52. Δύο κυπριακῆς παραλλαγές: Θ. Παπαδόπουλλος, *Κυπριακὰ Νόμιμα, Μελέται καὶ Ὑπομνήματα* 1 (1984), 1-142, καὶ μία παραλλαγή ἀπὸ τὸν Πόντο: Νιζηφόρος Μανάνης, *Νομοκάνονον Ἁγίου Γεωργίου Περιστερεώτα*, Θεσσαλονίκη 2001, ἐκδιδόνται χωρὶς ταύτησ τοῦ τύπου στὸν ὅποιο ἀνήκουν καὶ γνῶσις τῆς σχετικῆς βιβλιογραφίας.

73. A.S. Pavlov, *Nomokanon pri Bol'sem Trebnike*, <sup>2</sup>Μόσχα 1897.

Ἀκριβῶς στὰ μέσα αὐτὰ τοῦ 18ου αἰώνα θὰ ἐμφανισθῇ πλέον, ἐπίκαιρα, ὁ ἡμιπέσημος νομικὸς κώδικας τῆς ὕστερης Τουρκοκρατίας, ἡ Ἑξάβιβλος τοῦ Ἀρμενοπούλου στὴ νεοελληνικὴ μετάφραση τοῦ Ἀλεξίου Σπανοῦ<sup>74</sup>– ἡ ὁποία θὰ διεκδικήσει καὶ θὰ ἐπιτύχει σχεδὸν ἀμέσως τὴν ἀποκλειστικότητα, καὶ θὰ κυριαρχήσει στὸν ἐφεξῆς νομικὸ βίο τῆς ἐλληνοφώνης, καὶ γενικώτερα τῆς ὀρθόδοξης, Ἀνατολῆς<sup>75</sup>. Ἀκόμη καὶ ἐκτὸς τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, ἀλλὰ ἐκεῖ ὅπου οἱ ἔθνη κῆς καὶ πολιτιστικῆς καταβολῆς ἀνάγονται στὴ βαλκανικὴ «βυζαντινὴ» (après Byzance) παραδόση, ἡ Ἑξάβιβλος καλεῖται νὰ καλύψει κάθε ἐμφανιζόμενο κενὸ δικαίου, παίζοντας τὸν ρόλο τοῦ «φυσικά» ἰσχύοντος δικαίου γιὰ τοὺς ὀρθοδόξους πληθυσμούς, ἐλλείψει ἄλλου. Στὴ ρωσικὴ ἀπὸ τὸ 1812 Βεσσαραβία ἡ Ἑξάβιβλος ἀναγνωρίζεται ἐπίσημα ὡς ὁ ἐπιτόπιος ἀστικὸς νόμος – σὲ ρωσικὴ μετάφραση ἀπὸ τὸ 1831 (τὴν ὁποία ἕνας γοητευτικὸς θρύλος θέλησε νὰ συνδέσει μὲ τὸν ἴδιο τὸν Πούσκιν)<sup>76</sup>– θὰ παραμείνει σὲ ἰσχύ καὶ μετὰ τὴν προσάρτηση τῆς Βεσσαραβίας στὴ Ρουμανία, σὲ ρουμανικὴ τῶρα μετάφραση (1921) καὶ ὡς τὴν 1η Ἰουνίου 1928, ὅταν ἐτεκράθη καὶ ἐκεῖ ἡ ρουμανικὴ νομοθεσία<sup>77</sup>. Ἡ ἄτυχη (καὶ ὀριστικά,

74. Πὰ τὴ μετάφραση τοῦ Σπανοῦ: Ν. Βέης, Ἀρμενοπουλικά Ἀνάλεκτα. Η, *Τόμος Ἀρμενοπούλου*, 373-381 («Μεταφρασταὶ εἰς τὴν κοινὴν τῆς Ἑξάβιβλου τοῦ Κ. Ἀρμενοπούλου») καὶ 381-395 («Ἐφῆσεις ἐν τῇ κοινῇ τῆς Ἑξάβιβλου τοῦ Ἀρμενοπούλου 1744-1820»). Δ.Σ. Γρίνης, Περὶ τὴν μετάφρασιν τῆς Ἑξάβιβλου ὑπὸ τοῦ Ἀλεξίου Σπανοῦ, *αὐτόθι*, 173-178. Πιτσάκης, *Ἑξάβιβλος, σγ'-οσ'* ἀρ. 5. -Οἱ ἐκδόσεις: 1744 [Legrand, *Bibliographie hellénique* ἀρ. 316· Γρίνης, *Περίγραμμα* ἀρ. 353]· 1766 [Legrand ἀρ. 649· *Περίγραμμα* ἀρ. 407]· 1769 [? λαοθόνοσα ἔκδοσις]· 1777 [Legrand ἀρ. 355· *Περίγραμμα* ἀρ. 586]· 1820 [Γρίνης-Μέξας ἀρ. 1242· *Περίγραμμα* ἀρ. 686]. -Πὰ τὸ πρόσωπο τοῦ μεταφραστῆ εἰδικὰ παλαιότερα δημοσιεύματα: Γ.Κ. Ὑπερίδης, Ἀλέξιος Σπανός, βιογραφικὸν σχεδᾶριον, *Βίων* (Σμύρνης) 1 (1878), 179 κ.ἑξ.· Κ.Ι. Δουβουνιώτης, Ἀλέξιος Σπανός, *Ἠπειρωτικὰ Χρονικὰ* 1 (1926), 206-218 – ἀνεξάρτητα ἀλλήλων, πού ἐπικεντρῶνεται ὁμως κυρίως στὸ μετρικὸ-ποιητικὸ ἔργο τοῦ Σπανοῦ, τοῦ ὁποίου καὶ δημοσιεύουν ἀποσπάσματα.

75. Πὰ τὴν παρουσία τῆς μετάφρασης στὸν νεοελληνικὸ βίο πρβλ., πρόχειρα: Κ.Γ. Πιτσάκης, *Ἀπὸ τοῦ Ἀρμενοπούλου εἰς τὸν Μοντεχρίστον*: Ὁ Κωνσταντῖνος Ἀρμενόπουλος στὴ νεοελληνικὴ παιδεία, *Νεοελληνικὴ Παιδεία καὶ Κοινωνία*. Πρακτικὰ Διεθνῶς Συνεδρίου στὴ μνήμη τοῦ Κ.Θ. Δημαρά, Ἀθήνα 1995, 333-362.

76. Πὰ τὸν «ρωσικὸ» (βεσσαραβικὸ) Ἀρμενόπουλο βλ. τῶρα εἰδικὰ: I.P. Medvedev, *Μετάφραση ὁ Πούσκιν τὴν Ἑξάβιβλου τοῦ Ἀρμενοπούλου; Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἐορταστικὸς Τόμος: 50 χρόνια*, Θεσσαλονίκη 1992, 237-244· πρβλ. τοῦ ἴδιου, «Russkij Armenopol» i ego kritika v zapiske bessarabskogo jurista Ivana Tanskogo, *VVr* 56 (81) (1995), 193-203. Πρβλ. Χ. Παπαστάθης, Ἡ διάδοσις τῆς Ἑξάβιβλου τοῦ Ἀρμενοπούλου εἰς τὸν οὐκρανικὸν κόσμον, *Μακεδονικὰ* 15 (1975), 16-26 (= τοῦ ἴδιου, *Θεσσαλονίκη καὶ Μακεδονικὰ Ἀνάλεκτα*, Θεσσαλονίκη 1999, 97-109) καὶ Zur Verbreitung der Hexabiblos des Harmenopoulos im slawischen Raum, *Balkan Studies* 17 (1976), 67-78 – ὅπου καὶ γενικώτερα γιὰ τὴν διάδοσι τῆς Ἑξάβιβλου στὸν οὐκρανικὸ καὶ βαλκανικὸ χῶρο.

77. Εἶχε προηγηθῇ, καὶ μείνει σὲ χειρόγραφη μορφή, ἡ λαμπρὴ ρουμανικὴ μετάφραση τοῦ Θωμᾶ Κάρρα, κατ' ἐντολὴ τοῦ ἡγεμόνος τῆς Μολδαβίας Ἀλεξάνδρου Κωνσταντίνου Μουρούζη (1804) [βλ. καὶ κατωτέρω σημ. 85]: V. Georgescu – E. Popescu, *La législation urbaine de Valachie [=Aduanarea*

φράίνεται, χαμένη) σερβική μετάφραση της Έξαβίβλου θά έκπονηθῆ, ἀνάμεσα στὰ τέλη τοῦ 18ου καὶ τὶς ἀρχές τοῦ 19ου αἰώνα, γιὰ νὰ χρησιμοποιηθῆ ὡς ἴδιον δίκαιο τῶν ὑπὸ τὴν ἀρχιεπισκοπὴ Καρλοβικίου Σέρβων τῆς ἀψβουργικῆς μοναρχίας<sup>78</sup>.

Μία διαφορετικὴ ὁδὸς ἐπιβίωσης τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου κατὰ τὴν ὕστερη αὐτὴ περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας εἶναι οἱ ἑλληνογλωσσες ρουμανικὲς κωδικοποιήσεις στὶς παραδουνάβειες ἡγεμονίες<sup>79</sup>: ἡ βυζαντινὴ καταγωγὴ τους λειτουργεῖ ἐδῶ ἔντονα ἰδεολογικά, εἴτε ὡς ἀπαραίτητο στοιχεῖο νομιμοποίησης, ἐνίοτε μὲ τὴν προσφυγὴ καὶ σὲ ἱστορικὲς μυθολογίες<sup>80</sup>, εἴτε ὡς στοιχεῖο ταυτότητας ἢ διαφοροποίησης ἢ στὸ παιχνίδι ἀνάμεσα στὴ συντήρηση καὶ τὸν νομικὸ ἐκσυγχρο-

Izvoarelor Vechiului Drept Romănesc Scris, X], Βουκουρέστι 1975, 88-89 (στὴ γαλλικὴ εἰσαγωγῇ), 32-33 (στὴ ρουμανικὴ εἰσαγωγῇ), 238-260 καὶ *passim*. Γιὰ τὴν ἱστορία τῆς Έξαβίβλου στὶς ρουμανικὲς χώρες βλ. εἰδικά, μέσα ἀπὸ μία πολὺ εὐρύτερη βιβλιογραφία: Gh. Cronț, Exabiblu lui Armenopol, *Studii, Revista de Istorie* 16 (1963), 817-841. - Ἀκόμη καὶ μετὰ τὸ τέλος τῆς «φαναριωτικῆς» περιόδου στὶς ἡγεμονίες, τὸ 1831, ἕνας δικηγόρος στὸ Ἰάσιο ὁ Κωνσταντῖνος Χρυσοκέφαλος (Hrisochefal), ἐκπονεῖ μία νέα ἑλληνικὴ παράφραση τῆς Έξαβίβλου *χάριν τῶν δικαστῶν καὶ δικαζομένων τῶν ἐν Μολδαβίᾳ* (1831): Γκίνης, *Περίγραμμα* ἀρ. 818. Βλ. κυρίως Cronț, *ὄπ.παρ.*: Δ.Σ. Γκίνης, Ὁ «Νεὸς Ἀρμενόπουλος» τοῦ Κ. Χρυσοκέφαλου, *ΕΕΒΣ* 33 (1964), 185-205· πρὸβλ. Πιτσάκης, *Έξαβίβλος*, σς'-ση' ἀρ. 6.

78. Ἡ μετάφραση ἦταν ἔργο τοῦ λογίου κληρικοῦ Peter Vitković (1754-1808): τὸ χειρόγραφο ἀπέκειτο στὴ βιβλιοθήκη τῆς μητροπόλεως Καρλοβικίου καὶ κατεστράφη ἀπὸ πυρκαϊὰ τὸ 1810, δύο χρόνια μετὰ τὸν θάνατο τοῦ μεταφραστῆ. Βασικὲς γιὰ τὸ θέμα εἶναι οἱ μελέτες τοῦ Παπασταθῆ [ἀνωτέρω σμμ. 76] καὶ μετέπειτα τοῦ S. Avramović, Srpski prevod Heksabiblosa Petra Vitkovića, *Anali Pravnog Fakulteta u Beogradu*, Βελιγράδι 1984/1985, 677-691· An Attempt at Introducing Hexabiblos among the Serbs in Vojvodina in the 19th Century, εἰς: Ch. Papastathis (ed.), *Byzantine Law* [ἀνωτέρω, σμμ. 19], 165-171. Πρὸβλ. καὶ Πιτσάκης, στὸν *Τόμο Καργάδου* [ἀνωτ. σμμ. 43], 746-747.

79. Μετὰ τὰ νομοθετικὰ σχέδια τοῦ Μιχαῖλ Φωτεινοπούλου (Fotino), «Νομικὸν Πρόχειρον» στὴ Βλαχία (1765, ὁ συντάκτης θά τὸ ἐπεξεργάζεται ὡς τὸ 1777) [ἐκδ. Π. Ζέπος, *Ἀρχεῖον Ἰδιωτικοῦ Δικαίου* 17 (1954-1959), βάσει τοῦ χφ Ἰαίου 1697· Π. Ζέπος – V. Georgescu – Α. Σαφωνοῦ-Καράπα, *Ἐπετηρὶς Κέντρον Ἑρένης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 24-26 (1977-1979), βάσει τοῦ Parisinus gr. 1323], εἶναι οἱ κώδικες τῆς Βλαχίας Ὑψηλάντη (1780) [ἐκδ. Π. Ζέπος, *Συνταγματικὸν Νομικὸν Ἀλεξάνδρου Ἰωάννου Ὑψηλάντη* (= Πραγματεῖα Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 4/2), Ἀθήνα 1936· *Pravilniceasca Condiță* (= Adunarea Izvoarelor Vechiului Drept Romănesc Scris, 2), Βουκουρέστι 1957] καὶ Καρατζᾶ (1817) [ἐκδ. Ζέπων, Η', 357-440· *Legiurea Caragea* (= Adunarea Izvoarelor Vechiului Drept Romănesc Scris, 2), Βουκουρέστι 1955] καὶ ὁ κώδικας Καλλιμάχη τῆς Μολδαβίας (1816-1817) [ἐκδ. Ζέπων, Η', 1-355· *Codul Calimach* (= Adunarea Izvoarelor Vechiului Drept Romănesc Scris, 3), Βουκουρέστι 1958].

80. Ἔτσι στὸ εἰσαγωγικὸ χροσόβουλλο τοῦ κώδ. Καλλιμάχη: ὁ πρῶτος ἡγεμόνας τῆς Μολδαβίας Ἀλέξανδρος Α' ὁ Ἁγὰθός (1401-1423), *τὴν χρεῖαν τοῦ πράγματος συνειδώς*, ἐπομένως κατὰ νομικὴ καὶ πραγματικὴ ἀναγκαιότητα, *ἔλαβεν ἐξαιτησάμενος τὰ Βασιλικά παρὰ τῶν αυτοκρατορῶν τῶν Παλαιολόγων, οἱ ἐπιφλοιστησάμενοι ἤξιώσαν αὐτὸν καὶ τοῦ βασιλείου στέμματος συνάμα καὶ τοῦ ἀξιώματος τοῦ δεσπότην*. Οἱ τελευταῖοι, λοιπόν, βυζαντινοὶ αυτοκράτορες μεταφτυεῦν τὰ Βασιλικά στὴ χώρα, ἐγκαινιάζοντας ταυτόχρονα τὸν νομικὸ βίο καὶ τὴν πολιτικὴ ὕπαρξη τῆς Μολδαβίας. Ἡ μυθολογία ἀποδίδεται στὸν Δημήτριο Καντεμίε.



σμο<sup>81</sup>, είτε στο πλαίσιο ενός καλλιεργούμενου πρώιμου έλληνο-ρουμανικού πατριωτισμοῦ<sup>82</sup> – τή λειτουργία αυτή, ένιστε άντιφατική, προσπάθησα νά παρουσιάσω σέ άλλη περίπτωση<sup>83</sup>. Είναι χαρακτηριστικό, και ένα είδος ειρωνείας τής ιστορίας, ότι τὸ περισσότερο έπηρεασμένο από τούς νεώτερους δυτικοευρωπαϊκούς κώδικες, τὸν αὐστριακό, κυρίως, και τὸν γαλλικό, νομοθέτημα τής σειράς αυτής, ὁ μολδαυικός κώδικας Καλλιμάχη (1816-1817), είναι αὐτὸ πού τονίζει ιδιαίτερα τὴν ἄμεση ἐξάρτησή του από τὸ βυζαντινὸ δίκαιο: *βάσιν ἔχοντες τὰ Βασιλικά*<sup>84</sup> – και πού καταφεύγει σέ ἀντίστοιχες ιδεολογικές κατασκευές<sup>85</sup>.

81. Πρβλ. Κ. Τριανταφυλλόπουλος, Σημείωμα περί τῶν ἑλληνικῶν ἐν Ῥουμανίᾳ κωδικοποιήσεων, εἰς Ζέπων, Η, (ix-xvi) xiv: «Πάντες ὅσοι εἶχον γνώμην περί τῆς υἰοθετήσεως νέου δικαίου, και τοιοῦτο ἦσαν οἱ κληρικοί και οἱ ἄρχοντες, μετὰ δυσκολίας θὰ ἀπεδέχοντο κώδικα εὐρωπαϊκόν. Συντηρητικοί, ὅπως ἦσαν, ἐφοβοῦντο τούς νέους κώδικας, ἐξ ὧν μάλιστα ὁ εἰς ἐλογίζετο καρπὸς ἐπαναστάσεως, και δὲν ἐνόουν νὰ ἐγκλωπῶσιν δίκαιον ἱκανόν, κατὰ τὴν γνώμην των, νὰ ταράξῃ τὸ οικονομικὸν καθεστὸς και νὰ μετατοπίσῃ κοινωνικὰς δυνάμεις. Τοῦναντίον, ἀποδεχόμενοι κώδικα, περί οὗ παρείχετο ἡ διαβεβαίωσις ὅτι, πλὴν ἐλαχίστων ἐξαιρέσεων, περιέχει γνήσιον βυζαντινὸν δίκαιον, διεσέδαζον τούς φόβους των ἐκείνου, οὗτω δὲ διετήρουν και τὴν βυζαντινὴν παράδοσιν, ἧς οἱ Φαναριῶται θεώρουσαν ἑαυτούς θεματοφύλακας». Ἐπισημαίνεται ὅτι «ἡ τοιαύτη συγκάλυψις νομοθετικῶν μεταρρυθμίσεων δὲν εἶνα ἄλλως τὴν νέον ἐν τῇ Ἀνατολῇ». Στὴν ἐπαναστατημένη Ἑλλάδα τοῦ 1824 ὁ Stanhope γράφει ἀπὸ τὸ Μεσολόγγι στὸν Jeremy Bentham ὅτι ὁ Θεόδωρος Νέγγρις εἶχε ἀρχίσει τὴ σὺνταξὴ νέας νομοθεσίας, πού ὅμως, γιὰ νὰ γίνῃ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴ λαϊκὴ συνείδηση, ὅα ἔπρεπε νὰ ἐμφανισθῇ ὅτι ἀποδίδει βυζαντινὸ δίκαιο (Ν. Πανταζόπουλος, *Ἀπὸ τῆς «λογίας» παραδόσεως εἰς τὸν Ἀστικὸν Κώδικα*, Ἀθήνα 1947, 123-124, ὅπου και ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία: G. Michailidès - Νουαρος, *La réception du droit civil byzantin en Grèce*, IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen, Ἀθήνα 1970, 2 και 19 σμ. 1)· γιὰ τὴν ἀλληλογραφία αὐτὴ βλ. τώρα Λ.Ε. Κοτσίρης, Πρὸς τὸν νομοδιδάσκαλον Ἰερειμὴν Βενθάμην, *Ἀρμενόπουλος* 48 (1994), 1013-1019.

82. "Ὅπως τὰ Βασιλικά οἱ ἐπιχώριοι εἶσι τῶν νόμων [βλ. κατωτέρω σμ. 85], ἔτσι και ἡ νέα ἑλληνικὴ γλῶσσα εἶναι ἡ «ἐπιχωριάουσα» (ὁ ἡμέτερος οὗτος πολιτικὸς τῶν νόμων κώδιξ, συνταχθεὶς ἀναγκαίως τῇ ἐπιχωριασούσῃ νεωτέρᾳ ἑλληνικῇ γλῶσσᾳ), ἀκριβῶς ὁμοσ ὅπως και ἡ ρουμανικὴ: ἡ ἐπιχώριος ἡ ἐγχώριος γλῶσσα, ἡ ἐπιχώριος διάλεκτος. Τὰ κείμενα ἀπὸ τὸ εἰσαγωγικὸ χρυσοῦβουλο τοῦ κώδικα Καλλιμάχη.

83. Βλ. στὰ δημοσιεύματα τῆς σμ. 14: Ἡ ιστορία τῆς Ρώμης και τοῦ Ρωμαϊκοῦ Δικαίου στὰ βυζαντινὰ και μεταβυζαντινὰ νομικὰ ἐγχειρίδια· *Le souvenir de Rome et le droit romain dans les manuels juridiques grecs après la chute de Constantinople*· Droit romain et droit gréco-romain dans les manuels juridiques grecs de la période post-byzantine: l'emploi idéologique.

84. Εἰσαγωγικὸ χρυσοῦβουλο τοῦ κώδικα Καλλιμάχη. Οἱ ἄλλες διατάξεις στὸν κώδικα ἀποσκοποῦν, ὑποτίθεται, ἀποκλειστικὰ νὰ καλύψουν κενὰ τῶν Βασιλικῶν: *ἀνεληρώσαμεν, ὡς οἶόν τε, τὰ ἐν ἐκείνοις ἐλλείποντα, λαμβανομένης ὑπ' ὄψιν και τῆς ἐλλειπτοῦς παραδόσεώς τους: ἐπειδὴ ἐκ τῶν Βασιλικῶν τούτων ἐλλείπονται οὐ μόνον κεφάλαια σὺδὲ τίτλοι, ἀλλὰ και βιβλία ὅλα, παρανόλημα, φεῦ, τοῦ πανδάνοτος γεγονότα χρόνον, ὡς δὴλον τοῖς φιλολόγοις. Πὰ ὠρισμένα τούλαχιστον θέματα οἱ δεριελς τοῖς νεώτερος κώδικες ἀναγνωρίζονται, ἀλλὰ ἐντοπιζονται κυρίως στὴ μεθοδολογία: ἐγνωμεν μεταλλάξαι τούς τρόπους, τὰς ἀφορμὰς λαβόντες ἐκ νεωτάτων εὐρωπαϊκῶν κωδίκων, ὧν και τῇ μεθόδῳ, ἀρίστη ἡμῖν δοξάση, ἐχρησάμεθα.*

85. Βλ. ἀνωτέρω σμ. 80. Πὰ τὴν νεώτερη ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου στὸ εἰσαγωγικὸ χρυσοῦβουλο τοῦ κώδικα Καλλιμάχη πρβλ.: *Τοῦτ' οὖν εἰδὼς και ὁ αἰδῖμος προκατόχος ἡμῶν Ἀλέξαν-*

Γνωρίζουμε ότι υπό τη μορφή τώρα ενός ελληνικού πατριωτισμού που έχει ακόμη σημείο αναφοράς το Βυζάντιο, αλλά και ως φυσική συνέπεια της αδιάσπαστης ισχύος του κατά τη διάρκεια της Όθωμανικής κυριαρχίας, το βυζαντινό δίκαιο θά εισαχθή στα συνταγματικά και τα νομοθετικά κείμενα της ελληνικής Έπανάστασης και των πρώτων χρόνων του νέου ελληνικού κράτους, ως άστικό δίκαιο της Ελλάδος, περιγραφόμενο με την περιφρημη φράση «οί νόμοι των αειμνήστων ήμων αυτοκρατόρων», επαναλαμβάνόμενη σε όλους τους πιθανούς ή άπιθανους συνδυασμούς των ίδιων λέξεων ή των συνωνύμων τους. Ένα δίκαιο όμως άπροσδιόριστο και δυσπρόσιτο έως άνεξιχνίαστο· άκόμη και όταν γίνεται, σπανίως, ρητή αναφορά στα άνεύρετα τότε στην Ελλάδα Βασιλικά, τα όποια άναζητούνται έπιμόνως και άνεπιτυχώς<sup>86</sup>, είναι προφανές ότι όλοι έχουν στον νοΰ τους, σιωπηρά ή ρητά, την προσιτή τοίς πάσι και μόνη πανταχού παρούσα Έξάβιβλος<sup>87</sup>, μιá εύχρηστη και μεθοδική άναμφισβήτητα κωδικοποίησή του. Έτσι ή ύστεροβυζαντινή αυτή συλλογή θά εισαχθή σχεδόν άναπόφευκτα ως τó επίσημο έγχειρίδιο του ισχύοντος βυζαντινού δικαίου στην Ελλάδα, με τά ψηφίσματα του

---

*δρος Κωνσταντίνου Μουρούζης... έκέλευσε Θωμά τον Κάρρα, παχαρικόφ τώ τότε καιρώ τυχάνοντι, εις τήν επηρώριον μετεργκείν γλώσσασιν τόν Πρόχειρον τών Νόμων, τήν του Άρμενοπούλου δηλονότι Έξάβιβλον, ήτις μεταφρασθεΐσα έσχε πέρας τή .αωδ΄ω σωτηρώ έτει [βλ. άνωτέρω σμμ. 77]. Όμως μένοι, ειτ΄ αυτός παρ΄ έαυτού διανοηθείς, ειτ΄ άλλων τουτο ύπομησαντων αυτόν, ως ουχι ή του Άρμενοπούλου Έξάβιβλος, ή ου πρό πολλών ετών γνώριμος ένταυθα γενομένη, άλλ΄ αυτά δη τά Βασιλικά οί επηρώριοί εισι τών νόμων, προσέταξε τόν αυτόν Κάρρα, από τών Βασιλικών έρηνασάμενον και τών άλλων νομικών βιβλίων τών ένταυθα άποδεχθέντων, κώδικα εξ ύπαρχής συντάξει πολιτικών ήμα και έγκληματικών... καθάπερ αυτός φησιν έν προσομίαις ό Κάρρας, δεσ άπαρτίσας τόν Άπρίλιον μήνα του άωσ΄ου έτους τó πρώτον μόνον εκ τών τετάρων μερών γρακιωτί, περι του προσωπικού πραγματευόμενον δικαίον [πρόκειται για τήν ήμεληή «Πανδέκτη», Ίάσιο 1806: Γκίνης, Περίγραμμα άρ. 594], έκωλύθη υπό τών καιρωκών περιστάσεων του άγαγειν εις πέρας και τά λοιπά, μετά μικρόν δε και τó χρεών άπέτυσε.*

86. Τά Βασιλικά μνημονεύονται ρητά στη Νομικήν Διάταξιν της Άνατολικής Χέρσου Έλλάδος (1821), με τήν άφελή έντολή πός τόν Άρειο Πάγο «νά μεταφέρει εις τήν σημερινήν ελληνικήν γλώσσασιν τουτο τó μέρος [sc. τó άναφερόμενο σε θέματα άστικού δικαίου!] τών Βασιλικών». Τó 1824 ό ύπουργός δικαίου Ίωάννης Θεοτόκης μάταια θά άναζητηί τά Βασιλικά (σε χειρόγραφα; σε έντυπη μορφή;) στις μοναστηριακές βιβλιοθήκες· τó 1825 άκόμη τó Ύπουργείο Δικαίου άναγνωρίζει ότι τó ισχύον στην Ελλάδα άστικό δίκαιο είναι τó δίκαιο τών βυζαντινων αυτοκρατορικών νόμων, αλλά όμολογει ότι «αυτούς τούς νόμους τó ύπουργείον, με όλας τάς άρκιβεΐς έξιχνιάσεις, δέν ήμπίρρεσε νά τούς έπιτύχη άκόμη!» (άναφορά άρ. 626 πρós τó Έκτελεστικό), και άρκείται έπομένως νά παραπέμψει στην Έξάβιβλο. Στην καποδοστριακή έποχή έχουν έντοπιση ή δύο σώματα της εκδ. Fabrot τών Βασιλικών: στην οικογένεια τών λογίων Αινάνων και στον γραμματέα της Δικαιοσύνης Ί. Γεννατά.

87. Πρβλ. στην προηγούμενη σμμ. για τήν πρακτική του Ύπουργείου Δικαίου τó 1824· τó ίδιο έτος σε δημοσίευμα της Έφημερίδας Άθηνών [κατωτέρω σμμ. 90]: «Όσοις ειδα νά κρίνουν... ειδα νά βαστούν ένα νομικόν, του Άρμενοπούλου έπιγραφόμενον, και με λέγουν ότι αυτό είναι τó νομικόν όπου τó πολίτευμα συσταίνει...».

Καποδίστρια, και τελικά ως ό αστικός νόμος του κράτους, ουσιαστικά ό πρώτος του αστικός κώδικας, με τό περίφημο διάταγμα τής Άντιβασιλείας του Όθωνος τής 23ης Φεβρουαρίου / 7ης Μαρτίου 1835: αστικό δίκαιο τής Έλλάδος θά είναι *οί πολιτικοί νόμοι τών βυζαντινών αυτοκρατόρων οί περιλαμβανόμενοι εις τήν Έξάβιβλον του Άρμενοπούλου* – με μία επιφύλαξη ύπέρ τών εθίμων πού «ύπερισχύουν όπου επεκράτησαν», στην όποία όμως, στη συνέχεια, ελάχιστα δόθηκε πρακτική άξία. Τό διάταγμα θά διατηρήσει τήν ισχύ του επί 111 ακριβώς χρόνια, ως τήν ίδια ημέρα, 23 Φεβρουαρίου, του 1946 –ό νομοθέτης είχε τότε άκόμη τέτοιες εύαισθησίες–, όποτε έτέθη σέ εφαρμογή ό έλληνικός Άστικός Κώδικας, έντονώτατα επηρεασμένος από τους δυτικοευρωπαϊκούς κώδικες, ιδίως τόν γερμανικό, αλλά αυτόνοητα και από τό προϊόσχυσαν δίκαιο, τό όποιο είχε καθιερωθί νά αποκαλείται «βυζαντινορωμαϊκό»<sup>88</sup>. Κατά τήν είσοδο του 20ου αιώνα τό βυζαντινό δίκαιο, εκπροσωπούμενο κατ' έξοχην από τήν Έξάβιβλο, ήταν σέ αυτόουσια ισχύ (και όχι άπλως ως επιρροή ή επίδραση) ως τό αστικό δίκαιο τριών τουλάχιστον ευρωπαϊκών πολιτειακών μορφωμάτων: του βασιλείου τής Έλλάδος, τής ήγεμονίας τής Σάμου και τής Βεσσαραβίας –ένώ άποτελοΰσε συμπληρωματική πηγή του αστικού δικαίου τής Κρητικής πολιτείας, για όσα θέματα δέν εκάλυπτε ό τοπικός αστικός κώδικας, και τήν αποκλειστική οΰσιαστικά πηγή δικαίου πού εφίρμιζαν οί συγκροτημένες αστικές δικαιοδοσίες τών υπό τό Οίκουμενικό Πατριαρχείο εκκλησιαστικών δικαστηρίων σέ όλη τήν Όθωμανική επικράτεια. Μεταξύ τών έτών 1880 και 1901, με μία σειρά αποφάσεων του βουλγαρικού άκρωτικού (Vürhoven Kasacionen Süd), άναγνωρίσθηκε ότι και στόν βουλγαρικό χώρο τό βυζαντινό δίκαιο, όπως αυτό περιέχεται στην Έξάβιβλο, ύπηρεξε τό επί όθωμανικής κυριαρχίας ισχύσαν στη χώρα δίκαιο –και υπό τό οίκουμενικό πατριαρχείο και υπό τό εκκλησιαστικό καθεστώς τής Έξαρχίας–, από τό όποιο έξακολουθούσαν νά διέπονται οί σχέσεις πού είχαν γεννηθί πριν από τήν είσαγωγή του βουλγαρικού αστικού κώδικα<sup>89</sup>. Στην Έλλάδα, όπως είδαμε, ή Έξάβιβλος θά είναι σέ ισχύ, τουλάχιστον θεωρητικά, ως ό βασικός αστικός νόμος του κράτους, 600 χρόνια μετά τη σύνταξη της. Τό βυζαντινό κανονικό δίκαιο τών προϋποθέσεων και κωλυμάτων του γάμου έξακολούθησε μέσα από τις διατάξεις του Άστικού Κώδι-

88. Γενικά άποφεύγεται ή χρήση του όρου στά νομοθετικά κείμενα: τά είσαγωγικά του Άστικού Κώδικα κείμενα προτιμούν τόν γενικό όρο: «τό μέχρι τούδε δίκαιον», πού περιλαμβάνει όμως και τους νεώτερους ειδικούς νόμους και τους τοπικούς κώδικες. Βλ. όμως στό άρθρο 93 του Είσαγωγικού Νόμου ΑΚ: «ά μέχρι τής είσαγωγής τούτου ισχύουσα έκ του βυζαντινορωμαϊκού δικαίου...».

89. Βλ. Παπαστάθης [άνωτέρω σμμ. 76, 78] και, ειδικότερα, του ίδιου, *Byzantine Private Law and Codifications during the Ottoman Period, Πνευματικές και πολιτιστικές σχέσεις Έλλήνων και Βουλγάρων από τά μέσα του 1Ε' έως τά μέσα του 1Θ' αιώνα*. Α' Έλληνοβουλγαρικό Συμπόσιο (1978), Θεσσαλονίκη 1980, (249-258) 257-258 και σμμ. 41-45, όπου και ή σχετική βιβλιογραφία.

κα νὰ διέπει, σχεδὸν αὐτονομία, τὸ ἑλληνικὸ ἀστικὸ δίκαιο, γιὰ ὅσο χρόνο, ὡς τις ἀρχὲς τῆς ἑνᾶτης δεκαετίας τοῦ αἰῶνα ποῦ πέρασε, ὁ θρησκευτικὸς γάμος ἦταν ὁ μόνος τύπος γάμου στὸ ἑλληνικὸ δίκαιο· παραμένει τὸ δίκαιο ποῦ ἐφαρμόζει, ὡς ἐσωτερικὸ τῆς δίκαιο, κατὰ νομοθετικὴ παραπομπή, ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος στοὺς θρησκευτικοὺς γάμους ποῦ τελεῖ. Πολὺ εὐρύτερα στὴν Κύπρο, ὑπὸ τὸ βρετανικὸ καθεστῶς καὶ ὑπὸ τὸ σύνταγμα τῆς Δημοκρατίας, ὅπως ἄλλοτε ὑπὸ τὴ λατινοκρατία, τὴν ἐνετοκρατία καὶ τὴν τουρκοκρατία, οἱ οἰκογενειακὲς ἔννομες σχέσεις, σὲ ὅλες τους τὶς ἐκδηλώσεις, ἀνῆκαν, καὶ ἀπὸ ὡς τὴν δεκαετία τοῦ 1980, στὴν ἀποκλειστικὴ δικαιοδοσία τῆς Ἐκκλησίας, καὶ διείποντο ἀπὸ τὸ βυζαντινὸ οἰκογενειακὸ δίκαιο. Μία διαχρονικὴ παρουσία τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου στὴ νεώτερη καὶ τὴ σύγχρονη Εὐρώπη, μία ἄλλη «οἰκουμενικὴ» διάσταση.

Ἡδη ὅμως σχεδὸν ταυτόχρονα μὲ τὴν εἰσαγωγή τῆς Ἑξαβίβλου, στὴν Ἑλλάδα, ὅπως καὶ ἀλλοῦ<sup>90</sup>, εἶχε ἀρχίσει, ὑπὸ τὸ βᾶρος τῶν σκληρῶν ἀπαιτήσεων τῆς νομικῆς πραγματικότητας, καὶ ἡ διαδικασία δυσφήμισης τῆς Ἑξαβίβλου, ἡ ὁποία ἐκαλεῖτο μετὰ πέντε καὶ ἑξὶ ἑκατονταετίες ἀπὸ τὴ σύνταξί της νὰ λειτουργήσει ὡς ἀστικὸς κώδικας σὲ ἓνα σύγχρονο κράτος (ἓνα ἔργο γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν εἶχε προορισθῆ οὔτε στὴν ἐποχὴ της), καὶ ἔδειχνε ἔτσι ἀναπόφευκτα τὴν ἡλικία της· τὰ ἀναμφισβήτητα ἐλαττώματα καὶ οἱ ἐλλείψεις της τώρα ὑπερτονίζονται, ὅπως ἄλλοτε εἶχαν ὑπερεκτιμηθῆ οἱ ἀρετὲς της. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴ δυσφήμιση τῆς Ἑξαβίβλου καθ' ἑαυτήν, μεσολαβεῖ καὶ μία γενικότερη θεωρητικὴ τροπή: τὸ τέλος τοῦ ἑξαερευτικὰ βραχύβιου εἰδυλλίου τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους μὲ τὴ βυζαντινὴ ἰδέα, καὶ ἡ ὀριστικὴ στροφὴ του στὰ κυρίαρχα δυτικὰ πρότυπα, ποῦ ἐπιφέρει τὴν εὐρύτερη δυσφήμιση τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου, καὶ κυρίως τοῦ ἴδιου τοῦ Βυζαντίου.

90. Ἔτσι, π.χ. στὸ δημοσίευμα τῆς *Ἐφημερίδος Ἀθηνῶν* τῆς 4 Ὀκτωβρίου 1824 [βλ. καὶ ἀνωτέρω σμμ. 87], ὁ συντάκτης Ν.Κ. [Νικόλαος Καλλέργης ἢ Νικόλαος Καρόρης]: «καὶ τῇ ἀληθείᾳ μὲ ἐφάνη πολλὰ ἀνάξιον νομικὸν δι' ἓνα ἐλευθερον ἔθνος, καθὼς τὸ ἐδικὸν μας... εἶδον διατάξεις χαμερπεῖς καὶ ἀνελευθέρως, εἶδον κεφάλαια νόμων πάντῃ ἀνάρμοστα εἰς τὸ πνεῦμα τοῦτου τοῦ αἰῶνος καὶ ἀντιβαίνοντα εἰς αὐτὰς τὰς ἀρχὰς τοῦ πολιτεϊατὸς μας»: Αἰκατερίνη Κουμαριανοῦ, *Ὁ τύπος στὸν Ἀγώνα*, Α', Ἀθήνα 1971, 81 κ.ἑξ. (βλ. Πιτσακῆς, *Ἑξαβίβλος*, ρα' καὶ σμμ. 68 καὶ, εἰδικὰ Ch. Argyriadis, «...bitten wir, uns mit den entsprechenden Gesetzen zu versehen»: Armenopoulos und der Zeitgeist des 19. Jahrhunderts», *Rechtshistorisches Journal* 3 (1984), 243-251· Τρωϊάνος, *Οἱ πηγές*, 322-324, ὅπου καὶ ἄλλα συναφῆ παραδείγματα, ὅπως τὸ δημοσίευμα «Περὶ τοῦ Γενικοῦ Κριτηρίου» τοῦ Κ.Μ. [Κωνσταντίνος Μεταξᾶς:] στὴν ἐφημ. *Ὁ Φίλος τοῦ Νόμου* τῆς 23ης Ἰανουαρίου 1825). Δὲν γίνεται πάντοτε σαφὲς ἀν οἱ συντάκτες ἀντιλαμβάνονται πλήρως ὅτι πρόκειται γιὰ ἐφαρμογὴ ρωμαϊκοῦ ἀστικοῦ δικαίου, βάσει οὕτως ἢ ἄλλως τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀστικοῦ δικαίου, καὶ ὄχι βέβαια διατάξεων δημοσίου, δημοσιονομικοῦ, ἐκκλησιαστικοῦ, ποινικοῦ ἢ δικονομικοῦ δικαίου. Πάντως καὶ στὴν ἀναφορὰ τοῦ Ὑπουργεῖου Δικαίου τοῦ 1825 [ἀνωτέρω σμμ. 86] προβάλλεται τὸ βασικὸ σύνθημα τῆς ἀμφισβήτησης: ὅτι «ὁ αἰὼν ἔκεινος ἦτο ἀνομιότατος μὲ τὸν παρόντα». -Πὰ τὴν ἀντίδραση κατὰ τῆς εἰσαγωγῆς τῆς Ἑξαβίβλου στὴ Βεσσαραβία βλ. Medvedev, «Russkij Armenopol» i ego kritika [ἀνωτέρω σμμ. 76].

Ξέρουμε ότι στην Ελλάδα, υπό το κράτος αὐτῶν τῶν ἰδεολογικῶν διακυμάνσεων, ἀλλὰ κυρίως κάτω ἀπὸ τὴν ἀδήριτη ἀνάγκη τῆς πράξης, καὶ ὑπὸ τὰ δεδομένα τῆς νομικῆς παιδείας καὶ τῆς νομικῆς πραγματικότητας κατὰ τὴν πρώτη ἑκατονταετία τοῦ βίου τοῦ νέου κράτους, μία ἠθελημένη «κατὰ πλάνην» ἐρημνεία – γιὰ τὴν ὁποία χρεώνεται συνήθως, «κατ' ἀποτέλεσμα», ἕνας ἐπιφανῆς πολέμιός της στὸ θεωρητικὸ ἐπίπεδο, ὁ Παῦλος Καλλιγᾶς<sup>91</sup>– ἐπέτρεψε τὴν ἀναδρομικὴ ἀναγωγὴ ἀπὸ τὴν Ἑξάβιβλο – τῆς ὁποίας καὶ μόνον τὸ (ἀστικὸ) δίκαιο ἀποτελοῦσε τυπικὰ δίκαιο τοῦ κράτους – στὶς πηγές της, ἀπὸ ἐκεῖ στὰ Βασιλικά καὶ στὸ σύνολο τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου<sup>92</sup> στὴ διαχρονικὴ του ἰσχὺ (*οἱ πολιτικοὶ νόμοι τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατορῶν*), καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὸ ἰουστινιάνειο *Corpus iuris civilis*, ἕνα σύνολο πού, ὅπως εἶπαμε, ἀποκλήθηκε εὐχερῶς «βυζαντινορωμαϊκὸ» δίκαιο γιὰ νὰ φθάσει τελικὰ νὰ ἐφαρμόζεται στὴν πράξη, καὶ παρὰ τὶς ἀντιδράσεις στὴ θεωρία, ἐν ὀνόματι ἄλλ' ἐρήμην καὶ τῆς Ἑξαβίβλου καὶ τῶν Βασιλικῶν, ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἰουστινιανοῦ, τὸ γερμανικὸ *Pandektenrecht*, ὅπως διδασκόταν στὰ συγγράμματα τῶν Γερμανῶν νομοδιδασκάλων, τὰ ὁποία συνήθως χρησιμοποιοῦν εὐθέως οἱ παράγοντες τῆς δίκης ἀντὶ πρωτοτύπων πηγῶν ἕνα δίκαιο πού φυσικὰ οὔτε ἵσχυσε οὔτε εἰσιχθῆ ποτὲ στὴν Ελλάδα. Οἱ ἀνάγκες, εἶπαμε, κυρίως τῆς πράξης,

91. Βλ. ἐιδικά: Κ.Γ. Πιτοάκης, Καλλιγᾶς καὶ Ἀρμενόπουλος: μία ἱστορία ἔρωτος καὶ μίσους, *Τὰ Ἱστορικά* 14 (1997), τεῦχ. 27, 259-296. -Τελευταία βασικὴ ἐργασία γιὰ τὸν Παῦλο Καλλιγᾶ καὶ τὴν ἰδεολογία του: Marie-Paule Masson-Vincourt, *Paul Calligas (1814-1896) et la fondation de l'État grec*, Παρίσι – Montréal 1997.

92. Γιὰ τὴν ἀναδρομικὴ αὐτὴ ἀναγωγὴ βλ. ἐιδικά, μέσα ἀπὸ μία ἐκτεταμένη βιβλιογραφία: S. Troianos, Von der Hexabiblos zu den Basiliken, *Subseciva Groningana* 3 (1989) [= Proceedings of the Symposium on the Occasion of the Completion of a New Edition of the Basilica, Groningen 1988], 127-141 = Ἀπὸ τὴν Ἑξάβιβλο στὰ Βασιλικά», *Ἑλληνικὴ Δικαιοσύνη* 31 (1990), 697-706 (καὶ *Ἀφιέρωμα στὸν Ἀνδρέα Α. Γαζῆ*, Ἀθήνα – Κομοτηνὴ 1994, 781-800): πρβλ. τοῦ ἴδιου, *Οἱ πηγές*, 317-348. Γενικώτερα γιὰ τὶς περιπέτειες τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ ρωμαϊκοῦ/βυζαντινοῦ δικαίου στὴ νεώτερη Ελλάδα: τοῦ ἴδιου, «À la recherche d'un Code Civil: la révolution grecque (1821) et le droit romain», *Antiquità e Rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca* [XIII Seminario internazionale di studi storici *Da Roma alla Terza Roma* 1993] καὶ τὴν ἐκεῖ παρεχόμενὴ βιβλιογραφικὴ ἐπιλογή. Βλ. ἐπίσης, γιὰ τὴν πρώτῃ περιόδῳ: Ch. Argyriadis, *ὄπ.πρω.* [σημ. 90] καὶ τῆς ἴδιας, Über den Bildungsprozeß eines peripheren Staates: Griechenland 1821-1827, *Rechtshistorisches Journal* 6 (1987), 158-172: Περιφερειακές ἐννομες τάξεις καὶ ἱστορία τῆς κωδικοποίησης στὴν Ελλάδα τοῦ 19ου αἰῶνα, *Νομικὸν Βῆμα* 34 (1986), 1373-1379: *Staatsbilder und Rechtspraktiken: Das juristisch-politische Profil der Entstehung des neugriechischen Staates (1821-1827)* [= Studien zur Geschichte Südosteuropas 12], Φραγκουφόρη κ.λπ. 1994: Die Tradierung byzantinischer Rechtstexte während der Turkokratia in Griechenland, εἰς: R. Lauer – P. Schreiner (Hrsg.), *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit*, Γοττῆργη κ.λπ. 1996, 374-386. Πρβλ. καὶ Μ. Σταθόπουλος, Τὰ ἔθιμα, ὁ Maurer καὶ ἡ νομοθετικὴ πολιτικὴ στὸν τομέα τοῦ ἀστικοῦ δικαίου τὸν 19ο αἰῶνα, *Ἀρμενόπουλος* 46 (1992), 465-476 (καὶ *Ἀφιέρωμα στὸν Ἀνδρέα Α. Γαζῆ*, 671-695): παλαιότερα καὶ Πιτοάκης, *Ἑξάβιβλος*, ε'-ρια'.

πέρα από τις θεωρητικές και ιδεολογικές διαφοροποιήσεις: προσφυγή σε ένα διαμορφωμένο και διδασκόμενο ευρέως σύστημα, αντί ενός χαώδους και δυσπρόσπελαστου, εν μέρει ανέκδοτου τότε και μη συστηματικά μελετημένου, βυζαντινού δικαίου, που απαιτούσε σε κάθε βήμα να κάνει ο εφαρμοστής του έργο ιστορικού του δικαίου, και ενίοτε φιλόλογου.

Άλλα και αυτή η παράδοση συνάντηση, σχεδόν ως τις ημέρες μας, τουλάχιστον στον σπόν νεοελληνικό χώρο, των δύο παράλληλων παραδόσεων στην εξέλιξη του ρωμαϊκού δικαίου και των δύο εσχάτων απολήξεών της, του νεότερου κεντροευρωπαϊκού δικαίου των Πανδεκτών και του βυζαντινού και μεταβυζαντινού δικαίου στην αδιάκοπη εφαρμογή του στην Ανατολή, και η συγχώνευση ή σύμφυρσή τους σε μία νομική πραγματικότητα, υπό το όνομα ενός δυσπρόσδιόριστου «βυζαντινορωμαϊκού» δικαίου, δεν αποτελεί μία πρόσθετη ένδειξη για την οικουμενική διάσταση του βυζαντινού δικαίου στο πλαίσιο της οικουμενικής παρουσίας και λειτουργίας του ρωμαϊκού δικαίου;

Τη διαχρονική και υπερχρονική αυτή ισχύ του βυζαντινού δικαίου θα εξάγει, και θα οδηγήσει στις έσχατες συνέπειές της, άλλος δάσκαλός μας, και μεγάλος διδάσκαλος της ιστορίας του δικαίου, ο Άναστάσιος Χριστοφιλόπουλος, όταν, στη διδακτορική του διατριβή του 1935, υποστηρίζει, με τον ένθουσιασμό των 23 χρόνων του, ότι οποιοδήποτε εύρημα της σύγχρονης επιστήμης, που προσθέτει άγνωστα ως τώρα βυζαντινά νομοθετήματα ή νέα στοιχεία για το βυζαντινό δίκαιο ή νέα φιλολογικά-κριτικά στοιχεία για τις πηγές του ή διαφοροποιεί τις γνώσεις μας γι' αυτό (και για αυτές), μεταβάλλει αυτόδικαίως έκαστοτε, ως προς τα σημεία αυτά, το ισχύον (τότε) δίκαιον της Ελλάδος – υπό το έρμηνευτικό δεδομένο ότι δεν είναι αποκλειστικά ή Έξάβιβλος, αλλά το όλο σύστημα του βυζαντινού δικαίου (*οί πολιτικοί νόμοι των βυζαντινών αυτοκρατόρων*) που έχει εισαχθῆ ως άστικόν δίκαιο: «Ο νομοθέτης του 1835... ανέκηρυξεν ως ισχύον άστικόν δίκαιον τὸ βυζαντινορωμαϊκόν, μὴ ἀποβλέψας εἰς ὠρισμένην τινὰ συλλογὴν, ἀλλ' εἰς τὸ ὅλον σύστημα αὐτοῦ... Δὲν ἀπέβλεψε τούτεστιν εἰς τὸ συγκεκριμένον περιεχόμενον τῶν καθ' ἕκαστον κανόνων του... ἀλλὰ κατέλιπε σιωπηρῶς εἰς τὴν ἐπιστήμην τὸ ἔργον τῆς ἀποκαταστάσεως [τῶν πηγῶν], προσδῶσας οὕτως εἰπεῖν, ἐκ τῶν προτέρων, νομοθετικὸν κῶρος εἰς τὰ μέλλοντα αὐτῆς ἐπιτεύγματα»<sup>93</sup>. Ἀντίληψη ἀσφαλῶς ὑπερβολική, ἢ «αἰρετική»<sup>94</sup>, ἀλλὰ ἡ ὁποία, στὸ πλαίσιο ἀκριβῶς τῆς

93. Ἄν. Χριστοφιλόπουλος, *Τὸ Ἐπαρχικὸν Βιβλίον Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ αἱ συντεχνίαι ἐν Βυζαντίῳ*, Ἀθήνα 1935, 32-35.

94. Ἦδη ὁ Παῦλος Καλλιγᾶς ἀπέκρουε μὲ χαρακτηριστικὴ εἰρωνεία τὸ ἐνδεχόμενον νὰ εἰσαχθῆ (ἢ νὰ ἔχει εἰσαχθῆ) «νομοθεσία συμβαδίζουσα μετὰ τῆς ἀρχαιολογικῆς πολυπραγμοσύνης καὶ ἐξ ἀγνωστων στοιχείων συγκειμένη, ἐκθαπτομένων ἐκ τῶν μυθῶν τῆς γῆς» – ποῦ θὰ ἀπέληγε σὲ «πολιτικὸν νόμον αἴφνης προκύπτοντα εἰς φῶς ἐξ ἀρχαιολογικῆς ἀνασκαφῆς ἐν τοῖς βυζαντινοῖς χειρογράφοις».

«ρωμαντική» περιπέτεια του βυζαντινού δικαίου, έξαφανίζει τὰ όρια ιστορίας του δικαίου και ισχύοντος δικαίου, φιλολογίας και νομικής πρακτικής, έπιστήμης και πράξης, έξαφανίζει ούσιαστικά τις έννοιες και τούς περιορισμούς του τόπου και του χρόνου και της αίτιότητας· δέν είναι αυτό μιά γένση «οίκουμενικότητας» – και αίωνιότητας;

### 3. Τò βυζαντινό κανονικό δίκαιο, δίκαιο τής Όρθοδόξου Έκκλησίας.

Θά ήθελα νά τελειώσω με την πιό αυτόνοστη, την πιό χειροπιαστή – την πιό ύποστατη σήμερα (και συγχρόνως, ίσως, την πιό άγνοημένη) διάσταση τής οίκουμενικότητας του βυζαντινού δικαίου.

Τò θέμα του βυζαντινού έκκλησιαστικού δικαίου μοπορούμε νά προσεγγίσομε από διάφορες άπόψεις. Στη βυζαντινή νομική θεωρία και πραγματικότητα, όπου τò κοσμικό και τò κανονικό δίκαιο δέν συνιστούν στην ούσία παρά μιά μόνον έννομη τάξη<sup>95</sup>, οί κανόνες τής Έκκλησίας προσλαμβάνονται και ένσωματώνονται στο δίκαιο τής πολιτείας «τάξιν νόμων έπέχοντες»<sup>96</sup> (έστω και άν, κατά τή ρηξικέλευθη πρόταση του Σπύρου Τρωιάνου<sup>97</sup>, ή ένταξη αυτή γίνεται όχι άκρι-

Τò 1889 ó Π. Παπαρηγόπουλος οίκτιριζε: «Είναι τῷ όντι μοναδικόν τò παράδειγμα κράτους ένθα τὰ δικαστήρια καλοῦνται νά εφαρμόσωσι νόμους γνωστούς καταστάνας εκ συγγραφῆς άλλοδαπιού νομοδιδασκάλου» [έννοιε τήν εκδοχή των βυζαντινών Νεαρῶν του Zachariä von Lingenthal]: Περί τής ανάγκης τής ψηφίσεως του νομοσχεδίου του Άστικού Κώδικος, *Εφημερίς τής Έλληνικής και Γαλλικής Νομολογίας* 9 (1889), (31-35) πρβλ. Δ.Σ. Γκίνης, 'Η ελληνική συμβολή εις τήν έρευναν τής ιστορίας του βυζαντινού και μεταβυζαντινού δικαίου, *ΕΕΒΣ* 24 (1954), (108-153) 111 σημ. 3. Βλ. ειδικά: Κ.Γ. Πιτσάκης, Πολιτικόν νόμον αίφνης προκύπτοντα εις φῶς έξ αρχαιολογικής άνασκαφῆς έν τοῖς βυζαντινοῖς χειρογράφοις, Μνήμη Άναστασίου Π. Χριστοφίλοπούλου (1912-1998), *Digesta* 3 (2000), 64-102.

95. Πά τò θέμα των έννόμων τάξεων στο Βυζάντιο βλ., μέσα από μιά πολύ ευρύτερη βιβλιογραφία, παλαιότερη και νεότερη: H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Βιέννη 1981· S. Troianos, *Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz, Ostkirchliche Studien*, 37 (1988), 291-296· του ίδιου, *Nomos und Kanon in Byzanz, Kanon*, 10 (1991) [: «Kirche und Staat im christlichen Osten»], 37-51· πρόσχειρα βλ. τήν ενδιαφέρουσα συνοπτική παρουσίαση του ίδιου, εις: Τρωιάνος – Βεμισσαροπούλου, *Ιστορία Δικαίου* [άνωτέρω σημ. 32], 237-252. Πρβλ. και C.G. Pitsakis, *Empire et Église. Le modèle de la Nouvelle Rome: la question des ordres juridiques, Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* [= XI Seminario internazionale di Studi Storici *Da Roma alla Terza Roma* (1991). Documenti e Studi], Ρόμη 1994, 107-123· La συναλληλία, principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État: idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines, *Kanon* 10 (1991), 17-35· Ius Graecoromanum et normes canoniques dans les Églises de tradition orthodoxe, εις R. Coppola (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale* [1991]: *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, I, Bari 1994, 99-132.

96. Νεαρά Όουστιανού 131. 1 (έτ. 545): *Θεσπιζομεν τοῖνυν τάξιν νόμων επέχειν τούς άγιούς εκκλησιαστικούς κανόνας*

97. «Θεσπιζομεν τοῖνυν τάξιν νόμων επέχειν τούς άγιούς εκκλησιαστικούς κανόνας», *Βυζαντινά* 13 (1985) [: Δώρημα στον Όωάννη Καραγιαννόπουλο], 1191-1200.

βῶς γὰ νὰ ἐξαρθῆ ἡ θέσις τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων στὴν πολιτεία, ἀλλὰ μᾶλλον μὲ τὴν ἐνδιάθετη σκέψη νὰ «ὑποβιβασθοῦν» σὲ τάξη κοινοῦ νόμου, ὥστε καὶ νὰ μεταβάλλονται ἢ καταργοῦνται, ἂν παραστῆ ἀνάγκη, μὲ ἀπλό τυπικὸ νόμο: καὶ πρόσχες μᾶλλον ταῖς νεαραῖς [ἐν προκειμένῳ: τοῦ Φιλοσόφου = τοῦ Λέοντος ς'] καὶ μὴ τῶ παρόντι κανόνι, θὰ συστήσει κατ' ἐπανάληψη ὁ maître τῆς «συμφωνίας» καὶ τῶν σκοπιμοτήτων τῆς Θεόδωρος Βαλσαμών<sup>98</sup>) – ὅπως ἀργότερα ἐνσωματώνονται στὸ ἰσχύον δίκαιο καὶ ἄλλες συνοδικές πράξεις, ἔστω ἠῤῥημένως τυπικῆς ἰσχύος, ὅπως ὁ περίφημος «τόμος» τοῦ πατριάρχη Σιωνίνιου Β' τοῦ ἔτους 997, ποῦ μεταμόρφωσε τὸ δίκαιο τῶν κωλυμάτων γάμου στὸ Βυζάντιο<sup>99</sup>. Ἀντίστοιχα ἡ Ἐκκλησία «κανονικοποιεῖ» τὴν αὐτοκρατορικὴ νομοθεσία, ὄχι ἀπλῶς προσαμύζοντας τὸ κανονικὸ τῆς δίκαιο στὸ δίκαιο τῆς πολιτείας, ἀλλὰ καὶ προσλαμβάνοντας τὸ πολιτειακῆς προέλευσης ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο ὡς ἴδιον, ἢ καὶ προσφεύγοντας σὲ αὐτὸ γιὰ τὴ ρύθμιση τῶν θεμάτων τῆς<sup>100</sup>. Εἶναι ἄλλωστε ὁ βα-

98. Ράλλης-Ποτλῆς, Β', 439-440 (στὸν καν. 59 Πενθέκτης): *πρβλ. αὐτόθι*, 393 (στὸν καν. 38 Πενθέκτης: *κατὰ τὸ αὐτῷ θελητόν, μὴ ἐμποδιζομένη πρὸς τοῦτο ἐκ τοῦ κανόνος* [sc. 12 Χαλκηδόνης]): *αὐτόθι*, 156 (στὸν καν. 18 τῆς Α' Οἰκουμ.) σχετικὰ μὲ τὰ προνόμια τοῦ χαρτοφυλάκου (πρβλ. *αὐτόθι*, Δ', 537): *αὐτόθι*, Γ', 224 (στὸν καν. 58 Λαοδικείας: *Τοῦτο ἐξεχωρήθη ἀπὸ νεαρῶς τοῦ βασιλέως κηρὸς Λέοντος τοῦ Σοφοῦ*). *Contra* ὁμοῦς ὁ ἴδιος, π.χ., *αὐτόθι*, Α', 38: *Ἐπισημείωσαι τὴν παροῦσαν ἐρημνεῖαν καὶ ἔχον αὐτὴν ἐπὶ μνήμης λέγε τοὺς κανόνας ἰσχύειν πλέον τῶν νόμων· οἱ μὲν γάρ, ἤγουν οἱ κανόνες, παρὰ βασιλέων καὶ ἀγίων πατέρων ἐκτεθέντες καὶ στηριχθέντες, ὡς αἱ θεῖαι γραφαὶ δέχονται· οἱ δὲ νόμοι παρὰ βασιλέων μόνον ἐδέχθησαν ἢ συνετέθησαν*. Ὁ Β. H. Stolte, Balsamon and the Basilica, *Subsævina Groningana* 3 (1989), (115-125) 123 σημ. 21 ἔχει ὑπαινχθῆ ἀμφιβολίες γιὰ τὴν πατρότητα τοῦ σχολίου, στὸ ὁποῖο ἀνῆκει ἡ σημεῖωση αὐτῆ. - Πὰ τὴ νομικὴ σκέψη τοῦ Βαλσαμώνος βλ. τὶς ἐργασίες ποῦ μνημονεύονται ἀνωτέρω σημ. 3 καὶ 4. Εἰδικὰ γιὰ τὶς θέσεις του στὸ θέμα τῆς σχέσης νόμων καὶ κανόνων, καὶ γιὰ τὶς ἀντιφάσεις του: Ἀν. Χριστοφίλοπουλος, Ἡ σχέσις τῶν κανόνων πρὸς τοὺς νόμους καὶ ὁ Θεόδωρος Βαλσαμών, *ΕΕΒΣ* 21 (1951), 69-73 = τοῦ ἴδιου, *Δίκαιον καὶ Ἱστορία*, Ἀθήνα 1973, 201-205 [Τρωϊάνος, εἰς:] Τρωϊάνος – Βελισσαροπούλου, *Ἱστορία Δικαίων* [ἀνωτέρω σημ. 32], 283-287.

99. *Les Regestes* N. 804: ἔκδ. Ράλλης-Ποτλῆς, Ε', 11-19. Πὰ τὸν τόμο τοῦ Σιωνίνιου: J. Darrouzès, Questions de droit matrimonial, *REB* 35 (1977), 107-157· A. Schminck, Kritik am Tomos des Sisinnios, *Fontes Minores*, II, Φραγκοῦρη 1977, 215-254· τοῦ ἴδιου, ἄρθρο Ehe: Byzant. Recht, *Lexikon des Mittelalters*, III, 1644· E. Tinnefeld, ἄρθρο Sisinnios II, *Patr. v. Konstantinopol*, *αὐτόθι*, VII, 1938-1939· Angeliki E. Laiou, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe et XIIIe siècles* [= Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance / Collège de France. Monographies, 7], Παρίσι 1992.

100. Πὰ τὴν «κανονικοποίηση» τῆς αὐτοκρατορικῆς νομοθεσίας, βλ. μεταξὺ πολλῶν ἄλλων δεημάτων τὴ θέσις τοῦ Τρωϊάνου, *Οἱ πηγές*, 149, γιὰ τὴν ἐπανάληψη, στοὺς κανόνες τῆς Πενθέκτης, ἥδη ρυθμισμένων ἀπὸ τὴν αὐτοκρατορικὴ νομοθεσία θεμάτων: «ἢ ἐφαρμογῆ νόμων τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων στὰ ἀνατολικά πατριαρχεῖα ποῦ εἶχαν περιέλθει στὴν κυριαρχία τῶν Ἀράβων θὰ παρουσίαζε ὀφθαλμὸς πολλὰ προβλήματα, τὰ ὁποῖα περιορίζονταν ἐφόσον οἱ σχετικὲς διατάξεις εἶχαν θεσπιστεῖ ἀπὸ σύνοδο, καὶ μάλιστα οἰκουμενική». Βλ. εἰδικὰ, τοῦ ἴδιου, *Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενική Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργου*, Ἀθήνα 1992, 44-45. - Πὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ προσφυγὴ στὴν αὐτοκρατο-



οιλεύς ή μόνη τυπικά αναγνωριζόμενη οίκουμενική νομοθετική αυθεντία, και για τις εκκλησιαστικές υποθέσεις, μετά το τέλος, για την Άνατολή, της περιόδου των οίκουμενικών συνόδων. Μία άλλη κανονική νομοθετική έξουσία διαμορφώνεται de facto: μία «οίκουμενικότητα» της Έκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως –πέρα και ανεξάρτητα από τον «οίκουμενικό» τίτλο του πατριάρχη της– προκύπτει εκ των πραγμάτων, όταν το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως αρχίζει να άσκει ούσιαστικά, υπό τύπο προσωρινότητας, έργα που κανονικά ανήκουν στον «χηρύνοντα» πλέον θεσμό της οίκουμενικής συνόδου – με βάση ένα ύφιστάμενο ή, συχνότερα, σιωπηρό, τεκμαιρόμενο ή υποτιθέμενο consensus των άλλων ανατολικών πατριαρχείων, τά όποια εύρισκόμενα νωρίς υπό το Ίσλάμ (και άργότερα, περιστασιακά, υπό τους Λατίνους), και συχνά έμπεριστάτα, διατηρούν μία οίονει δορυφορική σχέση προς το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, που άσκει ένα είδος, υπό πολλαπλή έννοια, «προστασίας» έπ' αυτών<sup>101</sup>. (Εΐδαμε ότι αντίστοιχη περίπου «δορυφορική» σχέση προς την Κωνσταντινούπολη θά διαμορφώσουν τά ανατολικά πατριαρχεία και στην όθωμανική περίοδο, όταν θά βρεθούν και πάλι, ύστερα από μακρούς αίωvες, μαζί της στα όρια της ίδιας αυτοκρατορίας). Σ' αυτήν την πραγματικότητα, το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως άσκει de facto την κανονική νομοθετική λειτουργία για το σύνολο της Όρθοδοξίας: είδαμε ότι στη μεταβυζαντινή περίοδο ή λειτουργία αυτή θά είναι ισχυρότερη και θεσμικώτερη, με κορυφαίες, και σχετικά πρώιμες, έκδηλώσεις τις πράξεις που σχετίζονται με την αναγνώριση του αυτοκρατορικού τίτλου (car') στον μεγάλο πρίγκιπα Ίβάν Δ' της Μοσχοβίας (1570) και την ανακήρυξη του ρωσικού πατριαρχείου (1589) – με τά πολλαπλά προβλήματά τους<sup>102</sup>. «Οίκουμενική» δραστηριότητα χωρίς άμφιβολία, όταν μάλιστα πρόκειται για αυτόχρημα «νομοποιητικές» διαδικασίες.

οική νομοθεσία βλ. χαρακτηριστικά στην Νεαρά 17 του Λέοντος Σ': *εδει γάρ της ύμωv ιερότητος θέσπισημα είναι υπόθεσιν Ιεράν· επει δέ φατε ώς ου δέον έφ' ενί κεφαλαίω συνοδικήν γενέσθαι διάσκεψιν, συνόδου δ' αν εΐη έργον προάγειν ψήφους, ήμέτερον δέ και δίχα συνόδου εκτίθεσθαι δόγμα, δεχόμενοι την προτραπήν ών αξιουτε διάταξιν εκφέρομεν* (έκδ. Noailles-Dain, 63-65: Ζέπων, Α', 75-77).

101. Βλ. την «κωνσταντινουπολιτική» θεώρηση των συναφών θεμάτων: Μάξιμος μητροπ. Σάρδεων, *Τό Οίκουμενικόν Πατριαρχείον εν τή Όρθοδόξω Έκκλησία*, Θεσσαλονίκη 1972. Πά ώρισμένα θέματα πρβλ. Πιτσάκης, 'Η Έκταση της έξουσίας ενός υπερόριου πατριάρχη [άνωτέρω σημ. 4]. - Πά την κάλυψη του «κενού» της άπουσίας της οίκουμενικής συνόδου από την πατριαρχική σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως, στις διάφορες φάσεις της, βλ. πρόχειρα Τρωϊάνος, *Οί πηγές*, 232 κ.έξ.

102. Οί πράξεις α) Πά την αναγνώριση του αυτοκρατορικού τίτλου στον Ίβάν Δ': έκδ. W. Regel, *Analecta Byzantino-russica*, Πετρούπολη 1891, 75-79 (είσαγωγή αυτόθι, lxxx-lvi)· νέα έκδ.: *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale russo* [=Da Roma alla Terza Roma, Documenti I], Ρώμη 1989, 96-98 άρ. 19, με έπομηματισμό από την Ν. V. Sinicyna, xlix-liiii. Πά την ιστορία, την παλαιωγραφία και τη χρονολόγηση βλ. κυρίως: B.L. Fonkic, *Греческие грамoты советских хранилищ, Problemy paleografii i kodikologii v SSSR*, Μόσχα 1974, 242-260. β) Πά την ίδρυση του πατριαρχείου Μόσχας: έκδ. των (έλληνικών) πράξεων αα) του 1590: Regel, 85-91 = Άντ. -

Ἐξ ἄλλου ἡ κανονικὴ δικαιοδοσία τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, καὶ στὴν ὑπεροβυζαντινὴ καὶ στὴν μεταβυζαντινὴ περίοδο –καὶ ἀντίστοιχα ἡ ρυθμιστικὴ-κανονιστικὴ λειτουργία του τοῦλάχιστον στὰ ἐκκλησιαστικῶν ἐνδιαφέροντος ἀντικείμενα– ἐκτείνεται καὶ ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς βυζαντινῆς ἐξουσίας (ἢ, ἀντίστοιχα, τῆς Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας), στὶς ἐνετοκρατούμενες περιοχὲς τῆς Ἀνατολῆς ἢ στὴν ἀνατολικὴ καὶ βόρεια Εὐρώπη, στοὺς ὀρθοδόξους τῆς Πολωνίας, τῆς Οὐκρανίας καὶ, στὴ βυζαντινὴ τοῦλάχιστον περίοδο, τῆς Ρωσίας – ἀργότερα καὶ στοὺς ὀρθοδόξους τῆς διασπορᾶς στὴ Δύση, ἢ καὶ στὶς ἐξωτικῆς Ἰνδίες<sup>103</sup>, μὲ βάση τὴν κρατοῦσα κωνσταντινουπολιτικὴ ἐριμηνεία τοῦ περιήρημου κανόνα 28 τῆς Χαλκηδόνας, γὰρ *τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόποις*<sup>104</sup>.

