

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΜΠΟΣΙΑ 10

ΑΝΟΧΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗ ΣΤΟΥΣ ΜΕΣΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

Μνήμη Λένου Μαυρομμάτη



ΑΘΗΝΑ 2002

Η εξέγερση του λαού της Κωνσταντινούπολης εναντίον
του Μιχαήλ Ε΄ Καλαφάτη (A. Grabar - M. Manoussacas,
*L'illustration du Manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque
Nationale de Madrid*, Βενετία 1979, εικ. 40, fol. 220^{va}).

ΑΝΟΧΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗ ΣΤΟΥΣ ΜΕΣΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION
INSTITUTE FOR BYZANTINE RESEARCH

INTERNATIONAL SYMPOSIUM 10

**TOLERATION AND REPRESSION
IN THE MIDDLE AGES**

In Memory of Lenos Mavrommatis

ATHENS 2002

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΜΠΟΣΙΑ 10

ΑΝΟΧΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗ ΣΤΟΥΣ ΜΕΣΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

Μνήμη Λένου Μαυρομμάτη

ΑΘΗΝΑ 2002

ISSN 1106-1448
ISBN 960-371-019-9

Επιμέλεια έκδοσης: Κατερίνα ΝΙΚΟΛΑΟΥ

Editor: Katerina NIKOLAOU

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

Διάθεση: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών,
Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα. FAX: 210-72 73 629
ή
Βιβλιοπωλείο της ΕΣΤΙΑΣ Ι. Δ. ΚΟΛΛΑΡΟΥ & ΣΙΑ Α.Ε.-Ε.Ε.
Σόλωνος 60, 106 72 Αθήνα. FAX: 210-36 06 759

Distribution: The National Hellenic Research Foundation;
48, Vassileos Constantinou, 116 35 Athens. FAX: 210-72 73 629
or
ESTIA, 60 Solonos, GR-106 72 Athens. Fax: 210-36 06 759

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το δέκατο διεθνές συμπόσιο του Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών με θέμα την Ανοχή και καταστολή στους Μέσους Χρόνους το συνέλαβε θεματικά και το οργάνωσε ο αείμνηστος Λένος Μαυρομμάτης, από πολλών ετών Διευθυντής Ερευνών του Ινστιτούτου.

Μαθητής των αείμνηστων Διονυσίου Ζακυθινού και Georg Ostrogorsky, της Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου και του George Duby, ο Μαυρομμάτης ευτύχησε να εντρυφήσει στα γράμματα από νωρίς, να διακριθεί με εργασίες ήδη από τα φοιτητικά του χρόνια, να γίνει μέτοχος πρωτοποριακών επιστημονικών μεθόδων και συνεργάτης σημαντικών ερευνητικών προγραμμάτων στη Γαλλία και την Ελλάδα. Έμαθε καλά την τέχνη του παλαιογράφου και του εκδότη, αλλά και του ιστορικού ερευνητή, ακόμη και του αρχαιολόγου και χωρίς να εγκαταλείψει τις θεωρητικές ιστοριογραφικές και κοινωνιολογικές αναζητήσεις και περιπλανήσεις του, προς τις οποίες και πάλι είχε στραφεί δημιουργικά κατά τα τελευταία χρόνια, δόθηκε τελικά με συνέπεια και αφοσίωση στη μελέτη των μεσαιωνικών λαών και κρατών της Βαλκανικής και στην ιστορία των βυζαντινοσλαβικών σχέσεων.

Ο Λένος είχε υψηλό αίσθημα ποιότητας του επιστημονικού λόγου, ενδιαφερόταν για την ιστορική σύνθεση, αλλά και για τις λεπτομέρειες κάθε μεμονωμένου εγγράφου, που στα πρώτα χρόνια των ερευνητικών αποστολών είχε την τύχη να ανακαλύψει και να αξιοποιήσει.

Ο τόμος αυτός αφιερώνεται στη μνήμη του.

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΧΡΥΣΟΣ
Διευθυντής ΙΒΕ/ΕΙΕ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	11 - 13
Jean-Claude CHEYNET, Les limites du pouvoir à Byzance: une forme de tolérance?	15 - 28
Λένος ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ (†), Τα όρια ανοχής της εκτροπής στο ύστερο Βυζάντιο	29 - 36
Lidia DEKNOVA, Les deux royaumes de la tolérance médiévale: contrainte et liberté	37 - 45
Ηλίας ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ - Άννα ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, Καταστολή: μία μορφή ανοχής στην Πελοπόννησο του 9ου και 10ου αιώνα. Ljubomir MAKSIMOVIĆ, Ανοχή και καταστολή στην πολιτική της μεσαιωνικής Σερβίας: υπόθεση κρατική ή εκκλησιαστική;	47 - 61
David R. TURNER, Parameters of Tolerance During the Second Iconoclasm, with Special Regard to the Letters of Theodore the Stoudite	63 - 68
Marie-France AUZÉPY, Constantin, Théodore et le dragon	69 - 85
Pedro BÁDENAS, Αίρεση, αποστασία και αλλοπιστία στο Βυζάντιο. Αποκηρυκτικές Διατυπώσεις	87 - 96
Πάρις ΓΟΥΝΑΡΙΔΗΣ, Μητροπολίτης Φιλαδελφείας Θεόκλητος κατά Αρσενιατών	97 - 106
Βαρβάρα ΚΟΥΤΑΒΑ-ΔΕΛΗΒΟΡΙΑ, Η αντίληψη για τους Εβραίους και άλλους αλλοεθνείς και αλλόθρησκους στο δημόσιο βυζαντινό λόγο	107 - 117
John H. DENTON, Heresy and Sanctity at the Time of Boniface VIII	119 - 140
Snejana RAKOVA, Exemples de tolérance religieuse dans les Balkans au moyen-âge	141 - 148
Κύριλλος ΠΑΥΛΙΚΙΑΝΩΦ, Όψεις της ισορροπίας μεταξύ ανοχής και καταστολής στο Άγιον Όρος κατά τους μέσους και υστεροβυζαντινούς χρόνους	149 - 159
Judith HERRIN, Toleration and Repression within the Byzantine Family: Gender Problems	161 - 171
	173 - 188

Maria GEROLYMATOU, <i>La famille devant la vocation monastique: répression et tolérance (IXe-XIe siècles)</i>	189 - 206
Sergej KARPOV, <i>Mixed Marriages in a Polyethnic Society: a Case Study of Tana, 14th-15th Centuries</i>	207 - 214
Sanja MESANOVIĆ, <i>The Female Desire for Imperial Authority in Byzantium: the Case of Zoe and Theodora</i>	215 - 220
Χριστίνα Γ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ, <i>Αισθήσεις, σεξουαλικότητα και οπτασίες</i>	221 - 229
Νίκος Γ. ΜΟΣΧΟΝΑΣ, <i>Έλεγχος και καταστολή της ερωτικής παρέκκλισης στη Βενετία του 15ου αιώνα</i>	231 - 276
Σπύρος Ν. ΤΡΩΙΑΝΟΣ, <i>Το ποινικό σύστημα του «Επαρχικού Βιβλίου» Κωνσταντίνος Γ. ΠΙΤΣΑΚΗΣ, Μερικές σκέψεις για τις «ποινές-κάτοπτρο» στον ελληνικό μεσαιωνικό χώρο</i>	277 - 283
Rosemary MORRIS, <i>Curses and Clauses: the Language of Exclusion in Byzantium</i>	285 - 312
Αγγελική ΚΩΝΣΤΑΝΤΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, <i>Λαοί, Φυλαί, Γλώσσαι. Διακρίσεις στα Βαλκάνια τον ύστερο Μεσαίωνα</i>	313 - 326
Jonanka KALIĆ, <i>Les étrangers en Serbie médiévale</i>	327 - 355
Vasilka TĀPKOVA-ZAIMOVA, <i>Y-a-t-il une notion de minorité à Byzance?</i>	357 - 362
Νίκος ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ, <i>Η κρίση των οικουμενικών εξουσιών (αυτοκράτορας-πάπας) και ο διάλογος με τα ήσσονα πολιτικά σώματα (ΙΔ΄-ΙΕ΄ αι.)</i>	363 - 369
	371 - 389

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ἀντὶ ἄλλου παραδείγματος, ἃς ἐπιτραπεῖ ἡ ἀναφορὰ στοὺ ἐφιαλτικὸ γεγονὸς τῆς 11ης Σεπτεμβρίου 2001 στὴ Νέα Ὑόρκη ὅχι στοὺ γεγονὸς καθ' αὐτὸ ἀλλὰ σὲ ὅ,τι ἐπικολούθησε, δηλαδὴ στὴ σωρεία μέτρων «ἀντιτρομοκρατικῶν», ὅπως βαπτίσθηκαν, ποὺ εἶχαν ὡς στόχο τὴν πρόληψη καὶ βέβαια τὴν ἀποτροπὴ καὶ τὸν κολασμὸ πράξεων τοῦ εἴδους. Στόχος μας δὲν εἶναι ἡ ἀποτίμηση τοῦ φαινομένου ἀλλὰ ἡ ὑπογράμμιση τοῦ μεταβλητοῦ τῶν ὁρίων τῆς ἀνοχῆς. Ὁ λεγόμενος «πατριωτικὸς νόμος» (patriotic act) ἤλθε νὰ ἀναστείλῃ κεκτημένες ἐλευθερίες καὶ δικαιώματα ἐν ὀνόματι τῆς προστασίας τοῦ «πολιτισμένου» κόσμου. Πρόκειται, μὲ ἄλλα λόγια, γιὰ τὸν τρόπο ποὺ κάθε κοινωνία ἀντιμετωπίζει ὅ,τι θεωρεῖ ἐπιβουλὴ τῆς ὑπόστασός της, εἴτε προέρχεται ἀπὸ ἓνα ἄτομο εἴτε μία ὁμάδα (φυλετική, ἐθνικὴ, ταξικὴ).

Ἀλλὰ ἃς ἔλθουμε στοὺ φαινόμενο τῆς ἀνοχῆς. Ὅταν μία κοινωνία ὀργανωθεῖ καὶ ἱεραρχηθεῖ —κυρίως τὸ δεύτερο— ἐπιβάλλει στὰ μέλη της ἓναν κώδικα συμπεριφορᾶς, στοὺ πλαίσιο τοῦ ὁποίου κάθε μέλος ἢ ὁμάδα μπορεῖ νὰ κινηθεῖ καὶ νὰ διαπραγματευθεῖ. Μέχρι ποῦ μπορεῖ νὰ φθάσει ἡ διαπραγμάτευση ἢ ἡ διεκδίκηση; Ἐδῶ, ἐμπειρικὰ καὶ μόνο, καὶ μὲ ὁδηγὸ τὶς συγκυρίες περισσότερο παρὰ τὸν γενικὸ ἀρχικὸ κώδικα, συνεκτιμᾶται καὶ ἀποφασίζεται τὸ πρακτέον τόσο ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν διεκδικούντων ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ μερίδα ἐκείνων ποὺ ἔχουν ἐπωμισθεῖ τὴ διαχείριση τῶν κοινῶν. Ἄν π.χ. ἡ ὁμοφυλοφιλία ἦταν ἀνεκτὴ στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα ἢ στὴ Ρώμη, τοῦτο δὲν συνέβαινε σὲ κοινωνίες, ποὺ εἶχαν υἱοθετήσῃ τὶς ἀβραμικὲς θρησκείες (ἰουδαϊσμός, χριστιανισμός, ἰσλάμ) καὶ ποῦ, ἀντίθετα, κατεδίωκαν καὶ κατέστελλαν τὶς φιλομόφυλες πρακτικές. Ἄν, δεύτερο παράδειγμα, ἡ ἐπιλογὴ θρησκείας καὶ κατ' ἐπέκτασιν τρόπου ζωῆς, ἐλάχιστα ἐνδιέφερε τὸν ρωμαῖο πολίτη ἐφ' ὅσον δὲν θίγονταν τὰ συμφέροντά του ἢ αὐτὰ τῆς *res publica*, ἀντίθετα προσεῖλκε τὴ μὴν τῶν χριστιανῶν ποὺ ὑπέκουναν στοὺ πνεῦμα καὶ στοὺ γράμμα τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἔχουμε στὴν οὐσίαν νὰ κάνουμε μὲ τὴν ἀπειλὴ ἢ ἐκλαμβανόμενη ὡς τέτοια κατὰ τοῦ πυρηνικοῦ θεσμοῦ τῆς οἰκογένειας, τῆς κοινωνίας καὶ τέλος τοῦ κράτους καὶ τῶν μηχανισμῶν του.

Μετὰ ἀπὸ λιγότερο ἢ περισσότερο μακρὰ περίοδο ἀμφιταλάντευσης, ἀποφασίζεται εἴτε ἡ ἐπέκταση τῆς ἀνοχῆς, τῆς ἔνταξης δηλαδὴ τῆς ἰδιαιτερότητας στὸν οἰκογενειακὸ καὶ κοινωνικὸ ἰστό, εἴτε ἡ καταστολὴ της, ἡ ἀποβολὴ ἢ καλύτερα ἡ ἀποκοπὴ

τῶν φορέων ἀπὸ τῆ συμμετοχῆ τους στὸ κοινωνικὸ (καὶ πολιτικὸ) γίγνεσθαι, ὅπως λ.χ. οἱ αἵρέσεις ἢ ἡ Μεταρρύθμιση καὶ ἡ Ἀντιμεταρρύθμιση.

Οἱ λεγόμενοι Μέσοι Χρόνοι καλύπτουν ἓνα εὐρὺ φάσμα μεταβολῶν καὶ ἀνακατατάξεων στὸν εὐρύτερο εὐρωπαϊκὸ χῶρο καθὼς καὶ σὲ αὐτὸν ποὺ ἀποκαλοῦμε μεσογειακὴ λεκάνη. Ἡ παγίωση τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ ὁ ἀνταγωνισμὸς τῶν Ἑκκλησιῶν γιὰ τὰ πρωτεῖα ἢ ὀρθότερα γιὰ τὴν ἡγεμονία, πνευματικὴ, οἰκονομικὴ καὶ πολιτικὴ στὰ κρατικὰ μορφώματα, ποὺ διαδέχθηκαν τὸ *imperium romanum*, οἱ κοινωνικὲς ἀνακατατάξεις (π.χ. τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ *seigneurie* στὴ φεουδαρχία καὶ στὴν ἀπόλυτη μοναρχία — στὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη ἢ στὴ βαθμιαία υἱοθέτηση ἑνὸς μεικτοῦ συστήματος ἐπηρεασμένου ἀπὸ τὴ ρωμαϊκὴ κληρονομία καὶ ἀπὸ τὰ ἀσιατικὰ πρότυπα στὴν ἀνατολικὴ χριστιανοσύνη), τέλος ἡ γένεση, ἡ ἀνδρωση καὶ ἐξάπλωση τοῦ Ἰσλάμ ἐπιβάλλουν νέους κώδικες συμπεριφορᾶς καὶ νέες πρακτικὲς. Παράλληλα μὲ τὴν κοσμικὴ ἐξουσία κράτους καὶ Ἑκκλησίας, ὁ εὐρωπαϊκὸς χῶρος γνωρίζει ἓνα νέο φαινόμενο: τὸν μοναχισμό, ποὺ ἐξαπλώνεται καὶ συνιστᾷ πόλο ἑλξης γιὰ τοὺς χειμαζόμενους χωρικοὺς καὶ ἀποπροσανατόλιστους «ἀστοὺς» καὶ ἐξελίσσεται σὲ σημεῖο πολιτικῆς ἀναφορᾶς καὶ ὄχι σπάνια ἀντιπαράθεσης. Ὁ κόσμος τῶν Μονῶν ἐμπλέκεται συχνὰ ἀποφασιστικὰ καὶ καθοριστικὰ στὶς μεγάλες ἀντιπαράθεσεις τῶν καιρῶν καὶ οἱ νεμόμενοι τὴν ἐξουσία δὲν φεῖδονται ἐπίσης στὰ μέτρα κολασμοῦ ὅσάκις, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε μία προσφιλὴ ἔκφραση στοὺς Βυζαντινοὺς, «ὕπερ τὰ ἐσκαμμένα» ἐπέλεξαν νὰ συμπεριφερθοῦν οἱ μοναχοί. Περὶ τὸ ἔτος 1000 βρῖθαι ἡ Εὐρώπη ἀπὸ μοναστικὰ κέντρα ποὺ συγκεντρώνουν γαῖες καὶ ἀνθρώπους. Τοῦτο ὅμως σημαίνει πολλὰ γιὰ τὴν ἀγροτικὴ οἰκονομία καὶ τὴν ἀγροτικὴ οἰκογένεια/περιουσία καὶ συνιστᾷ τομὴ στὴ διανομὴ τῶν κληρῶν καὶ τῆς παραγωγῆς. Ἄν οἱ ἀρχηγοὶ τῶν οἰκογενειῶν ἀντιμετωπίζουν εὐνοϊκὰ τὴν εἴσοδο μέλους τῆς οἰκογένειας στὸν κρατικὸ ἢ ἐκκλησιαστικὸ μηχανισμό, εἶναι γιὰτὶ προσδοκοῦν ὀφέλη. Ἄν ἀντιδρῶν, ἐνίστε βία, στὴν ἔνταξη τοῦ μέλους στὴ μοναστικὴ κοινότητα, τοῦτο ὀφείλεται στὴν ἀπώλεια ἐργατικοῦ δυναμικοῦ καὶ στὴν κατάρτιση τῆς οἰκογενειακῆς γῆς.

Ὅπως εἶναι γνωστό, στοὺς Μέσους Χρόνους δὲν ὑπῆρχε σωφρονιστικὸ σύστημα. Ὁ ὑπόπτος γιὰ ἀδίκημα ἢ ἔγκλημα, ἐφ' ὅσον —καὶ μὲ ὅποιο τρόπο— ἀποδεικνύεται ἡ ἐνοχὴ του, ὑφίστατο ἄμεσα τὰ ἐπίχειρα τῆς πράξης του εἴτε μὲ τὴν καταβολὴ ὑλικῆς ἀποζημίωσης πρὸς τὸ θῦμα καὶ τοὺς οἰκείους του εἴτε μὲ σωματικὴ κάκωση, ποὺ λειτουργοῦσε βέβαια προληπτικὰ καὶ ἀνασταλτικὰ. Ἄν οἱ πνευματικὲς κυρώσεις (καὶ ἦταν πολλῆς) δὲν ἐπαρκοῦσαν, τότε παρενέβαινε ἡ Πολιτεία μὲ τὰ κατασταλτικὰ τῆς μέσας.

Ἴσως ἐδῶ θὰ ἔπρεπε νὰ γίνεи μία διάκριση γιὰ τὸ ἔγκλημα τῆς «ἀπιστίας», δηλαδὴ τῆς καταπάτησης τοῦ ὅρκου «πίστεως» πρὸς τὸν αὐτοκράτορα. Ἡ ποινὴ ἦταν ἀμιγῶς πολιτικὴ πράξη, ὅπως καὶ ἡ ἀπιστία, καὶ ὁ κολασμὸς τῆς ἐπαφίετο στὸν ἀνώτατο ἀρχο-

ντα, πατέρα τῶν νόμων. Ὁ ἐγκλεισμός, ἡ μοναχικὴ κουρά, ἡ ἐξορία, ὁ ἀκρωτηριασμός ἢ ἡ ἐσχάτη ποινὴ ἀποτελοῦσαν προνόμιο τοῦ ἡγεμόνα — ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ ἀπονομὴ χάριτος. Ἐν τούτοις, ὑπάρχουν καὶ ἀκραῖες περιπτώσεις, ὅπου τὸ κατασταλτικὸ μέσο γίνεται γιὰ παραδειγματισμό· ἡ πύρωση τῶν στρατιωτῶν τοῦ τσάρου Σαμουήλ, ἀποτρόπαιη καθ' αὐτή, στόχευε στὴν κάμψη τοῦ φρονήματος τῆς βουλγαρικῆς ἄρχουσας τάξης καὶ ὄχι μόνο.

Ὁ παρὼν τόμος πρακτικῶν τοῦ Διεθνoῦς Συμποσίου μὲ θέμα τὴν ἀνοχὴ καὶ τὴν καταστολὴ στοὺς Μέσους Χρόνους δὲν φιλοδοξεῖ νὰ καλύψει ὅλα τὰ θέματα ἢ τις περιπτώσεις ἐνὸς τόσο εὐρέος ἀντικειμένου. Ὡστόσο, πιστεύω ὅτι θὰ ἀποτελέσει χρήσιμο βοήθημα γιὰ τὴ μελέτη καὶ περαιτέρω ἔρευνα τοῦ ἀντικειμένου ἰδιαίτερα στὴν ἀνατολικὴ χριστιανοσύνη¹.

Τὸ Συμπόσιο πραγματοποιήθηκε χάρις στὴ δραστηριότητα τῶν μελῶν τῆς ὀργανωτικῆς ἐπιτροπῆς, τὴν εὐγενικὴ ἀρωγὴ τῶν χορηγῶν (Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντη, Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ, ΧΡΩΤΕΧ), τὴν κατανόηση τῆς διοίκησης τοῦ ξενοδοχείου «Saint George Lycabettus» καί, τέλος, τὴ φροντίδα τῶν κυριῶν τῆς Γραμματείας τοῦ Ι.Β.Ε.

Ἀθήνα, 25 Δεκεμβρίου 2001

ΛΕΝΟΣ ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ (†)

Διευθυντὴς Ἑρευνῶν

1. Χρήσιμα γιὰ τὴ μελέτη τῆς ἀνοχῆς στὴ μεσαιωνικὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη τὰ πρακτικὰ τοῦ διεθνoῦς συμποσίου *Toleranz im Mittelalter* (ἔκδ. Α. Patschovsky καὶ Ε. Zimmerman), Sigmaringen 1998. Βλ. L. Mavrommatis, *Journal of Ecclesiastical History* 52/3 (2001), 528-529.

J.-C. CHEYNET

LES LIMITES DU POUVOIR À BYZANCE: UNE FORME DE TOLÉRANCE?

Il convient d'abord de s'interroger sur la notion même de tolérance dans l'art de gouverner l'Empire byzantin ou à vrai dire tout État médiéval. Les espaces de liberté qui semblent parfois se dessiner reflètent sans doute davantage les limites techniques de la répression qu'une volonté délibérée d'accorder cette liberté. Par sa nature même, surtout s'il est vaste et de composition ethnique diverse, l'État médiéval ne dispose que de faibles moyens de pression, même si les chroniqueurs contemporains nous présentent à l'occasion des empereurs imposant leur volonté, fût-ce par des moyens extrêmes¹. Conséquence de cette incapacité, les exigences de l'État byzantin étaient moindres que celles d'un État moderne. La première revendication et, à vrai dire, la seule sur laquelle les autorités ne transigeaient pas², était le paiement de l'impôt, essentiel au versement des soldes et donc à la survie de l'État, faute de pouvoir recruter des armées. En matière de religion, nous le verrons, la situation était plus complexe et variait en fonction des circonstances.

Quels sont les moyens d'action de l'État byzantin, simple héritier en ce domaine de son prédécesseur romain? Bien évidemment, il dispose de la force publique, armée et marine. L'armée suffit à imposer la volonté impériale dans les villes et dans les plaines, mais les régions montagneuses demeurent plus difficiles à contrôler. Surtout, cette armée se mobilise avec peine et se déplace lentement, ce qui laisse aux opposants du temps pour s'organiser, rallier des unités isolées etc... C'est ainsi que peuvent se développer les grandes rébellions militaires. La flotte est plus efficace encore, qui permet le transport rapide et massif de troupes, et maintient le contact entre la capitale et les régions littorales, justement les plus riches. C'est ainsi que Thessalonique fut

1. En 1183, Andronic Comnène, après avoir usurpé le pouvoir à Constantinople, ne parvint guère à rallier les habitants de la Bithynie et des Thracéens, en dépit de victoires chèrement acquises. De même, il ne réussit guère à imposer ses réformes fiscales en province.

2. Plus exactement, le fisc ne renonçait jamais à lever l'impôt, mais adaptait son mode de prélèvement: tantôt il admettait le paiement en nature (en Bulgarie après 1018), tantôt il se contentait d'une somme forfaitaire (dans les esclavies), voire remettait temporairement l'impôt, s'il en était besoin (lors de catastrophes frappant des villages).

sauvée à la fin du VI^e siècle et au début du VII^e siècle. De même, à la fin du XI^e siècle, Antioche garda longtemps des liens avec Constantinople avant de succomber finalement sous les assauts turcs³. Cette résistance n'a pas été vaine, car ces efforts ont entretenu le sentiment d'une légitimité de la présence byzantine, qui servit aux empereurs Comnènes à appuyer leurs prétentions dans la région.

Plus que les rapports de force, c'est la fidélité des populations qui, sur le long terme, assure la survie de l'État. Longtemps les sujets de l'Empire adhèrent à l'institution impériale plus qu'à la personne de l'empereur, sous la condition que les efforts constants du pouvoir central pour rallier l'ensemble de ses sujets l'emportent sur la tendance naturelle à l'autonomie des ethnies, des villes ou des provinces frontalières. Le plus souvent, quand cette condition était réalisée, les empereurs parvenus au pouvoir par un coup d'État ralliaient automatiquement les provinces à leur autorité⁴. Une évolution, intervenue à la fin de l'Empire, affaiblit le lien institutionnel au profit de la relation personnelle, accélérant sans doute la chute de l'État. La *Romanie* en tant que telle mobilise finalement assez peu.

La religion constituait l'autre facteur clé fédérateur. Les empereurs romains, conscients de l'importance capitale de ce lien qui transcendait les particularismes locaux, étaient très attachés au culte de l'empereur et de Rome et avaient, pour cette raison, combattu le christianisme naissant. Les empereurs chrétiens avaient au contraire tiré profit de la conversion générale de leurs sujets, prêts à servir le lieutenant de Dieu sur terre, en dépit des querelles christologiques des premiers siècles. La christianisation de l'Empire des Romains en faisait l'État destiné à réunir les nations.

Les efforts menés par l'État –et l'empereur, son incarnation– pour imposer son autorité se manifestent principalement dans trois domaines: la manière de tenir le territoire, le comportement vis-à-vis des dissidents religieux, enfin le contrôle de la société pour asseoir la stabilité politique, condition de la survie de l'Empire⁵.

3. La carrière de Philarète Brachamios, maître des duchés d'Antioche et d'Édesse, se poursuit sous les règnes de Nicéphore Botaniatès et Alexis Comnène, et il reçut de la capitale, sinon des troupes de secours, du moins des promotions et les matrices des sceaux correspondantes.

4. La situation de l'Empire entre juillet 1203 et avril 1204 illustre, *a contrario*, le cas où l'empereur, assis sur le trône de Constantinople, ne parvient pas à s'imposer à tout l'Empire. On sait ce qu'il advint.

5. À la notable exception du règne d'Héraclius, les importantes pertes de territoires correspondent toujours à un moment où le pouvoir n'était plus fermement incarné par un empereur capable et assuré du soutien de ses sujets: à la fin du XI^e siècle, à la fin du XII^e siècle, au milieu du XIV^e siècle.

L'emprise du pouvoir sur le territoire

La possession de cartes permettait aux gouvernants de tenir l'espace qu'ils contrôlaient⁶. Sur ce point, les Byzantins auraient disposé, semble-t-il, d'informations moins abondantes que leurs prédécesseurs romains et, à l'époque médiévale, on ne connaît de leur part aucune tentative d'exploration au-delà de leurs frontières⁷. La tradition géographique antique s'est mieux transmise dans le monde musulman que chez les chrétiens d'Orient. Nous avons la preuve qu'il existait toujours des itinéraires fournissant les principales étapes, notamment des itinéraires maritimes, les plus importants pour une bonne maîtrise du territoire⁸.

Plus que la distance, la durée du voyage importe et, de ce point de vue les liaisons maritimes étaient recommandées, car on joignait, depuis Constantinople, tous les grands ports de l'Empire en peu de semaines, même s'il valait mieux ne pas s'aventurer l'hiver. La Mer Égée et la Méditerranée orientale, un temps disputées par les monoxyles slaves et par les escadres arabes, redevinrent assez sûres dès que la flotte de guerre byzantine prit le dessus sur les ennemis extérieurs. Il ne faut pas sous-estimer la décision de Jean II Comnène de laisser dépérir la flotte de guerre, ce qui, en dépit d'un sursaut temporaire sous son fils Manuel I^{er}, livra aux Italiens et aux pirates, parfois les mêmes, l'arrière-pays maritime de Constantinople.

Les invasions coupèrent fréquemment les routes terrestres, fussent-ce les Slaves dans les Balkans, les Perses et les Arabes en Anatolie. Cependant, il ne faut pas exagérer ces inconvénients, car la collecte d'informations de qualité demeurait efficace et les nouvelles parvenaient rapidement à la capitale⁹. Au moment le plus critique, rappelons-le, les signaux lumineux avertissaient l'empereur des raids arabes à la frontière cilicienne¹⁰. En revanche, la distance restait un handicap pour organiser la riposte.

6. Pour Rome, cf. Cl. Nicolet, *L'Inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris 1988.

7. À leur décharge, il faut admettre qu'ils étaient entourés de voisins qui leur barraient le passage, sauf du côté des steppes russes, seule direction où l'on pourrait voir un début d'exploration dans la première mission de conversion des Russes envoyée par Phôtios.

8. Les premières cartes précises antérieures à 1204, actuellement connues, sont pisanes (Anna Avraméa, *Les côtes de l'Asie Mineure d'après un texte pisan de la seconde moitié du XII^e siècle*, *Byzantine Asia Minor (6th-12th cent.)*, Athènes 1998, 285-295).

9. La connaissance des pays étrangers restait tributaire des ambassades et des rapports des stratèges frontaliers, cf. J. Shephard, *Imperial Information and Ignorance: a discrepancy*, *Bsl* 56 (1995) (*Mélanges Vavřínek*), 107-116.

10. Sur l'emploi des feux à Byzance, voir en dernier lieu, C. Zuckerman, *Chapitres peu connus de l'Apparatus Bellicus*, *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 361-366.

Les opposants politiques d'envergure eurent toujours la possibilité de quitter le territoire impérial pour se réfugier chez un adversaire de l'Empire, dont la puissance, si possible, en imposait à l'empereur lui-même. Les exemples sont innombrables. Ainsi, à l'époque médio-byzantine, Bagdad abrita plusieurs des plus redoutables adversaires du pouvoir impérial: Andronic Doukas ou Bardas Sklèros qui échappèrent à la colère impériale. Les démarches diplomatiques pour obtenir la remise des transfuges n'avaient aucune chance d'aboutir¹¹, car la capitale abbasside était hors de portée des armées byzantines.

L'État ne pouvait pas quadriller le terrain, car les effectifs de l'armée n'étaient pas très nombreux au regard de la superficie de l'Empire¹², et l'administration provinciale disposait au plus de quelques centaines de hauts fonctionnaires¹³. Il était nécessaire d'être attentif en priorité aux zones sensibles, c'est-à-dire les régions frontières et les centres urbains.

La nécessaire autonomie des frontières et des enclaves ethniques

La frontière de l'Empire ne se présentait pas comme celle de nos États modernes, de manière linéaire, même si certains obstacles naturels, tels le Danube, la chaîne du Balkan, le Taurus ou l'Euphrate ont parfois joué ce rôle. Aujourd'hui, nous dessinons par commodité des limites claires séparant l'Empire de ses voisins. À la chancellerie impériale, on ne différenciait pas si nettement les provinces limitrophes, parfois peuplées d'*ἔθνικοι* et confiées à un chef qui n'était pas grec, –je pense, par exemple, à Mélias, chargé de constituer le futur thème du Lykandos– des États voisins dont le chef, doté d'un titre byzantin, était censé obéir aux *κελεύσεις* impériales¹⁴. Ces principautés avaient vocation à rentrer dans l'Empire. Ainsi, le prince du Tarôn, venu à Constantinople, fut renvoyé dans son pays, qu'il détint comme gouverneur au nom de l'empereur¹⁵.

11. Lorsque Basile II envoya Nicéphore Ouranos à Bagdad, avec mission de s'assurer de Bardas Sklèros, les Bouyides, qui exerçaient alors le pouvoir, refusèrent et retinrent prisonnier l'ambassadeur huit ans durant [*Histoire de Yahya-ibn-Sa' id d'Antioche, Continuateur de Sa' id-ibn-Bitriq*, éd. et trad. par I. Kratchovsky, A. Vasiliev, II – PO 23 (1932), 400-402].

12. Par exemple, au XI^e siècle, l'armée était concentrée aux frontières, et l'ordre dans les "vieux thèmes" était, pour l'essentiel, assuré par l'escorte des fonctionnaires, les *ταξῆδραι*.

13. Si l'on comptait les fonctionnaires subalternes, on atteindrait peut-être quelques milliers d'hommes, mais ces fonctionnaires étaient souvent issus des élites locales et étaient sans doute moins imprégnés des idées légitimistes inculquées dans les écoles de la capitale, que les dirigeants civils des thèmes.

14. Sur les *κελεύσεις* destinées aux "amis" des principautés caucasiennes, cf. *De Cerimoniis*, 687-688.

15. G. Moravcsik – R. J. H. Jenkins, *Constantine Porphyrogenetus, De administrando imperio*, éd. G. Moravcsik, traduction anglaise par R. H. J. Jenkins, Washington DC 1967², ch. 47.

Constantin VII n'écrit-il pas que les villes et les campagnes relevant de l'archonte des archontes arménien, appointé par l'empereur dont il recevait des dignités, appartiennent en fait à l'Empire¹⁶. Fait plus remarquable encore, l'Empire conserva une influence sur des territoires qui ne relevaient plus de son autorité, mais dont les élites se flattaient d'être intégrées à la hiérarchie impériale par l'octroi de titres auliques¹⁷.

À l'inverse, des enclaves ethniques, comme les esclavinies, subsistèrent longtemps à l'intérieur des thèmes. Ces populations slaves obéissaient à un archonte, désigné à l'origine au sein de la population, puis choisi par l'empereur parmi son personnel administratif. Le procédé fut dans l'ensemble efficace, mais quelques rébellions éclatèrent parfois, pour des raisons fiscales.

Enfin, de temps à autre, l'État était contraint de donner satisfaction aux autochtones en nommant une personnalité locale susceptible de ramener la confiance. Lorsque l'Italie byzantine parut sur le point d'échapper à l'autorité impériale, Constantin Monomaque n'hésita pas à nommer duc un notable lombard, Argyros, qui pourtant avait fait dissidence auparavant¹⁸. De la même manière, lorsque la Cilicie, où les Arméniens se réfugiaient toujours plus nombreux, fut menacée par l'invasion turque, Michel VII choisit d'y établir un prince Artsrouni, de confession non chalcédonienne, Apnelgaripès¹⁹.

Les populations frontalières ne devaient pas être froissées par le comportement des fonctionnaires venus de Byzance, comme Kékauménos le rappelle parfaitement dans ses *Conseils et récits*. Il évoque de manière fort critique le cas de l'Ibérie, sous Constantin Monomaque, dont une partie des combattants, prétend-il, préféra passer à l'adversaire plutôt que de se soumettre à un impôt jugé injuste²⁰. La désaffection des akrites combattant les nomades turcs sous Michel VIII Paléologue aurait conforté notre auteur. Ces akrites, déjà mal disposés à l'égard de l'empereur qui avait éliminé le dernier des Lascarides, virent leurs moyens d'existence fortement réduits lorsque le basileus, qu'ils voyaient comme un usurpateur, limita l'exemption dont ils jouissaient en raison des services rendus. Aussi cessèrent-ils dans leur majorité de défendre la frontière, facilitant le franchissement du Sangarios par les émirs turcs.

16. *DAI*, ch. 44, 200-201.

17. Voir en dernier lieu, M. McCormick, *The Imperial Edge: Italo-Byzantine Identity, Movement and Integration, A.D. 650-950, Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, éd. Hélène Ahrweiler, Angeliki Laiou, Washington DC 1998, 17-52.

18. J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990, 48.

19. J.-Cl. Cheynet, *Les Arméniens de l'Empire en Orient de Constantin X à Alexis Comnène, L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Paris 1996, 74-75.

20. G. G. Litavrin, *Sovety i rasskazy Kekaumena (Cecaumeni consilia et narrationes)*, Moscou 1972, 152-154.

Ces difficultés n'étaient pas propres à Byzance, car ses adversaires musulmans furent confrontés aux mêmes périls. Lorsque la tribu des Banou Habîb fut inquiétée par les Hamdanides, elle passa à l'ennemi avec armes et bagages, renforçant sensiblement le potentiel militaire de la frontière orientale à la veille de la grande expansion byzantine²¹.

Même en dehors de la zone frontière, ou des enclaves ethniques, des populations ont pu être considérées comme rétives, les Isauriens au Ve siècle fournissant un exemple remarquable. Les invasions ont pu durablement séparer une province de la capitale, ainsi Trébizonde et la Chaldée à la fin du XIe siècle ou à la veille de 1204. Laisser une population se gouverner de façon autonome pouvait préparer à une scission après le retour à des conditions plus normales. Le même phénomène se produisit après 1204: lorsqu'en 1261 la capitale redevint le siège de l'empereur, l'Occident grec ne se rallia point.

L'autonomie urbaine

Les Byzantins ont hérité d'une très longue tradition civique, puisque l'Empire romain lui-même était resté une association de *πόλεις*. On pourrait croire qu'avec la crise du VIIe siècle, qui a vu disparaître les dernières traces des institutions civiques et, en grande partie, le mode de vie urbain, sous l'effet des invasions et de la militarisation de l'Empire, les empereurs ont pu imposer une centralisation renforcée. En fait, les quelques cités qui subsistaient, enfermées dans leurs remparts, continuèrent à conserver une certaine autonomie, sauf lorsqu'elles servaient de résidence aux troupes thématiques ou tagmatiques. Déjà Thessalonique, isolée par les invasions au VIIe siècle, avait développé un sentiment patriotique local autour de son saint protecteur, alors que la ville, au témoignage même des *Miracula Dimitrii*, n'était pas totalement abandonnée par l'État, puisque des troupes étaient maintenues sous la direction de l'éparque et que du ravitaillement était envoyé, dans la mesure du possible²². Il semble aussi que les habitants de Monemvasie aient joui très tôt de certaines libertés²³.

Cette autonomie est plus marquée, comme on peut s'y attendre, à la périphérie de l'Empire, et dans les ports, qui gardent la liberté de circulation. On peut ainsi relever les noms de Cherson, Monemvasie, Bari et les provinces d'Italie. Il était nécessaire que les représentants du basileus entretenissent de bonnes relations avec les archontes locaux protégés par leurs murailles. Cherson était tout à fait remarquable par son archaïsme,

21. Voir en dernier lieu, W. Treadgold, *Byzantium and its Army, 284-1081*, Stanford CA 1995, 78-81.

22. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, II, Paris 1981, 76-79.

23. Sur Monemvasie, H. K. Kalligas, *Byzantine Monemvasia. The Sources*, Monemvasie 1990.

puisque les institutions municipales s'y étaient encore maintenues au Xe siècle²⁴ et qu'en fait la ville entretenait assez peu de contacts directs avec Constantinople; or Cherson, pourtant demeurée dans l'orbite byzantine, disposait d'une large autonomie pour négocier avec les peuples de la steppe. L'hypothèse d'une rébellion des Chersoniotes était prévue à Constantinople et la riposte toute prête, puisque Constantin VII sait qu'il suffisait alors de retenir l'argent qui était attribué à la cité et d'interdire l'importation de blé depuis les ports de Paphlagonie et des Bucellaires, qui lui était indispensable²⁵.

Ce particularisme urbain est allé se renforçant, en même temps que la lente croissance de l'économie réanimait le réseau urbain; il a été pris en compte par les empereurs, qui ont accordé des privilèges fiscaux à certaines villes de l'Empire²⁶. Ces concessions n'étaient pas seulement le fruit de la philanthropie impériale, mais résultaient de l'impossibilité de contraindre les habitants de certaines villes, à l'abri de leurs remparts, à verser plus d'impôts²⁷. L'essor des villes fut, à terme, un facteur de dislocation, car les cités cristallisaient une conscience locale, qui s'appuyait aussi sur des coutumes provinciales.

Il ne faut pas pour autant conclure à l'impuissance de l'État. Incarné par des empereurs énergiques, il obtenait des résultats. Le transfert de populations indociles fut organisé à maintes reprises, non sans des fortunes diverses. Si les hérétiques établis à plusieurs fois en Thrace combattirent, somme toute, de manière satisfaisante contre les envahisseurs, la déportation des Slaves sous Justinien II ou l'envoi des Petchénègues en Asie Mineure par Constantin Monomaque se terminèrent par des trahisons ou des rébellions.

24. N. A. Alekseenko, *Newly-found seals of the representatives of the city administration of Chersonesos, Materials in Archeology, History and ethnography of Tauria*, Simféropol 1996, 155-170, en russe; résumé anglais. L'auteur publie vingt-six sceaux liés à l'administration municipale, dont un d'un ἑκδικος et un autre d'un πατὴρ πόλεως du Xe siècle.

25. *DAI*, ch. 53, 287.

26. Voir en dernier lieu, Évelyne Patlagean, *L'immunité des Thessaloniciens, Ευτυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998, 591-601; P. Magdalino, *Manuel I Komnenos. 1143-1180*, Cambridge 1993, 150-160. Isaac I Ange a exonéré de certains impôts des cités et pas seulement des individus.

27. Michel Chôniatès opposait Athènes, incapable d'interdire l'entrée des percepteurs, à Thèbes, pourtant capitale du thème de l'Hellade, mais protégée par ses murailles, ainsi qu'Euriepe à laquelle on ne pouvait accéder que par un étroit passage (Sp. Lampros, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, I, Athènes 1879, 308).

Le territoire vraiment sous contrôle: Constantinople

La muraille de Théodose était perçue comme une vraie frontière: Zonaras se sentait éloigné de la ville alors qu'il rédigeait son *Histoire* dans l'une des îles aux Princes. Théodore Balsamon, comme nombre d'intellectuels de son temps, sortait rarement de la ville, et s'étonnait alors des coutumes qu'il y rencontrait²⁸. Faut-il rappeler comment les paysans des faubourgs ont accueilli les malheureux citoyens de la mégalopole tombée aux mains des Latins? Ces remarques valent plus pour la Thrace que pour la Bithynie, vraie banlieue de la capitale, ce qui expliquerait, en partie, pourquoi, en 1204, la haute administration de la capitale se dirigea en majorité vers Nicée.

Il n'est guère besoin d'explicitier pourquoi la puissance de l'État s'exerçait pleinement dans la ville, résidence de l'empereur. L'Église byzantine, en tant qu'institution, ne pouvait guère faire preuve d'indépendance puisque le patriarche demeurait à quelques centaines de mètres de l'empereur, alors que le pape a pu développer son autorité loin d'un empereur – celui de Constantinople comme celui d'Occident.

Cependant, à plusieurs reprises, le contrôle de la capitale échappa à l'empereur. Il n'est que de rappeler le sort funeste de Michel V, aveuglé pour n'avoir pas compris l'attachement des habitants de la capitale à la vieille impératrice Zôè. Encore cet exemple n'est-il pas totalement probant, puisque la chute de l'empereur fut provoquée par un conflit de légitimité. Mais Isaac Comnène fut poussé à la démission, en partie parce qu'il ne réussit pas à conserver l'adhésion des Constantinopolitains. Andronic Comnène perdit le trône et la vie pour avoir sous-estimé la colère de l'agora. De même, Jean VI Cantacuzène ne parvint jamais à rallier les marchands de la capitale et cette résistance contribua, entre autres, à sa décision de renoncer au pouvoir.

La géographie détermine donc trois zones, Constantinople, où l'autorité de l'État s'exerce pleinement, non sans difficulté en cas de désaccord de la population, puis les provinces par délégation directe de l'empereur, enfin la zone frontière où les plus grandes précautions s'imposent pour ne pas s'aliéner les populations. Rappelons cependant un succès spectaculaire de l'État byzantin, prouvant qu'un pouvoir fort, agissant dans le sens de son opinion publique, était efficace. Manuel Comnène obtint l'arrestation des Vénitiens sur tout le territoire, le même jour, 12 mars 1171, même s'il est vrai que les Vénitiens résidaient dans les ports, qui demeuraient, nous l'avons dit, la partie du territoire la mieux tenue²⁹.

28. P. Magdalino, Constantinople and the *ἔξω χώραι* in the Time of Balsamon, *Byzantium in the 12th Century. Canon Law, State and Society*, éd. N. Oikonomides, Athènes 1991, 184.

29. Kinnamos, 282.

L'autonomie des âmes

L'empereur, s'il exige l'impôt et les soldats, se montre plus conciliant en matière de foi, plus qu'on ne le croit, bien qu'il soit le garant de l'orthodoxie. Il intervient bien davantage dans les affaires internes de l'Église orthodoxe qu'il ne se préoccupe de réduire les hérétiques ou de convertir ceux qui ne sont pas chrétiens: juifs, musulmans... En temps normal, la fidélité politique des populations non chalcédoniennes lui suffit, et celles-ci, en retour, ne lui marchandent pas leur soutien, pourvu qu'elles conservent leur liberté de culte³⁰.

Cependant, lorsque le pouvoir impérial paraît affaibli, soit en raison d'un échec militaire, soit, plus fréquemment, lorsque sa légitimité est contestable, l'empereur peut parfois céder à la tentation d'éliminer les non chalcédoniens. Prouver sa parfaite orthodoxie lui garantit, en principe, aux yeux de ses sujets, le soutien divin et affermit donc sa position. Les exemples sont nombreux: à plusieurs reprises, les juifs furent contraints au baptême, sous Héraclius, sous Léon III, sous Basile Ier, et sans doute sous Romain Lécapène³¹. Les monophysites arméniens ou syriens furent menacés par Romain III, au retour de sa campagne de Syrie, désastreuse pour l'image impériale, puis par Constantin X, maître d'un Empire assailli sur toutes ses frontières par les ethnies. En dépit du soutien de l'Église chalcédonienne locale, notamment en la personne des métropolitains de Mélitène, l'échec fut patent. La hiérarchie monophysite fut protégée par les autochtones et même par les autorités civiles, pourtant nommées par Constantinople³².

Très rarement, la répression se fit violente, comme au temps de Théodora. L'impératrice, régente pour le compte du jeune Michel III, fut soucieuse de se concilier l'opinion publique et l'Église, car son époux, Théophile, avait soutenu le clergé iconoclaste. Elle décida d'éradiquer par la force le paulicianisme, ce qui eut pour conséquence le passage en territoire arabe des contingents militaires pauliciens, entraînant la constitution d'un État autour de la forteresse de Téphrikè. La victoire byzantine finale

30. D'une manière générale, on a exagéré le rôle des dissidences religieuses dans les défaites subies par l'Empire, en partie parce qu'on a trop suivi les explications byzantines des crises. Toute défaite trouve une justification religieuse: les "orthodoxes" reprochent aux autorités laïques leur laxisme à l'égard des "hérétiques" et, à l'inverse, ces derniers voient dans les échecs de Byzance la conséquence des persécutions dont ils ont été victimes. Les chroniqueurs des VIIe et XIe siècles illustrent bien ce mode de pensée.

31. Sur ce point, voir en dernier lieu, les études de G. Dagron et V. Déroche, *Travaux et Mémoires* 11 (1991).

32. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éd. J. B. Chabot, Paris 1905-1910, réimp. 1963, 139.

fut longue à se dessiner et la destruction de l'État paulicien ne mit pas fin à l'existence de communautés dualistes dans l'Empire³³.

Lorsque Alexis Comnène, vaincu par les Normands, voulut se retourner contre le tagma manichéen qu'il accusait d'un soutien insuffisant, il apparaîtrait, en dépit des affirmations de sa fille Anne, qu'il échoua à convertir l'ensemble de cette population. L'État est donc impuissant à réduire les dissidences religieuses, les rares fois où il se donne un tel objectif. Une nouvelle fois, il semble que sa volonté soit mieux respectée dans la capitale. Alexis, qui n'avait pas réussi à amener à l'orthodoxie les Manichéens, fit brûler à Constantinople le chef des Bogomiles, Basile³⁴. Cette opposition entre une capitale où l'ordre règne et une province où la liberté des autochtones s'exprime sans restriction, est remarquablement soulignée par le fameux canoniste du XII^e siècle, Théodore Balsamon, dans une scholie au *Nomokanon* 10.8: "Nous laissons les habitants des villes et des villages bogomiles dévier de la foi et mourir hérétiques. S'il nous en tombe un sous la main dans la capitale, nous le punissons sévèrement"³⁵.

Les tentatives visant à imposer la doctrine officielle aux populations récalcitrantes échouèrent en règle générale. Les empereurs iconoclastes, tout auréolés de leurs victoires, relayés par des fonctionnaires zélés et soutenus par une bonne partie de la population, ne purent finalement pas l'emporter. Sous les Paléologues, Michel VIII imposa l'union des Églises en raison des avantages qui en résultaient pour l'État byzantin: briser l'alliance, peut-être mortelle, nouée par Charles d'Anjou. Pourtant, l'opposition au concile de Lyon fut immédiate, y compris au sein de la famille impériale. Jamais l'État byzantin, dont la survie en dépendait, ne fut en mesure de rallier les campagnes et le bas-clergé.

Le contrôle social

L'empereur, comme nous l'avons dit, ne peut rien imposer durablement hors de Constantinople et son arrière-pays bithynien, sinon le paiement de l'impôt. C'est, il est vrai, l'assise de l'État. Le refus de payer déclenchait toujours la répression, cause de nombreuses guerres. Pour nourrir le flux vital qui soutenait sa propre existence, l'État ne pouvait pas agir sous la seule contrainte, inefficace au fur et à mesure qu'on s'éloignait du centre du pouvoir. Il fallait recueillir l'adhésion, au moins partielle, des administrés.

L'information sur la matière fiscale constitue un préalable et, de ce point de vue,

33. Le dossier des Pauliciens a été étudié par P. Lemerle, L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, *Travaux et Mémoires* 5 (1973), 1-142 et Nina Garsoïan, *The Paulician Heresy*, La Haye-Paris 1967.

34. Anne Comnène, *Alexiade*, éd. B. Leib, Paris 1967², 227-228.

35. Texte commenté dans Magdalino, Constantinople and the *ἑξω χῶραι*, 179-197.

on peut noter un certain recul par rapport à l'époque romaine, où le recensement de la population était plus systématique. À Byzance, seules les régions les plus riches étaient cadastrées et l'impôt calculé en fonction de la fortune des propriétaires. Dans les régions moins productives, l'État se contentait de versements forfaitaires souvent estimés selon le rapport des forces. Pour obtenir des résultats, il fallait disposer de relais de qualité. L'homme qui, par excellence, représente l'empereur, c'est évidemment le fonctionnaire. Ce n'est pas un simple concept juridique, mais une réalité d'autant mieux ressentie que l'empereur est craint. Un épisode final de la guerre bulgare illustre ce propos. Basile II mena une lutte féroce contre ceux qu'il considérait comme de simples rebelles. En 1018, Ibatzès, l'un des grands de Bulgarie, faisait encore mine de résister. Eustathe Daphnomèlès, stratège d'Achrida, réussit, avec l'aide de deux serviteurs, à capturer et aveugler le révolté. Les compagnons de ce dernier s'apprêtaient à faire un mauvais sort à Daphnomèlès, lorsque le stratège leur déclara qu'il succomberait devant leur nombre, mais qu'il aurait un vengeur en la personne du basileus. Ces arguments convainquirent les Bulgares de renoncer à leur projet. Le lien entre l'autorité du basileus et celle de son représentant était parfaitement identifié par tous. Daphnomèlès fut récompensé en devenant stratège de Dyrrachion et en recevant les biens meubles d'Ibatzès³⁶. Cet exploit n'empêcha pas le stratège de participer au complot de Constantin Diogénès contre Romain III Argyros, la fidélité à son supérieur militaire, originaire comme lui d'Asie Mineure, l'emportant sur sa loyauté de sujet³⁷.