Δὲν πρόκειται ὁμοῦς ἐδῶ γιὰ αὐτὰ.

---

Αἰμ. Ταχιάος, *Πηγὲς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 1984, 227-231· τὸ κείμενο ποὺ δημοσιεύεται ἀπὸ τὸν Καλλίνικο Δελκίανη, *Πατριαρχικά Ἐγγράφα*, Γ', Κωνσταντινούπολη 1905, 24-26 προέρχεται ἀπὸ τὴ ρωσικὴ μετάφραση ποὺ περιέχεται στὴν *Ἱστορία τῆς ρωσικῆς ἐκκλησίας* τοῦ Α. Mugariev, ὅπως ἀναμεταφράζεται στὰ ἑλληνικά ἀπὸ τὸν Θ. Βαλλιάνο, στὴν ἑλληνικὴ μετάφρασή του τῆς *Ἱστορίας*, Ἀθήνα 1851. ββ) τοῦ 1593: Ράλλης-Ποτλῆς, Ε', 149-155· Δελκίανης, 10-20· Ταχιάος, 214-219. Πὰ τὰ γεγονότα βλ. στὸ χρονικὸ τοῦ ψευδο-Δωροθέου, ἐκδ. Βενετίας 1818, 452-453 = Κ. Σάθας, *Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β'*, Ἀθήνα 1870, 22 καὶ στὸ ποίημα τοῦ Ἀρσενίου Ἐλασσόνας: Σάθας, 35-81· Ταχιάος, 168-209· τὰ Ἀπομνημονεύματα τοῦ Ἀρσενίου ἔθρονοντο μὲχρι πρόσφατα ὀριστικὰ χαμιένα (πρβλ. Φ. Δημητριάδου, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνας*, Ἀθήνα 1984, 85-87, πρβλ. 135-153). Πὰ τὴ διπλωματικὴ πρβλ., πρόσφατα, Μάχη Παῖζης-Ἀποστολοπούλου, «Χρυσόβουλλον πατριαρχικόν»: τὰ παράδοξα τῆς διπλωματικῆς καὶ ἡ ἴδρυση τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας, *Μοσχοβία* 1 [Ἐπισημάνει τὰ βυζαντινῆς καὶ νεοελληνικῆς φιλολογίας γιὰ τὰ 60 χρόνια τοῦ Boris Fonkic], Μόσχα 2001, 335-345. -βλ. γενικώτερα: C.G. Pitsakis, À propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'empire en Russie: survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines, *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI* [= *Da Roma alla Terza Roma*. IX Seminario, Relazioni e comunicazioni], Ρώμη 1989, 85-138. Πὰ ἓνα εἰδικὸ θέμα πρβλ. τοῦ ἴδιου, Un cas de trisépiscopat lors de la proclamation du patriarcat russe (1589), *Μοσχοβία* 1, 365-376.

103. Βλ. τὶς σχετικῆς πράξεις τοῦ πατριάρχου Κωνσταντίνου (τοῦ ἀπὸ Συναίου): Γεδεών, *Κανονικὰ Διατάξεις*, Β', Κωνσταντινούπολη 1889, 193-194 (ἀρ. 183/192), 195-197 (ἀρ. 184/193). [βλ. τώρα μίαν ἀνασκόπηση τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων στὴν ὀρθόδοξη κοινότητα τῆς Ἰνδίας στὸ ἀρθρο τοῦ Β. Ν. Μακρίδη, Μία ἐπιστολὴ σχετικὰ μὲ τὸς Ἕλληνες τῆς Βεγγάλης, *Ὁ Ἐρανιστῆς* 24 (2003), 214-222, ὅπου καὶ ἡ παλαιότερη βιβλιογραφία.]

104. Βλ. τὴν ἐριμηνεία τοῦ καν. 28 Χαλκηδόνας ἀπὸ τοὺς βυζαντινοὺς σχολιαστῆς: Ράλλης-Ποτλῆς, Β', 280-286 (πρβλ., σὲ ἄλλο θέμα, καὶ Βαλασαίων: Ράλλης-Ποτλῆς, Β', 370). Πὰ μίαν ἀνάλυση τοῦ θέματος, μὲ κριτικὴ τῶν διαφόρων ἀπόψεων, ἀπὸ ἓνα ἐπιφανῆ θεωρητικὸ τῆς κωνσταντινουπολιτικῆς ἐριμηνείας, βλ. Μάξιμος Σάρδευον, *Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον* [ἀνωτέρω σημ. 12], 211-243 καί, σὲ σχέση μὲ τὰ ζητήματα τῆς συγχρόνου ὀρθοδόξου διασπορᾶς, 330-333. Ἀπὸ μίαν ἄλλην ἀποψη: Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils* [κατωτέρω σημ. 108], 267-296 -βλ. τώρα τὴν ἀνασκόπηση τοῦ μητροπ. Σουηδίας Παύλου (Μενεβίσογλου), Ὁ «τόμιος» ἰδρύσεως τοῦ Οἰκουμενικοῦ

Ἄν τὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο τῶν Βυζαντινῶν, οἱ νομοκανονικὲς τους συλλογές, οἱ αὐτοκρατορικὲς διατάξεις σὲ ἐκκλησιαστικά θέματα, οἱ πατριαρχικὲς καὶ συνοδικὲς ἀποφάσεις, οἱ κανονικὲς ἀποκρίσεις καὶ πραγματεῖες τῶν βυζαντινῶν κανονολόγων καὶ κατ' ἔξοχὴν οἱ ἐξημενεῖς τους στοὺς ἱερούς κανόνες, τὰ νομολογιακὰ κείμενα ποὺ περιέχονται στὶς συλλογές, ἔχουν, αὐτονοήτως, εὐρύτατα διαδοθῆ, μεταφρασθῆ καὶ ἐνταχθῆ στὸ ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο, καὶ ἐνσωματωθῆ στὸν ἐκκλησιαστικὸ βίον, τῶν ὀρθοδόξων λαῶν τοῦ σλαβικοῦ καὶ βαλκανικοῦ κόσμου καὶ τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς, δὲν γίνεται πάντοτε ἀπολύτως συνειδητὸ ὅτι, σὲ μία Ἐκκλησία, ὅπως ἡ ὀρθόδοξη, ποὺ δὲν γνώρισε ποτὲ κωδικοποίηση τοῦ ἐπισημοῦ δικαίου της, κανένα *Corpus* καὶ κανένα *Codex iuris canonici*<sup>105</sup>, τὸ ἐπίσημο σῶμα τῶν ἱερῶν κανόνων, αὐτὸ ποὺ διέπει καὶ σήμερα δεσμευτικὰ τὸ δίκαιο τοῦ συνόλου τῆς ἀνά τὸν κόσμον Ὀρθοδοξίας, εἶναι τὸ σῶμα ποὺ διαμορφώθηκε στὸ Βυζάντιο – δίκαιο βυζαντινῶν<sup>106</sup>.

Ἡ πρώτη καὶ μόνη (οἰονεὶ) κωδικοποίηση ποὺ γνώρισε ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία εἶναι αὐτὴ ποὺ, ὕστερα ἀπὸ μακρότατη ἐπεξεργασία, μέσῳ τῶν, ἰδιωτικῆς πρωτοβουλίας ἀλλὰ εὐρύτατα ἀποδεκτῶν, «Συναγωγῶν», «Συνταγματίων» καὶ «Νομοκανόνων», ἐπισημοποιήθηκε στὴ Σύνοδο ἐν Τρούλλῳ τοῦ 692, αὐτὴν ποὺ συνηθίσαμε νὰ ὀνομάζουμε Πενθέκτη, τὴν κατ' ἔξοχὴν νομοθετικὴ σύνοδο τῆς βυζαντινῆς Ἐκκλησίας<sup>107</sup>. Ἡ Πενθέκτη, πέρα ἀπὸ τὴν εὐρεῖα δικῆ της κανονικῆς νομοθεσίας καὶ ἐκείνην τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων ποὺ προηγήθηκαν (Α'-Δ': Νι-

---

Πατριαρχείου, *Φανάρι 400 χρόνια*, ἔκδ. Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 2001, 21-51, μὲ τὴν προηγούμενη βιβλιογραφία.

105. Ἀρχιμ. Βαρθολομαῖος Ἀρχοντόνης [σήμερ. Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης], *Περὶ τὴν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ* [= Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 6], Θεσσαλονίκη 1970.

106. Πὰ τὸ «ἐπίσημο» κανονικὸ *corpus* τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας: Παῦλος Μενεβίσιουλου, μητροπ. Σουηδίας, *Ἱστορικὴ Εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνες τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Στοκχόλμη 1990.

107. Πὰ τὴν σύνοδο: V. Laurent, *L'œuvre canonique du concile in Trullo*, source primaire du droit de l'Église orientale, *REB* 23 (1965), 7-41· H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopler Konzil von 692*, Βερολίνο – Νέα Ὑόρκη 1990· Τρωάνας, *Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος...* [ἀνωτέρω σμ. 100]· Μενεβίσιουλου, *Ἱστορικὴ Εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνες...* [ἀνωτέρω σμ. 106], 279-301· G. Nedungatt – M. Featherstone (eds.), *The Council in Trullo Revisited* [= *Kanonika* 6], Ρώμη 1995· *The Council in Trullo: Basis for Ecclesiastical Reform? A Conference Commemorating the 1300th Anniversary of the Penthekte Ecumenical Council* [= *GOTR* 40 (1995)]· μὲ τὴν ἴδια ἐπέτειο, πολλὰ ἄρθρα καὶ στὸ *Annuario Historiae Conciliorum* 24 (1992) κ. ἔξ.: τελευταῖα: Τρωάνας, *Οἱ πηγές*, 148-151· πρβλ. μία ἀπόπειρα συνοδικῆς θεώρησης: Γ. Γκαβαρδίνας, *Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ της ἔργο*, Κατερίνη 1998.

καίας, Κωνσταντινουπόλεως, Ἐφέσου καὶ Χαλκηδόνος)<sup>108</sup> – ἐδῶ προστίθεται βέβαια καὶ αὐτὴ ποὺ ἐπρόκειτο νὰ ἀκολουθήσει (Ζ': Νικαίας Β')–, ἐνσωμάτωσε ἐπίσημα, μὲ τὸν περίφημο κανόνα τῆς 2, στὸ σῶμα τῶν κανόνων τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἓνα εὐρύτατο σύνολο κανόνων συνοδικῆς (τοπικῶν συνόδων) καὶ πατερικῆς προέλευσης<sup>109</sup>, καθὼς καὶ τοὺς λεγομένους Ἀποστολικούς κανόνες ἀπὸ τὸ ὄγδοο βιβλίον τῶν Ἀποστολικῶν Διαταγῶν, τὶς ὁποῖες ὁμως ἡ ἴδια ἢ Πενθέκτη ἀποβάλλει ὡς ψευδεπίγραφες καὶ νοθευμένες. Τὸ σύνολο αὐτῶν τῶν ποικίλης προέλευσης διατάξεων, ποὺ ἀπαντοῦσαν ἤδη στὰ διάφορα ἐν χρήσει ἀνεπίσημα Συντάγματα, περιβάλλει ὁμαδικὰ ἢ Πενθέκτη μὲ τὸ κύρος κανόνων οἰκουμενικῆς συνόδου, ὥστε νὰ μὴν ὑπάρχει πλέον ὁποιαδήποτε διαφορὰ ἀπὸ ἄποψη τυπικῆς ἰσχύος μεταξὺ ὄλων τῶν κανόνων τοῦ κανονικοῦ αὐτοῦ *corpus* (οἰκουμενικῶν ἢ τοπικῶν συνόδων, Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, ἀποστολικῶν κανόνων)<sup>110</sup>.

Τὸ βυζαντινὸ αὐτὸ κανονικὸ *corpus* ἀποτελεῖ καὶ σήμερα τὴ μόνη δεσμευτικὴ νομοθεσία γιὰ τὸ σύνολο τῶν κατὰ τόπους Ἐκκλησιῶν, κυριολεκτικὰ γιὰ τὴν ὀρθόδοξη Οἰκουμένη –πέρα ἀπὸ τὶς κατὰ τόπους εἰδικές νομοθεσίες τῶν κατὰ τόπους ἐκκλησιῶν, ποὺ ἔχουν βέβαια τοπικὸ καὶ περιστασιακὸ χαρακτήρα, καὶ ἰσχύουν ὑπὸ τὴν αὐτονόγητη προϋπόθεση τῆς κατ' ἀρχὴν συμφωνίας τους πρὸς τοὺς δεσμευτικούς κανόνες τοῦ ἐπίσημου κανονικοῦ *corpus*. Αὐτονόγητη προϋπόθεση, ἀφοῦ θεωρητικὰ διατάξεις τοῦ ἐπίσημου αὐτοῦ *corpus* θὰ μποροῦσαν νὰ καταργηθοῦν ἢ μεταβληθοῦν μόνον μὲ κανόνα οἰκουμενικῆς συνόδου – καὶ ἡ συνοδικὴ περίοδος ἔχει λήξει, μέχρι στιγμῆς, γιὰ τὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία ἀπὸ τὸν 9ο αἰῶνα.

Τὸ κοινὸ αὐτὸ κανονικὸ δίκαιο ἀποτελεῖ καὶ στοιχεῖο ἀποφασιστικῆς σημασίας γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν ἐπὶ μέρους ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν, παρὰ τὶς διοικητικὲς διαφοροποιήσεις καὶ τὴν θεσμικὴ ἀνεξαρτησία τους, σὲ μίᾶ Ἐκκλησία – καὶ σημαντικώτατο ὄρατὸ σύνδεσμο μεταξὺ τους. Ἔτσι τὸ εἶδε ἐξ ἀρχῆς καὶ ὁ Ἕλληνας

108. Εἰδικὰ γιὰ τὸ νομοθετικὸ ἔργο τῶν τεσσάρων πρώτων οἰκουμενικῶν συνόδων: Archbishop Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils* [ἀνωτέρω σημ. 12] -Πὰ τὴν Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο: Σπ. Τρωϊανός, *Ἡ Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸν αὐτῆς ἔργον*, Ἀθήνα 1989· τοῦ ἴδιου, *Die Kanones des VII. Ökumenischen Konzils und die Kaisergesetzgebung, Annuaire Historiae Conciliorum* 20 (1988), 289-306 – καὶ ὁλόκληρο τὸ περιεχόμενον τοῦ τελευταίου αὐτοῦ τόμου.

109. Συνήθως προστίθενται καὶ οἱ κανόνες τῶν, μετὰ τὴν Ζ' οἰκουμενικῆ, «φωτιανῶν» συνόδων τοῦ 9ου αἰ.: τῆς «Πρωτοδευτέρας» (861) καὶ τῆς Ἀγίας Σοφίας (879-880): Τρωϊανός, *Οἱ πηγές*, 228-232· Μενεβίσογλου, 478-511.

110. Ἐν χρήσει ἐκδόσεις τῶν κανόνων: Ράλλης-Ποτλῆς, Β'-Δ' = *PG* 137-138 (μὲ τὰ σχόλια τῶν βυζαντινῶν ἐξηγητῶν)· Ρ.-Ρ. Joannou, *Discipline générale antique*, I-II καὶ index [= Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, fasc. IX], Ρώμη – Κρυπτοφέρρη 1962-1964.

συνταγματικός νομοθέτης, ό όποιος δέν έκύρωσε ποτέ τούς ίερούς κανόνες προσδίδοντάς τούς συνταγματική ίσχύ (όπως ένίοτε, συχνά μάλιστα, λέγεται), άλλα τούς έθεσε –έθεσε δηλαδή την τήρησή τους– ώς βασικό έξωτερικό στοιχείο τής αδιάσπαστης ένότητας και τής κοινωνίας τής αυτόκεφάλης Έκκλησίας τής Έλλάδος με τό σύνολο τών όρθοδόξων έκκλησιών, την όποία ό συνταγματικός νομοθέτης έπίτάσσει: *τυγχάνει άναποσπάτως ήνωμένη δογματικώς μετά τής έν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης, και πάσης άλλης όμοδόξου, του Χριστου Έκκλησίας, τηρούσα άπαρασαλεύτως, ώς εκείνα, τούς τε ίερούς άποστολικούς και συνοδικούς κανόνας και τάς ίεράς παραδόσεις*<sup>111</sup>.

Άποτελούσε έπίσης, τουλάχιστον θεωρητικά, τή βάση και του κανονικού δικαίου τών ένωμένων με τή Ρώμη καθολικών Άνατολικών Έκκλησιών του βυζαντινού τυπικού: άλλη μία διάσταση «οίκουμενικότητας», διαφορετικής τάξης. Έδω και μία δεκαετία έπασσε νά έπιτελεί άμεσα αυτή τή λειτουργία τής έν ίσχύι νομοθετικής πηγής, με την είσαγωγή από την 1η Όκτωβρίου 1991 του Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – καρπού μιάς μακράς και πολύμοχθης έρευνητικής και νομοπαρασκευαστικής εργασίας, που όμως, υπό τό βάρος τών άναγκών και τών ποικίλων πρακτικών σκοπιμοτήτων, σέ μία ούτως ή άλλως ευαίσθητη έκκλησιαστική πραγματικότητα, υπό τό βάρος έπίσης τής προσπάθειας συγκερασμού σέ ένα κώδικα τών ποικίλων κανονικών παραδόσεων διαφορετικών Άνατολικών Έκκλησιών (και, άναπόφευκτα, και του κυρίαρχου στην Καθολική Έκκλησία δυτικού κανονικού πνεύματος), δέν απέληξε σέ συνολικά ίκανοποιητικό άποτελεσμα<sup>112</sup>. Τό βυζαντινό κανονικό δίκαιο έξακολουθεί πάντως νά άποτελεί βασικότατη έρμηνευτική πηγή του νέου αυτού θετικού δικαίου, τό όποιο έχει, ούτως ή άλλως, ούσιωδώς έπηρεάσει<sup>113</sup>.

Τολμώ νά ύποστηρίξω ότι ή οικουμενικότητα του βυζαντινού δικαίου, τουλάχιστον σ' αυτή τή μορφή: του βυζαντινού κανονικού δικαίου ώς δικαίου τής

111. Άρθρο 3 του ίσχύοντος Συντάγματος τής Έλλάδος (τώρα σέ άπόδοση στη δημοτική).

112. Πολλά δημοσιεύματα κυρίως από την πλευρά τών άνατολικών κανονολόγων τής Καθολικής Έκκλησίας, με κύριο φορέα τό Pontificio Istituto Orientale: βλ., π.χ., G. Nedungatt, *A Companion to the Eastern Code* [= Kanonika, 5], Ρώμη 1994· J. Abbass, *Two Codes in Comparison* [= Kanonika, 7], Ρώμη 1997· I. Žužek, *Understanding the Eastern Code* [= Kanonika, 8], Ρώμη 2000· G. Nedungatt – J. Abbass, *A Guide to the Eastern Code. Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches* [= Kanonika, 11], Ρώμη 2002· πρβλ. και I. Žužek, *Index analyticus CCEO* [= Kanonika, 2], Ρώμη 1992. Πολλές συμβολές στα ύπό δημοσίευση πρακτικά του Συμποσίου *Ius Ecclesiarum, Vehiculum Caritatis* γιά τά δέκα χρόνια του κώδικα (Βατικανό 2001).

113. Η άπόπειρα όμως νά αναδειχθί (και) αυτή ή πτυχή κατά την δημοσίευση του κεμένου του κώδικα έφροδιασμένου με παραστομίες στις πηγές: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium... fontium annotatione auctus*, Βατικανό 1995, μάλλον ένίσχυσε παρά διασέδασε τούς προβληματισμούς.

ἀνά τὸν κόσμον Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, μπορεῖ νὰ εἶναι σήμερον –ἴσως μαζί με ὠρισμένες ἐκφράσεις τῆς βυζαντινῆς θεολογικῆς σκέψης, καὶ πάντως μετὰ τὴν οἰκουμενικὴ διάσταση τῆς βυζαντινῆς λειτουργίας καὶ κάποιες μορφές ἐκκλησιαστικῆς τέχνης– ἢ πλεον ἐνεργὸς ἐπιβίωση, καὶ ἐπιβεβαίωση, τοῦ Βυζαντίου ὡς Οἰκουμένης.

## ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ

### ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ\*

Η ανάπτυξη και, κατά κύριο λόγο, η διάδοση της παιδείας στο Βυζάντιο ως στοιχείο της βυζαντινής οικουμενικότητας, δεν είναι θέμα εύκολα προσπελάσιμο. Άλλωστε, η βιβλιογραφία, η οποία, πάντως, εμπλουτίζεται με σχετικά γρήγορους ρυθμούς κατά τα τελευταία χρόνια<sup>1</sup>, δεν έχει ακόμη δώσει ικανο-

---

\* Είχε παραδοθεί το ανά χείρας κείμενο στην εκδοτική επιτροπή όταν κυκλοφόρησε από το ΙΒΕ/ΕΙΕ ο τόμος: Βασιλική Ν. Βλυσιδου (επιμ. έκδ.), *Η Αυτοκρατορία σε κρίση(ς). Το Βυζάντιο τον 11ο αιώνα (1025-1081)*, Αθήνα 2003. Στον εν λόγω τόμο δημοσιεύεται εκτενές άρθρο του συναδέλφου Β. Κατσαρού με τίτλο: Προδρομικοί «θεομοί» για την οργάνωση της ανώτερης εκπαίδευσης της εποχής των Κομνηνών από την προκομνήνεια περίοδο, 443-471. Πρόκειται για κείμενο που αφορά αμέσως πολλά από όσα συζητούνται εδώ και το οποίο προσφέρει υλικό και απόψεις για περαιτέρω διερεύνηση. Αντίθετα, η διδακτορική διατριβή της Σταυρούλας Δ. Χονδριδίου, *Ο Κωνσταντίνος Θ' Μονομάχος και η εποχή του (Ενδέκατος αιώνας μ.Χ.)*, Θεσσαλονίκη 2002, η οποία είδε το φως της δημοσιότητας κατά το ίδιο χρονικό διάστημα, συγκεντρώνει μεν εν πολλοίς την τρέχουσα βιβλιογραφία αλλά δεν χαράσσει νέους δρόμους.

1. Βλ. Sophia Mergiali, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Αθήνα 1996, που συμπληρώνει, αλλά από διαφορετική οπτική, τον C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca.1310)*, Λευκωσία 1982, καθώς και την αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή του Ν. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education and its Social Role from the Sixth Century until the End of Iconoclasm*, Σικάγο 2000. Ποιάλο και ενδιαφέρον από πολλές απόψεις υλικό περιέχει ο ακόλουθος τόμος, που κυκλοφόρησε πρόσφατα: Catherine Holmes – Judith Waring (εκδ.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, Leiden – Βοστώνη – Κολωνία 2002. Το εισαγωγικό κείμενο γραμμένο από την Catherine Holmes (Written Culture in Byzantium and Beyond: Contexts, Contents and Interpretations, 1-31) είναι άξιο επισταμένης προσοχής. Στην παλαιότερη βιβλιογραφία δεσπόζουσα πάντοτε θέση κατέχει το μεγάλο βιβλίο του P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Παρίσι 1971, ειδ. 74-108 και 242-266, ενώ αναμφίβολα παραμένει χρήσιμος ο P. Speck, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*, Μόναχο 1973, 29 κ.εξ., 67 κ.εξ. και *passim*. Πρβλ. και Α. K(azhdan) – R. B(rowning), λ. Education, *ODB* 1, 677-678. Για τις προγενέστερες περιόδους επισημιαίνω καταρχήν το βιβλίο της Teresa Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge 1998, αν και η μελέτη του ενέχει ορισμένες δυσκολίες. Εξαιρετικά σημαντικές οι δύο συμβολές της Raffaella Cribiore: *Writing, Teachers and Students in*

ποιητικές απαντήσεις σε ερωτήματα που άπτονται της οργάνωσης της παιδείας στο Βυζάντιο, όπως, λ.χ., ποια είναι τα διαφοροποιητικά γνωρίσματα ανάμεσα στα αποκαλούμενα από τους ερευνητές μοναστηριακά σχολεία και τα αντίστοιχα κοσμικά<sup>2</sup>, αν υφίσταται θεσμοθετημένο καθεστώς λειτουργίας των εκπαιδευτικών ιδρυμάτων, τί εννοούμε με τον όρο ανώτατη παιδεία για τη βυζαντινή εποχή, αν εμφανίζεται εξελικτική πορεία στη σχολική διεργασία, και, υπό την προϋπόθεση ότι το ερώτημα αυτό θα απαντηθεί καταφατικά, αν παρατηρείται ειδοποιός διαφορά κατά περιόδους κ.ά.π.

Επιβάλλεται να γίνει α priori λόγος για ορισμένες σταθερές. Δεν είναι, καταρχήν, ορθό ούτε, πολύ περισσότερο, δόκιμο να μιλούμε για καθαρά βυζαντινή παιδεία. Το βυζαντινό κράτος δεν γνώρισε μια δική του παιδεία ούτε έδωσε νέες (βυζαντινές) κατευθυντήριες γραμμές στην εκπαίδευση την οποία, με την ευρεία έννοια του όρου, προσέφερε. Η ελληνιστική και ρωμαϊκή του καταβολάδα συντέλεσαν ώστε το εκπαιδευτικό σύστημα που κληρονόμησε, να συνεχιστεί με επιμονή και σχεδόν ευλαβική προσήλωση έως τα ύστερα χρόνια της Αυτοκρατορίας με συγκεκριμένη δομή: ένα στοιχειώδες σχολείο, που θα διδάξει τα πρώτα γράμματα στο παιδί, και ένα μέσο, όπου δέσποζε κορμός μαθημάτων βασισιμένος στη θύραθεν λογοτεχνική παράδοση (εννέα τραγωδίες, τρεις κωμωδίες, αποσπάσματα από πολλούς συγγραφείς της αρχαιότητας, γραμματικές και ρητορικές ασκήσεις κ.ά.)<sup>3</sup>. Το μέσο σχολείο θα σηκώσει το κύριο βάρος της μόρφωσης των παιδιών στα Βυζαντινά χρόνια, εφόσον ανώτα-

---

*Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996 και *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton 2001. Βλ. ακόμη Averil Cameron, *Education and Literary Culture, The Cambridge Ancient History*, τόμ. XIII, *The Late Empire*, Cambridge 1998, 665-707· R. Browning, *Education in the Roman Empire, The Cambridge Ancient History*, τόμ. XIV, *Late Antiquity*, Cambridge 2000, 855-883 και, τέλος, Yun Lee Too (εκδ.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden – Βοστώνη – Κολωνία 2001. Περαιτέρω βιβλιογραφία για την εκπαίδευση κατά τη βυζαντινή περίοδο δίδεται στη συνέχεια της μελέτης.

2. Χρησιμοποιώ και τους δύο αυτούς όρους με επιφύλαξη διότι, σε αντίθεση με παλαιότερες εκτιμήσεις, η Εκκλησία δεν διεκδίκησε την αποκλειστικότητα, ούτε καν τα πρωτεία, στη μάθηση, τουλάχιστον έως τον 11ο αιώνα. Βλ. C. Mango, *Byzantium. The Empire of New Rome*, Λονδίνο 1980, 133 και παρακάτω. Ειδικά για την εκπαίδευση που παρείχαν τα αποκαλούμενα μοναστηριακά σχολεία βλ. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education*, 145-162 και G. Cavallo, *Πόλις γραμμάτων. Livelli di istruzione e uso di libri negli ambienti monastici a Bisanzio, TM 14* (2002=Mélanges Gilbert Dagron), 95-113, ειδ. 98 κ.εξ., οι απόψεις όμως του οποίου δεν με βρίσκουν πάντοτε σύμφωνο.

3. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education*, 121-141. Βλ. και όσα αναλυτικά σημειώνει ο N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Λονδίνο 1983, 18-27. Προβλ. και Ά. Μαρκόπουλος, 'Η οργάνωση του σχολείου. Παράδοση και εξέλιξη, στον τόμο: *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1989, 325-333, ειδ. 327 και σημ. 7.



τη παιδεία κατά την πρώτη περίοδο προσφερόταν μόνο στις μεγάλες πόλεις, ενώ από τον 9ο αιώνα ήταν αποκλειστικά συνδεδεμένη με επιμέρους πρωτοβουλίες, κυρίως αυτοκρατόρων αλλά και υψηλά ιστάμενων αξιωματούχων, οι οποίες δεν χαρακτηρίζονταν από διάρκεια<sup>4</sup>. Είναι σημαντικό να ειπωθεί στο σημείο αυτό ότι το αριστοτελικό αξίωμα ότι η παιδεία δεν θα έπρεπε να είναι υποχρεωτική αλλά *ἐλευθέριος καὶ καλή* (Πολ. 1338a 32 κ.εξ.), αξίωμα με παλαιότητες καταβολές που λειτούργησε ως κατευθυντήριος άξονας στα Ελληνιστικά χρόνια, έγινε αποδεκτό χωρίς ουσιαστικές παρεκκλίσεις και στο Βυζάντιο, με συνέπεια η εκπαίδευση να είναι καθαρά ιδιωτική υπόθεση<sup>5</sup>. Χωρίς αμφιβολία, η εκπαιδευτική διαδικασία είναι τμήμα του βυζαντινού πολιτισμού για το οποίο ο όρος *συνέχεια*, σε σχέση πάντοτε με ό,τι προεβεί το παρελθόν, έχει ουσιαστικό περιεχόμενο<sup>6</sup>.

Έχει κατά κόρον αναλυθεί από τους μελετητές ο προβληματισμός που παρατηρείται στους κύκλους των χριστιανών κατά τον κρίσιμο από κάθε πλευρά 4ο αιώνα ως προς την στάση που έπρεπε να τηρηθεί αναφορικά με την πνευματική κληρονομιά του Ελληνορωμαϊκού κόσμου. Ο Χριστιανισμός, θρησκεία εξ αποκάλυψης, δεν ήταν ποτέ δυνατό να συμπορευτεί με την άποψη ότι οι άνθρωποι όφειλαν να είναι πεπαιδευμένοι για να τον προσεγγίσουν. Βασισμένος στο πολύ ισχυρό αυτό σκεπτικό ο άγιος Αντώνιος, και όχι μόνον, δεν έδειξε καμία επιθυμία για να μορφωθεί<sup>7</sup>. Παράλληλα, όμως, έγινε έγκαιρα αντιληπτό ότι η πνευματική επικοινωνία με τους φορείς της πολιτιστικής κληρονομιάς του αρχαίου κόσμου μόνον ευνοϊκά αποτελέσματα θα είχε για τη νέα θρησκεία. Ο εξαιρετικά γόνιμος διάλογος που αναπτύχθηκε τότε δείχνει τους διαύλους επικοινωνίας Ελληνισμού και Χριστιανισμού σε μια εποχή ιδιαίτερα ρευστή και για τις δύο πλευρές<sup>8</sup>. Όπως είναι ευνόητο, ο χώρος της παιδείας ήταν εκείνος που κατεξοχήν προσελάμβανε τα νέα αυτά μηνύματα.

4. Βλ. παρακάτω.

5. Βλ. A. Nightingale, *Liberal Education in Plato's Republic and Aristotle's Politics*, στον τόμο: *Education in Greek and Roman Antiquity*, *οπ. παρ.*, 133-173, *ειδ.* 154 κ.εξ. Επίσης Polymnia Athanassiadi, *From Polis to Theoupolis: School Syllabuses and Teaching Methods in Late Antiquity*, στον τόμο: *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, 1, Αθήνα 1994, 9-14.

6. Margaret Mullett, *Writing in Early Mediaeval Byzantium*, στον τόμο: Rosamond McKitterick (*εκδ.*), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge 1990, 156-185, *ειδ.* 156.

7. Ph. Rousseau, *Anthony as Teacher in the Greek Life*, στον τόμο: T. Hägg – Ph. Rousseau (*εκδ.*), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – Λονδίνο 2000, 89-109, *ειδ.* 89. Πρβλ. S. Rubenson, *Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography*, *αυτόθι*, 110-139, *ειδ.* 115-119 παρακάτω (και σημ. 21).

8. O E.R. Dodds (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 102-138) έχει αμερώσει υποδειγματικές σελίδες γύρω από το τεράστιο αυτό θέμα, τις οποίες έχει τάσεις να ανα-

Δεσπόζουσα θέση στο πνευματικό γίγνεσθαι του 4ου αιώνα έχει ο αυτοκράτορας Ιουλιανός (361-363). Άτομο με ιδιαίτερη καλλιέργεια και εμπειρισματομένη γνώση όχι μόνο της κλασικής φιλοσοφικής σκέψης αλλά και των θεολογικών και φιλοσοφικών ρευμάτων που διέτρεχαν την Ανατολή<sup>9</sup>, πρέσβευε ότι ο Ελληνορρωμαϊκός πολιτισμός είχε θεία προέλευση· παιδεία και θρησκεία ήσαν αναπόσπαστα συνδεδεμένες, ενώ εγγυητής του ιερού χαρακτήρα της Ελληνικής παιδείας, που θα οδηγήσει στην κατάκτηση της αρετής, ήταν η ίδια η θεία πρόνοια<sup>10</sup>. Έτσι, το διάταγμα που εκδίδει το 362 (C.Th.13.3.5=C.J.10.53.7)<sup>11</sup>, το οποίο απαγόρευε στους χριστιανούς να ασκούν το επάγγελμα του δασκάλου με το σκεπτικό ότι δεν απέδιδαν τον προσήκοντα σεβασμό στα έργα που δίδασκαν στα σχολεία, συμβάδιζε απόλυτα με το ιδεολογικό του πιστεύω, πιστεύω ενός πρώην χριστιανού, όπως υπογραμμίζει με οξυδέρκεια ο Bowersock<sup>12</sup>. Η εμφάνιση τότε στο προσκήνιο του Μεγάλου Βασιλείου συντέλεσε ώστε οι εξελίξεις να είναι διαφορετικές από εκείνες που θα περίμενε κανείς. Ο Βασίλειος όχι μόνον κηρύττει αλλ' αποφασίζει να γράψει εναντίον του Ιουλιανού· στο πασίγνωστο κείμενό του *Πρός τούς νέους όπως αν έξ ελληνικών ώφελοῖντο λόγων*, το οποίο θα μεταφραστεί δύο φορές στα Συριακά αλλά και πολύ αργότερα στα Λατινικά από τον Leonardo Bruni, επικροτούσε, όπως είναι ευρέως γνωστό, τη μελέτη και σπουδή από τους χριστιανούς των αρχαιοελληνικών κειμένων, υπογραμμίζοντας ότι οι μαθητές όφειλαν να αντλούν από τα έργα της θύραθεν λογοτεχνίας που διδάσκονταν στο σχολείο, ότι συνέπλεε με την ηθική της νέας θρησκείας<sup>13</sup>. Περισσότερο επιθετικός εναντίον του Ιουλιανού

---

θεωρήσει, χωρίς πάντως ουσιαστική επιτυχία, το κατά τα άλλα ιδιαίτερα αξιανό βιβλίο του R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Λονδίνο 1988, εδ. 663 κ. εξ.

9. J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Παρίσι 1992, 51-136, 137 κ.εξ., 301 κ.εξ., 547- 577, 579 κ.εξ. και *passim*.

10. Πολύμνια Αθανασιάδη, *Ιουλιανός. Μία βιογραφία*, Αθήνα 2001, 185-189, 192 κ.εξ. Για την καλύτερη προσέγγιση του εν λόγω βιβλίου η ανάγνωση της πρόσφατης θεώρησης του Σπ. Ράγκου είναι ασφαλώς επωφελής: 'Εν μέρει έθνικός κ' εν μέρει χριστιανικός: ο έλληνοισμός του Ιουλιανού, *Δευκαλιών* 20/2 (2002), 211-237.

11. Bouffartigue, *L'Empereur Julien*, 600-601 και σημ. 27· Αθανασιάδη, *Ιουλιανός*, 27.

12. G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990, 11-12. Θα άξιζε να υπομνησθεί ότι ο Ιουλιανός εξαίρεσε ονομαστικά από την απαγόρευση τον διαπρεπή χριστιανό ρήτορα Προαρέσιο, τον οποίο τιμούσε ιδιαίτερα. Ο Προαρέσιος, όμως, δεν αποδέχτηκε την εξαίρεση αυτή. Βλ. σχετικά Αθανασιάδη, *Ιουλιανός*, 87-88 και σημ. 90, 193.

13. Ενδεικτικά Lemerle, *Premier humanisme*, 44-45· Mango, *Byzantium*, 133· Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 12-13. Ο Wilson (*St. Basil on the Value of Greek Literature*, Λονδίνο 1975, 10) εκτιμά ότι ο γενικός τόνος του δοκιμίου δεν υποδηλώνει ότι ο Βασίλειος αποδέχεται με

νού, αν και μετά τον θάνατο του τελευταίου, ήταν ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο οποίος τονίζει, με υποδειγματική πολιτική διορατικότητα, ότι ο *ἔλλην λόγος* είναι κληρονομιά όχι μόνον των Εθνικών, όπως πρέσβευε ο Ιουλιανός, αλλά και των Χριστιανών εξίσου (PG 35, 536A-B)<sup>14</sup>. Η ιδεολογική αυτή θέση του Γρηγορίου, με την οποία ουσιαστικά όριζε και την έννοια του κλασικού, έμελλε να πρυτανεύσει και να αποδειχτεί στην πράξη πιο ολοκληρωμένη από τα όσα είχε υποστηρίξει λίγο νωρίτερα ο φίλος και συνοδοιπόρος του Βασίλειος. Ο Χριστιανισμός, αν κρίνουμε βασισμένοι στις απόψεις δύο από τους κορυφαίους εκπροσώπους του αλλά και στον Ιωάννη Χρυσόστομο, που επικροτούσε τη σχολική μόρφωση των παιδιών χωρίς να παραμελείται, πάντως, και η διαπαιδαγώγησή τους από τους γονείς σύμφωνα με την ηθική της νέας θρησκείας<sup>15</sup>, είχε την ευφυΐα να μην προχωρήσει σε ρήξη με το παρελθόν και να επιλέξει τον συμβιβασμό με τις καθιερωμένες κοσμικές δομές<sup>16</sup>. Η φοίτηση στα σχολεία θα είναι εφεξής απρόσκοπτη και το σχολικό πρόγραμμα θα παραμείνει ουσιαστικά αναλλοίωτο έως την Άλωση<sup>17</sup>, ενώ προσπάθειες, όπως εκείνη του επιφανούς εθνικού ρήτορα Θεμιστίου, ο οποίος επεχείρησε να πείσει τον αυτοκράτορα Ιοβιανό (363-364) ότι Ελληνισμός και Χριστιανισμός πρέπει να αντιμετωπίζονται ως δύο διαμετρικά αντίθετες αντιλήψεις που μπορούν αρμονικά να συμβιώσουν<sup>18</sup>, δεν θα έχουν καμιά τύχη. Το 529 ο Ιουστινιανός, αντιστρέφοντας το διάταγμα του Ιουλιανού, απαγορεύει τη διδασκαλία στους (εναπομείναντες) εθνικούς, τους αρετικούς και τους Εβραίους (C.J.1.5.

---

ιδιαίτερη ευχαρίστηση την παρουσία των εθνικών συγγραφέων στο σχολικό πρόγραμμα. Εντελώς αρνητική, αλλά από άλλη οπτική, η Αθνασιάδη, *Ιουλιανός*, 39-40, 54.

14. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 12. Πρβλ. Αθνασιάδη, *Ιουλιανός*, 28 κυρίως όμως Η.-G. Nesselrath, Kaiserlicher Held und Christenfeind: Julian Apostata im Urteil des späteren 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr., στον τόμο Balbina Bäbler – H. G. Nesselrath (εκδ.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin*, Μόναχο – Λιψία 2001, 15-43, ειδ. 20 κ.εξ.

15. Mango, *Byzantium*, 132-133. Πρβλ. A. Naegele, Johannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus, *BZ* 13 (1904), 73-113 όπως και Ann Moffatt, The Byzantine Child, *Social Research* 53 (1986), 705-723, ειδ. 709.

16. Lemerle, *Premier humanisme*, 48- 49.

17. Πολύ ενδιαφέρον για τα θέματα που μας απασχολούν εδώ είναι το κείμενο της Sara Rappe, *The New Math: How to Add and to Subtract Pagan Elements in Christian Education*, στον τόμο *Education in Greek and Roman Antiquity*, 405- 432.

18. Βλ. G. Dagron, L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios, *TM* 3 (1968), 1-242, ειδ. 163-186, όπου εκτεταμένη ανάλυση του σχετικού λόγου του Θεμιστίου. Βλ. και J. Vanderspool, *Themistius and the Imperial Court*, Ann Arbor 1995, 138-139.

18·1.11.10)<sup>19</sup>. Το σχολείο αποκτά πλέον συγκεκριμένη υπόσταση και, κατά κύριο λόγο, ηρεμία για να λειτουργήσει, παρόλο που η θέση του Μεγάλου Αντωνίου για απόρριψη, ουσιαστικά, της θύραθεν εκπαίδευσης συνέχισε να ασκεί σημαντική επιρροή, όπως απορρέει από το πασίγνωστο κοντάκιο στην Πεντηκοστή του Ρωμανού του Μελωδού (33 ις', σελ. 265 Maas-Trypanis=τ. 5, σελ. 204 Grosdidier de Matons), όπου ο ποιητής επιτίθεται με σφοδρότητα εναντίον των εκπροσώπων της αρχαιοελληνικής σκέψης –αλλ' όχι εναντίον της σχολικής εκπαίδευσης όπως είχε στο μεταξύ διαμορφωθεί– ονοματίζοντας συγκεκριμένα τον Άρατο, τον Πλάτωνα, τον Δημοσθένη, τον Όμηρο και τον Πυθαγόρα<sup>20</sup>. Τρεις αιώνες αργότερα ο Κωνσταντίνος Σικελός θα τον μιμηθεί στο γνωστότερο, ίσως, στιχούργημά του, με το οποίο στέλνει στην Κόλαση τον Λέοντα Μαθηματικό για να καεί εκεί στη φωτιά, όπως του πρέπει, μαζί με τον Χρύσιππο, τον Σωκράτη, τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους φίλους του τους μαθηματικούς, που τόσο αγαπούσε ο Λέων, τον Άρατο και τον Ευκλείδη, αλλά και τον Όμηρο και τον Ησίοδο<sup>21</sup>.

19. Η τεράστια βιβλιογραφία γύρω από την απόφαση αυτή του Ιουστινιανού, που συνδέεται αμέσως, όπως είναι γνωστό, με τη λειτουργία της ονομαστής Σχολής των Αθηνών, συμπεκνώθηκε στην τελευταία μελέτη της Joëlle Beaucamp, *Le philosophe et le joueur. La date de la "fermeture de l'École d'Athènes"*, *TM* 14 (2002=Mélanges Gilbert Dagron), 21- 35, ειδ. 24-25 και σημ. 22-24, όπου και ανάλυση των πιθανών αιτίων που προκάλεσαν την απόφαση αυτή.

20. Βλ. σχετικά J. Koder, *Antikebezüge bei Romanos dem Meloden?* *Wiener Humanistische Blätter* 43 (2001), 106-128, ειδ. 120 κ.εξ. Ανάλογη με τον Ρωμανό στάση είχε τηρήσει ο Εφραίμ ο Σύρος, όπως σημειώνει η Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – Λονδίνο 1994, 194 σημ. 17.

21. Lemerle, *Premier humanisme*, 172-175. Βλ. την τελευταία μελέτη της Maria Dora Spadaro, *Le anacreontee di Costantino Siculo*, στον τόμο *Ο Ιταλιώτης Ελληναγμός από τον Ζ' στον ΙΒ' αιώνα*, Αθήνα 2001, 27-41, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία, στην οποία όμως είχε ασφαλώς θέση ο Α. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Οξφόρδη 1993, 245-252 και *passim*. Για τον Λέοντα τον Μαθηματικό βλ. παρακάτω (και σημ. 35). Όπως επισημαίνει η Margaret Alexiou (*After Antiquity. Greek Language, Myth, and Metaphor*, Ithaca και Λονδίνο 2002, 54 σημ. 26), κατά τον 12ο αιώνα ο Θεόδωρος Πρόδρομος θα αντιστρέψει τον Ρωμανό, αλλά και τον Κωνσταντίνο Σικελό, για να εγκαυμάσει, πλέον, με ανάλογο τρόπο τον Πλάτωνα. Είναι, όμως, εξίσου γνωστό ότι ο Πρόδρομος δεν απέφυγε ορισμένες περιπέτειες από τις ενέργειές του αυτές, όπως μαρτυρεί το ποίημά του «Εἰς Βαρέα τὸν καταφλυναρῆσαντα αὐτοῦ τὸ τοῦ ἀρετικῶ ὄνομα» (W. Hörandner, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*, Βιέννη 1974, αρ. 59, σελ. 474-488, με πολλά σημαντικά σχόλια του εκδότη). Βλ. και τα ὅσα σημειώνει ο P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, 390-391. Πάντως, ἔως τα ὑστερα χρόνια του Βυζαντίου ἡ τάση γιὰ ἀπόρριψη τῆς παιδείας δὲν θὰ πάψει νὰ ὑπάρχει. Ἡ μαρτυρία τοῦ Θεόδωρου Μετοχίτη (*Ἠθικός* 204.9-22 [Πολέμης]) εἶναι ἀποκαλυπτική.

Αν με τον συμβιβασμό που επιτεύχθηκε στους κόλπους των Χριστιανών, η Εκκλησία, ως θεσμός, έπαψε να ασχολείται με το πρόγραμμα μαθημάτων, ο βαθμός ανάμειξής της στα εκπαιδευτικά δρώμενα αποτελεί πάντοτε θέμα ανοιχτό προς συζήτηση<sup>22</sup>. Δεν υπάρχει, καταρχήν, αμφιβολία ότι η ιδιότυπη και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα απομυθοποίηση των θύραθεν μαθημάτων, που έγινε αρκετά ενωρίς, διαμόρφωσε με την πάροδο του χρόνου μέσω της διδασκαλίας μια διαφορετική πραγματικότητα, την οποία δεν άγγιξε η Εκκλησία ακόμη και όταν ήταν ιδιαίτερα ισχυρή, όπως κατά την περίοδο που ακολουθεί τη λήξη της Εικονομαχίας. Όσο και αν κάποιες παρεισδύσεις δεν θα λείψουν<sup>23</sup>, η ενεργός συμμετοχή του Πατριαρχείου στα της εκπαίδευσης χρονολογείται με σχετική ασφάλεια κατά το δεύτερο μισό του 11ου αιώνα, ειδικότερα δε μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Θ' Μονομάχου (1055), όταν ο φιλοσοφικός στοχασμός, στον οποίον κυριαρχούσε η επίδραση των Νεοπλατωνικών και του Μιχαήλ Ψελλού, έδειξε ότι προσπαθούσε να απεμπλακεί από τον εναγκαλισμό της θεολογίας, ενώ, παράλληλα, η λογοτεχνία συνδιαλεγόταν με νέους πλέον τρόπους με το κλασικό παρελθόν<sup>24</sup>. Η Εκκλησία παρενέβη υποχρεώνοντας τον Ψελλό σε ομολογία πίστωσης<sup>25</sup>, καταδικάζοντας τον πλατωνιστή Ιωάννη Ιταλό (1082)<sup>26</sup> και προκαλώντας, μετά από μικρό χρονικό διάστημα (1107), την έκδοση της γνωστής μεταρρυθμιστικής νεαρής του Αλεξίου Α' Κομνηνού (1081-1118)<sup>27</sup>, με την οποία αποφασίζεται η εξύψωση του μορφωτι-

22. Βλ. P. Magdalino, *Constantinople médiévale*, Παρίσι 1996, 37 κ.εξ.

23. Ο πατριάρχης ενισχύει οικονομικά τον Ανώνυμο καθηγητή, που διατηρούσε σχολείο στην Κωνσταντινούπολη κατά τα μέσα του 10ου αιώνα. Από το κείμενο των επιστολών του Ανώνυμου συνάγεται ότι η ενίσχυση αυτή δεν ήταν τακτική και καταβαλλόταν σε είδος (Α. Markopoulos, *Anonymi professoris epistulae* [CFHB 37], Βερολίνο-Νέα Υόρκη 2000, 5\*-6\*).

24. Για γενικότερη επισκόπηση βλ. κατά κύριο λόγο P. Lemerle, *Le gouvernement des philosophes, Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Παρίσι 1977, 193 κ.εξ. Πρβλ. και M. Angold, *The Byzantine Empire 1025-1204. A Political History*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 1984, 1-113.

25. Την εξέδωσε ο Α. Garzya, *On Michael Psellus' Admission of Faith*, *EEBS* 35 (1966-67), 41-46.

26. Βλ. σχετικά M. Angold, *Church and Society in Byzantium Under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995, 50-54, με τη σχετική βιβλιογραφία. Ενδεικτικό της εποχής όπως και των καταστάσεων που έχουν στο μεταξύ διαμορφωθεί είναι ότι ο απόηχος της καταδίκης του Ιταλού εισέρχεται στο Συνοδικό της Ορθοδοξίας: J. Gouillard, *Le synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire, TM* 2 (1967), 1-316, ειδ. 57-61 και 188-202. Ενδιαφέρον για όσα συζητούνται εδώ είναι το μελέτημα του P.A. Agapitos, *Teachers, Pupils and Imperial Power in Eleventh-Century Byzantium*, στον τόμο Yun Lee Too-N. Livingstone (εκδ.), *Pedagogy and Power. Rhetorics of Classical Learning*, Cambridge 1988, 170-191, ειδ. 177 κ.εξ.

27. Κείμενο: P. Gautier, *L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé*, *REB* 31 (1973), 165-201. Βλ. P. Magdalino, *The Reform Edict of 1107*, στον τόμο Margaret Mullett – D. Smythe (εκδ.), *Alexios I. Komnenos*, Belfast 1996, 199-218, όπου και εκτενής βιβλιογραφία γύρω από τη νεαρά.

κού επιπέδου των κληρικών, η οικονομική τους ενίσχυση αλλά και η εκκλησιαστική τους σταδιοδρομία. Η όλη αυτή διαδικασία μετεξελιχθηκε αργότερα στην Κωνσταντινούπολη στον θεσμό του σώματος των δώδεκα διδασκάλων, επιφορτισμένων με τη διδασκαλία των ιερών κειμένων αλλά και με εποπτικά καθήκοντα. Οι διδάσκαλοι ήσαν επιλογή του ίδιου του πατριάρχη και μεταξύ των δώδεκα συγκαταλέγονταν οι διδάσκαλοι του *Ψαλτήρος*, του *Αποστόλου* και του *Ευαγγελίου*<sup>28</sup>. Ο διδάσκαλος του *Ευαγγελίου* έφερε την πρόσθετη και πολύ ενδιαφέρουσα επωνυμία του *οικουμενικού διδασκάλου*, ενδεικτική του μεγάλου κύρους που απέδιδε η Εκκλησία στο αξίωμα<sup>29</sup>. Αν σήμερα η λειτουργία της αποκαλούμενης 'Πατριαρχικής Σχολής' τίθεται, πολύ ορθά, εν αμφιβολώ<sup>30</sup>, το γεγονός αυτό δεν αίρει τη μεγάλη προσπάθεια που κατέβαλε η Εκκλησία να ποδηγητήσει την εκπαίδευση, προσπάθεια που δεν φαίνεται όμως να απέδωσε καρπούς μετά το 1204<sup>31</sup>.

Τα όσα προηγήθηκαν αποτελούν, εν πολλοίς, την προϋπόθεση για να αναλυθούν όχι μόνον οι ριζουσες της παιδείας στο Βυζάντιο αλλά και να εξεταστεί πώς η παιδεία αυτή προσπαθεί κάθε φορά να ξεπεράσει τα όρια, όχι ασφαλώς τα εδαφικά όσο κατά κύριο λόγο τα ιδεολογικά, για να αγγίζει την τότε Οικουμένη. Θα υπενθυμίσω ότι η Αυτοκρατορία δεν επέβαλε υποχρεωτική εκπαίδευση στους υπηκόους της και η εκπαίδευση ήταν πάντοτε ανοιχτή σε όλους εκείνους που επιθυμούσαν και είχαν, παράλληλα, τη δυνατότητα να καταβάλουν το αντίστοιχο τίμημα<sup>32</sup>. Το ίδιο το κράτος γνώριζε μεν πολύ καλά ότι οι λειτουργοί του έπρεπε τουλάχιστον να διαθέτουν επαρκή στοιχειώδη μόρφωση, η μόρφωση όμως δεν αποτελούσε προϋπόθεση για την κατάληψη του αυτοκρατορικού αξιώματος<sup>33</sup>. Από την άλλη πλευρά, η παιδεία, όταν υ-

28. Βλ. την πρόσφατη συμβολή της Marina Loukaki, *Remarques sur le corps de douze didascales au XIIe siècle*, στον τόμο *Εὐθυγχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, 2, Παρίσι 1998, 427-438, με τη σχετική βιβλιογραφία.

29. Πέρα από όσα αναφέρονται στην προηγούμενη υποσημείωση, βλ. J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφάκια de l'église byzantine*, Παρίσι 1970, 68 κ.εξ., με κάποιες παρατηρήσεις αναφορικά με χρήση του όρου *οικουμενικός*. Βλ. ακόμη Lemerle, *Premier humanisme*, 88 σημ. 54 και παρακάτω.

30. Βλ. R. Browning, *The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century, Byzantion* 32 (1962), 167-201 και 33 (1963), 11-40, όπου και η παλαιότερη διαπραγμάτευση, όσο και αντίληψη, για το θέμα. Για τις νεότερες απόψεις βλ. πλέον Β. Κατσαρός, *Ἰωάννης Κασταμονίτης*, Θεσσαλονίκη 1988, 163-209 και Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, 323-330.

31. Mergiali, *L'enseignement et les lettrés*, 30-33.

32. Βλ. παραπάνω.

33. R. Browning, *Further Reflections on Literacy in Byzantium*, στον τόμο *Τὸ Ἑλληνικόν. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.*, New Rochelle - Νέα Υόρκη 1993, 69-84, εἰδ. 72.

πάρχει<sup>34</sup>, θεωρείται σπουδαίο στοιχείο της ανθρώπινης προσωπικότητας<sup>35</sup>, πολύ δε περισσότερο για άτομα που κατέχουν ύψιστες θέσεις. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Κωνσταντίνος Ζ' ο Πορφυρογέννητος (945-959), επειδή δεν ήθελε να μείνει κανένα ψεγάδι στην τέλεια εικόνα του παππού του Βασιλείου Α' που σκιαγραφούσε με περισσή φροντίδα, τόνισε ότι ο Βασίλειος είχε επιδόσεις και στα γράμματα (Βίος Βασιλείου 220.1-14· 314.3-315.10 [Bonn]). Στους αντίποδες του Πορφυρογέννητου ο Μιχαήλ Ψελλός (I. 29 [τόμ., σελ. 40-42 Impellizzeri]) θα δηλώσει λίγα χρόνια αργότερα, με την ειρωνεία που τόσο συνήθιζε, αν όχι την περιφρόνηση, ότι ο Βασίλειος Β' (976-1025) όχι μόνον δεν ανήκε στη χορεία των μορφωμένων αλλά και ότι διέκειτο σχεδόν εχθρικά προς τους λογίους του καιρού του<sup>36</sup>.

34. Ο Lemerle (*Premier humanisme*, 256-257) είχε υπολογίσει σε 300 περίπου τους μαθητές που φοιτούσαν στα σχολεία της Κωνσταντινούπολης κατά την εποχή του Πορφυρογέννητου. Ότι ο αριθμός είναι ενδεικτικός και δεν μπορεί να θεωρηθεί αρκετά ασφαλής το αναγνωρίζει ο ίδιος ο Lemerle. Από την άλλη πλευρά, η σύγχρονη έρευνα έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι στο Βυζάντιο οι κάτοχοι ευρείας παιδείας αποτελούσαν μικρό, έως ελάχιστο, ποσοστό του πληθυσμού, οι εγγραμματοί όμως ήταν κατά πολύ περισσότεροι, με τους αριθμούς να διαφοροποιούνται κατά εποχές και φύλο όπως και από τις πόλεις στην υπαίθρο χώρα (N. Oikonomides, *Literacy in Thirteenth-Century Byzantium*, στον τόμο *Τὸ Ἑλληνικόν, ὀπ.παρ.*, 253-265, εἰδ. 261-263). Το θέμα, πάντως, της εγγραμματοσύνης των Βυζαντινών παραμένει πάντοτε ανοιχτό και το ειδικό πρόγραμμα που είχε αναλάβει ο Οικονομίδης δεν προχώρησε. Η βασική για την έρευνα μελέτη υπογράφεται από τον R. Browning, *Literacy in the Byzantine World*, *BMGS* 4 (1978), 39-54. Επιπλέον βιβλιογραφία δίνει ο Οικονομίδης, *Literacy*, 263 σημ. 5, στην οποία πρέπει πλέον να προστεθεί ένα συμπληρωματικό άρθρο του Browning, που μνημονεύεται στην αμέσως προηγούμενη υποσημείωση, καθώς και η πολύ προσεκτική προσέγγιση του H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz*, Μόναχο 1989, 79-85, η οποία ουσιαστικά προεκτείνει τη θέση του Browning. Το άρθρο, τέλος, του N. Oikonomides, *Mount Athos: Levels of Literacy*, *DOP* 42 (1988), 167-178 έχει συγκεκριμένη εστίαση. Βλ. επίσης, Cavallo, *Πόλις γραμμάτων* (παραπάνω και σημ. 2), όπως και ένα ακόμη άρθρο του ίδιου επιστήμονα με τίτλο: *Le rossignol et l'hirondelle. Lire et écrire à Byzance*, en *Occident, Annales HSS* αρ. 4-5 (2001), 849-861, εἰδ. 855-856.

35. Η παθιγνότητα και ασφαλώς απόκρυψη (ο ορθός αυτός χαρακτηρισμός οφείλεται στον M. Lauxtermann, *Ninth-Century Classicism and the Erotic Muse*, στον τόμο Liz James [εκδ.], *Desire and Denial in Byzantium*, Aldershot 1999, 161-170, εἰδ. 161) ιστορία του Λέοντος Μαθηματικού εδράζεται απόλυτα στην εκτεταμένη και πολύμορφη μόρφωσή του, η οποία έδωσε λαβή για πολυάριθμες ετερόκλητες διηγήσεις, προσωπογραφικές ταυτίσεις, προφητείες κ.ά. Προς μελέτη αυτού του φαινομένου κινούνται οι τελευταίες συμβολές των N. Panaghiotakis, Leone il Saggio nella cesta, στον τόμο *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, Soveria Mannelli 1999, 291-302 και P. Magdalino, *Une prophétie inédite des environs de l'an 965 attribuée à Léon le Philosophe* (*MS Karakallou* 14, f. 253r-254r), *TM* 14 (2002=Mélanges Gilbert Dagron), 391-402.

36. Η Barbara Crostini (*The Emperor Basil II's Cultural Life*, *Byzantion* 66 [1996], 55-80) προσπάθησε να ανασκευάσει την άποψη αυτή, με πενιχρά πάντως αποτελέσματα, σε αντίθεση με

Είναι θέμα άξιο επισταμένης προσοχής η παρέμβαση του Βυζαντίου, ως κρατικής οντότητας, στην ίδια την εκπαιδευτική πρακτική, εφόσον η παρέμβαση αυτή αποδυνάμωνε ευθέως τον αριστοτελικό κανόνα, τον οποίο ως κράτος εφαρμόζε. Η παρεμβατική αφηρησία, πάντως, όποτε παρατηρήθηκε, δεν ήταν σε κάθε περίπτωση κοινή. Κατά τον 4ο αιώνα, όταν ο Θεμίστιος προσαλείται από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίο (337-361) για να διδάξει στην Κωνσταντινούπολη, υπόκειται η ισχυρή αυτοκρατορική βούληση να αποκτήσει η νέα πρωτεύουσα την αίγλη και της πνευματικής πρωτεύουσας. Ο νεοεσελθών στον χώρο της Συγκλήτου, μετά από αυτοκρατορική επιταγή, ρήτορας θα ανταποδώσει στον Κωνσταντίο την τιμή που του έγινε υπογραμμίζοντας στον πολύ γνωστό λόγο που εκφώνησε τον Ιανουάριο του έτους 357 ότι όχι μόνον θα ξαναζήσουν σύντομα ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Δημοσθένης, ο Ισοκράτης και ο Θουκυδίδης αλλ' ότι το κράτος θα φέρει σε πολύ λίγο χρονικό διάστημα *λόγους και παιδείαν* στην Οικουμένη (4.60 a-c [Downey]): αποστολή της Κωνσταντινούπολης είναι, κατά τον Θεμίστιο, η διάσωση καταρχήν του αρχαιοελληνικού παρελθόντος και η εν συνεχεία μεταλαμπάδευσή του στον τότε κόσμο<sup>37</sup>. Η ρηξικέλευθη αυτή άποψη αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σημασία για τους εξής λόγους: α) την εποχή κατά την οποία διατυπώθηκε και για δύο σχεδόν ακόμη αιώνες, τα Ελληνικά, γλώσσα της παιδείας, θα συνυπάρχουν με τα Λατινικά, γλώσσα της διοίκησης και του στρατού, καθώς και με άλλες γλώσσες με ιδιαίτερα ισχυρή τοπική παράδοση (Συριακά, Αρμενικά κ.ά.) στη γλωσσική Βυζαντινή Οικουμένη<sup>38</sup>, β) πολλές σημαίνουσες προσωπικότητες, ό-

τον M. Lauxtermann, *Byzantine Poetry and the Paradox of Basil II's Reign*, στον τόμο: P. Magdalino (εκδ.), *Byzantium in the Year 1000*, Leiden – Βοστώνη 2003, 199-216, ειδ. 206 κ.εξ.

37. Lemerle, *Premier humanisme*, 56-57. Πρβλ. Wilson, *Scholars*, 50 και Vanderspool, *Themistius and the Imperial Court*, 96-100.

38. Από την ιδιαίτερα εκτεταμένη βιβλιογραφία αρκούμαι, καταρχήν, να παραπέμψω επιλεκτικά σε τρεις μελέτες του G. Dagron, που αλληλοσυμπληρώνονται: *Aux origines de la civilisation byzantine: Langue de culture et langue d'État*, *Revue Historique* 241 (1969), 23-56· *Communication et stratégies linguistiques*, στον τόμο Ν. Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1993, 81-92 και *Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IXe-XIe siècle)*, *TM* 12 (1994), 219-240. Επιπλέον: Mango, *Byzantium*, 13-31, 304-307· Αγνή Βασιλικπούλου, *Η πάτριος φωνή*, στον τόμο *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, 103-113· G. Horrocks, *Greek. A History of the Language and its Speakers*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 1997, 146-150, όπως και το ειδικότερο πόνημα του Σπ. Τρωιάνου, *Η ελληνική νομική γλώσσα*, Αθήνα – Κομοτηνή 2000, ειδ. 13-21 και *passim*. Πρβλ. επίσης Μαρία Λεοντοίνη, *Θρησκευτικές πεποιθήσεις και γλωσσική διατύπωση τον 7ο αιώνα*, στον τόμο *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου*, Αθήνα 2001, 73-87, ειδ. 74-75, 79, 82 κ.εξ., καθώς και Ν. Οικονομίδης, *L'«unilinguisme» officiel à Constantinople byzantine (VIIe-XIe s.)*, *Σύμμεικτα* 13 (1999), 9-22. Όλες αυτές οι μελέτες προσφέρουν την παλαιότερη βιβλιογραφία. Ειδικά για τις επαφές της Ελληνικής με τη Συριακή σημειώνω το κείμενο του S. Brock, *From Antagonism*



πως ο Ρωμανός ο Μελωδός, χειριζόνταν δύο γλώσσες<sup>39</sup> και γ) η ύπαρξη διγλωσσων σχολείων είναι βεβαιωμένη από τις πηγές<sup>40</sup>. Ότι η ιστορία θα δικαιώσει τον Θεμίστιο είναι φυσικά γνωστό· η Ελληνική θα κυριαρχήσει για να εξελιχθεί σε οικουμενικό όργανο επικοινωνίας του βυζαντινού κόσμου<sup>41</sup>. Από την άλλη πλευρά, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η Αυτοκρατορία προσπάθησε, άλλοτε με επιτυχία και άλλοτε όχι, να εφαρμόσει την πρόταση αυτή του Θεμίστιου πέρα από τη γλωσσική της διάσταση και στην εκπαιδευτική της προοπτική. Χωρίς όμως αμφιβολία, παράλληλα με την Ορθοδοξία<sup>42</sup>, η Βυζαντινή Οικουμένη ακουμπούσε κατά κύριο λόγο στη γλώσσα των πολιτών της<sup>43</sup>, ενώ η εκπαίδευση ακολουθούσε.

Αν η παρουσία του Θεμίστιου στην Κωνσταντινούπολη συνιστούσε αυτοκρατορική επιλογή, το Πανδιδακτήριον, δημιουργήμα του Θεοδοσίου Β' (408-450), αποτελεί την πρώτη θεσμική παρέμβαση του Βυζαντίου με οικουμενική ακτινοβολία στα εκπαιδευτικά δρώμενα (C.Th.14.9.3=C.J.11.19.1). Ο Θεοδόσιος συνεχίζει, ουσιαστικά, την πολιτική που χάραξε ο Κωνστάντιος αποδεχόμενος, έως ένα σημείο, τα όσα είχε υποστηρίξει ο Θεμίστιος για την ελληνική γλώσσα, αν αναλογιστούμε ότι στο νέο αυτό ίδρυμα, το οποίο ήταν επιφορτισμένο με τη δημιουργία στελεχών της δημόσιας διοίκησης, οι διδάσκοντες της Ελληνικής και της Λατινικής ήσαν σχεδόν ισάριθμοι<sup>44</sup>. Είναι όμως σχεδόν βέβαιο ότι το Πανδιδακτήριο, που άνοιξε τις πύλες του τον Φεβρουάριο του 425, δεν κατάφερε να συνεχίσει επί πολύ τη λειτουργία του μετά τη βασιλεία του Ηράκλειου (610-641)<sup>45</sup>. Έκτοτε το κράτος δεν θα αναλάβει άλλες σχετικές πρωτοβουλίες και θα περάσουν περισσότερα από 200 χρόνια για να εκδηλωθεί

to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning, στον τόμο Nina Garsoian et alii (εκδ.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington D.C. 1982, 17-34. Πρβλ. και του ίδιου, Ελληνική και Συριακή, στον τόμο Α.-Φ. Χριστίδης (επιστ. επιμ.), *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, Θεσσαλονίκη 2001, 610-615, 640-641. Αναφορικά με την Αρμενική γλώσσα παραπέμπω στο αξιόλογο, από πολλές πλευρές, κείμενο του Α. Terian, *The Hellenizing School. Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered*, στον τόμο *East of Byzantium*, *όπ. παρ.*, 175-186.

39. Koder, *Antikebezüge*, 108.

40. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education*, 141 κ.εξ.

41. Ειδικά για τα μεταγενέστερα χρόνια βλ. Χρύσα Μάλτζεζου, *Diversitas linguae*, στον τόμο *Ἡ Ἐπικοινωνία στό Βυζάντιο*, 93-102. Άξια προσοχής και η επίσημηση του Σπ. Τρωϊάνου, Δίκαιο και ιδεολογία στα χρόνια των Μακεδόνων, *Βυζαντινά* 22 (2001), 239-261, ειδ. 244-245.

42. Βλ. την παρατήρηση του Dagron, *Langue de culture*, 54.

43. Βλ. το άρθρο του J. Koder, Η γεωγραφική διάσταση της βυζαντινής οικουμένης, που δημοσιεύεται στον παρόντα τόμο.