On ne peut parler de patriotisme "romain"³⁸, même si, dans les *Taktika*, quelques phrases d'exhortation font allusion au peuple chrétien³⁹. On sera peut-être moins affirmatif à propos de la fidélité envers l'empereur. Cette fidélité au "saint empereur", rappelée au moment de combattre, n'est pas toujours un vain mot, notamment lorsque le basileus combat en personne au milieu de ses troupes, à l'instar de Constantin V, des grands empereurs militaires des Xe-XIe siècles, ou des premiers Comnènes. Mais que l'empereur prenne garde, car, s'il ne montre pas de disposition pour commander, mieux vaut qu'il s'abstienne: Michel Rhangabé fut renversé après une défaite sanglante face aux

36. Skylitzès, 361-363.

37. Skylitzès, 376.

38. Il est vrai que Kékauménos recommande au stratège de ne pas craindre la mort face à l'ennemi, en combattant au nom de la *patrie* et de l'empereur (*Conseils et récits*, 148). L'utilisation du mot *patrie* est ici ambiguë, car on ne sait si Kékauménos se réfère à une patrie qui serait la *Romanie*, terme qu'il emploie par ailleurs, ou s'il conserve le sens traditionnel de patrie, ville d'origine de l'intéressé. L'emploi dans le sens plus général est exceptionnel chez les Byzantins.

39. G. Dagron, *Byzance et le modèle islamique au Xe siècle à propos des Constitutions tactiques de l'empereur Léon VI*, *CRAI* (avril-juin 1983), 226-228.

Bulgares; Basile II, encore inexpérimenté, faillit subir le même sort après son échec de 986 face aux mêmes adversaires; Romain III enfin se ridiculisa face aux Arabes d'Alep.

Le lien entre l'empereur et le chef d'un contingent militaire, qu'il soit composé d'autochtones ou d'étrangers, doit être direct. Lorsque Jean Tzimiskès renversa Nicéphore Phocas, son premier acte fut de remplacer les principaux généraux mis en place par son prédécesseur. Le mode de relation entre le chef du contingent et les hommes du rang laisse l'empereur indifférent, sauf s'il facilite une rébellion. Le grand domestique Grégoire Pakourianos put traiter ses parents et ses serviteurs à la mode géorgienne, c'est-à-dire selon des liens de quasi-vassalité à l'occidentale. De même, les rapports entre les chefs francs et leurs hommes ne concernent pas les autorités supérieures. Mieux, il arrive que l'empereur, pour affermir le lien qui l'unit aux chefs militaires étrangers, use d'institutions inconnues de Byzance, mais contraignantes pour lesdits personnages. Alexis Comnène fait prêter hommage lige à des chefs latins. Bien entendu, il ne s'agissait pas d'introduire dans l'Empire un usage latin, mais d'éviter de la part des Occidentaux toute contestation sur la nature de leurs obligations envers la personne de l'empereur. La méthode avait ses limites puisqu'elle créait des liens personnels qui se rompaient à la mort d'un des cocontractants et que, parfois, certains Latins à l'instar de Bohémond, n'hésitèrent pas à trahir les serments donnés⁴⁰.

On comprend que le choix des fonctionnaires d'autorité demeure le privilège exclusif de l'empereur, même s'il lui arrive de déléguer cette prérogative, que l'opinion sanctionne alors de sévères critiques. L'empereur détient plusieurs atouts pour s'assurer de la fidélité de ses représentants et de leur capacité à exécuter les ordres.

Tout d'abord il peut aussi faire prêter serment, en dépit de l'interdiction religieuse de l'acte. Comme l'a noté N. Svoronos, il n'est pas indifférent que le serment de fidélité à l'empereur ait été d'abord prêté par les fonctionnaires, puis par le patriarche et les gens d'Église et enfin étendu, à partir des Comnènes, à tous les sujets. Or ce serment était prêté notamment dans les moments de crise: Théodore Lascaris, incertain de son pouvoir sur l'Asie Mineure restée byzantine, fit jurer à ses sujets de conserver leur fidélité à ses tout jeunes héritiers⁴¹.

40. Sur les relations compliquées entre Bohémond et Alexis Comnène, voir J. Shephard, *When Greek meets Greek: Alexius Comnenus and Bohemond in 1097-1098*, *BMGS* 12 (1988), 185-277.

41. N. Svoronos, *Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle*, *REB* 9 (1951), 106-142. Selon le *De Cerimoniis* I, 91, «Il faut savoir que les archontes du palais prêtent serment de ne pas conspirer contre l'empereur et l'État et que l'acte de ce serment est gardé chez l'empereur». La pratique ne s'était pas perdue au XII^e siècle, puisqu'elle est encore attestée par Nicétas Chôniate (Nicetae Choniatae *Historia*, ed. I. A. Van Dieten, Berlin - New York 1975, 228), car au temps d'Alexis II Comnène, on conservait encore un *βιβλίον τοῦ ὄρκου*.

En second lieu, aucun fonctionnaire n'est propriétaire de son poste et aucune famille n'est assurée de conserver sa place si elle s'oppose à la volonté impériale, contexte qui diffère sensiblement de l'Occident et avantage le prince oriental. En réalité, le poids du conservatisme fait que les élites se renouvellent assez peu⁴². Parfois apparaît l'idée qu'un fonctionnaire qui n'a pas démérité ne peut être arbitrairement muté, et que si tel est le cas, l'empereur est coupable d'ingratitude et proche d'une attitude *tyrannique*, c'est-à-dire illégitime⁴³. On voit même s'opérer, à la fin de Byzance, un changement des mentalités, puisque Théodore II Lascaris n'hésita pas à élaborer pour son fils une théorie du contrat réciproque liant à l'empereur ses serviteurs⁴⁴.

La distribution des dignités viagères constitue un bon moyen de conserver l'appui d'une famille. L'assurance d'une roga la vie durant, la possibilité de progresser, attache l'intéressé, mais le caractère viager de la dignité contraint l'héritier à confirmer son allégeance à l'empereur. Cette pratique s'applique, on l'a vu, au-delà des frontières de l'Empire, puisque la distribution de dignités dans les pays en relation avec l'Empire permet de constituer une clientèle de fidèles, susceptible de défendre les intérêts impériaux: songeons aux "amis bulgares", qui jouissaient à la cour d'honneurs particuliers. Dans les pays du Caucase, l'Empire se constitua de la même manière un réseau de princes clients. Les transfuges, de ce fait, hésitaient à s'établir dans ces pays limitrophes où Byzance pouvait encore les atteindre. La méthode trouve ses limites quand les souverains des pays visés sont effrayés de l'ingérence byzantine. Les dignités octroyées en Italie du sud par Michel VII, pour rappeler l'attachement de Byzance à ses anciens sujets, étaient distribuées par le nouveau maître de la région, le duc Guiscard.

Une troisième solution, la plus fréquemment employée, consiste à nommer dans les provinces soit des proches de l'empereur, qu'il tient bien en mains, soit des autochtones qui, par leur notoriété et leurs propres clientèles locales, tiendront pour l'empereur un thème. Cette politique obtient des résultats d'autant plus heureux que le nombre de thèmes et de grandes villes se réduit. Ainsi, Constantin V, avec une poignée de stratèges fidèles et énergiques, comme Michel Lachanodrakôn, Michel Mélissénos, a pu tenir l'Asie Mineure et mettre en place une hiérarchie iconoclaste grâce à l'action locale de ses fidèles représentants, qui s'opposèrent aux manifestations les plus voyantes de l'iconodoulie.

42. Sur ce point voir en dernier lieu, A. Kazhdan - S. Ronchey, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palerme 1997.

43. Tel était l'avis des amis du domestique des Scholes, Bardas Phocas, démis par Basile II (Cheynet, *Pouvoir*, 291-292).

44. N. Svoronos, Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle, *REB* 9, 1951 [= Idem, *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin*, Londres 1973, no VI], 138.

Les Comnènes ont désigné des personnalités venues de la capitale pour tenir, dans les provinces, la haute Église et l'armée⁴⁵. Leur choix s'est porté, plus qu'auparavant, sur de proches parents, car l'obéissance au souverain était, en principe, renforcée par l'affection due au chef de famille, mais le règne d'Alexis II a montré les limites de cette pratique, lorsque le jeune héritier, encore mineur, devint chef de la famille. Ce dernier, privé d'une autorité personnelle suffisante, fut victime d'un cousin, lui aussi par principe de sang impérial, qui se targuait d'une plus vaste expérience. Ou bien encore, les empereurs nommèrent des personnalités de moindre envergure sociale, Constantinopolitains ou provinciaux, mais éduqués dans la capitale et auxquels on avait inculqué les valeurs de l'Empire et toute l'idéologie traditionnelle. L'exemple le plus accompli de ce type de carrière est fourni par les frères Chôniatès, Nicétas obtenant à l'ancienneté les plus hautes charges civiles et son frère, Michel, la promotion à la métropole d'Athènes. Ce choix ne déçut pas les autorités centrales, puisque le métropolitite fut en fait le seul à s'opposer avec succès aux agissements de Léon Sgouros qui, à la veille de la chute de Constantinople, au printemps 1204, tentait d'organiser un État autonome en Grèce. Cette solution, excellente, implique que Constantinople, "reine des villes", demeure incontestée⁴⁶. Le test décisif se présenta en 1261 avec la reprise de la capitale, preuve que le charme était brisé depuis 1204, et que dès lors le pouvoir des archontes l'emportait.

En conclusion, on voit bien que l'idée d'État, héritage du monde romain, est trop incarnée par l'empereur pour être en elle-même efficace. Cette personnalisation, atout des souverains forts, se révèle dangereuse lors des transitions difficiles. L'État ne saurait donc imposer sa volonté sans obtenir l'adhésion la plus large des cadres sociaux, Grecs ou étrangers, qui assurent la fidélité des provinces. Ces élites sont la plupart du temps en position, sauf à Constantinople, de négocier leur soutien, limitant d'autant la capacité de l'État à augmenter les impôts, à réduire les dissidences religieuses ou à châtier les opposants politiques. Il est paradoxal de constater que le contrôle des provinces fut mieux assuré quand l'Empire était fort étendu que sous les Paléologues, lorsqu'il se réduisit à quelques provinces autour de l'Égée car, à cette époque, l'idée d'État avait largement laissé place aux liens personnels.

45. Manuel Comnène sut remarquablement associer à sa politique les élites de la capitale.

46. Pour une vue sur les difficultés du patriarcat de Constantinople à s'imposer aux métropoles, voir Magdalino, *Constantinople and the ἑξω πόλεις*, 179-197.

Λ. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗΣ (†)

ΤΑ ΟΡΙΑ ΑΝΟΧΗΣ ΤΗΣ ΕΚΤΡΟΠΗΣ ΣΤΟ ΥΣΤΕΡΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Ας μου επιτραπεί να παραχωρήσω για λίγο τον λόγο στην Άννα την Κομνηνή. Περί το έτος 1103/4 ο Μιχαήλ ο Ανεμάς και τα αδέρφια του στασίασαν κατά του Αλεξίου του Κομνηνού συμπαρασύροντας όχι λίγους ευγενείς, μέλη του στρατού και της συγκλήτου. Το δράμα θα κορυφωνόταν με τον φόνο του αυτοκράτορα την αυγή, την ώρα που, κατά τη συνήθειά του, έπαιζε σκάκι στην κρεβατοκάμαρά του¹. Όμως, κάποιος κατέδωσε το σχέδιο και οι συνωμότες συνελήφθησαν από τους Βαράγγους. Οι Ανεμάδες και οι σύντροφοί τους καταδικάστηκαν σε διαπόμπευση και τύφλωση. Τους έντυσαν με σάκκους, αφού τους κούρεψαν μαλλιά και γένια, τύλιξαν τα κεφάλια τους με εντόσθια από βόδια και πρόβατα, αντί για διαδήματα, τους κάθισαν πλάγια σε βόδια και τους περιέφεραν στην αυλή των ανακτόρων. Προηγούνταν χορευτές που τραγουδούσαν ένα λαϊκό ασμάτιο, το οποίο καλούσε τα πλήθη της Κωνσταντινούπολης να σπεύσουν στα ανάκτορα για να ιδούν τα κέρατα εκείνων που είχαν ακονίσει τα ξίφη τους εναντίον του αυτοκράτορα. Ο Μιχαήλ, σε απελπιστική κατάσταση, ικετεύει με νεύματα να θανατωθεί, έστω βασανιστικά, ώστε να παύσει η ατίμωση. Η Άννα, με τη σειρά της, ικετεύει την αυτοκράτειρα η οποία, μαζί με τον αυτοκράτορα, προσεύχεται, να φεισθεί ενός τόσο έξοχου πολεμιστή. Το αίτημα επιτέλους γίνεται δεκτό και στέλνεται μήνυμα στους δημίους υπεύθυνους για την τύφλωση του Ανεμά. Ο αγγελιοφόρος τούς προλαμβάνει μέσα στις λεγόμενες «χείρες», τις οποίες, όταν κανείς διαβεί, δεν υπάρχει πια σωτηρία. Οι αυτοκράτορες, εξηγεί η Άννα, που κατασκεύασαν αυτά τα χάλκινα χέρια τοποθετώντας τα σε ένα υπερυψωμένο σημείο, σε μία υψηλή λίθινη αψίδα, ήθελαν να τονίσουν ότι όποιον οι νόμοι είχαν καταδικάσει σε θάνατο και βρισκόταν ακόμη μπροστά από τα χέρια, υπήρχε η πιθανότητα να τον προφθάσει η αυτοκρατορική φιλανθρωπία². Έτσι απαλλασσόταν από την εκτέλεση της ποινής ακριβώς, σαν να εξακολουθούσε να βρίσκεται στην αγκαλιά του αυτοκράτορα, ο οποίος δεν είχε ακόμη αποποιθεί την άσκηση της φιλανθρωπίας. Αλλά αν ο κατάδικος είχε διαβεί τα χέρια, ήταν σημείο ότι η αυτοκρατορική εξουσία (βασίλειον κράτος) είχε ήδη αποφανθεί για

1. Άννα Κομνηνή, *Αλεξιάς* (έκδ. Leib), XII, 71-73.

2. Άννα Κομνηνή, *Αλεξιάς*, XII, 74-75.

την τύχη του. Στην τύχη εξάλλου επαφίεται, καταλήγει η Άννα, η τιμωρία, δηλαδή στη θεία βούληση. Η αυτοκρατορική συγγνώμη (συμπάθεια) φθάνει μέσα στα «χέρια» και σώζει τον κατάδικο ή ο τελευταίος αυτός τα έχει ήδη προσπεράσει και χάνεται η σωτηρία του. Όλα κοντολογίς εκείνη την ημέρα συνέβησαν: ο βασιλεύς συνεπάθησε, ο αγγελιοφόρος έσπευσε, το έγγραφο της συγγνώμης επεδόθη εγκαίρως στους δημίους...

Ας αναλύσουμε ως προς το αντικείμενό μας, δηλαδή τα όρια της ανοχής, την αφήγηση της Κομνηνής. Ο χώρος, η αψίδα με τα χάλκινα χέρια, όπου καλείται ο κατάδικος και ο χρόνος παραμονής του σ' αυτόν ώστε να συζητηθούν σε άλλο χώρο τα της τύχης του συμβολίζουν, πιστεύω, έξοχα τον χώρο της ανοχής και τα μετακινούμενα εκάστοτε όριά της (ο χώρος της *ανομίας* δηλαδή), όπου συνεκτιμώνται τα οφέλη (ή όχι) της επανένταξης στον κοινωνικό ιστό, του εκτραπέντος από την ορθή συμπεριφορά. Πράγματι, στον λόγο της Άννας η ορθή συμπεριφορά είναι σχεδόν αυτονόητη: ήρνηση του όρκου πίστεως προς τον βασιλέα και αυτοκράτορα. Η στάση συνιστά εκτροπή (σχέδιο ανατροπής και φόνου του Αλεξίου, κατάληψη της εξουσίας του κράτους (διοίκηση, στρατός) προβαίνουν στην καταστολή (συλλήψεις, επιβολή ποινών) η ανοχή ενυπάρχει και ασκείται (διαβουλεύσεις, κατ' οικονομίαν φιλανθρωπία, χάρις) μέσω του μηχανισμού καταστολής (βραδύτητα των δημίων, επίδοση του εγγράφου χάριτος). Προσδοκώμενα οφέλη: η απήκηση στο στράτευμα και τον λαό της αυτοκρατορικής επιείκειας προς ένα γενναίο πολεμιστή και η πιθανή επαναχρησιμοποίησή του.

Μεταξύ εκτροπής και καταστολής κυρίαρχο χώρο, όπως είναι ίσως ευνόητο, καταλαμβάνει η ανοχή. Το παράδειγμα, που προανέφερα, επιβάλλει σχεδόν εκ προοιμίου μερικές επισημάνσεις. Το δράμα αφορά μέλη του ιδίου κοινωνικοοικονομικού και πολιτικού περιβάλλοντος, δηλαδή πρόκειται για ανταγωνισμούς για την πολιτική εξουσία μελών της άρχουσας τάξης, όπου καταδίκη ή χάρις συνιστούν όψεις του ιδίου νομίσματος, δηλαδή τη διανομή και την κατοχή της εξουσίας. Ωστόσο, αναζητείται και επιτυγχάνεται η νομιμοποίηση των δρωμένων μέσω της συμμετοχής ευρύτερων κοινωνικών στρωμάτων, τα οποία καλούνται να παρυσούν ως θεατές στην έκπτωση του ευγενούς αξιωματούχου και δευτερευόντως στην επαναδικαίωσή του ως εκπροσώπου της άρχουσας τάξης και πάλι από τον τιμωρό του, αρχηγό όχι μόνο αυτής της ίδιας τάξης αλλά αρχηγό του κράτους και εκπρόσωπο του θεού επί της γης. Δεν είναι τυχαία η αποκωδικοποίηση από την Άννα Κομνηνή των χάλκινων «χειρών» ως αυτοκρατορική αγκαλιά, που ασφαλώς θα παρέπεμπε κατά τρόπο αυτόματο στον συμβολισμό του εκκλησιαστικού λόγου, δηλαδή στους «κόλπους του Αβραάμ» και την υπενθύμιση *urbi et orbi* ότι ο βασιλεύς μετείχε στην Εκκλησία και δι' αυτής στην επουράνια τάξη.

Επεισόδια, όπως αυτό που μας παραδίδει η Κομνηνή, αποτελούν κοινό τόπο στην ιστορία κοινωνιών, οι οποίες έχουν ως πηγή και απόληξη της εξουσίας τον ελέω θεού απόλυτο μονάρχη και οι αφηγήσεις αυτές έχουν μεταξύ άλλων ως στόχο να καταδείξουν, να σπρίξουν και να εξυμνήσουν τον υπεράνω των νόμων ηγεμόνα.

Ωστόσο, πριν προχωρήσουμε, σκόπιμο είναι να διερευνηθεί τι σημαίνουν για τον άνθρωπο της μεσαιωνικής χιλιετίας (και όχι μόνο) εκτροπή και ανοχή και αν πράγματι δύο έννοιες/κλειδιά για την ερμηνεία φαινομένων του αιώνα μας μπορούν να χρησιμοποιηθούν για το απώτερο παρελθόν χωρίς τον κίνδυνο να προβληθούν σ' αυτό το παρελθόν ερωτήματα και καταστάσεις που δεν υπήρξαν ή, κι αν ακόμη υπήρξαν, αξιολογήθηκαν και ιεραρχήθηκαν διαφορετικά από τους ενδιαφερομένους. Εξηγούμε: εκτροπή από την ορθή συμπεριφορά ενός ατόμου ή μιας κοινωνικής ομάδας, είσοδός τους στον χώρο της ανοχής, όπου οι μηχανισμοί του κράτους θα επιλέξουν ανάμεσα στην καταστολή και στην περιθωριοποίηση (ή ακόμη και αφανισμό) των εκτραπέντων ή στην ειρηνική (ή βίαιη) επαναφορά τους στην καθεστηκυία τάξη πραγμάτων και ενδεχομένως στην επανενσωμάτωσή τους στην κοινωνία συνιστούν καθημερινά φαινόμενα και πρακτικές κάθε οργανωμένης κοινωνίας με διαφορές στις ιεραρχήσεις των αξιών. Θα παρατηρήσουμε ευθύς αμέσως ότι για κάθε κοινωνικό ή εθνικό μόρφωμα κύριο μέλημα ήταν και παραμένει η διατήρηση της Τάξης μέσω της κατανομής καθηκόντων και προνομίων αλλά και ποινών.

Ο άνθρωπος του μεσαίωνα όμως κατασκεύασε για τον εαυτό του και τις ανάγκες του, δηλαδή την επιβίωσή του και εκείνη του άμεσου ή πιο μακρινού περιβάλλοντός του, δύο κόσμους στους οποίους κυριαρχούσε το ίδιο σύστημα αξιών και που ο ένας ήταν απείκασμα του άλλου. Εννοώ τον επουράνιο κόσμο, όπου ο θεός (Γιαχβέ, Χριστός ή Αλλάχ) ως απόλυτος ηγεμόνας διευθύνει το σύμπαν και διακρίνει ορθό και μη ορθό. Και τον επίγειο κόσμο, όπου ο ηγεμόνας, ως κοινωνός του θεού, διασφαλίζει την επί γης τάξη διανέμοντας αξίες και επιβάλλοντας κανονιστικά πρότυπα συμπεριφοράς σε μία κοινωνία όπου ισχύει το παλιό ινδοευρωπαϊκό πρότυπο οργάνωσης, δηλαδή ηγεμόνας και υπ' αυτόν ο πολεμιστής, ο κληρικός, ο χωρικός. Το ιδεατό αυτό σχήμα αποτελεί το θεμέλιο μιας μεγάλης ποικιλίας κοινωνιών της μεσαιωνικής εποχής. Το παράδειγμα, που τόσο παραστατικά αφηγείται η Άννα Κομνηνή, αναφέρεται προφανώς στη μία πλευρά αυτού του τριγώνου, στον έξοχο στρατιώτη Μιχαήλ, του οποίου η εκτροπή —πολιτική εκτροπή— κολάσθηκε μεν (διαπόμπευση και φυλάκιση) αλλά η θεία/βασιλική οικονομία απεσόβησε τον αφανισμό του. Η εκτροπή του ήταν συγκυριακή, δεν στηρίχθηκε στην εισαγωγή νέου ή άλλου πολιτικού λόγου, πράγμα που εξηγεί τη σχετική ανοχή με την οποία αντιμετωπίστηκε και η οποία επέτρεψε την επάνοδο οίκοι του στασιασπί: στην ουσία δεν είχε φύγει ποτέ του. Είχε επιχειρήσει με τη σειρά του να καταλάβει *manu militari* ό,τι νόμιζε ή πίστευε πως του ανήκε, όπως ακριβώς ο ίδιος ο Αλέξιος Κομνηνός, ο οποίος επέβαινε ήδη της εξουσίας. Η συμπεριφορά του δεν συνιστούσε μόνιμη απειλή της οποίας βεβαίως, όπως σε τόσες άλλες περιπτώσεις, η ποινή θα ήταν η φυσική εξόντωση.