44. Lemerle, *Premier humanisme*, 63-64. Αναλυτικότερος ο Wilson, *Scholars*, 49 κ.εξ.

45. Lemerle, *Premier humanisme*, 77 κ.εξ.

καινούργια κρατική παρέμβαση σε ανώτατο επίπεδο, με την ίδρυση (855) της σχολής της Μαγναύρας από τον καίσαρα Βάρδα<sup>46</sup>. Λίγο όμως αργότερα, κατά τα μέσα του 10ου αιώνα, η Συνέχεια του Θεοφάνη παρατηρεί ότι ο Πορφυρογέννητος ... πολλῶν δὲ ἐν τῇ πολιτείᾳ ἡμῶν καλῶν καὶ ἀξιεπαινέτων γνώσεις καὶ λογικὰ τέχνη καὶ ἐπιστήμαι, τούτων οὐκ οἶδ' ὅπως ἀμεληθέντων καὶ παροραθέντων ... παιδευτὰς δὲ ἀρίστους προκέκρικεν ... εἰς Κωνσταντῖνον πρωτοσπαθάριον ... τὸ τῶν φιλοσόφων παιδοτριβεῖον δέδωκεν, εἰς δὲ τὸ τῶν ῥητόρων Ἀλέξανδρον μητροπολίτην Νικαίας, εἰς δὲ τὸ τῆς γεωμετρίας Νικηφόρον πατρίκιον ... εἰς δὲ τὸ τῶν ἀστρονόμων Γρηγόριον ἀσκηρῆτιν (446.1-14). Με την ενέργειά του αυτή ο Κωνσταντῖνος ... τὴν πολιτείαν Ῥωμαίων τῇ σοφίᾳ κατεκόσμησεν καὶ κατεπλούτισεν υπογραμμίζει το κείμενο (446.21-22)<sup>47</sup>. Δεν θα σχολιάσω άλλες λεπτομέρειες που αναφέρονται στη χρονογραφία<sup>48</sup>, όσο θα σταθώ στους ρηματικούς τύπους ἀμεληθέντων καὶ παροραθέντων που περιέχονται στο απόσπασμα. Ακόμη και αν γίνει αποδεκτό ότι ο συγγραφέας του κειμένου επεδίωξε και στο χωρίο αυτό να δώσει μεγάλη έμφαση στις ενέργειες του Πορφυρογέννητου μειώνοντας συνειδητά το παρελθόν, από την αφήγηση συνάγεται ότι η σχολή της Μαγναύρας είχε εγκαταλειφθεί, πιθανότατα μετά τη δολοφονία του Βάρδα (866), και ο Κωνσταντῖνος Ζ' φρόντισε να την 'αναστηλώσει'<sup>49</sup>. Οι πηγές όμως σιγούν αναφορικά με τις τύχες της σχολής μετά τον θάνατο του Πορφυρογέννητου (959), είναι δε μάλλον βέβαιο ότι οι διάδοχοί του δεν έδειξαν μεγάλο ενδιαφέρον για τη λειτουργία της. Τα ίδια ισχύουν και για το Διδασκαλείον των νόμων, κορυφαίο δημιούρημα του Κωνσταντῖνου Θ' Μονομάχου (1042-1055), για το οποίο διαθέτουμε πολλές πληροφορίες αναφορικά με την ίδρυση και τα πρώτα χρόνια λειτουργίας του αλλά δεν είμαστε διόλου βέβαιοι αν διατηρήθηκε στη ζωή επί μακρόν<sup>50</sup>. Μία άκρως ενδιαφέρουσα παρέμβαση, διαφορετικού όμως επιπέ-

46. *Αυτόθι*, 159-160, 165-167 και *passim*. Επίσης Speck, *Kaiserliche Universität*, 10-13 και *passim*.

47. Παραπλήσια με τη Συνέχεια διήγηση παραδίδει και το χφ. Vaticanus gr. 163 του 'κύκλου' του Λογοθέτη: A. Markopoulos, *Le témoignage du Vaticanus gr. 163 pour la période entre 945-963*, *Σύμμεικτα* 3 (1979), 83-119, εἰδ. § 5, 92.1-12, 103-104.

48. Ας δηλωθεί πάντως εδώ ότι ο αυτοκράτορας συμμετείχε ενεργά στη λειτουργία της σχολής ενισχύοντας οικονομικά διδάσκοντες και διδασκόμενους (446.14-18).

49. O Lemerle (*Premier humanisme*, 263-266) διατυπώνει την υπόθεση εργασίας ότι η Μαγναύρα συνέχισε χωρίς προβλήματα τη λειτουργία της έως την περίοδο του Πορφυρογέννητου. Δεν νομίζω ότι το κείμενο της Συνέχειας μπορεί να ερμηνευτεί κατ' αυτόν τον τρόπο. Σωστά ο Speck, *Kaiserliche Universität*, 22 κ.εξ.

50. Η βασική βιβλιογραφία κυριαρχείται από τις εξής τρεις συμβολές: Wanda Wolska-Conus, *Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque*, *TM* 6 (1976), 223-243· της

δου, μαρτυρείται στα χρόνια του Αλέξιου Α΄ Κομνηνού, οπότε ιδρύθηκε στην Κωνσταντινούπολη, κοντά στην πύλη του Ευγενίου, σχολείο, το οποίο στεγαζόταν στα κτήρια ενός παλαιού ορφανοτροφείου. Η ιδιαιτερότητα του σχολείου αυτού, που είναι γνωστό με την επωνυμία του Αγίου Παύλου του Ορφανοτροφείου (από τον ομώνυμο ναό που βρισκόταν εκεί κοντά), ήταν ότι απευθυνόταν, κατά κύριο λόγο, σε ορφανά παιδιά και μάλιστα ανεξάρτητα από την καταγωγή τους. Η Άννα Κομνηνή (*Άλεξιάς* 15. 7. 9 [σελ. 484.10-485.18 Reinsch-Kambylis]) σημειώνει με έμφαση ότι διδάσκονταν στο εν λόγω σχολείο την ελληνική γλώσσα Σκύθες αλλά και Λατίνοι, εκτός φυσικά από τους εντόπιους<sup>51</sup>. Τα χρήματα για τη λειτουργία του ιδρύματος αυτού (*σιτήσεις*) καταβάλλονταν από το αυτοκρατορικό ταμείο, το οποίο φαίνεται ότι ακολουθούσε και άλλες φορές παρεμφερή πρακτική, όπως τεκμαίρεται από ανάλογο γεγονός που μαρτυρείται στις αρχές του 14ου αιώνα με το σχολείο του Μάξιμου Πλανούδη<sup>52</sup>.

Με την εξαίρεση του σχολείου του Αγίου Παύλου, που αποτελεί μέσο σχολείο, τα ιδρύματα που προανέφερα στοιχειοθετούν απόδειξη για τη συμμετοχή του κράτους στην εκπαιδευτική διαδικασία, και μάλιστα σε ανώτατο επίπεδο, αλλά δεν πιστεύω, από την άλλη πλευρά, ότι μπορούν να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι το εκπαιδευτικό σύστημα στο Βυζάντιο είχε μεικτό χαρακτήρα, διατηρώντας την ελεύθερη επιλογή αλλά και προτείνοντας λύσεις. Είναι, νομίζω, σαφές ότι η Αυτοκρατορία, ως κρατική οντότητα, δεν έδειξε ενδιαφέρον να στηρίξει θεσμικά και σε μακροχρόνιο την υψηλότερη βαθμίδα της εκπαίδευσης και οι όποιες παρεμβάσεις έγιναν οφείλονται είτε στον ίδιο τον αυτοκράτορα είτε σε άτομα του πολύ στενού του περιβάλλοντος είτε στο κύρος του διδάσκοντος που προκάλεσε την αυτοκρατορική παρέμβαση (Πλανούδης) είτε σε συνδυασμό ορισμένων από τις εν λόγω αιτίες. Το σκεπτικό αυτό αιτιολογεί και το βραχύβιο των ιδρυμάτων που δημιουργήθηκαν υπό τις ανωτέρω προϋποθέσεις, εφόσον η λειτουργία τους ήταν άρρηκτα συνδεδεμέ-

---

ίδας, *L'école de droit et l'enseignement du droit à Byzance au XIe siècle*, *TM* 7 (1979), 13-97· P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Παρίσι 1977, 193-248. Βλ. και το τελευταίο μελέτημα του Σπ. Τριανού, *Οι σπουδές του δικαίου στο Βυζάντιο, ιδιαίτερα στη Μακεδονία κατά τον δέκατο τέταρτο αιώνα*, *Βυζαντινά* 21 (2000), 475- 492, ειδ. 482-486.

51. Βλ. σχετικά Sophie Mergiali-Falangas, *L'école Saint-Paul de l'orphélinat à Constantinople: bref aperçu sur son statut et son histoire*, *REB* 49 (1991), 237-246. Χρήσιμος, αν και αρκετά γενικός, ο T.S. Miller, *The Orphans of Byzantium. Child Welfare in the Christian Empire*, The Catholic University of America Press 2003, 209-246.

52. Για το σχολείο του Πλανούδη βλ. γενικά Constantinides, *Higher Education in Byzantium*, 66-89· Wilson, *Scholars*, 230-241· Mergiali, *L'enseignement et les lettrés*, 34-42· R. H. Robins, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη 1993, 201-233.

νη με τη ζωή των ιδρυτών τους, όπως άλλωστε θα παρατηρηθεί αργότερα και κατά την Παλαιολόγεια εποχή με τα σχολεία του Γεωργίου Ακροπολίτη και του Γεωργίου Κυπρίου<sup>53</sup> ή με το ‘δημόσιο’ σχολείο του Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου (1282-1328), που διηύθυνε ο πάντοτε κακοπληρωμένος και συνεχώς παραπονούμενος Θεόδωρος Υρτακηνός<sup>54</sup>. Είναι δύσκολο επομένως να γίνεται λόγος για εκπαιδευτική πολιτική της Αυτοκρατορίας σε ανώτατο επίπεδο με οικουμενικές βλέψεις.

Σε αντίθεση με τα προηγούμενα, η χρονική περίοδος που διεκδικεί εύσημα εκπαιδευτικής Οικουμενικότητας, αν και όχι μέσω θεσμών, είναι ασφαλώς η πρωτοβυζαντινή. Έως τα μέσα περίπου του 7ου αιώνα σημαντικός αριθμός ιδιωτικών σχολών διασκορπισμένων σε διάφορες πόλεις της Αυτοκρατορίας όπως στην Αθήνα, την Αλεξάνδρεια, την Αντιόχεια, την Πέργαμο, την Καισάρεια της Παλαιστίνης, τη Γάζα, τη Βηρυτό κ.ά., λειτουργούσε σχεδόν απρόσκοπτα προσφέροντας στους μαθητές εξειδικευμένη παιδεία υψηλών προδιαγραφών<sup>55</sup>. Τότε περίπου εμφανίζεται και η επωνυμία του *οικουμενικού διδασκάλου*, την οποία φέρει ο Στέφανος ο Αλεξανδρεύς, σύμφωνα με ορισμένα χειρόγραφα, αλλά και οι διδάσκοντες της Νομικής Σχολής της Βηρυτού<sup>56</sup>. Η επωνυμία όμως αυτή, που τη βρίσκουμε να χρησιμοποιείται ευκαιριακά για μεγάλο χρονικό διάστημα, λ.χ. για τον πολύ γνωστό Γεώργιο Χοιροβοσκό, αλλά με συγκεκριμένο περιεχόμενο μόνο μετά τον 11ο αιώνα, μπορεί μεν να υπογραμμίζει το μεγάλο κύρος του συγκεκριμένου διδασκάλου αλλά είναι καθαρά τιμητική και εν πολλοίς ευκαιριακή, καθώς από καμία πηγή δεν προκύπτει ότι ο οικουμενικός διδάσκαλος ανήκε στην κορυφή της διδασκαλικής ιεραρ-

53. Constantinides, *Higher Education in Byzantium*, 31-49· Mergiali, *L'enseignement et les lettrés*, 15-25. Ειδικά για τον Γρηγόριο Κύπριο βλ. επίσης Angeliki E. Laiou, *The Correspondence of Gregorios Kyprios as a Source for the History of Social and Political Behavior in Byzantium or, on Government by Rhetoric*, στον τόμο W. Seibt (εκδ.), *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, Βιέννη 1996, 91-108 και Sofia Kotzabassi, *Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern*, Wiesbaden 1998, 1-9.

54. Constantinides, *Higher Education in Byzantium*, 93-95· Mergiali, *L'enseignement et les lettrés*, 90-95. Πρβλ. και Α. Karpozilos, *The Correspondence of Theodoros Hyrtakenos*, *JÖB* 40 (1990), 275-294, ειδ. 283 κ.εξ.

55. Βλ. Wilson, *Scholars*, 28-60 (με ορισμένες προσωπικές θεωρήσεις) όπως και Anne Sheppard, *Philosophy and Philosophical Schools*, *The Cambridge Ancient History*, τόμ. XIV, 835-854.

56. Για τη Σχολή βλ. παρακάτω. Πάντως, ειδικά για τον τίτλο του οικουμενικού διδασκάλου στη Βηρυτό βλ. το σχόλιο του Π. Ι. Ζέπου, *Ἡ Νομικὴ παιδεία κατὰ τὸν Ζ' αἰῶνα, Βυζάντιον. Ἀφιέρωμα στὸν Ἀνδρέα Ν. Στράτο*, 2, Αθήνα 1986, 735-749, ειδ. 742 σημ. 12.

χίας<sup>57</sup>. Για να επιστρέψουμε όμως στις ιδιωτικές σχολές, κανένα από τα εν λόγω ιδρύματα δεν επέζησε κατά τα μεταγενέστερα χρόνια και η εξάλειψή τους από το προσκήνιο δεν οφείλεται τόσο στον θρησκευτικό παράγοντα, ο οποίος, πάντως, ποτέ δεν θα εκλείψει<sup>58</sup>, όσο σε φυσικές καταστροφές (λχ. ο σεισμός του 551 προκάλεσε την εγκατάλειψη της Νομικής Σχολής της Βηρυτού), και, κατά κύριο ασφαλώς λόγο, στην κρίση που σημάδεψε την Αυτοκρατορία τον 7ο αιώνα με την απώλεια των εδαφών, τη συρρίκνωση του κράτους και τη συνακόλουθη εξαφάνιση των πόλεων<sup>59</sup>. Στα χρόνια που έπονται, το εκπαιδευτικό σύστημα θα υποστεί εκ των έσω αναδιάρθρωση, καθώς το κύριο βάρος της μόρφωσης θα αναλάβει το μέσο σχολείο, εκείνο του *γραμματικού*. Δεν είναι υπερβολική η εκτίμηση ότι το σχολείο αυτό θα αποτελέσει το εκπαιδευτικό κύτταρο της Αυτοκρατορίας, θα αποκτήσει με τη σειρά του αυτοτελή φήμη και θα λειτουργήσει ως συνδυετικός κρίκος ανάμεσα στη στοιχειώδη εκπαίδευση και την ανώτερη, την έλλειψη της οποίας θα υποκαταστήσει<sup>60</sup>. Η βυζαντινή εκπαιδευτική Οικουμένη των διάσπαρτων ιδιωτικών σχολών με την έκτακτη κινητικότητα των φοιτώντων<sup>61</sup>, θα δώσει τη θέση της σε μία άλλη Οικουμένη, δραστικά συρρικνωμένη σε σύγκριση με την προηγούμενη αλλ' όχι λιγότε-

57. Η ανάλυση του Lemerle, *Premier humanisme*, 85-88, ειδ. 85 σημ. 41-42, 86 σημ. 46, 87 σημ. 49, παραμένει η πλέον νηφάλια και πειστική. Πρβλ. Speck, *Kaiserliche Universität*, 65 σημ. 52. Βλ. παραπάνω (και σημ. 28).

58. Η δολοφονία της Υπατίας (415) είναι ασφαλώς το κορυφαίο εν προκειμένω παράδειγμα. Για ασφαλικότερη προσέγγιση του θέματος βλ. το διεξοδικό κείμενο του P. Brown, *Christianity and Religious Conflict*, *The Cambridge Ancient History*, τόμ. XIII, 632-664 καθώς και όσα επισημαίνονται παραπάνω (και σημ. 19). Πρβλ. τέλος και Πολύμνιας Αθανασιάδη, Το λυκόφως των θεών στην Ανατολική Μεσόγειο: στοιχεία ανάλυσης για τρεις επιμέρους περιοχές, *Ελληνικά* 44 (1994), 31-50, ειδ. 44 κ.εξ.

59. Για το τεράστιο αυτό θέμα βλ. τελευταία J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge 1990, 427-435. Από διαφορετική οπτική η προσέγγιση του Lemerle, *Premier humanisme*, 74-108. Πρβλ. και Mullett, *Writing*, 160-161, 166. Τις επιδράσεις που άσκησε η βαθειά αυτή τομή στη λογοτεχνία μελετά η Averil Cameron, *New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eight Centuries*, στον τόμο: Averil Cameron – L.I. Conrad (εκδ.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, 1, Princeton 1992, 81-105. Στην ίδια ευθεία και ο D. R. Reinsch, *Literarische Bildung in Konstantinopel im 7. und 8. Jahrhundert. Das Zeugnis der Homiletik*, στον τόμο G. Prato (εκδ.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca, 1, Φλωρεντία 2000, 29-46.

60. Mango, *Byzantium*, 147.

61. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education*, 180-185· του ίδιου, «Ἐξεπέμφθη εἰς τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων προφάσει μὲν παιδεύσεως τῆς ἕξω παιδείας»: εκπαιδευτικές διαδρομές στο Βυζάντιο (5ος-9ος αι.), στον τόμο *Ελληνικά Ιστορικά Εκπαιδευτήρια στη Μεσόγειο από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα*, Χίος 2002, 91-103.

ρο δυναμική, με κεντρομόλες όμως τάσεις, καθώς τα σχολεία συγκεντρώνονται στα εναπομείναντα μεγάλα κέντρα, κατ' εξοχήν δε στην ίδια την Κωνσταντινούπολη, συλλέγοντας μαθητές από κάθε γωνία της Αυτοκρατορίας<sup>62</sup>. Η ύπαρξη του εν λόγω σχολείου βρισκόταν σε ακόμη μεγαλύτερη συνάφεια με την εικόνα του διδάσκοντος: γι' αυτόν θα πληροφορηθούν οι γονείς και λόγω ακριβώς της (οικουμενικής) φήμης του θα αποκτήσει μαθητές. Αν και μαρτυρούνται σχολεία με περισσότερους διδασκάλους<sup>63</sup>, γεγονός είναι ότι η εκπαίδευση θα κινηθεί κυρίως στη βάση του ενός δασκάλου και το βυζαντινό σχολείο θα παραμείνει το όραμα ενός ατόμου<sup>64</sup>.

Ο μηχανισμός λειτουργίας του σχολείου, όσο μπορούμε να τον ανασυστήσουμε, δείχνει με σαφήνεια με ποιο τρόπο η εκπαίδευση προσπαθεί, μετά τον 7ο αιώνα, να αναπληρώσει τις επιμέρους ελλείψεις. Καθώς το σχολείο του γραμματικού κλήθηκε αμέσως να αναπληρώσει το κενό που άφησε η μείωση και η εν συνεχεία εξαφάνιση των ανώτατων σχολών, δεν είναι, κατ' ακολουθίαν, τυχαίο ότι η δομή ενός τυπικού κωνσταντινουπολίτικου σχολικού ιδρύματος κατά τη μέση περίοδο, όπως εκείνο του Ανώνυμου καθηγητή, παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με τη δομή παλαιότερων σχολών, λ.χ. με τη Νομική Σχολή της Βηρυτού<sup>65</sup>. Όπως και στην Βηρυτό έτσι και στην Κωνσταντινούπολη έχουμε τους δύο παραδοσιακούς κύκλους σπουδών και στις δύο περιπτώσεις οι προχωρημένοι διδάσκουν (δευτερεύοντα πιθανότατα αντικείμενα)

62. Kalogeras, *Byzantine Childhood Education*, 194 κ.εξ. Υπάρχουν και οι εξαίρεσεις, όπως εκείνη του Ανανία του Shirak, που ανέσυρε από την αφάνεια ο Lemerle (*Premier humanisme*, 81 κ.εξ.). Πρβλ. και Terian, *The Hellenizing School*, 180 κ.εξ.

63. Lemerle, *Premier humanisme*, 257-260· Speck, *Kaiserliche Universität*, 36 κ.εξ. Για παλαιότερες σχετικές μαρτυρίες βλ. ενδεικτικά Cribiore, *Gymnastics of the Mind*, 37-38.

64. Ann Moffatt, *Science Teachers in the Early Byzantine Empire: Some Statistics*, *Byzantinoslavica* 34 (1973), 15-18, ειδ. 15.

65. Για τη Σχολή της Βηρυτού, την οποία ο Ιουστινιανός περιέλαβε, όπως είναι γνωστό, μαζί με την αντίστοιχη της Κωνσταντινούπολης, στην *constitutio Omnem* του έτους 533 (C.I.C. 1, *Institutiones*, XV-XVII [P. Krueger]), βλ. πάντοτε τη μονογραφία του P. Collinet, *Histoire de l'École de droit de Beyrouth*, Παρίσι 1925, αν και πρέπει να προσεγγίζεται με προσοχή. Πολύ προσεκτικά γραμμένο το υποκεφάλαιο που αφιερώνει στη Σχολή ο L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts*, Βιέννη 1953, 619-632. Βλ. ακόμη Lemerle, *Premier humanisme*, 51, 85-87· F. Wieacker, Πόνοι τών διδασκάλων. Leistung und Grenzen der frühen oströmischen Rechtswissenschaft, στον τόμο Fr. Baur et alii (εκδ.), *Beiträge zur europäischen Rechtsgeschichte und zum geltenden Zivilrecht. Festgabe für Johannes Sontis*, Μόναχο 1977, 53-89· E. Χρυσού, *Πανεπιστημιακή ζωή στα περιφερειακά ανώτατα εκπαιδευτικά ιδρύματα τόν Έκτο αιώνα*, Ιωάννινα 1986, 16-20· Marie Theres Fögen, Brüssel, Beirut und Byzanz. Viele Sprechen, ein Recht? *Rechtshistorisches Journal* 12 (1993), 349-365, ειδ. 352-357, 364-365. Για τη δομή του σχολείου του Ανώνυμου βλ. Markopoulos, *Anonymi professoris epistulae*, 8\*-9\*.

στους νεοσσούς, το μάθημα γίνεται καθ' υπαγόρευσιν, ενώ παρατηρείται κάποια ιδιόμορφη συμμετοχή των φοιτώντων στη λειτουργία του ιδρύματος. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν η δομή του μέσου σχολείου αποκτήθηκε με την πάροδο του χρόνου ή υπήρχε εξ αρχής: προσωπικά κλίνω υπέρ της άποψης ότι το σχολείο διαμορφώνει, λόγω και των αναγκών που δημιουργήθηκαν, ένα νέο πρόσωπο, όσο και αν αυτό δεν είναι εύκολο να αποδειχτεί. Δεν μπορεί επίσης να αποδειχτεί αν μετά τον 7ο αιώνα τα σχολεία που υπήρχαν στις μεγάλες πόλεις άρχισαν να πολλαπλασιάζονται, με αργούς –έστω– ρυθμούς, ή, μήπως, το εκπαιδευτικό βάρος σήκωσαν αρχικά οι δάσκαλοι με ιδιωτικά μαθήματα για να ακολουθήσει η ίδρυση σχολείων<sup>66</sup>. Από ορισμένες, τέλος, επιστολές του Ανώνυμου καθηγητή (αρ. 9, 11, 37, 58) εξάγεται το συμπέρασμα ότι η παρεχόμενη παιδεία δεν δεσμευόταν από χρονικά όρια: έτσι, ορισμένοι μαθητές σύχναζαν στο σχολείο, αν και είχαν στο μεταξύ αποκτήσει υψηλά αξιώματα<sup>67</sup>. Να υποδηλώνει η συνεχής αυτή παραμονή ότι ορισμένα από τα ιδρύματα αυτά λειτουργούσαν και ως χώρος παιδείας με υψηλότερες των συνήθων προδιαγραφές; Η ερμηνεία αυτή, ασφαλώς ελκυστική, ενισχύει τα όσα προηγουμένως ελέχθησαν για το εκπαιδευτικό status του μέσου σχολείου.

Για να επιστρέψουμε στην οικουμενική παιδευτική αναζήτηση, κύριο χαρακτηριστικό του βυζαντινού σχολείου ήταν η απόλυτη προσήλωση των διδασκόντων στο καθιερωμένο πρόγραμμα<sup>68</sup> και οι υψηλές απαιτήσεις που είχαν από τους μαθητές με συνεχείς και επίπονες ασκήσεις, οι οποίες συχνά ταλαιπωρούσαν τους τελευταίους, όπως φαίνεται από το πολύ γνωστό αρνητικό σχόλιο που αφιέρωσε στη σχεδoγραφία η Άννα Κομνηνή (15. 7. 9 [σελ. 485.18-34])<sup>69</sup>. Ότι η θρησκευτική επανάληψη του ίδιου προγράμματος και η συνεχής

66. Ότι τα ιδιαίτερα μαθήματα παρέμειναν πάντοτε σε ισχύ είναι κοινός τόπος. Βλ. το πολύ ενδιαφέρον σημείωμα, 14ου αιώνα, που εκδίδεται από τον P. Schreiner, *Zwei Bilder aus dem byzantinischen Schulleben*, *Βυζαντινά* 13/1 (1985), 283-290, ειδ. 288 κ.εξ.

67. Markopoulos, *Anonymi professoris epistulae*, 6\*.

68. Δεν νομίζω ότι μπορεί να τεκμηριωθεί η άποψη της Ann Moffatt (*Schooling in the Iconoclast Centuries*, στον τόμο A. Bryer-Judith Herrin [εκδ.], *Iconoclasm*, Birmingham 1977, 85-92, ειδ. 92) ότι μετά τη λήξη της Εικονομαχίας παρατηρείται διαφοροποίηση στο πρόγραμμα διδασκαλίας, καθώς τα αποδεικτικά στοιχεία που προσκομίζει δεν είναι τόσο ισχυρά ενώ υπόκεινται και σε πολλαπλές αναγνώσεις.

69. Οι υπερβολές στις οποίες οδηγούσε η μηχανιστική άσκηση στον χώρο της ρητορικής είναι αντικείμενο της πρόσφατης μελέτης της Μαρίνας Λουκάκη, *Τυμβωρύχοι και σκυλευτές νεκρών*. Οι απόψεις του Νικολάου Καταφλάρον για τη ρητορική και τους ρήτορες στην Κωνσταντινούπολη του 12ου αιώνα, *Σύμμεικτα* 14 (2001), 143-165. Για θεωρητικότερη προσέγγιση του θέματος της ρητορικής στην εκπαίδευση βλ. B. Schouler, *La définition de la rhétorique dans l'enseignement byzantin*, *Byzantion* 65 (1995), 136-175.

άσκηση δημιουργούσε μανιερισμό, δεν χωρεί αμφιβολία<sup>70</sup>. Η πολύ διαφωτιστική μελέτη του Littlewood<sup>71</sup>, όπου ομαδοποιούνται κατά κατηγορίες τα φραστικά παραθέματα τα οποία χρησιμοποιούν 23 επιστολογράφοι, υποδεικνύει ότι οι άφθονες επαναλήψεις που βρίσκουμε στα επιστολικά κείμενα οφείλονται, κατά μεγάλο ποσοστό, στη σχολική άσκηση<sup>72</sup>. Αν, όμως, εξετάσουμε τα πράγματα από διαφορετική σκοπιά, η μονοτονία αυτή του εκπαιδευτικού συστήματος συνέβαλε στη δημιουργία πυρήνα λογίων με παραπλήσια μόρφωση – η βυζαντινή εκπαιδευτική πολιτική δεν είχε κοινωνικές ή άλλες διακρίσεις – δεδομένα ιδεώδη, λόγω της μόρφωσης, και επικοινωνιακή λειτουργία σε υπέρτατο βαθμό<sup>73</sup>. Η παιδεία μορφοποίησε με τον χρόνο μία διαφορετική Οικουμένη, η οποία διακρίνεται για την πνευματική της διάρκεια και ισχύ, κάτι που το Βυζάντιο φρόντισε να διαφυλάξει πολύ καλά.

---

70. Πρβλ. M.J. Jeffreys, *The Nature and Origins of the Political Verse*, *DOP* 28 (1974), 141-195, ειδ. 174-175.

71. A.R. Littlewood, *A Statistical Survey of the Incidence of Repeated Quotations in Selected Byzantine Letter-Writers*, στον τόμο *Gonimos, Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to L.G. Westerink at 75*, Buffalo – Νέα Υόρκη 1988, 137-154.

72. Είναι ασφαλώς ενδιαφέροντα τα όσα θετικά υπέρ της διδασκαλίας της γραμματικής έχει γράψει ο Νιζηφόρος Γρηγοράς. Βλ. Ruth Webb, *A Slavish Art? Language and Grammar in Late Byzantine Education and Society*, *Dialogos* 1 (1994), 81-103, ειδ. 93 κ.εξ.

73. Βλ. όσα πολύ σωστά σημειώνει ο Lemerle, *Premier humanisme*, 260.



## CHRISTIAN HANNICK

### ÖKUMENIZITÄT UND DIVERSITÄT IN DER TRADITION DES BYZANTINISCHEN GESANGS

Wenn von byzantinischem Gesang gesprochen wird, denkt man zunächst an die Glanzepoche der Tonkunst in der Zeit der Palaiologen, im 13. und im 14. Jh., und an Namen von Komponisten und Sängern wie Ioannes Kukuzeles<sup>1</sup>. Es ist die Epoche, die am besten dokumentiert ist. Aus dem 13., 14. und 15. Jh. sind zahlreiche Musikhandschriften erhalten, die alle damals gepflegten Gesangsgattungen und alle liturgischen Formen belegen. Die Notation, die in diesen Handschriften verwendet wurde, läßt sich verhältnismäßig leicht transkribieren, was nicht heißt, daß eine musikalische Interpretation kein Problem aufwirft. Darüber hinaus wird diese Periode durch das Auftreten von zahlreichen Komponistennamen charakterisiert<sup>2</sup>. Die Kirchenmusik tritt aus der Anonymität der vergangenen Jahrhunderte heraus; sie gewinnt an individuellen Merkmalen; die Entwicklung in den musikalischen Formen läßt sich besser erkennen; man ist geneigt zu glauben, daß man in die Lage versetzt wird, Stilrichtungen und individuelle Kompositionsmerkmale der einzelnen Komponisten erfassen zu können. In dieser Epoche vermerken die Kopisten von Musikhandschriften auch Hinweise auf lokale Gesangstraditionen wie *ἀγιοπολιτικόν*<sup>3</sup>, *ἀγιορείτικον*, *θεσ-*

---

1. Der hauptsächlichsten Gestalt der byzantinischen Musikkultur aus der ersten Hälfte des 14. Jh. wurden mehrere Beiträge gewidmet, in denen biographisches Material gesammelt wird. Vgl. *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* VI, erstellt von E. Trapp, Wien 1983, 34 (Nr. 13391). Siehe auch u. a. J. Raasted, Koukouzeles' Revision of the Sticherarion and Sinai gr. 1230, *Laborare fraters in unum*. Festschrift Lázló Dobszay zum 60. Geburtstag, hrsg. J. Szendrei – D. Hiley (Spolia Berolinensia. Berliner Beiträge zur Mediävistik 7), Hildesheim 1995, 261-277; J. Raasted, Koukouzeles' Sticherarion, in *Byzantine Chant. Tradition and Reform*, Acts of a Meeting Held at the Danish Institute at Athens, 1993, ed. Ch. Troelsgård [Monographs of the Danish Institute of Athens 2], Athen 1997, 9-21. Zur wenig gelungenen Monographie von L. Braschowanowa, *Die mittelalterliche bulgarische Musik und Joan Kukuzeles* [Wiener Musikwissenschaftliche Beiträge 12], Wien – Graz – Köln 1984 vgl. Ch. Hannick, *Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich* 2 VII, (1985), 127-132.

2. Diese Namen sind in *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Wien 1976-1996 erfaßt.

3. Cf. J. Raasted, The Hagiopolites in 15th Century Italy. A Note on Manuscript Terminology, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 46 (1992), 189-196.

*σαλονικαῖον*<sup>4</sup> usw., woraus man den Schluß ziehen kann, daß eine gewisse Diversität im Kirchengesang eingetreten war. Auf der anderen Seite weist die Notation der Musikhandschriften jener Epoche eine bemerkenswerte Einheitlichkeit auf, die eine Lokalisierung der Handschriften in Bezug auf ihre Entstehung unmöglich macht, wenn nicht inhaltliche Kriterien einen Weg in diese Richtung ebnet.

Freilich muß man von vornherein eine Differenzierung innerhalb des liturgischen hymnographischen Repertoires vornehmen. In den traditionellen Gesangssammlungen *Sticherarion* und *Hirmologion* tauchen in der Regel keine zeitgenössischen Namen von Komponisten und kein Hinweis auf Lokaltraditionen auf. Vielmehr beobachtet man, daß man diese traditionellen Sammlungen dem damaligen liturgischen Gebrauch allmählich, aber vorsichtig anpaßt. Aus dem *Sticherarion* werden Schritt für Schritt diejenigen Hymnen für die Sonntage nach den acht Tönen, also die Auferstehungshymnen, herausgenommen, wodurch das *Anastasimatarion* entsteht. Bei dem Umbau des *Hirmologion*, von der alten Struktur nach den Reihen von *Hirmoi* für die jeweiligen Festtage zu der neuen Struktur nach den acht Tonarten und den neun Oden, die das Gefüge des Kanons am *Orthros* bilden, werden viele einzelne Hymnen ausgelassen, die im Lauf der Jahrhunderte außer Gebrauch geraten sind<sup>5</sup>.

Die oben erwähnten Merkmale der Individualität in der Kirchenmusik begegnen fast ausschließlich in einer neu zusammengestellten Gesangssammlung, in der sog. *τάξις τῶν ἀκολουθιῶν*, einer Sammlung, die erst im zweiten Viertel des 14. Jh. auftaucht, eine Blüte im 15. Jh. erlebt und ab dem 16. Jh. aus dem Gebrauch verdrängt wird. In den *Akoluthiai*-Handschriften werden Gesänge überliefert, die in der bisherigen Tradition so gut wie nie aufgezeichnet wurden, nämlich der unveränderte Grundbestand der *Offizien*, *Hesperinos*, *Orthros* und *Theia Leiturgia*, also vor allem *Psalmverse*, die unabhängig von den liturgischen Zeiten ohne Änderung im *Offizium* als *Umrahmung* der beweglichen Hymnen gesungen werden. Dieser Textbestand, d. h. vor allem *Psalmverse*, vertonten im 14. Jh. zahllose Komponisten. Einige Namen von Komponisten reichen noch in das 13. Jh. hinein. Gelegentlich finden sich auch in diesen *Akoluthiai*-Handschriften *versifizierte* Kompositionen, deren liturgische Bedeutung unklar bleibt. Sie tragen auch den unpräzisen Titel *ἄλλαγμα*. Es sind oft

4. Cf. Ch. Hannick, *Thessalonique dans l'histoire de la musique ecclésiastique byzantine, 'H Θεσσαλονίκη μεταξύ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως. Πρακτικὰ συμποσίου τεσσαρακονταετηρίδος τῆς Ἐταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν*, Thessalonike 1982, 111-120.

5. Zur Geschichte des *Hirmologion* vgl. Ch. Hannick, *Aux origines de la version slave de l'hirmologion, Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry*, Ch. Hannick (ed.) [Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia 6], Kopenhagen 1978, 5-120.

syllabische Verse, die durch eine alphabetische Akrostichis verbunden sind. Als Verfasser von solchen Gedichten und gleichsam Komponist der dazugehörigen Melodie gilt u. a. Patriarch Germanos II. von Konstantinopel (1222-1240)<sup>6</sup>.

Keine Akoluthiai-Handschrift gleicht der anderen. Alle haben ihren eigenen Bestand an Kompositionen. Oft sind es Sammlungen, die sehr stark und sehr eindeutig eine lokale Tradition von zeitgenössischen Komponisten wiedergeben, sei es von Thessalonike, oder Serres<sup>7</sup>, oder Konstantinopel, oder Thessalien. Aus den Sammlungen mit gemischtem Inhalt, d. h. mit zeitgenössischen Kompositionen aus verschiedenen Gegenden, kann man die Geschwindigkeit und das Ausmaß der Verbreitung von musikalischen Handschriften über den engen Raum hinaus, in welchem sie entstanden sind, erschließen.

Obige Betrachtungen dürften gerade ausreichen, um den Belang der Diversität im byzantinischen Kirchengesang verdeutlicht zu haben. Schwieriger erweist es sich in Bezug auf die Ökumenizität der Gesangstradition in Byzanz. Der neuzeitliche Begriff *οἰκουμηνικότης* begegnet nämlich im patristischen Schrifttum nicht, und -meines Wissens- auch nicht im profanen Sprachgebrauch der byzantinischen Epoche. Was darunter verstanden wird, bleibt daher subjektiv. Ich möchte mich in den folgenden Ausführungen lediglich auf einige Aspekte, die durch diesen Begriff abgedeckt werden können, beschränken, nämlich auf die Ausstrahlung der griechisch-orthodoxen Kultur über den griechischen Sprachraum hinaus, ohne die Grenzen desselben genau definieren zu wollen. Es ist ja allgemein bekannt, dass z. B. infolge der arabischen Expansion ab dem 7. Jh. diese Grenzen deutlich verschoben wurden. Ökumenizität möchte ich somit -da es um den Kirchengesang geht- lediglich auf kulturelle Erscheinungen beschränken, ohne den wichtigen theologischen Gehalt des Begriffs auch in historischer Hinsicht berühren zu wollen.

Im Rahmen der soeben erwähnten Begriffsklärung erweist sich die Tradition des byzantinischen Kirchengesangs als im höchsten Maß "ökumenisch". Der Titel dieses Vortrags, der von den Veranstaltern des Symposions vorgeschlagen wurde, ist daher durchaus berechtigt. Es sei zunächst betont, daß in keinem der theoretischen Texte zum byzantinischen Kirchengesang der Begriff "byzantinisch" verwendet wird. *Ἡ ψαλτικὴ ἐστὶν ἐπιστήμη διὰ ἑνθμῶν καὶ με-*

6. So z. B. Cod. Vind. theol. gr. 185, f. 230v-232r, um 1400 entstanden; vgl. H. Hunger – O. Kresten – Ch. Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Teil 3/2: *Codices theologici 101-200*, Wien 1984, 372. Beginn des Gedichtes ediert bei Ch. Hannick, *Exégèse, typologie et rhétorique dans l'hymnographie byzantine*, *DOP* 53 (1999), 216 f.

7. So z. B. Cod. Sofia, Dujčev 201 aus dem Anfang des 15. Jh.

λῶν περὶ τοὺς θείους ὕμνους καταγνομένη<sup>8</sup>, wie sich Gabriel Hieromonachos am Beginn des 15. Jh. in seinem Traktat zur Psaltike, wohl der originellsten und selbständigsten Abhandlung zu diesem Wissensgebiet aus der byzantinischen Epoche, äußert. Gabriel steht übrigens in der Tradition des Aristoteles, was die Theorie der Akustik, des Schalls und der musikalischen Komposition in der Kirchenmusik anbelangt und stellt somit eine Brücke zwischen den Anschauungen der Antike und der spätbyzantinischen Epoche dar. Indem die byzantinischen Musiktheoretiker nicht hervorheben, daß ihre Ausführungen sich auf den Gesang der orthodoxen Kirche für Hymnen in griechischer Sprache beziehen, unterscheiden sie sich von ihren lateinischen Zeitgenossen nicht<sup>9</sup>. Die Psaltike bezieht sich auf den Gesang der göttlichen Hymnen. Daß der Grundstock dieser Hymnen in griechischer Sprache abgefaßt ist, bedarf keiner Hervorhebung. Ebenfalls allgemein bekannt ist, daß ein beträchtlicher Teil dieser Hymnen ins Syrische<sup>10</sup>, Georgische<sup>11</sup>, Altslavische<sup>12</sup>, seltener ins Armenische<sup>13</sup>, noch seltener ins Lateinische, wie z. B. die berühmten Epiphantias-Antiphonen<sup>14</sup>, übersetzt wurde, ein Vorgang, der im byzantinischen kirchlichen Leben kaum thematisiert und noch weniger problematisiert wurde.

Aus dem Munde eines ausgewiesenen Kanonisten der 1. Hälfte des 13. Jh., Demetrios Chomatenos, erfahren wir in den Antworten an den serbischen Kral Stefan Radoslav (1226-1233), daß in vielen Bereichen des liturgischen Lebens τὸ ἄγγραφον ἔθος oder ἡ ἄγγραφος παράδοσις τῆς ἐκκλησίας zu νόμος geworden

---

8. *Gabriel Hieromonachos Abhandlung über den Kirchengesang*, hrsg. Ch. Hannick – G. Wolfram [Monumenta Musicae Byzantinae, Corpus scriptorum de re musica 1], Wien 1985, 38.

9. Vgl. Ch. Meyer, *Les traités de musique* [Typologie des sources du Moyen-Âge occidental 85], Turnhout 2001.

10. Vgl. z. B. O. Heiming, *Die 'Entänëirmen' der Berliner Handschrift Sach. 349*, Leipzig 1930.

11. Grundlegend Ch. Renoux, *Les hymnes de la Résurrection I: Hymnographie liturgique géorgienne, Textes du Sinaï 18* [Sources liturgiques 3], Paris 2000.

12. Vgl. u. a. Hans Rothe, Was ist "altrussische Literatur"? [Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 362], Wiesbaden 2000.

13. Z. B. der berühmte Hymnos Akathistos; vgl. A. Drost-Abgarjan – H. Goltz, Eine armenische Übersetzung des Hymnos Akathistos. Einleitung, Edition, deutsche Übersetzung und armenisch-griechisches Glossar, *Crossroads of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honour of Gabriele Winkler*, hg. H.-J. Feulner – E. Velkovska – R. Taft [OCA 260], Rom 2000, 193-249. Siehe auch Ch. Renoux, Le Iadgari géorgien et le Šaraknoc<sup>c</sup> arménien, *Revue des études arméniennes* 24 (1993), 89-112.

14. Vgl. O. Strunk, The Latin Antiphons for the Octave of the Epiphany, *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977, 208-219.

ist<sup>15</sup>. Was die liturgische Sprache und somit auch die Sprache des Kirchengesangs anbelangt, so sind byzantinische Zeugnisse äußerst selten. Hier sei auf die Antworten des Kanonisten aus dem 12. Jh. Theodoros Balsamon an Patriarch Markos von Alexandria hingewiesen<sup>16</sup>. Die Frage 6 bezieht sich auf die Verwendung der eigenen Sprache in der Liturgie bei orthodoxen Syrern und Armeniern. Balsamon antwortet: *Οἱ γοῦν ὀρθοδοξοῦντες ἐν πάσι, κἄν ὡς τῆς Ἑλληνίδος φωνῆς πάμπαν ἀμέτοχοι, μετὰ τῆς ἰδίας διαλέκτου ἱερουργήσουσιν, ἀντίγραφα ἔχοντες τῶν συνήθων ἀγίων ἐνχῶν ἀπαράλλακτα, ὡς μεταγραφέντα ἐκ κοντακίων καλλιγραφηθέντων διὰ γραμμιάτων ἑλληνικῶν*. Es geht also hier um liturgische Gebete des Priesters während der hl. Liturgie. Wer der griechischen Sprache unkundig ist, darf Übersetzungen benutzen, die aus in griechischer Sprache abgefaßten und niedergeschriebenen (καλλιγραφηθέντων) Texten angefertigt wurden. Von Hymnen und vom Gesang ist nicht die Rede, aber nichts steht im Wege, diese Praxis auch auf den Gesang von liturgischen Hymnen auszudehnen.

Es sei aber im Gegensatz dazu daran erinnert, daß im 13. Jh. der dem orthodoxen, chaledonitischen Glauben angehörende armenische Mönch Simeon aus dem Kloster Plindzahank' in Nordwest-Armenien byzantinische liturgische Bücher, darunter die *ἀναστάσιμοι ὕμνοι τῆς Ὁκτωήχου* aus dem Georgischen, und nicht aus dem Griechischen, ins Armenische übersetzt hat<sup>17</sup>. Über die Ausführungspraxis dieser armenischen Texte nach dem byzantinischen Ritus, also für die Tzaten<sup>18</sup>, ist nichts bekannt. Eine der wenigen Erwähnungen über den Gesang der Armenier im orthodoxen Bereich, vielleicht sogar die einzige, bezieht sich gemäß den hagiographischen Schriften von Kyrillos von Skythopolis auf die armenischen Mönche im Sabas-Kloster bei Jerusalem im 6. Jh.<sup>19</sup>. In dieser frühen Epoche, vor der Aussonderung der liturgischen Riten im hierosolymitanischen Milieu und vor dem Aufblühen der Hymnographie, lassen sich kaum Unterschiede in bezug auf Gesang im monastischen Offizium wahrnehmen.

15. F. Granić, *Odgovori ohrskog arhiepiskopa Dimitrija Homatijana na pitanja srpskog kralja Stefana Radoslava, Svetosavski zbornik II* [Posebna izdanja 125], Beograd 1938, 162. Siehe dazu Chr. Hannick, *Zur Rolle der orthodoxen Kirche in Südosteuropa, Handbuch der Südosteuropa-Linguistik*, hrsg. U. Hinrichs, Wiesbaden 1999, 967 ff.

16. G. A. Rhalles – M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* IV, Athen 1854, 452.

17. Diesbezügliche Literatur bei Hannick, *Zur Rolle der orthodoxen Kirche* 962.

18. Grundlegend N. Ja. Marr, *Arkaun, mongol'skoe nazvanie christian v svjazi s voprosom ob armanjach-chaledonitach*, *VV* 12 (1906), 1-68; Nachdruck in N. Ja. Marr, *Kavkazskij kul'turnyj mir i Armenija*, hrsg. P. M. Muradyan, Erevan 1995, 209-276.

19. Cf. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* [DOS 32], Washington 1995, 229 ff.

Was die Ökumenizität in der Tradition des byzantinischen Kirchengesangs anbelangt, so liefern die Umarbeitungen ins Georgische, Syrische und Altslawische ein deutlicheres Material. Georgische neuumierte liturgische Handschriften des Typus Hirmologion sind ab den 10. und 11. Jh. erhalten<sup>20</sup>, die eine Notation aufweisen, die zunächst wenig Ähnlichkeiten mit den bekannten byzantinischen Typen erkennen läßt. Es sind musikalische Zeichen oberhalb und unterhalb der Textzeile, eine Anordnung, die in byzantinischen Musikhandschriften ungewohnt ist, außer in der ekphonetischen Notation für den Vortrag der biblischen Perikopen nach der *lectio solemnis*. Es besteht jedoch darüber kein Zweifel, daß aufgrund der Struktur dieser georgischen Notation ihre Entstehungszeit früher als das 10. Jh. anzusetzen ist, d. h., die uns erhaltenen neuumierten georgischen Handschriften des 10. und 11. Jh. setzen eine ältere Tradition voraus, von der wir keine Spur mehr haben. Auf dieser Grundlage erklären sich die Unterschiede im Neumensystem zwischen den gleichaltrigen neuumierten griechischen und georgischen Musikhandschriften des 10.-11. Jh. Hinzu kommt die Frage des Entstehungsortes: die georgischen Handschriften des Hirmologion, die musikalische Zeichen aufweisen, stammen aus dem liturgischen Umkreis von Jerusalem und unterscheiden sich textlich und inhaltlich deutlich von denjenigen Vertretern dieses liturgischen Buches, die der athonitischen Redaktion entstammen<sup>21</sup>. Die athonitische Redaktion beginnt ab dem 11. Jh. durch die Tätigkeit von Georgios und Euthymios Hagioreites im Iviron-Kloster. Aus diesem Umkreis und in dieser Redaktion weisen die georgischen liturgischen Handschriften keine Musikzeichen mehr auf. Man kann daraus den Schluß ziehen, daß die eigenwillige georgische musikalische Notation, die in etwa einem Dutzend liturgischer Handschriften des 10.-11. Jh. bezeugt ist, im Zuge der strengen Byzantinisierung des georgischen Ritus ab dem 11. Jh., einer Reform, die mit der athonitischen Redaktion in Verbindung steht, aus dem Gebrauch verdrängt wurde. Mit anderen Worten, die georgische musikalische Notation in liturgischen Handschriften stellt ein Merkmal der hierosolymitanischen Tradition dar, das den späteren zentralistischen Tendenzen in liturgischer Hinsicht zum Opfer fiel.

Eine solche Verdrängung von liturgischen Partikularismen betraf nicht nur die georgische Liturgie. Auch im griechischen Bereich beobachten wir eine ähnliche Tendenz: das sabaitische und hierosolymitanische hymnographische Erbe

20. Cf. G. I. Kiknadze, *Nevmirebuli dzlispirmi* (helnaceri A-603), Tbilisi 1982.

21. Vgl. P. Jeffery, The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (Iadgari): A Preliminary Report, *Studia Liturgica* 21 (1991), 52-75.

wird ab dem späten 9. und im 10. Jh., im Zuge der liturgischen Reformen ab dem Ende des Ikonoklasmus, aus den liturgischen griechischen Büchern verdrängt, dann entfernt. Diesen Reformen zum Opfer fielen viele Kompositionen etwa von Andreas von Kreta, Sophronios von Jerusalem, und vorwiegend von den sabaitischen Hymnographen aus der Epoche des Johannes Damaskenos<sup>22</sup>. Die Werke des Damaskenos konnten auch nicht alle gerettet werden. Hier sei ein einziges Beispiel angeführt: im Zyklus der Oktoechos gibt es eine Reihe von achtzig Stichera anastasima für die Sonntage in den acht Tönen. Diese Stichera tragen in den ältesten Handschriften aus dem Sinai-Kloster aus dem 10.-11. Jh. die Überschrift τὰ ὀγδοήκοντα. In den späteren liturgischen Büchern finden sich nur noch vierundsechzig solcher Texte. Diejenigen, die für den Sonntagabend vorgesehen waren, nach dem älteren hierosolymitanischen Ritus, wurden einfach im Zuge der Reform, die von Konstantinopel ausging, ausgelassen. Manchmal blieb aber die Überschrift τὰ ὀγδοήκοντα auch für die Gruppe der übrig gebliebenen vierundsechzig<sup>23</sup>.

In einem Teil des Repertoires des georgischen Hirmologion in der ersten Redaktion beobachtet man, daß die georgische Übersetzung aus dem Griechischen den griechischen Satzbau genau nachahmt und vor allem die rhythmische Einteilung des Originals beibehält. Die Methoden der Adaption vom Griechischen ins Georgische lassen auch zu, daß, um das metrische Schema des Originals zu bewahren, gewisse Änderungen in der Wortwahl vorgenommen werden. Es geht also um die Beibehaltung der Silbenzahl innerhalb des Grundprinzips der Isosyllabie. Da im Georgischen der Wortakzent keine differenzierende Funktion hat, wird bei der Übertragung auf die Homotonie nicht geachtet. Ich betone nochmals, daß diese metrische Übereinstimmung zwischen griechischem Original und georgischer Übersetzung nicht in allen Hymnen in der ersten Redaktion, sondern nur teilweise zu beobachten ist. In den Texten nach der zweiten Redaktion, deren handschriftliche Vertreter nie neuumiert sind, spielt dies keine Rolle. Hinzu kommt, daß in vielen Fällen, aber nicht überall, bei georgischen Hirmoi, auf das griechische Original durch Angabe des griechischem Inci-

---

22. Cf. Ch. Hannick, Hymnographie et hymnographes sabaites, *The Sabait Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, J. Patrich (ed.) [Orientalia Lovaniensia Analecta 98], Leuven 2001, 217-228.

23. Cf. C. Hannick, Le texte de l'Oktoechos, *Dimanche-Office selon les huit tons* [La prière des églises de rite byzantin 3], Chevetogne 1972, 46.

pits in georgischer lautlicher Transkription hingewiesen wird, also z. B. Uk' en sop'ia für *Ὀὕκ ἐν σοφίᾳ*<sup>24</sup>.

Diese zwei Merkmale, die Beibehaltung des griechischen Metrums und der Hinweis auf die Lautung des griechischen Originaltextes, weisen darauf hin, daß die musikalische Ausführung des georgischen Textes in Verbindung mit dem griechischen Original steht. Die wenig entwickelte Notation, die nicht alle Silben des georgischen Textes betrifft, galt bis vor wenigen Jahren als unentzifferbar, zumal ihre schriftliche Tradition ab dem 11. Jh. abbricht. Die Aufteilung der Zeichen auf zwei Ebenen, oberhalb und unterhalb der Textzeile, ließ sogar an eine polyphonische Ausführung denken<sup>25</sup>. Anhand ausgewählter Beispiele, die keineswegs für das gesamte Repertoire stellvertretend sein können, konnte ich vor wenigen Jahren in einem noch unveröffentlichten Vortrag unter Beweis stellen, daß die Notation des georgischen Textes im Vergleich mit der ältesten Stufe der uns bekannten byzantinischen Notation, d. h. aus dem 10. Jh., die gleichen Stellen mit etwa den gleichen Markierungen hervorhebt. Ich betone nochmals die Grenzen dieser Beobachtungen: es handelt sich um eine relativ enge Anzahl an Beispielen, die als beweiskräftig erachtet werden können. Darüber hinaus verfügt die georgische Notation jener Epoche über viel weniger Differenzierungsmerkmale als die zeitgenössische byzantinische Notation. Das Ergebnis bleibt aber unter Beachtung der liturgiehistorischen Stränge nachvollziehbar: georgische Hymnen wurden im liturgischen Umfeld von Jerusalem nach ähnlichen -wenn nicht identischen- Melodien gesungen, wie die griechischen Hymnen zu jener Zeit und in jenem Umfeld. Nach den liturgischen Reformen des 9.-10. Jh., die sicherlich auch die byzantinische musikalische Notation betroffen haben, hat man die georgischen Texte der zweiten Redaktion nicht mehr neuimiert.

Die Frage der syrischen Übersetzungen byzantinischer liturgischer Hymnen läßt sich in unserem Zusammenhang viel schneller behandeln, zumal die erhaltenen neuimierten Denkmäler eine geringfügige Zahl ausmachen. Es geht um syro-melkitische Handschriften des 12.-13. Jh., also verhältnismäßig späte

---

24. Cf. H. Métrévéli – B. Outtier, Contribution à l'histoire de l'hirmologion: anciens hirmologia géorgiens, *Le Muséon* 88 (1975), 345 sq.; Ch. Hannick, Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens aufgrund literarischer Quellen des frühslavischen Schrifttums, *Byzantinoslavica* 49 (1988), 31 f.

25. Zur Forschungsgeschichte vgl. Ch. Hannick, Byzantinische, altslavische, georgische und armenische Musik, *Lexikon des Mittelalters* 2 (1983), 1208-1221. Im Gegensatz zum armenischen Bereich (vgl. R. A't'ayan, *The Armenian Neume System of Notation*, transl. V. N. Nersessian, Richmond 1999) gibt es nur sehr wenige Arbeiten auf dem Gebiet der mittelalterlichen georgischen Notation.



Zeugnisse der byzantinischen Tradition in syrischer Sprache<sup>26</sup>. Diese seltenen neuemierten Zeugnisse stammen vorwiegend aus dem Sinai-Kloster, d. h. aus einem mehrsprachigen Milieu außerhalb des syrischen Sprachgebiets. Trotz der relativ jungen Datierung dieser Handschriften wird in ihnen die damals bereits außer Gebrauch geratene paläobyzantinische Notation verwendet. Auf diese Weise war eine textliche Adaption leichter möglich.

Interessanter stellt sich die Frage der slavischen Übersetzungen byzantinischer liturgischer Hymnen. Aus dem Gebiet, in welchem die ersten Übersetzungen ab dem späten 9. Jh. entstanden, aus Bulgarien, sind uns keine musikalischen neuemierten Denkmäler vor dem 12. Jh. erhalten. Ich übergehe hier ein Keramikfragment mit notierten Psalmtexten für die Prokeimena in griechischer und altbulgarischer Sprache aus dem 9.-10. Jh. aus Preslav<sup>27</sup>. Ab dem späten 11. Jh. und verstärkt im 12. Jh. wurden in der Kiever Rus' alle für den Gottesdienst notwendigen Bücher ins Altslavische übersetzt und abgeschrieben, wahrscheinlich unter Benutzung von bereits in Bulgarien angefertigten Teilübersetzungen. Aus dem 12. Jh. ist uns aus der Kiever Rus' das gesamte Repertoire der byzantinischen liturgischen Bücher, mit musikalischen Zeichen versehen, erhalten<sup>28</sup>. Die Notation entspricht vollständig der paläobyzantinischen Notation, ist also unter Heranziehung von Denkmälern in der nächsten Notationsstufe entzifferbar.

Auf breiten Strecken läßt sich beobachten, daß die altslavischen liturgischen Texte musikalisch mit den byzantinischen übereinstimmen, gelegentlich sogar in der metrischen Struktur<sup>29</sup>. Oliver Strunk demonstrierte vor fast vierzig

---

26. Siehe u. a. H. Husmann, *Ein syro-melkitisches Tropologion mit altbyzantinischer Notation Sinai syr. 261*, Band I (Göttinger Orientforschungen, Syriaca 9), Wiesbaden 1975; J. Raasted, Zur Erforschung der paläobyzantinischen Musikquellen, *Palaeobyzantine Notations. A Reconsideration of the Source Material*, J. Raasted – Ch. Troelsgård (eds.), Hernen 1995, 9 f.

27. Cf. E. Tončeva, Keramikplatte aus Preslav mit Prokeimena-Repertoire aus dem 9./10. Jahrhundert als altbulgarisches Musikdenkmal, *Symposion methodianum – Beiträge der internationalen Tagung in Regensburg (17.-24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method*, hrsg. K. Trost – E. Völkl – E. Wedel, Neuried 1988, 315-340; allg. dazu E. Tončeva, *The Bulgarian Liturgical Chant (9th - 19th Centuries)*, Ch. Hannick (ed.), *Rhythm in Byzantine Chant. Acta of the Congress held at Hernen Castle in November 1986*, Hernen 1991, 141-193, bes. 143.

28. Cf. u. a. H. Rothe, Die Stellung der Handschrift 162 der Synodalsammlung des Staatlichen Historischen Museums in Moskau (GIM, Sin. 162) unter den ältesten ostslavischen Menäen- und Musikhandschriften, in: *Gottesdienstmenäen für den Monat Dezember*, Teil 5: *Facsimile der Handschrift Sin. 162*, hrsg. H. Rothe [Patristica slavica 7], Wiesbaden 2000, XXVII-XLV.

29. Bahnbrechend erwies sich in dieser Hinsicht die Arbeit von R. Jakobson, *The Slavic Response to Byzantine Poetry*, *Actes du XIe Congrès international d'études byzantines I*, Beograd 1963, 249-267.

Jahren diesen Aspekt der Adaption byzantinischer Melodien ins Slavische anhand des bekannten Hirmos des 6. Tons (2. plagalen) für die 9. Ode Τὴν τιμωτέραν τῶν Χερουβίμ in der altslavischen Fassung des 12. Jh. nach dem Sticherrarium chilandaricum 307<sup>30</sup>. In der Regel jedoch weist die metrische Struktur der altslavischen Texte Unterschiede zum griechischen Original auf, die dann musikalisch durch Tonwiederholung oder geringfügige melodische Adaptionen aufgefangen werden.

Es bliebe noch, an den bekannten Fall der Übersetzung und musikalischen Adaption von Hymnen über die Taufe Christi vom Griechischen ins Lateinische zu erinnern. Dies geschah im ersten Viertel des 9. Jh. im Umfeld Karls des Großen<sup>31</sup>. Text und Melodie stimmen in den beiden Sprachen überein.

Es ist unbestritten, daß auch im Bereich der Tonkunst die byzantinische Ästhetik normativen Charakter besaß und zur Nachahmung auch außerhalb des griechischen Sprachgebiets anregte. Gewiß trugen auch die pluriethnischen Zentren wie das Katharinen-Kloster auf der Sinai-Halbinsel oder die Athos-Klöster dazu bei. Die Entwicklung von selbständigen Zügen, bei den Georgiern und bei den Slaven, läßt jedoch erkennen, daß die Ökumenizität im Bereich der byzantinischen Gesangstradition keinen Zwang darstellte. Vielmehr entsprach sie einem Zug des ἄγραφον ἔθος τῆς ἐκκλησίας, um den oben erwähnten Ausdruck des Demetrios Chomatenos wieder aufzugreifen.

---

30. O. Strunk, Zwei Chilandari Chorbücher, in: *Anfänge der slavischen Musik*, Bratislava 1966, 65-76; ders., Two Chilandari Choir Books, *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977, 220-230.

31. Vgl. oben Anm. 14.

ROBERT OUSTERHOUT

**THE ECUMENICAL CHARACTER OF BYZANTINE ARCHITECTURE:  
THE VIEW FROM CAPPADOCIA**

Byzantine architecture exhibits a great diversity of forms and styles within the boundaries of the empire, and during the Middle Ages it had an enormous impact on neighboring civilizations<sup>1</sup>. Its legacy is still evident in modern Greece, Russia and the Balkans, and even in the designs of modern architects as diverse as Frank Lloyd Wright and le Corbusier. The Byzantine Empire was an ecumenical empire, both comprising and interacting with many different ethnic, linguistic, and religious groups. Rather than pursue its impact beyond its chronological and temporal boundaries, I believe its ecumenical character becomes more evident when we examine its cultural production in depth. Accordingly, in this paper I shall limit my remarks to the architecture of one region of the Byzantine world and suggest its potential for expanding our view of Byzantine civilization.

The region of Cappadocia in central Turkey is better known today for its geology than for its architecture, and better known to tourists than to Byzantinists. Cappadocia preserves at least 700 rock-cut churches, of which perhaps one-third retain significant elements of their painted decoration, as well as monasteries, houses, towns, “underground cities”, and countless other examples of non-ecclesiastical architecture<sup>2</sup>. In terms of material culture, the area is unrivaled in the Byzantine world. Yet, the monuments of Cappadocia have never found their rightful place in the canon of Byzantine art and architecture, and in-

---

1. For a recent assessment, see R. Ousterhout, *Master Builders of Byzantium*, Princeton 1999; for the impact of Byzantine architecture on neighboring regions see C. Mango, *Byzantine Architecture*, New York 1975, 296-350.

2. For Cappadocia, see L. Giovannini (ed.), *Cappadocia*, Geneva 1971; and most recently, M. Sözen, *Cappadocia*, Istanbul 1998; and C. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce: Mémoire de Byzance*, Paris 1997; *eadem*, *La Cappadoce médiévale*, Zodiaque 2002. I thank my assistants and travelling companions of 1997, İzel Coşkun, Veronica Kalas, and Warren Woodfin, for informed conversations and sharing of ideas *in situ*.

stead are marginalized as eccentric and provincial<sup>3</sup>. I believe we still have much to learn from Cappadocia, and that the region can fill many lacunae in our knowledge of Byzantine architecture – that is to say, I believe there is an ecumenical dimension to Cappadocia.

My interest in Cappadocia began modestly with one church, the Çanlı Kilise near Aksaray (fig. 1), which attracted me because of its similarity to the architecture of Constantinople. Normally dated to the eleventh century, the naos of Çanlı Kilise has a cross-in-square plan and is finely constructed of brick and stone. The two-storied narthex and an annexed chapel are slightly later additions. Textbooks suggest that a mason from Constantinople was responsible for Çanlı Kilise. For example, Professor Krautheimer concluded, “In short, the design ... stems from Constantinople and was executed by a crew in which at least some members must have been trained in the capital”<sup>4</sup>. Indeed, the finely detailed façades of alternating bands of brick and stone encourage this view, as do the stepped pilasters with half-columns, the faceted apses, the brick decoration in the spandrels, and the thick mortar beds in the brick courses.

However, despite the outward similarities, the plan of the naos tells a different story: it is an abbreviated cross-in-square, lacking the extra sanctuary bays characteristic of the churches of the capital. Similarly, a closer view of the construction technique emphasizes the differences: unlike the buildings of Constantinople, in which brick formed leveling courses extending through the thickness of the wall, the cut stone and brick of the Çanlı Kilise are simply facing on a rubble core. Brick was used only on the outer, more visible surfaces of the building. Its use in the building is limited – apparently only a small quantity of brick was to be had, and it was probably imported. The vaulting was similarly constructed of stone rather than of brick. All of this distinguishes the building from the typical construction of Constantinople. None of the distinctive, Constantinopolitan features of the naos appear in the later additions – the narthex and chapel – which are entirely of stone and are detailed in the local style. These things considered, I concluded that in its outward appearance, Çanlı Kilise was meant to look like a building from Constantinople, adding an element of prestige to the settlement, but that it was constructed by local masons<sup>5</sup>.

---

3. For an attempt to address this problem, see A. Wharton, *Art of Empire: Painting and Architecture of the Byzantine Periphery*, Penn State 1988, 1-55.

4. R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, [4th revised edition with S. Čurčić], Harmondsworth 1986, 423-424.

5. For initial observations on the church architecture, see R. Ousterhout, *The 1994 Survey at Akhisar-Çanlı Kilise, XIII. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1996, 165-180; and idem, *Master Builders*, 27-28.

I was attracted to Çanlı Kilise by the impressive church, but I quickly realized that in order to properly assess its architecture, I would first have to come to grips with its context – that is, the site, an extensive rock-cut settlement<sup>6</sup>. Over the course of four summers, 1994-97, my students and I worked to document the site. Surprisingly this was the first such effort in Cappadocia, where normally the monuments have been studied out of context, with almost all attention given to the painted programmes of its churches. Today, Çanlı Kilise is abandoned, a picturesque ruin below the mountain of Hasan Dağı. It is set into an unstable slope of stratified ash and tuff below a limestone plateau. The original dedication of the church and the name of the settlement are unknown: the name Çanlı Kilise means “Bell Church” according to the local Greek tradition, because of a mysterious tintinnabulation heard in the vicinity of the church.

The settlement extends more than a kilometer in length (fig. 2). We recorded more than twenty-five large, rock-cut living units, as well as dozens of smaller, simpler ones. Most commonly, the large units consist of a series of rooms organized around three sides of a courtyard cut into the slope of the hill (figs. 3-4). There is often evidence of a rock-cut portico along the main façade. Many of the rooms have distinctive plans, and most units preserve a large, centrally positioned hall. The halls are often lavishly articulated and may be set either longitudinally or transversally. Many units preserve smaller cruciform or centrally-planned halls. Many units preserve chapels as well, normally set off to one side – we documented thirty churches and chapels in and around the settlement. They also have rooms that may be identified as kitchens, storerooms, cisterns, stables, dovecotes, and places of refuge.

What kind of settlement was Çanlı Kilise? The standard interpretation is that the settlements of Cappadocia are almost exclusively monastic<sup>7</sup>. A sort of mythology was created by early travelers to the region and repeated by countless scholars and tour guides, that monks fleeing persecution sought refuge in the barren wilderness of Cappadocia, and these communities became so populous that, in the words of Spiro Kostof, “the land became as sacred at Mount

---

6. For much of what follows, see R. Ousterhout, *The 1995 Survey at Akhisar-Çanlı Kilise*, XIV *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1997, vol. I, 435-454; idem, *The 1996 Survey at Akhisar-Çanlı Kilise*, XV *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1998, vol. I, 45-57; idem, *The 1997 Survey at Akhisar-Çanlı Kilise*, XVI *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1999, vol. I, 49-59; idem, *Survey of the Byzantine Settlement at Çanlı Kilise in Cappadocia: Results of the 1995 and 1996 Seasons*, *DOP* 51 (1997), 301-306.

7. See the otherwise exemplary study of L. Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1985.

Sinai or the desert of Sohag”<sup>8</sup>. Yet there are no Byzantine texts to support this claim. Although the rock-cut units of Cappadocia are usually termed “courtyard monasteries,” only one at Çanlı Kilise could be clearly identified as a monastery (fig. 5)<sup>9</sup>. Its plan was considerably less well organized than the courtyard units, but it included a barrel-vaulted chapel and a *trapeza* side by side – the latter identified by its rock-cut table and benches. Such distinctive features were only found in this one example.

Elsewhere, many of the so-called “courtyard monasteries” at Çanlı Kilise were found to lack prominent churches and to have no clearly defined *trapeza*. And all of them have a prominent hall as the main feature. Could these have been family dwellings? I note that the standard organization, with rooms around three sides of a court, a porticoed facade, and perhaps a chapel set off to one side, is exactly the same as we find at the tenth-century Myrelaion Palace in Constantinople, as its excavated foundations suggest<sup>10</sup>. The presence of a church or chapel, of course, does not indicate that the complex was a monastery, for most Byzantine residences of consequence were equipped with a family chapel, complete with a priest, as Byzantine legislation of the period indicates<sup>11</sup>.

All considered, I believe the rock-cut units may reflect domestic architecture in masonry. Our site was most likely a prosperous town, perhaps associated with the nearby fortress of Akhisar, known from the Arab sources as Hisn Sinan – *not* a monastic settlement<sup>12</sup>. If this interpretation is correct, it suggests that Cappadocia may be an untapped resource for the study of Byzantine domestic architecture—something poorly preserved elsewhere. Çanlı Kilise thus led me to investigate a number of issues that broadened my perspective of Byzantine architecture considerably.

In terms of domestic architecture, the courtyard complexes show remarkable variety in both plan and appearance. There is a general attempt to replicate the features of masonry architecture, perhaps of urban residences. The plans exhibited great variety but had several common features. Most examples included two well-defined ceremonial spaces: a long hall and a centralized hall, with a

8. S. Kostof, *Caves of God*, 2nd ed., Oxford 1989, 19.

9. Rodley, *Cave Monasteries*, 11.

10. C.L. Striker, *The Myrelaion (Bodrum Camii) in Istanbul*, Princeton 1981, pl. 26.

11. See *Les nouvelles de Léon le Sage*, P. Noilles and A. Dain (eds.), Paris 1944, 21 ff. (novel 4); 59 ff. (novel 15). This problem is discussed more fully in R. Ousterhout, *Questioning the Archaeological Evidence: Cappadocian Monasteries, Work and Worship at the Theotokos Evergetis*, M. Mullett and A. Kirby (eds.), Belfast 1998, 420-431.

12. For the fortress, see F. Hild and M. Restle, *Kappadokien*, [TIB 2], Vienna 1981, 207-208.

cruciform or cross-in-square plan, as well as a chapel. I am unsure how to define the function of the formal spaces: were they common living spaces, reception rooms, audience halls, or triclinia? Thomas Mathews has suggested that there was segregation by sexes within the houses, possibly with the larger hall for men and the smaller hall for women, although the sources are equivocal on this point<sup>13</sup>. The utilitarian rooms were less well-defined architecturally, but their functions were often clear: the kitchens were equipped with a conical chimney; cisterns extended below floor level and were often plastered internally; store-rooms were often irregular, with carved niches for storage; stables were lined with rock-cut mangers for feeding; dovescotes were irregular, isolated, and lined with pigeonholes; occasionally oil or wine presses could be identified as well.

Most of the well-organized complexes preserved evidence of a porticoed façade, providing the units with a regular, formalized appearance. At Çanlı Kilise, most had an open portico on the lower level, providing access to the main rooms of the complex. The porticoes were decorated internally similar to the halls, with decorative niches. Above the open portico was a blind arcade, often with irregular dovescotes carved behind it. The deterioration of the rock has caused most of the porticoes to collapse, and now we can see only the decorated interior wall of the portico and the dovescotes above. At Çanlı Kilise, only one façade is well-preserved, perhaps because of the relatively small openings on the lower level (fig. 6).

Elsewhere in Cappadocia, however, numerous closed, multi-storied façades are preserved, detailed with superimposed arcades. Visible from a distance, these were no doubt meant to impress as emblems of power. Most of the multi-storied façades actually had rather simple interior spaces behind them, as for example the mansions at Açıık Saray (fig. 7) and at Yaprakhisar (fig. 8)<sup>14</sup>. That is to say, there is no direct relationship between the architectonic nature of the façade and structural and spatial divisions of the spaces behind it, and their function was primarily symbolic. The architectural forms are nevertheless impressive, calling to mind something like the façade of the Late Byzantine palace known as the Tekfur Saray in Constantinople, which has an open arcade on its lower

---

13. T.F. Mathews and A. Daskalakis-Mathews, *Islamic-Style Mansions in Byzantine Cappadocia and the Development of the Inverted T-Plan*, *Journal of the Society of Architectural Historians* 56 (1997), 294-315.

14. For Açıık Saray, see Rodley, *Cave Monasteries*, 121-150 and P. Verzone, "Gli monasteri di Açıık Saray in Cappadocia," *Cahiers Archéologiques* 13 (1962), 119-136; for Yaprakhisar, see V. Kalas, *Rock-Cut Architecture of the Peristrema Valley: Society and Settlement in Byzantine Calladocia*, Ph.D. dissertation, Institute of Fine Arts at New York University 2000, 107-117.

level and two stories above<sup>15</sup>. Like many of the Cappadocian mansions, the façade of the Tekfur Saray is treated decoratively, and the window arcades of the upper levels are not aligned vertically.

I believe the Cappadocian façades are best understood in a broad, Mediterranean context. Comparisons could also be made with the sixth-century Sasanian palace at Ctesiphon, where the great *iwān* was originally flanked by arcaded façades that exhibit a similar decorative quality and lack of vertical alignment<sup>16</sup>. Umayyad and Abbasid palaces often had similarly arcaded façades, as for example at Khirbet al-Mafjar (second quarter of the eighth century) and Ukhaidir (c. 778)<sup>17</sup>. Looking further westward, Venetian palaces share this common vocabulary of façade articulation, as for example in the Ca' Loredan and the Ca' Farsetti (c. 1200), and the now much remodeled Fondaco dei Turchi (thirteenth century)<sup>18</sup>. These similarities have caused a great deal of speculation about cultural interaction in the medieval Mediterranean.

Recently Thomas Mathews and Annie-Christine Daskalakis-Mathews have attempted to associate the forms of Cappadocian houses with those of the Islamic world, based on the common elements of the so-called inverted T-plan and the arcaded façades<sup>19</sup>. Certainly there was considerable interchange between Byzantium and the Islamic lands to the east, and there are accounts of Arab-style palaces in Constantinople – notably the famed Bryas Palace built during the period of Theophilos in an Asian suburb<sup>20</sup>. As Mathews and Daskalakis-Mathews point out, the inverted T-plan appears prominently in a variety of early Islamic palaces. For example, at the eighth-century palace of Ukhaidir, one finds the arrangement repeated four times in two *bays* or courtyard units, with a long portico connecting to a central hall<sup>21</sup>. The same planning scheme appears in less

15. W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen 1977, 244-247.

16. G. Hermann, *The Iranian Revival*, London 1977, 21, 126-127.

17. O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1973, figs. 67-68.

18. See most recently D. Howard, *Venice and the East: The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100-1500*, Yale 2000, 133-169, with excellent illustrations, who argues for Islamic inspiration for the visual forms of these buildings. Krautheimer, *Early Christian*, 376, among others, has suggested a Byzantine precedent.

19. Mathews and Daskalakis-Mathews, *Islamic-Style Mansions*.

20. S. Eyice, *Istanbul'da Abbâsi saraylarının benzeri olarak yapılan bir Bizans sarayı: Bryas sarayı*, *Belleten* 23 (1959), 79-104; but see A. Ricci, *The Road from Baghdad to Byzantium and the case of the Bryas Palace in Istanbul*, in *Byzantium in the Ninth Century, Dead or Alive?*, L. Brubaker (ed.), Aldershot 1998, 131-149, who has demonstrated that the remains normally identified as the Bryas Palace are more likely those of a monastery.

21. Mathews and Daskalakis-Mathews, 304-39.



prestigious domestic situations as well, such as the tenth-century houses of Fustat<sup>22</sup>.

Although the evidence seems compelling, it may be argued that the inverted T-planning arrangement is generic across the Mediterranean and across the centuries. One may find something similar in Roman and Early Christian domestic and ecclesiastical architecture as well. The audience hall of the Late Roman villa at Piazza Armerina, for example, is preceded by a broad narthex that connects to the courtyard<sup>23</sup>. Similarly, most Early Christian churches, with the basilica preceded by a narthex, form a similar inverted T-configuration. In addition, the Constantinopolitan residence which Mathews and Daskalakis-Mathews identify as tenth century is more likely from the fifth or sixth century, thus representing a continuation of a Late Antique tradition, rather than an Islamic import of the Middle Byzantine period<sup>24</sup>. Even the mosaic peristyle excavated by the Walker Trust within the confines of the Great Palace in Constantinople, which may now be dated to the sixth century, follows a similar configuration<sup>25</sup>. Clearly, there are significant precedents for this type of planning within the boundaries of the Byzantine Empire.

Perhaps more importantly, the rock-cut mansions of Cappadocia follow a variety of planning schemes in addition to the inverted T-plan. Mathews and Daskalakis-Mathews focused their discussion on the so-called Hallaç Manastır, one of the largest and best preserved of the courtyard complexes. Indeed, Lynn Rodley's study, on which theirs is based, gathers selectively only the better-organized complexes of the region. Even within Rodley's corpus, a wide range of plans is evident. In the examples studied in the settlement at Çanlı Kilise, some had halls set parallel to the portico, while others apparently combined the functions of hall and portico into a single space.

All of this is not to discount the similarities in planning with the Islamic monuments, for the similarities are clearly there. It is worth noting, however, that Byzantine and Islamic cultures shared a common ancestry in Roman architecture, which utilized both porticoed façades and ceremonial halls as common elements in palace architecture. Still, considering the level of cultural interchange across the Mediterranean that had been achieved by the Middle Byzantine period, we might suggest that a sort of architectural *lingua franca* had de-

22. Ibid, fig. 21.

23. R.J.A. Wilson, *Piazza Armerina*, London 1983.

24. Mathews and Daskalakis-Mathews, 310 and fig. 25.

25. W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbul* Tübingen 1977, 229-237 and W. Jobst, B. Erdal, and C. Gurtner, *Istanbul Büyük Saray Mozayığı*, Istanbul 1997, 58-61 for dating.

veloped among the elite. As has been emphasized in the shared tastes for luxury goods, textiles, and even ceramic production, it would seem that forms associated with prestige architecture were recognizable and similar across the Mediterranean, probably with influences going more than one direction<sup>26</sup>. In fact, rather than speaking about architectural borrowings and appropriations, it may be more correct to speak of the development of a common “language of power” among the mobile elite, and that this is what is ultimately reflected in the rock-cut architecture of Cappadocia. Nevertheless, in their selection of an appropriate architectural vocabulary, the provincial elite of Cappadocia would have wanted to demonstrate their relationship to the center, rather than to the periphery – that is to say, the cosmopolitan court culture of Constantinople would have been the most immediate source of inspiration.

The problems encountered in the interpretation of sites in Cappadocia are also instructive for our picture of Byzantine monasticism. Too often our image of a monastery is limited to Mount Athos, where the surviving complexes are primarily Post-Byzantine in date, or to the cloisters of Western Europe. At certain levels of society, however, Byzantine monastic planning may have been more closely associated with domestic architecture<sup>27</sup>. Paul Magdalino has noted the similarities between Byzantine household organization and monastic organization<sup>28</sup>. There are also numerous instances of houses converted to monasteries, apparently without significant change. The Myrelaion Palace in Constantinople, for example, was converted to a nunnery shortly after its completion<sup>29</sup>. Conversion of secular properties was a major concern in the Middle Byzantine period, and there must have been similar transformations of estates to monasteries within Cappadocia as well.

Probably the settings for Byzantine monasticism were as varied as Byzantine society itself, and we should not be content with a single organizational model. Looking at well-organized complexes with ceremonial spaces and chapels, we might easily forget that the life of the ruling elite also required formal settings, even in the provinces. However, without the survival of indicative features, or the possibility of proper archaeological examination, it may be impossible to tell if a well-organized rock-cut complex was originally a house or a monastery.

---

26. A point also emphasized by S. Redford, *Landscape and the State in Medieval Anatolia: Sseljuk Gardens and Pavilions of Alanya, Turkey*, Oxford 2000, 87-90.

27. As I have discussed in Ousterhout, *Questioning the Architectural Evidence*, esp. 428-431.

28. P. Magdalino, *The Byzantine Aristocratic Oikos*, in *The Byzantine Aristocracy*, [BAR International Series 221], M. Angold (ed.), Oxford 1984, 92-111.

29. Theophanes Continuatus, I. Bekker (ed.), [CSHB], Bonn 1838, 402.

Scholars should not make assumptions one way or the other without careful study.

The examination of Çanlı Kilise also caused me to reconsider church architecture, both in masonry and rock-cut. The standard textbooks on Byzantine architecture devote only two or three pages to the churches of central Anatolia<sup>30</sup>. But there is clear evidence of a strong regional architectural tradition. It has been better studied in terms of the early monuments, but it extends into the Middle Byzantine period. Throughout its history, the architecture of central Anatolia exhibits associations east and west – with Constantinople, but also with Syria and the Caucasus<sup>31</sup>. For example, the Karagedik Kilise at Belisırma (fig. 9) may reflect the architecture of Constantinople in its façade design and elongated cross-in-square plan. The arcaded façade reflects the spatial divisions of the interior, with the stepped pilasters corresponding to the structural elements. The use of brick in the arches, as well as the lines impressed with cords into its mortar beds also find comparisons in Constantinople<sup>32</sup>.

On the other hand, the façade arcading of Çanlı Kilise and of the church at Fisandon may reflect more closely Armenian or Georgian architecture<sup>33</sup>. In these examples, the arcading of the lower walls is primarily decorative in function, without clear reference to the structure or the spatial volumes of the interior. The façade of the cathedral of Ani provides a good comparison<sup>34</sup>. In fact, the standard cut stone construction of central Anatolia has more in common with architecture further east – in Syria and the Caucasus – than with the buildings of Constantinople. In technical terms, it is considerably finer than the construction of the Byzantine capital.

Rock-cut architecture has been much less studied than masonry architecture, but the cave churches exhibit remarkable variety and deviations from the masonry prototypes. I believe the variations in the rock-cut churches of Cappadocia represent the inventiveness of the artisan rather than the ineptitude of the provincial imitator. The process of carving differs significantly from the process of building, what was critical to masonry construction may have been super-

30. E.g., Krautheimer, *Early Christian*, 423-425; Ch. Bouras, *Ιστορία της Αρχιτεκτονικής*, Athens 1994, vol. 2, 262-264; unmentioned in C. Mango, *Byzantine Architecture*, New York 1974.

31. Perhaps the best overview of this architecture is still provided by Gertrude Bell; see W. Ramsay and G. Bell, *The Thousand and One Churches*, London 1909, 297-501; see also M. Restle, *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens*, Vienna 1979.

32. Restle, 83, and pls. 145-154.

33. For Fisandon, see S. Eyice, *Karadağ (Binbirkilise) ve Karaman çevresinde arkeolojik incelemeler*, Istanbul 1971, 84-89.

34. For Ani, see J.-M. Thierry and P. Donabédian, *L'Art arménien*, Paris 1987, 167-169.

fluous in rock-cut architecture. Thus, deviations from a masonry prototype may have resulted from an awareness of the unique ruprestrian environment, rather than lack of knowledge or skill.

For example, the so-called cross-in-square churches of Cappadocia conform to the spatial configuration of the masonry cross-in-square church. Although they frequently have four columns “supporting” the dome, the elevation is often simplified, without the stepping up from corner bays, to crossarms, to tall dome. At the eleventh-century Elmalı Kilise in the Göreme Valley, the nine vaults are similar in height, each containing a shallow dome lacking a drum (fig. 10)<sup>35</sup>. The shallow, saucer-like domes may have been adapted in response to the natural light, which enters laterally rather than from above. We may contrast the dome view of Elmalı Kilise with that of the tenth-century Kubbeli Kilise in the Soğanlı Valley, one of the rare examples in which the dome is carved on both the exterior and the interior. The Kubbeli Kilise demonstrates the limitations of a tall dome, raised on a windowless drum: the scene of the Ascension at the crown of the dome is impossible to see with natural lighting and only visible with a powerful flashlight<sup>36</sup>.

In addition to their greater visibility, the multiple domes of the Çanlı Kilise retain their iconographic role as the heavenly zone, with Christ or angels represented in all<sup>37</sup>. Here the painter seems to have been energized by the spatial limitations of the small interior space, developing unique compositions that explode into space beyond the boundaries of the frame, extending over two and occasionally three related surfaces. In the scene of the Crucifixion, for example, the wall panel is joined to the small dome above (fig. 11). Iconographically, this allows a meaningful connection between the heavenly and earthly zones, as the heavenly host—angels in the dome—mourns the dead Christ. The adjacent panels are irregularly framed and extend into several planes, but they merge visually and thematically with the Crucifixion to form a coherent, unified, three-dimensional composition. I would contend that what we are witnessing here is artistic experimentation rather than provincial incompetence.

The architectural form of the Elmalı Kilise may have been modified from its masonry prototype to best suit its mural decoration. It is important to remember that carved forms do not have to follow the same structural logic as

35. M. Restle, *Byzantine Wall Painting in Asia Minor*, Greenwich – Conn., 1967, II, pls. 160-192.

36. H. Gürçay and M. Akok, Yeraltı Şehirlerinde bir İnceleme ve Yeşilhisar İlçesinin Soğanlıdere Köyünde Bulunan Kaya Anıtları, *Türk Arkeoloji Dergisi* 14 (1965), 40-41 and figs. 43-36.

37. Following the interpretation of the Middle Byzantine decorative program proposed by O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London 1948, 16-29.

built forms and thus allow for greater variation. Columns and other structural elements are unnecessary, as is demonstrated in the Yusuf Koç Kilise at Avçılar, where the remnants of the columns now hang like stalagmites (fig. 12)<sup>38</sup>. A rock-cut church should look like a church, but it doesn't have to obey the same structural laws. This fact is exploited by the more imaginative carvers, who developed forms that responded to the rock-cut environment. In masonry buildings, for example, pendentives are technically spherical triangles, forming a structurally necessary transition below the dome<sup>39</sup>. In the rock-cut churches, on the other hand, the pendentives can become areas for the display of carved decoration, with sculptural forms that are emphasized by the natural lighting. Frequently the pendentive area is transformed into flat, triangular panels, as occurs at Elmalı Kilise, or raised shields, as occurs in the Ala Kilise in Belisırma (fig. 13). Elsewhere one finds raised, circular bosses or brackets in the pendentives, as in some of the churches in Zelve, or leafy forms as one sees at the Yusuf Koç Kilise (overpainted with seraphim) or more clearly in an unpublished domed portico at Güllükkaya near Selime (fig. 14)<sup>40</sup>. In another unpublished example, the Ortamahalle Kilise at Avçılar, the pendentives sport conical corbels below brackets at the level of the dome cornice (fig. 15)<sup>41</sup>. Much of this variation I would ascribe to the inventiveness of the carver, similar to the capricious, cartoon-like figure that appears startling the corner of one of the rooms at Halıaçı<sup>42</sup>. In one of the churches at Yaprakhisar, folded, triangular plates fill the pendentives, with the arches and the base of the dome meeting at a 90-degree angle (fig. 16)<sup>43</sup>.

In the most unusual example of the transition to dome in rock-cut architecture, so-called Turkish triangles are employed in the triconch church of St. Theodore at Tağar (fig. 17)<sup>44</sup>. Here the diameter of the dome is about half the width of the naos, and above the cornice level, the rising walls are delineated by triangles where one would normally find semicircular lunettes. The best comparable examples of this type of transitional zone are found in Seljuk architecture,

38. Sözen, *Cappadocia*, 242-243.

39. R. Mainstone, Squinches and Pendentives: Comments on Problems of Definitions, *Art and Archaeology Research Papers* 4 (1973), 131-137.

40. I thank Veronica Kalas for bringing this to my attention; the complex is identified by Kalas, *Rock-cut Architecture*, 86, as Güllükkaya Area 5.

41. I thank Catherine Jolivet-Lévy for showing me this building.

42. Rodley, *Cave Monasteries*, 17-19, 26, and fig. 11a.

43. Kalas, 109 and pl. 87.

44. Kostof, *Caves of God*, 114-119, speculates on both the Seljuk connection and the chronology; I thank Warren Woodfin for discussions about this church.

for which the earliest may be Alaeddin Camii in Konya, from the early thirteenth century. Good comparisons are also found at the Karatay Medrese and the ince Minareli Medrese, also at Konya, from the mid-thirteenth century<sup>45</sup>. However, the church at Tağar is dated on the basis of its paintings to the mid-eleventh century – that is, well before the arrival of the Seljuks in central Anatolia.

Before I visited Tağar, I speculated that the transitional zone may have been recarved after the thirteenth century – that is, in imitation of new forms introduced by the arrival of the Seljuks into the region. Photographs of the interior of St. Theodore indicate a change in the stratigraphy at the level of the cornice, evident in both the color and consistency of the bedrock. Could the building have suffered partial collapse and have been recarved in the Seljuk period? After close examination, however, I concluded that the plaster covering in the transitional level is continuous with that of the paintings below, and therefore the carved triangles must date to the eleventh century. The change in the nature of the bedrock may have motivated the unusual transition to dome, but this happened at the time of the initial carving.

Although we may never fully understand the decision-making process that led to the creation of its unique form, the church at Tağar challenges us to rethink architectural developments in Anatolia and the legacy of Cappadocian culture. This raises another set of questions – concerning the relationship of Byzantine architecture with formation of Seljuk architecture in the same region during the twelfth and thirteenth centuries. In addition to the unusual transitional zones, we might also note the stylized red decoration – notably the zigzag and the checkerboard, which become a hallmark of Seljuk palace architecture<sup>46</sup>. Zigzags and checkerboard patterns are common in the red underpainting of Cappadocian churches, and several preserve these patterns as their final decorations. Both patterns appear at the Aynalı Kilise complex and in the Barbara Kilise at Göreme, for example<sup>47</sup>. Clearly, the Byzantine Cappadocian contribution to the formation of Anatolian Seljuk culture requires further investigation.

In this paper, I have attempted to demonstrate how the often-overlooked evidence from within the Byzantine Empire can help us to understand its culture more broadly. The courtyard complexes of Cappadocia, for example, may provide important new information about domestic architecture – information

---

45. A. Altun, *An Outline of Turkish Architecture in the Middle Ages*, Istanbul 1990, 185-186, 194-195.

46. S. Redford, Thirteenth-Century Rum Palaces and Palace Imagery, *Ars Orientalis*, 23 (1993), 219-236; idem, *Landscape and the State*, 87-90.

47. Rodley, 56-63; Sözen, 281.

that needs to be understood broadly, within the larger context of the medieval Mediterranean. At the same time, these complexes raise significant questions about how we view Byzantine monasticism – which was, after all, one of the most influential institutions of Byzantium. An examination of Cappadocian church architecture emphasizes both the cosmopolitan nature of Byzantine society and the inherent creativity of the Byzantine masons and artisans. In sum, the evidence from Cappadocia, if properly interpreted, has much to tell us about life in the Byzantine oecumene.

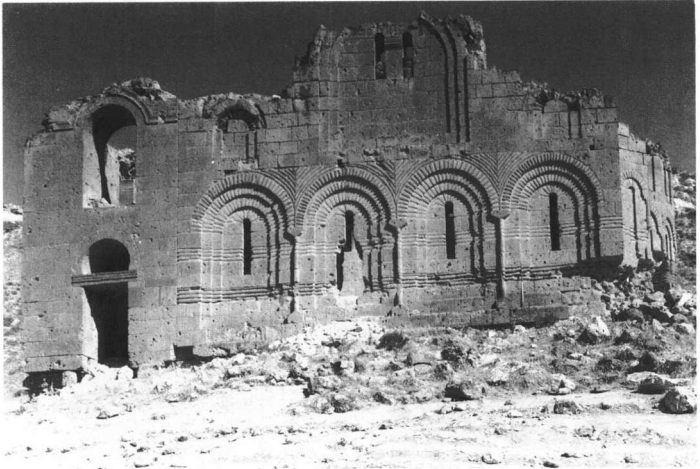


Fig. 1. Çanlı Kilise, near Akhisar. South façade



Fig. 2. Çanlı Kilise settlement, plan. Detail of northeast sector



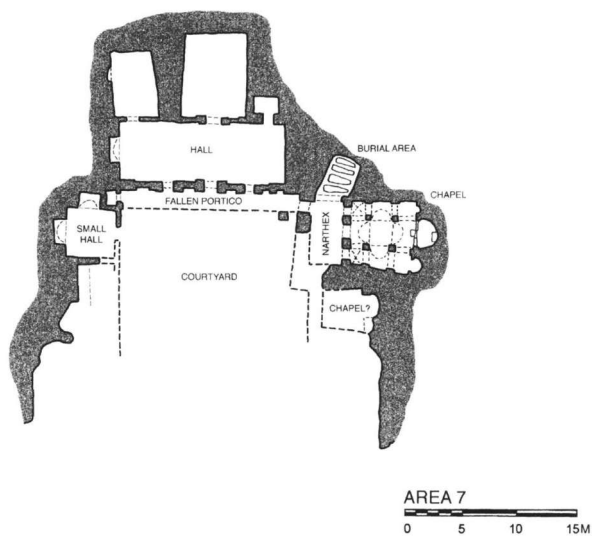


Fig. 3. Çanlı Kilise settlement, courtyard complex, area 7. Restored plan

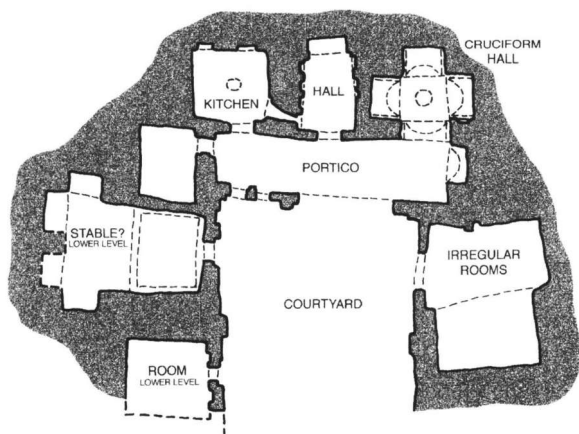


Fig. 4. Çanlı Kilise settlement, courtyard complex, area 13. Restored plan

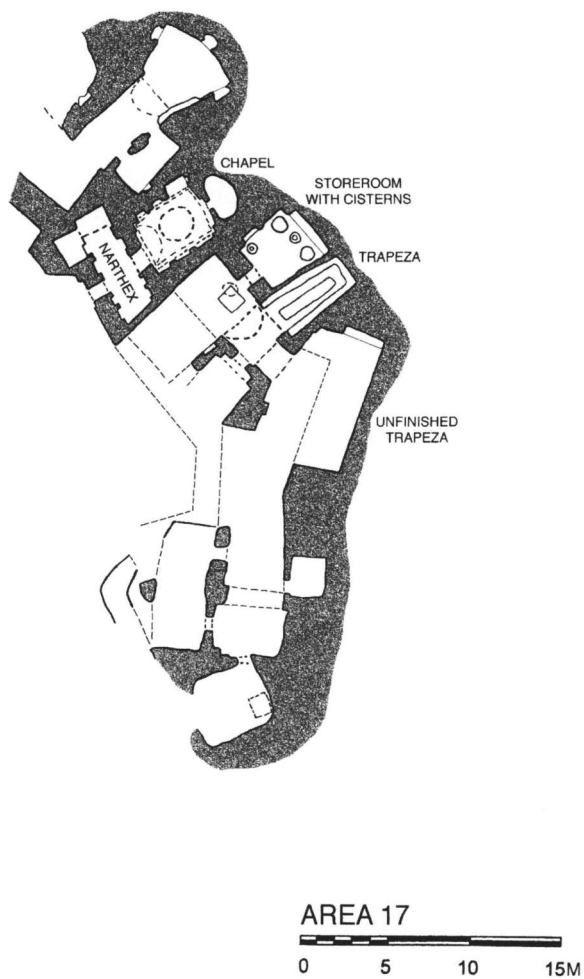


Fig. 5. Çanlı Kilise settlement, monastery, area 17. Restored plan



Fig. 6. Çanlı Kilise settlement, courtyard complex, area 16. View of façade

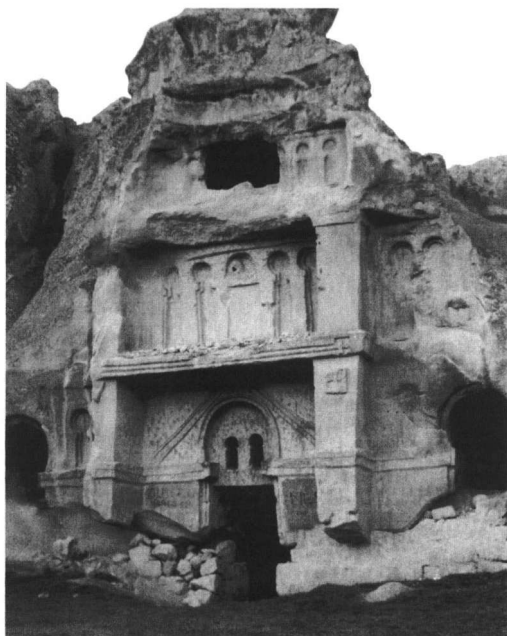


Fig. 7. Açık Saray No. 7. View of façade



Fig. 8. Yaprakhisar, rock-cut façades

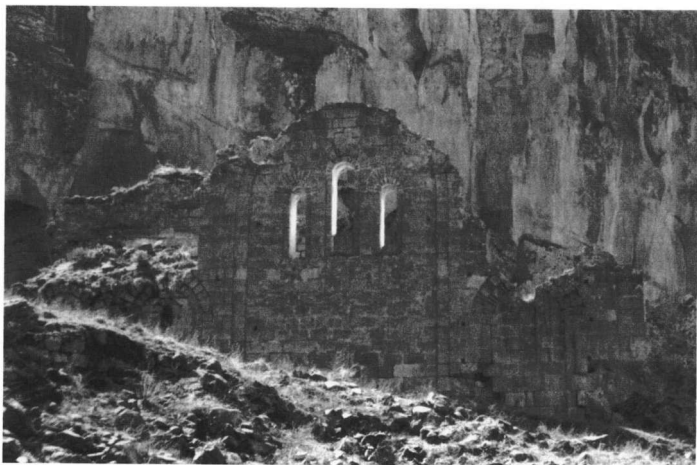


Fig. 9. Belisırma, Karagedik Kilise, north façade



Fig. 10. Göreme Valley, Elmalı Kilise. General view of interior, looking east



Fig. 11. Göreme Valley, Elmalı Kilise. Crucifixion



Fig. 12. Avclar, Yusuf Koç Kilise. General view of interior, looking south



Fig. 13. Belisırma, Ala Kilise. General view of vaulting, looking east

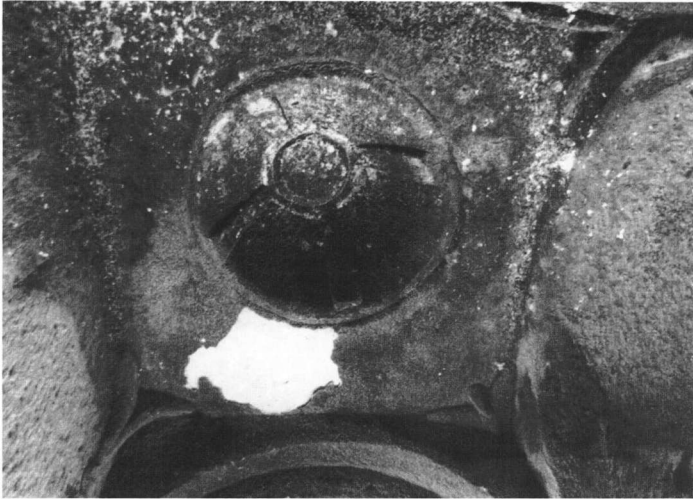


Fig. 14. Selime-Güllukkaya Area 5, portico. View of dome

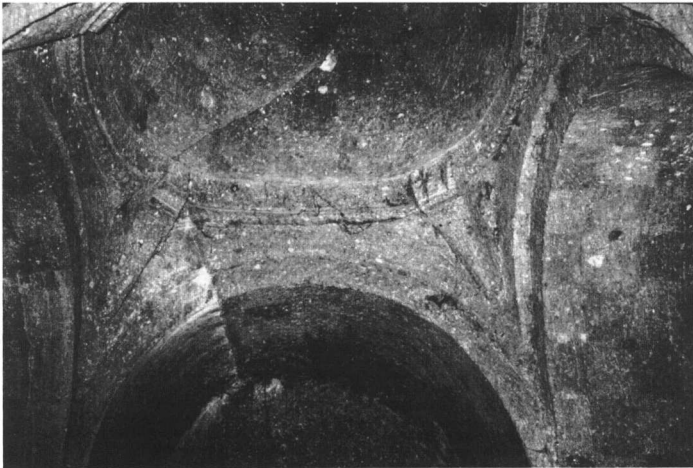


Fig. 15. Avclar, Ortamahalle Kilise. View of vaulting, looking east



Fig. 16. Yaprakhisar Area 10, church A. General view of interior, looking east

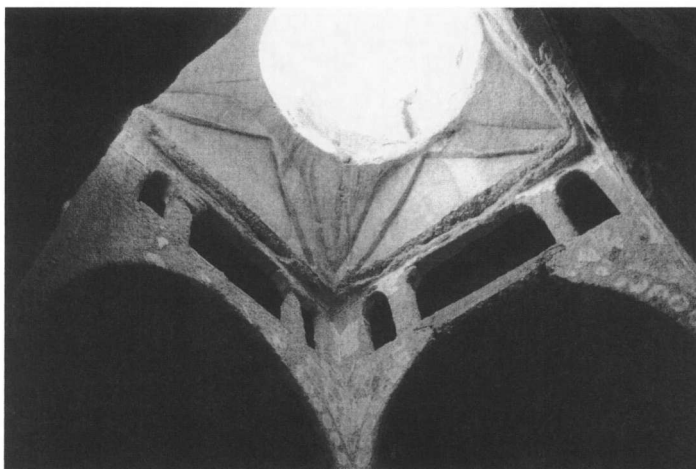


Fig. 17. Tağar, church of St. Theodore. General view of vaulting



# ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ

## ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΤΕΧΝΗ. ΜΙΑ ΑΝΑΓΝΩΣΗ

Ἀναστασία  
Ἀρχιεπισκόπου Τιράνων καὶ Ἀλβανίας,  
ὑἱκῶς

Ἡ τελευταία δεκαετία τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα ἀνέτρεψε παγιωμένες ἀντιλήψεις περὶ ἱστορίας. Ὁ δυτικός πολιτισμὸς θεωρήθηκε ὅτι τελειώνει στὰ σύνορα ἐνὸς εἰκονικοῦ ὀρθοδόξου τόξου<sup>1</sup>, ὅτι ὀρθόδοξη χριστιανοσύνη καὶ Ἰσλάμ, μὲ ἐνδογενὴ τάχα τάση πρὸς ὀλοκληρωτισμὸ καὶ φονταμενταλισμὸ, εἶναι ἑαυτὸν ἑχθροὶ γιὰ τὴ χριστιανικὴ (ρωμαιοκαθολικὴ καὶ προτεσταντικὴ) ἑπιπολιτισμένη<sup>2</sup> Ἐυρώπη<sup>3</sup>. Σέ τέτοια περιρρέουσα ἀτμόσφαιρα τί σημαίνει τὸ παρὸν συνέδριο καὶ ἡ ὁμότιμη ἔκθεσή<sup>2</sup>; *Ὀικουμένη* στὸ Βυζάντιο σήμαινε μόνον κυριαρχία σὲ παγκόσμιον ἐπίπεδο;

Ἡ ἀμφισβήτηση τοῦ ὁρατοῦ σημείου ἐνότητος τῆς οἰκουμένης στὸ πρόσωπο τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα μὲ τὴ στέψη τοῦ Καρλομάγνου (800 μ.Χ.) στὴ Δύση κατέληξε στὸ ἐκκλησιαστικὸ σχίσμα τοῦ 867. Στὴν ἐπιστολὴ του πρὸς τὰ πατριαρχεῖα τῆς Ἀνατολῆς ὁ πατριάρχης Φώτιος ἐπάγεται: [...]*καὶ πληρωθήσεται τὸ εἰρημένον, ὅτι ἔειπασάν με πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν*<sup>3</sup> καὶ *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος*<sup>3</sup> τῶν ἀποστολικῶν διδασμάτων, *καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν*<sup>3</sup>. Ἡ οἰκουμενικότητα συνδέεται μὲ τόπο ἄλλὰ καὶ

---

1. Θεωρία τοῦ S. Huntington, *Ἡ σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν καὶ ὁ ἀναρχισμὸς τῆς παγκόσμιας τάξης*, μτφρ. Σ. Ριζοθανάση, Ἀθήνα 1998 (πρώτη ἔκδοσις στὴν Ἀμερική: 1996), χάριτις σελ. 179. Δύο παρεμφεροὶ ἄρθρα του στὸν Γ. Καραμπελιά (ἐπιμ.), *Ἡ σύγκρουση Ἀνατολῆς - Δύσης καὶ ἡ πρόκληση Χάντανγκτον*, Ἀθήνα 1998, 29 κ.ἑξ., 83 κ.ἑξ., ὅπου καὶ ἀναφερικὰ ἄρθρα Ἑλλήνων διανοητῶν. Ἰσλάμ καὶ Χριστιανισμὸς: Ἀν. Γιαννουλάτος, *Ἰσλάμ*, Ἀθήνα 1975· Ἀστ. Ἀργυρίου, *Κοράνιο καὶ Ἰστορία*, Ἀθήνα 1992.

2. Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ (ἐκδ.), *Τὸ Βυζάντιον ὡς Ὀικουμένη*, κατάλογος ἔκθεσης (Βυζαντινὸ καὶ Χριστιανικὸ Μουσεῖο, Ὀκτώβριος 2001 -Ἀπρίλιος 2002), Ἀθήνα 2001.

3. Τὸ κείμενον πρόχειρα στὸν Ἰ. Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, τόμ. Α', Ἀθήνα 1952, 276 κ.ἑξ., ἐδῶ 283 (§ 36). Εὐχαριστῶ τὴν κ. Εἰρήνη Μπαλογιαννοπούλου γιὰ ὀρισμένους πηγές σὲ ἠλεκτρονικὴ μορφή.

τρόπο, μέ τήν καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή τήν ἐν Χριστῷ Ἀλήθεια<sup>4</sup>. Ἔτσι ὁ ὄρος, παράλληλα μέ τήν ἔννοια τῆς παγκοσμιότητας<sup>5</sup>, ἀποδίδεται ὄχι μόνο σέ τοπική Ἐκκλησία<sup>6</sup> ἀλλά καί σέ άτομα ὡς φορεῖς τῆς ἀλήθειας<sup>7</sup>. Αὐτή ἡ καθολικότητα δέν ὀδηγεῖ σέ ὁμοιομορφία (ὁμογενοποίηση τῆς παγκοσμιοποίησης), διότι διαφυλάσσει τήν ποικιλία τῶν μορφῶν καί τῶν προσωπικῶν χαρακτηρισμάτων<sup>8</sup>. Ἡ καθολικότης, τό πλήρωμα τῆς ἀλήθειας, εἶναι κριτήριο γιά τήν ὀρθοδοξία, ὄχι ἀντιστρόφως<sup>9</sup>.

Ὁ ὄρος *οἰκουμενικός* μαρτυρεῖται καταρχήν γιά τόν πάπα Ρώμης τό 518 (*patriarcha universae orbis terrae*)· τό ἴδιο διάστημα καί ὁ Κωνσταντινουπόλεως Ἰωάννης Β' (518-520) ἀποκαλεῖται ἐπίσης *οἰκουμενικός πατριάρχης* χωρίς προσηγορίας<sup>10</sup>. Στά τέλη τοῦ βου αἰῶνα ὁ πάπας ἀρχίζει νά συγγέει τά πρωτεῖα τιμῆς μέ τά πρωτεῖα ἐξουσίας καί ἀρχίζουν οἱ διαμάχες. Στή Δύση θά καταλήξουν στόν παποκαιοσαρισμό καί τίς τάσεις θεοκρατίας<sup>11</sup>· στήν Ἀνατολή διαμορφώνεται ἡ *συναλληλία* τῶν δύο ἐξουσιῶν, πού διακονοῦν κατά *μίμησιν* τῆς θείας *φιλανθρωπίας*<sup>12</sup>.

Ἡ ἔννοια τῆς *οἰκουμενικότητας* ἀφορᾷ ἐπίσης ὀλόκληρη τή φύση καί τήν κτίση, διαστελλόμενη ἕως τῆ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καί ἐμπεριέχουσα τήν ἱστορία (πρβλ. *Ἀποκάλυψη*)· ἐκφράζει τέλος τήν ἐνότητα στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ἄρα

4. Πρβλ. τά βαπτισματικά σύμβολα καί ἀργότερα τά σύμβολα τῆς πίστεως: Καρμίρης, ὁ.π., 34 κ.ἑξ. (ὄπου καί τά κείμενα)· Βλ. Φειδάς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, Ἀθήνα 21994, τόμ. Α', 182 κ.ἑξ., 459 κ.ἑξ. καί σποραδικά.

5. Πρβλ. *τῆς ἀπό περάτων γῆς ἕως περάτων καθολικῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας* (Εὐσέβιος Καισαρείας, *Κατά Μαρκέλλου*, I,1 = PG 24, 708).

6. Α.χ. *τῆς ἐν Σμύρνη καθολικῆς ἐκκλησίας* (*Μαρτύριον Πολυκάρπου*, 16,2 = PG 24, 1001).

7. Εὐσέβιος Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστική ἱστορία*, 7,30.16: Ἄνδρα τό γοῦν φρόνημα καθολικὸν ἔχοντα.

8. Πά τήν οὐσιώδη διαφορά μεταξύ ἐκκλησιαστικῆς παγκοσμιότητας (πνευματικῆ ἐνότητα καί διατήρηση τῆς ἑτερότητας) καί κρατικῆς παγκοσμιοποίησης (ἐξουσιαστικῆ ἐνοποίηση) πρβλ. Ἀναστάσιος (Ἀρχιεπ. Τιράνων καί πάσης Ἀλβανίας), *Παγκοσμιότητα καί Ὀρθοδοξία*, Ἀθήνα 22001, 54-Γ. Μαντζαρίδης, *Παγκοσμιοποίηση καί παγκοσμιότητα*, Θεσσαλονίκη 2001, 29 κ.ἑξ.

9. Βλ. π. J. Meyendorff, Ἡ καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας: Μία εἰσαγωγή, Στ. Φωτίου (ἐπιμ.), *Ἰησοῦς Χριστός ἡ τοῦ κόσμου ζωή*, Λευκωσία 2000, 243 κ.ἑξ.· VI. Lossky, Ἡ συνειδηση τῆς καθολικότητας. Οἱ ἀνθρωπολογικῆς συνέπειες τοῦ περὶ Ἐκκλησίας δόγματος, *ἀντίθι*, 493 κ.ἑξ.

10. Σύνοψη στόν Φειδά, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, τόμ. Α', 845 κ.ἑξ., τόμ. Β', 189 κ.ἑξ.

11. Πρβλ. Κ. Παννακόπουλος, *Μεσαιωνικός ὀντικός πολιτισμός καί οἱ κόσμοι τοῦ Βυζαντίου καί τοῦ Ἰσλάμ*, μτφρ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1993, 60· Ν. Μαισοῦκας, *Δογματικῆ καί Συμβολικῆ Θεολογία*, τόμ. Β', Θεσσαλονίκη 41996, 438 κ.ἑξ. Πά τόν ρόλο τοῦ Αὐγουστίνου γενικά πρβλ. Ἡ. Παπαγιαννόπουλος, *Ἐξοδος θεάτρον*, Ἀθήνα 2000, σποραδικά.

12. Ἡ «Καιοροπαπισμός» στό Βυζάντιο: St. Runciman, *Ἡ βυζαντινὴ θεοκρατία*, μτφρ. Ἰωσ. Ροηλίδης, Ἀθήνα 1982· H.-G. Beck, *Ἡ βυζαντινὴ χιλιετία*, μτφρ. Δ. Κούρτοβιτς, Ἀθήνα 1990, 119 κ.ἑξ.· G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris 1996.

σέ ιστορικό επίπεδο τήν ενότητα τοῦ πολιτισμικοῦ κοσμοειδώλου. Ἡ ἀπουσία φυλετισμοῦ ἢ ἐθνικισμοῦ στό Βυζάντιο ἔχει συνεπῶς καί θεολογικές καταβολές<sup>13</sup>.

Ἐν ἄλλῳ ἐπίπεδῳ γίνεται κατεξοχὴν πρόσωπο, ὅταν ἐνωθεῖ κατά χάριν μέ τόν Θεό μέσῳ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν του, δηλαδή διὰ τῆς *θεώσεως*. Ἡ μετοχή στίς ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ ἐπιτυγχάνεται μέ τή συνεχή ἄσκηση καί τή χάρη τοῦ Θεοῦ· ὁ ἄνθρωπος ἀπό τό *κατ' εἰκόνα*, ὅπως ἐπλάσθη καί πού δέν χάνεται ποτέ, φθάνει στό *καθ' ὁμοίωσιν*, γιά τό ὅποιο προορίστηκε<sup>14</sup>. Κατάληγουμε στόν *ἄγιο*, πρότυπο τοῦ βυζαντινοῦ ἀνθρώπου: κατορθώθηκε ἡ δημιουργία ἐνός νέου τύπου ἀνθρώπου, ἡ ἁγιοποίηση κάθε γωνιάς τοῦ βυζαντινοῦ ἐδάφους<sup>15</sup>. Ὁ ὀρθόδοξος πολιτισμός εἶναι συνεπῶς καί ἁγιοκεντρικός: τό Βυζάντιο παλεύει συνεχῶς μέ τό δίλημμα «αὐτοκρατορία ἢ ἔρημος»<sup>16</sup>; καί ἐπιλέγει σέ κρίσιμες στιγμές (εἰκονομαχία, ἡσυχαστικό κίνημα) τήν ἄσκηση ἀντί τῆς ἐξουσίας. Στή Δύση ὁ σχολαστικισμός, ἀπορρίπτοντας τίς ἄκτιστες ἐνέργειες –τό δείχνει ἀνάγλυφα ὁ ἀγώνας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἐναντίον τοῦ Βαρλαάμ<sup>17</sup>–, θεωρητικά ἀπέκλειε τήν κατά χάρη μετοχή στό θεῖο καί πρακτικά ὀδηγοῦσε σέ μία ἀγριότητα ὡς κατόρθωμα ἀτομικῶν προσπαθειῶν<sup>18</sup>.

Θεμελιακές διαφορές μέ τή Δύση, μέ προεκτάσεις στήν τέχνη, σηματοδοτοῦν καί ἄλλες ἀντιλήψεις στήν ὀρθόδοξη θεολογία καί πρακτική. Τό κακό λ.χ. δέν

13. Πά τή διάκριση ἔθνους, ἐθνισμοῦ, ἐθνικισμοῦ καί τῆ σχέσι τους πρός τήν οἰκουμηνικότητα καί τόν διεθνοισμό πρβλ. Β. Κοροβίνης – Θ. Ζιάκας, *Ἀναζητώντας μία θεωρία γιά τό Ἔθνος*, Ἀθήνα 1988· Θ. Ζιάκας, *Ἐθνομισμός καί Ἀριστοτέρας*, Θεσσαλονίκη 1988· τοῦ ἴδιου, *Ἔθνος καί παράδοση*, Λευκωσία 1993· Θ. Βερέμης (ἐπιμ.), *Ἐθνική ταυτότητα καί ἐθνικισμός στή Νεότερη Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 1997· ἀμέρωμα περιοδ. *Σύναξη* 79, (2001), κ.ἄ.

14. Πρβλ. Ματσούκας, *Δογματική*, τόμ. Β', 195 κ.ἑξ., τόμ. Γ', Θεσσαλονίκη 1997, 448 κ.ἑξ.

15. Ἐλ. Ἀρβελέρ, *Μοντερνισμός καί Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1992, 12, 27.

16. Βλ. π. G. Florovsky, *Οἱ βυζαντινοὶ ἀσκητικοὶ καί πνευματικοὶ Πατέρες*, μτφρ. Π. Πάλλης, Θεσσαλονίκη 1992, καί σέ ἄλλα ἔργα του.

17. Πά τόν Ἦουχασμό καί τόν ἄγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ βλ. *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἐπὶ τιμῇ καὶ μνήμῃν τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (Θεσσαλονίκη 1984)*, Θεσσαλονίκη 1986· Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαδίου (ἐκδ.), *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν. Πρακτικά διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13-15.11.1998) καί Λεμεσοῦ (5-7.11.1999)*, Ἅγιον Ὄρος 2000, ὅπου καί ἡ παλαιότερη βασική βιβλιογραφία. Συνοπτικό πῖνακα διαφορῶν Ἦουχαστῶν καί Βαρλαάμ βλ. στόν Ν. Ματσούκα, *Ὁ Σατανᾶς (= Δογματική καί Συμβολική Θεολογία, Δ)*, Θεσσαλονίκη 1999, 21.

18. Τῆ συνάφεια τοῦ ἠθικισμοῦ μέ τόν καπιταλισμό καί τόν πορριτανισμό κατέδειξε ὁ Μ. Weber, *Ἡ προτεσταντική ἠθική καί τό πνεῦμα τοῦ καπιταλισμοῦ*, μτφρ. Μ. Κυρκαῖος, Ἀθήνα 1984. Ἀντίκρουση τῆς δυτικῆς θεολογίας καί φιλοσοφίας βλ. καί στόν Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition*, Limni/Evia <sup>2</sup>1992· τοῦ ἴδιου, *Human Image: World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich 1992.

ύφίσταται ως ανεξάρτητη οντότητα αλλά ως μή αγαθόν<sup>19</sup>. ἡ ἁμαρτία ἀντιμετωπίζεται λιγότερο ως παράβαση θείου δικαίου καὶ περισσότερο ως ἀσθένεια χρήσουσα θεραπειάς<sup>20</sup>. τὸ προπατορικό ἁμάρτημα δέν συγκροτεῖ τὸ κέντρο τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, δέν κληρονομεῖται ὡς ἐνοχή, ἀλλὰ ἰσχύουν οἱ συνέπειές του, ὁ θάνατος<sup>21</sup>. Κόλαση γὰρ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία δέν εἶναι κτιστός τόπος μαρτυριῶν (ἀντιπαράβαλε τὴν περιγραφή τῆς κόλασης σέ Αὐγουστῖνο, Δάντη, Milton κλπ.) εἶναι τρόπος, *ποθουμένον στέρησις*, τὸ ἀποτέλεσμα τῆς αὐτόβουλης ἄρνησης τοῦ ἀνθρώπου νά πραγματώσει τὸ *καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ*, αὐτοεργάθειξη στὴν ἀκοινωνησία. Ὁ σατανάς, ὃν δίχως αὐθιπαρξία, εἶναι ὁ ἀντι-κείμενος, ὁ πειραστής, αὐτοτραυματισμένο νοσοῦν πλάσμα ἄξιο οἴκτου. Στὴ Δύση μετατράπηκε σέ τιμωρὸ ὄργανο τῆς θείας δικαιοσύνης, συνεργὸς τρόπον τινά στὸν κολασμὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεό<sup>22</sup>— ἕναν Θεὸ ὃχι πηγὴ ἀεναίου ἀγαθότητος καὶ ἔρωτα μανικῶ γιὰ τὸ πλάσμα Του, ἀλλὰ σαδιστὴ, ἐκδικητικὸ, ἀκόρεστο στὴν ἀπονομή δικαιοσύνης, Θεὸ καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου, πού τελικὰ ἀπορρίπτει ἕναν τέτοιο τύραννο.

Μέ τὴν ἐκούσια κάθοδο τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα Του, ὡς πλήρωμα τῆς αὐτοθυσιαστικῆς ἀγάπης Του, τοῦτο καλεῖται νά ἀνέλθει πρὸς ἐκεῖνον<sup>23</sup>. Ὁ ἀνθρώπος ὀδεύει πρὸς τὸ *καθ' ὁμοίωσιν*, πρὸς τὸ *ἄκτιστον φῶς* καὶ τὸ *ἀμύχανον*, *ἐράσιμον κάλλος* τῆς Ἁγίας Τριάδος<sup>24</sup>, συμμεταμορφώνοντας τὴν κτίση. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα σέ κτιστὸ (κτίση, ἀνθρώπος) καὶ ἄκτιστο (Θεός) εἶναι θεμελιακὴ, ὅπως καὶ ἡ ἄρνηση τῶν Πατέρων νά δεχθῶν μανιχαϊστικές ἀπόψεις περὶ σώματος καὶ

19. Ματσούκας, *ὄπ.παρ.*, 61 κ.ἔξ. καὶ συγνάκας τοῦ ἴδιου, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1994, 240 κ.ἔξ.

20. Συγγνωστόν γάρ, *οὐ τιμωρητόν, ἡ ἀσθένεια* (Μάξιμος ὁ Ὀμολογητής, *Μυσταγωγία*, κεφ. κδ' [PG 91, 716C]).

21. Ματσούκας, *Σατανάς*, π. Ἰ. Ρωμανίδης, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Ἀθήνα 2<sup>1</sup>1989.

22. Τὰ ἀνωτέρω διεξοδικὰ στὸν Ματσούκα, *ὄπ.παρ.*, περβλ. Χρ. Παναγῶς, *Τὸ ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως*, Ἀθήνα 9<sup>1</sup>1994, 115 κ.ἔξ.

23. Περβλ. Κανὼνα Χριστογενένων: *Χριστὸς γεννᾶται, δοξάζατε, Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε, Χριστὸς ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε [...]*.

24. Περβλ. τροπάκι Αἰῶνος τῆς Κυριακῆς τῆς Τυρινῆς: *Ἀδὰμι τοῦ Παραδείσου διώκεται [...] πρὸς τὴν ἄνω πορείαν μέτωμεν [...] καθορᾶν τὸ ἀμύχανον κάλλος καὶ δεσποτικὸν [...] ἡ χωρὶ ἀπὸ τὸ Σινοδικὸν τῆς Ὀρθοδοξίας: Τῶν ὁμολογούντων τὸ ἐκλάμψαν ἀπορρήτως φῶς ἐπὶ τοῦ ὄρους τῆς τοῦ Κυρίου μεταμορφώσεως, φῶς ἀπόσιτον εἶναι [...] καὶ κάλλος ἀληθινὸν καὶ ἐράσιμον περὶ τὴν θείαν καὶ μακαρίαν φύσιν [...] (ἔκδ. J. Gouillard, TM 2 (1967), 91, στ. 735-739). Ἡ λατρεία τῶν βυζαντινῶν στὴν ὁμορφία ἦταν καὶ ἀποτέλεσμα τῆς πίστεως ὅτι τὸ κάλλος εἶναι μέρος τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ (περβλ. St. Runciman, *Βυζαντινὸς πολιτισμὸς*, μτφρ. Δέσπ. Δελζώρτζη, Ἀθήνα 1969, 248 κ.ἔξ., D. Obolensky, Ἡ βυζαντινὴ Κοινοπολιτεία. Ἡ Ἀνατολικὴ Εὐρώπη, 500-1453, μτφρ. Γ. Τσεβρεμιές, Θεσσαλονίκη 1991, τόμ. Β', 471 κ.ἔξ.: Ἀρχιμ. Βασίλειος Σταυρονικητιανός, Θεολογικὸ σχόλιο Μ. Χατζηδάκης, *Ὁ κρητικὸς ζωγράφος Θεοφάνης*, Ἱ. Μονὴ Σταυρονικήτα 1986, 13, 15).*

ψυχής, παρούσας και μέλλουσας ζωής, όπως στη Δύση<sup>25</sup>. Έντεϋθεν και ἡ εὐλογία τῆς ὕλης ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία<sup>26</sup>, ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ οἰκολογικοῦ προβλήματος, μάλιστα μὲ τὴ νεοπαγανιστικὴ μορφή του, ὡς ζητήματος κατεξοχὴν θεολογικοῦ, πού ἀφορᾷ παρὸν καὶ ἔσχατα<sup>27</sup>. Ἔτσι στὸ Βυζάντιο καὶ τὴν Τουρκοκρατία (καὶ μέχρι σήμερα στὸν μοναχισμό ἢ στὸν λαϊκὸ βίο) δὲν ὑπῆρξε διαφοροποίηση ἀνάμεσα σὲ ‘πνευματικὸ πολιτισμὸ’ (*civilisation*) καὶ στὸν τεχνικὸ (*culture*): ὁ πολιτισμὸς εἶναι ἐνιαῖος, ὅπως ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος<sup>28</sup>.

## II

“Ὅτι εἰπώθηκε ἕως τώρα τί σχέση ἔχει μὲ τὴ βυζαντινὴ τέχνη; Ὁ λόγος ἐδῶ γιὰ μιὰ τέχνη λειτουργικῆ-ἐκκλησιαστικῆ<sup>29</sup>, δηλαδή ‘στρατευμένη’, πού ἀναπόδραστα ἐφαρμόζει τὶς ἀρχές κάθε χρηστικῆς τέχνης<sup>30</sup>. Ἡ Ζ’ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος (787) ἐπεφύλαξε στὴν Ἐκκλησία τὸν ρόλο τοῦ ὑπευθύνου γιὰ τὸ νόημα τῶν εἰκαστικῶν παραστάσεων (τὸ *τί*), ἐνῶ ἀναγνώρισε στὸν ζωγράφο τὴ σημασία τοῦ ταιλέντου γιὰ τὸν τρόπο ἀναπαράστασης (τὸ *πῶς*): *Ὁν ζωγράφων ἐφεύρεσις ἢ τῶν εἰκόνων ποιήσις, ἀλλὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἔγκριτος θεομοθεσία καὶ παράδοσις [...]. Μενοῦν γε τῶν πατέρων ἢ ἐπίνοια καὶ ἢ παράδοσις καὶ οὐ τοῦ ζωγρά-*

25. Ματσούκας, *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, 195 καὶ σποραδικά, *Σατανάς*, σποραδικά.

26. *Ὁ ὑποκειμένω τῆ ὕλη, προσκειμένω δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι’ ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ τὴν κατοικῆσαν θέμενον καὶ δι’ ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον*: Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβιάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας, λόγος Β*, 14 (ἔκδ. Ν. Ματσούκα, Θεσσαλονίκη 1988, 276).

27. Βιβλιογραφία σχετικὴ εἰς Θ. Νάντσου – Μ. Κουρουζίδης (ἐπιμ.), *Ὀικολογία καὶ Ἐκκλησία. Κείμενα καὶ βιβλιογραφία*, Ἀθήνα 1999, 117 κ.ἑξ. Πρβλ. καὶ π. Γ. Μεταλληνός, *Ὀικολογικὲς ἀντιστοιχίες καὶ ἀναντιστοιχίες Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ*, *Κοινωνία* 18 (1985), 496 κ.ἑξ. Ἀ. Νικολαΐδης, *Ἡ κοσμολογία τῆς ἄσκησης καὶ τῆς παραίτησης*, Κατερίνη 1990· Σ. Μπαλατσούκας, *Οἱ ἄγιοι καὶ τὸ φυσικὸ περιβάλλον*, Θεσσαλονίκη 1996· Κ. Ζορμπιάς, *Ἐκκλησία καὶ φυσικὸ περιβάλλον*, Κατερίνη 1998· Σ. Τρωϊάνος – Κ. Γ. Πιτσιάκης, *Φυσικὸ καὶ δομημένο περιβάλλον στὶς βυζαντινὲς νομικὲς πηγές*, Ἀθήνα 1998· ἀμέρωμα περιόδ. *Σύναξη* 69, (1999) π. Ἰ. Χρυσανθής, «Ὁρταῖος κάλλι» (Ψάλμ. 44:2). Ἡ ὁμορφία καὶ ἱερότητα τῆς κτίσεως, *Ἐπισκοπὴ Κιτίου. Τόμος τιμητικὸς γιὰ τὰ εἰκοσι πέντε χρόνια ἀρχιερατικῆς διακονίας τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Κιτίου κ.κ. Χρυσόστομου*, Λάρνακα 1998, 159 κ.ἑξ. Δημ. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, *Ἄνθρωπος καὶ περιβάλλον στὴ βυζαντινὴ τέχνη. Ὁρθοδοξία καὶ Οἰκονομῆ. Χαριστήριος τόμος εἰς τὴν Α. Θ. Παναγιώτητα τὸν Οἰκονομικὸν Πατριάρχην Βαρθολομαῖον Α*, Ἀθήνα 2000, 641 κ.ἑξ., κ.ἄ.

28. Ἀναστάσιος, *Παγκοσμιότητα*, 112, 129.

29. “Beliefs, theology, cult, piety [...] are in the heart of the problem. Without them the forms have no value” [G. Galavaris, βιβλιοκρισία, *BZ* 91 (1998), 546].

30. Πρβλ. Ἰωάννης Χρυσόστομος, *PG* 51, 253: *Ὁὕτω καὶ σκευὸς ἕκαστον λέγομεν καλὸν καὶ ζῆρον καὶ φυτόν οὐκ ἀπὸ τῆς διαπλάσεως, οὐδ’ ἀπὸ τοῦ χρώματος, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς διανοίας.*

φον· τοῦ γὰρ ζωγράφου ἢ τέχνη μόνον· ἢ δὲ διάταξις πρόδηλον τῶν δευμιμένων ἀγίων πατέρων<sup>31</sup>.

Ὁ ἐν Χριστῷ μεταμορφωμένος ἄγιος εἶναι τό κοσμοειδίωλο τοῦ μέσου βυζαντινοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἀντίστοιχη τέχνη μιλάει γιὰ τὴ δυνατότητα μεταμόρφωσης κάθε ἀνθρώπου. Ἡ γλώσσα τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς εἰκονιστικῆς παράδοσης τῆς Ὀψιμῆς Ἀρχαιότητος, μέ τὴν ἀφαίρεση, τὴν ἐπιπεδικότητα, τὸν ἐκγεωμετρισμό, τὴν ἐκφρασιοθηρία, τὴν ἐσωστρέφεια καὶ ἐσωτερικευσή της, μεταβάλλεται βαθμιαία σὲ ἔκφραση τοῦ ὑψηλοῦ, τοῦ ὑπερβατικοῦ<sup>32</sup>.

Τὸ νέο πού εἰσοκομίζει ὁ Χριστιανισμός στὴν παλαιὰ τέχνη εἶναι ὁ ρόλος τοῦ φωτός<sup>33</sup>, ἢ καινούργια ἔκφραση τῶν προσώπων ὡς πνευματικὸ κάλλος καὶ ὁ ρόλος τοῦ σώματος<sup>34</sup>, ἢ ἐνότητα φυσικοῦ καὶ μεταφυσικοῦ, ἢ γλώσσα τῶν νέων συμ-

31. Mansi 13, 252 B-C. Πά τὴν ἔννοια τοῦ χωρίου βλ. Β. Παννόπουλος, Αἱ περὶ τέχνης ἰδέαι τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἐπιστ. Ἐπετ. Θεολ. Σχολ. Πανεπ. Ἀθηνῶν 24 (1979-1980), 609 κ.ἑξ.· J. J. Yiannias, A Reexamination of the "art statute" in the Acts of Nicaea II, *BZ* 80 (1987), 348 κ.ἑξ.

32. Πά τὰ γνωρίσματα τῆς βυζαντινῆς τέχνης βλ. ἐγκυρίδια τῆς ἱστορίας της· ἐπίσης μελέτες αἰσθητικῆς, ὅπως: Π. Μιχαῆλς, *Αἰσθητικὴ θεώρηση τῆς βυζαντινῆς τέχνης*, Ἀθήνα <sup>5</sup>1990· G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London 1963· V. Bychkov, *Βυζαντινὴ αἰσθητικὴ*, μτφρ. Κ. Χαράλαμπίδης, Ἀθήνα 1999, κλπ.

33. Στὰ ψηφιδωτὰ λ.χ. ὁ ἀόρατος' φωτισμός τους μοιάζει νὰ πιγάζει ἀπὸ τὸ ἐσωτερικὸ τους: O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London 1947· Δ. Πάλλας, Ψηφιδωτὰ, *ΘΗΕ*, IB', Ἀθήνα 1968, στ. 1234 κ.ἑξ.· πρβλ. Βασίλειος (Ἀρχιμ. Σταυρονηγίτα), *Εἰσοδικόν*, Ἀθήνα 1974, 130 κ.ἑξ.· Ματσούκας, *Δογματικὴ*, Β', 424· τοῦ ἰδίου *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, 276 κ.ἑξ.· Στ. Ράμφος, *Παρόν φῶς τοῦ κόσμου*, Ἀθήνα 1990· Χρ. Σταμούλης, *Περὶ φωτός*, Θεσσαλονίκη 1999· Bychkov, *Βυζαντινὴ αἰσθητικὴ*, 96 κ.ἑξ.· Ὁ ρόλος τοῦ φωτός ἔχει ἐξεταστῆ κυρίως σὲ σχέση μέ τὴν ἐπίδραση τοῦ ἡουχαστικοῦ κινήματος τοῦ 14ου αἰῶνα: βλ. ὑποσ. 17, κυρίως δὲ Κ. Καλοκύρης, Ἡ θεολογία τοῦ φωτός καὶ ἡ παλαιολόγια ζωγραφικῆ. Ὁ παλαμιός στη βυζαντινὴ τέχνη, *ΚΒ Δημήτρια. Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο Χριστιανικῆς Θεσσαλονίκης - παλαιολόγειος ἐποχῆ*, Θεσσαλονίκη 1989, 343 κ.ἑξ.

34. Πά τὸν ρόλο τοῦ κάλλους περιορίζομα στοὺς Bychkov, *ὄπ.παρ.*, 67 κ.ἑξ.· A. Schmemmann, *Πά νὰ ζῆσαι ὁ κόσμος*, μτφρ. Ζ. Λορεντζάτος, Ἀθήνα 1970, 46 κ.ἑξ.· P. Evdokimov, *Ἡ τέχνη τῆς εἰκόνας. Θεολογία τῆς ὡραϊότητας*, μτφρ. Κ. Χαράλαμπίδης, Θεσσαλονίκη 1980· Στ. Ράμφος, *Φιλόσοφος καὶ θεῖος ἔρως*, Ἀθήνα 1989· Ματσούκας, *Σατανάς*, 205 καὶ σποραδικὰ *Φιλοσοφία*, *ὄπ.παρ.*· St. Runciman, *A Western View of Byzantium*, London 1984, 14· Obolensky, *Κοινοπολιτεία*, τόμος Β', 471 κ.ἑξ.· Γ. Γαλάβαρης, *Τερά Μονῆ Ἰβήρων. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*, Ἄγιον Ὄρος 2000, 111 κ.ἑξ. Πά τὴν κατάφαση τοῦ σώματος στό Βυζάντιο: Χρ. Παναράς, *Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ σώματος*, Ἀθήνα 1971· τοῦ ἰδίου, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Ἀθήνα <sup>3</sup>1987· Ματσούκας, *Φιλοσοφία*, 272 κ.ἑξ.· π. Στ. Σκλήρης, *Ἐν ἐσώπρω. Εἰκονολογικὰ μελετήματα*, Ἀθήνα 1991, 92 κ.ἑξ., 214 κ.ἑξ.· Ἀν. Κεσελόπουλος, *Ἀνθρώπος καὶ φυσικὸ περιβάλλον*, Ἀθήνα 1989· τοῦ ἰδίου, Ἡ σημασία τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος στή βιβλικὴ καὶ πατερνικὴ παράδοση, *Ἐπισκοπὴ Κιτίου. Τόμος τμητικὸς*, 601 κ.ἑξ.· Γ. Πατρώνος, *Ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου*, Ἀθήνα 1995. Ἐμφαση ἀπὸ τὸν ἄγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμῆ: ἀναφορές στοὺς τόμους τῶν συναφῶν συνεδρίων (ὑποσ. 17)· J. Meyendorff, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς καὶ ἡ ὀρθόδοξη μυστικὴ παράδοση*, μτφρ. Ἐλ. Μάινας, Ἀθήνα 1983, 133 κ.ἑξ.· Γ. Μαντζαριδῆς, *Παλαμικά*, Θεσσαλονί-

βόλων, κ.ά. Τό νέο κρoασί χύνεται σέ παλαιούς άσκούς· σέ τί όφείλεται όμως ή διαφορετική γεύση του σέ Άνατολή καί Δύση; Άς δούμε μερικές ‘παραδειγματικές’ περιπτώσεις.

Κατά τήν όρθόδοξη διδασκαλία, *Θεός ένηνθρώπησεν, ίνα ήμείς θεοποιηθώμεν*<sup>35</sup>. στή Δύση ή ένανθρώπηση του Σωτήρος αίτιολογήθηκε κυρίως ως τό αποτέλεσμα τής Πτώσης καί τής άμαρτίας υπό δικανική έννοια καί συνδέθηκε από τόν Άνσελμο Καντερβουρίας (1033-1109) με τή θεωρία περί ίκανοποίησης του Θεού Πατρός (*Cur Deus homo*)<sup>36</sup>. Στή βυζαντινή τέχνη ή Γέννηση του Χριστού διατήρησε τόν χαρακτήρα ενός *μυστηρίου ξένου καί παραδόξου*<sup>37</sup>, στή Δύση βαθμιαία τό καθαυτό γεγονός υποχώρησε έπ’ όφελεία τής προσκύνησης τών μάγων ως αυλικής επίδειξης<sup>38</sup> (πίν. 1, 2).

Στή Σταύρωση σημειώνεται άλλη βασική διαφορά έρμηνείας. Στήν όρθόδοξη Έκκλησία αυτή έχει σταυραναστάσιο χαρακτήρα, με έπίκεντρο τήν Άνάσταση ως ένίκηση του θανάτου· ή είκαστική άπόδοση τής Σταύρωσης άποφεύγει τόν τονισμό τής φρίκης του θανάτου. Στή Δύση ή Σταύρωση, κέντρο τής θεολογίας της, εκφράζει μιá δικανική αντίληψη, τήν υπέρτατη έκδίκηση-έξιλέωση του Θεού Πατρός στο πρόσωπο του Υίου Του για τήν ύβρι του προπατορικού άμαρτήματος, τήν παραβίαση τής τάξης του θείου δικαίου<sup>39</sup>. Άπό έδω έκπηγάξει ό άνθρωποπαθής ρεαλισμός τών συναφών παραστάσεων, που προκάλεσε αντίδραση τών όρθοδόξων<sup>40</sup> (πίν. 3, 4).