Αντίθετα μόνιμη απειλή για τη συνοχή αυτής της κοινωνίας συνιστούσε ο αιρετικός. Αυτός θεωρείτο ο πραγματικός αμφισβητίας της μεσαιωνικής κοινωνίας, διότι

και όταν ακόμη ισχυριζόταν ότι εφήρμοζε απαρέγκλιτα το ευαγγελικό «τα του καίσαρος τῷ καίσαρι και τα του θεοῦ τῷ θεῷ» είχε, όπως θα ἔλεγε ο Max Weber, διαφορετική *Weltanschauung*, ἡ κοσμοθεωρία. «Αἵρεση» σήμαινε ἐπιλογή, καταδίκη δηλαδή της ἐναλλακτικῆς ὀπτικῆς ἀπὸ τους ἐκφραστές του ὀρθοῦ δόγματος εἴτε αὐτοὶ ἀνήκαν σὴν Ἐκκλησία της Κωνσταντινούπολης εἴτε σὴν Ἐκκλησία της Ρώμης: και οἱ δύο Ἐκκλησίες διεκδικούσαν τὴν ὀρθοδοξία ἐναντὶ των ἐναλλακτικῶν προτάσεων των ἀμφισβητιῶν του μονοπωλίου του δόγματος, δηλαδή της πεμπτουσίας της ἰδίας της Ἐκκλησίας. Πιο ευαίσθητη και πιο τρωτὴ σε θέματα ἀπόρριψης, ἡ Ἐκκλησία της Ρώμης κατασκεύασε στο τέλος του μεσαίωνα, μπροστὰ στα ἀλεπάλληλα κύματα ἀμφισβήτησης ὅχι μόνο πια της πνευματικῆς της ἐξουσίας ἀλλὰ και της κοσμικῆς της, το διαβόητο ὑπερεθνικὸ μηχανισμό ἀνίχνευσης, ἐντοπισμοῦ και καταστολῆς των αἱρετικῶν, τὴν Ἱερὰ Εἰσέταξη. Ὅπως θα ἴδουμε παρακάτω ἡ Ἐκκλησία της Κωνσταντινούπολης, οὐκ ὠκνηρή πίσω ἀπὸ τα τείχη της αυτοκρατορικῆς προστασίας, ἀντιμετώπισε διαφορετικὰ καθε μορφή διαφοροποίησης. Τούτο προκύπτει ἐναργέστερα, ἀν ἐγκύψουμε στα της Ἐκκλησίας της Ρώμης και τὴν ἀνάγκη της νὰ συστήσει ἴδιο ὄργανο καταπίεσης και καταστολῆς. Δὲν θὰ ἐπαναλάβω ἐδῶ ὅσα πραγματεύομαι σὲ ἄλλη ἐργασία, ὁμως σκόπιμο εἶναι νὰ τονισθεῖ ὅτι ο ὑπερεθνικὸς χαρακτήρας της Ἐκκλησίας της Ρώμης, ο ὁποῖος συχνὰ τὴν ἔφερε σὲ σύγκρουση με τους νηγμένους των κρατῶν της δυτικῆς χριστιανοσύνης, γιὰ λόγους τόσο οικονομικοὺς ὅσο και στρατιωτικοὺς, ὑποχρέωνε τους πάπες νὰ ἀναζητοῦν τρόπους ἀμεσης ἀσκησης της ἐξουσίας τους³. Ἐννοῶ τὰ μοναχικὰ τάγματα, ὅπως κυρίως οἱ Δομνικανοὶ και τὰ ἄλλα τάγματα των *Frères-mendiants*, τὰ ὁποῖα ἐξηρτῶντο κατευθείαν ἀπὸ τὴν Ἀγία Ἐδρα σὲ ἀντίθεση με τις ἀρχιεπισκοπές και ἐπισκοπές που ἐξηρτῶντο ἀπὸ τους κατὰ τόπους νηγμένους και ἀπὸ τὰ τοπικὰ συμφέροντα των φεουδαρχῶν και των χωρικῶν. Δὲν ἦταν λίγες οἱ φορές ὅπου οἱ ἱεροεξεταστὲς ἦλθαν σὲ ἀντίθεση, ἀν ὅχι και σὲ ἀνοικτὴ σύγκρουση, με τις τοπικὲς Ἐκκλησίες ἢ τους κοσμικοὺς ἄρχοντες. Ἡ ἀντίθεση με τὴν πολιτικὴ ἐξουσία ἢ τὴν σχετικὴ ἀυτονομία της ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας της Ἀγίας Ἐδρας πιστεύω ὅτι ὑπῆρξε βασικὸς παράγων γιὰ τὴν ἐπίτευξη, ἔστω και βραχυπρόθεσμων, ἀποτελεσμάτων σὴν προσπάθειά της νὰ ἐλέγξει δογματικὰ ἄρχοντες και ἀρχομένους. Δὲν πρέπει νὰ παραγνωρίζει βέβαια κανεὶς ὅτι ἡ Ἐκκλησία, προκειμένου νὰ ἐφαρμόσει τις ἀποφάσεις των ἱεροεξεταστῶν της, ἦταν ὑποχρεωμένη νὰ καταφύγει σὴν κοσμικὴ ἐξουσία (*Ecclesia abhorret a sanguine*).

Ἡ ἀνοχή σὴν ἐκτροπὴ της αἵρεσης ἦταν ἐλάχιστη μια και ἀπειλοῦνταν ζωτικὰ συμφέροντα Ἐκκλησίας και νηγμένων. Θὰ χρειασθεῖ νὰ ἔλθει ἡ ἐποχὴ του John Locke, στα τέλη του 17ου πια αἰῶνα, γιὰ νὰ τεθεῖ ἐπὶ τάπτης ἡ ἐννοια της *tolerantia* και της

3. L. Mavrommatis, *L'Inquisition a-t-elle existé dans les Balkans au Moyen Age?*, *Annuaire de l'Université de Sofia «St. Kliment Ohridski»* 90 [9] (2000), 27-32.

ανεξιθρησκείας, προϊόν της μεταβολής στην αντίληψη της πολιτικής εξουσίας και της σχέσης ηγεμόνα και Εκκλησίας, αφενός, και ηγεμόνα και υπηκόων (κοινωνικό συμβόλαιο), αφετέρου.

Η Ανατολική Εκκλησία, αντίθετα, παρέμεινε πλησιέστερα στο ιδεατό τριαδικό σχήμα επιφυλάσσοντας στον εαυτό της το ρόλο του μηχανισμού προπαγάνδας/καταπίεσης του κράτους. Διά της Εκκλησίας, ιδεώδους οχήματος αμφίδρομης διακίνησης ιδεών και μόνιμου εγγυητή της πολιτικής νομιμότητας, ο έλεγχος της εκτροπής ήταν αμεσότερος, η ανίχνευση της απειλής πιο έγκαιρη και αποτελεσματική έτσι ώστε να μην απαιτείται η σύσταση ιδιαίτερων μηχανισμών καταστολής. Υπερεπαρκούσε, κατά κάποιο τρόπο, η ήδη υπάρχουσα διοικητική και στρατιωτική υποδομή του κράτους και εκδηλωνόταν με την ίδια μορφή όπως όταν απειλείτο η ακεραιότητα της επικράτειας ή η καθεστηκυία τάξις (εξωτερικός και εσωτερικός εχθρός).

Έχω ήδη αναφερθεί σχετικά πρόσφατα στην περίπτωση της αίρεσης των Βογομίλων (Καθαροί, Albigeois, κ.λπ. για τη Δυτική Ευρώπη) και στον τρόπο αντιμετώπισής της από τον Αλέξιο Κομνηνό και το περιβάλλον του⁴. Ευθύς μετά τη διάγνωση της «απειλής» (από τις αυτοκρατορικές υπηρεσίες πληροφοριών), τους χειρισμούς ανέλαβε προσωπικά ο αυτοκράτορας επιφυλάσσοντας για την Εκκλησία τον ρόλο του πνευματικού παραστάτη της αυτοκρατορικής θεολογικής γνώσης και κοσμικής ισχύος. Παραθέτω απόσπασμα από την αφήγηση της Άννας Κομνηνής: Ο Αλέξιος μαζί με τον σεβαστοκράτορα Ισαάκιο ανέκριναν στον γυναικωνίτη των ανακτόρων τον επί κεφαλής των αιρετικών, Βασίλειο. Όταν μετά μακρές συζητήσεις διεπίστωσαν ότι επέμενε στις θέσεις του, ο αυτοκράτορας καταδίκασε τους Βογομίλους στον διά πυράς θάνατο ενώπιον των εκπροσώπων της Εκκλησίας (ιερά σύνοδος) και των κοσμικών μηχανισμών εξουσίας (σύγκλητος). Ο Αλέξιος έθεσε τους υπόπτους για «βογομιλισμό» στο εξής δίλημμα: θα ανάβονταν στο Τζουκανιστήριο δύο πυρές (κάμνοι). Κοντά στη μία θα ετοποθετείτο ένας σταυρός και οι Βογόμολοι ή οι ύποπτοι για βογομιλισμό εκαλούντο να επιλέξουν (...*αἴρουν δοθῆναι πᾶσιν*). Αυτοί οι οποίοι επέλεξαν να παραμείνουν χριστιανοί (διάβαζε, οι συμμορφούμενοι προς την κυρίαρχη θέση και δόγμα της Εκκλησίας) θα συντάσσονταν προς την πυρά που είχε το σταυρό, οι δε υπόλοιποι στην άλλη, *βέλτιον γὰρ Χριστιανούς αὐτοὺς ὄντας ἀποθανεῖν ἢ ζῶντας ὡς Βογαμίλους διώκεσθαι ... ἅπτε γοῦν καὶ ὑμεῖς, ὅπη, βουλευτόν, ἕκαστος χωρεῖτω*⁵. Εδώ πλέον διακρίνεται το παιγνίδι του αυτοκράτορα. Δήθεν, παρεκχωρείτο αίρεσις σε όλους να επιλέξουν τον τρόπο θανάτωσής τους: η επιλογή έγινε αλλά ο αυτοκράτωρ παρε-

4. Λ. Μαυρομάτης, Η έννοια των περιθωριακών στα Βαλκάνια στα τέλη του Μεσαίωνα, *Πρακτικά ημερίδας: Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο* (γεν. εποπ. Χρύσα Α. Μαλιτζού), Αθήνα 1993, 15-23.

5. Άννα Κομνηνή, *Αλεξιάς*, XV, 224-225.

χώρησε έγγραφη συγγνώμη (βασιλική πρόσταξις) στους ορθοδόξους (αυτούς που επέλεξαν τον σωρό με τον σταυρό) ενώ έστειλε και πάλι στη φυλακή τους αιρετικούς.

Από την αφήγηση αυτή προκύπτει το ακόλουθο σχήμα: Εκτροπή ή υποψία για εκτροπή – καταγγελία – σύλληψη – καταδίκη. Ο χώρος της ανοχής φαινομενικά περιορίζεται στην αυτοκρατορική πρόσκληση για άσκηση της ελεύθερης βούλησης των/του υποδίκων(ου), δηλαδή, της επιλογής του τρόπου αφανισμού των (του). Στην πραγματικότητα όμως, δεν υπάρχει καμία ελεύθερη επιλογή αφού ο ίδιος ο αυτοκράτωρ καθορίζει, μόνον αυτός, τους όρους του παιγνιδιού και χαμένος βγαίνει εξ ορισμού ο εκτραπείς με οποιοδήποτε τρόπο. Είναι ενδιαφέρουσα η ομοιότητα με την πρακτική της Ιεράς Εξέτασης όπου προείχε η σωτηρία της ψυχής ακόμη και στην πυρά ενώ το σώμα είχε ήδη καταδικασθεί στην καύση. Οπωσδήποτε, η βυζαντινή παραλλαγή συνίστατο στη διάσωση της ζωής εκείνων που νόμιζαν ότι «επέλεξαν» την καταδίκη της αίρεσης και την αποδοχή της ορθόδοξης πίστης. Ακόμη, η τύχη του αιρεσιάρχη είχε ήδη κριθεί από τη φάση των συζητήσεων και των γευμάτων με τον αυτοκράτορα στα ανάκτορα. Οι ρόλοι είχαν διανεμηθεί, ο Αλέξιος εδίκασε και κατεδίκασε νομιμοποιούμενος σ' αυτό από τον αρχηγό της Εκκλησίας, πατριάρχη Νικόλαο, και τα μέλη της ιερής συνόδου και ο Βασίλειος, δέσμιος της εκτροπής του, όδευε προς την πυρά υπό τα όμματα των συντρόφων του και του πλήθους. Εκ του ασφαλούς και πάλι, ο βασιλεύς απέστειλε έγγραφες προτάσεις ακόμη και όταν ο κατάδικος βρισκόταν προ της πυράς μια και ο τελευταίος, με τη σειρά του, ήταν περισσότερο από βέβαιο ότι θα προτιμούσε τις φλόγες από τη διαδικασία της εξόμωσης και επιστροφής στο πρότυπο της «πολιτικά ορθής» για την εποχή συμπεριφορά.

Μία τελευταία παρατήρηση επιβάλλεται. Παρά το πολυάριθμο των Βογομίλων (*μέγιστον νέφος*) ο μόνος που ανησυχεί και ενεργεί είναι ο αυτοκράτωρ αλλά και αυτός μόνον όταν διαπιστώνει ότι οι οπαδοί του *τιμιωτάτου πατρός* Βασιλείου έχουν εισέλθει στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα και στην αριστοκρατία. *Καὶ γὰρ ἐνεβόθυνε τὸ κακὸν καὶ εἰς οἰκίας μέγιστας καὶ πολλοῦ πλήθους ἤψατο τὸ δεινόν.* Όπως έχω ήδη υποστηρίξει, δεν πρόκειται πλέον για απλή θρησκευτική αίρεση αλλά για κίνημα το οποίο στρέφεται εναντίον της ασφάλειας του κράτους μια και αμφισβητεί τον κύριο μηχανισμό εξουσίας, δηλαδή την Εκκλησία⁶. Τα κίνητρα των Παυλικιανών/Βογομίλων ήταν βέβαια ίσως και κατ' αρχήν οικονομικά και εξέφραζαν τη δυσaráσκεια ευρέων κοινωνικών στρωμάτων της Μικράς Ασίας και της Θράκης, περιοχών δηλαδή ευαίσθητων σε εξωτερική επιβουλή και ανομοιογενείς πληθυσμιακά. Ειδικότερα για τη Θράκη, όπως εύστοχα έχει παρατηρήσει ο D. Obolenski στο βιβλίο του για τους Βογομίλους, η δυσφορία των Βουλγά-

6. Μαυρομμάτης, Η έννοια των περιθωριακών, 20 και ο ίδιος, *Οι Πρώτοι Παλατιολόγοι*, Αθήνα 1983.

ρων από την οικονομική εκμετάλλευση του ελληνόφωνου κλήρου οδηγούσε σε φαινόμενα αποσταθεροποίησης της αυτοκρατορικής εξουσίας στα βόρεια σύνορα. Θυμίζω απλά τη σύγκρουση του Αλεξίου και του στρατού του με τους Βογομίλους στη Φιλιππούπολη. Τέλος, η αυτοκρατορική παραγγελία και όχι η εκκλησιαστική/πατριαρχική προκαλεί τη συγγραφή της «Δογματικής Πανοπλίας» του μοναχού Ζυγαβηνού. Τρίτο σκέλος του τριγώνου αποτελεί ο περίφημος μεσαιωνικός «χωρικός» για τις συνθήκες ζωής του οποίου τόσα έχουν γραφεί. Απόλυτα εξαρτώμενος από τη βούληση τόσο των λαϊκών αρχόντων όσο και των εκκλησιαστικών αρχόντων, επιτυγχάνει να επιβιώσει επειδή είναι απαραίτητος αλλά και χάρη στην αλληλεγγύη των μελών της αγροτικής κοινότητας. Η εκτροπή σ' αυτό το χώρο, τόσο στην ανατολική όσο και στη δυτική χριστιανισμένη, μπορεί να εκδηλωθεί με δύο κυρίως τρόπους. Αφενός, η συμμετοχή των αγροτικών πληθυσμών σε κάποια αίρεση μέσα από την οποία εκφράζονταν συνήθως τα αιτήματα για περισσότερη οικονομική δικαιοσύνη και κοινωνική προστασία από την αυθαιρεσία είτε της κεντρικής διοίκησης και των εισπρακτόρων της είτε των τοπικών κοσμικών και εκκλησιαστικών φεουδαρχών. Αφετέρου, η συμμετοχή σε πολιτικά κινήματα που είχαν στόχο την κατάληψη της εξουσίας του κράτους και υπόσχονταν επίσης δικαιότερη κάλυψη των αναγκών τους και λιγότερη αυθαιρεσία από τους εκπροσώπους της κεντρικής εξουσίας. Στα όψιμα χρόνια του Βυζαντίου η λεγόμενη στάση των Ζηλωτών κατά τον ΙΔ΄ αιώνα, στη Μακεδονία, θα παρασύρει αγροτικούς πληθυσμούς, θα τους οδηγήσει στη συμμετοχή τους σε έκτροπα με ό,τι αυτό συνεπάγεται και στο τέλος, όπως συμβαίνει πάντοτε στους Μέσους Χρόνους, αφού αφανιστεί η ηγεσία του κινήματος, αποτελούμενη κυρίως στην προκειμένη περίπτωση, από ευγενείς, οι χωρικοί θα επιστρέψουν στην προτεραία κατάστασή τους. Η βυζαντινή κοινωνία υπήρξε ανέκαθεν ανεκτική στη συλλογική εκτροπή την προερχόμενη κυρίως από τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Οι οπαδοί, λόγου χάρη, των Βογομίλων δεν υπέστησαν ιδιαίτερες και συστηματικές διώξεις και κυρώσεις, τουλάχιστον περισσότερο απ' όσο αφήνουν να διαφανεί οι πηγές μας οι οποίες, βέβαια, ρόλο έχουν, όπως ήδη είπαμε, να υπερτονίζουν όλες τις πτυχές και τις παραμέτρους της αυτοκρατορικής ανοχής. Στο Βυζάντιο δεν συναντούμε, πράγματι, την πεισματική αναζήτηση των εκτρεπομένων ακόμη και σε ατομικό επίπεδο, ακόμη και σε τρίτη γενιά, και στον καθ' οιονδήποτε τρόπο κολασμό τους, έστω και συμβολικό, που χαρακτήριζε τη δυτική χριστιανισμένη. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της ορεινής και απομονωμένης αγροτικής κοινότητας του Montailou στην Οξιτανία όπου κατά τον ΙΔ΄ αιώνα οι πράκτορες της Ιεράς Εξέτασης και του πάπα αναζητούν με ανατριχιαστική προσήλωση ψήγματα και ίχνη ενδεχόμενης αιρετικής εκτροπής στους χωρικούς κατοίκους. Αυτά για τη συλλογική αναζήτηση ευθυνών. Έφθασαν ως σήμερα, όμως, και μεμονωμένες περιπτώσεις απομάκρυνσης από την ορθή συμπεριφορά και μάλιστα δύο αιώνες αργότερα, όπως η περίπτωση του μυλωνά Menoccio από το Monte Reale, ορεινό χωριουδάκι του Friuli. Όσες και όποιες πηγές για το Βυζάντιο διαθέτει ο ιστορικός σή-

μερα δεν αφήνουν να διαφανούν παρόμοιες περιπτώσεις θεσμοθετημένου ζήλου εκ μέρους του κράτους.

Στον αντίποδα αυτών των γενικότερων πολιτικών φαινομένων, υπάρχουν στο Βυζάντιο επί μέρους κανόνες που διέπουν ομάδες και κατηγορίες του πολυεθνικού αυτού συνόλου στις εκφάνσεις την κοινωνικής ζωής. Φορείς συνήθως εθιμικών κανόνων, δοξασιών, προλήψεων και παραδόσεων που λειτουργούν συχνά κατά τρόπο καθοριστικό για την οργάνωση των ομάδων. Οι κανόνες αυτοί ορθής συμπεριφοράς λειτουργούν παράλληλα με τους γραπτούς κανόνες, δηλαδή τους νόμους της *res publica* ή ελληνικά του *κοινού των Ρωμαίων* και τους κανόνες της Εκκλησίας που έχουν καθολική ισχύ χωρίς ωστόσο πάντα να ταυτίζονται. Η εκτροπή και η ανοχή, λοιπόν, είναι σχετικές έννοιες που ποικίλουν μέσα στον χώρο και στον χρόνο και υπόκεινται σε πιθανές παρεκκλίσεις από τις οικουμενικές ρήτρες. Εδώ θα περιοριστούμε να θίξουμε μία μόνο περίπτωση υπερ-ταξική, όπου εκτροπή και ανοχή συναντώνται και συνυπάρχουν, θα τολμούσα να πω ειρηνικά, στους σαλούς αγίους της ανατολικής Εκκλησίας. Δεν θα επαναλάβω όσα έχουν γραφεί γι' αυτούς. Ωστόσο, σκόπιμο είναι να υπογραμμισθεί, για μια ακόμη φορά, ότι η βυζαντινή κοινωνία, ακριβώς όπως η αραβική ή η περσική, ουδέποτε εξέλαβε την ψυχασθένεια ως νόσο και ουδέποτε την περιόρισε σε χώρο (κλινική) και χρόνο. Αντίθετα, το βυζαντινό κράτος αντιμετώπισε την εκκεντρική συμπεριφορά με συμπάθεια, αντανακλώντας έτσι την ευμενή διάθεση της κοινωνίας απέναντι στην τρέλα. Τα όρια της ανοχής ήταν σχεδόν ανύπαρκτα για τη διοίκηση και στιγμιαίες παρεκκλίσεις από την ορθή συμπεριφορά αντιμετωπίζονταν ως απλά πταίσματα από τους θιγομένους, οι οποίοι έλυναν τις διαφορές τους με τους τρελούς επί τόπου και στο πλαίσιο των άγραφων κανονιστικών προτύπων (*normes*) της αστικής ή αγροτικής κοινωνίας. Οι τρελοί άγιοι, προσφιλείς στους κατοίκους πόλεων και χωριών, επιστρατεύονταν για να προφητεύσουν το άμεσο μέλλον των συμπολιτών τους και να ερμηνεύσουν τις Γραφές. Εις αντίμισθιο, η πόλη τούς διέτρεφε, έστω κι αν τους άφηνε να κοιμούνται τον χειμώνα μαζί με τα σκυλιά στις πύλες της, χωρίς να τους αποβάλλει, ωστόσο, ποτέ από τον κοινωνικό ιστό, κι όταν ακόμη γίνονταν υπαίτιοι σοβαρών παραπτωμάτων, όπως απόπειρα βιασμού ή φθορά περιουσίας. Το πλοίο των τρελών δεν υπήρχε στο Βυζάντιο.

Θα κλείσω με ένα παράδειγμα, που θα ήταν προσφιλές σήμερα σε συγγραφείς αστυνομικών μυθιστορημάτων λόγω της ανατροπής που περιέχει. Τονίζω ότι πρόσωπα και καταστάσεις δεν έχουν καμία σχέση με τη σημερινή πραγματικότητα και ο ομιλών δεν φέρει καμία ευθύνη για τυχόν ομοιότητες. Είναι νύκτα, σε σκοτεινό καταγώγιο πόλης της Μικράς Ασίας, ομάδα ανθρώπων μεταξύ των οποίων και ο σαλός εν Χριστώ άγιος παίζουν ζάρια. Ενσκήπτει αστυνομική περίπτωση, γίνεται η σχετική εξακρίβωση στοιχείων, πιθανότατα θα ακολουθήσει σύλληψη των παικτών αλλά παρεμβαίνει ο σαλός και πείθει τα όργανα της τάξης να μη συλλάβουν τους συμπαίκτες του. Φεύγουν όλοι ευχαριστημένοι. Αυλαία.

LIDIA DENKOVA

LES DEUX ROYAUMES DE LA TOLÉRANCE MÉDIÉVALE:
CONTRAINTES ET LIBERTÉ

Avant d'aborder plus foncièrement la tolérance médiévale, il me paraît important de préciser *comment* nous entendons la tolérance, sous quelle forme historique de son *être*, car cet être connaît divers degrés de sa conceptualisation. Autrement, est-ce que nous parlons d'une *idée* ou d'une *notion* (d'un terme) dont la compréhension et l'usage ont été strictement définis déjà par la période historique qui nous intéresse. On sait que la plupart des historiens parlent d'une *notion* de tolérance à partir du XVII^e siècle formée après les grandes guerres religieuses dans toute l'Europe. Il suffit de rappeler les écrits de Sebastien Castellion, les controverses entre Luter et Calvin (justement sur le libre arbitre de l'âme chrétienne), les apologies de la charité et la liberté d'Erasme, les œuvres célèbres sur la tolérance de John Locke et Pierre Bayle. D'autre côté, la philosophie de la tolérance provoquée par la réflexion sur une pratique sociale qui cherche son règlement et normativité, se profile au cours du siècle suivant –le siècle des Lumières– qui, à l'exemple de Voltaire, Kant, Lessing et Constant, s'efforce d'ériger la tolérance en tant que vertu universelle, fondement intrinsèque témoignant l'humanité de chaque individu et chaque société. De toute façon, quoique la notion emplit sa *teneur*, son contenu de sens en cercles concentriques (l'image ici serait la pierre lancée dans l'eau qui fait une résonance accroissante), le noyau ferme reste le mot *tolerantia* adopté dans presque toutes les langues européennes avec la compréhension qui y met la philosophie des Lumières.

Il est évident qu'on ne peut pas être sûr pour un horizon de la tolérance si nettement défini au moyen âge – une période assez intolérante déjà dans ses principes de domination d'une seule idéologie (le principe d'unicité qui exclue la valorisation de la pluralité), de hiérarchisation, d'exclusivité et qui –dans le domaine des idées– cherche une vérité absolue. Cet *absolutisme* et *monologisme* de la mentalité médiévale n'admet pas le relativisme (comme par ex. le pyrronisme antique) qui met au même rang plusieurs assertions doutant de la validité de toutes et se montrant *tolérant* envers plusieurs vérités. Donc, la tolérance médiévale doit être recherchée surtout dans le *cadre même* du principe dominant du christianisme, dans son propre système moral et ses préceptes d'attitude envers les autres (le dialogue entre les divers systèmes, entre

le christianisme, l'islam et la religion judaïque, ne sera pensé, d'ailleurs, sans un résultat pratique, qu'en XVe s. avec Nicolas de Cues et Marsile Ficin). D'autre part, la vie réelle, la communication et la pratique sociale ont créés leurs propres exigences et *précédents* de tolérance qui n'étaient pas toujours guidés par les *maximes* religieuses.