κη <sup>3</sup>1998, οποραδικά· Ράμφορ, *Γλαρόν φως*, 346 κ.έξ. Έντεθεν αναπτύχθηκε ή άποψη που έπιχειρεί να θεμελιώσει τή γένεση του ‘στυλ Πανσέληνου’ (*volume style*) του τέλους του 13ου αιώνα καί τών άρχων του 14ου στην ήσυχαστική διδασκαλία· βλ. για τό πρόβλημα Δημ. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, *Τέχνη καί λατρεία*, Άθήνα 2001, 39 κ.έξ· του ίδιου, Έκκλησιαστική ζωγραφική καί Ήσυχασμός. Τό δίλημμα άνάμεσα στην έν Χριστώ άνακαίνιση καί στίς οθμανιστικές “άναγεννήσεις” κατά τήν Τουρκοκρατία, *Ό άγιος Γρηγόριος ό Παλαμάς στην ίστορία καί τό παρόν*, 167 κ.έξ. Πά τήν έν γένει επίδραση του Ήσυχασμού στην τέχνη βλ. επίσης R. Samardžić (έπιμ.), *L’art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle. Recueil des rapports du IVe colloque serbo-grec (Belgrade 1985)*, Belgrade 1987. – Πά τή μακραίωνη έχορική στάση τής Δύσης άπέναντι στο σωμα πρβλ. Πανναγής, *Μεταφυσική σώματος*, οποραδικά· Μ. Μπέγζος, *Έλευθερία ή θρησκεία*; Άθήνα 1991, 141 κ.έξ.

35. Μ. Άθανασίου, *Περί ένανθρώπησης του Λόγου*, 54 (PG 25, 192B).

36. Ρωμανίδης, *Προπατορικών άμαρτήμα*· Δ. Τσελεργίδης, *Η ίκανοποίηση τής Θείας Δικαιοσύνης κατά τόν Άνσελμο Καντερβουρίας*, Θεσσαλονίκη 1995.

37. Κανόνας Ώρθρου Χριστουγέννων.

38. Δημ. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, *Είκόνα καί λόγος στά έκκλησιαστικά βιβλία του 16ου αιώνα. Θέματα εικονογραφίας, Πρακτικά 4ου Διεθνούς Συνεδρίου “Neograeca Medii Aevi” (Λευκωσία 1997)*, Ηράκλειον 2002, 617 κ.έξ.

39. Πρβλ. τή θεωρία του Άνσελμου (ύποσ. 36).

40. Είνα γνωστό τό χωρίο του Συμεών Θεσσαλονίκης (†1429)· βλ. Τριανταφυλλόπουλος, *όπ.παρ.*, 625 κ.έξ.

Δέν θά ὑπεισέλθω στά πολλαπλά προβλήματα τῆς ἀναστάσιμης εἰκονογραφίας σέ Βυζάντιο καί Δύση, ὅπου ὀρθά ἔχουν τονιστεῖ οἱ διαφορές, ἔχουν ὅμως παραβλεφθεῖ οἱ παραλληλίες καί οἱ αἰτίες τους<sup>41</sup>. Ἄλλά ἡ Ἀνάσταση, συνδέοντας ἱστορία μέ ἔσχατολογία, ὀδηγεῖ στή Δευτέρα Παρουσία.

Ἡ παράσταση τῆς Ἑσχατῆς Κρίσης καταλαμβάνει ἐξέχουσα θέση ἀπό τή μεσοβυζαντινὴ ἐποχὴ στό εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τῶν ναῶν κορυφώνεται στή μεταβυζαντινὴ μέ πρόσθετες συνδηλώσεις<sup>42</sup>. Ἡ περίοπτη θέση τῆς στό νάρθηκα ἢ στήν ἔξοδο ἀπὸ τὸν κυρίως ναὸ δηλώνει τὴ σημασία τῆς ὡς φρονηματικῆς ἀπεικόνισης τῆς τελικῆς ἀποκατάστασης τῶν πάντων. Παρὰ ταῦτα ἡ Ἑσχατὴ Κρίση δέν κατέληξε κύριο θέμα τοῦ ναοῦ, ὅπως συνέβη στή Δύση. Οἱ λόγοι πού ὀδήγησαν ἐκεῖ στήν ἔμφαση αὐτῆ, συνδεδεμένοι συχνά μέ χιλιαστικές δοξασίες (*L'an mil*) καί συνεκδοχικά μέ τὴν Ἀποκάλυψη, διαφέρουν οὐσιωδῶς ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη σύλληψη στό Βυζάντιο<sup>43</sup>. Ὁ Χριστὸς στήν ὁρθόδοξη τέχνη εἶναι περισσότερο ὁ Φιλάνθρωπος, ὁ πάντας θέλων σωθῆναι, καί λιγότερο ὁ ἀμείλικτος δικαστῆς-κριτῆς-ἐκδικητῆς, ὁ ὅποιος, δείχνοντας ἡμίγυμνος τίς πληγές καί τὰ ὄργανα τοῦ Πάθους Του στή δυτικὴ τέχνη ἀπὸ τὸν 11ο αἰώνα, ἀπαιτεῖ παραδειγματικὴ τιμωρία τῶν ἐνόχων, πού συχνά βασανίζονται σαδιστικά ἀπὸ τὸ *instrumentum Dei*, τὸν ἀρχιτύραννο διάβολο<sup>44</sup> (πίν. 5, 6).

Θεολογούμενο τοῦ δυτικοῦ σχολαστικισμοῦ (ἀπασχόλησε καί βυζαντινοὺς) ἦταν ἡ ξριδα γιὰ τὴ φύση τῆς μεταβολῆς τῶν τιμῶν δώρων κατὰ τὴ θεία εὐχαρι-

41. Ὁπ.παρ., 629 κ.ἑξ., καί ὑπὸ ἐπεξεργασία αὐτοτελῆς μελέτη.

42. Βυζαντινὴ εἰκονογραφία: K. Papadopoulos, *Die Wandmalereien des 11. Jahrhunderts in der Kirche Panagia ton Chalkeon in Thessaloniki*, Graz – Köln – Wien 1966, 57 κ.ἑξ.; B. Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends*, Wien 1966; G. Cames, *Byzance et la peinture romane de Germanie*, Paris 1966, συχνάκις; Y. Christe, *La vision du Matthieu (Matth. XXIV-XXV)*, Paris 1973; τοῦ ἴδιου, *Das Jüngste Gericht*, übers. von M. Lauble, Darmstadt 2001. Μεταβυζαντινὴ: M. Garidis, *Études sur le Jugement dernier post-byzantin du XVe à la fin du XIXe siècle*, Thessalonique 1985; Dem. D. Triantaphyllopoulos, *Die nachbyzantinische Wandmalerei auf Kerkyra und den anderen Ionischen Inseln*, τόμ. I, München 1985, 214 κ.ἑξ.; τοῦ ἴδιου, *Μελέτες γιὰ τὴ μεταβυζαντινὴ ζωγραφικὴ*, Ἀθήνηα 2002, 36, 105 ὑπόσ. 15, 204.

43. Πιά τίς διαφορές: Brenk, ὅπ.παρ.; Cames, ὅπ.παρ.; Christe, *Das Jüngste Gericht*. Πιά τὴν Ἀποκάλυψη στό Βυζάντιο καί τίς διαφορὲς πρὸς τὴ Δύση πρβλ. Δημ. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Ἀποκαλύψεως ὁράματα στήν Κύπρο. Ἱστορικὴ πραγματικότητα καί ἔσχατολογικὴ προοπτικὴ, Κυπρολογία, Ἀμφίερωμα στὸν Θεόδωρο Παπαδόπουλο (Κυπρ. Σπονδ. 64/65 [2000-2001]), 385 κ.ἑξ.).

44. Ἡ Δύση, στοιχώντας στό ρωμαϊκὸ πνεῦμα, ἔδωσε πρωτεία στή δικαιοσύνη, ἢ Ἀνατολὴ στήν ἀγάπη; πρβλ. Brenk, 103. Πιά τὸν Χριστό-Κριτὴ στήν Ἀνατολὴ καί στή Δύση πρβλ. Τριανταφυλλόπουλος, *Μελέτες*, 203 κ.ἑξ.; τοῦ ἴδιου, Ἀποκαλύψεως ὁράματα (μὲ τὴν παλαιότερη βιβλιογραφία). Ἡ δαιμονολογία ἀποτελεῖ βασικὸ στοιχεῖο τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως φανερῶνται καί τὸ ἔργο τοῦ Ντοστογιέφσκυ· βλ. καί Ματσούνας, *Σατανάς*· π. Β. Καλλιμαριάνης, *Ἀπὸ τὸ φόβο στήν ἀγάπη*, Θεσσαλονίκη 1993, 22 κ.ἑξ.; γιὰ τὴν τέχνη H. Sedlmayr, *Der Tod des Lichtes*, Salzburg 1964, 18 κ.ἑξ.



στία, πού κατέληξε στο δόγμα της *μετουσίωσης* (*transsubstantiatio*)<sup>45</sup>. Τό Βυζάντιο περιορίστηκε νά τονίσει τή σημασία τῆς ἐπίκλησης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, πού ἡ Ρώμη τήν εἶχε παραθεωρήσει<sup>46</sup>. Στή δυτική εἰκονογραφία καλλιιεργήθηκε ἕνας μυστικισμός μέ ἰσχυρές εὐσεβιστικές τάσεις (π.χ. σύνδεση Χριστοῦ καί Ἰωάννη στόν Μυστικό Δεῖπνο –*Johannesminne*<sup>47</sup>–, γονυκλισία, ἐμφαντικές χειρονομίες, ἀναθρώσκοντα σέ ἔκσταση βλέμματα, ἀντικατάσταση τοῦ ἄρτου μέ ὄστια, περιορισμός τῆς μετάληψης οἴνου στούς ἱερεῖς, ἀτομικές μεταλήψεις ὡς *Andachtsbilder*<sup>48</sup>), ἄγνωστος στήν Ἀνατολή παρά τή σποραδική εἰσαγωγή δυτικῶν μοτίβων.

Στόν μοναστικό βίω<sup>49</sup> ἡ θεοπτία συνιστᾶ βασικό γνώρισμα<sup>50</sup>. Ἀπό τό ἀμέσως μεταϊουστινιάνειο Σινᾶ προέρχεται κείμενο ἀποφασιστικῆς σημασίας, ἡ *Κλίμαξ*

45. Ν. Τζιράκης, *Ἡ περί μετουσίωσης (Transsubstantiatio) εὐχαριστιακή ἔρις*, Ἀθήνα 1977· G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, München 1988, συγχνάς, ἰδιαίτερα 392 κ.ἕξ· γιά τή μεταβυζαντινὴ εἰκαστικὴ τῆς ἀπόδοσης Τριανταφυλλόπουλος, *Μελέτες*, 245 κ.ἕξ.

46. Πρβλ. Η.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in Byzanz*, München 1959, 320 κ.ἕξ· Π. Τρεμπέλας, *Αἱ τρεῖς λειτουργία κατά τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Ἀθήνα 2<sup>1982</sup>, 111 κ.ἕξ· π. Γ. Μεταλληνός, *Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας*, Ἀθήνα 1995, 225 κ.ἕξ· Ἰ. Φουντούλης, *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας*, τόμ. Γ', Ἀθήνα 2<sup>1991</sup>, 64 κ.ἕξ., τόμ. Δ', Ἀθήνα 1994, 253 κ.ἕξ. Συνολικὲς μελέτες γιά τὴ βυζαντινὴ καὶ τὰ νέα θέματα τῆς μεταβυζαντινῆς εὐχαριστιακῆς εἰκονογραφίας ἀπουσιάζουν, πρβλ. Τριανταφυλλόπουλος, *Μελέτες*, 157 κ.ἕξ., 218 κ.ἕξ., 220 κ.ἕξ., 245 κ.ἕξ., 267 κ.ἕξ.

47. Δυτικά καὶ μερικὰ μεταβυζαντινὰ παραδείγματα: G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, 4/1: *Die Kirche*, Gütersloh 2<sup>1988</sup>, 98· Triantaphyllopoulos, *Wandmalerei*, I, 225.

48. Βλ. περὶ αὐτῶν κατωτέρω, ὑπόσ. 72.

49. Beck, *Kirche*, 120 κ.ἕξ. καὶ συγχνάς· τοῦ ἴδιου, *Βυζαντινὴ χλιετία*, 285 κ.ἕξ· Florovsky, *Ἀσκητικοὶ πατέρες*· Δ. Παπαχρυσάνθου, *Ἀθωνικὸς μοναχισμός*, Ἀθήνα 1992· Pl. Deseille (Ἀρχμ.), *Ὁ παχωμακὸς μοναχισμός*, Ἀθήνα 1992, τοῦ ἴδιου, *Τὸ Εὐαγγέλιο στήν ἔρημο*, μτφρ. Ἰερομ. Νικ. Μπαρούσης, Ἀθήνα ἄ.ἔ· τοῦ ἴδιου, *Φιλοκαλία. Ἡ νηπτικὴ παράδοση τῆς Ὁρθόδοξίας*, μτφρ. Ἀ. Κωστάκου-Μαρίνη, Ἀθήνα 1999, 19 κ.ἕξ· Φειδάς, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Α', 935 κ.ἕξ., Β', 717 κ.ἕξ., Ἐθνικὸ Ἰδρυμα Ἐρευνῶν/Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν (ἐκδ.), *Τάσεις τοῦ Ὁρθόδοξου Μοναχισμοῦ (Πρακτικὰ Διεθνῶς Συμποσίου)*, Ἀθήνα 1996· Σ. Ἀγουρίδης, *Μοναχισμός*, Ἀθήνα 1997.

50. *Ὁπ.παρ.* Πά τὴν ἔμφραση τῆς ἰουχαστικῆς κίνησης τοῦ 14ου αἰῶνα σὸ θέμα τῆς θεοπτίας πρβλ. ὑπόσ. 17· μία ἄλλη ἐνδιαφέρουσα πλευρὰ ἐξετάζει ὁ Β. Ψευτόγλας, *Θεοφάνια καὶ θεοπτία στὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ νέα μαρτυρολόγια*, *Κληρονομία* 24 (1992), 291 κ.ἕξ. Πά τὴ σύγχρονη ὀρθόδοξη ἐμπειρία πρβλ. K. Ware (Ἐπίσκοπος Διοκλείας), *Ἡ δύναμις τοῦ ὀνόματος*, μτφρ. Δ. Χουλιάρης, Ἀθήνα 1980· τοῦ ἴδιου, *Ἡ ἐντός ἡμῶν Βασιλεία*, μτφρ. Ἰωσ. Ροηλίδης, Ἀθήνα 1994· Lev Gillet, *The Jesus Prayer*, New York 2<sup>1995</sup>· Th. Nikolaiou, *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, Erzabtei St. Ottilien 1995· Στ. Φωτίου (ἐπιμ.), *Ὁρθόδοξος μοναχισμός*, Ἀθήνα 1997, τὰ ἔργα τοῦ Ἀρχμ. Σωφρονίου Σαχάρωφ, κ.ἄ.

του Ίωάννου (πρό του 579 - περ. 650), που αργότερα μεταφράστηκε στη Δύση<sup>51</sup>. Ἡ εἰκαστική απόδοση τῆς Οὐρανοδρόμου Κλίμακος βρέθηκε μικρή ἀπίχρηση στή Δύση<sup>52</sup>, ὅπου προτιμήθηκαν ἄλλοι συμβολισμοί<sup>53</sup>. Ὡστόσο οἱ θεοφάνειες μποροῦσαν νά ἀπεικονισθοῦν μέ ποικίλες ἄλλες μορφές: στό ἴδιο τό Σινᾶ τήν ἀψίδα του κυρίως ναοῦ κοσμεῖ ἰουστινιάνειο ψηφιδωτό τῆς Μεταμορφώσεως, θέμα ἀσυνήθιστο γιά τή θέση αὐτή, ἀφοῦ μάλιστα τό καθολικό ἦταν ἀρχικά ἀφιερωμένο στή Θεοτόκο-Ἀφλεκτο Βάτο<sup>54</sup>. Κατά τή γνώμη μου, ἡ Μεταμόρφωση ἐπελέγη ὄχι μόνο λόγω τῆς ἀντιτυπιτικῆς σχέσης Σινᾶ καί Θαβώρ<sup>55</sup>, ἀλλά καί διότι ἐδῶ ἀσκοῦνται μοναχοί στήν ἱερά ἡσυχία καί τή νοερά προσευχή, ὅπως μαρτυρεῖ τήν ἴδια ἐποχή ὁ ἡγούμενός τους Ίωάννης τῆς Κλίμακος. Παρουσιάζεται δηλονότι ὑπό ἡσυχαστικό πρίσμα ἓνα πρῶμο παράδειγμα τῆς Μεταμορφώσεως (αργότερα ἐπιμήθη ἐπ' ὀνόματί της τό καθολικό): ἀσφαλῶς ὄχι τυχαῖα, ἄμεσος πρόδρομος τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ εἶναι ὁ ὁσος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης<sup>56</sup>. Ἀπό τά ἐνδιαφέροντα δείγματα τῆς εἰκονογράφησης τῆς Μεταμορφώσεως στό Σινᾶ ἓνα ὄψιμο

51. Τό κείμενο: PG 88, 632-1209. Πά τόν συγγραφέα βλ. Florovsky, *Ἀσκητικοί πατέρες*, 395 κ.ἑξ.· Π. Χρήστου, *Ἑλληνική Πατρολογία*, τόμ. Γ', Θεσσαλονίκη 1988, 180 κ.ἑξ.· Πανναράς, *Μεταφυσική σώματος*: γιά τήν ἐπίδραση στή Δύση πρβλ. W. Berschin, *Ἑλληνικά γράμματα καί λατινικός Μεσαίωνας*, μτφρ. Δ. Νικίτας, Θεσσαλονίκη 1998, 394.

52. Βυζάντιο: J.R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton N.J. 1954· L. Kretzenbacher, Die "Himmelsleiter" zur Sozialismus-Sonne, *Südost Forschungen* 40 (1981), 224 κ.ἑξ. Δύση: λήμια Himmelsleiter, *L.CI* 2, 283 κ.ἑξ.· Chr. Helck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age*, Paris 1997 (δέν τό εἶδα).

53. Παράδειγμα ἡ τοιχογραφία τοῦ Andrea Bonaiuti (Andrea da Firenze στή Santa Maria Novella Φλωρεντίας (1365-67) γιά τούς Δομινικανούς μοναχοῦς (ἀπεικόνιση: R. Toman [ἐκδ.], *The Art of Gothic*, Cologne 1998, 451). Ἡ εἰκόνα-ἄπαξ στήν Κέρκυρα (περί τό 1500), πού ἔχει ἐρμηνευθεῖ ὡς ἀλληγορία τῆς Ἄνω Ἱερουσαλήμ (Π. Α. Βοκοτόπουλος, *Εἰκόνες τῆς Κέρκυρας*, Ἀθήνα 1990, ἀρ. 9), πιθανόν ἔχει συντεθεῖ μέ βάση τή σύνθεση στή Φλωρεντία ἢ κάποι παρειφερέες (πρβλ. Τριανταφυλλόπουλος, *Μελέτες*, 158, 236 ὑπόσ. 20, ἐπίσης τοῦ ἰδίου, Ἀποκαλύψεις ὁράματα στήν Κύπρο, *ὄπ.παρ.*).

54. Περί Μονῆς Σινᾶ γενικά βλ. *Πανηγυρικός τόμος ἐπί τῆ 1400ῆ ἀμνητηρίδι τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ*, Ἀθήνα 1971· G. Forsyth – K. Weitzmann, *The Monastery of St. Catherine at Mt. Sinai*, Ann Arbor, Mich. 1973· Σινᾶ. Ἐκδοτική Ἀθηνῶν (ἐκδ.), *Οἱ θησαυροί τῆς Μονῆς*, Ἀθήνα 1990. Πά τό ψηφιδωτό βλ. καί Πάλλας, *Ψηφιδωτά*, 1158 κ.ἑξ.· Ν. Χατζηδάκη, *Βυζαντινά ψηφιδωτά*, Ἀθήνα 1994, 15 κ.ἑξ.· J. Elsner, The Viewer and the Vision: The case of the Sinai Apse, *Art History* 17/1 (1994), 81 κ.ἑξ.

55. Πά τά δύο ὄρη ὡς τόπους θεοφανεῖας βλ. τήν ἑρμηνευτική τῆς Μεταμορφώσεως (6 Αὐγούστου) καί τή συναφή πατερική φιλολογία πρβλ. G. Habra, *La Transfiguration selon les pères grecs*, Paris 1974· Ἱ. Μονῆ Κουτλουμουσίου (ἐκδ.), *Πανηγυρικός. Ὁ πατερικός λόγος στήν Μεταμόρφωση*, Ἁγ. Ὁρος 1995.

56. Ἐνδιαφέρουσες εἶναι οἱ πτυχές γιά τό ἡσυχαστικό πνεῦμα στό Σινᾶ καί τή σχέση του μέ τό ἀντίστοιχο στόν Ἄθω κατά τήν παλαιολόγια ἐποχή· ἐνδεικτικά: Gillet, *The Jesus Prayer*, 35 κ.ἑξ., 53 κ.ἑξ.· Φειδάς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, Β', 484 κ.ἑξ.· Deseille, *Φιλοκαλία*, 41 κ.ἑξ., 60 κ.ἑξ.

(16ος αἰ.) είναι ἀρκούντως εὐγλωττο. Πρόκειται γὰρ εἰκόνα τοῦ μεγάλου κρητικοῦ ζωγράφου Γεωργίου Κλόντζα<sup>57</sup> (Πίν. 7): μὲ τρόπο πρωτότυπο ἀποδίδεται ἓνα ἡσυχαστικὸ περιβάλλον, ὅπου οἱ μοναχοὶ μὲ τὴν ἀσκησιμὴν ἀξιώνονται νὰ γίνουν θεόπτες συμμετέχοντες στὴ Μεταμόρφωση, δηλαδὴ νὰ μεταμορφωθοῦν κατὰ χάριν αὐτοὶ καὶ ἡ φύσις<sup>58</sup>. Στὴ Δύση οἱ παραστάσεις θεοφανειῶν ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὸ ὕψος τῶν βυζαντινῶν, μετατρέπομενες βαθμιαία σὲ ὁράματα ἔκστασης μὲ γονυκλισίες, δάκρυα, ἐπίταση ἐν γένει τῶν συνασθηματικῶν στοιχείων<sup>59</sup> (πίν. 8).

Τὴ μετοχὴ στοῦ θεοῦ κατὰ τὴν ὁρθόδοξη διδασκαλία τὴν προγεύεται ὁ μοναχὸς/ἅγιος στὴν ἐδῶ ζωὴ· πλήρως τὴ γεύεται μετὰ θάνατον, ἓνα ἀναγκαῖο στάδιο μετάβασης ὁδυνηρῶ καὶ τρομερῶ, ἀλλὰ ὄχι ἀποτροπαιο. Ἡ Δύση τόνισε τὸν θάνατο κατεξοχῆν δικανικά, ὡς θεϊκὴ τιμωρία γὰρ τὴν παράβαση, ὅπως εἶδαμε· ἀναπτύσσει ἔτσι συστηματικά, ἰδιαίτερα μετὰ τὴν πανώλη τοῦ 1348-1349<sup>60</sup>, μιὰ ἀνατριχιαστικὴ ‘νεκρικὴ εἰκονογραφία’, συχνὰ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ *vanitas*<sup>61</sup>. Τὸ Βυζάντιο θὰ τὴν ἀγνοήσει, ἂν καὶ ἐπλήρη ἐπίσης ἀπὸ τὸν ‘μαῦρο θάνατο’· ἴσως κάτω ἀπὸ δυτικὴ ἐπίδραση θὰ συναντήσουμε κατ’ ἐξαιρέσει ἀνάλογες σκηνές, πάντως δίχως ἐμφανὴ *terrorem mortis*<sup>62</sup>. Ἡ παραδείσια γαλήνη ποῦ ἀποπνέει ἡ παράστα-

57. Πὰ τὴν εἰκόνα: Μ. Κατσηδάκης – Ε. Δρακοπούλου, *Ἑλληνες ζωγράφοι μετὰ τὴν Ἄλωση (1450-1830)*, τόμ. 2, Ἀθήνα 1997, 88.

58. Τριανταφυλλόπουλος, *Ἀνθρώπος καὶ περιβάλλον*, 647 κ.ἑξ. Τὸ περιφανέστερο κυπριακὸ παράδειγμα ἀπεικόνισις τέτοιας Μεταμόρφωσης, ἐκεῖνο τοῦ ἁγίου Νεοφύτου (1134-1219) στὴν Ἐγγλείστρα του, ἔχει προκαλέσει σοφεία παρανοήσεων· πρβλ. συνοπτικά Dem. D. Triantaphyllopoulos, *On Saint Neophytos Enkleistos and his alleged "self-sanctification"*, *XXe Congrès International des Études Byzantines (Paris 2001), Pré-actes, III. Communications libres*, Paris 2001, 148.

59. Ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴ γοθικὴ τέχνη, φθάνουν στοῦ ἑπαρκὸς κατὰ τὸ Μπαρόκ· βλ. π.χ. εἰκονογραφία ἁγίου Φραγκίσκου, φλαμανδικὰ ἔργα τοῦ 15ου αἰώνα, ἔργα τῶν Θεοτοκόπουλου, Rubens, Rembrandt, Bernini κλπ. Διάκριση μετὰ θεοφανειῶν (Βυζάντιο) καὶ ἐκστάσεων (Δύση): Γιανναράς, *Μεταφυσικὴ σώματος*, 211.

60. M. Dols, *The Black Death in the Middle Ages*, Princeton 1977.

61. Πὰ τὸν θάνατο στὴ Δύση: Ph. Ariès, *Ὁ ἄνθρωπος ἐνώπιον τοῦ θανάτου*, 2 τόμοι, μτφρ. Θ. Νικολαΐδης, Ἀθήνα 1997-1999· M. Novelle, *Ὁ θάνατος καὶ ἡ Δύση. Ἀπὸ τὸ 1300 ὡς τίς μέρες μας*, 2 τόμοι, μτφρ. Κ. Κουρσιένος, Ἀθήνα 2000. Ἐνδεικτικὰ γὰρ τὴν εἰκονογραφία: P. Vige, *Le danse macabre in Italia*, Bergamo <sup>2</sup>1978· H. Braet – W. Verbeke (ἐκδ.), *Death in the Middle Ages*, Leuven 1983· *Memento mori. Der Tod als Thema der Kunst vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, κατὰλόγος ἐκδόσεως, Darmstadt 1984· F. W. Kasten (ἐκδ.), *Totentanz*, κατὰλόγος ἐκδόσεως, Mannheim 1986· *Immagini della danza macabra nella cultura occidentale dal Medioevo al Novecento*, κατὰλόγος ἐκδόσεως, Firenze 1995, Como 1995.

62. Πὰ τὴ διαφορὰ ἀντίληψης τοῦ θανάτου ἀνάμεσα σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση πρβλ. Ματσούκας, *Σατανάς*, 128 κ.ἑξ., 159 κ.ἑξ. Πὰ συναφεῖς παραστάσεις στοῦ Βυζάντιο πρβλ. R. Stichel, *Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen*, Wien 1971· C. Walter, *Death in Byzantine Iconography*, *ECR* 8 (1976), 113 κ.ἑξ. Ἀποσιμᾷ συνολικὴ ἐξέταση τῆς νεκρικῆς εἰκονογραφίας στὴ μεταβυζαντινὴ ἐποχὴ.

ση της κοίμησης ενός βυζαντινού όσιου είναι έπαρκής απόδειξη<sup>63</sup> (πίν. 9-10): αντί της έφιαλτικής άτμόσφαιρας των δυτικῶν *memento mori* συναντάμε τή γαλήνη ένός καθαγιασμένου θανάτου/ύπνου, κέντρου πραγματικού και μεταφορικού τής σύνθεσης, που διαποτίζει ζωηφόρα όλο τόν περιγύρο, δίνει τό πραγματικό νόημα τής ζωής των μοναχῶν-άσκητῶν. Ἡ καταλλαγὴ δίνεται και μέ τή λεπτομέρεια τής συμφιλώσης τοῦ ανθρώπου μέ τά θηρία, δηλαδή τής έπιστροφής στην προοπτική άθωότητα – στην τρέχουσα γλώσσα: τοῦ ανθρώπου ως χρήστη και όχι ως κατχραστή και διαφθορέα τής φύσης<sup>64</sup>.

Θεός, άνθρωπος και κτίση συνδέονται οργανικά μεταξύ τους στη θεολογική σκέψη και στην καλλιτεχνική έκφραση τοῦ Βυζαντίου. Ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ στον κόσμο συνιστά μία διαρκή θεοφάνεια, αισθητή κατεξοχήν στους άγιους και προσλήψιμη ως άπλετη, άκτιστη φωτοχυσία και άνέκφραστη ψυχοσωματική ήδονή, ως πρόγευση Παραδείσου<sup>65</sup>: θεώνεται έτσι κατά χάριν ό άνθρωπος ψυχῆ τε και σώματι, εφέλκοντας πρὸς *καλήν ἀλλοίωσιν* και τήν κτίση. Ἡ Δύση άνέπτυξε κοσμοθεωρία διαφορετική από τήν ορθόδοξη, όπως άλλη κατεύθυνση ακολουθήσε και ή τέχνη τής<sup>66</sup>. Τήν αλλαγή πλεύσης τής δυτικής μεσαιωνικής τέχνης από τήν άντισυμβατική-ύπερβατική γλώσσα στη φυσιοκρατική-ένδοκοσμική έκφραση από τόν 13ο αιώνα, δηλαδή τή μεταβολή από λατρευτική σε άπληθ θρησκευτική, τή διασθάνθηκαν οί Βυζαντινοί τόν 15ο αιώνα: στάθηκαν μπροστά τής διχασμένοι,

63. Θεολογία τοῦ θανάτου και τής κοιμήσεως τῶν οσίων: Μητροπ. Ναυπακτίας και Ἁγ. Βλασίου Ἱερόθεος, *Τό πρόσωπο στην ορθόδοξη παράδοση*, Ἱ. Μονή Γενεσίου Θεοτόκου (Πελαγίας) <sup>3</sup>1997, 304 κ.έξ.: Εικόνογραφία κοιμήσεως οσίων: Λήμμα Κοimesis, *RbK* 4, 177 κ.έξ., Εὐ. Ἱωαννιδάκη-Ντόστογλου, Παραστάσεις κοιμήσεως οσίων και άσκητῶν τοῦ 14ου-15ου αἰ., *ΑΔ* 42 (1987): *Μελέτες*, 99 κ.έξ.: Τ. Τανούλας, «Θηβιαίς»: Αὐτή ή πλευρά τοῦ Παραδείσου, *ΔΧΑΕ*, περιόδ. Δ', 20 (1997-1998), 317 κ.έξ.

64. Πρβλ. Ἁναστάσιος, *Παγκοσμιότητα*, 51. Ἡ άσκητική φιλολογία βριθεῖ παραδειγματῶν έξημέρωσης άγριων ζῶων και έρπετῶν πρβλ. και τήν παράσταση τοῦ άγίου Γερασίμου τοῦ Ἰορδανίτου που δαμάζει λιοντάρι (λ.χ. Π. Α. Βοκοτόπουλος, Δύο παλαιολόγιες εικόνες στά Ἱεροσόλυμα, *ΔΧΑΕ*, περιόδ. Δ', 20 [1998-1999] 291 κ.έξ.): είμαστε μακριά από τό έκκοσμηκευμένο ούμανιστικό πνεῦμα τοῦ άγίου Ἱερωνύμου στον πίνακα τοῦ Albrecht Dürer (1513/14).

65. Βλ. άνωτέρω, ύποσ. 24. Ὁ Παράδεισος (παραστάσεις Δημιουργίας τοῦ κόσμου, Κρίσεως ή Ἁγίου Πάντων) άποδίδεται συχνά ως λευκό χρώμα, έπιγραφόμενος ένιοτε ως *άνεσπερον φῶς* (πρβλ. *Δεῖτε λάβετε φῶς ἐκ τοῦ άνεσπερον φωτός* στον Ὁρθορ τής Ἁναστάσεως: *ἐν τῇ άνεσπέρω ήμέρᾳ τῆς βασιλείας σου* στον άναστάσιμο Κανόνα, *ὠδή θ', τροπάριο β'*).

66. Ὁ άνθρωπος στη Δύση μετά τήν Ἁναγέννηση έπιθυμεί όχι νά μεταμορφώσει, αλλά νά τροποποιήσει τή φύση μέσω τής τέχνης (Eco, *Τέχνη και κάλλος στην αισθητική τοῦ Μεσαίωνα*, μτφρ. Ἐ. Καλλιφατίδη, Ἀθήνα 1992, 221 κ.έξ.). Τοῦτο φέρεται νά αρχίζει σχεδόν ταυτόχρονα μέ τόν έξορθολογισμό τοῦ δόγματος από τον Σχολαστικισμό (11ος αιώνας και έξής), μέ συνέπεια μία διαφορετική άνάπτυξη τής τεχνικής και κοινωνική διάρθρωση πρβλ. G. Duby, *Μεσαιωνική Δύση: Κοινωνία και ιδεολογία*, μτφρ. Ο. Βαρών – Ρ. Μπενβενίστε, Ἀθήνα 1988, 33 κ.έξ.: τοῦ ίδιου, *Τέχνη και κοινωνία τοῦ*

θαυμάζοντάς την σέ κοσμικά έργα, απορρίπτοντάς την όμως προκειμένου γιά ἐκκλησιαστικά<sup>67</sup>.

### III

Οί ἐνδεικτικές μνείες διαφορῶν ἀνάμεσα σέ Βυζάντιο καί Δύση ἀντιστρατεύονται βέβαια τήν παρότρυνση γιά ἐντοπιισμό τῶν ὁμοιοτήτων καί τῶν κοινῶν ἀποδοχῶν, μάλιστα στό κατώφλι τοῦ 21ου αἰῶνα, μέ τήν ὀρθόδοξη Ἑλλάδα ἡδη στήν Εὐρωπαϊκή Ἑνωσι. Ἀσφαλῶς τά πρωτεία τῆς ἐν Χριστῷ ἀγάπης, ἀλήθειας καί δικαιοσύνης ἀκυρώνουν τίς ὅποιες σκοπιμότητες. Ἀλλά καί προκατειλημμένη ἐρμηνεύει τοῦ παρελθόντος, ἐγκλωβισμός στήν καυχησιολογία καί ταύτιση Ἑκκλησίας καί κρατῶν/ἔθνων εἶναι σοβαρά ἐμπόδια, πού πρέπει νά ὑπερηξηθοῦν ἀπό τή σύγχρονη ὀρθόδοξη. Ἀρκετά μποροῦν νά γίνουν καί στό πεδίο τῆς τέχνης.

Σέ πρῶτο ἐπίπεδο, τή διαφορά τοῦ πνευματικοῦ ὑπόβαθρου πίσω ἀπό τίς καλλιτεχνικές ἐκφάνσεις τή συλλαμβάνουμε ἐναργέστερα στούς τόπους αἰχμῆς, ἐκεῖ δηλαδή ὅπου συζοῦν οἱ δύο κόσμοι καί ὁ πολιτιστικός συγκρητισμός (*acculturation*) εἶναι ἀναπόφευκτος. Εὐγλωττο παράδειγμα προσφέρουν τά λατινοκρατούμενα ὀρθόδοξα ἐδάφη<sup>68</sup>. Σέ δεῦτερο ἐπίπεδο, τό «βυζαντινὸ πρόβλημα» στήν

*Μεσαίωνα*, μτφρ. Ἐ. Ζέη, Ἀθήνα 2000, 35 κ.ἑξ. τοῦ ἰδίου, *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420*, μτφρ. G. Osterwald, Frankfurt a.M. 1997, 13 κ.ἑξ.· Γιαννακόπουλος, *Μεσαιωνικός πολιτισμός*, 218 κ.ἑξ.· J. le Goff, *Ὁ πολιτισμός τῆς μεσαιωνικῆς Δύσης*, μτφρ. Ρ. Μπενβενίστε, Θεσσαλονίκη 1993, 87 κ.ἑξ.· D. Nicholas, *Ἡ ἐξέλιξη τοῦ μεσαιωνικοῦ κόσμου (312-1500)*, μτφρ. Μ. Τζιαντζή, Ἀθήνα 1999, 415 κ.ἑξ.· F. Braudel, *Γραμματική τῶν πολιτισμῶν*, μτφρ. Ἀ. Ἀλεξάκης, Ἀθήνα 2001, 436 κ.ἑξ. Ὑπενθυμίζεται καί ἡ θεωρία γιά τήν παραλληλία ἢ καί σύνδεση τοῦ ἀναλυτικοῦ πνεύματος –σέ ἀντίθεση μέ τό συνθετικό, «κρυπτικό» τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ– τῆς γοθικῆς ἀρχιτεκτονικῆς (μέσα 12ου αἰῶνα καί ἐξῆς) ἀφενὸς καί Σχολαστικισμοῦ ἀφετέρου· βλ. κυρίως Ε. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe 1951· ἐπιφυλάξεις διατυπώθηκαν ἀρχετέτ., λ.χ. H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>1996, 321 κ.ἑξ., 613· O. v. Simson, *Die gotische Kathedrale*, Darmstadt <sup>5</sup>1992, 5 ὑποσ. 3, κ. ἀ.

67. Δ. Πάλλας, Αἱ αἰσθητικὰ ἰδέαι τῶν Βυζαντινῶν πρὸ τῆς Ἀλώσεως (1453), *ΕΕΒΣ* 34 (1965), 313 κ.ἑξ. (ἀνατύπωση: τοῦ ἰδίου, *Συναγωγή Μελετῶν Βυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας*, Ἀθήνα 1987-1988, τόμ. Β', 464 κ.ἑξ.). Πρβλ. καί Triantaphyllopoulos, *Wandmalerei*, I, 387 κ.ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Τὸ Βυζάντιο συναντᾷ τὴ Δύση: Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ὀδηγήτριας στὴν Ἀπόλπινα Λευκάδας ἐπὶ μέρους τοῦ 15ου αἰῶνα, Βυζαντινὸ καὶ Χριστιανικὸ Μουσεῖο Ἀθηνῶν (ἐκδ.), *Ζωγραφικὴς ἐγκώμιον. Τοιχογραφίες ἀπὸ τὸ Καθολικὸ τῆς Μονῆς Ὀδηγήτριας στὴν Ἀπόλπινα Λευκάδας*. Κατάλογος ἐκθεσης «Τὸ ἔκθεμα τοῦ μηνός» (20.12.2000 - 28.2.2001), Ἀθήνα 2000, 42 κ.ἑξ. Πά τὴ διαφορὰ στὸν τρόπο ὄρασης βυζαντινοῦ καὶ ἀναγεννησιακοῦ καλλιτέχνη πρβλ. καὶ Ch. Delvoye, *Βυζαντινὴ τέχνη*, μτφρ. Μ. Παπαδάκη, Ἀθήνα <sup>5</sup>1994, 519 κ.ἑξ.

68. Πρβλ. Triantaphyllopoulos, *Wandmalerei*, συγχάξ: τοῦ ἰδίου, Τὸ Βυζάντιο συναντᾷ τὴ Δύση τοῦ ἰδίου, *Μελέτες*, συγχάξ: τοῦ ἰδίου, Ἡ τέχνη στὴν Κύπρο ἀπὸ τὴν Ἀλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453) ἕως τὴν ἐναρξὴ τῆς Τουρκοκρατίας (1571): Βυζαντινὴ/μεσαιωνικὴ ἢ μεταβυζαντινὴ, *Πρακτικὰ Γ' Διεθνούς Κυπριολογικοῦ Συνεδρίου (Λευκωσία 1996)*, τόμ. Β', Λευκωσία 2001, 621 κ.ἑξ.

τέχνη, δηλαδή οι άλληλεπιδράσεις ανάμεσα σε Βυζάντιο, Δύση, Ίσλαμ κλπ., άπασχολεί παραπάνω από έναν αιώνα τους τεχνολογικούς με έπιβλητικές έπιστημονικές συμβολές<sup>69</sup>. Όσοσο μελλοντικά θά πρέπει νά καταπιαστούμε με τά έκείθεν τών τεχνολογικών και εικονογραφικών συγκλίσεων ή άποκλίσεων, διότι τό πρόβλημα είναι, κατά πόσο οι παραλληλίες ξεκινούν από σύμπτωση, αντιγραφή ή κοινή άφετηρία<sup>70</sup>.

Ή τέχνη στόν Μεσαίωνα υπέκειται, όπως είδαμε, στην Έκκλησία, και τό πρόβλημα τής καλλιτεχνικής έλευθερίας, τής άναζήτησης τής πρωτοτυπίας, έν γένει τής καλλιτεχνικής βούλησης (*Kunstwollen*) άπαντήθηκε στο Βυζάντιο με τήν άπόφανση τής Ζ' Οικουμενικής Συνόδου τής Νικαίας<sup>71</sup>. Άπό αυτή τή σκοπιά όφείλουμε νά έρμηνεύσουμε τά όρια μις ένδεχόμενης ή μί ή οικουμενικότητάς της.

Είδαμε τήν άποψη τών Βυζαντινών σχετικά με τή δυτική τέχνη προφανώς διασθάνθηκαν τή διαφορά ανάμεσα στην καθολικά άποδεκτή άλήθεια πού έκφράζει μία λατρευτική εικόνα και στην ύποκειμενική άποψη ενός θρησκευτικού πίνακα με περιεχόμενο όχι άυστηρά δογματικό (*Andachtsbild, devotional icon, εικόνα ιδιωτικής εύλάβειας*)<sup>72</sup>. Ή άλλη πλευρά: ό Δάντης (1265-1321) έγκωμιάζει τή 'φρυσικότητα' του Giotto (περ. 1266-1337), τό *dolce stil nuovo* άντιπαρατίθεται

69. Ένδεικτικά όνόματα μελετητών για τίς σχέσεις Βυζαντίου - Δύσης: J. Beckwith, H. Belting, H. Buchthal, O. Demus, A. Grabar, E. Kitzinger, K. Weitzmann κλπ.

70. Παραδείγματος χάριν, πώς έρμηνεύθηκαν σέ Άνατολή και Δύση οι ψευδοαρεοκρατικές συγγραφές και πώς κατέληξαν σέ δύο έκφάνσεις αντίθετες ως προς τή χρησιμοποίηση του φωτός και του κάλλους, δηλαδή στην Άγία Σοφία και στόν γοθικό καθεδρικό ναό; Πρβλ. τίς παρατηρήσεις του Sedlmayr, *Entstehung der Kathedrale*, 314 κ.έξ. του ίδιου, *Epochen und Werke*, τόμ. III, Mittenwald 1982, 155.

71. Βλ. παραπάνω, ύποσ. 31· έπίσης Δημ. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, «Πελιδνός ό παράφρων τύραννος». *Αρχαιολογικά στόν Παπαδιαμάντη*, Άθήνα 2002, σελ. 202, σελ. 202· *Τέχνη και λατρεία*, σελ. 202 του ίδιου, 'Υπάρχουν κανόνες στην τέχνη τής Όρθοδοξίας; Άπό τίς κατακόμβες στην παρκομοποίηση, *Σύναξη* 85 (2003), 6 κ.έξ. Τή βυζαντινή τέχνη ως 'πειθαρχημένη άναρχία' χαρακτηρισμο ή Ντ. Μουρίκη, 'Ο Greco και τό Βυζάντιο, περιοδ. *Ευθύνη* (έκδ.), *Δομήνικος Θεοτοκόπουλος Κρής έτοίει*, Άθήνα 1991, 25. Πά τό θέμα τής πρωτοτυπίας στη μεσαιωνική δυτική τέχνη πρβλ. Eco, *Τέχνη και κάλλος*, 15 κ.έξ.

72. Τίς διαφορές άνέλυσε όξυδερκώς ό Ρωμαιοκαθολικός Romano Guardini, *Kultbild und Andachtsbild*, Würzburg 1939. Νεώτερη έπισκόπηση: K. Schade, *Andachtsbild. Die Geschichte eines kunstgeschichtlichen Begriffs*, Weimar 1996. Στόν έλληνικό χώρο τόν όρο εισάγει πρώτος ό D. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi. Der Ritus - das Bild*, München 1965, 101· έπεξεργασία του όρου για τή μεταβυζαντινή ζωγραφική: Triantaphyllopoulos, *Wandmalerei*, I, σποραδικά· του ίδιου, *Πελιδνός ό παράφρων τύραννος*, 61 ύποσ. 19· του ίδιου, *Μελέτες*, σελ. 202 του ίδιου, "Byzance après Byzance". *Post-Byzantine Art (1453-1830) in the Greek Orthodox World*, Hellenic Ministry of Culture/Byzantine & Christian Museum - Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation (USA) (έκδ.), *Post-Byzantium: The Greek Renaissance*, κατάλογος έκθεσης (New York, November 2002-February 2003), Athens 2002, 24.

πρός τή *maniera greca*<sup>73</sup>. Ἡ *subtilitas Graecorum*, ὅπως διασώθηκε μέσω τῆς βυζαντινῆς τέχνης<sup>74</sup>, ἀφήνει ἀδιάφορη πλέον τή Δύση, πού ἀπό τόν 15ο αἰώνα ἀνατρέπει ἀπευθείας στήν κλασική (ἐλληνορωμαϊκή) τέχνη. “Οἱ, τὰ χαρακτηρισίζουμε ὡς οἰκουμενικότητα τῆς βυζαντινῆς τέχνης σέ σχέση μέ τή δυτική, ἀπό τόν 12ο αἰώνα καί ἐξῆς –τό ὀριστικό σχίσμα εἶχε ἐπέλθει στά μέσα τοῦ 11ου αἰώνα (1054)– ἀφορᾶ κατά κύριο λόγο τεχντροπικά δάνεια καί ὄχι μεταφύτευση ἀντίστοιχου πνεύματος. Στίς ὁμόδοξες χῶρες ἀντίθετα, ἀκόμη καί ὅταν αὐτές ἔχουν ἀπομακρυνθεῖ ἀπό τό ‘βυζαντινό στυλ’ (λ.χ. περίπτωση τοῦ Ἀντρέϊ Ρουμπλιώφ<sup>75</sup>), τοῦτο εἶχε ἤδη ἀφομοιωθεῖ ὀργανικά καί ἡ παρουσία τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας εἶναι ἀπαραγνώριστη.

Ἐπολείεται ἡ ἀνάστροφη πλευρά τοῦ νομίσματος, δηλαδή τὰ δάνεια τῆς βυζαντινῆς ἀπό τή δυτική τέχνη. Πιστεύω πῶς αὐτά καθορίζονται ἀπό τὰ ὅρια τοῦ δόγματος: ὅ,τι δέν τὰ θίγει προσλαμβάνεται καί ἀφομοιώνεται, εἴτε αὐτό λέγεται νεωτερισμός στό στυλ εἴτε ἐμπλουτισμός σέ λεπτομέρειες. Ἔτσι ἡ ἀρχιτεκτονική, ἡ λιγότερο ‘δωγματική’ ἔκφραση σέ μία θρησκευτική τέχνη, μπορεῖ νά ἐπιηρεασθεῖ ἐμφανέστερα ἀπ’ ὅ,τι ἡ ζωγραφική.

#### IV

Κατά ἐπίμονη παρότρυνση τοῦ αἰοίδιμου π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ καί ἄλλων συγχρόνων θεολόγων, εἶναι καιρός ν’ ἀνακαλύψουμε καί τὰ κοινά στοιχεῖα τῆς παράδοσης μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν<sup>76</sup>. “Ενας ὀρθόδοξος θεολόγος ἀρουργράστη-

73. Πρβλ. H. Belting, *Bild und Kult*, München <sup>2</sup>1993, 414 κ.ἐξ.· H. Belting – D. Blume (ἐκδ.), *Malerei und Stadtkultur in der Danteseit*, München 1989, σποραδικά· A. Chastel, *L’Italie et Byzance*, Paris 1999, συγνάμα, ἰδιαίτερα 51 κ.ἐξ.

74. Τὴν ἔννοια διασαφηνίζει ὁ O. Demus, *Byzantine Art and the West*, London 1970, 7 κ.ἐξ.

75. Βλ. πρόσφατα V. Sergueiev, A. Rublev, Paris 1994. Ἡ προσπάθεια μαρξιστῶν ἱστορικῶν νά ἀποσυνδέσουν τόν Ρουμπλιώφ ἀπό τόν Ἦουχασιό (λ.χ. ὁ V. N. Lazarev, *Die russische Ikone*, ἐκδ. G. I. Vzdornov, Darmstadt 1997, 90 κ.ἐξ.) δέν εἶναι πειστική· τόν σύνδεσμο του μέ τὴν ἡσυχαστική παράδοση, κυρίως μέσω τοῦ δασκάλου του Θεοφάνη τοῦ Ἑλλήνα, τονίζουν οἱ O. Clément, P. Evdokimov, J. Meyendorff, K. Ware κ.ἄ., πρόσφατη σύνοψη στήν O. Porona, *Ascesi e Trasfigurazione*, Milano 1996, 81 κ.ἐξ. Τοῦτο δέν καταργεῖ τίς διαφορές τοῦ Ρουμπλιώφ ἀπὸ τή βυζαντινὴ τέχνη, πάντως ὁ Obolensky, *Κοινοπολιτεία*, Β’, 564, ὑποστηρίζει ὅτι οἱ διαφορές τῆς τεχντροπίας ἀνάμεσα στοὺς ὀρθόδοξους λαοὺς ἴσως νά φανεροῦν ἕναν συνευριστὸ ἔθνικο προσανατολισμὸ καί περισσότερο διαφορὰ ἐργασιῶν.

76. Πρβλ. μαρτυρίες του στό τχ. 64 τοῦ περιοδ. *Σύναξη* (Ἀθήνα, 1997): τὸ αἷμα γὰ συγγλίσαις θέτουν καί ἄλλοι: Μητροπ. Περγάμου Ἰ. Ζηζιουλάς, Τί ἐλπίζει ἡ Ἐκκλησία ἀπὸ τὴ Θεολογία, *Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυκος* 7 (Λάρινα 1995), 181 κ.ἐξ.· Μ. Μπέζος, Ἡ πορεία τῆς δυτικῆς Θεολογίας, “Ἐνα πανόραμα τῆς ἑτεροδόξης Εὐρώπης Φωτίου Ἰησοῦς Χριστός, 520 κ.ἐξ., ἰδιαίτερα 543 κ.ἐξ.

κε πίσω από τή ζωγραφική στή Μονή τής Χώρας τή μουσική τοῦ Μότσαρτ<sup>77</sup>. Καί ἀντίστροφα, ἕνας δυτικός τεχνόστορικός βλέπει τήν τελευταία φάση τοῦ ἔργου τοῦ Δομήνικου Θεοτοκόπουλου, πιστοῦ ὑπηρετῆ τής τέχνης τής ρωμαιοκαθολικῆς Ἀντιμεταρρῶθισης, νά τή διαπερνᾶ τό φῶς ἐκεῖνο, πού δίχασε ἡσυχαστές καί Βαρλααμιστές, Ἀνατολή καί Δύση<sup>78</sup>.

Οἱ Βυζαντινοί, προσφέροντας πάντα τόν ἑαυτό τους<sup>79</sup>, δημιούργησαν αὐτό πού ἀποκλήθηκε «συνταίριασμα πολιτισμοῦ καί ἀποκάλυψης»<sup>80</sup>. Ἡ Δύση, μέ πρωταγωνιστή σήμερα τήν Ἀμερική<sup>81</sup>, ἐνδεχομένως ὀνειρεύεται μιᾶ παγκόσμια τάξη ἐν ὀνόματι τής αὐτονομημένης, αὐθαίρετης δικαιοσύνης. Διεκδικεῖ τή μονοκρατορία στό σύγχρονο, ἐκκοσμικευμένο ἀξιακό σύστημα<sup>82</sup> (πίν. 11), ἀκόμη καί βυθίζοντας τήν ὑφήλιο στή φρίκη μιᾶς ὀλοκληρωτικῆς καταστροφῆς, μιᾶς διάστροφης, παραμορφωτικῆς ἀποκάλυψης<sup>83</sup>. Εἶναι οἱ συνέπειες ἐνός ἴπολιτισμοῦ,

77. O. Clément, *Βυζάντιο καί Χριστιανισμός*, μτφρ. Θ. Μάινα, Ἀθήνα 1985, 73 κ.ἑξ. Τά γνωρίζοματὰ τοῦ καλλιεργημένου ἀνθρώπου, ὅπως συνοψίζονται ἀπό τόν λόγιο Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γεώργιο (Γρηγόριο) Κύπριο (β' ἡμιον 13ου αἰῶνα) ὡς ἀποτέλεσμα τής κλασικῆς παιδείας (τό χαρίεν, τό ἀσπικόν, τό σεμνόν καί τό ὄντως ἑλληνικόν: βλ. Beck, *Βυζαντινὴ γλιετία*, 185), ἐφαρμόζονται ἰδεωδῶς στό ὕφος τῶν ἔργων τοῦ ἴδιου μνημείου, μέ χορηγὸ τούς τόν ἀνθρωπιστὴ Θεόδωρο Μετοχίτη.

78. D. Davies, *El Greco*, Oxford 1976· τοῦ ἴδιου, Ἡ ἀνύψωση τοῦ νοῦ πρὸς τόν Θεό: Ἡ ὀρησκειυική εἰκονογραφία τοῦ Γκρέκο καί ἡ πνευματικὴ ἀναμόρφωση στήν Ἰσπανία, J. A. Lopera (ἐπιμ.), *El Greco. Ταυτότητα καί μεταμόρφωση κατὰ ὄραση ἔκθεσης*, Ἀθήνα 1999-2000, Milano 1999, 201 κ.ἑξ., ὅπου καί μινεἶα ἄλλων ἐργασιῶν του. Στό ἴδιο μήκος κύματος κινεῖται καί ἡ Ντ. Μουρίνη, *Greco καί Βυζάντιο*, σέ ἀντίθεση μέ ἄλλους ξένους καί ἑλληνες μελετητές. Ἀποτίμηση τής ἑλληνικῆς βιβλιογραφίας: Δημ. Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Δομήνικος Θεοτοκόπουλος, ὁ Ἑλληνας, *ΔΧΑΕ*, περιὸδ. Δ', 17 (1993-1994), 375 κ.ἑξ.: τοῦ ἴδιου, "Ἑλληνικότητα" καί "βυζαντινότητα" στό ἔργο τοῦ Θεοτοκόπουλου, *El Greco of Crete. Proceedings of the International Symposium (Hράκλειον 1990)*, Ἡράκλειον 1995, 447 κ.ἑξ. Πιά τό φῶς καί τόν ρόλο του γενικά στή δυτικοευρωπαϊκὴ τέχνη πρὸβλ. H. Sedlmayr, *Das Licht in seinen künstlerischen Manifestationen*, Mittenwald 2<sup>1979</sup>: W. Schöne, *Über das Licht in der Malerei*, Berlin 71989.

79. «Τό Βυζάντιο ἦταν δότης, ἡ Δύση δέκτης», συνόψισε ἔγκυρα τήν ὑπερχλιετὴ προοφορά ὁ G. Ostrogorsky, *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*, μτφρ. Ἰ. Παναγόπουλος, τόμ. Γ', Ἀθήνα 1981, 277.

80. Γ. Τσαρούχης, *Ἀγαθόν τό ἐξομολογεῖσθαι*, Ἀθήνα 1986, 92.

81. Δικαιώνονται σέ βαθμὸ ἀνατριχιαστικό οἱ ἐπισημάνσεις τοῦ N. Chomsky (βλ. πρόσφορα Ὁ νέος στρατιωτικός ἀνθρωπισμός. *Μαθήματα ἀπὸ τό Κοσμοπολίδιο*, μτφρ. Κατ. Σχινά, Ἀθήνα 2001), ἡ ἡ ἀνάλυση τής γένεσης τοῦ ἀμερικανικοῦ τρόπου σκέψης πού ἔχει κάνει ὁ G. Steiner, Τά ἀρχεἶα τής Ἑδέμ, στό βιβλίο του *Ἀξόδεντα πάθη*, μτφρ. Κατ. Σχινά, Ἀθήνα 2001, 222 κ.ἑξ.

82. Ὅπως ἔχει παρατηρηθεῖ ἐπανειλημμένα, τήν Ἀνατολή ἀπασχολοῦσε ἡ σωτηριολογική, τή Δύση ἡ δικανική καί ἠθική πλευρά τοῦ Χριστιανισμοῦ· πρὸβλ. Παννακόπουλος, *Μεσαιωνικός πολιτισμός*, 56· Ματσούκας, *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, 307 κ.ἑξ. καί σοφοαδικά. Πά τόν ἀνεστραμμένο, νεότερο μεσσηνιασμό πρὸβλ. συνοπτικὴ ἀνάλυση στὸν Θ. Ζιάκα, Ὁ νεωτερικός μεσσηνιασμός, *Ἄρδην* 35 (2002), 65 κ.ἑξ.

83. Δαμιονική διαστροφὴ τοῦ ἀμερικανικοῦ ἡριστιανισμοῦ: Διάλεξε τήν ἡμέρα τής ἐορτῆς τής Μεταμορφώσεως, γὰ νά στείει στήν κόλαση τής πυρηνικῆς βόμβας χιλιάδες ἀμάχων τής Χρισοίμα



πού προβάλλει ρητορικά τόν 'χριστιανισμό' του αλλά έχει ἀπολέσει τόν χριστοκεντρικό του χαρακτήρα, καταδυνάμενος στήν κόλαση τοῦ ἀνθρωποκεντρισμοῦ μέ ἐντονότατο τό αἶσθημα τῆς ἀπώλειας, τῆς μὴ ἰσορροπησης<sup>84</sup>.

Τό Βυζάντιο, πού διανύουμε τήν πεντακοσιοστή πέμπτη ἐπέτειο ἀπό τήν τραγική του πτώση –τό μεγαλύτερο ἴσως γεγονός στή μεσαιωνική καί πρῶμη νεώτερη εὐρωπαϊκή ἱστορία–, ἀπέναντι σέ αὐτή τήν ἐφιαλτική προοπτική προσέφερε τήν ὑπαρξιακή ἐλπίδα μιᾶς ἐν Χριστῷ μεταμόρφωσης, μέ ἀκλινη τή βεβαιότητα μιᾶς οἰκουμενικῆς ἀνάστασης στό ἀνέσπερο φῶς τῆς τρισηλίου θεότητος (πίν. 12). Ἡ λατρευτική βυζαντινὴ τέχνη δείχνει καθαρά τόν δρόμο αὐτό, ὡς διαρκῆ ὑπόμνηση πῶς «δὲν μποροῦμε νά ξεφύγουμε τό ἄτεγκτο δίλημμα κάθε λεπτοῦ τῆς ὑπαρξῆς μας: εἴτε ν' αὐτοκτονήσουμε εἴτε ν' ἀναστηθοῦμε ἐκ νεκρῶν»<sup>85</sup>.

#### Πανεπιστήμιο Κύπρου

Υ.Γ. (Σεπτέμβριος 2004). Ἀπό τὴν πλούσια νεώτερη βιβλιογραφία λυποῦμαι πού δὲν πρόφθασα νά κάνω ἔγκαιρη χρῆση τριῶν ἰδιαίτερα βιβλίων: Ἰ. Μητροπολις Δημητριάδος/ Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν (ἐκδ.), *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία*, Ἀθήνα 2003· τοῦ ἰδίου φορέα, *Ἰσλάμ καὶ φονταμενταλισμός, Ὁρθοδοξία καὶ παγκοσμιοποίηση*, Ἀθήνα 2004· Ἀρ. Παπαδάκης – J. Meyendorff, *Ἡ χριστιανικὴ Ἀνατολή καὶ ἡ ἀνοδος τοῦ παπισμοῦ. Ἡ Ἐκκλησία ἀπὸ τὸ 1071 ὡς τὸ 1453*, μτφρ. Στ. Εὐθυμιάδης, Ἀθήνα 2003. Χαίρομαι πάντως πού οἱ ἀπόψεις μου δὲν ἀποκλίνουν ἐπικίνδυνα σέ ὅσα κοινὰ θέματα θίγονται.

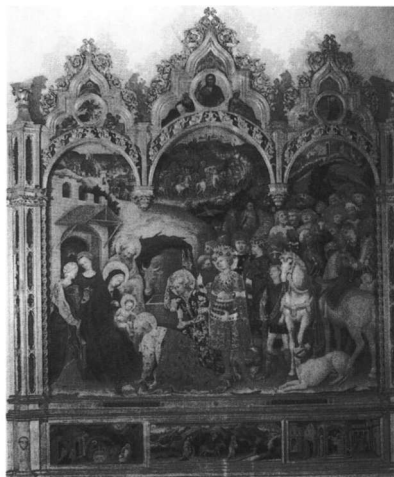
(6.8.1945), τρεῖς μέρες ἀργότερα καὶ τοῦ Ναγκασάκι. Ἡ ἰωάννεια *Ἀποκάλυψη*, πηγὴ ἐνθάρρυνσης καὶ ἐλπίδας, τείνει νά ταυτιστεῖ στὴ Δύση μέ τόν ὀλοκληρωτικὰ καταστροφικὸ Ἀρμαγεδδῶνα.

84. Ἀπὸ τόν χαμένο δρόμο, μέ τόν ὁποῖο ἀνοίγει ἡ δαντικὴ *Θεία κωμῶδια*, φτάνουμε στὰ ποικίλα σύγχρονα ἀδιέξοδα· σέ σχέση μέ τὴ νεώτερη τέχνη βλ. H. Sedlmayr, *Der Tod des Lichtes* τοῦ ἰδίου, *Verlust der Mitte*, Frankfurt – Berlin – Wien 1973 (ἐπανεκδόση): Ἀντρέι Ταρκόφσκυ, *Σμιλεῖοντας τὸ χρῶμα*, μτφρ. Σ. Βελέντζας, Ἀθήνα 1987, σελ. 145.

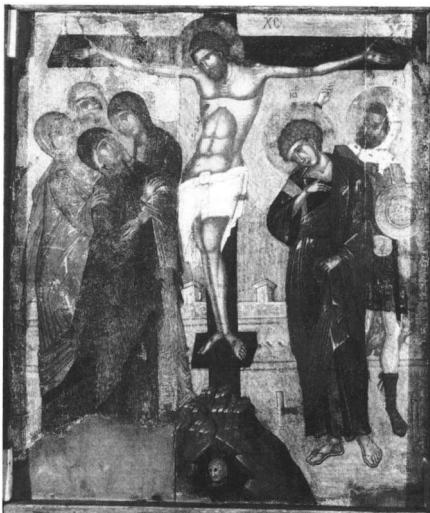
85. Πατριάρχης Ἀντιοχείας Ἰγνάτιος Δ', Ἀνάσταση καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος, *Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυκας* 5 (Λάρισα 1993), 87.



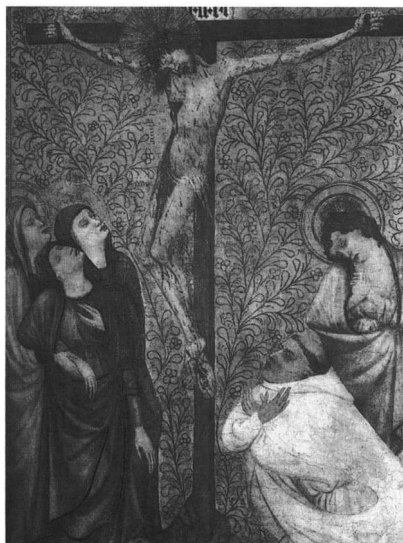
Πίν. 1: Παντάνασσα Μυστρᾶ, τοιχ. Γέννησης (1430)



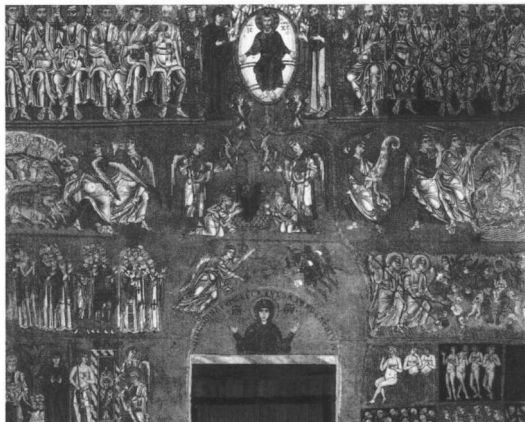
Πίν. 2: Gentile da Fabriano,  
τοιχ. Προσκύνησης τῶν Μάγων, Φλωρεντία (1423)



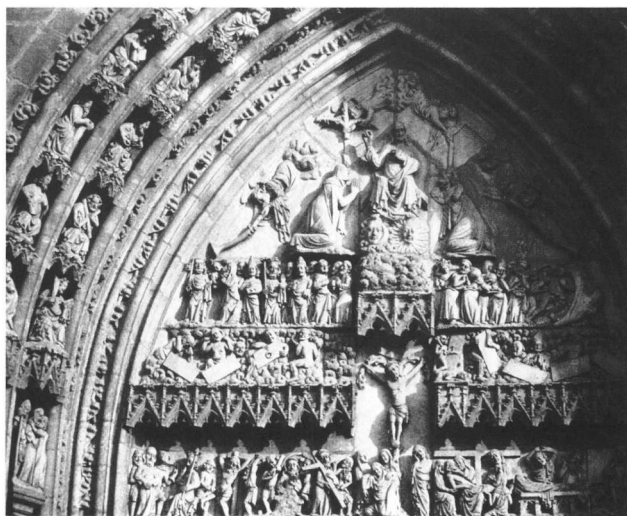
Πίν. 3: Άμφιτροσόπη εικόνα, Σταύρωση, Γεραζαρίο Ζακύνθου (όψιμος 14ος αϊ.)



Πίν. 4: Jean de Beaumetz, πίνακας Σταύρωσης, Cleveland (μεταξύ 1390-1395)



Πίν. 5: Torcello Βενετίας, Καθεδρικός, ψηφιδωτό Κρίσεως (12ος αϊ.)



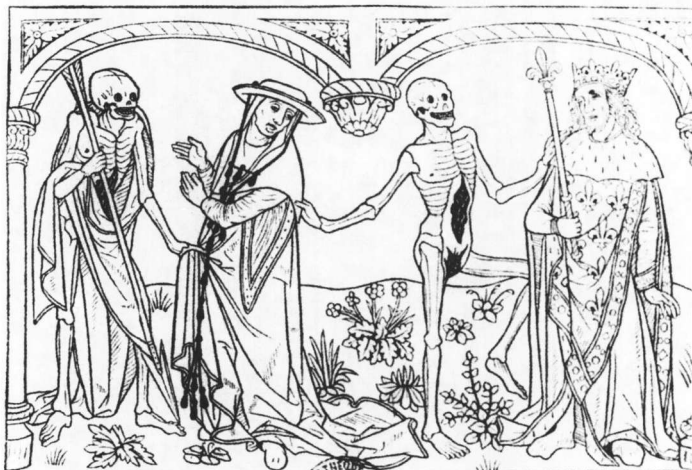
Πίν. 6: Νυρεμβέργη, ναός Άγίου Λαυρεντίου, πλώνας Κρίσεως (1330-1340)



Πίν. 7: Γεωργίου Κλόντζα,  
εικόνα Μεταμόρφωσης και των έν Ραϊθῶ Πατέρων, Μονή Σινᾶ (1603):



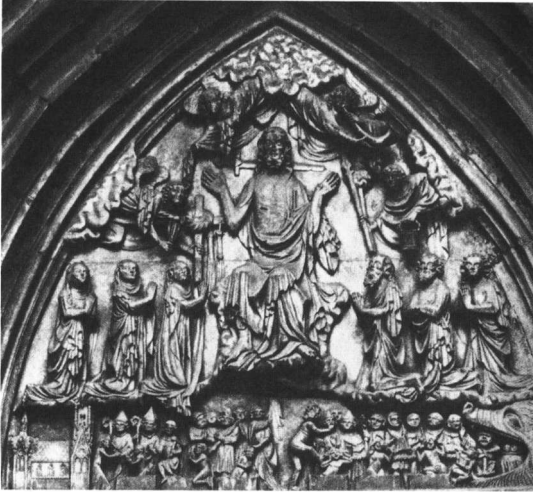
Πίν. 8: Lorenzo Bernini,  
γλυπτό μέ τήν ἔκσταση τῆς ἁγίας Θηρεσίας, Ρώμη (1646-1653)



Πίν. 9: Γαλλική Ξυλογραφία με μακάβριο χορό, Παρίσι (1485)



Πίν. 10: Εικόνα Κοίμησης όσιου Έφραίμ τοῦ Σύρου, Άθήνα, Βυζαντινό καί Χριστιανικό Μουσείο (1457;)



Πίν. 11: Rottweil, ναός Παναγίας, πύλωνας Κρίσεως (πρό του 1340)



Πίν. 12: Εικόνα της εἰς Ἄδου Καθόδου, Baltimore (β' ἡμισυ 14ου αἰ.)





HÉLÈNE PAPASTAVROU

**INFLUENCES BYZANTINES SUR LA PEINTURE VÉNITIENNE  
DU XIV<sup>E</sup> SIÈCLE**

Dans le cadre du congrès consacré à l'universalisme byzantin, le cas de Venise est le plus représentatif en tant qu'état occidental désireux de puiser ses origines dans la gloire de la Rome ancienne. En ce sens, Byzance constituait un modèle pour Venise, comme pour tous ses rivaux, au moyen âge. C'est d'ailleurs une des raisons qui explique l'extraordinaire rayonnement de l'art et de la civilisation byzantine. Ce constat, que l'on vérifie également dans le domaine artistique vénitien, nous donne l'occasion de présenter ci-après les différentes vagues d'influences byzantines que la peinture vénitienne a reçues durant le XIV<sup>e</sup> siècle.

La grande Renaissance des arts qui voit le jour dans les centres italiens à l'aube du *trecento* n'a pas atteint Venise dès sa genèse. Durant tout le XIV<sup>e</sup> siècle, les influences byzantines demeurent décisives pour les créations artistiques vénitiennes. Ce phénomène peut s'expliquer par la politique de la Sérénissime: au XIV<sup>e</sup> siècle, elle insistait sur ces formes artistiques, qui mettaient en valeur l'originalité de sa situation politique et économique.

L'art vénitien du moyen âge est extrêmement complexe. Nous connaissons aujourd'hui l'évolution de l'art de la mosaïque, principalement grâce aux recherches d'Otto Demus<sup>1</sup>. Entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, la mosaïque occupait, à Venise, une position prédominante parmi les autres arts. L'expression picturale du XIV<sup>e</sup> siècle se fonde sur une grande tradition dont les tendances sont multiples. La composante byzantine y est décisive, liée je crois, à la manière dont la cité de Venise, pendant des siècles, introduisit la mosaïque de tradition byzantine dans le décor de la basilique Saint-Marc, qui constituait le centre religieux et politique de la cité. En effet, la cité invitait de temps à autre un ou deux mosaïstes de Constantinople ou de Thessalonique, dans l'intention de fonder des ateliers

---

1. O. Demus, *The Byzantine Mosaics of San Marco Venice*, vols. 1-4, Chicago 1984.

locaux<sup>2</sup>. De cette manière, l'art byzantin n'était plus simplement, à Venise, un art importé, mais s'implantait au cœur même de l'art local pour en constituer une composante traditionnelle. Parallèlement, d'autres courants affluaient vers la Sérénissime, originaires de l'Europe transalpine (quoique il demeure souvent difficile de les distinguer des courants purement locaux-vénitiens), de la péninsule italienne, ou encore de l'Orient lointain<sup>3</sup>.

Au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, l'art vénitien n'avait pas encore trouvé son expression propre. La tendance gothique y était présente, mais les influences byzantines y demeuraient très importantes. Comme Michelangelo Muraro<sup>5</sup> l'a souligné, les facteurs principaux associés aux différentes vagues d'influences byzantines à Venise au XIV<sup>e</sup> siècle sont au nombre de trois. D'abord, durant les premières décennies, l'idée de la réunion des églises était liée à une tendance croissante de la vénération d'un saint byzantin, Théodore qui, en sa qualité de militaire jouissant d'un grand prestige en Orient, protégeait la cité lagunaire bien avant l'évangéliste Marc. Ensuite, l'intérêt pour la culture hellénique fleurissait dans le climat de *Renovatio* qui dominait à la cour et dans l'entourage du doge Andrea Dandolo (1343-1354). Enfin, à partir de 1348 –date qui coïncide avec la grande peste et la crise sociale–, la politique conservatrice des doges, déterminée par la nécessité de rendre à la Démocratie de la Sérénissime son prestige et son autorité, contribue à l'adoption des formes byzantines ou, pour le moins, à

2. Ibidem, 1, 292.

3. La nature politique et culturelle de Venise est marquée par l'activité de ses marchands et par l'énorme réseau commercial qui contrôlait les principales voies terrestres et maritimes. Ainsi, Venise représentait un pôle où se rencontraient divers courants artistiques, cf. G. Luzzato, *Storia economica di Venezia dall'XI al XVI secolo*, Venezia 1961; O. Demus, *Oriente e Occidente nell'arte veneta del Duecento*, *La Civiltà veneziana nel secolo di Marco Polo*, Firenze 1955; M. Muraro, *Componenti islamiche nell'arte veneziana*, *Componenti storico-artistiche e culturali a Venezia nei secoli XIII e XIV*, *Ateneo Veneto*, 44-49.

4. L. Testi, *La storia della pittura veneziana*, I, Bergamo 1909; T. Pignati, *Le origini della pittura veneziana*, Bergamo 1961; R. Pallucchini, *La pittura veneziana del Trecento*, Venise 1964; V. Lasarev, *Saggi sulla pittura veneziana dei secoli XIII, XIV*, Io, *Arte Veneta* 19 (1965); idem, *Saggi sulla pittura veneziana dei secoli XIII, XIV*, Ito, *Arte Veneta* 20 (1966), 43-61; M. Alpatoff, *Sur la peinture vénitienne du Trecento et la tradition byzantine*, *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, Florence 1972, 1-17; M. Muraro, *Paolo da Venezia*, Milano 1969; idem, *Varie fasi di influenza bizantina a Venezia nel Trecento*, *Thesaurismata* 9 (1972), 180-201; idem, *L'isola di Creta e l'arte bizantina a Venezia*, *Scritti di storia dell'arte in onore di Ugo Procacci*, I, Milano 1977, 69-72; F. d'Arcais, *Venezia, La pittura nel Veneto, Il Trecento*, I, Milano 1992; H. Papastavrou, *Quelques peintures vénitienes du XIV<sup>e</sup> siècle et la Glycophiloussa du Musée Bénaki (inv. no. 2972)*, *CahArch* 48 (2000), 161-177.

5. Muraro, *Varie fasi, passim*.

tout ce qui leur ressemble. À cette même époque, la vénération d'un saint originaire de Chios, saint Isidore, s'accroissait conjointement.

Nos connaissances sur la production artistique vénitienne des débuts du XIV<sup>e</sup> siècle sont très réduites, puisque tant les sources historiques que les oeuvres d'art font défaut en ce qui concerne cette période. Cependant, afin d'estimer la portée des influences byzantines sur l'art vénitien de cette période, nous présumerons qu'une grande quantité d'oeuvres byzantines importées affluaient à Venise, par les voies commerciales. De plus, il faut considérer la mobilité des artistes vénitiens<sup>6</sup>, qui voyageaient vers les centres byzantins. Et d'autre part, il ne faut pas perdre de vue que, inversement, des artistes grecs et dalmates se déplaçaient vers Venise<sup>7</sup>.

Jusqu'à présent, les recherches sur l'histoire de la peinture vénitienne du XIV<sup>e</sup> siècle ont souligné avec insistance le phénomène des influences byzantines. Un travail systématique sur le sujet fait cependant défaut. Ainsi, les influences byzantines ne sont pas décrites avec précision; leur source et leur moyen de diffusion ne sont pas examinés de manière détaillée. Les difficultés inhérentes à l'étude d'un matériau si complexe explique cet état de fait.

Dans l'étude présente, mon intention est d'essayer d'isoler la composante byzantine dans la peinture vénitienne du XIV<sup>e</sup> siècle. À cette fin, j'ai choisi des oeuvres dont l'analyse nous aidera à comprendre les différentes manières dont les originaux byzantins influencent la peinture vénitienne.

La coupole de l'atrium de la basilique Saint-Marc, ornée de scènes de la vie de Moïse (1280)<sup>8</sup>, clôt le décor en mosaïques du XIII<sup>e</sup> siècle de l'édifice. Elle témoigne d'une vague d'influences artistiques typiques des débuts du règne des Paléologues.

Les mosaïques vénitiennes du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup> sauvegardées, se limitent pratiquement à celles ornant le Baptistère et la chapelle de saint Isidore de la

---

6. Des mouvements des artistes vénitiens sont attestés dans la péninsule italienne même, aussi bien que sur l'autre rive de l'Adriatique jusqu'à Salento et Dubrovnik.

7. La présence d'artistes byzantins à Venise pour la décoration en mosaïque de la basilique Saint-Marc est documentée avec certitude, entre le XI<sup>e</sup> et la fin du XII<sup>e</sup> siècle, cf. Demus, *Mosaics*, 1, 278 sq. Par opposition, il y a peu ou prou d'évidence de documents sur les artistes grecs à Venise, aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, cf. Demus, *Mosaics*, 2, 220 sq. D'autre part, on trouve à Venise des documents qui prouvent la présence d'artistes dalmates faisant circuler les influences byzantines. Parmi eux, Nicolò di Cipriano de Blondis de Zadar, un élève de Paolo Veneziano, est attesté à Venise entre 1351 et 1372 et y a laissé son testament en 1374, cf. Pallucchini, *La pittura veneziana*, 7, 8 avec bibliographie précédente; d'Arcais, Venezia, 48.

8. Demus, *Mosaics...*, 2, 178 sq.

9. L'activité des mosaïstes vénitiens est importante aussi bien dans la cité lagunaire qu'ailleurs, durant le XIV<sup>e</sup> siècle. On sait par exemple que des mosaïstes vénitiens ont été invités à Florence en

basilique Saint-Marc<sup>10</sup>. Bien qu'une étude exhaustive de ces mosaïques n'ait pas encore été effectuée, leur caractère byzantin a cependant déjà été souligné. Dans mon exposé, je m'attarderai uniquement sur certains points du décor du Baptistère qui mettent en valeur les influences byzantines et permettent de comprendre leurs répercussions sur la peinture monumentale vénitienne du XIV<sup>e</sup> siècle. Les particularités composant un idiome proprement lié à l'idiosyncrasie vénitienne seront brièvement mentionnées ici, si leur schéma de base est byzantin.

Le Baptistère est une construction ajoutée au côté sud de la basilique Saint-Marc. Son décor fut commandé par Andrea Dandolo<sup>11</sup>. Les mosaïques devaient déjà être exécutées au moment de la mort du doge, qui y avait également fait construire sa propre tombe en utilisant aussi l'espace comme mausolée. Le Baptistère est constitué de trois parties, dont la première, un atrium à plan parallélogramme, est voûtée. Les deux suivantes, à plan rectangulaire, ont chacune une coupole. Le décor mural occupe l'espace supérieur, à partir de la naissance des coupoles et de la voûte, alors qu'en dessous, les parois sont revêtues de marbre. Au registre supérieur du décor, le long de l'axe principal de l'espace, dominent la Rédemption et le Triomphe du Christ, qui s'accordent à l'idéologie politique vénitienne de l'époque. Sur les parois latérales se développent des scènes christologiques et des événements de la vie et du martyre de saint Jean-Baptiste.

Étant donné l'impossibilité d'analyser ici, en détail, l'iconographie et le style de ces mosaïques, je me limiterai à formuler certaines observations rela-

---

1301 et que la décoration en mosaïques de la Porte dorée de la cathédrale Saint-Vito, à Prague, est une oeuvre d'artistes vénitiens, vers 1370-72. A Venise même, on a orné de mosaïques l'église de San Barnaba (1308), l'église de San Nicolò di Palazzo (après 1319) et la chapelle de San Polo, oeuvres malheureusement perdues. Vers 1382, la lunette au-dessus de la tombe du doge Michele Morosini, à l'église des saints Jean et Paul, encore visible aujourd'hui, a été décorée, cf. d'Arcais, Venezia, 49.

10. S. Bettini, *Mosaici antichi di San Marco a Venezia*, Bergamo 1944 ; R. Pallucchini, *La pittura veneziana*, 75-78 avec bibliographie précédente ; B. Bertoli, A. Niero, W. Dorigo, *I mosaici di San Marco*, Milano 1986 ; M. Stoyanova, *La preistoria ed i mosaici del Battistero di San Marco*, *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 148 (1988-89), 17-28 ; *Basilica patriarcale in Venezia: San Marco, i mosaici, la storia, l'illuminazione*, vol. 1, Milano 1990 ; *Basilica patriarcale in Venezia: San Marco, i mosaici, le iscrizioni, la Pala d'oro*, vol. 2, Milano 1991 ; G. Rossi Scarpa, *I mosaici del secolo XIV nel battistero e nella cappella di Sant'Isidoro*, *San Marco, la basilica d'oro*, éd. R. Polacco, Milano 1991, 265-285. D. Pincus, *Geografia e politica nel Battistero di San Marco: la cupola degli Apostoli*, *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno internazionale di studi*, Venezia 26-29 aprile 1994, éd. A. Niero, Venezia 1996, 459-473.

11. *Raphaynti de Caresinis Chronica, Documenti per la storia dell' Augusta Ducale Basilica*, Venezia 1886, n. 831 : "[Andrea Dandolo] juxta Sanctum Marcum quiescit in Cappella Baptisimali quam opere Musaico decoravit".

tives à l'iconographie et au style, espérant ainsi contribuer à la mise en valeur des éléments byzantins de ce décor pariétal.

Sur le mur est, le tympan surplombant l'autel est occupé par la Crucifixion (fig. 1). Les personnages de la composition sont alignés devant un mur long crénelé qui se détache sur un fond d'or. Au schéma principal de tradition byzantine, constitué par le Crucifié entre la Vierge et le disciple Jean, s'ajoutent non seulement certains détails d'origine occidentale, mais également des personnages qui sont exclusivement en rapport avec la vie politique et religieuse de la cité. Des traits occidentaux sont en effet décelables en plusieurs endroits: Marie enlace les doigts de ses mains devant la poitrine en signe de chagrin<sup>12</sup>; les pieds du Christ sont percés par un seul clou et les paumes de ses mains ne sont pas complètement ouvertes face au spectateur<sup>13</sup>. Quant aux personnages typiquement vénitiens, ils entourent les protagonistes principaux. On reconnaît ainsi: autour du trio, l'évangéliste Marc et saint Jean-Baptiste; le doge, qui est également le donateur, agenouillé au pied de la croix; et l'une des deux autres personnes, situées aux extrémités de la scène, peut être identifiée avec Benintendi de Ravagnani, investi de la haute fonction de *Grande cancelliere*.

Ensuite, dans la coupole orientale, (fig. 2), le Pantocrator entouré des puissances angéliques représente un thème qui, malgré quelques différences, s'inscrit *grosso modo* au répertoire iconographique que l'art byzantin réserve à la coupole. Du point de vue stylistique, on ne peut pas nier, par exemple, la parenté qui lie les archanges vénitiens à leurs homologues byzantins des premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle dans les décors de Constantinople. Plus particulièrement, le séraphin<sup>14</sup> au visage oblong, aux traits nobles et à l'expression sérieuse est comparable aux anges des médaillons situés près de la coupole sud du Kariyé Djami<sup>15</sup>.

Ailleurs encore, dans la calotte de la coupole occidentale qui domine l'espace central de l'église et abrite la cuve baptismale, le Pantocrator est entouré

12. Il s'agit d'un trait occidental qu'on trouve couramment en Italie, cf. le geste de la Vierge sur l'enluminure de la Crucifixion, dans le manuscrit de la Bibliothèque Laurencienne à Florence, Plut. XXV. 3, fol. 373 v., daté en 1291: I. Ragusa – R.B. Green, *Meditations on the Life of Christ; an Illustrated Manuscript of the 14th Century*, Princeton 1961, 68; H. Belting, *Das Bild und sein Publicum im Mittelalter, Form und Funktion fruher Bildtafeln der Passion*, Berlin 1981, fig. 20, 78-80 et note 15. Le même trait apparaît sur une mosaïque de la chapelle de saint Isidore à Saint-Marc.

13. Dans les Crucifixions italiennes, les mains du Crucifié ont les paumes légèrement fermées, cf. par exemple, la Croix peinte de Santa Maria Novella à Florence (Belting, *op. cit.*, 221, fig. 87), ou les Croix vénitiennes (Muraro, *Paolo*, figs. 11, 13, 14).

14. Sur ce cf. Papastavrou, *Peintures vénitiennes*, fig. 9.

15. P. Underwood, *The Kariye Djami*, New York 1966, 2, figs. 47-50.

par un médaillon. Il trône sur un arc-en-ciel tenant un *labarum* et un rouleau inscrit déployé. Le texte de cette inscription est puisé dans l'évangile de Marc (16, 15-16)<sup>16</sup>. Tout au tour du médaillon central (fig. 3), les apôtres baptisant à des différents endroits de l'*écoumène* sont représentés, comme une deuxième inscription l'indique. Il s'agit d'une composition qui rend le thème *traditio legis*.

Dans la tradition byzantine, les apôtres s'inscrivent dans l'iconographie de la coupole du baptistère. Debra Pincus<sup>17</sup> a déjà observé que l'original de cette composition remonte au fameux manuscrit grec du IX<sup>e</sup> siècle de la Bibliothèque Nationale de Paris, gr. 510, comprenant les Homélies de Grégoire de Nazianze<sup>18</sup>. Cependant, d'après l'auteur pré-citée, cette coupole de Baptistère révèle une volonté particulière de déterminer clairement la position géographique de chaque nation. Cette spécificité doit être mise en rapport avec l'activité hégémonique de Venise en vue de la création d'un empire commercial chrétien. Ces détails attestent donc la politique expansionniste de Venise.

Enfin, dans la voûte de l'atrium, la figuration de l'Ancien des Jours parmi les personnages de l'Ancien Testament, rappelle le Pantocrator parmi les prophètes, un sujet courant ornant les coupoles byzantines. Ici également, le traitement des personnages rappelle de près des originaux byzantins. Par exemple, parmi ces figures, la tête d'Abraham (fig. 4) présente beaucoup de traits comparables à ceux de visages ornant des monuments comme le Kariyé Djami<sup>19</sup>, le Fetiyé Djami<sup>20</sup> et les Saints-Apôtres de Thessalonique<sup>21</sup>. En effet, entre la tête vénitienne d'Abraham et la tête d'Elisée des Saints-Apôtres apparaissent des similitudes, comme dans les traits du visage, dans la ride marquant la paupière entre l'œil et le sourcil, dans l'ombre au-dessus de l'œil, ainsi que dans l'arrangement périphérique des cubes clairs et foncés qui marquent le contour du visage. Toutes ces ressemblances prouvent le recours à des modèles communs.

16. Pour les inscriptions cf. M. Da Villa Urbani, *Le iscrizioni, Basilica patriarcale in Venezia*, 2, 185.

17. Pincus, *Geografia e politica*, 462. Le caractère de la politique expansionniste de Venise dans ce programme a été également révélé par Magdalena Stoyanova, *La preistoria*, 23.

18. L. Brubaker, *Politics, Patronage and Art in Ninth-Century Byzantium: the Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (B.N. Gr. 510)*, *DOP* 39 (1985), 1-13.

19. Cf. la tête de Lévi de la voûte sud, Underwood, *Kariye Djami*, 2, 59, pl. 34.

20. Cf. Jérémie dans la voûte, H. Belting, C. Mango, D. Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of Saint Mary Pammakaristos (Fetiyé Djami) at Istanbul* [DOS 15], Washington D. C. 1978, fig. 36.

21. Cf. la tête d'Elisée, A. Xyngopoulos, *Η ψηφιδωτή διακόσμησης του ναού των Αγίων Αποστόλων Θεσσαλονίκης*, Thessalonique 1953, pl. 42 (1).

Ailleurs, parmi les décors qui se développent sur les parois latérales, la scène de Baptême du Christ (fig. 5) qui orne le mur nord de l'atrium montre une bonne connaissance des originaux byzantins. Cependant, la tendance à la linéarité et au rendu bi-dimensionnel qui caractérise cette scène doit être liée à un courant indigène de l'art vénitien<sup>22</sup>. Plus loin, sur la paroi nord de la partie orientale du Baptistère (*presbyterium*), la scène du Banquet d'Hérode devient le champ où le style byzantin s'unit au style gothique courtois. Salomé (fig. 6), par exemple, dans une position de *contrapposto*, avec sa robe à manches longues, reproduit le type conventionnel de la danseuse dans l'art byzantin. Elle ressemble à la représentation de l'une des Vertus (*Humilitas*) dans la coupole centrale (l'Ascension, XIIIe siècle) de Saint-Marc<sup>23</sup>. Mais enfin, sa robe précieuse qui épouse les lignes de son corps, ornée d'hermine et de pièces rapportées en or, est rendue selon le luxe et les coutumes de l'époque. Ceci, avec l'expression gracieusement sensuelle de son visage, correspond à l'esprit humaniste et au *nuovo dolce stil* qui régnaient dans l'entourage d'Andrea Dandolo.

Jusqu'à présent, nos premières observations, quoi que limitées, nous conduisent à déduire que les originaux byzantins ayant inspiré ces mosaïques, sont de provenances très variées; ce sont tantôt des manuscrits précieux beaucoup plus anciens, tantôt des créations de grands centres artistiques byzantins contemporains. Quelquefois encore, les modèles dérivent des oeuvres de tendance byzantine de la basilique Saint-Marc même. De plus, les éléments byzantins se combinent avec des éléments de l'art occidental et créent un tout empreint du caractère propre de Venise. Enfin, nous avons pu observer que des styles multiples coexistent dans le même ensemble.

Les mosaïques mises à part, on décèle des influences byzantines sur des peintures de chevalet, des manuscrits, des objets d'art mineur et des vêtements sacerdotaux. Pourtant, la plupart de ces oeuvres présentent des caractéristiques générales de l'art byzantin, dont l'analyse ne conduit pas, pour l'instant, à des conclusions concrètes pour notre sujet. C'est la raison pour laquelle mon attention se portera spécialement sur des icônes, sur un *antependium* et sur des retables d'autels.

22. La tendance linéaire représente un courant local constant, qui apparaît de façon plus ou moins évidente dans l'art vénitien, durant tout le moyen âge, cf. Demus, *Mosaics*, 1, 74 sq. Par ailleurs, dans la basilique même de Saint-Marc, derrière l'autel majeur, il y a une sculpture en relief avec le Baptême du Christ (v. 1312-1328), dont les formes sont linéaires prouvant une tendance bidimensionnelle voulue, cf. S. Sponza, *Pittura e scultura a Venezia nel Trecento: divergenze e convergenze*, *La pittura nel Veneto*, 2, 412.

23. *Basilica patriarcale in Venezia*, 2, 54, fig. 2h.

Il semble que la tendance léguée par le XIII<sup>e</sup> siècle au suivant trouve son origine dans des oeuvres vénitiennes antérieures de tendance byzantine aussi bien que dans des oeuvres de l'art mixte de la Méditerranée orientale. Les deux icônes du Musée Correr, saint André et saint Jean Baptiste<sup>24</sup> en témoignent. D'après Demus<sup>25</sup>, un peintre qui copiait les mosaïques à tendance byzantine de la fin du XII<sup>e</sup> siècle dans la basilique de Saint-Marc les aurait exécutées à Venise, vers le dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle.

Une série d'œuvres qui compte la Vierge allaitant (fig. 7) du Musée de Saint Marc<sup>26</sup>, la Vierge Hodégétria de l'Accademia<sup>27</sup>, la Cassa della Beata Giuliana<sup>28</sup> (v. 1292), et quelques icônes dalmates<sup>29</sup> (fig. 8), sont datées vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Plus précisément, l'icône de la Vierge allaitant ressemble tant pour le type iconographique que pour les traits du visage, à une icône de Sinai figurant la Mère de Dieu et datée du dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>. Une exécution plus linéaire que picturale caractérise toutefois l'œuvre vénitienne.

Portons plutôt notre attention sur des oeuvres vénitiennes bien datées qui montrent des influences byzantines.

Un *antependium*<sup>32</sup> brodé se trouve au Couvent de la Sainte Vierge des Bénédictines, à Zadar<sup>33</sup>. Il porte une inscription qui nous apprend le nom du donateur: *Presbyter Radonus*. Nous savons qu'il avait offert l'autel de l'église de la sainte Vierge en 1337, date qui nous offre un *terminus ante quem* pour l'exécution de l'*antependium*. La composition forme un triptyque gothique. Dans la

24. Elles ont fait partie de l'exposition *Byzantine Hours. Byzantium An Ecumenical Empire*, Catalogue d'exposition, éd. M. Evangelatou, H. Papastavrou, T. P. Scotti, Athènes 2001, nos. 169, 170.

25. O. Demus, *Zum Werk eines venezianischen Malers auf dem Sinai, Byzanz und der Westen*, éd. I. Hutter, Wien, 1984, 131-142.

26. *Venezia e Bisanzio*, Catalogue d'exposition, Introduction par S. Bettini, Venise 1974, no. 66.

27. *Ibidem*, no. 76.

28. *Ibidem*, no. 74.

29. Cf. Petricioli, *Zadar*, nos. 20, 21, 26.

30. Cf. Demus, *Mosaics*, 2, 213.

31. *Σινά. Οι Θεσσαυχοί της Μονής Αγίας Αναστασίας*, éd. C. Manafis, 184, fig. 62.

32. *Antependium* est le revêtement de la partie antérieure de l'autel.

33. L. Venturi, *Le origini della pittura italiana*, V, 1907, 1056-1057; C. Cecchielli, *Catalogo delle cose d'arte e di antichità d'Italia: Zara*, Roma 1932, 95-98; V. Zlmalik, *Paolo Veneziano i niegov Krug*, Zagreb 1967, 58; E. Sandberg-Valavà, *Maestro Paolo Veneziano. His Paintings in America and Elsewhere*, article publié en italien in Muraro, *Paolo*, 99-101; *ibidem*, 29, 158 avec bibliographie précédente, figs. 6-9; I. Petricioli, *La mostra permanente di Zadar*, Zadar 78, no. 53; H. Papastavrou, *Les influences byzantines sur un antependium vénitien du XIV<sup>e</sup> siècle à Zadar (Croatie)*, *XXe CIEB*, Paris 2001, Pré-actes, III. Communications libres; eadem, À Zadar, à paraître dans *CahArch*. 384.



partie centrale, apparaît la Vierge à l'Enfant (fig. 9). Le Christ est de type byzantin et ressemble à celui que l'on voit sur un bas-relief du XIII<sup>e</sup> siècle dans l'église de Saint-Simon à Zadar<sup>34</sup>. Par son attitude, Marie, avec son manteau ample fermé par une broche sur la poitrine, est plutôt liée à la tradition vénitienne, dans laquelle on classe le Couronnement de la Vierge de Washington, (1324)<sup>35</sup>. Dans ces deux oeuvres, la Mère de Dieu se tourne de trois quarts vers le centre, en inclinant la tête et en y portant les mains. Ce schéma évoque également une autre icône vénitienne de la Vierge, datée par Victor Lazarev et par Michelangelo Muraro vers 1310, et qui se trouve au Musée des Beaux-Arts Pouchkine, à Moscou<sup>36</sup>. Celle-ci rappelle à son tour un original byzantin très vénéré à Venise, encadré dans un mur de la chapelle Zen de la basilique de Saint-Marc – un des lieux les plus sacrés dans cette église, puisqu'il abritait les reliques saintes de l'évangéliste. Il s'agit de l'icône de la Vierge, en marbre et en relief, qui porte l'inscription "Invincible" (*Ανίκητος*)<sup>37</sup> (fig. 10). Elle est datée du XIII<sup>e</sup> siècle et fut importée à Venise à la même époque. La position de la Vierge, tournée de trois quarts, qui correspond à la forme byzantine, sera d'usage à Venise durant tout le XIV<sup>e</sup> siècle. Par opposition, la Vierge assise de face se répand largement chez les peintres primitifs des autres centres italiens dès les dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>.

Avant de quitter la broderie de Zadar, un autre élément à noter concerne le rapport psychologique entre la Mère et le Fils. En effet, leurs regards s'échangent mais ne se croisent pas vraiment. Ce caractère évoque des oeuvres byzantines de l'art des Paléologues, comme par exemple une icône de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle à Vatopédi<sup>39</sup>, ou encore la mosaïque figurant la Vierge à Kariyé Djami<sup>40</sup>. L'œuvre du Museo Civico de Padoue<sup>41</sup>, (fig. 11) que l'on date des premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle, témoigne encore de l'introduction de cette composante byzantine dans l'art vénitien.

34. L. Maksimović, Kamene ikone u Zadru, *Sbornik Filozofskog Fakulteta*, Beograd 1974, 380-382; Petricioli, *Zadar*, no. 15.

35. Pour une photo en couleur cf. d'Arcais, Venezia, fig. 7.

36. Ibidem, fig. 6.

37. O. Demus, *The Church of San Marco in Venice. History, Architecture, Sculpture*, Washington 1960, fig. 35.

38. Cf. A. Smart, *The Dawn of Italian Painting, 1250-1400*, Oxford 1978, pl. 14: Giotto, Ognissanti Madona, Florence, Uffizi; ibidem, pl. 29: le peintre de Sainte Cécile, retable de Sainte Cécile (v. 1304), Florence, Uffizi.

39. *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπεδίου. Παράδοση – Ιστορία – Τέχνη*, 2, Mont Athos 1966, fig. 308.

40. Underwood, *Kariye Djami*, 2, pl. 187.

41. D'Arcais, Venezia, 23, fig. 8.

Le triptyque du Musée de Vicence<sup>42</sup>, oeuvre de Paolo da Venezia, date de 1333. Alors que les volets latéraux de ce triptyque sont occupés par deux saints occidentaux, Antoine de Padoue et François, représentés dans le style gothique, le feuillet central, qui représente la Dormition de la Vierge<sup>43</sup> (fig. 12) est d'inspiration byzantine. Son iconographie et son esthétique trouvent leurs sources dans l'art des Paléologues. Lorsque l'on compare l'œuvre vénitienne et la mosaïque de la Dormition à Kariyé Djami<sup>44</sup>, on est frappé par certains éléments communs. Notamment, le développement de la composition en hauteur plutôt qu'en largeur, l'apparence du Christ en or avec l'âme de la Mère de Dieu, et les physiognomies des apôtres, suivent des modèles identiques. Quelques détails iconographiques, comme le livre entre les mains de Luc et la palme que tient Paul, le Christ montant avec la Mère de Dieu dans le ciel, sont d'origine gothique, tout comme le traitement des coloris. Enfin, d'autres aspects stylistiques et techniques de l'image, tels les nimbes à rinceaux incisés, l'éclat des couleurs et la somptuosité de l'ensemble, sont occidentaux et plutôt vénitiens. Ces divers courants artistiques coexistent harmonieusement dans cette même scène.

De certaines oeuvres émane un équilibre serein, né du mélange subtil des composantes byzantine et gothique. C'est le cas du registre supérieur de la Pala d'Oro fériale (1345)<sup>45</sup>, oeuvre de Paolo Veneziano et de ses fils Giovanni et Luca. On y voit notamment l'*Imago pietatis*, où la figure du Christ reproduit un schéma byzantin, visible sur une icône de même sujet datée vers 1300 et qui se trouve à Rome. Il tient la tête inclinée vers le côté droit et les mains croisées sur le ventre. Ailleurs, le fin visage de saint Théodore (fig. 13), vu de trois quarts, au regard visionnaire, évoque le visage de saint Georges sur une icône de Sinai des débuts du XIIIe siècle et rappelle encore l'expression de l'Archange d'une autre icône de Sinai contemporaine<sup>46</sup>.

Jusqu'à présent, l'analyse du développement de l'art vénitien pendant la première moitié du XIVe siècle nous a montré que beaucoup de modèles byzantins sont antérieurs et datent le plus souvent du XIIIe siècle. D'autres, sont inspirés de peintures contemporaines ornant des monuments renommés de la capitale byzantine ou de Thessalonique. La tradition locale assimile l'apport des

42. Pour une photo en couleur du triptyque cf. M. Lucco, Vicenza, *La pittura nel Veneto*, 1, fig. 360.

43. Pour une analyse plus détaillée de cette scène cf. Papastavrou, *Quelques peintures vénitiennes*, 165-168.

44. Underwood, *Kariye Djami*, 2, 320, pl. 185.

45. Muraro, *Paolo*, figs. 41, 42.

46. Σινά, 116, figs. 57 et 41, respectivement.

originaux importés à un degré plus ou moins grand, selon la volonté du donateur, dans le but d'une création nouvelle, vénitienne. Les formes byzantines coexistent harmonieusement avec les formes occidentales dans une même composition, où elles s'y intègrent dans un tout homogène, où il est difficile d'isoler les composantes originales. En fin de compte, la particularité des oeuvres vénitiennes repose sur le fait qu'elles deviennent le champ d'un dialogue entre les tendances byzantines et occidentales.

Après 1348, dans le cadre de la crise sociale générale provoquée par la peste, alors que la qualité artistique se dégrade, la nouvelle vague d'influences byzantines semble s'être limitée à la répétition de types iconographiques et de formes anciennes. L'esthétique byzantine se trouve partiellement interprétée à travers l'unique alignement de personnages baignés de la lumière qui émane du fond d'or ou du fond pourpre.

Sur ce point, il serait opportun de mentionner une icône de la Vierge de tendresse du Musée Bénaki, à Athènes<sup>47</sup> (fig. 14), que la recherche récente attribue à un atelier vénitien du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. Il s'agit d'une composition figurant un sujet central entouré de figures secondaires, disposition courante sur les icônes byzantines, notamment si l'on inclut toutes les icônes à revêtement en argent<sup>49</sup> présentant des scènes christologiques en relief sur une plaque métallique qui encadre le sujet central.

Dans le cas de l'icône vénitienne pré-citée, le dialogue entre les deux traditions différentes ne s'établit pas uniquement du point de vue stylistique, mais également du point de vue des techniques et des matériaux adoptés. Ainsi, la Mère de Dieu est de style vénitien; par opposition, l'Enfant a toutes les caractéristiques byzantines. Alors que les scènes secondaires en relief reprennent l'iconographie byzantine, elles sont exécutées en stuc, matière fréquemment utilisée à Venise pour les oeuvres d'art mineur<sup>50</sup>. De plus, deux petites plaques incrustées en verre situées dans l'encadrement sont en une matière caractéristique vénitienne<sup>51</sup>.

47. Elle a été montrée à l'exposition *Byzantium. An Ecumenical Empire*, catalogue d'exposition, no 172.

48. *Μήτηρ Θεού*, catalogue d'exposition, Athènes 2000, no. 73, 448-449 (M. Vassilaki); Papastavrou, Quelques peintures vénitiennes.

49. A. Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du Moyen Age*, Venise 1975, no. 21 et *passim*.

50. Nous avons le témoignage de l'existence de sculptures minuscules en stuc par le document du notaire trévisan Oliviero Forzetta qui a vécu à Venise jusqu'en 1337, cf. Muraro, *Paolo*, 31; Papastavrou, Quelques peintures vénitiennes, 172.

51. Cf. S. Pettenati, *I vetri dorati grafiti e i vetri dipinti*, Museo Civico di Torino, Torino 1978, 4.

L'icône en question pourrait, comme l'*antependium* de Zadar, être datée à une époque où les influences byzantines sont majeures, c'est-à-dire vers les années 1330-1340. Pourtant, l'élaboration du nimbe, sans finesse particulière, et la tête trop ronde de la Vierge, sont des indices qui suggèrent une datation après 1348.

En outre, une peinture de chevalet du Musée Byzantin et Chrétien, à Athènes<sup>52</sup> (fig. 15) montre de façon caractéristique la nature des influences byzantines durant la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de l'icône de la Crucifixion (n<sup>o</sup> d'inv. T.246). Dans un encadrement doré – sans doute original si on compare sa forme avec celle de cadres d'autres œuvres vénitiennes contemporaines<sup>53</sup> – une multitude de personnes sont représentées. La foule autour du Crucifié peut être comparée à d'autres Crucifixions italiennes vers 1350<sup>54</sup>. Certains personnages, comme Madeleine au pied de la croix<sup>55</sup>, ou groupes de personnages, comme celui des Juifs agenouillés qui se partagent les vêtements du Seigneur<sup>56</sup>, relèvent de la tradition occidentale et plus particulièrement italienne. Bien que le Christ soit constitué d'un mélange d'éléments byzantins et occidentaux, à la façon de Paolo da Venezia, certains détails du reste de la composition semblent être puisés à la tradition byzantine: ce sont le fond d'or, les anges rendus sommairement, les paires de personnes âgées<sup>57</sup>. Hormis le fait que, à droite de la composition, l'officier Longin est à cheval, ce qui est un élément occidental, son geste caractéristique est byzantin. Le porteur d'éponge, le dos tourné au spectateur et les nœuds de son vêtement par dessus les épaules, est issu du répertoire byzantin<sup>58</sup>. Sous la Croix, à gauche, le groupe de personnages qui retient la Vierge lorsqu'elle perd conscience, tout en étant d'origine

52. *Byzantium. An Ecumenical Empire*, catalogue d'exposition, no. 173 (H. Papastavrou).

53. Cf. Muraro, *Paolo*, figs. 42, 57, 58, 120.

54. Il semble que la foule autour du Crucifié est un élément en vogue dans la peinture toscane vers 1350, cf. Smart, *Italian Painting*, figs. 122, 134. Pourtant l'organisation de la composition de notre icône montre des caractéristiques semblables à des fresques de l'Italie du nord, comme dans l'église de Saint Georges, à Seghe di Velo d'Astico, à Vicenza, cf. *Pittura nel Veneto*, I, fig. 381.

55. Madeleine est le personnage qui à partir de 1300 fait partie des Crucifixions italiennes cf. p.ex. la chapelle Arena de Giotto, Smart, *Italian Painting*, fig. 19.

56. Cf. G. Schiller, *Ikonographie der Christlichen Kunst*, II, Gutersloh 1966, figs. 355, 509.

57. Ces paires de personnes âgées qu'on voit surtout à droite du Crucifié sont très courants dans des peintures des Paléologues (G. Millet, *Monuments de l'Athos*, I, *Les Peintures*, Paris 1927, t. I, pl. 21.1. 34.2). Ces personnages sont également passés dans la peinture de la *maniera greca* (J. Stubblebine, *Duccio di Buoninsegna and his School*, II, New Jersey 1979, fig. 217), mais dans le cas de l'icône vénitienne, leur caractère byzantin semble être plus direct.

58. V. Djurić, *Fresques byzantines de Yougoslavie*, Beograd 1974, 130, fig. 45.

byzantine, comporte des traits originaires de Sienne<sup>59</sup>, par où le motif a sans doute transité avant d'être introduit dans l'art vénitien. Enfin, la figure de profil de l'officier âgé a beaucoup en commun avec celle d'un hiérarque sur une icône de la Dormition du XIII<sup>e</sup> siècle, que Kurt Weitzmann<sup>60</sup> a attribué à un atelier de Croisés, plus particulièrement vénitien. En d'autres termes, il s'agit d'une composition qui puise dans un répertoire élaboré durant plusieurs siècles, alliant traits contemporains et traits anciens.

Les observations présentées ci-dessus, bien qu'assez succinctes, donnent la possibilité de tirer certaines conclusions.

En ce qui concerne les sources, les influences byzantines touchent différentes sortes d'œuvres d'art contemporaines ou des époques antérieures. Les originaux peuvent avoir des liens avec des monuments de la capitale byzantine ou d'autres de grands centres byzantins, telle Thessalonique. Souvent, ce sont des œuvres faciles à transporter qui arrivaient à Venise, à travers la Serbie et la Dalmatie. Nous avons de bonnes raisons de supposer non seulement l'existence d'un énorme réservoir d'œuvres byzantines à Venise, mais également l'activité d'artistes grecs sur place, durant le XIV<sup>e</sup> siècle. On doit encore tenir compte d'un autre moyen de transmission des influences byzantines: il s'agit de celui qui consiste, au XIV<sup>e</sup> siècle, à copier des œuvres vénitiennes de tendance byzantine plus anciennes, ou encore à copier des œuvres italiennes classées dans la *maniera greca*. En effet, Venise avait beaucoup de contacts politiques, économiques et culturels avec l'Italie du Sud<sup>61</sup>. Les rapports artistiques entre Venise et les villes italiennes méridionales pourraient avoir été également établis selon une voie indirecte passant par la côte dalmate<sup>62</sup>.

En ce qui concerne le processus de la création des œuvres, une caractéristique constante marque l'art vénitien durant toute son histoire: c'est la multitude des styles qui s'y côtoient, non seulement dans l'art monumental mais également dans les œuvres de chevalet ou autres. Nous pouvons supposer<sup>63</sup> que le travail

59. Le groupe des personnages qui soutiennent la Vierge en tant que détail byzantin a d'abord influencé l'art de la *maniera greca*, cf. la Crucifixion dans la Maestà de Duccio, Smart, *Italian Painting*, pl. 46. De là, avec toute vraisemblance, cet élément est passé à la peinture vénitienne.

60. K. Weitzmann, *Various Aspects of Byzantine Influence on the Latin Countries from the 6th to the 12th Century*, *DOP* 20 (1966), 339, fig. 19.

61. F. Carabellese, *Carlo d'Angio nei rapporti con Venezia e l'Oriente*, Bari 1911, XXXIV; Muraro, *Varie fasi*, 196.

62. P. Belli d'Elia, *Presenze pugliesi nel cantiere della cattedrale di Trogir*, *Maître Radovan et son temps*, Trogir 26-30 Septembre 1990, Trogir 1994, 39-57.

63. Cf. V. Lasarev, *Maestro Paolo e la pittura veneziana del suo tempo*, *Arte Veneta*, 1954, 81.

dans l'atelier était réparti entre plusieurs artistes. Dans une même œuvre, chacun exécutait sa part de travail, sous la direction d'un seul esprit créateur. En ce qui concerne l'art monumental, nous pouvons aisément concevoir que plusieurs artistes aient travaillé côte à côte, avec une certaine indépendance, mais, toujours sous la surveillance d'un responsable.

À Venise, cité viscéralement occidentale, les caractères byzantins n'apparaissent jamais de manière "pure"; ils sont toujours alliés à des éléments occidentaux, de façon plus ou moins équilibrée, plus ou moins homogène, en fonction du contexte historique, de la dextérité de l'artiste, de la volonté du donateur.

Souvent, l'esthétique byzantine détermine les principes de base de la composition, dans laquelle s'insinuent les composantes étrangères. Quelquefois, les différentes traditions se mélangent en une synthèse parfaitement homogène. Parfois encore, le facteur byzantin se trouve repoussé sur à un plan secondaire, uniquement repérable dans la position hiératique et inflexible des personnages, dans l'austérité de leur disposition linéaire et dans la lumière symbolique du fond.

En conclusion, les influences byzantines ne se développent pas de manière organique dans la peinture vénitienne du XIV<sup>e</sup> siècle. On n'y extrait pas de l'art byzantin les facteurs qui auraient pu conduire à une vraie Renaissance, mais ceux qui maintiennent l'expression picturale dans l'esprit médiéval. Ces influences perdureront même pendant quelques décennies au-delà du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup>, dans le courant qui, parallèlement à la tendance majeure de la peinture vénitienne, continuera à produire des œuvres de style byzantin et dont les créateurs sont connus en tant que "pittori da Santi"<sup>65</sup>.

À partir du XV<sup>e</sup> siècle, les éléments légués par l'art byzantin seront vus à travers un autre prisme. L'eurythmie dans la composition, l'harmonie du coloris, l'*éthos* classique, conféreront la sérénité et l'équilibre à l'art vénitien. Ce sont ces valeurs-là qui, selon l'expression de Michelangelo Muraro, constituent "l'*ellenismo* perenne di Venezia".

Ce travail n'aurait pu être mené à bien sans mon séjour d'étude auprès de l'«Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini» à Venise, en Juin 2001 et je tiens à exprimer ma profonde gratitude à son directeur, le Prof. Chrysa Maltezou.

---

64. Cf. le triptyque avec l'image principale de la Vierge à l'Enfant entourée de saints est daté du XV<sup>e</sup> siècle, *Il Museo Correr di Venezia, Dipinti dal XIV al XVI secolo, (Cataloghi di raccolte d'arte)*, 1, Venezia 1957, nos 383, 138.

65. Testi, *Pittura veneziana*, 105, n. 2.

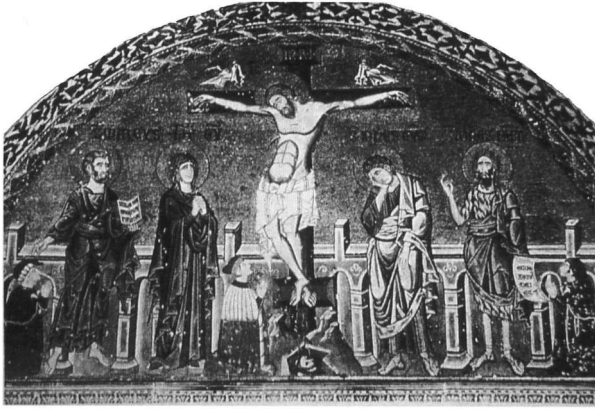


Fig. 1. Crucifixion, mosaïque, mur est du Baptistère, basilique de Saint-Marc, Venise



Fig. 2. Coupole orientale, mosaïque, Baptistère, basilique de Saint-Marc, Venise



Fig. 3. Coupole occidentale, détail, mosaïque, Baptistère, basilique de Saint-Marc, Venise



Fig. 4. Buste d'Abraham, mosaïque de l'atrium du Baptistère, Musée de Saint-Marc, Venise





Fig. 5. Baptême du Christ, mosaïque, mur nord de l'atrium, Baptistère, basilique de Saint-Marc, Venise



Fig. 6. Salomé, mosaïque, détail du Banquet d'Hérode, mur nord du presbyterium, Baptistère, basilique de Saint-Marc, Venise



Fig. 7. La Vierge allaitante, icône, Musée de Saint-Marc, Venise



Fig. 8. La Vierge à l'Enfant,  
Musée du Couvent de la Vierge des Bénédictines, Zadar



Fig. 9. Partie centrale d'antependium,  
Musée du Couvent de la Vierge des Bénédictines, Zadar



Fig. 10. La Vierge à l'Enfant, icône en marbre et en relief, basilique de Saint-Marc,  
Venise



Fig. 11. La Vierge à l'Enfant, peinture de chevalet, Museo Civico, Padova

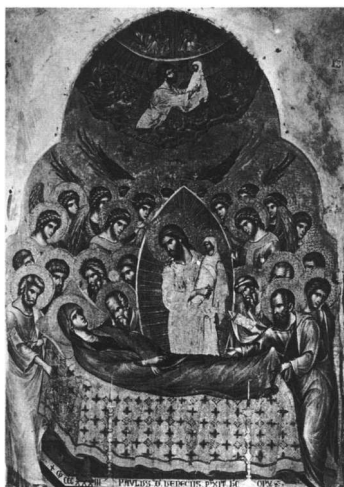


Fig. 12. La Dormition, partie centrale de triptyque, Museo di Vicenza



Fig. 13. Saint Georges, détail de la Pala d'Oro fériale, Musée de Saint-Marc, Venise



Fig. 14. La Vierge à l'Enfant, icône, Musée Bénaki, Athènes

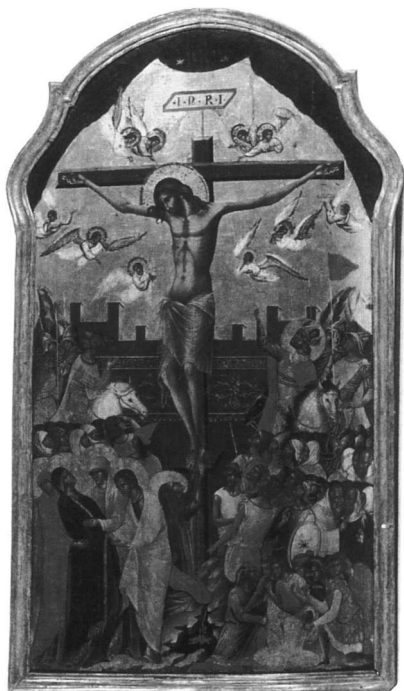


Fig. 15. Crucifixion, icône, Musée Byzantin et Chrétien, Athènes

TANIA VELMANS

**LA DIFFUSION INÉGALE DU MODELE CONSTANTINOPOLITAIN  
DANS LA PEINTURE MEDIEVALE.**

**LE CŒUR, LE CENTRE ET LES PERIPHERIES**

*Le centre : le rayonnement de Constantinople et ses relais*

Les Byzantins, on le sait, n'ont pas toujours été en mesure de transposer leur philosophie politique dans la réalité. L'idée d'un empire universel couvrant la totalité du monde civilisé et centré sur Constantinople ne fut, somme toute, qu'une image mentale. De son côté, le concert harmonieux des nations groupées autour du trône de l'empereur dont parlent les sources écrites se traduisait le plus souvent par une animosité non dissimulée de la part des différents peuples qui composaient l'oikouménè. Cependant, le projet de Byzance se réalisa d'une façon plus subtile et presque plus brillante puisque son rayonnement culturel s'étendit bien au-delà de ses possessions territoriales. Cette constatation est devenue aujourd'hui évidente grâce à des centaines d'études ponctuelles effectuées. Cependant, il nous manque une vue d'ensemble sur les types et les degrés de l'influence byzantine dans le domaine artistique, en distinguant l'influence de l'apprentissage et de la filiation directe, et tous les trois de l'implantation d'une tradition en un lieu et à une date précise, comme on le voit, par exemple, à Ravenne ou au monastère Sainte-Catherine du Mont Sinaï. Il conviendrait aussi de définir clairement le centre émetteur du message byzantin, les chaînes de transmission et les relais par lesquels passe le rayonnement de Constantinople sur des territoires lointains ou de tradition étrangère. C'est précisément ce que nous voudrions entreprendre, en nous limitant aux décors pariétaux.

Un examen de cette nature exige de raisonner en termes de noyau ou de cœur, de centre et de périphéries, tout en distinguant ces dernières des régions culturellement indépendantes de Byzance, mais subissant néanmoins une influence relativement faible sur le plan artistique. Le cœur est constitué par le lieu où se fait l'invention proprement dite du système de formes et du programme iconographique destiné à rayonner au loin. Le centre se distingue par l'acceptation unanime et sans réserves de ces créations. Enfin, dans le cadre de notre examen, la périphérie n'est pas seulement une aire géographique qui borde

les territoires du centre mais aussi un état d'esprit relevant presque toujours du croisement de deux pôles civilisationnels d'importance inégale: celui qui relève du "cœur" de la civilisation dominante, en l'occurrence Constantinople, et un autre local, lié soit à une tradition préchrétienne différente, soit à la présence de valeurs culturelles étrangères.

Le "noyau inventif", véritable cœur donnant ses impulsions premières au vaste édifice culturel byzantin est, bien entendu, la capitale de l'empire. En ce qui concerne l'image, objet de notre analyse, c'est là que naît le style et qu'a lieu la définition du programme iconographique. Cependant si l'on fait abstraction de l'invention et de l'élaboration d'un modèle, en tenant compte seulement de l'identité et de l'homogénéité de la peinture pratiquée par rapport à celle de Constantinople, on aboutit à la conception d'une vaste zone centrale (Serbie, Bulgarie, Russie, Valachie) où il ne s'agit nullement d'influence, mais d'une sorte de filiation directe réalisée à travers un apprentissage, comparable à celui d'une langue étrangère devenue rapidement langue maternelle ou si l'on préfère, nationale. A ce stade d'identification avec le "noyau émetteur", l'art de la zone centrale est lui même capable de rayonner. C'est précisément ce que l'on observe sur les territoires des Slaves du sud et des Russes, culturellement colonisés par Byzance. Le succès total d'une telle entreprise ne va pas de soi. Dans le cas qui nous occupe il tient à plusieurs facteurs réunis.

Le fait décisif est évidemment la christianisation de ces peuples par Byzance, assortie de l'envoi de livres liturgiques et autres textes sacrés et suivie –habileté diplomatique incontestable– par la mission confiée aux frères Cyrille et Méthode et l'invention d'un alphabet cyrillique approprié à la phonétique des langues slaves. Plus important encore pour l'implantation du modèle esthétique et de l'iconographie byzantine fut l'envoi d'artistes de tout premier ordre dans les régions nouvellement converties, et cela pendant plusieurs siècles consécutifs. Cette action était souhaitée des deux côtés, puisque les souverains serbes russes et bulgares invitaient constamment des artistes grecs jusqu'au XIVe siècle et moins souvent au de-là de cette date.

Cet empressement du côté des colonisés s'explique par le prestige de Byzance, sa puissance politique et militaire, la clarté et la fermeté de son idéologie, la splendeur de ses églises, palais, cérémonies impériales et liturgiques, enfin par la ville phare qu'était Constantinople et le fait que pour toutes ces merveilles, il n'y avait pas de concurrence dans l'espace européen au moment de la christianisation, c'est à dire entre le IXe et le XIe siècle. À ce dernier fait qui relève de l'histoire, il faudrait peut-être ajouter une particularité d'un autre ordre. Après l'iconoclisme, l'image avait acquis le statut de confession de foi. Elle était



donc inséparable de l'adhésion à la nouvelle religion. Reflet visible d'un archétype invisible, elle était considérée comme étant une voie menant vers la connaissance de Dieu et comme investie d'"énergies divines". Enfin, la célébration de l'office était impossible sans son concours. Ainsi, les pays christianisés par Byzance ne pouvaient adhérer à la doctrine et au culte qui en découlait, sans accepter aussi ses images religieuses. Mais le langage des icônes et des images en général était codé. Leur exécution ne pouvait donc être confié qu'à des peintres expérimentés, c'est à dire à des Grecs qui de ce fait étaient les bienvenus.

Un autre facteur qui favorisait la pénétration byzantine dans des États politiquement indépendants fut la soumission des Églises des États slaves au patriarcat de Constantinople (jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle), ce qui instaura non seulement une solide discipline dans les domaines confessionnel et artistique – les deux étant intimement associés – mais permit également de placer l'orthodoxie sur un plan supranational dont l'empereur, vicaire du Christ, et l'empire – préfiguration du Royaume eschatologique – étaient les garants voulus par Dieu.

Malgré la conformité quasi parfaite avec le modèle constantinopolitain que l'on observe dans la peinture des pays slaves et plus tard en Valachie, cette reproduction à l'identique a aussi quelques limites d'importance secondaire qui se manifestent à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. En les définissant, fut-ce d'une manière schématique et très abrégée, on contribue à mesurer la force de rayonnement de la capitale byzantine.

*Le rayonnement de la zone centrale et les limites de sa fidélité à Constantinople.*

En Serbie il s'agit de quelques initiatives iconographiques locales dont le nombre est certes négligeable par rapport à l'identité avec la règle constantinopolitaine que l'on observe dans la quasi totalité des programmes, des cycles et des schémas, mais elles n'en sont pas moins réelles pour autant. L'originalité de ces créations concerne surtout les portraits des saints, des rois et des évêques nationaux, ainsi que les cycles illustrant leur vie.

À côté d'une grande variété de portraits du souverain, également attestés à Byzance, on trouve dans les églises du pays des représentations inconnues ailleurs glorifiant les rois serbes, tel que l'arbre généalogique des Nemanjides, copié sur l'arbre de Jessé (Mateič, Gračanica, Patriarcat de Peć, Dečani)<sup>1</sup>, qui n'a pas de précédent byzantin, et des portraits dynastiques du genre de celui de Mi-

---

1. Voir les reproductions des deux premières images citées chez Tania Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du moyen âge*, Paris 1977, figs. 31, 32, et celles des deux autres chez V. Djurić, *Vizantijske freske u Jugoslaviji* (paru aussi en traduction allemande), Belgrade 1975, figs. 57, 58.

leseva ou de Sopoćani<sup>2</sup> avec des souverains se tenant par la main et légitimant par leur présence le pouvoir exercé par le dernier d'entre eux. Bien que le portrait dynastique ait également été pratiqué à Byzance, ce dernier schéma est particulier et illustre bien la situation des monarques serbes, soucieux de prouver leur légitimité. Citons encore le cycle de la Translation des reliques d'Étienne Némanja, fondateur de la dynastie serbe qui devint moine à la fin de sa vie et fut connu sous le nom de saint Siméon. Le schéma central de ce cycle montre une très grande icône de la Vierge en prière qui correspond à celle à laquelle le roi mourant avait demandé d'intercéder pour lui, selon sa biographie établie par l'archevêque Sava I<sup>3</sup>. Ce détail et quelques autres augmentent encore la part créative de l'image, indépendamment de ce qui aurait pu lui servir de modèle.

Dans la même série de représentations princières figurent également des scènes d'intronisation du souverain par son prédécesseur, dont quatre sont représentées à Djurdjevi Stupovi (1282-1283)<sup>4</sup>. Des allusions originales aux vertus du roi sont faites quelques fois, non seulement en mettant son portrait en rapport avec celui de l'empereur Constantin, ce qui était pratique courante à Byzance, mais en suggérant une comparaison avec le prince indien Joasaph, comme c'est le cas à Gračanica. Barlaam et Joasaph, symboles de vertu, surmontent les portraits de la reine mère et du roi Milutin en moine, alors que celui-ci n'avait jamais pris le voile, le tout afin de suggérer sa piété<sup>5</sup>. Comme dans la plupart des portraits royaux serbes, il ne s'agit pas là d'une invention gratuite du peintre, mais d'une formule correspondant à l'idéologie nationale, car la comparaison entre le roi Milutin et le saint indien avait déjà été faite par le biographe du roi, Danilo II<sup>6</sup>.

L'arbre généalogique des Némanjides peut étonner par son audace. Cependant, une image du narthex de l'église de la Vierge Ljeviška à Prisren (1307-

2. Cf. B. Zivković, *Sopoćani*, Belgrade 1984, pl. 20.

3. Sur cette image processionnelle la Théotocos de l'icône a la taille des personnages et participe au cortège ainsi que la famille princière, des moines et des prélats, ce qui est bien visible dans le narthex de Radoslav à l'église de la Mère de Dieu à Studenica (cf. S. Cirković, V. Korać, Gordana Babić, *Studenica Monastery*, Belgrade 1986, 85, fig. 72). Sur l'ensemble du cycle, cf. D. Winfield, *Four Historical Compositions from the Medieval Kingdom of Serbia, Byzantion* 19, 2 (1958), 251 ss. L'image de Sopoćani est la mieux conservée (cf. V. Djurić, *Sopoćani*, Belgrade 1963, 137).

4. Cf. Djurić, *Istorijske kompozicije u srpskom slikarstvu srednjega veka i njihove knjizevne paralele, Zbornik radova vizantoloskog instituta (SAN) X*, Belgrade (1967), 131, ss.

5. Cf. idem, *Le nouveau Joasaph, CahArch* 33 (1985), 99-109.

6. L'archevêque Danilo compare en effet les souverains serbes, conseillés par des prélats nationaux, aux saints. Il appelle Milutin "nouveau Joasaph" (cf. Danilo II, *Zivoti kraljeva*, Belgrade 1987, 114-115).

1313) n'est pas moins hardie. Face à un portrait princier (mur est) où le Christ en buste bénit des deux mains le roi Milutin et un personnage disparu, se trouve celui (mur ouest) de l'archevêque Sava I, du roi Etienne le Premier Couronné et d'un personnage non identifiable (abîmé), bénis par saint Siméon Nemanja, fondateur de la dynastie, figuré en buste et les bras étendus<sup>7</sup>, prenant ainsi la place et l'attitude du Seigneur de l'image qui lui fait pendant.

Non moins originale est l'intégration des portraits royaux et épiscopaux serbes dans des images religieuses, tel que le Stiche de Noël à l'église du Sauveur à Zica et à la Péribléptos d'Ohrid<sup>8</sup>, alors que ce sont des moines qui assistent à l'office dans la même scène aux Saints-Apôtres à Thessalonique<sup>9</sup>. Des représentations de conciles nationaux, sont ajoutés au cycle des Conciles oecuméniques, comme c'est le cas à Sopočani, Arilje (fig. 4), Mateić ou à Saint-Démétrius (fig. 5) au Patriarcat de Peć<sup>10</sup>.

Bien entendu, selon les sources écrites, l'histoire de certains empereurs byzantins figuraient aussi bien dans les édifices du culte<sup>11</sup> que dans les palais de l'empire<sup>12</sup> et l'on s'est probablement servi aussi de tels schémas dans les églises citées. Il n'empêche que la plupart d'entre eux sont intimement liés à l'histoire serbe, ce qui donne à penser que les peintres qui les ont exécuté – fussent-ils grecs – exprimaient l'idéologie étatique nationale.

Il est également significatif, de voir des galeries de portraits d'évêques nationaux, comme c'est le cas dans le narthex de l'église de la Vierge Ljeviška, où figurent les portrait en pied de six archevêques serbes et d'autant d'évêques de Prisren<sup>13</sup>. Certes, ces rangées d'évêques, sont également représentés dans le local à l'étage de Sainte-Sophie à Constantinople<sup>14</sup>, mais on ne les rencontre pas

7. Cf. Draga Panić et Gordana Babić, *Bogorodica Ljeviška*, Belgrade 1975, figs. 18, 19 (dessins).

8. Cf. Velmans, *La peinture murale*, 69 ss., figs. 44, 45.

9. Cf. *ibidem*, fig. 46.

10. Cf. *ibidem*, fig. p. 75-76, figs. 38, 39.

11. Par exemple, un cycle sur la Vie d'Andronic I est mentionné dans l'église des Quarante Martyrs à Constantinople (cf. J. Ebersolt et A. Thiers, *Les églises de Constantinople. Monuments de l'art byzantin*, III, Paris 1913, 194-198, et celui de la Vie de Constantin I était représenté à l'église Saint-Polyeucte; cf. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, 2e éd., Londres 1971, 36.

12. Par exemple, dans le décor du palais au Pharos (IXe s.) on voyait côte à côte l'empereur et le patriarche, en compagnie de la Vierge et des apôtres, des prophètes et des martyrs; cf. R. H. Jenkins et C. Mango, *The Date and Significance of the Tenth Homily of Photios*, *DOP* 9-10 (1956), 123 ss.

13. Il s'agit des archevêques Arsenije, Sava II, Joanikije, Jevstatiје, Jacob, Jacob, Jevstatiје II, alors que les inscriptions nommant les évêques de Prisren sont mal conservées; cf. Panić et Babić, *Bogorodica Ljeviška*, 66.

14. Cf. R. Cormack et E.J.W. Hawkins, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Room above the Southwest Vestibule and Ramp*, *DOP* 31 (1977), 177-251. De son côté Antoine de Novgorod

en grand nombre en Grèce, en Russie ou en Bulgarie. Les scènes montrant des offices funéraires célébrés pour des archevêques nationaux sont relativement fréquentes dans ce que fut l'ancien royaume serbe et apparaissent dès le XIII<sup>e</sup> siècle, comme c'est le cas à Gradac et Arilje<sup>15</sup>. De même, la pratique d'inclure des évêques nationaux dans le cortège des saints évêques officiant au registre inférieur de l'abside est courante dans les églises serbes et tout à fait exceptionnelle ailleurs. Ces dernières initiatives sont évidemment dues à une sorte d'autosatisfaction, à la volonté de l'Église serbe d'affirmer son pouvoir au sein de l'État et davantage encore à son aspiration à l'autonomie qui fut d'ailleurs satisfaite au XIII<sup>e</sup> siècle.

Tout en faisant partie de ce que nous avons appelé la zone centrale, la Bulgarie et les oeuvres conservées dans le pays ne participent pas à l'exportation du modèle byzantin, circonstance imputable à sa situation géographique, puisqu'elle était entourée de pays orthodoxes. Sa peinture murale qui est parfaitement semblable à la décoration pariétale byzantine ne comporte pas non plus de particularités qui pourraient constituer les limites de sa conformité avec le modèle initial, si l'on ne compte pas un cycle assez bref illustrant la Vie du saint national Jean de Rila dans la chapelle de la tour de Chreljo<sup>16</sup>. En Valachie, où la transmission du langage plastique et du programme iconographique byzantin se fit très tard pour des raisons historiques, ce fut surtout l'influence de Constantinople et plus particulièrement de Kahrié Djami que l'on a détecté jusqu'ici<sup>17</sup>. Rien de plus normal d'ailleurs puisque les nouveaux évêchés orthodoxes avaient pour titulaires des Grecs envoyés par Constantinople. Si l'on ne tient pas compte de la peinture d'icône de Novgorod que nous considérons comme un phénomène périphérique (cf. *infra*), les traits originaux n'apparaissent que tard en Russie, à l'approche du XV<sup>e</sup> siècle, il n'en sera donc pas question ici, en revanche nous évoquerons son rayonnement vers le nord et vers l'est.

Ainsi, le rayonnement de Constantinople et celui presque aussi important pour les Balkans de Thessalonique bénéficiaient de relais, eux-mêmes opérants.

---

(1200) nous apprend que cent patriarches et quatre-vingt empereurs "qui régneront jusqu'à la fin de Constantinople" figuraient à Saint-Georges-des-Manganes (cf. B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, I, 100, III, 73-74).

15. Cf. V. Petković, Freske sa scenama iz života Arsenije I, archiepiskopa srpskog, *Sisicev Zbornik*, Zagreb (1929), 65-68; V. Djurić, Istorijske kompozicije, 100-103.

16. Cf. L. Praskov, *Khreljovata kula*, Sofia 1973, dessins éclairant page 122.

17. Cf. Draginja Simić-Lazar, Observations sur les décors de Kalenic, de Kahrié Djami et de Curtea de Argeș, *CahArch* 34 (1990), 143-160.

Le côté paradoxal de cette situation est le fait que ces relais coïncidaient à certaines époques avec des États politiquement opposés à Byzance; mais la réussite de la colonisation intellectuelle et artistique de Byzance fut telle que les peuples slaves en question, dont les armées combattaient l'empire, ressentaient la culture byzantine (à l'exception de la langue) comme la leur propre.

Au-delà de cette aire centrale peuplée de monuments aux peintures homogènes, deux grandes périphéries sont clairement reconnaissables, l'orientale et l'occidentale. Elles ont reçu le message constantinopolitain chaque fois d'une manière différente et la présence d'autres traditions n'y est pas la même. Enfin, au nord et au sud du centre du monde byzantin, apparaissent non pas de vraies périphéries, mais néanmoins des phénomènes périphériques assez importants, à savoir la peinture d'icône de la région Novgorod du XIIIe-XVe siècle, au nord, et l'art en Syro-Palestine à l'époque des croisades (XIe-XIIIe s.), au sud-est de Constantinople.

#### *La périphérie nord-ouest*

La Russie Kieuvienne fut comme le royaume serbe une zone de rayonnement. La Russie fit passer le message byzantin vers le nord et l'ouest, et cela encore bien après que l'État de Kiev eut cessé d'exister, les vecteurs du message n'étant pas de nature politique mais culturelle<sup>18</sup>. Ainsi, les icônes massivement exportées de Kiev vers le nord, à Novgorod, Pskov, Jaroslavl' et d'autres villes voisines contribuèrent à y introduire le modèle byzantin avant, mais aussi longtemps après la dissolution de la principauté sur le Dniepr. Novgorod devint elle-même un relais lorsque ses marchands firent construire et décorer les églises sur l'île de Gothland, notamment à Källunge et Garde (Suède, XIe - XIIIe s.)<sup>19</sup>. C'est peut-être de là que des modèles byzantins atteignirent l'Islande, où des fragments d'un immense Jugement dernier, peint sur des planches en bois (XIIe s.) devait occuper toute une paroi (Galerie d'Art de Reykjavik)<sup>20</sup>. Cette composition rappelle par son iconographie le Jugement Dernier de Torcello.

18. Dans sa remarque après mon exposé au Symposium d'Athènes Monsieur Ihor Ševčenko a omis cette circonstance particulière. Il est en effet sans importance de savoir si la principauté de Kiev existait encore lorsque l'école de Novgorod vit le jour, car ce ne sont pas les États qui agissaient en l'occurrence mais les oeuvres.

19. Sur ces fresques voir A. Cutler, Garda, Källunge and the Byzantine Tradition on Gothland, *Art Bull* 51 (1969), 257-266.

20. Selma Ionsdottir, *An 11th-century Byzantine Last Judgement in Iceland*, Reykjavik 1959; A. Grabar, Pénétration byzantine en Islande et en Scandinavie, *L'art de la fin de l'Antiquité et du moyen âge*, vol. II Paris, 1968, 965-967.

Quant à la peinture d'icône de Novgorod<sup>21</sup>, elle indique les limites septentrionales de la zone centrale et constitue par là même une mince zone périphérique au nord puisqu'on y observe un certain degré d'indépendance par rapport à Constantinople. Il est assez curieux de constater que cette indépendance ne se manifeste pas dans la peinture murale, sans doute préservée par son caractère plus officiel engageant directement le clergé, qui fut d'ailleurs longtemps grécophile.

Au XIIe siècle, la peinture d'icône était florissante à Novgorod et on lui doit des chef-d'oeuvre comme le panneau bilatéral avec le Mandylion ou celui montrant l'Ange aux cheveux d'or<sup>22</sup>, mais ce n'est qu'à partir des années 1260-80 qu'elle acquiert un langage plastique spécifique qui se distingue par une conception de la forme très aplatie faisant ressembler parfois l'image peinte à un collage qu'aurait certainement apprécié Matisse. Le contour incisif y remplace le modelé, la gestuelle des personnages est particulièrement expressive, alors que les physionomies sont souvent étrangères aux types nobles byzantins et soumises à une schématisation voulue. La gamme chromatique à prédominance de vermillon, blanc cassé et ocre, ainsi que le penchant à un traitement décoratif caractérise les compositions (fig. 1).