Il s'en suit qu'on peut parler de tolérance médiévale dans deux cas qui forment le milieu productif pour la naissance de la notion: la pratique sociale qui influence la mentalité quotidienne et, d'autre part, l'idéologie, la théorie (c'est à dire les *vues*) de la tolérance. Dans ce deuxième cas qui nous intéresse ici, la tolérance n'est qu'une *idée* (parfois assez vague) qui exprime le côté *idéal* de la doctrine chrétienne en ce qui concerne l'attitude idéale envers les autres, et qui est formulée dans son plus haut degré comme *amour vers le prochain*. Comme les autres vertus la tolérance médiévale connaît une hiérarchisation due aux distinctions très subtiles (héritées de l'antiquité) qui forment un échantillon de significations et de notions qui s'attachent à eux. À l'échelle des vertus de Jean Climaque par exemple la patience occupe une très haute position, mais est-ce que sous ce terme seulement on doit reconnaître l'idée de la tolérance? De la patience et l'endurance jusqu' à l'amour — est-ce que les marches de l'échelle menant du royaume de la nécessité au royaume céleste de la liberté, du cité terrestre à la Cité de Dieu (pour utiliser l'image de St. Augustin) ne sont pas trop distancées, voire infranchissables? L'approfondissement philosophique dans ce problème mène nécessairement vers l'antiquité, car la transmission des idées apparentées, très semblables à travers des pratiques parfois complètement opposées représente un défi tout à fait passionnant pour le domaine méthodologique de *l'Histoire des idées*.

Tout au début, en devançant les exemples concrets, on peut dire que depuis l'antiquité l'idée de la tolérance montre un remuement dans les acceptions passives qui s'assimilent à la contrainte vers les acceptions actives qui sont reportées à la liberté. Ce développement essentiel de l'idée n'est jamais unipolaire et la tension des opposés reste son ressort survivant. Cela veut dire que malgré son élargissement vers la liberté comme activité individuelle l'idée de la tolérance ne délaisse jamais la signification de souffrance, du pur *pâtir* lié à quelque chose de désagréable (faiblesse, compromis et renoncement face aux autres, ce qui menace l'identité même de celui qui tolère). Comme le montre un Dictionnaire moderne¹, ces acceptions continuent aujourd'hui encore d'exprimer la compréhension de la tolérance.

Depuis l'antiquité l'idée de tolérance comporte celle d'un fardeau à supporter, à endurer. Le sujet la subit: elle ne résulte pas de sa libre volonté, mais lui est imposée de l'extérieur. Les stoïciens sont les premiers qui ont fait une vertu de l'endurance face

1. Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris 1996, p. 1535: *La tolérance se rapporte donc de façon essentielle à ce qui est désagréable, déplaisant et moralement répréhensible.*

aux *choses qui ne relèvent pas de notre pouvoir*. Et la *force* de notre faiblesse consiste à nous obstiner avec patience pour affirmer notre aptitude à survivre. Car vivre, c'est toujours survivre, ainsi que le rappelle le latin *tolero vitam*, lequel signifie simplement *vivre*, comme si le propre de la vie était justement de supporter. Les Grecs connaissaient beaucoup de termes pour exprimer une même idée: *anohe* (le fait de retenir, de supporter, de s'abstenir, de se contenir, de rester ferme); *hypomone* (le fait de rester en arrière, d'endurer) – ce mot, surtout dans les textes du Nouveau Testament et des Pères de l'Église, est accompagné de *makrothymia* qui signifie longanimité et s'apparente à l'indulgence; il y a encore *epieikeia* qui exprime la bonté, l'équité, la clémence; *eunoia* (bienveillance); *synhoresis* – le fait de se rassembler, de se rapprocher dans un même lieu, de concéder et puis de pardonner; plus tard, comme le montre l'étude citée, on utilise également *aneksithreskeia* qui signifie précisément *la tolérance des religions*, mais ce composé est introduit déjà à l'occasion d'une traduction de Voltaire².

N'étant pas quelque chose d'inné, mais une vertu qui doit être acquise au cours du perfectionnement de l'homme, la tolérance avait besoin d'être justifiée par les principes de la vision antique du monde. D'abord, on se souvient de l'ancienne théorie de la *sympathie*, chère surtout aux néoplatoniciens et notamment à Plotin. Dans le grand Tout vivant qu'est le monde, tout est lié par un *pâtir* commun et c'est le lien d'une interaction où chaque chose est en même temps *tolérant* et *toléré*, où agir et subir vont toujours de pair. Plus tard, la mentalité chrétienne pourra reprendre cette idée, mais le *pâtir* sera compris au sens plus restreint déjà de *souffrance commune*: souffrance du tout genre humain après le péché originel des premiers parents qui recevra sa redemption par la Souffrance-modèle du Christ, une souffrance au nom des autres (Is. LIII,7). Ainsi, la sympathie antique, tout à fait neutre au sens moral, devient une *compassion*: la souffrance commune finit par prescrire son remède dans la miséricorde envers autrui. Bien sûr, la tolérance médiévale comme idée est toujours fondée sur *l'imitation*, car c'est Dieu qui est le plus tolérant, patient et compatissant (*Rom.* XV,5). Ici on peut citer l'exemple du Recueil de Berlin du XIV^e siècle, rédigé en vieux bulgare, où il est dit que Dieu tolère les injustes au nom des justes, car, selon le premier épître d'apôtre Paul aux corinthiens, c'est l'amour divin qui pardonne tout et endure tout. Seul le diable, qui au moyen âge est "l'Autre", dans son orgueil, se montre intolérant ne pouvant pas supporter les bonnes oeuvres des gens vivant en paix. La tolérance divine, notamment celle du Jésus-Christ, est toujours une *descente* (l'image de la descente des cieux), littéralement une *con-descendance*, quand la divinité accepte d'abaisser sa hauteur et de souffrir dans la nature humaine. De même, chaque homme doit abaisser sa

2. Cf. Dire la Tolérance. Article Grec. Désacralisation, pluralisme religieux et absolutisme monotheiste, UNESCO-Praxiling 1997, 19-22.

hauteur pour pouvoir entreprendre le mouvement inverse et ascender vers la véritable hauteur. Ce mouvement appelé *assimilation à Dieu (theosis)* se produit toujours dans l'amour, car —et c'est le principe essentiel de la tolérance médiévale— Dieu est amour et l'amour divin envers toutes les créatures doit être le modèle de l'amour entre les hommes eux-mêmes (selon le célèbre premier épître de Jean). Ainsi, du moins de point de vue théorique, on voit que pour la vue chrétienne il n'y a pas un abîme infranchissable entre la souffrance, le subir passif et l'activité de l'amour — ce sont les deux côtés dialectiques d'un même mouvement qui transforme la contrainte en liberté. Souvent ce mouvement est conçu comme *purification* de l'image divin qui existe dans chaque être, mais reste opaque à cause des ténèbres du charnel et des péchés. La purification peut s'effectuer à l'aide des épreuves (l'image employé souvent par les Pères de l'Église est la purification de l'or par le feu qui écarte les mélanges assombrissants). Le modèle d'une telle patience humaine envers les épreuves est aussi donné dans l'Écriture par le personnage de Job, ainsi que la valorisation des vertus comme l'humiliation, l'abaissement et la mansuétude qui étaient *impensables* pour la morale antique de l'homme libre (c'étaient les qualités des esclaves).

La notion antique de la tolérance n'était pas si *tendue* entre les extrémités, quoiqu'elle oscillait aussi entre les acceptions de contrainte et liberté. Ses fondements philosophiques concernaient surtout la notion de *humanitas*, de la nature humaine propre à tous les individus comme provenant d'une même origine, d'une même souche. (Il est à remarquer que pour le christianisme médiéval les gens ont de commun non pas simplement la *nature*, mais la nature *corrompue* et pour autant rédemptable.) Néanmoins, cette nature est très fragile, flexible sous les passions, soumise aux erreurs et c'est pour ça que les gens doivent être indulgents, tolérants l'un envers l'autre. *Le célèbre Homo sum et nil humani a me alienum esse puto* n'est rien d'autre que le joli manifeste de la tolérance antique. Il est remarquable que bien plus tard, au XVII^e siècle, Jan Amos Comenius faisait aussi appel à la *commune fragilité humaine* pour défendre la tolérance: *Les hommes doivent cesser de trop se fier à leur sens et, tenant compte de la commune fragilité humaine, reconnaître qu'il est indigne d'eux de s'accabler mutuellement de haine pour des raisons futiles*³. La vie, d'autant plus très brève, pour la pensée antique est un *bien en soi* et c'est pour ça qu'est nécessaire la tolérance (à la différence de la pensée médiévale pour laquelle la tolérance est l'attitude nécessaire pour mériter la vie de l'au-delà). L'idée stoïcienne que tous les gens sont génétiquement des frères, des citoyens d'un monde (le cosmopolitisme) aboutit dans le sens moral de l'humanisme. Ainsi Sénèque qui dans son XCV épître à Lucilius se pose la question: *Comment il faut vivre avec les hommes?*, répond par l'argument de la tolérance uni-

3. Cité dans: Le droit d'être un homme, UNESCO, 11968, p. 251.

verselle. Car *tolero* en latin exprime surtout l'idée de porter, de supporter ensemble (au sens physique ou les colonnes d'un temple supportent). *Notre société, écrit Sénèque dans le même épître, est une voûte de pierres liées ensemble qui tomberaient si l'une ne soutenait l'autre*⁴, donc la tolérance conserve la vie. Pour rester ferme, le bâtiment du monde ne doit pas être bouleversé et les *pierres* doivent rester en *paix*. (Le thème de la paix sera largement repris au moyen âge.) L'homme sage, continue cette pensée Épictète dans ses *Entretiens*, sait éviter les conflits, car il suit sa nature⁵. Mais éviter les bouleversements n'est pas suffisant, car les *pierres* peuvent se détruire même en état de paix. Donc, il est nécessaire de les cimenter d'une *soudure* plus solide qui ne permettra pas aux *mauvaises passions* (qui sont aussi tout à fait *naturelles*) de corrompre la base du bâtiment qui est le *con-sentement* social (le sentiment commun).

Pour Platon cette *soudure* doit être un renoncement à l'égoïsme qui est *le plus grand de tous les maux inné dans l'âme*, car, écrit-il dans le livre V des *Lois*, ce n'est ni soi-même ni ses biens qu'on doit chérir si *l'on veut être un grand homme: c'est le juste, que l'action juste soit la sienne ou plutôt celle d'un autre*⁶. La conscience morale, en plus, s'élève au dessus du *droit naturel* du plus fort. On se souvient le dialogue de Platon *Gorgias* et la thèse de Callicles que le droit naturel appartient aux plus forts, tandis que les inférieurs les font esclaves en leur imposant des restrictions de tolérance (ce thème sera largement discuté plus tard par Hobbes et Spinoza). Mais les réflexions de Socrate dans ce dialogue renversent la compréhension de la *force* dans un sens moral en influençant toute la pensée médiévale. Selon lui le plus fort est le plus juste et celui qui se contient, qui modère ses passions afin que les autres puissent le supporter. Cette modération est en quelque sorte une *auto-restriction* dans le but d'atteindre la communication, car précise le dialogue (*Gorgias*, 507c), le bonheur nécessairement provient de la communication amicale. Désormais la signification négative de la tolérance est transformée: elle est nécessaire non seulement pour le bien commun (l'utilité du support, de l'entraide commun pour la vie normale de la société – un argument de base chez Platon et Aristote), mais aussi pour le bonheur personnel de chacun. *La vie meilleure*, selon les mots de Socrate devant ses accusateurs, serait *non pas fermer la bouche aux autres, mais se rendre vraiment homme de bien (Apologie de Socrate)*.

On peut supposer encore que la compréhension médiévale de la tolérance est influencée aussi par les réflexions éthiques d'Aristote dont les écrits n'étaient pas méconnus. Il s'agit surtout d'une théorie très intéressante qu'on trouve dans le premier

4. *Œuvres complètes de Sénèque le Philosophe avec la traduction en français*, Firmin Didot frères, imprimeurs de l'Institut de France, 1869, 778.

5. Épictète, *Entretiens*, Livre IV, Paris 1965, 45-46.

6. Platon, *Les Lois*, Livre V, *Œuvres complètes*, Paris 1965, 78-85.

livre de la Grande Éthique (*Magna moralia*). Il dit que le juste, l'équitable envers l'autre (*τὸ ἴσον*) comprend une proportionnalité des relations diverses, une interaction qui définit aussi la proportionnalité des *endurances* communes (*τὸ ἀντιπεπονθός*). De cette façon, la tolérance paraît comme l'effet symétrique de chaque action. D'autre part, il essaie de faire de l'endurance (*καρτερία*) une vertu qui a affaire avec les restrictions que le principe conducteur de la raison – λόγος, introduit dans l'âme et de cette façon la dispose pour la communication avec les autres. La vie sociale n'est autre qu'une disposition mutuelle (*ἔξις*), dans laquelle la justesse et l'effort de chacun de garder cette justesse assurent la prospérité. *Il en résulte, écrit encore Aristote dans l'Éthique de Nicomaque, des conflits entre citoyens, car on veut user de contrainte les uns à l'égard des autres, tout en se refusant personnellement à exécuter ce qui est juste.* Cela veut dire que la tolérance ne peut pas être liée à la contrainte et que le seul moyen de l'atteindre est pour chacun d'introduire les restrictions de la raison dans son âme. Le moyen âge, ainsi que les siècles suivants, n'oublieront pas cette insistance sur la raison, sur ce que la tolérance est une qualité de l'homme raisonnable. Bien sûr, chez Aristote il n'y a pas une valorisation absolue de la tolérance, car selon lui rien qui a caractère d'oppression, de contrainte extérieure ne peut être une vraie vertu. Néanmoins, l'homme courageux et libre peut endurer plus grandes souffrances que l'homme faible et peureux, donc *tolérer* les maux serait déjà une qualité incontestable – cette notion de *tolérance* est renforcée au moyen âge dans la capacité extraordinaire des martyrs de supporter toutes sortes de souffrances en se montrant de cette façon plus *forts* que leurs persecuteurs. Aristote en outre a le mérite de délimiter les divers *degrés* de l'attitude tolérante envers l'autre qui va de la *bienveillance* (qui naît subitement et disparaît aussi subitement) jusque la *concorde* (l'identité de sentiments et opinions qui s'exerce dans le domaine de l'action) et l'*amitié* qui n'est possible qu'entre les hommes vertueux⁷.

Il est intéressant qu'on peut poursuivre tous ces considérations antiques dans les écrits des Pères de l'Église qui ne sont pas si éloignés de l'Antiquité. Ici l'attention est attirée vers le Discours 6 de Grégoire de Nazianze *Sur la paix à l'occasion du retour des moines à l'unité*. Un conflit résolu avec des moines dissidents donne lieu à ce discours remarquable consacré aux mérites (aux *beautés*) de la paix. *Qu'y a-t-il de plus beau dans notre doctrine?* – demande Grégoire et répond tout court: *La paix*. Le genre d'exhortation suppose une large argumentation sur l'attitude qui pourrait être rapprochée de l'idée essentielle de la tolérance médiévale. Bien sûr, les réflexions portent sur un fondement ontologique présentant la paix comme état, être, *nom* de la divinité (on se souvient également *Les Noms divins* de Dénys l'Aréopagite). Donc, rester dans l'état de paix signifie imiter l'état divin, tandis que les querelles mènent aux intrigues de la

7. Cf. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris 1965, 241-245.

force maline. Il souligne tout particulièrement l'accord nécessaire *au sujet de Dieu*, car l'intolérance, la discorde provient toujours par rapport à quelque point doctrinal (les controverses sont le meilleur exemple de l'intolérance médiévale). Il est utile, dit Grégoire, non seulement d'imiter la divinité et les créatures angéliques qui manifestent la parfaite unité, mais encore de regarder les lois de la création, qui montrent que l'ordre du monde proclame la concorde – une pensée qui fait l'écho des vues antiques. Écho d'Aristote est aussi la pensée que seuls les hommes vertueux conservent la paix entre eux, tandis que les lents et les inconstants la troublent. Une influence antique et notamment néo-platonicienne se prononce dans l'esthétisation de la paix – elle n'est pas seulement bonne, moralement approuvable, mais aussi belle, digne d'une contemplation du sublime. Il y a encore une identité entre paix et unité, paix et amour; étant en paix, tout l'être trouve sa vraie substance, la nécessité de sa vraie nature, tandis que chaque division, rupture, dispersion sert à la dérive et les êtres tombent sous le mensonge d'une existence qui dépend du hasard. De ce point de vue c'est dans la paix et l'unité seules que se manifeste la *vérité* et chaque être se montre tel qu'il est créé dans Dieu – libre de l'imiter par sa bonne volonté. Mais dès que les liens de la bienveillance sont rompues, le monde cesse d'être *cosmos*, la *règle de la bonne entente* cesse d'assurer la vie. Voilà pourquoi, conçoit Grégoire, *la patience est meilleure que la précipitation, et l'indulgence meilleure que la présomption*. Il est alors bien plus important, en restant dans le corps commun, de nous ordonner les uns les autres comme membres les uns des autres et de former un tout⁸. Ce serait la seule *conduite correcte* qui menerait à la joie suprême, et la seule lutte que nous connaissons doit être la lutte contre le Malin. À la fin Grégoire précise l'idée très importante pour le moyen âge que la *Trinité* est en effet le modèle de l'unité des choses diverses et en même temps inséparables. Cette paix, à laquelle nous aspirons, *surpasse toute intelligence* (*Phil.* 4,7) et pour atteindre le *Dieu de la paix* (*Rom.* 15,33; *2I Cor.* 13,11) l'homme doit mettre tous ses efforts, utiliser toute sa force. Mais la force n'est donnée que dans la liberté, tandis que sous la contrainte on est toujours limité et personne ne peut déployer l'envergure totale de son essence. Voilà pourquoi Grégoire (et après lui Fr. Bacon) insistent qu'il y a deux formes de paix, respectivement deux formes de tolérance: l'une, *minimale* qui consiste simplement à admettre les obligations d'extérieur *sans sympathie ni compréhension, dans l'indifférence, voire le mépris*⁹, et l'autre, une *contrainte suprême* qui incite l'âme d'agir dans l'amour. Cette *contrainte-liberté* selon Grégoire est la seule qui rend la dignité originaire de l'âme: Seule peut donc nous contraindre à la bienveillance et à l'harmonie (*ἀνάγκη*) l'imitation de Dieu

8. Grégoire de Nazianze, *Discours 6-12* [Sources chrétiennes no 405], Paris 1995, 173.

9. Y. Zarka, La Tolérance: Force et fragilité de la modernité, *La Tolérance aujourd'hui. Analyses philosophiques*, UNESCO 1993, 38.

et de ce qui est divin: c'est seulement dans cette direction qu'il est prudent que l'âme, faite à l'image de Dieu, porte ses regards pour conserver le plus possible sa noblesse¹⁰.

Des idées semblables se trouvent aussi chez St. Augustin. Dans ses *Confessions* il défend ardemment la beauté divine de l'harmonie pour laquelle contribue aussi l'amitié entre les hommes, car *l'amitié entre hommes est douce par les chers liens grâce auxquels, de plusieurs âmes, elle forme une âme unique*¹¹. L'idéal de la tolérance médiévale ici est porté jusqu'à l'idée d'une âme unique qui correspond à l'unicité du monde. Cette âme se rassemble des bons germes, des bonnes oeuvres que font les âmes séparées. Dans le livre XIII des *Confessions* St. Augustin prolonge cette pensée: Docile au commandement du Seigneur, son Dieu, notre âme fait germer les œuvres de miséricorde, selon sa condition propre: l'amour, le soulagement du prochain dans ses nécessités. Elle porte en elle même la sémence de cette compassion... Et cette aide ne porte pas seulement sur les choses faciles —qui sont comme une herbe légère—; elle est prête aussi à une protection, à une aide de bienfaits — pour arracher celui qui souffre l'injustice à la main du puissant, et pour lui fournir l'ombrage protecteur, l'appui robuste d'une équitable justice¹². Il s'en suit que le devoir du vrai chrétien n'est pas seulement de tolérer, de supporter les *nécessités*, mais aussi de *tolérer*, de protéger les autres contre la contrainte et le mal de la souffrance. Dans ce deuxième sens il exerce son libre arbitre, son libre choix d'entamer la bonne voie de Dieu.

De tout ce qui a été dit plus haut, on voit que la tolérance médiévale a été toujours justifiée par toute la richesse de l'enseignement chrétien: les arguments moraux découlent tout naturellement des principes ontologiques et esthétiques. Mais la plus haute synthèse philosophique a été donnée par le bas moyen âge, au XVe siècle, avec le fameux traité de Nicolas de Cues *De pace fidei* (La paix de foi) écrit à l'occasion, comme il est dit au début, *des atrocités du roi des Turcs à Constantinople* (le 28 mai 1453). Au lieu d'implorer les sévices, Nicolas présente une belle métaphysique selon laquelle l'unité ne peut pas aller sans *grande diversité*, donc aucune foi n'a pas raison de s'opposer à l'autre, car toutes les croyances aboutissent, en définitive, aux mêmes principes de la divinité et de la condition humaine qui tend à *la douceur de la vie immortelle*. L'homme qui, écrit Nicolas, est *éducable et doué d'un très libre arbitre* doit se rendre compte qu'il doit marcher *selon l'homme intérieur et non l'homme extérieur*¹³. De ce point de vue la tolérance est encore une fois différenciée en *extérieure* et *intérieure*. Bien sûr, Nicolas, à l'instar d'Aristote, est persuadé que c'est l'entendement

10. Grégoire de Naziance, *op. cit.*, 157.

11. St. Augustin, *Confessions*, T. 1. Liv. I-VIII, Paris 1944, 36.

12. St. Augustin, *Confessions* T. 2. Liv. IX-XIII, Paris 1941, 380-384.

13. Nicolas de Cues, *La paix de la foi*, Université de Sherbrooke 1977, 30-46.

qui fournit les arguments d'une attitude tolérante et s'efforce de trouver tous les points communs entre les divers enseignements (unicité de la Sagesse, intelligence du Verbe, etc.). Plus tard Leibniz fera la juste observation que les hommes ne peuvent pas retenir dans leur mémoire tous les arguments qui les ont mené au consentement, voilà pourquoi ils doivent simplement observer leur *devoir d'humanité* (le thème sera repris par Kant). Mais le grand mérite de Nicolas de Cues est qu'il a découvert la clef fondamentale, le code essentiel de la tolérance: le *dialogue*, la possibilité de entretenir toujours la *conversation* des opposés sur points communs, sans nécessairement aboutir à un consentement définitif. Car le consentement définitif signifie ou bien que les opposés se sont identifiés (que la diversité a disparu), ou bien que l'une des oppositions a opprimé les autres dans un ordre hiérarchique, ce qui est une contrainte *par excellence*. La libre co-existence dans une parfaite tolérance ne peut être qu'un dialogue permanent, qu'un échange interminable de paroles, de raisonnements (*διά-λογοι*).

La pensée philosophique des siècles suivants n'oubliera pas les réflexions de Nicolas de Cues, surtout sur la dialectique de l'unité et la pluralité et l'homme intérieur et l'homme extérieur comme symboles de la liberté et la contrainte. Ainsi dans son ouvrage très connu *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: Contrains-les d'entrer* (1686) Pierre Bayle écrit que jamais la contrainte ne peut produire le vrai mouvement de la volonté vers Dieu et que jamais la violence n'est pas capable d'imprimer dans le cœur l'amour qui est une *réalité intérieure*. On ne doit pas se servir des violences, comme d'une manière indirecte et immédiate d'établir *la religion*, mais *la voie naturelle et légitime d'inspirer la religion, est d'éclairer l'esprit par de bons enseignements et de purifier la volonté par l'amour qu'on lui inspire pour Dieu*¹⁴.

Quoique brièvement esquissées, les pensées des auteurs médiévaux cités ici se profilent dans une ligne très nette de la réflexion sur la tolérance qui prend ses origines dans l'antiquité et va jusqu'au siècle des Lumières et la modernité. La cause en est que cette ligne se rapporte à un humanisme fondamental envisageant surtout la liberté de l'homme comme condition impérative au même temps du progrès individuel et du progrès commun. En partant d'une signification de contrainte, la tolérance devient un signe de l'humain dans l'homme, une *propension* foncière de son être (propension vers l'autre) grâce à laquelle, tout en vivant dans une culture de conflits, *l'humanité connaît une identité sinon faible, du moins élastique et ouverte, vers une unité dans la charité*¹⁵. Les premiers à parler de cette *unité dans la charité* étaient ceux qui, vivant dans l'intolérance extrême du moyen âge, pensaient dans les plus beaux termes son opposé.

14. P. Bayle, *Oeuvres diverses*, Paris 1971, 112-113.

15. Une pensée de Gianni Vattimo. Voir dans: *Qui sommes nous? Les rencontres philosophiques de l'UNESCO*, Paris 1996, 58.

Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ – ΑΝΝΑ ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ

ΚΑΤΑΣΤΟΛΗ: ΜΙΑ ΜΟΡΦΗ ΑΝΟΧΗΣ ΣΤΗΝ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟ ΤΟΥ 9ου ΚΑΙ 10ου ΑΙΩΝΑ

Κατά την περίοδο της μακεδονικής δυναστείας ο αυτοκράτορας συγκεντρώνει όλες τις εξουσίες και γι' αυτό αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του πολιτειακού οικοδομήματος. Παράλληλα, είναι αντιπρόσωπος του Θεού επί της γης, αφού κυβερνά κατά θεία βούληση και παραχώρηση. Με βάση την αρχή αυτή, που στηρίζεται στο ρωμαϊκό δίκαιο, κάθε δόλια ενέργεια, που αποδεδειγμένα στρέφεται κατά της εξουσίας του ή αποβλέπει καθ' οίονδῃποτε τρόπο στην κατάλυση της κρατικής αρχής, τεκμηριώνει την αντικειμενική υπόσταση του εγκλήματος της καθοσίωσης και επιφέρει μία σειρά ποινικών και αστικών κατασταλτικών μέτρων¹. Οί αξιόποινες κατά της αυτοκρατορικής εξουσίας πράξεις απαντούν συνήθως στις πηγές με τους όρους, *καθοσίωσις, συνωμοσία, ανταρσία, αποστασία, μούλτος, τυραννίς*². Η κεφαλική ποινή, ό περιορισμός, ή δήμευση, ή έξορία, ή τύφλωση κλπ. αποτελούν μερικές από τις ποικίλες ποι-

1. Για τὸ ἐγκλημα τῆς καθοσίωσης, ὅπως αὐτὸ προσδιορίσθηκε κατὰ τὴ διάρκεια τῆς μακεδονικῆς δυναστείας, βλ. Καλλιόπη Μπουρδάρ, *Καθοσίωσις καὶ τυραννίς κατὰ τοὺς μέσους βυζαντινοὺς χρόνους. Μακεδονικὴ δυναστεία*, Ἀθήνα-Κομοτηνὴ 1981, 131. Ἡ ποινικὴ πρόβλεψη τοῦ ἐγκλήματος τῆς καθοσίωσης ἀπαντᾷ ἤδη στὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο, ἐνῶ ἡ ἀντικειμενικὴ ὑπόστασις τοῦ ἐγκλήματος αὐτοῦ καθορίζεται γιὰ πρώτη φορὰ εἰδικὰ στὴν *Digesta*. Στὴν *Ἐκλογή*, νομοθετικὸ κείμενο τῶν Ἰσαύρων, προβλέπονται οἱ ἐγκληματικὲς ἐνέργειες, πού ἀποβλέπουν στὴν κατάλυση τῆς κρατικῆς ἐξουσίας ἢ στρέφονται, καθ' οἷονδῃποτε τρόπο, κατὰ τοῦ προσώπου τοῦ αυτοκράτορα. Στὴν *Ἐκλογή*, μολονότι δὲν προσδιορίζονται οἱ ποινές, πού ἐπιβάλλονται, εἶναι εὐκόλο νὰ ὑποθέσει κανεῖς ὅτι πρόκειται γιὰ τὴ θανατικὴ ποινὴ. Παράλληλα, δίδεται ἰδιαίτερη ἔμφασις στὴν ἀσφαλὴ φύλαξη τῶν ὑπόπτων στὸν τόπο σύλληψής τους καὶ στὴν ἀνάληψη ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα τῆς ἐκδίκασις τῆς πράξης. Τέλος, στὸ κείμενο τοῦ *Ἐκλογαδίου*, ἐπαναλαμβάνεται ἡ περιγραφή τῆς ἀντικειμενικῆς ὑπόστασις τοῦ ἐγκλήματος, ἀλλὰ καθίσταται δυνατὴ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς διάταξης σὲ εὐρύτερη κλίμακα, ἐνῶ προβλέπεται ἡ θανάτωσις τοῦ ἐνόχου μὲ ξίφος. Γύρω ἀπὸ τὴν ποινικὴ πρόβλεψη τοῦ ἐγκλήματος τῆς καθοσίωσης κατὰ τὴ ρωμαϊκὴ περίοδο καὶ τὴν ἐξέλιξή του κατὰ τοὺς μεσοβυζαντινοὺς χρόνους, βλ. κυρίως Σ. Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος» τοῦ Ἐκλογαδίου. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐξελίξεως τοῦ ποινικοῦ δικαίου ἀπὸ τοῦ Corpus Juris Civilis μέχρι τῶν Βασιλικῶν*, Φρανκφούρτη 1980, 10-12. Γιὰ τὸ θέμα γενικότερα, βλ. Μπουρδάρ, *Καθοσίωσις καὶ τυραννίς*, 137-138.

2. Μπουρδάρ, *Καθοσίωσις καὶ τυραννίς*, 137.

νές, πέρα από τις δυσμενείς άστικές συνέπειες, που προβλέπονταν από τούς νόμους και επιβάλλονταν σε όσους καταδικάζονταν³.

Στις πηγές του 9ου και 10ου αιώνα άπαντούν ποικίλλοι τρόποι έφαρμογής τών μηχανισμών καταστολής, τόσο με τη μορφή της *άμεσης καταστολής*, όσο και με τη μορφή της *έμμεσης καταστολής*, στην οποία συμπεριλαμβάνεται και η συνακόλουθή της άνοχή, όπως θα άναπτυχθεί στη συνέχεια. Με την έννοια αυτή λοιπόν η άνοχή προϋποθέτει την καταστολή, η οποία επιφέρει την ύποταγή και την ύπακοή τών πληθυσμών, τών οποίων τις ιδιαιτερότητες, ως ύποταγμένων πλέον, άνέχεται η έξουσία.

Οί μορφές καταστολής και άνοχής στην Πελοπόννησο χαρακτηρίζονται άκριβώς από κάποιες ιδιαιτερότητες, που άξίζει να μελετηθούν. Η πελοποννησιακή χερσόνησος, μολοντί άπομακρυσμένη από τo κέντρο της άυτοκρατορίας, συνιστά χώρο ζωτικής σημασίας για τὰ συμφέροντά της, με δεδομένο μάλιστα ότι από τόν 9ο αιώνα και μετά, με την ίδρυση του θέματος Πελοποννήσου και την έκκλησιαστική αναδιοργάνωση που άκολούθησε, η περιοχή περιέρχεται στo επίκεντρο του άυτοκρατορικού ενδιαφέροντος.

Η κεντρική κρατική και έκκλησιαστική έξουσία έχει να άντιμετωπίσει ποικίλα προβλήματα τοπικού χαρακτήρα στην περιοχή, όπως τις έξεγέρσεις τών σλαβικών ομάδων και τών τοπικών άξιωματούχων κατά της κεντρικής έξουσίας, τις διεκδικήσεις και συγκρούσεις τών νέων μητροπόλεων, καθώς και τὰ προβλήματα που άναδύονται από την άνεξέλεγκτη αύξηση της μοναστηριακής περιουσίας σε βάρος τών στρατιωτικών κτημάτων. Η κεντρική έξουσία άντιμετωπίζοντας τὰ προβλήματα αυτά άναγκάζεται να επιβάλει σειρά κατασταλτικών μέτρων, που άλλοτε έχουν τo χαρακτήρα της βίας και άπόλυτης καταστολής και άλλοτε, παρά τόν κατασταλτικό χαρακτήρα τους, προϋποθέτουν μία διαδικασία συνθηκών άνοχής. Άς σημειωθεί ότι η Πελοπόννησος άποτελεί κατά τόν 9ο και 10ο αιώνα μία έπαρχία της οποίας η όλoκληρωτική άφομοίωση διεκδικείται και έπιζητείται, τόσο από τη βυζαντινή πνευματική όσο και από την πολιτική έξουσία. Η προσπάθεια, που καταβάλλεται λ.χ. για τόν έκχριστιανισμό, την άφομοίωση και ύποταγή ενός τμήματος του πληθυσμού της (έθνικών έντοπιών και επήλυδων Σλάβων) άποτελεί βασική προτεραιότητα και πρωτεύοντα στόχο της κεντρικής έξουσίας, μέχρι περίπου τὰ μέσα του 10ου αι., όπως προκύπτει από τις όψιμες ίεραποστολικές δραστηριότητες και την έπιβολή διαφορετικών μηχανισμών έξουσίας. Οί διαφορετικοί αυτοί μηχανισμοί εφαρμόζονται από διοικητικούς και έκκλησιαστικούς άξιωματούχους, οί όποιοι έμπλέκονται, κατά τόν ένα ή τόν άλλο τρόπο στα πε-

3. Κατά την *Έπαναγωγή*, έκδ. Ι. και Π. Ζέπος, JGR II, Aalen 1962, 361: *‘Ο κατά της σωτηρίας του βασιλέως μελετίσας φονεύεται και δημεύεται*. Για τις ποινές που συνεπάγεται για τούς λαϊκούς, στρατιωτικούς ή κληρικούς η διάπραξη του εγκλήματος της καθοσίωσης, σύμφωνα με τo βυζαντινό δίκαιο, βλ. Μπουρδάρη, *Καθοσίωσης και τυραννίς*, 157-182.

λοποννησιακά πράγματα, προσφέροντας ύλικό για τη μελέτη τόσο τῶν τρόπων καταστολῆς ὅσο καὶ τῶν μεθόδων ἀνοχῆς.

Σε δύο τουλάχιστον περιπτώσεις, ὅπως αὐτὲς τῆς ἀποστασίας τῶν Σλάβων καὶ τοῦ ἐπεισοδίου τοῦ Νάσαρ μὲ τὸν ἐκφοβισμό τῶν λιποτακτῶν, τὰ μέτρα καταστολῆς, κατὰ τὴν ἐφαρμογὴ τους, ἀποβλέπουν στὸ νὰ ἀποτρέψουν τὶς ἐξεγέρσεις ἐνὸς ἑτερογενοῦς πληθυσμοῦ, ἀνυπότακτου καὶ αὐτοδέσποτου, σύμφωνα μὲ τὶς μαρτυρίες. Ἔτσι, ἡ ἀνοχή, ποὺ ἀκολουθεῖ τὴν καταστολή, παρουσιάζεται συγκαλυμμένα καὶ ἐρμηνεύεται ἢ δικαιολογεῖται, κατὰ περίπτωσιν ὡς ἀκολουθῶς: α) ὡς εὐεργεσία καὶ πρόνοια θεοῦ ἢ ὡς φιланθρωπία, προστασία καὶ συμπάθεια τοῦ αὐτοκράτορα, β) ἡ ἀνοχή ὡς πρόνοια πρὸς ὁμοφύλους, γ) ὡς συνέπεια ἀμφιλεγόμενης ραθυμίας, ραστώνης καὶ κουφότητας τῶν βασιλικῶν ἀξιοματούχων καὶ δ) ὡς συναίνεση λόγω φόβου.

1. Ὡς εὐεργεσία καὶ πρόνοια θεοῦ ἢ ὡς φιланθρωπία, προστασία καὶ συμπάθεια τοῦ αὐτοκράτορα. Πρόκειται γιὰ τὶς πιὸ χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις, ποὺ ἀποσκοποῦν στὴ συναινετικὴ ὑποταγή, τὸν ἐκχριστιανισμό καὶ τὴν ἐπακόλουθη ἀφομοίωση τῶν Σλάβων, κυρίως τῆς Ἀχαΐας⁴. Κατὰ τὴν καταστολὴ τῆς ἀποστασίας τους, στὶς ἀρχὲς τοῦ 9ου αἰῶνα, οἱ Σλάβοι *προσέφυγον εἰς τὸν πάνσεπτον ναὸν τοῦ Ἀγίου Ἀνδρέα*

4. Ἀπὸ κανένα στοιχεῖο τῆς ἀφήνησης τοῦ Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου σχετικὰ μὲ τὴν προσφυγὴ τῶν Σλάβων στὸ ναὸ τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴν Πάτρα, δὲν προκύπτει ἡ ταυτότητα τῆς θρησκείας τους. Μόνον ὁ ἐπαναλαμβανόμενος χαρακτηρισμός τους ὡς *βαρβάρων* μᾶς κάνει νὰ υποθέσουμε ὅτι πρόκειται περὶ ἑτεροθρήσκων, οἱ ὁποῖοι βλέποντας τὴν παρέμβαση τοῦ Ἀποστόλου ὑπὲρ τῶν γηγενῶν (*ὡς καὶ αὐτοὺς τοὺς βαρβάρους αἰσθέσθαι τὴν τοῦ ἀποστόλου πρὸς ἡμᾶς ἐπισκοπὴν καὶ συμμαχίαν*), προσφεύγουν στὸ ναὸ (*ἐταράχθησαν, ἐσαλεύθησαν, τρόμος ἐπελάβετο αὐτοὺς, καὶ προσέφυγον εἰς τὸν πάνσεπτον ναὸν αὐτοῦ*) καὶ προστατεύονται ἀπὸ τὸ ἄσυλο. Ἐπειδὴ τὸ κείμενο δὲν εἶναι σαφὲς ὡς πρὸς τὴ θρησκευτικὴ ταυτότητα τῶν προσφυγόντων, μόνον ὁρισμένα ἐνδεχόμενα μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν, πρὸς τὸ παρόν, σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό. Ὑπάρχει τὸ ἐνδεχόμενο οἱ προσφυγόντες στὸ ναὸ νὰ εἶναι Σλάβοι ἐκχριστιανισμένοι, ἀλλὰ μὴ ἐπαρκῶς ἀφομοιωμένοι, οἱ ὁποῖοι ἀποστατοῦν σὲ δεδομένη εὐκαιρία. Ἡ ὑπαρξὴ ἐκχριστιανισμένων Σλάβων, ἥδη ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 7ου αἰ., βεβαιώνεται καὶ ἀπὸ ταφὴ στὸ νεκροταφεῖο τῆς πρωτοβυζαντινῆς Μεσσίνης, βλ. Ἡ. Ἀναγνωστάκης - Ναταλία Πούλου-Παπαδημητρίου, Ἡ πρωτοβυζαντινὴ Μεσσίνη (5ος-7ος αἰῶνας) καὶ προβλήματα τῆς χειροποίητης κεραμικῆς στὴν Πελοπόννησο, *Σύμμεικτα* 11 (1997), 241-251, 286. Ἐνδέχεται ἀκόμη, οἱ προσφεύγοντες νὰ εἶναι ἑτερόθρησκοι Σλάβοι, οἱ ὁποῖοι, λόγω μακρᾶς συμβίωσης μὲ Χριστιανούς, καὶ ἀφοῦ ἔγιναν μάρτυρες τῆς θαυματουργοῦ ἐπέμβασης τοῦ πολιούχου τῆς πόλης τῶν Πατρῶν, φωτίζονται, μεταστρέφονται καὶ ἑντρομοὶ προσφεύγουν στὸ ναὸ, ζητώντας τὴν προστασία καὶ ἔχοντας πάρει τὴν ἀπόφαση νὰ ἐκχριστιανισθοῦν. Ὁ ἐκχριστιανισμός τους ἀποτελέσσει, στὴν περίπτωσιν αὐτή, πιθανότατα ὄρο καὶ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ θεσμοῦ τοῦ ἄσylvu. Παράλληλα, ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὴν τοπικὴ Ἐκκλησία ὡς τιμωρία κατ' *οἰκονομία*, γιὰ τὶς παράνομες πράξεις τους, ἡ ἀφίερσὴ τους στὴ μητρόπολιν καὶ οἱ συνακόλουθες οικονομικὲς ὑποχρεώσεις (ἡ σίτιση τῶν στρατηγῶν, τῶν πρέσβων κλπ.), ποὺ μέχρι τότε, βάρυναν τὴ μητρόπολιν Πατρῶν ἢ τὰ μοναστήρια τῆς δικαιοδοσίας τῆς, βλ. σχετικὰ Ν. Oikonomidēs, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, Ἀθήνα 1996, 96 καὶ σημ. 63. Γιὰ τὴ ρύθμιση αὐτή, βλ. σχετικὰ Γ. Α. Ράλλης - Μ. Ποιτῆς, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, τόμ. 5, Ἀθήνα

στήν Πάτρα σὲ μιὰ ὕστατη προσπάθεια σωτηρίας καὶ θαυματουργοῦ φωτισμοῦ τους: *αἰσθῆσθαι τὴν τοῦ ἀποστόλου ἐπισκοπὴν καὶ συμμαχίαν*⁵. Ἡ ἐξιστόρηση βεβαίως χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀγιολογικά, θαυματουργικά στοιχεῖα καὶ συμφραζόμενα, τὰ ὁποῖα ἐπαναλαμβάνονται ὡς κοινοὶ τόποι καὶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις ἐκκριστιανισμοῦ καὶ μετаноίας πληθυσμῶν τῆς Πελοποννήσου. Ὅμως, ἡ προσφυγὴ τῶν βαρβάρων στὸ ναὸ καὶ ἡ ἀνοχὴ ἢ μέριμνα, ποὺ ἀκολουθεῖ, μοιάζει νὰ μᾶς ὀδηγεῖ στὰ προβλήματα τοῦ βυζαντινοῦ θεσμοῦ τοῦ ἀσύλου⁶. Εἶναι ἐνδιαφέρον, ἐξάλλου, νὰ ἀναφερθεῖ ὅτι ἡ σχε-

1855 (φωτοτυπικὴ ἀνατύπωση Ἀθήνα 1966), 30: *Εἰ δέ τινα τῶν φροντιστηρίων τύπον εἶχον ἐκ παλαιοῦ συνεισφορὰν τινα συνεισφέρειν ταῖς μητροπόλεσιν, εἴτε ἐπὶ μονοπροσώπων παροχῇ, εἴτε ἐπὶ τροφαῖς κριτῶν καὶ τῶν τοῦ δημοσίου ἀπαιτητῶν, εἴτε καὶ ἀλλαχοῦ, καὶ ἔτυχε ταῦτα ὕστερον ἀνατεθῆναι τισι, τὴν συνεισφορὰν διοριζόμεθα παρέχειν πρὸς τὰς μητροπόλεις ἀνυστερήτως ἀκαινοτόμητον.*

5. Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν: *Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio*, ἔκδ. G. Moravcsik – R. J. H. Jenkins, τόμ. Α', Οὐάσιγκτον 1967² (*CFHB* I), 230.38: ... *προσέφυγον* (= οἱ βάρβαροι) *εἰς τὸν πάνσεπτον ναὸν αὐτοῦ* ὁ.π., 230.48-49: ... *ὡς καὶ αὐτοὺς τοὺς βαρβάρους αἰσθῆσθαι τὴν τοῦ ἀποστόλου πρὸς ἡμᾶς ἐπισκοπὴν καὶ συμμαχίαν, καὶ διὰ τοῦτο προσφυγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν σεβάσμιον ναὸν αὐτοῦ* ὁ.π., 230.64: ... *εὐεργεσιῶν ὧν ἐποίησεν ὁ Θεὸς διὰ πρεσβειῶν τοῦ ἀποστόλου* ὁ.π., 230-231. 71-75: *Ἐποίησεν δὲ καὶ σιγίλλιον Λέων... λεπτομερῶς περιέχον τὸ τί ὀφείλουσιν παρέχειν οἱ αὐτοὶ ἐναπογραφόμενοι τῷ μητροπολίτῃ, καὶ μὴ ἀπαργυρίζεσθαι παρ' αὐτοῦ ἢ ἄλλως πως κατ' ἐπίνοιαν ἄδικον ζημιουῦσθαι αὐτούς. Ἡ θαυματουργὸς παρέμβαση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα γιὰ τὴν σωτηρία τῆς πόλης τῶν Πατρῶν περιέχεται καὶ σὲ κανόνα τοῦ Ἰωσήφ τοῦ Ὑμνογράφου, ποὺ συνετέθη μεταξὺ τοῦ 840-842, βλ. Ν. Οἰκονομίδης, St Andrew, Joseph the Hymnographer, and the Slavs of Patras, *Λειμῶν, Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday*, ἔκδ. Jan Olof Rosenqvist, Οὐψάλα 1996, 71-78.*

6. Γιὰ τὸ θέμα τῆς ἐφαρμογῆς τοῦ θεσμοῦ τοῦ ἀσύλου στὴν περίπτωση τῶν Σλάβων τῶν Πατρῶν, βλ. Η. Ἀναγνώστακης – Ἀννα Λαμπροπούλου, Μία περίπτωση ἐφαρμογῆς τοῦ βυζαντινοῦ θεσμοῦ τοῦ ἀσύλου στὴν Πελοπόννησο. Ἡ προσφυγὴ τῶν Σλάβων στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα Πατρῶν, *Σύμμεικτα* 14 (2001), 29-47. Γιὰ τὸ θεσμὸ τοῦ ἀσύλου, γενικά, στὸ Βυζάντιο, βλ. E. Herman, *Zum Asylrecht im byzantinischen Reich*, *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), 204-238· P. T. D. De Martin, *Le droit d'asile*, Παρίσι 1939. Βλ. ἐπίσης τὴ διαπραγμάτευση τοῦ Τρωιάνου, Ὁ «Ποινάλιος» τοῦ Ἐκλογαδίου, 3-6· ὁ ἴδιος, Τὰ περὶ τὴν Ὀρσοκείαν ἐγκλήματα εἰς τὰ νομοθετικά κείμενα τῶν μέσων βυζαντινῶν χρόνων, *Δίπτυχα* 1 (1979), 181-184· ὁ ἴδιος, Οἱ ποινὲς στὸ βυζαντινὸ δίκαιο, *Ἐγκλημα καὶ τιμωρία στὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1997, 64-65. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ ἄσυλο καὶ τὰ ὅρια ἀσυλίας, ἰδιαίτερα στὴ Συρία καὶ τὴ Μικρὰ Ἀσία, βλ. τὴν ἐμπεριστατωμένη διαπραγμάτευση τῆς Evelyn Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*, Mouton-Paris-La Haye 1977, 330-333. Πιστεύεται, μάλιστα, ὅτι μὲ τὸ θεσμὸ τοῦ μοναστηριακοῦ ἀσύλου ἀναπτύσσεται ὁ μοναχισμὸς καὶ ἡ ἔγγειος ἰδιοκτησία τῆς περιοχῆς τῆς Βιθυνίας, βλ. Α. -J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéon*. 1. Texte grec, Βρυξέλλες 1970, 69-70, § 82: ... *ὃ τε βασιλεὺς* (= Μαυρίκιος) *καὶ ἡ αὐγοῦστα καὶ ὅλον τὸ κουβούκλιον, καὶ μεγάλην τιμὴν ἀπένεμον αὐτῷ, ὅθεν καὶ περιώρισαν τὰ μοναστήρια αὐτοῦ ὅροις ἀσυλίας δι' οἰκείας αὐτῶν θείας κελεύσεως*. Βλ. ὁ ἴδιος, 2. Traduction, Commentaire et appendice, ὁ.π., 225. Ὁ θεσμός τοῦ ἀσύλου, ἰσχυροποιεῖται ἰδιαίτερα στὴ Δύση ἀπὸ τὸ 10ο αἰῶνα καὶ μετὰ, λόγῳ τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν, ποὺ ἐπικρατοῦν ἐκεῖ, βλ. σχετικὰ Ν. Ε. Καραπιδάκης, *Ἱστορία τῆς μεσαιωνικῆς Δύσης (5ος-11ος αἰ.)*, Ἀθήνα 1996, 180-181, 418· ὁ ἴδιος, Τὸ ἄσυλο στὴ μεσαιωνικὴ Δύση, *Ἐπὶ Ἡμέρες ἐφημ. «Καθημερινή»*, 16 Ἰανουαρίου 2000, 14-17.

τική όρολογία (*προσέφυγον, προσφυγήν, εύεργεσίαν*) που χρησιμοποιείται στην έν λόγω εξιστόρηση του Πορφυρογέννητου και πιθανότατα υπήρχε και στο σιγίλλιο του αυτοκράτορα Νικηφόρου, εξαρτάται, πιστεύουμε, άμεσα από τις σύγχρονες νομοθετικές ρυθμίσεις για τὸ δίκαιο τῆς ασυλίας: *Μηδεὶς τὸν ἐν ἐκκλησίᾳ προσφεύγοντα βίᾳ ἀφαιρέσθω ἀλλὰ τὴν αἰτίαν τοῦ πρόσφυγος κατάδηλον ποιείτω τῷ ἱερεὶ καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβανέτω τὸν προσφυγόντα μετὰ τῶν ἀσφαλῶν τοῦ νομίμως ζητηθῆναι καὶ διοικηθῆναι τὸ κατ' αὐτὸν κεφάλαιον. Ὁ γὰρ τοῦτο μὴ φυλάττων, ἀλλὰ τὸν πρόσφυγα ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας βίᾳ ἀποσπῶν, ξίφει τιμωρεῖσθω*⁷. Ὁ θεσμὸς τοῦ ἀσύλου, καθὼς τουλάχιστον γνωρίζουμε, δὲν ἔχει ἐξεταστεῖ σὲ σχέση μετὰ τὴν ἀφίερωση τῶν Σλάβων στὴ μητρόπολη Πατρῶν. Μετά, μάλιστα, ἀπὸ πράξεις ὅπως ἀπόστασις *προνομή, αἰχμαλωσία, ἀφανισμός, λεηλασία, ἀρπαγή, πολιορκία κάστρου*⁸ ἀπὸ κοινου μετὰ τοὺς Ἀφρικοὺς Σαρακηνούς, δηλαδὴ πράξεις ποὺ ἐπισύρουν τὶς βαρύτερες τῶν ποινῶν⁹, ἡ προ-

7. Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος» τοῦ Ἐκλογαδίου*, 3. Τὸ δίκαιο τῆς ασυλίας, ποὺ καθιερώθηκε ἐθιμικῶς, σύμφωνα μετὰ τοὺς περισσότερους ἐρευνητές, προστατεύθηκε μετὰ νομοθετικὴς ρυθμίσεις, ποὺ περιόριζαν ἢ καθόριζαν τὴν ἔκτασή του, καθόλη τὴ διάρκεια τῆς βυζαντινῆς περιόδου, χωρὶς ποτὲ νὰ καταργηθεῖ. Ἡ νομοθετικὴ ρύθμιση γιὰ τὸ δίκαιο τοῦ ἀσύλου, ποὺ περιλαμβάνεται στὸ *Ἐκλογάδιον*, κείμενο τῶν ἀρχῶν τοῦ 9ου αἰ., συνιστᾷ ἐπάνοδο στὸ ἰουστινιάνειο δίκαιο, ἀφοῦ ἐγκαταλείφθηκε ἡ ἐξαιρετικὰ ἥπια μεταχείριση, ποὺ εἶχε ἐπιβληθεῖ ἀπὸ τὴν *Ἐκλογή*. Ἡ διατύπωση τοῦ *Ἐκλογαδίου* ἀποτελεῖ πιθανότατα προσπάθεια ἐξεύρεσης συμβιβαστικῆς λύσης μετὰ τῶν ἀντιτιθεμένων συμφερόντων τῆς πολιτείας νὰ διατηρήσει ἀμείωτη τὴν ποινικὴ δικαιοδοσίαν τῶν ὀργάνων τῆς καὶ τῆς Ἐκκλησίας νὰ ἐξασφαλίσαι καλύτερες ἐγγυήσεις σεβασμοῦ τοῦ θεσμοῦ τοῦ ἀσύλου, βλ. Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος» τοῦ Ἐκλογαδίου*, 5.