Les icônes de cette école frappent également le spectateur par leur aspect joyeux et trahissent une conception du monde fondamentalement optimiste. Elles s'inspirent du folklore local, de la vie quotidienne<sup>23</sup>, ainsi que de l'histoire de la principauté<sup>24</sup>. Celle-ci explique en partie le phénomène artistique. Au XIIe siècle, les rapports de la cité avec Constantinople étaient très étroits, grâce à l'évêque grécophile Nyphon et à la visite de l'empereur Manuel Comnène (1186); une rue entière de la capitale byzantine était occupée par des peintres et traducteurs novgorodiens, ce qui assurait, entre autres, la transmission des modèles et l'éducation des peintres. Ces liens privilégiés permettent de mieux comprendre le niveau artistique exceptionnel de quelques icônes novgorodiennes du XIIe siècle. Cependant, au XIIIe siècle, l'invasion mongole de la Russie coupa Novgorod de Constantinople. Par ailleurs, la ville était entourée de lacs et de rivières qui lui

21. Sur cette peinture voir V. Lazarev, *Iskusstvo Novgoroda*, Moscou – Leningrad 1936; pour des reproductions en couleur, cf. idem, *Novgorodian Icon Painting*, Moscou 1969.

22. Cf. ibidem, figs. 8, 11.

23. Par exemple, l'icône des saints Blasius et Spiridon (fin du XIVe s.) du Musée Historique de Moscou (cf. ibidem, fig. 23). Ces protecteurs des troupeaux n'occupent qu'un quart du champs pictural, alors que les animaux, peints en teintes vives, se déploient sur le reste de la surface.

24. Par exemple, l'icône de la bataille des Novgorodiens contre les Susdaliens au Musée d'Histoire et d'Architecture de Novgorod (cf. ibidem, pl. 51).

donnaient accès à quatre mers et favorisaient le commerce avec la Scandinavie, les Arabes et les villes hanséatiques de l'Occident. Cette multiplicité de contacts avec d'autres cultures a dû influencer le goût et l'indépendance d'esprit des novgorodiens, et cela d'autant plus que les commanditaires des icônes appartenaient en majorité à la classe des navigateurs et des marchands.

A l'extrême fin du moyen âge, au moment où s'était affirmée l'école de Moscou, des fresques byzantines apparurent dans des églises catholiques en Pologne, par exemple, à la collégiale de Wislica (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.), la chapelle de la Sainte-Trinité au château de Ljoublin (1418), la cathédrale de Sandomierz (v. 1430), la chapelle de la Sainte-Croix de la cathédrale de Wawel et l'abbaye de Lysa Gora, à Cracovie (1470)<sup>25</sup>. Des fragments de fresques sont également conservés à l'église orthodoxe Saint-Onufre (fin XV<sup>e</sup> s.) dans le village de Possada Raborticka et dans l'église du monastère de Surpasl, près de Bialystok (1547)<sup>26</sup>.

A côté des règles iconographiques constantinopolitaines pratiquées en Russie, on trouve dans la presqu'île ukrainienne de Crimée, celles en vigueur dans la périphérie orientale du monde byzantin (cf. *infra*). Ainsi, les différents schémas de la Déisis-Vision<sup>27</sup>, propres à cette périphérie, figurent généralement dans l'abside, comme on le voit dans les églises "des Donateurs" (XII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> s.) près de Eski Keremene, Saint-Jean Baptiste à Verhorecie (XIV<sup>e</sup> s.), dans la grotte de Mangjup (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) et à Saint-Antoine à Feodosia<sup>28</sup>. Les registres inférieurs de ces églises adoptent aussi plus ou moins des programmes orientaux. A Mangjup la Déisis-Vision dans la conque absidale est suivie (sur l'axe vertical de cet espace) par une croix fleurie et plus bas, par l'Emmanuel en buste qui remplace l'Amnos<sup>29</sup>. Ainsi, malgré son appartenance géographi-

25. Cf. Celina Osieczkowska, Les peintures byzantines de Lublin, *Byzantion* 7, I, (1932), 241 ss.; Anna Rozycka-Byzek, La peinture murale byzantino-russe dans la chapelle de la Sainte-Croix sur le Wawel (en polonais avec résumé français), *Dziejow Wawelu* III (Cracovie 1968).

26. Cf. P.P. Pokryskin, Blagovescenskaja cerkov v Supraslskom monastyre, *Sbornik archeologiceskich statej podnesennykh grafu A.A. Bobranskomu*, (Saint-Pétersbourg 1911).

27. Par ce terme je désigne les schémas de la Déisis dans l'abside qui intègrent un certain nombre d'éléments de la Vision des prophètes, comme on le voit souvent en Orient.

28. Description et datation de ces peintures chez O. Dombrowski, *Freski srenevekovogo Kryma*, Kiev 1981, 51-55. Sur la signification et la comparaison avec les décors de la périphérie orientale: Tania Velmans, L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles d'autres régions du monde byzantin, *CahArch* 29 (1981), 47-102, repris dans *L'art médiéval de l'Orient chrétien*, 2<sup>e</sup> éd., Sofia - Paris 2002, 33-77.

29. Selon mes observations, l'Amnos est absent dans tout l'Orient byzantin, avec quelques rares exceptions: en Cappadoce, seule, la Bezirana kilisesi (XIII<sup>e</sup> s.), montre l'Amnos dans l'abside (cf. Catherine Jolivet-Levy, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'ab-*

que à la zone centrale, la Crimée se situe plutôt dans l'orbite de la périphérie orientale quant aux programmes iconographiques de ses églises, ce qui s'explique par sa population, en grande partie arménienne, à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Une deuxième vague d'émigration a eu lieu au XIII<sup>e</sup> siècle après l'invasion tatare et surtout après la chute d'Ani.

Loin de ces zones septentrionales, l'expansion du modèle byzantin atteignit également, dans une faible mesure il est vrai, le territoire de la Bohême. Ainsi, dans la chapelle de la Sainte-Croix à Karlstein les murs sont couverts de panneaux peints et des répliques d'icônes byzantines se trouvent à la cathédrale de Prague. Celle de Breznice (1396) avec la Vierge à l'enfant, aujourd'hui à la Galerie Nationale de Prague, est remarquable, non seulement par ce que elle fut commanditée par le roi Venzeslav, mais surtout parce que ses différents modèles ont été identifiés par Hans Belting<sup>30</sup>. Il s'agit d'une véritable chaîne d'images provenant du milieu des croisés en Terre Sainte, dont chacune se voulait peinte par saint Luc. Parmi elles se trouve le célèbre diptyque conservé au Mont Sina et attribué à un peintre vénitien, réplique indirecte d'une icône du monastère de Kykkos à Chypre, elle même reliée à un prototype constantinopolitain plus ancien<sup>31</sup>.

#### *La périphérie occidentale*

La périphérie occidentale du monde byzantin a ceci de particulier qu'elle n'est telle que par intermittence, autrement dit à certaines époques et dans certains lieux. Il s'agit de la côte adriatique de l'ex-Yugoslavie, avec la Dalmatie, où il ne reste que peu de choses, et de l'Italie. En simplifiant, on peut distinguer, trois façons d'accueillir et de faire sienne la tradition byzantine en Italie. Il peut s'agir d'implantations purement constantinopolitaines exécutées par des artistes grecs, d'influences évidentes, ou encore d'emprunts complètement intégrés dans des ensembles de tradition occidentale. Les implantations byzantines ont

---

*side et de ses abords*, Paris 1991, 40, 168, 220, 315-316); en Géorgie l'Amnos apparaît à l'église de Calendzikha dont le maître d'oeuvre était un peintre constantinopolitain, Manuel Eugénicos (cf. H. Belting, Le peintre Manuel de Constantinople en Géorgie, *CahArch* 28 (1979), 103-114; Tania Velmans, Le décor du sanctuaire de Calendzikha. Quelques schémas rares: la Vierge entre Pierre et Paul, la procession des anges et le Christ de Pitié, *CahArch* 36 (1988), 137-162, repris dans *Orient chrétien*, 2<sup>e</sup> éd., 223-240.

30. H. Belting, *Image et culte*, Paris 1998, 452-457.

31. Sur le diptyque du Sinaï et l'icône de Kykkos voir G. et Maria Sotiriou, *Εικόνες της Μονής Σινά*, Athènes 1956, I, pl. 188-190, II, 1958, 171 ss.; K. Weitzmann, Icon Painting in the Crusader Kingdom, *DOP* 20 (1966), 51 ss.; sur le prototype constantinopolitain de la Vierge de Kykkos, cf. Belting, *Image*, 456.



été possibles en Italie tantôt grâce à la présence politique et militaire de Byzance, tantôt par la présence de papes grecs et orientaux à Rome ou encore parce que divers donateurs firent venir des artistes de Constantinople. Quant aux influences, elles sont favorisées par le commerce et passent surtout par les routes maritimes et les villes portuaires italiennes.

Dans la première catégorie, on rangera les mosaïques de Ravenne, capitale de l'empire romain d'Occident (395-476), en relation constante avec Constantinople et intégrée à l'empire de Justinien jusqu'en 755, et certains panneaux de Sainte-Marie Antique (VIIe-VIIIe s.)<sup>32</sup>. Nous savons par ailleurs, qu'à la demande de l'abbé Didier des artistes constantinopolitains exécutèrent v. 1066 une partie des décors de l'abbaye du Mont Cassin et que ces œuvres influencèrent de manière sensible les peintres de Campanie<sup>33</sup>. Les mosaïques de Sicile (XIIe s.)<sup>34</sup> constituent certainement l'implantation byzantine la plus importante en Italie au moyen âge et il faut leur ajouter le panneau de la Pentecôte de l'abbaye de Grottaferrata<sup>35</sup>, puisqu'elle est l'oeuvre de l'un des artistes de Monreale. En Sicile même, les ateliers des mosaïstes byzantins et d'autres, locaux, formés au XIIe siècle, transmièrent à leurs successeurs un style qui pris rapidement un caractère mixte appelé *la maniera greca*. Il devait rester en vigueur jusqu'au XIVe siècle en Sicile, comme l'attestent les mosaïques du dôme de Messine (1321-1333) et de la chapelle Palatine, restaurées vers 1345 (Le Christ trônant entre les saints Pierre et Paul)<sup>36</sup>.

Le rayonnement des mosaïques siciliennes - importants relais du rayonnement constantinopolitain - se fit sentir dans toute l'Italie et jusqu'en Espagne, dans les fresques de Sigena (l'épouse de Roger II, Elvira, était une princesse de Castille)<sup>37</sup>, et en Angleterre, dans les fresques des chapelles de la cathédrale de Canterbury et dans quelques psautiers<sup>38</sup>. En Vénétie, les implantations sont nombreuses mais partielles, car presque partout on décèle aussi les mains d'artistes locaux. Néanmoins, les mosaïques du XIe-XIIIe siècle à Saint-Marc de

---

32. Sur ces décors voir dans l'ordre: J. Bovini, *Églises de Ravenne*, Novara 1960; W. de Grûneisen, *Sainte-Marie Antique*, Rome, 191.

33. Cf. O. Morizani, *Bizanzio e la pittura cassinese*, Palerme 1955.

34. Sur ces églises voir O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, Londres 1949; E. Kitzinger, *I mosaici di Monreale*, Palerme 1960; voir aussi plusieurs importants articles de E. Kitzinger cités chez V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Turin 1967, 369.

35. Cf. *ibidem*, 40, fig. 365.

36. Cf. Demus, *Mosaics*, 189; fig. 39.

37. Cf. *ibidem*, 451-452.

38. Cf. A. Grabar et C. Nordenfalk, *La peinture romane*, Genève 1958, 117.

Venise<sup>39</sup>, au dôme de Torcello<sup>40</sup>, à Santa Maria e Donato à Murano et à la chapelle du Santissimo Sacramento de la cathédrale de Trieste<sup>41</sup> doivent être considérés comme des avant-postes importants pour la propagation du modèle byzantin. Ainsi, par exemple, les artistes actifs à Venise se déplacent à Rome au début du XIIIe siècle pour y décorer l'abside de Saint-Paul-hors-les-murs<sup>42</sup>.

Il convient d'ouvrir ici une parenthèse qui nous fera d'ailleurs passer aux influences, pour rappeler que dans certains des monuments cités qui sont l'oeuvre d'artistes constantinopolitains intervient aussi une influence de l'art de la périphérie orientale de Byzance, comme on le voit dans certains motifs décoratifs de type syro-palestinien à Saint-Marc de Venise et peut-être dans les peintures de la crypte d'Aquilée<sup>43</sup>, ou encore, beaucoup plus tôt, dans la mosaïque de l'abside de Saint-Etienne-le-Rond (642-649) à Rome<sup>44</sup>, qui reproduit le schéma des ampoules de Terre Sainte avec le Christ en buste au dessus de la croix<sup>45</sup> et dans celle figurant la Transfiguration dans l'abside de Saint-Apollinaire in Classe à Ravenne<sup>46</sup>, avec la croix *niketerion*, si fréquente sur les ampoules palestiniennes<sup>47</sup>.

Nous savons combien sont nombreuses et parfois généralisées les influences byzantines en Italie, il est donc inutile d'essayer de les énumérer. En revanche il est peut-être nécessaire de rappeler que, contrairement aux implantations, les oeuvres qui ont subi des influences sont immédiatement reconnaissable comme appartenant à leur tradition d'origine, en l'occurrence italienne. Les facteurs qui s'opposent aux influences et leur résistent sont de deux ordres: 1) idéologique et 2) historique.

1) En Occident, l'image n'était ni sacralisée, ni chargée de valeurs transcendantes à la manière byzantine. Elle n'avait pas de rapports directs avec le monde céleste. Aussi, l'image était surtout considérée sous son aspect dida-

39. Sur ces mosaïques, cf. O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, 4 vols., Chicago-Londres 1984.

40. Cf. O. Demus, *Studies among the Torcello Mosaics*, *Burlington Magazine* 84 (1944), 41 ss.

41. Cf. Lazarev, *Storia*, 242 et 240, fig. 367.

42. Cf. *ibidem*, 246.

43. Sur ces fresques voir Rose Valland, *Aquilée et les origines byzantines de la renaissance*, Paris 1963.

44. Cf. Marguerite van Verchem et E. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IVème au Xème siècle*, Genève 1924, 205, fig. 259.

45. Par exemple, le schéma de l'ampoule de Monza no. 11 (cf. Grabar, *Les ampoules de Terre Sainte*, Paris 1958, pl. XVIII).

46. Voir la reproduction de ce détail agrandi chez Bovini, *Ravenne*, 152.

47. Par exemple, l'ampoule no. 3 de Bobbio (cf. *ibidem*, pl. XXXIV).

ctique, c'est à dire par rapport à la transmission de l'histoire du salut aux illettrés, comme nous l'apprennent entre autres les écrits du pape Grégoire le Grand (v. 600) et les *Libri carolini* (791-794)<sup>48</sup>. L'image mobile ne participait pas non plus au culte avant le XIIe siècle et seulement d'une façon limitée à partir de ce moment là. Ces différences idéologiques expliquent qu'une norme ou règle était mise en place à Byzance, alors qu'une grande liberté était consentie à l'artiste en Occident, avec une bonne place réservée à l'expression de l'imaginaire collectif, non contrôlée par l'Église. Par ailleurs, l'humanisme qui s'était développé très tôt à Byzance à la suite d'une réflexion approfondie sur l'Incarnation pendant et après la crise iconoclaste, n'avait aucune raison de toucher les esprits en Italie. Or, c'est à la suite de ce courant humaniste que des valeurs affectives se firent jour dans le domaine du sacré. La Vierge et son enfant devinrent tendres et le Christ fut représenté souffrant et mort sur la croix, pleuré par sa mère, saint Jean et d'autres personnages sacrés. Des sujets nouveaux comme le Thrène et le Christ de Pitié apparurent. Pendant ce temps, le crucifié demeurait vivant sur les croix toscanes et les fresques en Italie. Ce n'est qu'à la suite de l'importation massive d'icônes byzantines que le sentiment gagna la peinture italienne aux environs du milieu du XIIIe siècle (cf. *infra*). Mais à ce moment là, un autre facteur influença l'iconographie de cette peinture et l'éloigna encore davantage de la byzantine, car étant devenus des donateurs privilégiés, les confréries laïques et religieuses imposèrent souvent des sujets de caractère local aux décors monumentaux comme aux tableaux d'autel.

2) Quant aux raisons historiques qui barrent la route à l'acceptation pleine et entière du modèle byzantin, elles se laissent définir tout simplement par l'existence d'autres traditions artistiques fortes sur le sol italien, telle que la carolingienne, l'ottonienne, la romane et la gothique qui, à la différence de la byzantine, étaient en accord avec la conception locale de l'image religieuse.

Voyons maintenant où et comment l'influence byzantine se manifeste de façon relativement évidente en Italie. Elles pénètrent par vagues successives, au VIe-VIIe, XIe, XIIe et XIIIe siècle, mais c'est seulement à partir du XIIe-XIIIe siècle qu'elle sont perceptibles aussi bien en Italie du nord, touchée par le rayonnement de Venise, qu'en Italie centrale comme le montrent si bien le Baptistère de Parme en 1270<sup>49</sup> (fig. 6) et les églises de Lucques, Pise, Sienne et Florence<sup>50</sup>. Les décors du Mont Cassin contaminèrent plus ou moins les peintures

---

48. Cf. J. Kollwitz, *Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung*, W. Schöne et al., *Das Gottesbild im Abendland*, Witten et Berlin 1957, 57 ss.

49. Cf. P. Toesca, *Il Battistero di Parma*, Milan 1960.

50. Cf. C. R. Ragghianti, *Pittura del Dugento a Firenze*, Florence 1955, 40 ss.

et les mosaïques les plus importantes en Campanie, dont celles de Sant' Angelo in Formis (1072-1086)<sup>51</sup> (fig. 7), du dôme de Capoue<sup>52</sup> ou encore de l'église de la Crucifixion à Cassino<sup>53</sup>, cependant ces influences ne modifient que légèrement des décors romans ou gothiques.

En Italie méridionale, dans les Pouilles, la Calabre la Basilicate ou la Tarentaise les églises rupestres sont exécutées dans un style romano-byzantin, mais leurs programmes iconographiques s'apparentent surtout à la tradition de la périphérie orientale de Byzance, avec la Théophanie-Vision ou la Déisis dans l'abside (fig. 8), de nombreux saints cavaliers, de longues théories de saints vus de face<sup>54</sup>, ce qui s'explique par les monastères fondés par les moines qui avaient fui la Cappadoce pendant les persécutions iconoclastes, puis au moment des premières invasions turques en Asie Mineure. A partir du IXe-Xe siècle d'importantes colonies arméniennes et juives se sont installées en Italie méridionale, tout en entretenant des relations étroites avec l'Arménie et l'Égypte.

Dans la peinture de chevalet des peintres italiens les influences et les emprunts à l'art byzantin sont assez courants mais généralement si bien assimilés qu'on a du mal à les repérer. Cependant l'influence de l'iconostase sur le tableau d'autel est évident, ainsi que celle des différents types de la Vierge à l'enfant connus à Byzance sur le tableau d'autel. Aux environs de 1200, les grands Crucifix peints italiens montrent encore le Christ droit et raide, les yeux ouverts, avec à ses côtés la Vierge et saint Jean impassibles<sup>55</sup>. Grâce à l'influence byzantine, le Christ mort mais pas encore douloureux apparaît vers les années trente du XIIIe siècle en Italie<sup>56</sup> et c'est seulement vers le milieu du XIIIe siècle que

---

51. Cf. J. Wettstein, *Sant Angelo in Formis et la peinture médiévale en Campanie*, Genève 1960; O. Morizani, *Gli affreschi di Sant Angelo in Formis*, Milano 1963.

52. La mosaïque de l'abside avec le Christ entre les apôtres Pierre et Paul dans la conque et, plus bas, la Vierge entre les mêmes apôtres ont disparu, mais des figures de saints isolés sont encore en place (cf. Lazarev, *Storia*, 233).

53. Cf. Matthiae, in *Atti del VIII Congresso Intern. di Studi Byzantini*, II, Rome 1953, 193-198.

54. Sur ces églises voir, E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale de la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, Paris 1904; *La Puglia fra Bizanzio e l'Occidente*, ouvrage collectif, chapitre de Stella Calo Mariani et V. Pace, Milan 1980, nombreuses reproductions dans tout le volume. Le rapport avec l'Orient n'est pas établi dans ces publications.

55. Par exemple, le Crucifix du Musée National de Pise no. 15, (cf. V. Lazarev, *New Light on the Problem of the Pisan School*, *Burlington Magazine* 68 (1936), 61-73).

56. Par exemple, le Crucifix no. 20 du Musée National de Pise (cf. E. Carli, *Pittura medievale pisana*, Milan 1958), pl. 30, 31.

le Christ souffrant et les personnages attristés qui l'entourent<sup>57</sup> sont devenus enfin la règle pour ces Crucifix.

La distinction entre une influence et un emprunt n'est pas toujours évidente, néanmoins cette différence existe. L'emprunt est une influence que le peintre a totalement assimilée et faite sienne, non en la subissant mais en la soumettant à ses propres impératifs. C'est une démarche qui est généralement pratiquée par les artistes les plus talentueux qui s'approprient certains traits iconographiques ou stylistiques en les intégrant dans des ensembles de tradition occidentale. C'est le cas, entre autres, de Giunta Pisano (à partir de 1230), Coppo di Marcovaldo (actif en 1260-1276), Cimaboue (actif en 1272-1302), ou Duccio (1255-1318) qui adopte les proportions élégantes des personnages de la peinture byzantine, l'équilibre des compositions, le fond d'or et la ligne rythmique, mais peint des tableaux d'autel dont la structure est empruntée à l'architecture des façades gothiques et qui se présentent souvent comme des retables à multiples volets, où chaque saint est entouré par un cadre et surmonté d'un fronton. Si malgré tout la *Maestà* reste encore très proche de Byzance, les madones entourées d'anges le sont beaucoup moins<sup>58</sup>.

C'est dans ce type de rayonnement vers l'Italie qu'il convient de situer également l'impact de certaines oeuvres de Serbie du XIIIe et XIVe siècle, dues à des peintres constantinopolitains ou thessaloniens et constituant ainsi des relais. À l'époque, des fresques et des icônes du royaume serbe suscitèrent en effet quelques échos en Vénétie et en Ombrie<sup>59</sup>. Les innovations iconographiques et stylistiques réalisées à l'église de l'Ascension de Mileševa (1222-1224), dont les peintres étaient certainement constantinopolitains<sup>60</sup>, apparaissent un peu plus tard dans les fresques de San Zan Diegolà à Venise<sup>61</sup> (figs. 2, 3). Une

57. Notamment dans le Crucifix de l'église de S. Domenico (1250-1255) et dans celui du Musée National de Pise (cf. *ibidem*, pl. 33 et 34).

58. Voir de nombreuses reproductions en couleur des oeuvres des peintres cités dans ce paragraphe et d'autres qui intéressent notre propos, chez F. Bologna, *Les Origines de la peinture italienne*, Dresde 1962, *passim*. Sur la structure des tableaux d'autel voir Belting, *Image*, 544, fig. 243.

59. Cf. Tania Velmans, La dernière renaissance byzantine, le royaume serbe et ses rapports avec Venise et l'Italie, *Actes du Symposium de la fondation Giorgio Cini: "Venise et la Serbie"*, Venise 2002.

60. Il n'existe pas de document formel attestant des peintres grecs à Mileševa, mais il n'y avait pas non plus de tradition locale à ce moment là. De plus, la qualité et la part d'innovation de ces fresques est exceptionnelle. Il est enfin bien connu qu'une dizaine d'années plus tôt l'archevêque Sabbas (Sava I) avait fait venir des peintres de Constantinople ou de Nicée pour exécuter le décor de l'église de la Mère de Dieu à Studeniča (cf. Djurić, *Vizantijske freske*, 32-33).

61. Voir des reproductions chez R. Palluchini, *La pittura veneziana del Trecento*, Venise – Rome 1964, 10, figs. 1-4.

parenté analogue avec les peintures de Mileseva frappe dans une série de Madonnes et de Crucifix peints vénitiens<sup>62</sup>, ainsi que dans une peinture murale de la Descente de Croix à San Benedetto Vechio à Padoue et dans un panneau à San Marcuola à Venise<sup>63</sup> on retrouve la même parenté. Une influence analogue semble se manifester également dans une peinture de chevalet avec la Vierge à l'Enfant de Coppo di Marcovaldo à San Martino dei Servi à Orvieto<sup>64</sup>.

La dette contractée envers Byzance, n'empêchera évidemment pas la peinture italienne d'évoluer rapidement à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle et cela pour les raisons évoquées plus haut, mais aussi parce que à l'époque le thomisme avait réconcilié foi et raison en réhabilitant la logique aristotélicienne et l'observation de la nature. De son côté, l'enseignement de saint François d'Assise exalta la beauté de la création et la compassion, créant ainsi de nouvelles valeurs qui modifièrent la sensibilité religieuse. Ces courants spirituels engagèrent les peintres à prêter la plus grande attention à tout ce qui entoure les personnages sacrés. Il n'était plus question de créer, en imitant les Byzantins, un ailleurs supposé divin. La logique conduisait les artistes à se dire que la vie du Christ s'était déroulée sur terre et que s'était donc là qu'il fallait la situer. Ainsi, par exemple, la Nativité de la Vierge de Pietro Cavallini (1273-1308) sur la façade du dôme de Trastevere s'en tient encore au schéma que l'on voit à Daphni<sup>65</sup>, et reste donc soumis à l'influence byzantine, sauf que sainte Anne n'accouche plus dans un lieu indéterminé, voire dans la rue, mais à l'intérieur d'une chambre. Certes, la perspective basée sur le calcul n'a été inventée qu'au XVe siècle, mais dès le XIIIe-XIVe siècle la perspective approximative, qui était aussi celle de l'Antiquité, crée l'illusion d'un espace à trois dimensions, unifié et cohérent. Pour ainsi dire au même moment, l'hésychasme connaissait un succès croissant à Byzance, freinant la renaissance des Paléologues, ce qui malgré un effet néfaste assura à la peinture byzantine une pérennité de plusieurs siècles et la conserva jusqu'aux temps modernes.

La Dalmatie, partiellement occupée par les Vénitiens à partir de 1202, n'a pas conservée de peintures murales antérieures au XIIe siècle. Celles de Saint-André (fin XIIe s.) sont proches par leur style du maniérisme tardo-commène, tandis qu'à Saint-Krsevan et Saint-Pierre le Vieux (fin du XIIe-début du XIIIe

62. Il s'agit des Madonnes reproduites dans *ibidem*, figs. 10, 11, 233.

63. Cf. *ibidem*, fig. 7, 76, fig. 213.

64. Cf. F. Bologna, *Les origines*, pl. 6.

65. Voir les deux images reproduites côte à côte chez Tania Velmans, *Le rôle du décor architectural et la représentation de l'espace dans la peinture des Paléologues*, *CahArch* 15 (1964), 183-216.

siècle) à Zadar, on trouve des sujets byzantins telle que la Déisis et un style où les traditions romane et byzantine sont intimement associées. Les fresques de la cathédrale de Zadar (1285)<sup>66</sup> témoignent d'un mélange d'emprunts divers à la peinture vénitienne, et à celle présente dans les églises serbes, le tout transposé dans un langage plastique d'inspiration populaire, proche à cause de cette particularité, de celui de certaines églises cappadociennes. Des icônes d'un style raffiné, tel que la Vierge à l'enfant du XIII<sup>e</sup> siècle, conservée au Musée de Zadar<sup>67</sup>, sont l'oeuvre d'artistes vénitiens, impressionnés par la renaissance dite des Paléologues. Enfin à l'église de Dojni Humac (île de Brac, v. 1270), une Déisis apparaît sur le mur oriental, au dessus de l'autel<sup>68</sup>, comme dans les édifices du culte de la périphérie orientale de Byzance, et remplace la Vierge à l'enfant. Cette conception du programme de l'abside a pu être transmise à la Dalmatie par les églises rupestres d'Italie méridionale, car des relations très étroites ont existé entre les Pouilles et la Dalmatie au moyen âge<sup>69</sup>.

Au delà de cette périphérie, le rayonnement de l'art byzantin toucha d'une façon plus ou moins atténuée et diffuse une grande partie de l'Europe occidentale. Elle fut particulièrement importante en Allemagne au XIII<sup>e</sup> siècle, par exemple dans les fresques de la voûte de Saint-Michel à Hildesheim ou la chapelle Saint-Nicolas de Soest<sup>70</sup>, ainsi que dans les miniatures<sup>71</sup>. Cet engouement était dû en grande partie à l'arrivée massive d'objets et de livres illustrés de Byzance après le sac de Constantinople, mais aussi aux relations étroites des pays germaniques avec Rome et la Sicile. Les modèles byzantins facilitent ainsi le passage des formes pesantes de l'art roman aux figures élégantes et longilignes du style gothique.

Notons enfin que la sacralisation du langage plastique byzantin et son ascendant sur les populations fut tel qu'à Chypre, en Crète et dans d'autres îles occupées par les Latins entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, la koinè constantino-politaine a été parfaitement préservée, même si l'on trouve occasionnellement des emprunts à la tradition occidentale et à celle de l'Orient chrétien.

---

66. Cf. V. Djurić, *Vizantijske freske i italo-vizantijske starine u Dalmaciji, Prilozi povijesti umetnosti u Dalmaciji* 12, (Spoleet 1960).

67. Cf. Palluchini, *La Pittura*, fig. 242.

68. Cf. Djurić, *Freske*, 23, fig. 17.

69. Cf. C. Tadić, *La Puglia e le citta dalmate nei secoli XII-XIII, Archivio Storico Pugliese*; C. Frisković, *Contatti artistici tra la Puglia e la Dalmacia nel Medio Evo. Per una storia delle relazioni tra le due sponde adriatiche, Quaderni dell'Archivio Storico Pugliese* 7 (1912), 71-81.

70. Cf. Lazarev, *Storia*, 317.

71. Cf. *ibidem*, 317-318.

*Les croisades en Terre Sainte*

De même que dans le nord de la Russie l'école de Novgorod nous est apparue comme un phénomène typiquement périphérique, sans concorder pour autant avec une zone géographique suffisamment étendue pour mériter l'appellation de "périphérie", on trouve au sud-est de la Byzance médiévale, l'art des croisés qui s'épanouit pendant deux siècles en Terre Sainte et en Syrie.

Dans la plupart des cas les commanditaires des édifices du culte sont des Latins qui occupent ces territoires, et les exécutants des Grecs, des Syriens ou des Latins qui s'inspirent de modèles byzantins de provenance diverse. Ainsi, parmi les fresques de Syrie, celles de l'église des saints Serge et Bacchus du monastère Mar Yacub (Saint-Jacques) à Qara (XIIe s.) ont conservé les saints cavaliers Serge et Bacchus<sup>72</sup>, figurés très grands et non loin du sanctuaire qu'ils sont sensés protéger. Cette importance accordée aux saints cavaliers correspond bien aux programmes byzantins orientaux, que l'on voit aussi bien en Egypte, qu'en Géorgie et en Arménie<sup>73</sup>. Deux détails distinguent ce panneau des modèles orientaux: saint Serge porte le fanion des templiers au bout de sa lance et le Christ le bénit à l'occidentale. L'autre grand fragment conservé est celui de la Vierge allaitant<sup>74</sup>, un type créé au IVe siècle en Egypte<sup>75</sup> et repris au VIIe siècle à Saqqara<sup>76</sup>, mais qui n'a connu qu'un succès limité à Byzance. Un détail de ce panneau, la Bénédiction de l'enfant, est conforme au rite latin. Cependant, ces particularités ne permettent pas d'attribuer les fresques à un peintre latin, comme on a tenté de le faire, et cela d'autant moins que les fanions des croisés apparaissent également dans l'église d'un monastère érigé par des moines syriens, Mar Musa al-Habashi ou Saint-Moise l'Ethiopien<sup>77</sup>, où il pourrait

72. Cf. J. Leroy, Découverte de peintures chrétiennes en Syrie, *Les Annales archéologiques arabes chrétiennes* 25 (1975), 101-109.

73. Cf. notes 126-130.

74. Voir une reproduction en couleur chez Tania Velmans, La présence des croisés dans la périphérie orientale du monde byzantin et ses conséquences pour la peinture des XIIe et XIIIe siècle, *La Méditerranée des croisades*, ouvrage collectif, éd. R. Cassanelli, Paris 2000, 157-173, fig. sur page 160; sur l'inscription syriacque "MRTY MRYM (LDT) LHA" qui pourrait correspondre à l'expression française "Madame Marie Mère de Dieu" voir Leroy, Découverte, 107 ss. Notons encore que dans les hymnes d'Ephrem on mentionne plusieurs fois l'allaitement (cf. I. Ortiz de Urbina, La Vergine Maria nella theologia di s. Ephrem, *Symposium Syriacum* 1972, Rome (1974), 5-104).

75. Sur le calcaire irisé de Medinet el-Fayoum (IVe s.) qui se trouve à Berlin Staatliche Museen (cf. P. du Bourguet, *L'art copte*, Paris 1967, fig. 25).

76. Dans la cellule 1725 du monastère Saint-Jérémie, aujourd'hui au Musée copte du Caire cf. J.E. Quibell, *Excavation at Saqqara*, Le Caire 1912, IV, pl. XXII.

77. Cf. Erica Cruikshank Dodd, The Monastery of Mar Musa Al-Habashi, near Nebek, Syria, *Arte Medievale*, II série, VI 1 (1992), 61-130, 89.



s'agir d'une expression de reconnaissance envers les croisés libérateurs. Ainsi le peintre engagé par le donateur latin de l'église Saint-Jaques à Qara, qui a signé "Basile", est certainement un Grec ou un Syrien.

Il en est de même au Krak des Chevaliers, où un sujet typique pour l'iconographie orientale a été conservé. Il s'agit de l'image illustrant un miracle de saint Georges, celui où il sauve un jeune chrétien captif des infidèles et le transporte "au de-là des mers" pour le restituer à sa famille. L'image du Krak montre en effet le saint à cheval avec le jeune garçon assis derrière lui et un cours d'eau sous les pas du cheval<sup>78</sup>, ce qui est parfaitement conforme au schéma que l'on voit un peu partout dans cette périphérie: à Mar Musa al-Habashi, dans la grotte d'Edde (Liban), à la chapelle Seidat el-Rih ou Notre-Dame-des-Vents, près d'Enfe<sup>79</sup> et dans plusieurs églises géorgiennes<sup>80</sup>. D'autres fresques de la forteresse franque, dont la Présentation du Christ au temple<sup>81</sup>, doivent être attribuées à un peintre byzantin, probablement local.

Il en est de même en Palestine, par exemple, à l'église Saint-Jérémie d'Abou Gosh, au bourg de Quariet el-Enab près de Jérusalem, construite par les Hospitaliers vers 1140 et peinte vers 1170 par les artistes Basile et Ephrem<sup>82</sup>, dont le programme des trois absides correspondait à l'esprit qui prévaut dans les représentations de l'abside en Orient. Sur les aquarelles du comte de Piellat on voit en effet une Déisis (fig. 9), la Descente aux Limbes (abside centrale) et une scène du paradis, empruntée au Jugement dernier: Abraham, Isaak et Jacob tenant les âmes des justes. On montre en fait une image de la Résurrection flanquée de représentations qui illustrent la conséquence de cette victoire du Christ sur la mort, autrement dit la Rédemption. Celle-ci est exprimée par la prière d'intercession et la promesse du paradis pour les justes dans le Royaume futur. Une chapelle à l'usage des militaires (latins), aménagée dans le mur d'enceinte nord de Jérusalem et connue sous le nom de porte de Damas, a conservée des

78. Cf. J. Folda, *Crusader Frescoes at Crac des Chevaliers and Marqab Castle*, *DOP* 36 (1982) 194, pl. 22.

79. Cf. note 77.

80. En Géorgie, il s'agit des églises d'Ikvi, d'Adisi et de quelques autres (cf. E. Privalova, *Pavnisi*, Tbilisi 1977, 62 ss.).

81. Cf. P. Deschamp, *Terre Sainte Romane*, (Zodiaque) Paris 1964, pl. 40.

82. Cf. L.H. Vincent et F.M. Abel, *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, Paris 1932, 386-393; C. Enlart, *Les monuments des croisés dans le royaume de Jérusalem*, II Paris 1928, 315-325; J. Folda, *Painting and Sculpture in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1291)*, *History of the Crusades*, III, éd. K.M. Setton et H. Hazard, New York 1965, 124 ss., 259; Anemarie Weyl Carr, *The Mural Paintings of Abou Ghosh and the Patronage of Manuel Comnenus in the Holy Land*, *A History*, III, 215-244, 223. De nouvelles fresques sont actuellement mises à jour grâce à des travaux de nettoyage encore inachevés.

fragments qui trahissent non plus des peintures orientales, mais des œuvres constantinopolitaines<sup>83</sup>.

Dans deux cas seulement on peut parler non pas simplement de peintres byzantins, mais d'un emprunt à la tradition byzantine orientale. A l'église Mar Elian (Saint-Elie) à Homs, les fresques romanes intègrent en effet quelques éléments qui appartiennent à l'iconographie répandue en Orient, dont la Déisis dans l'abside<sup>84</sup> (fig. 10) par exemple. Dans les peintures ajoutées à celles déjà existantes à l'église de la Nativité à Bethléem au XII<sup>e</sup> siècle, grâce à l'initiative des croisés<sup>85</sup>, une symbiose harmonieuse s'opère entre les traditions romane et byzantine.

Le recours fréquent à des peintres locaux en Syro-Palestine s'explique certes par le prestige qu'avait aux yeux des croisés l'art byzantin, mais aussi parce que les croisés étaient installés dans ces régions d'une façon définitive, mariés à des femmes du pays et intégrés dans les familles, cultivant des champs et des vignes<sup>86</sup>. Par conséquent, ils devaient souhaiter que les églises qu'ils érigeaient soient appréciées et fréquentées par la population locale. De leur côté, beaucoup de nobles latins avaient épousé des femmes orientales. Ainsi la composition de la société levantine correspond à ce que l'on observe dans la peinture tout en trahissant l'engouement des Latins pour les œuvres byzantines.

Cette admiration est encore plus évidente dans un certain nombre de manuscrits illustrés dans les ateliers d'Acre et de Jérusalem, où les modèles byzantins étaient copiés par des Latins avec une application touchante quand on ne confiait le travail à des artistes grecs. Ces œuvres sont trop connues par les études de Kurt Weitzmann, Hugo Buchthal et d'autres auteurs, pour être à nouveau traitées ici.

83. Lucy-Anne Hunt, *Damascus Gate, Jerusalem, and Crusader Wall Painting of the Twelfth Century*, *A History*, 197; I. B. Hennesy, *Preliminary Report on Excavations of the Damascus Gate Jerusalem, Levant II*, 1970, 24 ss., pl. XXVI.

84. Cf. Leroy, *Découvertes*, 99 ss.; Velmans, *Observations*, 127 ss., 83.

85. Voir l'inscription en grec et en latin qui rend compte des travaux entrepris par les croisés. Elle mentionne le peintre et mosaïste Ephrem, l'empereur Manuel Comnène, le roi de Jérusalem Almaric I (1162-1174), l'évêque de Bethléem Raoul et l'année 1169 qui fut aussi celle du mariage d'Almaric I avec la nièce de l'empereur byzantin, célébré en ces lieux. Cf. T.S.R. Boase, *Mosaic Painting and Minor Arts, The Art and Architecture of the Crusader States, A History III*, Wisconsin 1977, 117.

86. Parmi les sources qui témoignent de ces circonstances, la chronique de Foulques de Chartres est particulièrement précieuse. Cf. Xenia Mouratova, *Western Chronicles of the First Crusade as Sources for the History of Art, Crusader Art of the Twelfth Century*, J. Folda (ed.) [*BAR International Series*, Oxford, CLII], Oxford 1982, 47 ss.

*La périphérie orientale*

La périphérie orientale du monde byzantin comprend la Géorgie et l'Arménie au nord, la Syrie et la Cappadoce au centre, la Palestine, l'Égypte copte et l'Éthiopie au sud. L'inclusion de la Cappadoce dans cette périphérie peut étonner au premier abord en raison de son appartenance à l'empire. Mais les frontières étatiques n'ont que peu de valeur en l'occurrence. Plus encore que Constantinople, la Cappadoce était peuplée à la fois de Grecs et d'Orientaux. Elle se trouvait loin de la capitale byzantine et assez près de la Syro-Palestine dont les monastères entretenaient des rapports étroits et constants avec les communautés monastiques cappadociennes. Enfin, la comparaison des programmes et de certains schémas iconographiques en Cappadoce et dans les autres pays de cette périphérie a révélé la parenté profonde qui les unissait.

Les périphéries orientales et occidentale ne se ressemblent en aucune façon lorsqu'on considère leur peinture religieuse et on ne saurait s'en étonner. La première est de confession orthodoxe malgré certaines déviations monophysites et l'on ne décèle, dans la peinture murale, aucune influence qui altère le fond byzantin, à l'exception des fresques de Nubie et d'Éthiopie. Partout ailleurs le modèle byzantin était unanimement accepté, sans être pour autant reproduit à l'identique comme dans les Balkans, car l'histoire, la situation géographique, le degré d'hellénisation dans le passé et les traditions locales étaient très différentes ici et là. Ainsi, dans les régions orientales, le langage plastique mis au point par Byzance devient une variante, voire une forme dialectale de ce langage<sup>87</sup>. Comme nous avons pu nous en rendre compte dans les pages précédentes, la situation était très différente dans la périphérie occidentale et notamment en Italie, pays latin et catholique où, mises à part les implantations directes, l'impact des modèles byzantins était réduit à une influence qui n'agissait pas sur la vision du monde des peintres parce qu'elle se heurtait à de puissantes barrières.

Jusqu'ici nous n'avons évoqué que le style de la peinture murale en Orient. Or, si le programme et les schémas iconographiques de la périphérie orientale sont en grande partie ceux établis à Constantinople, ils comportent également de nombreuses particularités qui concernent des thèmes importants, précisément ceux autour desquels s'ordonne l'ensemble du décor. Il s'agit au premier chef du programme de l'abside et de la coupole, mais également d'images situées sur les parois. Ces écarts par rapport à la norme établie par Constantinople s'avèrent être les mêmes ou analogues presque partout, de telle sorte que

---

87. Aucune connotation péjorative n'est attaché à cette qualification dans mon esprit.

l'on doit considérer cette périphérie comme une entité lorsqu'il s'agit d'iconographie<sup>88</sup>.

Jusqu'au Xe-XIe siècle, la conque absidale est occupée par la Théophanie Vision selon le récit des prophètes, avec le Christ à la place de Yahvé. Il est sous-entendu que c'est le Père qui est honoré ici dans le Fils. Les Théophanies orientales illustrent surtout les visions d'Ézéchiel (1 et 10) et d'Isaïe (6.1-3), repris par Matthieu (25.31), l'Apocalypse (4.2-8), les commentaires des Pères alexandrins et antiochiens, tel le pseudo-Denys l'Aréopagite, et la liturgie. Elles visent à montrer le triomphe définitif du Christ à la fin des temps au milieu des puissances célestes. Sur le plan formel, on s'inspire des théophanies mythiques de la Grèce antique, de l'imagio clipeata romaine et des images du monarque divinisé chez les Perses<sup>89</sup>.

L'emplacement de ces images n'est pas le seul écart qui s'affirme ainsi par rapport à la règle constantino-politaine. Leur schémas iconographiques sont également originaux. On y voit le Christ trônant dans une auréole (Is. 6.1; Ez. 1.4), entouré du soleil, de la lune et parfois des étoiles, signalant la valeur cosmique de l'événement, des quatre animaux (Ez. 1.5-14; 10.14-17), des tetramorphes (Ez. 10.14-17), des séraphins (Is. 6.2-3), des chérubins (Ez. 10.3-5; 10.16-17), de roues (Ez. 1.15-21; 10.9-12), des anges et archanges et, quelques fois de prophètes. En Cappadoce, Ezéchiel mange le rouleau (Ez. 2.9-10), alors que Isaïe est purifié par le charbon ardent (Is. 6.6-8), allusion à l'eucharistie. Il arrive aussi que les quatre animaux, le tetramorphes et plus rarement les séraphins-chérubins soient accompagnés d'une inscription avec le triple *haghios*. Ce cri ("Saint, Saint, Saint, Dieu Sabaoth") est proféré par les séraphins chez Isaïe (VI.3), et repris à maints endroits dans la liturgie, notamment dans le Chérubicon et l'Anaphore<sup>90</sup>. Les différentes forces célestes sont souvent figurées ocellées selon Ezéchiel (1.18-19) ou enflammées (Ez. 1.13) ou les deux à la fois. Sous les pieds du Christ peut apparaître également le lac de feu (Ap. 20.15) ou la mer de cristal (Ap. 4.6), comme c'est le cas en Cappadoce. Bien entendu, ces

---

88. Cette affirmation, qui ne peut être analysé dans le détail dans cet article, repose sur mes études comparatives réunies dans *Orient chrétien*, 2e éd., 1-431.

89. Cf. A. Grabar, *Martyrium*, II, Paris 1946, 251-252 et 109-110.

90. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western, I, Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 321-323; idem, *The Historia Mystagogica and other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy*, *JThS* 9 (1907-1908), 265-266, 390-394; R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris 1966, 177.

éléments n'apparaissent pas nécessairement tous à la fois, mais ils sont néanmoins nombreux dans une seule et même image<sup>91</sup>.

Les différentes variantes de la Théophanie Vision occupent aussi bien les absides de Géorgie (chapelles de Sabereebi, monastère Saint-Dodo, églises de Svanétie) (fig. 11)<sup>92</sup>, que celles de Cappadoce, dont les églises aux Trois Croix (fig. 12), Tokali kilise (fig. 13) ou encore les Saints-Apôtres à Sinasos<sup>93</sup>. Le cas de l'Arménie est plus singulier, car la plupart des décors médiévaux sont ruinés, mais des fragments de la Théophanie Vision figurent à Lmbat, Talin (VIIe s.), Mren et Gos<sup>94</sup>. Elle est très répandue en Egypte copte dans les églises du désert d'Esna (fig. 14), de la mer Rouge et du Vieux Caire<sup>95</sup> et décore également les absides de Nubie, dont celles de Tamit<sup>96</sup>, et d'Ethiopie, à Korkor Mariam (fig. 15) et Dabra Salam<sup>97</sup>.

A partir du Xe-XIe siècle la Déisis remplace la Vision ou alterne avec elle. Son schéma correspond très exactement à celui de la Vision, auquel on ajoute la Vierge et saint Jean en prière, c'est pourquoi nous l'avion appelé Déisis-Vision. Cette fusion de deux images dont le contenu est différent est due au fait que, dans les deux cas, on est moins soucieux de montrer respectivement la vision qu'avaient eu les prophètes et l'intercession de la Vierge et de saint Jean que le Christ triomphant de la fin des temps. La perspective eschatologique et la victoire du Seigneur sur la mort et le mal, impliquant le salut pour les hommes, est véritablement le message premier que l'on veut exprimer avant tous les autres. C'est aussi pourquoi, dans les deux sujets, le Christ, généralement très grand, occupe la quasi totalité du champ pictural, laissant aux autres protagonistes de la scène les deux angles aux extrémités de la conque, ce qui n'est pas le

91. Sur la Théophanie Vision voir: Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst*, Munster 1912; A. Grabar, *Martyrium II*; Christa Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960; sur la Théophanie Vision en Orient voir Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Théophanies auxquelles participent les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images*, *Synthronon*, Paris 1968, 120-135; Jolivet-Levy, *Cappadoce, passim*; Velmans, *Miroir de l'invisible*, Paris 1996, chap. II, 19 ss.

92. Cf. Velmans, idem, chap. II, 19 ss.

93. Cf. Jolivet-Levy, *Cappadoce*, 179; pl. 110, 111.

94. Cf. Sirarpie Der Nersessian, *L'art arménien*, Paris 1977, 71 ss.

95. Cf. J. Leroy, *Les peintures des couvents du désert d'Esna*, Le Caire 1974.

96. Cf. Monneret de Villard, *La Nubia medievale*, III, Le Caire 1957; P. Van Moorsel, Une Théophanie nubienne, *Rivista di archeologia cristiana* 92 (1966), [publ. 1968], 297-316.

97. Cf. Cl. Lepage, Le Christ et les quatre animaux célestes dans les anciens manuscrits éthiopiens, *Documents pour servir à l'histoire de la civilisation éthiopienne*, fasc. 7, 1976, 70-109.

cas dans les images que l'on peut voir en Crète et dans le Magne, ou encore en Italie méridionale (pour les reproductions qui l'attestent<sup>98</sup>.

A partir du XIIe siècle, deux groupes de cohortes angéliques, situées respectivement derrière la Vierge et le Précurseur, comme c'est le cas à Nakipari ou à Ubisi (fig. 16) complètent généralement les représentations géorgiennes. Ils se réfèrent à Daniel (7.10), Matthieu (2431), l'Apocalypse (4.11) et surtout à la liturgie, dont la Première Ode chantée pendant l'office pour l'archange Michel (8 novembre<sup>99</sup>).

En Cappadoce, la Déisis est également très développée et intègre parfois les prophètes (Saint-Jean à Güllü dere, abside nord<sup>100</sup>) qui appartiennent en fait seulement à la Vision. Ont-ils été oubliés au cours de la fusion entre Vision et Déisis ou est-ce là une façon de relier Ancien et Nouveau testament? Peut-être les deux, mais il s'agit certainement aussi d'un moyen de rappeler l'eucharistie, condition du salut. Des schémas plus simples de la Déisis sont conservés dans le nord de l'Asie Mineure, comme c'est le cas à Saint-Sabbas de Trébizonde<sup>101</sup> et dans les absides arméniennes, notamment à l'église de Tigrane Honenc<sup>102</sup> et à Haghbat.

En Egypte, dans la chapelle des Quatre animaux de l'église Saint-Antoine, la Déisis montre les quatre animaux, non pas en laissant voir leur protômes émergeant de la gloire du Seigneur, mais en pied (fig. 17), de part et d'autre du Christ trônant<sup>103</sup>. En Syrie la plupart des absides sont ruinées et celles de Saint-Elie à Homs avec la Déisis dans la conque est de style romano-byzantin. Néanmoins il y a de fortes chances pour que la Déisis ait été représentée dans l'abside de Mar Musa al Habashi<sup>104</sup>. D'autres exemples de la Déisis de la Seconde Venue existent dans de petites chapelles situées dans les montagnes au Liban<sup>105</sup>.

98. Sur la Déisis dans l'abside en Orient voir, Tania Velmans, L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles d'autres régions du monde byzantin, première partie: La Déisis dans l'abside, *CahArch* 29 (1981), 47-102, repris dans *Orient chrétien*, 2e éd., 33-78.

99. Cf. Ménée de novembre, le 8, Athènes, 55 B, 62 A.

100. Cf. Jolivet-Levy, *Cappadoce*, pl. 3 2.1.2.

101. Cf. G. Millet et D. Talbot-Rice, *Byzantine Painting at Trebizond*, Londres 1936, 127 ss., fig. 39.

102. Cf. Nicole et M. Thierry, *Saint-Grégoire de Tigran Honenc (1215)*, Louvain-Paris 1933, 42.

103. Cf. Van Moorsel, *Saint-Antoine*, I, 169 ss., fig. 36.

104. Face à l'abside, sur le mur occidental figure un Jugement dernier complet, mais sans la Déisis et sans le Christ Juge, absence qui n'a pas d'explication, sauf si, dans cette petite église on n'a pas voulu répéter deux fois une image de l'intercession située au moment de la Seconde Venue (cf. Velmans, Observations sur quelques peintures murales en Syrie et Palestine et leur composante byzantine orientale, *CahArch* 42 (1994), 131-132).

105. Dans les églises de Bahdeidat (XIIIe s.), notamment à Ma'ad, Mar Mitri et Saqqiyat el-Hait (cf. Kruikshank Dodd, *The Monastery*, 79).

Les registres inférieurs de l'abside sont généralement occupés par les apôtres vus de face, suivi par les saints évêques dans la même attitude. Ces personnages sont sensés participer à la prière d'intercession ou vénérer le Christ en gloire lorsqu'il s'agit de la Vision dans la conque. La Communion des apôtres et les saints évêques officiant sont rares, l'Amnos pour ainsi dire absent<sup>106</sup>. À sa place on trouve le Mandylion, généralement au-dessus de l'autel, en Géorgie (fig. 20), allusion à l'Incarnation, au sacrifice et à l'eucharistie, mais aussi au rôle d'intercesseur qui est attribué à la relique dans l'office qui lui était consacré à Edesse le premier dimanche du Carême<sup>107</sup>. En Cappadoce, on voit couramment la croix entourée par les apôtres ou les saints évêques<sup>108</sup>, schéma qui est également attestés en Géorgie<sup>109</sup> et met en valeur le double symbolisme - sacrificiel et triomphal du signe du Christ. Le même emplacement est occupé dans d'autres décors par la Vierge orante, particulièrement fréquente en Cappadoce<sup>110</sup>, ou la Vierge à l'enfant qui figure sous une Déisis en Géorgie<sup>111</sup> et en Nubie<sup>112</sup>. Symbole de l'Incarnation, celle-ci suggère, avec l'image de la Vierge de la Déisis dans la conque, les deux termes de l'histoire du salut, ainsi que les deux natures du Christ. Le Pantocrator en buste peut également occuper cet emplacement, comme c'est le cas à Saint-Sabbas de Trébizonde (fig. 18). Lorsqu'il s'agit de la Vision, la Théotocos et saint Jean apparaissent quelques fois au deuxième registre de l'abside tenant des phylactères déroulés garnies d'inscriptions<sup>113</sup>. Les premiers programmes absidaux de ce type préparèrent la constitution de la Déisis-Vision en Orient.

Quand la Vierge à l'enfant occupe l'abside (il s'agit généralement d'églises dédiées à la Théotocos), les registres inférieurs sont rarement conformes aux programmes de type constantinopolitain. Ainsi, en Géorgie, c'est l'Adoration de la Croix par les apôtres qui figure au second registre à Ateni, la Mission des

106. Cf. note 99.

107. Au cours de cet office le Mandylion était placé sur un autel à l'est de l'autel principal (cf. E. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1889 I, 146, 169. Sur le sens de l'emplacement du Mandylion en Géorgie (cf. Tania Velmans, *Les peintures de l'église dite Tanghil, en Géorgie, Orient chrétien*, 2e éd., 148-157).

108. Par exemple, à Saint-Eusthate (Guerémé) ou aux Saints-Apôtres (cf. Jolivet-Levy, *Cappadoce*, pl. 71, 108).

109. A Mackharisi et Pavnsi (cf. Velmans, *Déisis*, I, *Orient chrétien*, 2e éd., fig. 19, 20).

110. Par exemple, à Badem kiliyesi ou Eski Gümüs (cf. Jolivet-Levy, *Cappadoce*, pl. 48, 151. 1. 2).

111. Aux Saints-Archanges à Lastkhver (cf. Velmans, *Déisis*, I, *Orient chrétien*, figs. 21, 22).

112. A l'église du Seikh à Tamit (cf. Monneret de Villard, *Nubia medioevale*, pl. CXLIII).

113. Cf. Nicole Thierry, A propos des peintures d'Ayvali köy (Cappadoce). Les programmes absidaux à trois registres avec Déisis en Cappadoce et en Géorgie, *Zograf* 5 (1974), 5-22.

apôtres (fig. 19), à Timotesubani, des saints évêques et de saints diacres représentés en ordre dispersé, à Saint-Nicolas de Kinčvisi<sup>114</sup>, alors qu'à Calendzikh, la Vierge est représenté entre les saints Pierre et Paul<sup>115</sup>, iconographie plus romaine que byzantine<sup>116</sup>, et le second registre montre une procession d'anges. Cette non conformité avec les programmes constantinopolitains apparaît aussi en l'Égypte où l'on ne voit jamais la Communion des apôtres au deuxième registre de l'abside, et dans une moindre mesure en Cappadoce.

Les églises de la périphérie orientale ignorent également l'évolution du templon et sa mutation en iconostase. Le templon demeure bas, ouvert, et généralement en maçonnerie<sup>117</sup>. Les saints ou les anges (fig. 20) qu'on y représente s'associent également à la Déisis ou à la Vision dans la conque au même titre que les figures des registres inférieurs de l'abside. Ainsi tout le programme du sanctuaire s'articule autour du thème du triomphe du Seigneur dans un avenir escatologique.

D'autres particularités iconographiques distinguent les décors des coupoules. En Cappadoce ces espaces sont parfois occupés par le Pantocrator, par exemple à Elmali ou Carikli kilise<sup>118</sup>, mais on y voit plus souvent la Croix (voûtes, plafonds) ou l'Ascension avec allusions à la Seconde Venue, comme à Saint-Daniel à Peristrema (fig. 21). Le Pantocrator et l'Ascension occupent également la coupole en Géorgie, mais seulement à partir du XI<sup>e</sup> siècle, lorsque s'accroît l'influence constantinopolitaine dans le pays à la suite de l'arrivée de peintres grecs. Auparavant, on y voit la Croix gemmée de la Seconde Venue ou

114. Sur ces absides voir, Tania Velmans, La peinture murale qui se rapproche de la règle constantinopolitaine (fin XII<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle, *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200, Colloque de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts*, vol. 41 (1988), 385-399 et dans une version élargie dans *Oriens chrétien*, 2e éd., 175 ss.

115. Cf. eadem, Calendzikh, 137-152, 222.

116. Même si cette formule iconographique apparaît aussi aux Saints-Apôtres de Perachorio (Cf. A.H.S. Megaw et E.J.W. Hawkins, *The Church of Holy Apostles at Perachorio, Cyprus, and its Frescoes*, *DOP* 16 (1963), 279-348, figs. 2, 4, 12, 38, 39), elle n'en est pas moins d'origine romaine et très exceptionnelle à Byzance. On la trouve en effet à Rome dès le IV<sup>e</sup> siècle sur différents objets, dont des fonds de verre peints (cf. N. P. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri*, Saint-Petersbourg 1911, 78 ss., figs. 58-60) et dès le VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> dans les absides romaines, comme on le voit à la chapelle des saints Cyricus et Julitte à Sainte-Marie-Antique et ailleurs (cf. Christa Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei*, 59, fig. 11).

117. Sur le templon en Géorgie voir R.O. Schmerling, *Malje formi v architecture srednevekovoi Grusii*, Tbilisi 1962, 70 ss.

118. Cf. M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, Recklinghausen 1967, pl. 195.



l'Ascension de la croix, entourée par une grande Déisis avec prophètes ou archanges (fig. 22)<sup>119</sup>. En Egypte, peu de coupoles sont conservées. Dans celle de l'église Saint-Antoine, c'est le Pantocrator qui figure dans la coupole, mais sur l'octogone sous la coupole sont représentés les Vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse (4.4)<sup>120</sup>, sujet inconnu à Byzance, mais qu'on retrouve en Cappadoce, dans le Jugement dernier de Yilanli kilise<sup>121</sup>.

Sur les parois, certaines compositions sont typiques pour l'Orient byzantin. Parmi elles, la Vision de saint Eustathe<sup>122</sup>, présente en Géorgie (fig. 23) et en Cappadoce (fig. 24), ainsi que les cycles illustrant les saints nationaux: David Garedza en Géorgie<sup>123</sup>, saint Grégoire l'Illuminateur en Arménie<sup>124</sup> et les grands ascètes du désert en Egypte. Les saints guerriers à cheval apparaissent sur les murs des églises bien plus tôt que dans les édifices du culte balkaniques et russes. On les voit à partir du VIe siècle en Egypte, à Baouît<sup>125</sup>, ainsi qu'en Arménie (VIIe s.)<sup>126</sup>; ils sont souvent très nombreux: onze à l'église Saint-Antoine, en Egypte<sup>127</sup>, et sept à Mar Musa al-Habashi, en Syrie<sup>128</sup>. Ces puissants protecteurs sont quelques fois surdimensionnés comme à l'église Saints-Serge et Bacchus à Qara et surtout dans les églises de Svanétie, où ils occupent parfois les trois quarts de la surface d'une paroi en se présentant en position affrontée (fig. 24)<sup>129</sup>. Dans la plupart des cas

119. L'Ascension de la croix est une composition typiquement géorgienne. Elle montre la croix gemmée de la Seconde Venue portée par quatre anges volant. La Déisis est figurée tout autour de cette figure centrale, ou de la croix gemmée, comme on le voit à Manglisi (XIe s.), Ikorta (XIIe s.), Kinvisi et Timotesubani (première décennie du XIIIe s.). (Cf. Velmans, *La Déisis dans les églises de Géorgie*, Deuxième partie, *CahArch* 31 (1983), 129-168 repris dans *Orient chrétien*, 2e éd., 79-114).

120. Cf. P. Van Moorsel, *Le monastère de Saint-Antoine*, e Caire 1955, fig. 9 - coupole, et 8 - octogone sous la coupole.

121. Cf. Nicole et M. Thierry, *Nouvelles églises de Cappadoce*, Paris 1963, fig. 22.

122. Cf. Tania Velmans, *L'église de Zenobani et le thème de la Vision de saint Eustache en Géorgie*, *CahArch* 33 (1985), 19-49, repris dans *Orient chrétien*, 2e éd. 261-290, avec des comparaisons entre les schémas géorgiens et cappadociens; Nicole Thierry, *Un problème de continuité ou de rupture. La Cappadoce entre Rome, Byzance et les Arabes*, *C.R. de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, janv.-mars (1977), 87 ss.

123. Cf. Velmans, *Le miroir de l'invisible*, 109 ss.

124. Par exemple, à Saint-Grégoire de Tigran Honenc (cf. Thierry, Tigrane Honenc, 42).

125. Cf. J. Clédat, *Mémoire de l'Institut Français d'Orient du Caire*, Le Caire 1904, t. 12, chap. XVII, pl. XXXIX; chap. XLIX, pl. LIII).

126. A Lmbat et Gos et sur les façades sculptées en Géorgie, comme c'est le cas à Martvili (VIe-VIIe s.).

127. Cf. Van Moorsel, *Saint-Antoine*, 151 ss.

128. Cruikshank Dodd, *Monastery*, 89.

129. Par exemple, à Saint-Georges de Nakipari (c. 1130) et Saint-Georges à Cvirmi (XIIe s.) (cf. N. Aladasvili, G. Alibegasvili, A. Volskaja, *Rospisi hudoznika Tevdore v Verhnei Svanetii*, Tbilisi 1966, pl. 24, 48).

(et toujours en Géorgie), saint Georges plante sa lance dans le corps de l'empereur Dioclétien, persécuteur des chrétiens, et c'est saint Théodore qui transperce le dragon. A Gannata Maryam, en Ethiopie saint Mercure tue Julien l'Apostat<sup>130</sup>. Quant au cycle de la Vie de saint Georges, on privilégie partout les miracles au détriment du martyr du saint.

Ces choix sont conformes à l'esprit prédominant dans tous ces programmes où l'accent est mis précisément sur les victoires temporelles du Christ, telles que l'Ascension et la Transfiguration, ainsi que sur son triomphe définitif à l'horizon eschatologique (Visions, Déisis), et non pas sur le sacrifice, l'eucharistie et la liturgie, comme c'est le cas, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, dans les programmes constantinopolitains. Généralement, le Jugement dernier se distingue également de celui de la zone centrale par différents traits, dont une place très importante accordée à la Déisis et aux scènes du paradis, comme c'est le cas à Timotesubani<sup>131</sup> et dans des miniatures arméniennes<sup>132</sup> ou encore à cause de la présence de personnages inhabituels tels que les Vingt-quatre Vieillards à Yilanli kilise, en Cappadoce<sup>133</sup>.

C'est une sensibilité religieuse spécifique, proche de celle des premiers siècles chrétiens, qui nous est apparue en Orient. Elle s'explique par le fait qu'à l'exception de la Cappadoce, les régions de la périphérie orientale du monde byzantin n'ont pas connu l'iconoclasme et que, par conséquent les écrits des iconodoules n'y ont pas eu le même retentissement qu'à Byzance. Aussi l'Incarnation ne donna pas lieu à une revalorisation fondamentale menant à un nouvel humanisme, comme ce fut le cas à Byzance, avec les conséquences pour l'iconographie que l'on sait. Celles-ci se manifestèrent surtout dans le programme de l'abside, le cycle dramatisé de la Passion et l'Exaltation de la liturgie et de l'eucharistie. La mise en valeur de l'Incarnation avait également suscité toute une série d'images magnifiant la Vierge, soit à travers des symboles pris dans l'Ancien Testament (les préfigurations), soit en créant des équivalences plastiques pour certains hymnes qui glorifient la Théotocos. Ce répertoire est absent des églises d'Orient, à quelques exceptions près. D'autres sujets nouveaux inspirés par les lectures, les chants et les rites des différents offices n'y apparaissent que partiellement et rarement.

130. Cf. Marilyn E. Heldman, *The Marian Icons of the Painter Fre Seyon*, Vienne 1994, 95, fig. 52.

131. E. Privalova, *Rospis Timotesubani*, Tbilisi 1980, dessin 7 et pl. 95.

132. Cf. Makler, *Documents d'art arménien*, Paris 1924, 49, pl. XXVIII; d'autres exemples, chez Der Nersessian, *L'art arménien*, figs. 92, 93 et chez Velmans, *Déisis*, 2<sup>e</sup> partie, 99-100.

133. Cf. note 122.

Dans les images, comme dans la façon de penser la doctrine chrétienne, la représentation clé est le Sauveur glorieux et vainqueur du mal. A l'instar du christianisme primitif et de l'art paléochrétien, c'est le salut à l'horizon eschatologique qui conditionne les schémas et le programme iconographique et non les moyens pour l'obtenir. Aussi, la tonalité prédominante de ces décors n'est pas conditionnée par le drame divin comme à Byzance au XIIe-XVe siècle, ou par la tragédie comme en Occident au XIe-XVe, mais par la jubilation qu'engendre l'idée du pardon. Enfin, il ne faut pas oublier que la plus grande partie des populations concernés était monophysite et que le Christ victorieux de la fin des temps était nécessairement plus proche d'une mentalité influencée par une telle doctrine qu'un Jésus de Nazareth souffrant.

Au terme de cette synthèse, il est apparu que le rayonnement artistique de Byzance s'est manifesté sur de très vastes territoires mais de différentes manières selon le lieu géographique et son histoire. Il s'est imposé d'une façon quasi absolue dans les Balkans et en Russie et l'art de ces régions est devenu lui-même rayonnant constituant des relais pour la transmission du modèle byzantin. Celui-ci fut reçu avec plus ou moins de réserves ailleurs et parfois contaminé par d'autres cultures. La périphérie orientale du monde byzantin a fait l'objet d'un examen légèrement plus détaillé que les autres périphéries, car elle est à la fois moins connue que la peinture italienne ou celle des croisés, étendue sur un vaste périmètre et particulièrement intéressante du fait qu'il s'agit d'un langage plastique proprement byzantin, mais avec des écarts importants dans le domaine de l'iconographie. Enfin la peinture d'icônes de l'école de Novgorod et la production artistique en Orient pendant les croisades ont été envisagées comme des phénomènes périphériques.