8. *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν*, 228, 230: *ἀπόστασιν ἐννοήσαντες... τὴν τε ἔφοδον τῶν Σκλαβήνων καὶ τὴν προνομὴν καὶ αἰχμαλωσίαν καὶ ἀφανισμόν καὶ λεηλασίαν καὶ τᾶλλα δεινὰ, ὅσα καταδραμόντες ἐποίησαν εἰς τὰ μέρη τῆς Ἀχαΐας, ἔτι δὲ καὶ πολυήμερον πολιορκίαν καὶ τὴν κατὰ τῶν οἰκητόρων τοῦ κάστρου διηνεκὴ ἐπίθεσιν...*

9. Ἡ ἀποστασία (*ἀπόστασις*), ἡ συνεργασία τῶν Σλάβων μετὰ τοὺς Σαρακηνούς κατὰ τῆς νόμιμης βυζαντινῆς ἐξουσίας καὶ οἱ συνακόλουθες πράξεις, ποὺ στὴν περίπτωσιν αὐτὴ συνιστοῦν καὶ τεκμηριώνουν ἐγκλημα καθοσίωσης, ἐπιφέρουν βαρύτερες ποινές, βλ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις καὶ τυραννίς*, 157-176. Ἀρκεῖ νὰ σημειωθεῖ ὅτι σύμφωνα μετὰ τὸ ἰουστινιάνειο δίκαιο ἐξαιροῦνται τῆς προστασίας τοῦ ἀσύλου, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, ὅσοι ἔχουν διαπράξει φόνο. Παρὰ ταῦτα, ἡ Ἐκκλησία ἐρμίνευσε κατὰ τέτοιο τρόπο τὸ δικαίωμα τοῦ ἀσύλου, ἀποκλείοντας κάθε δυνατότητα ἀνάμιξης τῶν πολιτικῶν ὀργάνων σὲ ὅσους ζητοῦσαν ἄσυλο, βλ. Τρωιάνος, *Οἱ ποινές στὸ βυζαντινὸ δίκαιο*, 63-64. Ἔτσι, ἐδραιώθηκε μιὰ μακρὰ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση, ἡ ὁποία περιβάλλει μετὰ ἄκρα ἐπιεικείαν τὸν ἐκούσιο φονέα, ὁ ὁποῖος προσφεύγει στὸ ναό, ἔχοντας μετανοήσει γιὰ τὶς πράξεις του. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πνεῦμα διακρίνει τὸ περιεχόμενο τοῦ κειμένου τοῦ Ἀρέθα γύρω ἀπὸ τὸ ἄσυλο: *εἰ δὲ βαρὺ καὶ ἀσύγγνωστον τὸ κακόν, ἀλλ' οὖν καὶ οὕτως τυχανέτω φειδοῦς ὁ ὑπόδικος, ἀλλὰ μὴ κατ' ἄξιαν ὧν παρηνόμησεν ἐπιμετρεῖσθω τῷ ταλαιπῶρῳ τὸ πρόστιμον πρὸς τὸ κουφότερον δὲ καὶ ἐπιεικέστερον ἂν θ' ὧν ἱκετεύων ὤφθη Θεῷ, εἴτε ἱεραῖς ὑποτιμήσεσι κατὰ τὸ σφοδρὸν ἐκδιδόμενος, εἴτε καὶ δημοσίαις ζημιώσεσι καὶ φυγαδεαίαις ὑπεκκείμενος ἂν πρὸς ἀπαλλαγὴν τοῦ βίου τὸ ἔγκλημα διευθύνῃτο. Ἡ τις ἡ περιστοία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, εἰ φίλοις ἐστ' ὅτε τοὺς ὑπευθύνους ἡμῖν ἀπολύομεν, ἢ καὶ τοῖς μέγιστα δυναμένοις, Θεὸν δὲ μηδὲ καθ' ἑαυτοὺς τινα λογισώμεθα. Βλ. Κ. Τριανταφυλλόπουλος, Ἀνέκδοτος περὶ ἀσυλίας ἐπιστολὴ τοῦ Ἀρέθα πρὸς Λέοντα τὸν Σοφόν, *Πελοποννησιακά* 5 (1962), 8, 35-43.*

σφυγή τῶν βαρβάρων στο ναό (ἢ ἡ προσφυγή στήν αἰτιολόγηση καί ἐρμηνεία τοῦ ἀφορισμοῦ τους στή μητρόπολη), ἐπιτρέπει καί διεκολώνει μία μακρά περίοδο εἰδικῆς μεταχείρισης τῶν Σλάβων τῆς Ἀχαΐας. Ἡ μεταστροφή καί ὁ φωτισμός τῶν Σλάβων ἐμπεριέχει σαφῶς τή μετάνοια, πού ἀποτελεῖ προϋπόθεση κατὰ τήν ἐκκλησιαστική παράδοση γιά τήν ἐπίδειξη ἐπιείκειας στὸν ἐκούσιο φονέα, πού ζητᾷ ἄσυλο. Ἡ περίπτωση, λοιπόν, αὐτὴ συνιστᾷ τὴν πρώτη μαρτυρημένη ὁμαδικὴ ἀσυλία καί εἰδικὴ προστασία πληθυσμῶν στή μεσοβυζαντινὴ Πελοπόννησο. Καθώς, μάλιστα, κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Εἰκονομαχίας, γιὰ τὸ θεσμὸ τοῦ ἀσύλου τὰ ἀντιτιθέμενα συμφέροντα τῆς πολιτείας καί τῆς Ἐκκλησίας προσπαθοῦν νὰ βροῦν συμβιβαστικὴ λύση ἀνάμεσα στήν ποινικὴ δικαιοδοσία τῶν ὀργάνων τῆς μιᾶς, καί ἐγγυήσεις γιὰ τὸ σεβασμὸ ἑνὸς θεσμοῦ τῆς ἄλλης, οἱ προσφυγόντες στήν Ἐκκλησίαν μετανοημένοι Σλάβοι στασιαστὲς τῆς Ἀχαΐας ἔτυχαν, παρὰ τὸ ἀξιόποιο τῶν πράξεων τους, ἀκριβῶς μιᾶς εἰδικῆς συμβιβαστικῆς μεταχείρισης.

Στὸ ἐξῆς, σύμφωνα μὲ τὴ διαθέσιμη πληροφόρηση, τὰ μέτρα καταστολῆς ἐφαρμόζονται στὶς ἀνυπότακτες, αὐτοδέσποτες, ὀρεινὲς καί νότιες περιοχὲς τῆς Πελοποννήσου, ὅπου καί πάλι ὁ αὐτοκράτορας ἐπιδεικνύει τὴ φιλανθρωπία του, ὅταν οἱ στασιαστὲς ἐξαιτοῦν τὴ συμπάθειά του¹⁰. Ἡ φιλανθρωπία καί συμπάθεια τοῦ αὐτοκράτορα ἐκδηλώνονται μὲ τὴν ἔκδοση σιγίλλων, ὅπως ἀκριβῶς στήν περίπτωση τῶν Σλάβων τῆς Ἀχαΐας, οἱ ὁποῖοι προστατεύονται μὲ σιγίλλια ἀπὸ κάθε καινοτομία ἢ ἐπίνοιαν ἄδικον τοῦ μητροπολίτη, πού θὰ ἤθελε νὰ τοὺς ἐκμεταλλεῖται ἢ νὰ τοὺς ζημιώσει οἰκονομικά¹¹. Ἀξίζει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ ἐκ Πατρῶν Ἀρέθας σὲ ἐπιστολὴ του στὸν αὐτοκράτορα Λέοντα, σὲ μία ἄλλη περίπτωση, θὰ διαπραγματευθεῖ ἀκριβῶς τὸ θέμα τῆς ἀσυλίας καί τῆς σχετικῆς δικαιοδοσίας τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὀργάνων¹².

Σὲ ἀντίστοιχες περιπτώσεις ἐγκλημάτων καθοσίωσης, κατὰ τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες, ἐμπλέκονται ἐπώνυμοι Πελοποννήσιοι (Πεντάκιος, Ἀρέθας), ἢ σημαίνουσες προσωπικότητες, πού σχετίζονται μὲ τὴν Πελοπόννησο (ναύαρχος Ἀδριανός), οἱ ὁποῖοι ζητοῦν ἄσυλο στο ναὸ τῆς Ἀγίας Σοφίας στήν Κωνσταντινούπολη.

2. Ἡ ἀνοχή ὡς πρόνοια πρὸς ὁμοφύλους. Πρόκειται γιὰ τὴν ἐρμηνεία ἢ δικαιολογία πού δίδεται γιὰ τὴν εἰδικὴ μεταχείριση τῶν λιποτακτῶν τοῦ στόλου τοῦ Νάσαρ στή Μεθώ-

10. *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν*, 234. 62: ...τὸν κύριον Ρωμανόν, τὸν βασιλέα ἐξαιτούμενοι καὶ παρακαλοῦντες τοῦ συμπαθηθῆναι αὐτοῖς τὰς προσθήκας τῶν πάκτων καὶ τελεῖν αὐτούς, καθὼς καὶ πρότερον ἐτέλουν...

11. *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν*, 230-232: Ἐποίησεν δὲ καὶ σιγίλλιον Λέων, ὁ ἀειμνηστος καὶ σοφάτατος βασιλεὺς. λεπτομερῶς περιέχον τό, τί ὀφείλουσιν παρέχειν οἱ αὐτοὶ ἐναπογραφόμενοι τῷ μητροπολίτῃ, καὶ μὴ ἀπαργυρίζεσθαι παρ' αὐτοῦ ἢ ἄλλως πῶς κατ' ἐπίνοιαν ἄδικον ζημιοῦσθαι αὐτούς.

12. Τριανταφυλλόπουλος, Ἀνέκδοτος περὶ ἀσυλίας ἐπιστολὴ τοῦ Ἀρέθα, 1-20. Βλ. καὶ Patricia Karlin-Hayter, *Arethas et le droit d'Asile. À propos d'un article récent*, *Byzantion* 34 (1964), 613-617 (= ἡ ἴδια, *Studies in Byzantine Political History*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1981, VII).

νη, μεταξύ τῶν ὁποίων πιθανότατα καὶ πολλοὶ Πελοποννήσιοι¹³. Κατὰ τὸν Πορφυρογέννητο, μέχρι τὰ χρόνια τοῦ Λέοντος ἡ συνεχὲς ἄρνηση τῶν Πελοποννησίων στὸ *συνταξιδεύειν*, μὲ ἐξαίρεση αὐτῶν τοῦ κάστρου Μαΐνης, ἐπισύρει βαρύτατους τρόπους κολασμοῦ ποὺ σκοπὸ ἔχουν ὄχι τόσο τὴν καταστολὴ ὥς τὴν ἀποτροπὴ τῆς ἐπανάληψης καὶ τὸν παραδειγματισμό¹⁴. Ἄν καὶ τὰ μέτρα ἀποσκοποῦν καὶ ἀπευθύνονται, ὅπως ἐπὶ λέξει ἀναφέρεται, κυρίως στοὺς *ὁμοφύλους* ἐντοπίους καὶ ἄλλους *λιποτακτίσαντες*, ἐντούτοις δὲν ἐπιβάλλονται σὲ αὐτούς, ἀλλὰ σὲ ἀρνησιθρήσκους καὶ ἐγκληματίες τῆς Κωνσταντινούπολης. Μὲ μία μυστικὴ καὶ ἐσπευμένη διαδικασία, ἡ ὁποία θυμίζει σύγχρονες, διπλωματικὲς μεθόδους παραδειγματικῆς καταστολῆς, μεταφέρονται βαρυποινίτες παρηλλαγμένοι ὡς λιποτάκτες στὴ Μεθώνη, ὅπου καὶ φουρκίζονται, μὲ σκοπὸ τὸν ἐκφοβισμό τῶν γνήσιων λιποτακτῶν¹⁵. Εἴτε ἐπειδὴ ὁ στόλος εἶχε ἄμεση ἀνάγκη τῶν ἐρετῶν εἴτε πρὸς ἀποφυγὴ ἐξεθισμού τῶν πληθυσμῶν τῆς περιοχῆς, οἱ ἴδιοι οἱ λιποτάκτες δὲν τιμωροῦνται.

Ἀντίθετα, μία ἐντελῶς διαφορετικὴ μεταχείριση εἶχε ἐπιφυλαχθεῖ ἀπὸ τὸ δρουγάριο Νικήτα Ὡροῦφα, στοὺς ἐξωμότες αἰχμαλώτους μετὰ τὴ νίκη κατὰ τῶν Ἀράβων (872-878). Στὴν περίπτωσιν αὐτή, παραπρεῖται ἐπιβολὴ τιμωρίας βίαιης καὶ ἀπόλυτης, ποὺ φθάνει τὰ ὅρια τῆς αὐθαιρεσίας. Οἱ συλληφθέντες στὴν Πελοπόννησο χριστιανοὶ ἐξωμότες τοῦ ἀραβικοῦ στόλου, Κρήτες στὴν πλειονότητά τους, σύμφωνα μὲ τὶς πηγές, τιμωρήθηκαν μὲ ἐκδορά¹⁶. Τὸ δέρμα τους ἔπρεπε νὰ ἀφαιρεθεῖ γιατί δὲν τοὺς ἀνῆκε, ἀφοῦ μὲ τὴ βάπτισή τους εἶχε περιέλθει στὸ Χριστό, τὸν ὁποῖο στὴ συνέχεια ἀρνήθηκαν¹⁷. Καὶ αὐτὰ συμβαίνουν σὲ μία περιοχὴ ὅπου τὸ βάπτισμα, ὁ ἐκχριστιανισμὸς Σλάβων καὶ Ἑλλήνων, βρίσκεται στὶς ἄμεσες προτεραιότητες τῆς αὐτοκρατορίας.

13. Συν. Θεοφ (Theophanes Continuatus, ἔκδ. I. Bekker, Βόννη 1838, *CSHB*, φωτογ. ἀνατ.), 302-303, 302: *σκοπῶν δὲ ὅπως καὶ ὁμοφύλων φόνου τὰς χεῖρας τηρήσῃ καθαρὰς καὶ τὸ προσήκον ἐμποίησιν δέος τοῖς ὑπολοίποις τῶν ἐρετῶν, ὥς ἂν μὴ καὶ ἄλλοις εἴη πρὸς μίμησιν ἢ τούτων κακία καὶ ἐθελοκακῶσιν οἱ πλείστοι καὶ ραστώνευνται, βουλὴν βουλευέται συνετήν.*

14. *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν, 232-236, § 50, 232: καὶ οὔτε παρὰ τοῦ στρατηγοῦ δέχονται ἄρχοντα, οὔτε συνταξιδεύειν αὐτῶ ὑπέκουσιν, οὔτε ἄλλην τοῦ δημοσίου δουλείαν ἐκτελεῖν πείθονται.*

15. Γιὰ τὸν τρόπο αὐτὸ τῆς ἐπιβολῆς τῆς ποινῆς, βλ. P. Speck, *Der Tod an der Furca, JÖB 40* (1990), 349-350· ὁ ἴδιος, *Eine Quelle zum Tod an der Furca, JÖB 42* (1992), 83-85.

16. Ἡ περιγραφὴ τοῦ γεγονότος παραδίδεται ἀπὸ τὸν Κωνσταντῖνο Πορφυρογέννητο στὸ 5ο βιβλίον τοῦ Συνεχιστῆ τοῦ Θεοφάνη, τὸν Ἰωάννη Σκυλίτζη, τὸν Ἰωάννη Ζωναρὰ καὶ τὸν Ψευδο-Σφραντζῆ, ἐνῶ ἡ σκηνὴ εἰκονογραφεῖται στὸ χειρόγραφο τοῦ Σκυλίτζη τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκῆς τῆς Μαδρίτης. Κατὰ τὸ Συν. Θεοφ., 300-301: *καὶ τὸν τούτων ἀρχηγὸν ἀνελὼν, τοὺς λοιποὺς διασκεδασθῆναι κατὰ τὴν νῆσον ἠνάγκασεν· οὗς σαγηνεύσας ὕστερον καὶ ζωγρῶν διαφόροις τιμωρίαις ὑπέβαλε. τῶν μὲν γὰρ τὴν τῆς σαρκοῦς ἀπέωσε δοράν, μάλιστα τῶν ἀρνησασμένων τὸ βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ, τοῦτο παρ' αὐτῶν ἀφαιρεῖσθαι λέγων, καὶ οὐδὲν αὐτῶν ἴδιον.*

17. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ Κ. Πισάκη στὸ παρὸν συνέδριο, ἡ συγκεκριμένη ποινὴ, ποὺ ἐπιβάλλεται, ἀποτελεῖ ποινὴ-κάτοπτρο, βλ. Κ. Πισάκης, *Μερικὲς σκέψεις γιὰ τὶς «ποινὲς-κάτοπτρα» στὸν ἐλληνικὸ μεσαιωνικὸ κῶρο, στὸν παρόντα τόμο, 285-312.*

Συνεπώς, ἡ τιμωρία ἔχει ὡς στόχο τὸν παραδειγματισμὸ τῶν προσφάτως ἐκχριστιανισθέντων Πελοποννησίων καὶ ἀρνούμενων *συνταξιδεύειν*. Ἐδῶ, οἱ ποινὲς καταστολῆς ἐφαρμόζονται μὲ ὑπερβάλλοντα ζῆλο ἐναντίον τῶν ἐπίσης ὁμοφύλων ἀρνησιθρήσκων, ἀκόμη κι ἂν ἀναγνωρισθεῖ στὸν Ὁρῶφα ἡ δικαιοδοτικὴ αὐτὴ ἀρμοδιότητα, στὰ πλαίσια τῶν καθηκόντων του¹⁸. Ἀλλωστε, ἡ προβλεπόμενη ποινὴ γιὰ τὸ ἐγκλημα τῆς ἀποστασίας, σύμφωνα μὲ τὸ κείμενο δίκαιο, ἦταν οὕτως ἢ ἄλλως ἡ ποινὴ τοῦ θανάτου¹⁹. Ὅπως στὴν περίπτωση τῶν ὁμοφύλων τοῦ ἐπεισοδίου τοῦ Νάσαρ, ἔτσι καὶ στοῦ Ὁρῶφα, ἂν καὶ ἡ ἐκτέλεση τῆς ποινῆς γίνεται στὴν Πελοπόννησο καὶ στοχεύει στὸν ἀντίκτυπο ποὺ θὰ ἔχει στὸν πληθυσμὸ της, ὅμως ἐφαρμόζεται σὲ μὴ Πελοποννησίους.

Στὴ διαφορετικὴ αὐτὴ συμπεριφορὰ τῶν δύο ναυάρχων καὶ στὴν ἀντικατάσταση τοῦ ἑνὸς ἀπὸ τὸν ἄλλο, ἔχουν κατὰ καιροὺς ἀνικνευθεῖ καὶ ἀντιπολιτευτικὲς τάσεις. Πάντως, ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι ἀπὸ τοὺς χρόνους τοῦ Λέοντος καὶ μετὰ, ἡ συνεχιζόμενη, πιθανότατα, ἄρνηση ἢ ἀπροθυμία τῶν Πελοποννησίων γιὰ συμμετοχὴ στὰ ταξίδια, ἀντιμετωπίζεται μὲ ἐντελῶς διαφορετικὸ τρόπο, καθὼς γίνεται πλὴν *ἀπαίτησις λογαρίου ἐκ τῶν αἰρουμένων μὴ ταξιδεύειν*²⁰. Καὶ μόνον ἡ ἀναφορὰ αὐτὴ δηλώνει μία εἰδικὴ μεταχείριση *τῶν αἰρουμένων μὴ ταξιδεύειν Πελοποννησίων* ἢ ὁποία συμπίπτει, ἢ ἐγγράφεται στὴ μόνιμη τάση γιὰ μετατροπὴ τῆς στρατείας σὲ φορολογικὴ ὑποχρέωση. Ἡ ἄρνηση, ἢ ἀπροθυμία γιὰ στρατεία, ποὺ σημειώθηκε στὸ παρελθόν, μὲ συνέπεια τοὺς διάφορους κολασμούς, μετατρέπεται πλὴν, σύμφωνα μὲ τὸν Κωνσταντῖνο Πορφυρογέννητο, σὲ πρόθυμη καταβολὴ τοῦ λογαρίου²¹.

18. Βλ. γιὰ τὸ θέμα τὴ διαπραγμάτευση τοῦ Γ. Πουλῆ, Ἡ στάση τοῦ Νικήτα Ὁρῶφα πρὸς τοὺς ἐξωμότες: ἐπιβολὴ ποινῆς ἢ αὐθαίρετη πράξη τοῦ νικητῆ; *Πρακτικὰ τοῦ Ι΄ Πανελληνίου Ἱστορικοῦ Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 1989, 27-39. Ὁ Γ. Πουλῆς, μολονότι ἀμφισβητεῖ τὴ δικαιοδοτικὴ ἀρμοδιότητα τοῦ Ὁρῶφα νὰ προβεῖ στὴν ἐκτέλεση τῆς τιμωρίας, ἰσχυρίζεται ὅτι καὶ ἂν ἀκόμη αὐτὸ ἀναγνωρίζονταν, ὁ τρόπος ἐκτέλεσής της ὑπερβαίνει τὶς ἀπειλούμενες ποινὲς γιὰ τὴν ἀποστασία καὶ τὴν καθοσίωση καὶ συνιστᾷ ἐκκλησιαστικὸ ἄδικο, βλ. Πουλῆς, 34, 38 καὶ σημ. 21. Πρβλ. Α. Savvides, *Prosopographical Notes on the 9th Century Byzantine Admiral Nicetas Ooryphas*, *Mésogeios* 1 (1998), 84-96.

19. Τρωιάνος, Ὁ «Ποινάλιος» τοῦ Ἐκλογαδίου, 45-48. Γιὰ τὴν ποινὴ τοῦ θανάτου, βλ. Τρωιάνος, Οἱ ποινὲς στὸ βυζαντινὸ δίκαιο, 27-30. Βλ. καὶ τὴν ἀποψη τοῦ Κ. Πιτσάκη, Ἐγκλημα χωρὶς τιμωρία; Τὰ πλάστὰ στὴ Βυζαντινὴ Ἱστορία, *Ἐγκλημα καὶ τιμωρία στὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1997, 348-349, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία στὴν αἰτιολογία ποὺ προβάλλει ὁ Ὁρῶφας γιὰ τὶς πράξεις του διακρίνεται περισσότερο ἡ σαδιστικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ νικητῆ πρὸς τὸν ἡττημένο, παρὰ ἡ θεωρητικὴ προσπάθεια θεμελίωσης πράξεων, γιὰ τὶς ὁποῖες ἡ ποινὴ τοῦ θανάτου θεωρεῖτο δεδομένη.

20. Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν, 256: Ἰστέον, ὅτι καὶ πάλιν ἐπὶ Ῥωμανοῦ δεσπότου, βουλευθέντος ταξιδεύσαι τοὺς Πελοποννησάσιους ἐν Λαγουβαρδίᾳ, τοῦ πρωτοσπαθαρίου Ἰωάννου τοῦ Πρωτεύοντος ἐν Πελοποννήσῳ τότε στρατηγοῦντος, ἡρετίσαντο οἱ αὐτοὶ Πελοποννησάσιοι μὴ ταξιδεύσαι, ἀλλὰ δοῦναι ἱππάρια χίλια ἐστρωμένα καὶ χαλινωμένα καὶ λογάριον κεντηνάριον ἐν, ἅπερ καὶ μετὰ πολλῆς προθυμίας παρέσχον.

21. Βλ. σχετικὰ Ν. Oikonomides, *The Social Structure of the Byzantine Countryside in the First Half of the Xth Century*, *Σύμμεκτα* 10 (1996), 105-125· Oikonomides, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance*, 119.

3. Ὡς συνέπεια ἀμφιλεγόμενης συμπεριφορᾶς τῶν βασιλικῶν ἀξιωματοῦχων. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς ἀνήκουν οἱ ἐνδεχομένως μεροληπτικὲς ἐξιστορήσεις τοῦ Πορφυρογέννητου γιὰ τὸ ράθυμο Ἀδριανό, ὁ ὁποῖος κατηγορεῖται γιὰ καθοσίωση καὶ καταφεύγει, ζητώντας ἄσυλο, στὸ ναὸ τῆς Ἀγίας Σοφίας²², ἀλλὰ καὶ πολλῶν ἄλλων στρατηγῶν καὶ ἀξιωματοῦχων τῶν ὁποίων ἡ ραστώνη, ἡ σκληρότητα καὶ ἡ κουφότητα προκαλοῦν στάσεις, ἀταξίες καὶ ἀδυναμία ἐπιβολῆς τῆς κρατικῆς ἐξουσίας²³. Ἡ παρέμβαση τοῦ Φωτίου ὑπὲρ τοῦ Ἀδριανοῦ δὲν ἐτελεσφόρησε καὶ τοῦτο ἀποτελεῖ μαρτυρία, ὅχι μόνον τῆς ἀντιπολιτευτικῆς στάσης τοῦ πατριάρχη, ἀλλὰ καὶ τῆς συνεχιζόμενης σύγκρουσης Ἐκκλησίας καὶ πολιτειακῆς ἐξουσίας γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀσύλου.