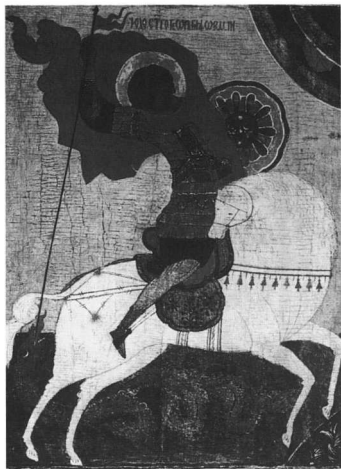


Fig. 1. Moscou, Galerie Tretjakov,  
école de Novgorod, saint Georges



Fig. 2. Venise, San Zan Diegolà,  
saint Marcien



Fig. 3. Mileseva,  
église de l'Ascension, jeune saint

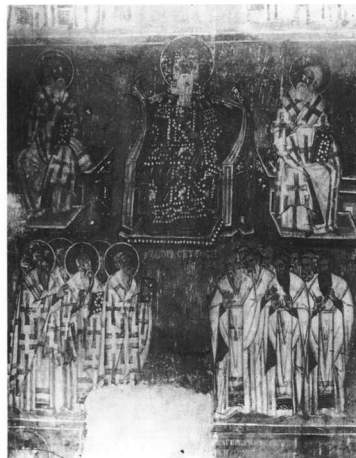


Fig. 4. Arilje, Saint-Achilleius (Ahilje),  
Concile serbe présidé par saint Siméon Nemanja



Fig. 5. Patriarcat à Pec, église Saint-Démétrius,  
Concile de saint Siméon Nemanja et du roi Milutin



Fig. 6. Parme, Baptistère, Evangélistes écrivant



Fig. 7. Sant Angelo in Formis, archange en costume impérial



Fig. 8. Fasano, San Lorenzo, Déisis

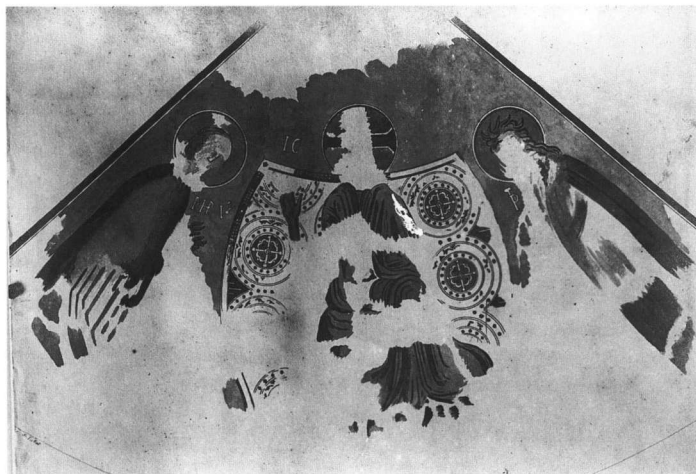


Fig. 9. Abou Gosh, église du prophète Jérémie, Déisis



Fig. 10. Homs, Saint-Elie, Déisis, détail



Fig. 11. Svanétie, Cvabiani, église du Sauveur, Théophanie Vision

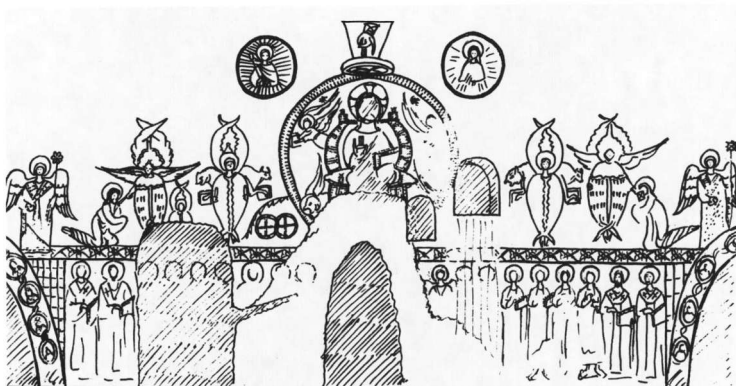


Fig. 12. Cappadoce, Güllü dere, église des Trois croix





Fig. 13. Cappadoce Tokali kilise (910-920)

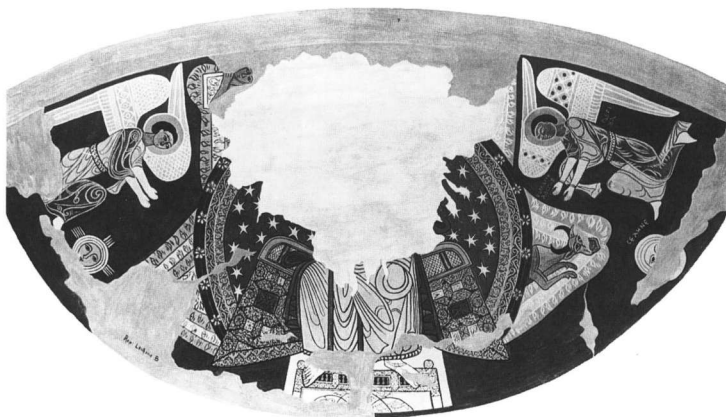


Fig. 14. Esna, Couvent des Martyrs, église nord, Théophanie Vision



Fig. 15. Ethiopie, Korkor Maryam, Théophanie



Fig. 16. Ubisi, Saint-Georges, Déisis



Fig. 17. Monastère Saint-Antoine, chapelle des Quatre animaux, Déisis



Fig. 18. Trébizonde, Saint-Sabbas, le Christ en buste entre les saints évêques

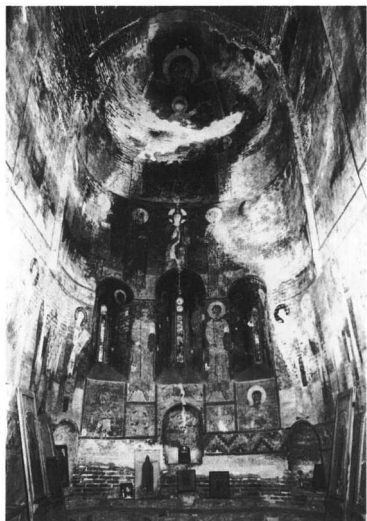


Fig. 19. Timotesubani,  
église de la Vierge, la Vierge à l'enfant  
suivie de la Mission des apôtres

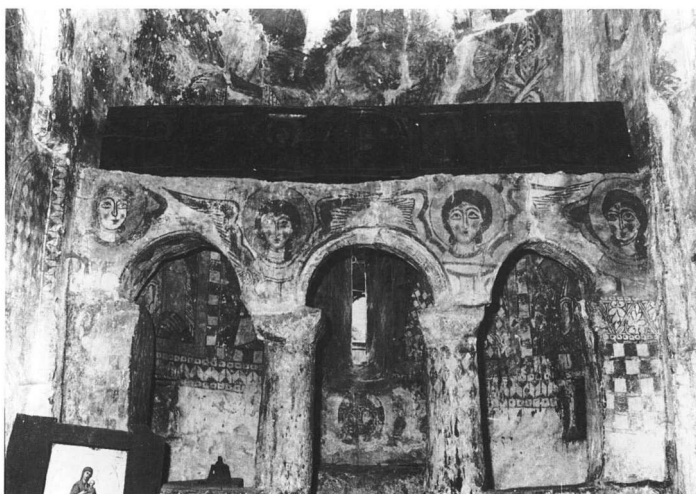


Fig. 20. Svanétie, Sainte Barbe de Khe,  
le templon et le registre inférieur de l'abside avec le Mandylion



Fig. 21. Cappadoce,  
Peristrema, Saint-Daniel,  
coupole, Ascension

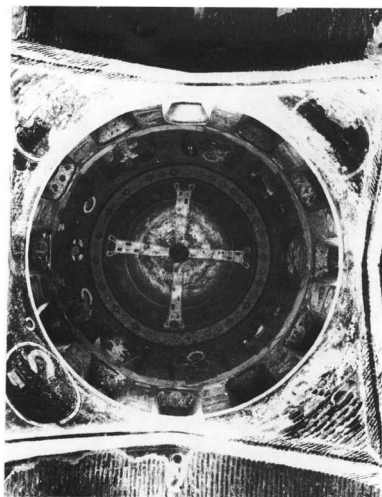


Fig. 22. Timotesubani, église de la Vierge,  
coupole, la Croix gemmé et la Déisis

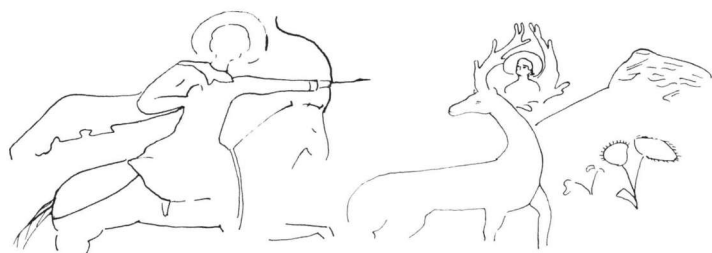


Fig. 23. Cappadoce, Mavrucan, la Vision de saint Eustathe

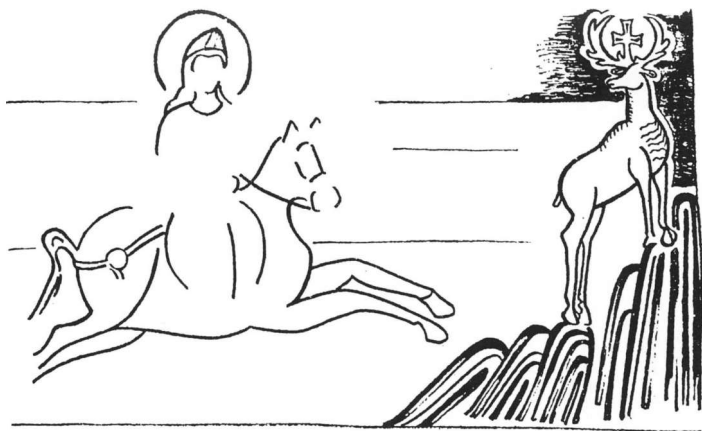


Fig. 24. Svanétie, Nakipari, Saint-Georges, les saints cavaliers Georges et Théodore.

## CYRIL MANGO

### CONSTANTINOPLE: CAPITAL OF THE *OIKOUMENE* ?

Two linked features distinguish Byzantium from most other political entities of the Middle Ages: it remained throughout its existence a bureaucratic state no matter how much its administrative system changed over the centuries, and its centre or capital did not move from Constantinople until it was shut down by force in 1204. I am saying that these features were linked because one implied the other: a bureaucratic apparatus, with its battalions of civil servants and the mounting volume of papers they engender, requires a stable seat for its proper functioning.

In today's usage the word 'capital' reflects this linkage, for it means not necessarily the biggest or most important city of a country (witness Berne, Ankara or Washington, D.C.), but the city which houses on a permanent basis the administrative infrastructure of a sovereign state. It may be objected that this shade of meaning was alien to the vocabulary of the Middle Ages – indeed, the Greek word *πρωτεύουσα* (as a noun) is a modern coinage<sup>1</sup> – and when the Byzantines spoke of *πόλις βασιλῆς*, they evoked its imperial, not its bureaucratic character. But even if the appropriate word was lacking, the reality was there.

There has been much fruitless discussion as to whether Constantine did or did not intend Constantinople to be the 'capital' of the Roman Empire. The fact of the matter is that for most of the fourth century the Empire did not have a capital. The ministries accompanied the emperor as he migrated from place to place. His court was usually referred to in Greek as 'the camp' (*στρατόπεδον*). Constantius II resided more often than not at Antioch, which was therefore called *civitas regalis* and described as being endowed with all amenities thanks to the emperor's presence<sup>2</sup>. The Christian apologist Macarius Magnes likewise calls Antioch *βασιλική μητροπόλις*<sup>3</sup>, a clue, incidentally, to the rather indeterminate date of his work. The late A.H.M. Jones, who was not much given to vivid

---

1. It had, of course, been used earlier as a participle, meaning 'foremost', as, e.g., in Nicander of Corfu, *Voyages*, J.-A. de Foucault (ed.), Paris 1962, 42, who applies it to Ferrara.

2. *Expositio totius mundi et gentium*, J. Rougé (ed.), Paris 1966, 158, 165.

3. *Macarii Magnetis quae supersunt*, C. Blondel (ed.), Paris 1876, 7.

writing, presents nevertheless an arresting picture of the imperial *comitatus* on the move: "The roads must have been packed for miles with thousands of troopers of the guard and clerks of the ministries ... and choked with trains of wagons piled with boxes of files (*scrinia*) and sacks of coins and bars of gold and silver"<sup>4</sup>. I leave it to historians of Late Antiquity to explain how this acutely inconvenient system, devised by Diocletian, managed to function for a century, but I am sure that everyone concerned breathed a sigh of relief when, in 380, the emperor along with his *comitatus* finally came to rest at Constantinople and remained there permanently.

That Constantinople had not been a proper capital before 380 – indeed, it took somewhat longer for the transformation to take place – is indicated by several considerations. I shall mention two. The first concerns the Theodosian Code, promulgated in 438. The commissioners who compiled it sat at Constantinople, but made use of Constantinopolitan archives only from the reign of Arcadius onwards. They would not have gone to the trouble of searching for eastern laws in provincial archives if they could obtain them centrally. Secondly, John Lydus, speaking of the office of the *instrumentarius*, i.e. keeper of judicial archives of the Praetorian Prefecture at Constantinople, informs us that one could consult there all relevant cases going back to the reign of Valens (d. 378)<sup>5</sup>, but evidently not earlier ones, which either had been lost or, perhaps, left behind at Antioch.

The relocation to Constantinople of the central bureaux as well as the highest courts of justice must have had a major effect on the inflow of population on either a permanent or a temporary basis. Speaking in 384, Themistius already proclaimed that Constantine's city was no longer half-empty, that its fields and hills had been filled with splendid buildings, that what had been a mere sketch (*σκιαγραφία*) had become a glorious reality<sup>6</sup>. Provincials no longer had to be cajoled to move there by free bread rations: they came all the more willingly to obtain lucrative jobs in the administration and the judiciary, to serve in the senate, thus evading more onerous responsibilities at home, or, in a humbler capacity, to service the ruling class as craftsmen, shopkeepers and teachers. They also came to pursue lawsuits and to lobby. Finally, they came as clergy and even as monks. The presence of the government, with its infinite powers of patronage, was the main incentive for immigration, which, however, included very

---

4. *The Later Roman Empire*, vol. I, Oxford 1964, 367.

5. *De magistratibus*, III, 19.

6. *Orat.* 18, 222 c-d.



few foreigners (i.e. people from outside the Empire) apart from soldiers (mostly German) and slaves (mostly Scythian).

In the process of 'capital creation' the approximate date of 380 marks, therefore, a clear boundary, and if Gilbert Dagron in his admirable book *Naissance d'une capitale* (1974) chose to continue the story down to 451, it was largely, I believe, to take account of ecclesiastical developments and the emergence of the Patriarchate of Constantinople. Yet, the famous 28th canon of Chalcedon, which caused so much trouble, was presented as a confirmation of the third canon of the Council of 381, which had already granted to Constantinople second place after the Roman papacy. It may be added that in terms of urban infrastructure (fortification, water supply, harbours, granaries) the Theodosian period marked a high point that was never exceeded.

If Constantinople had become a true capital, what was it capital of? In objective terms, of the eastern half of the Empire, i.e. of those provinces that were administered by the Praetorian Prefecture of the East; ecclesiastically, since the Council of Chalcedon, of the dioceses of Pontus, Asia and Thrace. When Justinian reconquered North Africa and Italy, those regions did not devolve administratively to Constantinople, but were organized into separate prefectures. Similarly, when the seat of the Prefecture of Illyricum had to be withdrawn from Sirmium, it moved to Thessalonica, not Constantinople. Only with the gradual formation of the system of themes did some western lands come under central control, although in practice that control was pretty loose.

It would be interesting to enquire where at Constantinople the various ministries were located and how much staff they employed. On this topic the existing bibliography gives little guidance and even ignores the Praetorian Prefecture, which had its own extensive quarters and can be located on the map<sup>7</sup>. After the disappearance of that department in the seventh century, it is my impression that all the central bureaux were concentrated within the complex of the imperial palace and that the number of civil servants shrank very drastically<sup>8</sup>. I cannot deal with those problems here, although they have a direct

---

7. See my *Studies on Constantinople*, Variorum 1993, Addenda, 1-3.

8. W. Treadgold, *The Byzantine State Finances in the Eighth and Ninth Centuries*, New York 1982, 111-14, estimates that the entire civil personnel of this period amounted to about 600 men, from which we should subtract the 100 or so employed in the bureau of the City Prefect. The Postal Logothete, who had charge, amongst other duties, of communications and foreign affairs, appears to have had a mere 130 men at his disposal, including about 70 couriers. If these figures are at all correct, it is no wonder that the central government was poorly informed of what was going on in the wider world.

bearing on the effectiveness of Constantinople's control over the provinces and adjoining regions.

Yet, when historians today speak of Constantinople as a world capital, they usually have something else in mind, something much loftier than bureaux and civil servants. That something else has an ideological as well as a factual side. Constantinople, they say, was a world capital because it was Rome by another name. At the same time it remained for the greater part of the Middle Ages the most populous and most cultivated city of Christendom if not of the entire developed world (if I may use the modern expression). As H el ene Ahrweiler put it, "Face   Rome d vast e par les barbares, Constantinople devient le centre du monde civilisé, la seule capitale de l'Empire romain"<sup>9</sup>. This is not the place to discuss either the size of Constantinople in terms of population (for which there is no hard evidence before the fifteenth century) or the level of its civilization at various times compared to other urban centres. It may be worth, however, saying a few words about the equation Roma/Constantinopolis, which started as an official name and gradually turned into a myth. We tend to forget that Constantinople was founded as an outpost of latinity and that for the space of two centuries it was Roman not only in its emperors, its officialdom, its judicial system and its army, but also in its monuments and, to an appreciable extent, in its culture. Our knowledge of early Constantinople rests largely on a Latin document, the *Nomenclatura urbis Constantinopolitanae* (c. A.D. 425), while the Chronicle of Marcellinus provides one of the fullest accounts of its urban history down to 548. Priscian's *Institutio grammatica*, one of the most influential textbooks of the Middle Ages, was written at Constantinople as was one of the most famous Latin manuscripts in existence, the Codex Florentinus of Justinian's Digests. Commemorative inscriptions were put up in Latin without a Greek pendant on the Golden Gate and Marcian's column amongst others. These facts have often been rehearsed<sup>10</sup> and there is no need to repeat them here in full. Rather less well known is the attempt made by Hesychius of Miletus to integrate Byzantium into an over-all scheme of Roman history.

Although he took great liberties with the truth, Hesychius was no ordinary scribbler. An immensely rich benefactor of his native city, a friend of the emperor (probably Anastasius) and an advocate at the court of the Praetorian Prefect, he wrote, *inter alia*, a 'Roman and General History' covering the timespan from Belus, king of Assyria (a common starting point for non-Christian general

9. *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975, 16.

10. See, e.g., B. Hemmerdinger, *Les lettres latines   Constantinople jusqu'  Justinien*, *Polychoria. Festschrift f. Dölger*, I = *BF 1* (1966), 174-8.

histories) to the death of Anastasius (518). Its focus, as stated in the title, was on the story of Rome within a universal context, excluding, as far as we can tell, any biblical element. Alas, the *Roman History*, still known to Photius<sup>11</sup>, has since been lost except for a fragment of about a dozen pages devoted to the origins of Byzantium<sup>12</sup>. It opens with the words: “362 years having elapsed in the elder Rome from the sole reign of Augustus Caesar, and its affairs having come to an end (*τῶν πραγμάτων αὐτῆς ἥδη πρὸς πέρας ἀφειγμένων*), Constantine, son of Constantius, upon assuming the sceptre, raised the New Rome and decreed that it should be equal to the first”. Byzantium, therefore, naturally assumed Rome’s succession. But why Byzantium? Because, suggests Hesychius, it had been a mirror image of Rome from the beginning. Byzas and his half-brother Strombos were equivalent to Romulus and Remus, the seven *strategoï* of Byzantium to the seven kings of Rome. Byzantium, besieged by Philip, was saved by barking dogs as Rome had been saved by quacking geese<sup>13</sup>. Furthermore, Byzantium had its Roman proto-Constantine in the person of Septimius Severus, who had initiated the monumental adornment of the city. This imaginative construction was picked up in the tenth century when the definitive account of Constantinople’s antiquities was compiled (the so-called *Patria*) and has since remained embedded in the scholarly tradition.

The latinity of Constantinople declined sharply by the end of the sixth century and thereafter disappeared altogether, but the myth of Romanitas, which was the cornerstone of imperial ideology and was still perfectly credible in the age of Justinian, could not be discarded. Indeed, it was carefully nurtured even when it had come to bear no resemblance to reality. Doubtless, medieval Constantinople, after its sharp decline in the Dark Age, grew again into a great city, increasingly more cosmopolitan, although its non-Greek inhabitants were no longer citizens of the universal empire, but foreigners: Italian and Russian traders, Scandinavians, Turks. It excited the admiration of visitors and the praise of rhetoricians. It was ‘the eye of the universe’<sup>14</sup>, but how far and in what direction did that eye look? Paradoxically, an empire that called itself Roman, that saw itself as standing in direct succession to Caesar Augustus, does not appear to have shown much interest in Rome and the West. Or is that an illusion? For

11. *Bibl. cod.* 69. See also *Suda*, H 611.

12. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Th. Preger (ed.), vol. I, Leipzig 1901, 1-18. Cf. *Suda*, K2287.

13. As pointed out by G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, 14-15.

14. But so also was tiny Amastris: Nicetas Paphlago, *Orat. in laudem S. Hyacinthi*, PG 105, 421C. We should not take rhetorical texts at face value.

Byzantium still clung to bits of territory in Italy and on the Dalmatian coast, diplomatic missions to the papal and Frankish courts went to and fro, commercial relations were picking up, pilgrims (even from newly converted Bulgaria) regularly visited the tombs of the apostles in Rome. Surely, we might think, the government at Constantinople, if not ordinary people, would have kept a keen watch on what was going on in those parts. It may be accidental that the authoritative Chronicle of Theophanes, which knows all about the Arab caliphs, should be so woefully ignorant of the popes of Rome, and that at a time when the support of the papacy was being sought in the struggle against iconoclasm. Besides, Theophanes did not speak for the government, but Constantine Porphyrogenitus did and, exceptionally, could draw on the accumulated documentation of his ministries. Furthermore, we are told, he missed no opportunity to question provincial officials and foreign envoys<sup>15</sup>. What, then, does he have to tell us? As regards Rome, he says in passing that it was no longer part of the empire: it was a separate state, an *ἰδιοκρατορία*, ruled by the pope of the day<sup>16</sup>. Its symbolic importance receives no comment. As for Italy, it used to be inhabited by Romans until such time when the seat of the empire was removed to Constantinople. When the Romans disappeared from Italy is not made clear, except that the Lombards were let in by the patrician Narses in the days of the empress Irene (sic), i.e. 200 years earlier (counting from 949)<sup>17</sup>. Not only is the learned emperor hopelessly muddled about Italy; he is also, in what was meant to be a comprehensive treatise on foreign relations and ethnography, only marginally concerned with the Mediterranean lands: the chapters on Spain (23-25) are merely a collection of antiquarian snippets and even the Muslim world is given relatively little attention. Constantinople is now looking in a northerly direction – towards the boundless Scythian plain, Russia, the Caucasus and the Balkans (even if Bulgaria is left out). This is not the classical world any more, but the incipient world of Orthodoxy, of which Constantinople is becoming the spiritual, not the temporal capital.

---

15. Theophanes Continuatus, Bonn ed., 448.

16. *De thematibus*, 10.4, A. Pertusi (ed.), *Studi e Testi* 160 (1952), 94.

17. *De administrando imperio*, ch. 27.

## Η «ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ» ΤΩΝ ΕΚΘΕΣΕΩΝ ΓΙΑ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Οι εκθέσεις που παρουσιάζουν μια «οικουμενική» αυτοκρατορία δεν μπορεί παρά να είναι «οικουμενικές», ως παγκόσμιες, διεθνείς ή που αφορούν σε πολλές χώρες. Μπορούμε να παρακολουθήσουμε ενδεικτικά την προσέγγιση αυτού του πολιτισμού, από διάφορες κοινωνίες, όπως αυτή μαρτυρείται στις μεγάλες εκθέσεις που πραγματοποιήθηκαν στην Ευρώπη και στην Αμερική. Μία πορεία αναγνώρισης, συνειδητοποίησης και ερμηνείας του βυζαντινού πολιτισμού από ποιήματα κράτη με διαφορετικό ιστορικό υπόβαθρο, των οποίων οι οπτικές γωνίες σιγά-σιγά συγγλίνουν καθώς διαμορφώνονται σε απόψεις μιας σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας. Στις εκθέσεις αυτές μπορούμε να εντοπίσουμε πιθανές συνέχειες και σχέσεις μεταξύ τους.

Αντικείμενα του βυζαντινού πολιτισμού βρέθηκαν από πολύ παλιά, σε πολλές χώρες του κόσμου: είτε ως δώρα αυτοκρατορικά, είτε ως αντικείμενα που πήραν μαζί τους επίσημοι επισκέπτες που βρέθηκαν στα εδάφη του, είτε ως αναζήτηση λειψάνων της πρόσφατα εκχριστιανισμένης Δύσης από τη χριστιανική Ανατολή, είτε από τη ληλασία της Κωνσταντινούπολης το 1204. Επίσης ως αγορές της Δύσης από τους Λατίνους αυτοκράτορες της Ανατολής, ή με την έξοδο των ίδιων των Ελλήνων προς τη Δύση, πριν και μετά την τελική κατάληψη της Κωνσταντινούπολης.

Η συλλογή βυζαντινών έργων από αρχαιολάτρες, ξεκίνησε από την Αναγέννηση με πρώτη επιλογή, φυσικά, τα χειρόγραφα και τα εκκλησιαστικά κειμήλια. Τον 19ο αιώνα, συλλέκτες θα συγκληθούν από την ιδιαίτερη ατμόσφαιρα κάποιων αντικειμένων της τέχνης αυτής της εποχής. Σε τέτοιους συλλέκτες, οφείλονται οι αρχικές συλλογές μεγάλων μουσείων, όπως η συλλογή του Alexandre du Sommerard και του γιού του Edmond, η οποία απετέλεσε τη βάση του Μουσείου Cluny. Η συλλογή του J. Pierpont Morgan, μετά τα μέσα του 19ου αιώνα, πολλά έργα της οποίας αγοράστηκαν στη Γαλλία για να δωρηθούν, το 1917, στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης.

Επίσης ανασκαφικά ευρήματα, προσέφεραν νέες πληροφορίες και δημιούργησαν νέο ενδιαφέρον για το Βυζάντιο. Τα ανασκαφικά ευρήματα πολύ συχνά προέρχονται από πόλεις αρχαιοελληνικές, ελληνιστικές, ρωμαϊκές, όπως τη Θεο-

σαλονίκη, Κόρινθο, Φιλίππους, Έφεσσο, Αντιόχεια, Χερσόνα, που αποτελούν το κύριο ενδιαφέρον των αρχαιολόγων εκείνης της εποχής. Τα μεταγενέστερα ευρήματα από αυτές δεν ήταν δυνατόν να αποσωπηθούν κι έτσι καταγράφονται και μελετώνται επίσης.

Τα αντικείμενα αυτά παρέμειναν για πολλά χρόνια στις συλλογές των μουσείων ως αξιοπερίεργα έργα τέχνης χωρίς να είναι σαφές που έπρεπε να ενταχθούν. Μετά τα ρωμαϊκά; Λίγο πριν από την Αναγέννηση; Στους πολιτισμούς της Μέσης Ανατολής; Στα σκευοφυλάκια των εκκλησιών; Αντιμετωπιζόταν ως δείγματα τέχνης χωρίς να είναι δυνατή η ένταξή τους στον πολιτισμό που τα παρήγαγε.

Τον 19ο αιώνα, μαζί με άλλες κοινωνικές αλλαγές, μεταβλήθηκε και η προσέγγιση της πολιτιστικής κληρονομιάς. Έτσι οι συλλογές μουσείων και ιδιωτών έγιναν προσιτές τουλάχιστον σε ένα περιορισμένο κοινό. Οι εκθέσεις που πραγματοποιήθηκαν σε διάφορες πόλεις της Ευρώπης, σχετίζονταν με έργα τέχνης και αξιοπερίεργα αντικείμενα τα οποία ονόμαζαν σύμφωνα με τις τάσεις της εποχής, *Notice des tableaux, dessins, antiquités et autres objets d' art (exposés à l' Hôtel de Ville de Lyon, 1827)*, (*Catalogue des) objets d' art et de curiosité*. Εκκλησιαστικά κειμήλια εκτέθηκαν στην *Exposition retrospective, (Palais Archiepiscopal, Reims 1876)*, μουσουλμανική τέχνη στην *exposition des arts musulmans, (Paris Musée des Arts Decoratifs, 1903)*, ή βυζαντινά αντικείμενα που περιλαμβάνονται σε μεσαιωνικές εκθέσεις της εκάστοτε χώρας σε εκθέσεις όπως η *Le Moyen Age et la Renaissance au Trocadero, Paris 1878*.

#### Το επίθετο βυζαντινός

Από τον 16ο αιώνα, όταν ο Hieronymus Wolf χρησιμοποίησε τη λέξη Βυζάντιο για την Ανατολική Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, πέρασαν πολλοί αιώνες, μέχρι να γενικευθεί η χρήση του επιθέτου βυζαντινός. Η πρώτη έκθεση που στον τίτλο της φέρει το επίθετο βυζαντινός, μετά από πρόχειρη έρευνα, πραγματοποιήθηκε το 1884 στο Aachen: *Aachen Die byzantinischen Zellen-E-mails der Sammlung Swenigorosodskoi Suermond Museum, Exhibition Catalogue, Aachen 1884*. Η συλλογή αυτή αργότερα αγοράστηκε από τον P. Morgan.

Στην Ελλάδα, το 1897, η ελληνική κυβέρνηση ανέθεσε στη Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία τη δημιουργία Χριστιανικού Βυζαντινού Μουσείου, σε μία αίθουσα της Ακαδημίας Αθηνών. Το 1902 όρισε επίσης την ίδρυση συλλογής βυζαντινών αρχαιοτήτων ως παράρτημα του Εθνικού Μουσείου.

Το 1905, στην Ιταλία, πραγματοποιήθηκε μια έκθεση στο αββαείο της Grottaferrata με εικόνες, χειρόγραφα, έργα μεταλλοτεχνίας και γλυπτικής. Τα έργα αυτά προέρχονται από την Ιταλία, το Βατικανό και πολλές ιδιωτικές συλλογές. Οι εικόνες είναι κυρίως ρωσικές ή σλαβικές και χρονολογούνται από τον 14ο έως τον 18ο

αίωνα. A.Munoz, *L'art byzantin à l' Exposition de Grottaferrata, Rome 1906*. Ο τίτλος είναι πολύ ενδεικτικός για το τι θεώρησαν βυζαντινό. Αυτοί που ήξεραν μόνο τη ρωσική ζωγραφική εικόνων ονόμασαν βυζαντινή, τη μεταβυζαντινή παράδοση που διαδόθηκε στη Ρωσία.

Το 1912, στην Αθήνα, με ευκαιρία το 16ο διεθνές συνέδριο των Orientalistes, διοργανώνεται έκθεση με τίτλο *Exposition d'icônes byzantines*. Οι εικόνες που παρουσιάζονται ανήκουν σε ιδιωτική συλλογή και χρονολογούνται από τον 16ο έως τον 18ο αιώνα. Στην εισαγωγή του μικρού καταλόγου αναφέρεται ότι οι εικόνες αυτές παρουσιάζουν ένα γενικό πλαίσιο της βυζαντινής εικονογραφίας, όπως αυτό διαμορφώθηκε στη διάρκεια των αιώνων. Είναι μια απάντηση στην έκθεση της Grottaferrata. Στην έκθεση των Αθηνών, όπως ήταν φυσικό δεν υπάρχουν μόνο ρωσικές αλλά και ελληνικές εικόνες αυτής της εποχής.

Το 1914, αποφασίζεται με νόμο η ίδρυση του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών και του Βυζαντινού Μουσείου της Θεσσαλονίκης. Το 1930, στην Αθήνα εγκαινιάζεται το Μουσείο στο κτίριο της δουκίσσης της Πλακεντίας.

#### Το Βυζάντιο και οι άλλοι

Σχεδόν αμέσως μετά τον Β' παγκόσμιο πόλεμο, αλλάζει η νοοτροπία αντιμετώπισης του παρελθόντος. Δεν γίνεται πια με βάση την αναζήτηση προτύπων κοινωνιών ή πολιτισμών, αλλά προσεγγίζεται με περισσότερο σεβασμό οποιαδήποτε ανθρώπινη δραστηριότητα και πολιτισμός. Μια σειρά από εκθέσεις πραγματοποιήθηκαν σε ευρωπαϊκές χώρες διευκρινίζοντας τη σχέση της εκάστοτε χώρας με το Βυζάντιο, είτε στο επίπεδο των σχέσεών της με την παλαιά αυτοκρατορία είτε ως προσέγγιση των ειδικών επιστημόνων της χώρας με αυτόν τον πολιτισμό.

Αμέσως μετά τον πόλεμο στις ΗΠΑ, το 1947, οργανώνεται στη Βαλτιμόρη, η έκθεση *Early Christian and Byzantine Art*. Εννιακόσια αντικείμενα από τις αμερικανικές συλλογές μουσείων και ιδιωτών, νομίσματα, κοσμήματα, ελεφαντοστέινα αντικείμενα εκτίθενται κατά είδος, με στόχο να γίνουν γνωστά τα βυζαντινά αντικείμενα που βρίσκονται στην Αμερική. Είναι μια έκθεση που θα κάνει τη Βόρεια Αμερική αλλά και την Ευρώπη να συνειδητοποιήσουν τον πλούτο των αμερικανικών συλλογών. Στον κατάλογο επισημαίνεται ότι εκτίθενται όχι μόνο έργα τέχνης, αλλά και αντικείμενα που τόσο καιρό αγνοήθηκαν. Συμμετέχει και η Τουρκία με πέντε έργα.

Το 1958 στο Παρίσι, στην Εθνική Βιβλιοθήκη πραγματοποιήθηκε η έκθεση *Byzance et la France Médiévale*. Χειρόγραφα από τον 2ο έως τον 16ο αιώνα. Ένα δείγμα από ενενήντα έξι βυζαντινά χειρόγραφα που προέρχονται από τη συλλογή των πέντε χιλιάδων ελληνικών χειρογράφων της Βιβλιοθήκης, σαράντα δυτικά χειρόγραφα και είκοσι βυζαντινά έργα, συμπλήρωναν την έκθεση.

Στο ίδιο πλαίσιο με την έκθεση στο Παρίσι, αλλά σε άλλες διαστάσεις, λόγω της ιδιαίτερης σχέσης του Βυζαντίου με τη Βενετία, είναι η έκθεση που πραγματοποιείται στο Παλάτιο Ντουκάλε της Βενετίας, το 1974, με τίτλο Venezia e Bisanzio.

Το 1977, στη Ρωσία, στο τότε Λένινγκραντ, πραγματοποιείται η έκθεση με τίτλο Η Βυζαντινή Τέχνη στα Μουσεία της Σοβιετικής Ένωσης. Ένα μέρος της έκθεσης φαίνεται ότι μεταφέρθηκε στο Βερολίνο το 1978 με τον τίτλο Ασημένια Αγγεία της Ύστερης Αρχαιότητας και Πρωτοβυζαντινά από το Ερμιτάζ.

Στον πρόλογο του καταλόγου, ο Λάζαρεφ αναφέρει ότι είναι η πρώτη φορά στη ιστορία της Ρωσίας που πραγματοποιείται μια τέτοια έκθεση για την οποία έχουν συγκεντρωθεί αντικείμενα από όλα τα μεγάλα μουσεία, βιβλιοθήκες, μοναστήρια και ανασκαφικά ευρήματα από τη Χερσόνα, το Κέρτς και πόλεις του Βόρειου Καυκάσου. Η προέλευση των αντικειμένων είναι η Συρία, τα παράλια της Μαύρης Θάλασσας, η Κωνσταντινούπολη, η Αίγυπτος, η Ουκρανία, η Γεωργία.

Η έκθεση περιλαμβάνει έργα από τον 2ο έως τον 16ο αιώνα. Σε μια δύσκολη εποχή για τη Ρωσία είναι σημαντικό γεγονός η πραγματοποίηση μιας τέτοιας έκθεσης υψηλής τέχνης σε ένα ορθόδοξο κράτος που διατηρεί μια ιδιαίτερη σχέση με τη βυζαντινή κληρονομιά. Στόχος της έκθεσης δεν είναι να διερευνηθεί η σχέση της Σοβιετικής Ένωσης με το Βυζάντιο, που θεωρείται ως κάτι δεδομένο.

Στις χώρες που το βυζαντινό παρελθόν αποτελεί μέρος της εθνικής κληρονομιάς, ο προβληματισμός είναι διαφορετικός. Αναπτύσσονται πρακτικές και αναζητούνται λύσεις για τα προβλήματα διαχείρισής της.

Το 1976, στην Αθήνα, πραγματοποιείται η έκθεση Βυζαντινές Τοιχογραφίες και Εικόνες, στην Εθνική Πινακοθήκη. Εκατόν δέκα τοιχογραφίες και εικόνες από τον ελληνικό χώρο, από τον 12ο έως τον 17ο αιώνα παρουσιάστηκαν στην έκθεση αυτή. Μέθοδοι συντήρησης, διοικητικές διαδικασίες επέμβασης και ο εντοπισμός ζωγραφικών έργων στις διάφορες περιοχές της χώρας, προβληματίζουν τους ειδικούς για την καλύτερη διαχείριση αυτής της κληρονομιάς. Πολλές τοιχογραφίες που αποτοιχίστηκαν τη δεκαετία του '60 για να διασωθούν και πολλές εικόνες που εντοπίστηκαν την ίδια δεκαετία στη Βέροια και στην Καστοριά, αποτελούν τα βασικά εκθέματα, που παρουσιάζονται για πρώτη φορά στο αθηναϊκό κοινό αλλά και στους συνέδρους του ΙΕ' Διεθνούς Συνεδρίου Βυζαντινών Σπουδών, που πραγματοποιείται στην Αθήνα την ίδια εποχή.

#### Περιοδεύουσες εκθέσεις

Οι χώρες που αποτελούσαν κάποτε εδάφη της βυζαντινής αυτοκρατορίας και για τις οποίες το Βυζάντιο υπήρξε καθοριστικός παράγοντας στη διαμόρφωση του πολιτισμού και της τέχνης τους, πραγματοποιούν εκθέσεις σε άλλες χώρες της Ευρώπης που έχουν δημιουργήσει τις κατάλληλες συνθήκες υποδομής για την υποδοχή τους. Είναι μια εποχή που τα θέματα της πολιτιστικής κληρονομιάς



έχουν πάρει νέα ώθηση το κοινό που τις παρακολουθεί έχει διευρυνθεί κατά πολύ και έχει γίνει γενικά αποδεκτό ότι η πολιτιστική κληρονομιά αποτελεί μοχλό ανάπτυξης και οικονομικής άνθησης. Μια ιδιαίτερα εντυπωσιακή έκθεση με τους θησαυρούς του Αγίου Μάρκου πραγματοποιείται στην Βενετία το 1984 και περιοδεύει στο Παρίσι και στο Λονδίνο.

Οι πολιτικές συγκυρίες με το κάποιο άνοιγμα των Βαλκανίων δημιουργούν τις προϋποθέσεις για μια σειρά εκθέσεων από αυτές τις χώρες.

Έτσι, το 1980, πραγματοποιείται στο Παρίσι η έκθεση *La Bulgarie Médiévale. Art et Civilization*, στο Grand Palais. Το 1983-84 πραγματοποιείται επίσης στο Παρίσι, η έκθεση *Trésors d' art serbe médiévale. 12ος-16ος αιώνας*, στο Pavillon des arts. Το 1993 στη Νίκαια παρουσιάζεται η έκθεση *Trésors d' art albanais. Icônes byzantines et post-byzantines, XIIe-XIXe siècles*.

Στην Αθήνα, το 1985, χρονιά που η πόλη είναι πολιτιστική πρωτεύουσα της Ευρώπης, πραγματοποιείται έκθεση με τίτλο *Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Τέχνη*. Παρουσιάζονται τριακόσια δώδεκα έργα «υψηλής ποιότητας» από όλη την Ελλάδα που χρονολογούνται από τον 7ο έως τον 18ο αιώνα. Μόνο τρία από τα έργα προέρχονται από άλλη χώρα, το Βέλγιο. «Πρόκειται για επιλογή έργων από όλα τα μέρη της χώρας που επιτρέπουν στον προσκεκτικό επισκέπτη να αντιληφθεί πως διαγράφονται καιρία σημεία της ιδιαίτερης φυσιογνωμίας της τέχνης που ανθοφορεί στην επαρχία της Ελλάδος, στη διάρκεια της βυζαντινής εποχής και στην άμεση και οργανική συνέχειά της στα χρόνια της ξενοκρατίας» γράφει ο Μ. Χατζηδάκης στην εισαγωγή του καταλόγου. Η παράδοση του βυζαντινού πολιτισμού συνεχίστηκε σ' όλη την περίοδο της ξενοκρατίας στην Ελλάδα και το Βυζάντιο υπήρξε σημείο αναφοράς για τους Έλληνες τουλάχιστον μέχρι τον 18ο αιώνα. Η παράδοση βέβαια αυτή πήρε ερμηνείες και βιώματα από τη ζωή εκείνης της εποχής στην Ελλάδα. Τμήμα αυτής της έκθεσης θα μεταφερθεί αργότερα στην Φλωρεντία, στο Λονδίνο και θα πραγματοποιηθεί μια μεγάλη περιοδεία στη Βόρεια Αμερική, από τη Βαλτιμόρη έως το San Francisco.

Η δεκαετία του 90 υπήρξε καθοριστική για την οργάνωση εκθέσεων στην Ευρώπη. Τι άλλαξε;

Με την πρόοδο των βυζαντινών σπουδών,

Με την παραδοχή του δυτικού μεσαίωνα από τους ίδιους τους Ευρωπαίους,

Με την αλλαγή της νοοτροπίας στην προσέγγιση της πολιτιστικής κληρονομιάς,

Με την άνθηση των μουσείων και των εκθέσεων,

Με τις νέες πολιτικές συνθήκες στην Ανατολική Ευρώπη,

Το Βυζάντιο βρέθηκε στην επικαιρότητα, και δόθηκαν μεγαλύτερες ευκαιρίες στις διάφορες χώρες να ανιχνεύσουν τις σχέσεις τους με την Ανατολική Ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Το 1990, πραγματοποιείται στη Ραβέννα, η έκθεση *Splendori di Bisanzio*, μαρτυρίες και επιδράσεις του βυζαντινού πολιτισμού στις εκκλησίες της Ιταλίας. Η έκθεση παρουσίαζε κυρίως έργα που προοριζόταν για τη λατρεία και τη λειτουργία. Η επιλογή των έργων, όπως αναφέρεται στον πρόλογο, περιορίζεται μόνο στις εκκλησίες γιατί είναι ατελείωτα τα έργα βυζαντινής επίδρασης που υπάρχουν στην Ιταλία. Γίνεται επίσης αναφορά στα ίδια τα μνημεία της Ραβέννας τα οποία απετέλεσαν ένα εν δυνάμει έκθεμα. Στην Ιταλία, και κυρίως στη Βενετία, πραγματοποιήθηκαν πολλές μικρότερες εκθέσεις που είχαν ως θέμα τους το Βυζάντιο, όπως *Venetiae quasi alterum Byzantium*. Η Βενετία, η Ραβέννα και η νότιος Ιταλία που για μεγάλο διάστημα υπήρξαν εδάφη της αυτοκρατορίας, επιστρέφουν συχνά στη θεματολογία των βυζαντινών εκθέσεων.

Το 1992, πραγματοποιείται η μεγάλη έκθεση στο Λούβρο όπου συγκεντρώνονται βυζαντινά έργα από όλη τη Γαλλία, από κρατικά και δημοτικά μουσεία, από σκευοφυλάκια εκκλησιών, συλλογές, κρατικά αρχεία και βιβλιοθήκες, με τίτλο *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*. Στην εισαγωγή του καταλόγου της έκθεσης, ο Jannic Durand, αναφέρει αντικείμενα που βρέθηκαν στη Γαλλία και που χρονολογούνται ήδη από τον 6ο αιώνα. Όταν φθάνει στον 11ο αιώνα, επισημαίνει ότι «όχι μόνο οι Οθωνίδες της Γερμανίας αλλά και η Γαλλία έχει το μερίδιό της στα βυζαντινά έργα που όλοι οι δυτικοί συγκεντρώνουν με ιδιαίτερη φροντίδα.» Τον 13ο αιώνα μετά τη λειψύλη της Κωνσταντινούπολης από τους Φράγκους, αναφέρει ότι βέβαια οι Βενετοί πήραν τη μερίδα του λέοντος από τη λεία αλλά κάτι έφεραν και οι Φράγκοι στη Γαλλία. Μετά την κατάλυση της αυτοκρατορίας παρακολουθεί την πορεία αντικειμένων και ανθρωπών που συνετέλεσαν στην Αναγέννηση και στη Γαλλία, και όχι μόνο στην Ιταλία.

Τα τετρακόσια αντικείμενα της έκθεσης είναι βυζαντινά και εκτίθενται κατά χρονολογική σειρά και κατά είδη: γλυπτική, ελεφαντοστέινα, μεταλλοτεχνία, χειρόγραφα κλπ.

Ήταν μια ευκαιρία γι' αυτά τα αντικείμενα να παρουσιαστούν στο ευρύ κοινό αλλά και για τους ειδικούς βυζαντινολόγους που για χρόνια σπούδαζαν στα κέντρα βυζαντινών σπουδών της Γαλλίας να έρθουν σε επαφή με το ευρύ κοινό και να δημοσιοποιήσουν τη δουλειά τους.

Μετά το Παρίσι και το Λονδίνο διοργανώνει την έκθεση *Byzantium*. *Treasures of Byzantine Art and Culture*, στο Βρετανικό Μουσείο το 1994. Η έκθεση στοχεύει να καταδείξει τον πλούτο της βυζαντινής τέχνης αλλά και του βυζαντινού πολιτισμού σ' όλη τη διάρκεια της ζωής της αυτοκρατορίας. Τα αντικείμενα προέρχονται αποκλειστικά από τις βρετανικές συλλογές, και διαρθρώνονται με χρονολογικά κριτήρια. Η έκθεση ανιχνεύει τις σχέσεις Βυζαντίου και Βρετανίας καθώς και τη γοητεία που ο βυζαντινός πολιτισμός άσκησε σε Βρετανούς συλλέκτες των νεώτερων χρόνων. Η λέξη πολιτισμός, και όχι μόνο τέχνη, στον υπό-

τίτλο της έκθεσης είναι ίσως η δεύτερη φορά που χρησιμοποιείται σε έκθεση. Η πρώτη φορά είναι στην έκθεση με τίτλο Βουλγαρική τέχνη και πολιτισμός (La Bulgarie Médiévale. Art et civilization, Grand Palais, Paris, 1980). Στη Θεσσαλονίκη είχε ήδη εγκαινιαστεί το Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού.

Μετά το Λονδίνο και η Κοπεγχάγη, το 1996, ως πολιτιστική πρωτεύουσα της Ευρώπης, αποφασιζει ότι μία από τις εκδηλώσεις θα είναι μια μεγάλη βυζαντινή έκθεση με αντικείμενα που προέρχονται από τις Σκανδιναβικές συλλογές, με τίτλο Late Antique and Byzantine Art in Scandinavian Collections στο πλαίσιο του Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου. Παρατηρούμε ότι πολύ συχνά οι εκθέσεις διοργανώνονται με την ευκαιρία κάποιου διεθνούς βυζαντινολογικού συνεδρίου. Έτσι οι εκθέσεις αυτές ακόμα κι αν παρουσιάζουν τα τοπικά αντικείμενα συλλογών δίνουν την ευκαιρία στη διεθνή επιστημονική κοινότητα των βυζαντινολόγων από όλο τον κόσμο να γνωρίσουν συλλογές του εκάστοτε κράτους και στην τοπική κοινωνία να έρθει σε επαφή με αυτά τα αντικείμενα. Στη συγκεκριμένη έκθεση παρουσιάστηκαν εκατόν εβδομήντα τέσσερα έργα από τη Δανία, Φιλανδία, Νορβηγία και Σουηδία.

Το 1998, στο Μόναχο, δύο μεγάλα μουσεία το Bayerisches Nationalmuseum του Μονάχου και το Archaeologisches Landesmuseum της Βαυαρίας, σε ένα κοινό πρόγραμμα, που τους έδωσε τη δυνατότητα καλύτερης κρατικής επιχορήγησης, οργανώνουν τις εκθέσεις με τίτλο Ρώμη και Βυζάντιο. Μουσειακά έργα από βαυαρικές συλλογές, και, Ρώμη και Βυζάντιο. Αρχαιολογικοί θησαυροί από τη Βαυαρία. Οι διοργανωτές θεωρούν ότι η έκθεση αυτή συνεχίζει την παράδοση των εκθέσεων του Λούβρου και του Βρετανικού Μουσείου και ελπίζουν ότι θα αποτελέσει το πρώτο βήμα για μια μεγαλύτερη έκθεση με έργα από τις συλλογές ολόκληρης της Γερμανίας. Στην πρώτη έκθεση τα έργα παρουσιάζονται χρονολογικά και ως έργα τέχνης ενώ στη δεύτερη έκθεση παρουσιάζονται κατά θεματικές ενότητες όπως λατρεία, καθημερινή ζωή κ.ά.

#### Οι διεθνείς εκθέσεις

Εκτός από τις εκθέσεις της κάθε χώρας, οργανώθηκαν και εκθέσεις που πραγματοποιήθηκαν σε μια χώρα συγκεντρώνοντας αντικείμενα από λιγότερες ή περισσότερες άλλες χώρες. Οι περισσότερες από αυτές τις εκθέσεις είχαν απήχηση τουλάχιστον στη διεθνή επιστημονική κοινότητα των βυζαντινολόγων, ακόμα κι όταν ο αριθμός των επισκεπτών δεν ήταν εντυπωσιακός.

Η πρώτη έκθεση που φέρει το επίθετο 'διεθνής' φαίνεται να είναι αυτή του 1931. Πραγματοποιήθηκε στο Παρίσι, στο Musée des Arts Décoratifs και είχε τον τίτλο, Διεθνής Έκθεση Βυζαντινής Τέχνης, Exposition internationale d' art byzantin. Το Παρίσι ως άλλη πόλη του φωτός από τα τέλη του 19ου αιώνα είχε ήδη την εμπειρία των expositions universelles του 1867 και του 1900. Από την άλλη

πλευρά, οι βυζαντινές σπουδές είχαν ήδη προωθηθεί. Ήταν η κατάλληλη πόλη για να οργανωθεί μια διεθνής βυζαντινή έκθεση.

Περίπου εξακόσια σαράντα έργα συγκεντρώθηκαν για την έκθεση από δώδεκα ευρωπαϊκές χώρες. Ο Ch. Diehl στην εισαγωγή του καταλόγου ακόμα μια φορά προσπαθεί να μνησεί τον κόσμο στη βυζαντινή τέχνη και να την απαλλάξει από παλαιότερες προκαταλήψεις.

«Δεν μπορούσαμε να φέρουμε εδώ τα μνημεία της Κωνσταντινούπολης, της Βενετίας, της Θεσσαλονίκης, της Αθήνας, του Μυστρά· κάναμε όμως ότι μπορούσαμε για να δώσουμε στον επισκέπτη μια ιδέα αυτής της αρχιτεκτονικής και των πολυτελών διακοσμήσεων». Η έκθεση χρησιμοποίησε και εποπτικό υλικό, φωτογραφίες και σχέδια, για να φανούν τα μνημεία.

Το 1958, στην Αγγλία, με αφορμή το Διεθνές Φεστιβάλ του Εδιμβούργου πραγματοποιείται μια διεθνής έκθεση για το Βυζάντιο, η οποία μεταφέρεται και στο Λονδίνο. Είναι η πρώτη έκθεση στην Αγγλία με τίτλο *Masterpieces of Byzantine Art*, σε συνεργασία με το Royal Scottish Museum και το Victoria and Albert Museum. Δώδεκα χώρες είχαν στείλει έργα, μεταξύ των οποίων η Ρωσία, η Γιουγκοσλαβία, η Κύπρος, η Ελλάδα, η Γερμανία. Το κόστος για τη μεταφορά έργων από την Αμερική ήταν απαγορευτικό και έτσι δεν ζητήθηκαν καθόλου αντικείμενα από εκεί. Διακόσια πενήντα τέσσερα αντικείμενα αλλά και δώδεκα αντίγραφα τοιχογραφιών από τη Σερβία, το Άγιο Όρος και από άλλα μέρη εκτέθηκαν για να δώσουν μια εντύπωση της μεγάλης ζωγραφικής.

Η ένατη έκθεση του Συμβουλίου της Ευρώπης πραγματοποιήθηκε το 1964 στην Αθήνα κι είχε τίτλο *Βυζαντινή Τέχνη, Τέχνη Ευρωπαϊκή*. Ήταν η μεγαλύτερη από όλες τις προηγούμενες. Παρουσιάστηκαν εβδομήντα αντικείμενα από δέκα οκτώ χώρες. Ο τίτλος είναι πολύ ενδεικτικός· έπρεπε να γίνει διεθνώς αποδεκτό ότι η βυζαντινή τέχνη είναι ευρωπαϊκή τέχνη. Η έκθεση θα δώσει τη δυνατότητα στους επισκέπτες να επαληθεύσουν μέσα από τα αντικείμενα που παρουσιάζονται, τη ζωντανή παρουσία της αρχαίας Ελλάδας, κύρια συνεισφορά του Βυζαντίου στη μεσαιωνική τέχνη. Από αυτή την άποψη, η βυζαντινή τέχνη επιβεβαιώνεται φανερά ως ευρωπαϊκή τέχνη και ακόμα παραπάνω ως η μόνη τέχνη που ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, έζησε τις αξίες του ελληνικού ανθρωπισμού, κύριες ευρωπαϊκές αξίες.

Στην εισαγωγή του καταλόγου ο Steven Runciman και ο Otto Demus τοποθετούν το πλαίσιο της σχέσης Βυζαντίου και Δύσης τόσο για την ιστορία όσο και για την ιστορία της τέχνης.

1977 Νέα Υόρκη, MET, *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, 3rd to 7th Century*.

Μια διεθνής έκθεση που παρουσιάζει έργα υψηλής τέχνης, από τον 3ο έως τον 7ο αιώνα, για να τονίσει το κοινωνικό, πολιτικό και θρησκευτικό περιβάλλον

που τα δημιούργησε και να αναδειξει τις ιδεολογικές αντιλήψεις που συνυπήρχαν. Τα έργα εκτίθενται σε θεματικές ενότητες: αυτοκρατορική, κλασική, λαϊκή, εβραϊκή, χριστιανική. Η λέξη Βυζάντιο αναφέρεται πολύ σπάνια.

Το 1982, πάλι στο πλαίσιο των δραστηριοτήτων της ευρωπαϊκής ένωσης, Euroitalia, πραγματοποιείται στις Βρυξέλλες η έκθεση Splendeurs de Byzance. Η έκθεση περιλαμβάνει διακόσια έργα με έμφαση στα έργα από την Ελλάδα, αλλά και από την Κύπρο και τη Δυτική Ευρώπη. Για τεχνικούς λόγους δεν συμμετείχαν η Β. Αμερική και η Ρωσία. Στην εισαγωγή του καταλόγου η Lafontaine - Dosogne, παρατηρεί ότι η έκθεση διαφέρει από άλλες γιατί επικεντρώνεται στην κυρίως βυζαντινή εποχή με λίγα παραδείγματα έργων μετά το τέλος της αυτοκρατορίας. Στην έκθεση παρουσιάζονται και λίγα έργα που μαρτυρούν τη βυζαντινή επίδραση στην Ιταλία. Γίνεται δηλαδή μια προσπάθεια να εκτεθούν και οι επιδράσεις του Βυζαντίου τουλάχιστον σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Ήταν επίσης μια ευκαιρία να παρουσιαστούν έργα από τη χώρα που φιλοξενούσε την έκθεση, το Βέλγιο. Τα έργα αυτά των μουσείων του Βελγίου παρουσιάστηκαν ίσως για πρώτη φορά ανάμεσα σε άλλα έργα βυζαντινά, ενταγμένα δηλαδή στην εποχή που τους ανήκε και σε ομοειδή σύνολα που επέτρεπαν παρατηρήσεις στους ειδικούς.

Το 1983 πραγματοποιείται στην Istanbul η 18η έκθεση του Συμβουλίου της Ευρώπης, Anatolian Civilisations, II. Greek, Roman, Byzantine.

Το 1997, Νέα Υόρκη, MET, Glory of Byzantium. Art and culture of the Middle Byzantine Era (843-1261).

Το Μουσείο μετά από είκοσι χρόνια φαίνεται να συνεχίζει την έκθεση της πρώιμης βυζαντινής εποχής και δίνει στο κοινό την περίοδο της Δόξας του Βυζαντίου και στους ξένους και ντόπιους βυζαντινολόγους την ευκαιρία να εκφράσουν νέες οπτικές και ερμηνείες. Η Δόξα του Βυζαντίου αποτελεί σταθμό, καθώς εκτέθηκαν τριακόσια πενήντα εξαιρετικά έργα από είκοσι τέσσερις χώρες, ενώ πενήντα εννέα επιστήμονες, κυρίως αμερικανοί, συμμετείχαν στη συγγραφή του καταλόγου. Μουσειολογικά, η έκθεση, έχοντας εστιάσει από την αρχή, σε ορισμένη χρονολογική περίοδο, ακολουθεί θεματικές ενότητες για την παρουσίαση των αντικειμένων. Ίσως για πρώτη φορά θα δούμε το Βυζάντιο, την εποχή της ακμής του, ως μια πλούσια, πολυεθνική, χριστιανική αυτοκρατορία, που η ακτινοβολία της επηρεάζει λαούς και πέρα από τα σύνορά της, όπως αυτό συμβαίνει και σήμερα σε νεότερες σύγχρονες αυτοκρατορίες, και στις μεγάλες δυνάμεις.

Από την αρχή του 20ού αιώνα, πραγματοποιήθηκαν επτά διεθνείς εκθέσεις για το Βυζάντιο, οι τρεις απ' αυτές υπό την αιγίδα του Συμβουλίου της Ευρώπης. Δύο έγιναν στην Αμερική, όταν η Β. Αμερική είναι η ίδια η κοσμοκράτειρα, μία στο Παρίσι, όταν αυτό ήταν ακόμα η πόλη του φωτός, και μία στην Αγγλία, στο πλαίσιο ενός Διεθνούς Φεστιβάλ. Το Βυζάντιο φαίνεται να αποκτά επικαιρότητα σε διεθνείς επετείους.

Στην Ελλάδα μετά το 1964 πληθαίνουν οι μεγαλύτερες και μικρότερες εκθέσεις για το Βυζάντιο, νέα μεγαλύτερα και μικρότερα μουσεία και συλλογές για τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή εγκαινιάζονται αυτά τα χρόνια. Στα Πάννενα, στη Βέροια, στα Χανιά, στη Μονεμβασιά. Τα δύο μεγάλα μουσεία της χώρας, το Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού στη Θεσσαλονίκη και οι νέες πτέρυγες του Βυζαντινού και Χριστιανικού Μουσείου της Αθήνας με τις μουσειολογικές μελέτες και μουσειογραφικές εφαρμογές έδωσαν νέα ώθηση στην προσέγγιση του Βυζαντίου και νέες ερμηνείες στον πολιτισμό αυτό.

Με τον καινούριο αιώνα, στην Αθήνα, πραγματοποιήθηκαν ήδη δύο μεγάλες εκθέσεις. Η έκθεση Μήτηρ Θεού στο Μουσείο Μπενάκη και η έκθεση Μυστήριο Μέγα και Παράδοξο στο Βυζαντινό Μουσείο με τη συνεργασία της Εκκλησίας. Ενώ λίγο πριν είχαν πραγματοποιηθεί ειδικές θεματικές εκθέσεις και στη Θεσσαλονίκη, όπως οι Θησαυροί του Αγίου Όρους, τη χρονιά που η πόλη ήταν πολιτιστική πρωτεύουσα της Ευρώπης, η Εφυαλωμένη Κεραμεική, η Μεσαιωνική Κύπρος κ.ά.

Φαίνεται ότι είχε ωρμάσει η στιγμή για την Ελλάδα, να διοργανώσει μια μεγάλη έκθεση, συγκεντρώνοντας έργα από όλο τον κόσμο, προβάλλοντας τα νέα ευρήματα ανασκαφών και φωτίζοντας τα ίδια τα μνημεία της χώρας.

Σε μια εποχή που οι αποστάσεις έχουν εκμηδενιστεί, μια σπονδυλωτή ταυτόχρονη έκθεση δεν αποτελούσε πρόβλημα αλλά πρόκληση. Έτσι οργανώθηκε το 2001 η σπονδυλωτή έκθεση «Ωρες Βυζαντίου. Έργα και Ημέρες στο Βυζάντιο». Οι τρεις πόλεις που επιλέχθηκαν, ήταν η Θεσσαλονίκη, η μεγαλύτερη βυζαντινή πόλη που βρίσκεται στην Ελλάδα, ο Μυστράς, ο πιο μεγάλος βυζαντινός αρχαιολογικός χώρος της Ελλάδας, και η Αθήνα, στην οποία οργανώθηκε το πρώτο βυζαντινό μουσείο στον κόσμο.

Τι θέλαμε όμως να πούμε για το Βυζάντιο; Το Βυζάντιο είχε αντιμετωπιστεί ως μια ιδιόμορφη τέχνη, ή ως ανατολική χριστιανική Εκκλησία, ή ως μια δραματική αυτοκρατορία με έμφαση στην υπερβατικότητα, στην πνευματικότητα που προσπαθούσαν να προσεγγίσουν και να ερμηνεύσουν οι μελετητές όλο τον αιώνα. Ακόμα κι αν αυτά είναι κάποια από τα χαρακτηριστικά αυτού του πολιτισμού δεν παύει να έχουν ζήσει άνθρωποι σε μια καθημερινότητα. Μάλιστα μια καθημερινότητα που έχει πολλά κοινά στοιχεία με την καθημερινότητα μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα στην Ελλάδα.

Στην δεκαετία του '80 έγιναν πολλές εκθέσεις, στη Δυτική Ευρώπη για την καθημερινή ζωή στον Δυτικό Μεσαίωνα. Για το Βυζάντιο δεν είχε φτάσει αυτή η στιγμή. Αρχίζοντας λοιπόν απ' αυτό το σημείο, η Θεσσαλονίκη διαπραγματεύτηκε την καθημερινή ζωή. Πτυχές της ζωής στην πόλη, στην ύπαιθρο, στο σπίτι αλλά και την τελευταία κατοικία του βυζαντινού ανθρώπου, τους τάφους, προσεγγίζονται στην έκθεση του Λευκού Πύργου. Παράλληλα στο Επταπύργιο, εικονογρα-

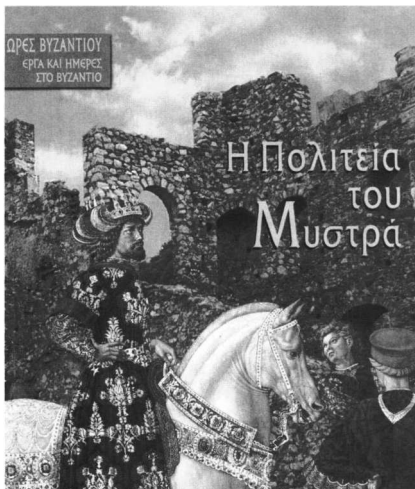
φείται ένα δοκίμιο για την βυζαντινή οχυρωτική στον βόρειο ελλαδικό χώρο. Ένα μοντέλο διαχείρισης της άμυνας του χώρου της αυτοκρατορίας και, ως παράδειγμα, η ίδια η ιστορία του Επταπυργίου.

Στον Μυστρά, σ' ολόκληρο τον αρχαιολογικό χώρο με μικρές διαδρομές και παρεμβάσεις παρουσιάζεται και αναπτύσσεται η οργάνωση μιας βυζαντινής πόλης. Στο ισόγειο των Παλατιών, σε μια έκθεση με αντικείμενα και εποπτικό υλικό μαρτυρείται η κατασκευή μιας πόλης. Ποιοί ήταν οι τεχνίτες; Ποιά τα υλικά; Και γίνονται αναφορές στην σύγχρονη αναστήλωσή της. Στο Μουσείο εκτίθενται κάποια αντικείμενα των κατοίκων της πόλης και μαρτυρίες για τις τελευταίες ώρες του Βυζαντίου σε σχέση με τη Δύση.

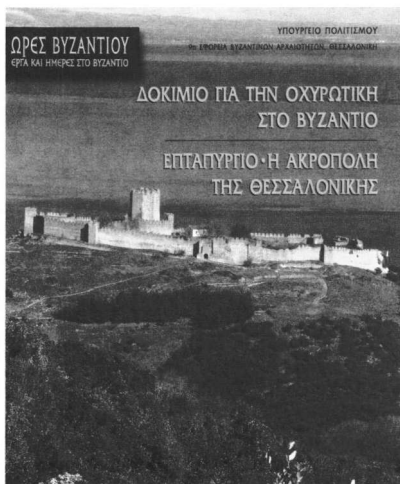
Το ιδεολογικό πλαίσιο αυτής της αυτοκρατορίας αναπτύσσεται στο Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο Αθηνών.

Χίλια διακόσια αντικείμενα από σαράντα ένα μουσεία δεκαοκτώ χωρών καθώς και ευρήματα νέων ανασκαφών, εκτίθενται στην έκθεση για να τεκμηριώσουν την καθημερινή ζωή αλλά και την ιδεολογία των Βυζαντινών.

Το Βυζάντιο, με τη γένεσή του, την ακμή, την παρακμή, την πτώση του, δημιούργησε μια ενέργεια στην οποία προστέθηκαν οι ερμηνείες αυτού του πολιτισμού σε διαφορετικές εποχές, όπως της Αναγέννησης, του Διαφωτισμού, της βιομηχανικής επανάστασης, της δημιουργίας εθνικών κρατών, της παγκοσμιοποίησης. Ο βυζαντινός πολιτισμός φαίνεται όμως να επιδέχεται και άλλες ερμηνείες και προσεγγίσεις που ελπίζουμε να δούμε στις νέες εκθέσεις.

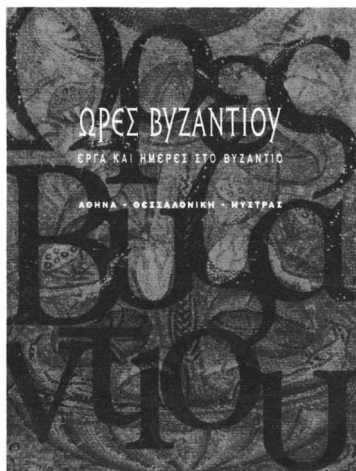


Ώρες Βυζαντίου. Η Πολιτεία του Μυστρά.  
Κατάλογος της έκθεσης στον Μυστρά



Ώρες Βυζαντίου.  
Δοκίμιο για την οχυρωτική στο Βυζάντιο.  
Επιταύργιο: Η Ακρόπολη της Θεσσαλονίκης

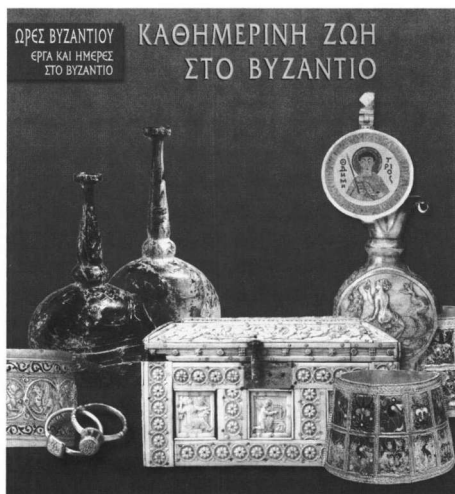




Ωρες Βυζαντίου. Έργα και Ημέρες στο Βυζάντιο.  
Αθήνα-Θεσσαλονίκη-Μυστράς,  
συνολτικός οδηγός της σπονδυλωτής έκθεσης



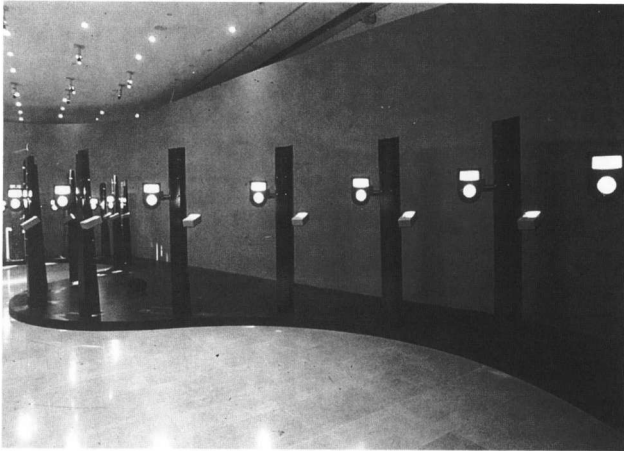
Ωρες Βυζαντίου.  
Το Βυζάντιο ως Οικουμένη. Κατάλογος της έκθεσης  
στο Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, Αθήνα



Ωρες Βυζαντίου. Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο.  
Κατάλογος της έκθεσης στο Λευκό Πύργο. Θεσσαλονίκη



Το Βυζάντιο ως Ουζουμένη.  
Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, Αθήνα



Το Βυζάντιο ως Οικουμένη. Τρόπος έκθεσης των Μολυβδοβούλλων.  
Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, Αθήνα



Το Βυζάντιο ως Οικουμένη. Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, Αθήνα



ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ «ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΩΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ»  
ΕΚΔΟΘΗΚΕ ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΟΥ  
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ  
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ ΣΕ 600 ΑΝΤΙΤΥΠΑ

Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΗΝ  
«Γ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ Ε.Π.Ε.» ΤΟΝ ΙΟΥΛΙΟ ΤΟΥ 2005











NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION  
INSTITUTE FOR BYZANTINE RESEARCH  
INTERNATIONAL SYMPOSIA 16

# BYZANTIUM AS OECUMENE



MD0006 125987

ATHENS 2005

ISSN 1106-1448  
ISBN 960-371-029-6