4. Ὡς συναίνεση λόγῳ φόβου μὲ σκοπὸ τὴν ἀποφυγὴ χειρότερων καταστάσεων ἐξαιτίας ἐχθρικῆς ἐπίθεσης, ποὺ συνδυάζεται μὲ στάση καὶ ἀταξία τῶν ἀντιπολιτευόμενων ἀρχόντων καὶ τῶν ὁμοφρόνων τους. Χαρακτηριστικὴ περίπτωση καταστολῆς καὶ συνακόλουθης συναινετικῆς συμπεριφορᾶς πρὸς τοὺς στασιαστὲς Σλάβους τῆς Πελοποννήσου γιὰ τὸ φόβο τῶν Σκλαβησιάνων, εἶναι ὅσα διαδραματίζονται κατὰ τὴν περίοδο 920-924. Ἡ ἀπόπειρα τυραννίδας, ποὺ προετοιμάστηκε στὴν Πάτρα καὶ ἐξαπλώθηκε σὲ ὁλόκληρὴ τὴν Πελοπόννησο, πιθανότατα συμπίπτει μὲ τὴν περίοδο αὐτὴ καὶ σχετίζεται τόσο μὲ τὴν ἀποστασία καὶ λεηλασία τοῦ Ρεντακίου, ὅσο καὶ τῶν ὁμοφρόνων στρατηγῶν τοῦ Πλατυπόδη, στὰ πλαίσια μιᾶς γενικότερης ἀταξίας στὴν Πελοπόννησο²⁴. Ὁ Ρωμανὸς παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν Πορφυρογέννητο νὰ φοβᾶται ἐνδε-

22. Συν. Θεοφ., 312: Ἀδριανός... καταλαμβάνει μετὰ τοῦ στόλου τὴν βασιλεύουσαν, καὶ τῷ μεγάλῳ τοῦ θεοῦ τεμένει, ἐν ᾧ τῆς αὐτοῦ σοφίας ἐπικεκλήρυται ὄνομα, ὡς ἰκέτης προσέφυγεν. ἀλλὰ τοῦ μεγέθους τῆς συμφορᾶς τὰ βασιλέως σπλάγχνα δριμύως διασπαράξαντος καὶ πρὸς ἀμετρίαν σχεδὸν θυμοῦ καὶ λύπης προσαγαγόντος οὐδ' αὐτὸς ὁ θεῖος ναός... τῆς παντελοῦς τιμωρίας ἐξεῖλκυσε τὸν Ἀδριανόν, ἀλλὰ τῆς ἐσχάτης μὲν καὶ προσποκούς τυχὸν ἐλυτρώσατο, τῆς μετρίας δὲ καὶ πρὸς σωφρονισμόν τῶν ἄλλων ἐπαγομένης καθάπαξ αὐτὸν ἀθωῶσαι οὐκ ἴσχυσεν. οὕτως ἐν τοῖς ἰδίοις μέτριοις ἔχων καὶ κεκολασμένον ὁ βασιλεὺς τὸν θυμὸν ἐν τοῖς κοινοῖς οὐ πάνυ τι ἐμετρίαζεν. Γιὰ τὴ ραθυμία καὶ ραστώνη τοῦ Ἀδριανοῦ, βλ. Ἡ. Αναγνωστάκης, Το ἐπεισόδιο τοῦ Ἀδριανοῦ «πρόγνωσης» καὶ «τελεσθέντων δῆλων», Πρακτικὰ Β' Διεθνoῦς Συμποσίου τοῦ ΚΒΕ/ΕΙΕ Ἡ Ἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο, Ἀθήνα 1993, 202-205.

23. Πρόκειται γιὰ τὰ ἀναφερόμενα ἀπὸ τὸν Πορφυρογέννητο γεγονότα τῆς ἀνυποταξίας Ἐζερινῶν καὶ Μηλιγγῶν μὲ τὴν ἐμπλοκὴ καὶ τὶς ἀλληλέλληλες ἀντικαταστάσεις στρατηγῶν καὶ ἀξιωματοῦχων τοῦ θεματοῦ Πελοποννήσου, βλ. Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν, 232-234.

24. Συν. Θεοφ., 399: Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν, 234. Ἡ ἀκριβὴς χρονολόγησις τῆς ἀπόπειρας τυραννίδας στὴν Πελοπόννησο καὶ τῶν γεγονότων ἀνάμεσα στὸ 920-924 παραμένει πάντα ἰδιαίτερος προβληματικὴ. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ συσχετισμὸ τῶν ἀναφερομένων στὸν Ἀπολογητικὸ τοῦ Ἀρέθα μὲ τὰ ἐξιστορούμενα ἀπὸ τὸν Πορφυρογέννητο στὸ Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν. Βλ. Μπουρδάρ, Καθοσίωσις καὶ τυραννίς, 68-70.

χόμενη εξολόθρευση του θέματος Πελοποννήσου²⁵. Συναινεί λοιπόν στο αίτημα των Μηλιγγών και Έζεριτών (... *δεδιώς ό βασιλεύς... έποίησεν χρυσόβουλλον*) για τη διατήρηση των παραδοσιακών πάκτων, ενώ, αντίθετα, μένει ανυποχώρητος στο θέμα της στέρσης της άσυλίας του Ρεντάκιου, που είχε καταφύγει στο ναό της Άγίας Σοφίας²⁶. Η έμπλοκή του Άρέθα στην άποπείρα τυραννίδας κατά την ίδια περίοδο, καθώς και η έκβαση της δίκης του, άποτελεί θέμα που άπαιτεί περαιτέρω διερεύνηση²⁷.

Άπό τις περιπτώσεις άνοχης, που παρατέθηκαν συνοπτικά, διαπιστώνεται τόσο η έπαρσιακή άντανάκλαση των έκκλησιαστικών και δυναστικών προβλημάτων και έριδων της πρωτεύουσας, όσο και των αντιπολιτευτικών τάσεων, με έπικεφαλής τους άρχοντες, στρατηγούς του θέματος, άρχηγούς του πλωΐμου, και βεβαίως, την τοπική Έκκλησία.

Μία έντελως ιδιαίτερη περίπτωση, άνοχης, άποτελεί η διαδικασία για την άπομάκρυνση των έβραίων κατοίκων εκτός των όρίων της πόλης της Σπάρτης, όπως αναφέρεται στο Βίο του Όσιου Νίκωνος. Ό όσιος θεωρεί ότι ό λοιμός, που εξαπλώνεται στην πόλη, γύρω στο έτος 985, και έχει ως συνέπεια τó θάνατο πολλών ανθρώπων, θά λάβει τέλος όριστικό με την παρέμβασή του και την άπομάκρυνση των δραστηριοτήτων των έβραίων κατοίκων²⁸. Ός προϋπόθεση για την παρέμβασή του, ό όσιος ζητά

25. *Πρός τόν ίδιον υιόν Ρωμανόν*, 234: *Έπει δέ, καθώς προείρηται, εισήλθον οί Σκλαβησιάνοι έν τώ θέματι Πελοποννήσου, δεδιώς ό βασιλεύς, ίνα μη και αύτοί προστεθέντες τοίς Σθλάβοις παντελή έξολόθρυσιν του αύτου θέματος έργάσωνται, έποίησεν αύτοίς χρυσοβούλλιον του τελείν αύτούς πάκτα, ως και πρότερον, τούς μέν Μηλιγγούς ξ' νομίσματα, τούς δέ Έζερίτας ι'.* Αύτη ούν έστιν ή αίτία της προσθήκης και της έκκοπής των πάκτων των τε Μηλιγγών και των Έζεριτών.

26. Συν. Θεοφ., 399: *...οὔτος ό Ρεντάκιος άδειαν εύρών πάντα τά του πατρός έληΐσαιο, και έν τη πόλει έλθών τη μεγάλη του θεοῦ έκκλησία προσέφυγεν Ρωμανός δέ ό βασιλεύς τās αύτου άταξίας και λεπιασίας άναμαθών τουτον της έκκλησίας εξαγαγεΐν έβουλεύσαιο και παιδεύσαι... ό δέ ψευδείς έπιστολάς προς Βουλγάρους πλάσάμενος προς αύτούς άυτομολήσαι έβούλετο. κρατηθείς δέ και έλεγχθείς της τε ουσίας και των όφθαλμών στερείται. Για τó θέμα της προκατάληψης στην αντιμετώπιση του έλλαδικού κόσμου, και ιδιαίτερα της Πελοποννήσου, άπό τόν Κωνσταντίνο Πορφυρογέννητο και τά σχετικά περί τόν Ρεντάκιο Έλλαδικό, βλ. Η. Άναγνωστάκης, *Έλλαδικά παραμύθια και ελαδική παραμυθία στο Βυζάντιο του 10ου αιώνα, Δ' Τριήμερο Έργασίας Έλιά και λάδι*, Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ, Άθήνα 1996, 125-126, 132, 146.*

27. L. G. Westerink, *Arethae Archiepiscopi Caesariensis Scripta Minora*, I, Λιψία 1968, άρ. 25, 226-232. Για τó θέμα αύτό εκτενής διαπραγμάτευση εκτίθεται στη μελέτη με τίτλο *Η Μητρόπολη Πατρών και ό μοναχισμός στην Άχαΐα ως τόν 13ο αϊ.*, που ετοιμάζεται άπό την Άννα Λαμπροπούλου στα πλαίσια του Προγράμματος της Ίστορικής Γεωγραφίας του ΚΒΕ/ΕΙΕ.

28. Βίος Νίκωνος, σελ. 64-66: *εί γε και αύτοί τó προσοικούν αύτοίς Ίουδαϊκόν φύλον έξω της αύτων πόλεως άπελάσαιεν, ίνα μη κατακραΐνον είη αύτούς τοίς βδελυροίς ήθεσι και μιάσμασι της ίδίας θρησκείας.* «Έν τούτῳ γάρ μοι», έλεγεν, «εί πειθαρχήσετε, και ή λοιμή φεύζεται άφ' ύμών καγώ έσομαι τó λειπόμενον της έμής βιοτής εκτελών σύν ύμιν»... Τη δέ τούτου παρουσία και ή νόσος ήλαύνετο, και οί Ίουδαίοι έξω της πόλεως άπωκίζοντο. (Ό. Λαμφίδης, *Ό εκ Πόντιου Όσιος Νίκων ό Μετανοείτε, Κείμενα-σχόλια*, Άθήνα 1982). Για τó έπεισόδιο, βλ. και D. F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, Brookline, Massachusetts 1987, 110-124, § 33-35.

τῇ γραπτῇ συναίνεση τῶν χριστιανῶν σὲ συγκεκριμένα ζητήματα, ὅπως εἶναι ἡ ἀπομάκρυνση τῶν ἑβραίων ἀπὸ τὴν πόλη, ἡ καταστροφή ὅσων σφαγίων λειτουργοῦσαν κοντὰ στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Ἐπιφανίου καὶ ἡ μετάθεσις τῆς μέρας σφαγῆς ἀπὸ τὴν Κυριακὴ στὸ Σάββατο²⁹. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ οἱ ἑβραῖοι ἀπομακρύνονται καὶ ὁ λοιμὸς παίρνει τέλος. Ὅμως, ἡ προσωρινὴ ἀπομάκρυνση τοῦ ἑβραϊκοῦ στοιχείου δὲν ἐγένε ἀποδεκτὴ ἀπὸ μεγάλο τμῆμα τῶν χριστιανῶν, ἐκπροσωπούμενο ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Ἀρατο, στὴ βιοτεχνία τοῦ ὁποῖου ἐργαζόταν ἑβραῖος ὡς στιλβωτὴς ὑφασμάτων³⁰. Ἡ αἰτία τῆς ἀντίδρασης αὐτῆς ἦταν κυρίως ὅτι ἡ ἀπομάκρυνση πραγματοποιήθηκε κατὰ τρόπο ἄδικο (*οὐ δικάως*) καὶ χωρὶς στοιχειοθετημένα, ἐπαρκῆ καὶ λογικὰ ἐπιχειρήματα (*οὐδ' εὐλόγως*)³¹. Παρατηροῦνται, μάλιστα, δύο ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες ἀντιμετωπίσεις τοῦ προβλήματος. Αὐτὴ τοῦ Νίκωνος, ποὺ εἶχε συγκυριακὴ ἀπήχησις σὲ ἓνα περιορισμένο

29. Ἡ λεπτομέρεια αὐτὴ γιὰ τὴ γραπτὴ συναίνεση τῶν Χριστιανῶν ὑπάρχει στὸ κείμενο τῆς Διαθήκης τοῦ Νίκωνος, βλ. Βίος Νίκωνος, 251: *“Ὅμως ἀπὸ ἐσᾶς κάμετέ μου, μίαν ὁμολογίαν ιδιόχειρον, ὅτι νὰ μοῦ ὑπακούσετε σὲ ἐκεῖνα ὁποῦ μέλλω νὰ κάμω. Τὸ ὁποῖον εἶναι ἐτοῦτο, νὰ ἐβγάλῃ τοὺς Ἑβραίους ἀπὸ μέσα ἀπὸ τὴν χώραν νὰ ὑπάγουν ὄξω, καὶ τὰ Μακελῖα ὁποῦ εἶναι πρὸ τὸν ἅγιον Ἐπιφάνιον. νὰ τὰ καλᾶσουν, καὶ νὰ σφάζουν τὸ σάββατον, καὶ νὰ ἐορτάζουν, τὴν κυριακὴν. Τότε δὲ θέλω σας κάμῃ, καὶ ἐγὼ ὁμολογίαν ιδιόχειρον, πῶς δὲν θέλει ἀπεθάνῃ ἄνθρωπος.*

30. Βίος Νίκωνος, 68-70: *Ἐνθεν τοι καὶ τὴν τῶν Ἰουδαίων ἔξω τοῦ ἁστεως μετοίκησιν οὐ δικάως γενέσθαι οὐδ' εὐλόγως δισχυρίζετο...*

31. Ἡ χρῆσις τῶν ὄρων *οὐ δικάως* καὶ *οὐδ' εὐλόγως*, δὲν εἶναι τυχαία. Θεωροῦμε ὅτι πρόκειται γιὰ τεχνικούς ὅρους, ποὺ ὑποδηλώνουν τὴν αὐθαιρεσίαν τῆς ἐνέργειας, γιὰ τὴ νομιμοποίηση τῆς ὁποίας θὰ ἀπαιτεῖτο κάποια λογικοφανὴς καὶ ἐπαρκὴς δικαιολογημένη αἰτιολόγησις. Ὅπως γνωρίζουμε, ἡ ἑβραϊκὴ κοινότητα τῆς Λακεδαιμόνος κατὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ἦταν πολυάριθμη, διαβιόουσε ἄρμονικα μέχρι τότε μὲ τοὺς χριστιανοὺς κατοίκους μέσα στὰ ὅρια τῆς μεσοβυζαντινῆς πόλης, ὅπως ἀλλωστε συμβαίνει κατὰ τὴν ἴδια περίοδο καὶ στὶς περισσότερες περιοχὲς τοῦ ἐλλαδικοῦ χώρου, ὅπως λ.χ. στὴ Θεσσαλονίκη, ἀλλὰ καὶ γενικότερα, στὴ Μικρὰ Ἀσία κ.ά. Κατὰ τὸ 10ο αἰῶνα καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ρωμανοῦ Λακαπνοῦ καὶ μετὰ, βίαια ἀντιιουδαϊκὰ μέτρα δὲν μαρτυροῦνται, ἐνῶ στὸ νομοθετικὸ τομέα παρατηρεῖται πλήρης διασάφηση τοῦ πλαισίου συμβίωσης τοῦ χριστιανικοῦ καὶ ἑβραϊκοῦ στοιχείου μὲ τὴν ὀριοθέτηση τῶν δικαιωμάτων τοῦ τελευταίου, βλ. σχετικὲς διατάξεις στὴν *Ἐπισημμένη Ἐπαναγωγή* καὶ στὴ *Σύνοψη τῶν Βασιλικῶν*, βλ. Ι καὶ Π. Ζέποι, *Σύνοψις τῶν Βασιλικῶν*, JGR 5, φωτοτυπικὴ ἀνατύπωση Aalen 1962, 317-319 οἱ ἴδιοι, *Ἡδημένη Ἐκλογί*, JGR 6, φωτοτυπικὴ ἀνατύπωση Aalen 1962, 57 κ.έ. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη τῶν συνθῶν ἀπαγορεύσεων, ὅπως προσηλυτισμοῦ Χριστιανῶν, κατοχῆς πολιτικοῦ ἢ στρατιωτικοῦ ἀξιώματος κ.λπ., προστατεύονται διὰ νόμου τὰ ὑπάρχοντα σπίτια καὶ οἱ συναγωγὰς τῶν ἑβραίων, ἐνῶ κανεῖς ἑβραῖος δὲν μπορεῖ νὰ διωχθεῖ ἄνευ λόγου: *Μηδεὶς βιαζέσθω τοὺς μηδὲν ἁμαρτάνοντας Ἰουδαίους, ἢ τὰς συναγωγὰς αὐτῶν ἢ τὰς οἰκίας αὐτῶν καίετω. ἐὰν δέ τι ἁμάρτωσι, παρὰ τῷ ἄρχοντι κατηγορεῖσθωσαν*, βλ. *Σύνοψις Βασιλικῶν*, 319. Ἀξίζει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι σὲ περίπτωσι ποὺ διαπιστωθεῖ ὁποιαδήποτε παρέκκλιση ἀπὸ ἑβραῖο (*ἁμαρτία*), τοῦ θέματος ἐπιλαμβάνεται ἡ ἀρμόδια πολιτειακὴ ἀρχὴ (*ἄρχων*) καὶ ὅχι ἐκκλησιαστικὴ. Εἶναι ἐν τούτοις γνωστὸ ὅτι σὲ σχέση μὲ τὴ διαχείρισις τῆς ποινικῆς ἐξουσίας, τὰ ὅρια μετὰ τῆς πολιτειακῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας ἦταν συχνὰ συγκεχυμένα, βλ. Τρωιάνος, Ποινὲς στὸ βυζαντινὸ δίκαιο, 63.

τμήμα του χριστιανικού πληθυσμού, κυρίως εξαιτίας της εξάπλωσης του λοιμού, που συνδέεται, ίσως, με τὰ ἀνθυγιεινὰ ἐπαγγέλματα τῶν ἑβραίων, βυρσοδεψῶν και μακελλαρίων³², καὶ αὐτὴ τοῦ ὙΑρατου, πού ὑπαγορεύεται ἀπὸ οἰκονομικούς και ἐπαγγελματικούς λόγους³³. Ἡ ἀνάλυση τῶν λεπτομερειῶν τοῦ ἐπεισοδίου καταδεικνύει ὅτι ἡ ἐφαρμογὴ τοῦ μηχανισμοῦ καταστολῆς ἐνεργοποιεῖται ἀπὸ μία θρησκευτικὴ προσωπικότητα γενικότερης ἀποδοχῆς, κατὰ τρόπο σταδιακὸ καὶ ἰδιαίτερα προσεκτικὸ, μετὰ ἀπὸ συγκατάνευση μέρους τῶν χριστιανῶν κατοίκων τῆς πόλης, σὲ τρόπο ὥστε μέσα ἀπὸ τὴ διαδικασία τῆς ἐπιχειρούμενης καταστολῆς νὰ ἰσχυροποιοῦνται οἱ προϋποθέσεις δημιουργίας, καταρχὴν, κλίματος ἀνοχῆς, καὶ τελικά, δημιουργία συνθηκῶν ἀποδοχῆς. Ἡ στάση τοῦ Νίκωνος, παρὰ τὸ φαινομενικὰ συγκρουσιακὸ καὶ κατασταλτικὸ της χαρακτῆρα, ἀποσκοπεῖ στὴ συναίνεση τοῦ πληθυσμοῦ, στὴ μελλοντικὴ ἐξομάλυνση τῶν σχέσεων, καὶ τέλος, στὴν ἀνοχὴ μὲ τὴν προσωρινὴ ἐκδίωξη τῶν ἑβραίων ἀπὸ τὴν πόλιν³⁴. Ἐκμεταλλεύόμενος τὸ συγκυριακὸ αἶσθημα δυσφορίας τμήματος τοῦ ποιμνίου του, λόγω τοῦ λοιμοῦ, ἀλλὰ πιθανὸν καὶ τοῦ ἐμπορικοῦ ἀνταγωνισμοῦ, πετυχαίνει μὲ τὴν προσωρινὴ ἀπομάκρυνση τῶν ἑβραίων ἀπὸ τὴν πόλιν, τὴ δημιουργία συνθηκῶν ἐπιστροφῆς τους σὲ αὐτήν. ὙΑλλωστε, δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι μεγάλῃ ἑβραϊκῇ κοινότητα θὰ ἐγκατασταθεῖ ἀργότερα στὸ γειτονικὸ Μυστρά, ὅταν ἡ πόλιν θὰ ἀναδειχθεῖ σὲ πρωτεύουσα τοῦ Δεσποτάτου³⁵.

Μετὰ μία περίοδο ἔντονων зуμώσεων και συγκρούσεων στὸ χῶρο τῆς Πελοποννήσου μὲ ποικίλες ἀντιδράσεις τῆς ἐξουσίας, τὸ κλίμα κυριαρχίας πνεύματος εἰρή-

32. Ἡ ἀπέχθεια πρὸς ὀρίσμένα ἀπὸ τὰ ἐπαγγέλματα, πού ἀσκοῦσαν οἱ Ἑβραῖοι, ὅπως π.χ. τῶν βυρσοδεψῶν, εἶχε ἄμεση σχέση μὲ τὴν καταπίεση καὶ τὸν περιορισμὸ τῆς ἐλευθερίας, πού αὐτοὶ ὑφίσταντο σὲ διάφορες περιοχὲς τῆς αὐτοκρατορίας, ὅπως λ.χ. στὴν Κωνσταντινούπολιν, βλ. Α. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Λονδίνο 1971, 154. ὙΑλλωστε, ἡ ἐνασχόληση τῶν ἑβραίων κατοίκων μὲ τὴ βυρσοδεψία συνδυάζεται μὲ τὴ φήμιν τους ὡς μιαιῶν, τόσο μὲ τὴν κυριολεκτικὴ, ὅσο καὶ μὲ τὴ μεταφορικὴ σημασία. Ἡ ἐξάπλωση, συνεπῶς, στὴν πόλιν ἐνός θανατηφόρου λοιμοῦ συσχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν παρουσία σὲ αὐτὴν τῶν ἑβραίων ἐπαγγελματιῶν.

33. Γιὰ τὴν ἐμπορικὴ σημασία τῆς Λακεδαίμονος κατὰ τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο ἀλλὰ καὶ μετὰ, βλ. Μ. Κορδῶσης, Τὸ ἐμπόριο στὴ Βυζαντινὴ Λακεδαιμονία (Θ' αἰ. -1204), *Πρακτικὰ τοῦ Α' Τοπικοῦ Συνεδρίου Λακωνικῶν Μελετῶν*, Ἀθήναι 1982-83, 107-112.

34. Γιὰ τὴν πλήρη διαπραγμάτευση τοῦ χαρακτῆρα τοῦ ἐπεισοδίου, βλ. ὙΑννας Λαμπροπούλου, Ἡ ἑβραϊκὴ παρουσία στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο, *Πρακτικὰ τοῦ Α' Συμποσίου Ἱστορίας «Οἱ Ἑβραῖοι στὸν Ἑλληνικὸ χῶρο: Ζητήματα ἱστορίας στὴ μακρὰ διάρκειαν*, Ἀθήναι 1995, 50-51, 54. Γιὰ τὸ θέμα βλ. ἐπίσης D. Jacoby, *Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée*, *Πρακτικὰ Ἡμερίδας «Οἱ περιθωριακοὶ στὸ Βυζάντιον*, Ἀθήναι 1993, 103-154, 123, 147. Πρβλ. Sharf, *Byzantine Jewry*, 126, 152.

35. Γιὰ τὴν ἑβραϊκὴ κοινότητα, πού θὰ ἀναπτυχθεῖ στὸ Μυστρά, βλ. ὙΑννα Λαμπροπούλου, Οἱ Ἑβραῖοι στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴν ὑστεροβυζαντινὴ περίοδο, *Επιστημονικὸ Συμπόσιο «Ο Ἑλληνικὸς Ἑβραϊσμός*, Ἀθήναι 1999, 45-46.

νης, πού αποκαθίσταται στην αυτοκρατορία μετά την έκδοση του *Τόμου Ἐνώσεως* (9 Ἰουλίου 920), φαίνεται νὰ ἐπηρεάζει τὴν ἀπομακρυσμένη πελοποννησιακὴ χερσόνησσο. Ἐχει μάλιστα διαπιστωθεῖ, ὅτι ἓνα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα πού ἤδη ἀπὸ τὸν 6ο αἰ. διαφοροποιεῖ τὸ Βυζάντιο ἀπὸ τὴ στρατευμένη Ἐκκλησία τῆς Δύσης, εἶναι ἡ μακρὰ παράδοση στὴν πολιτικὴ τῆς συναίνεσης καὶ τοῦ ἰδεώδους τῆς «Εἰρήνης τῆς Ἐκκλησίας». Φέρεται, μάλιστα, ὡς παράδειγμα τῆς ἀνοχῆς ἢ τῆς ἀνεκτικότητας πού προσβλέπει στὴν εἰρήνη, ἡ πρόταση πού ἀπνύθινε ὁ αὐτοκράτορας Ἀναστάσιος στὸν πάπα: *Μποροῦμε νὰ ἀνεχόμαστε νὰ μᾶς παρεμποδίζουν, μποροῦμε νὰ ἀνεχόμαστε νὰ μᾶς προσβάλλουν, ὅμως δὲν μποροῦμε νὰ ἀνεχθοῦμε νὰ μᾶς διατάσσουν*³⁶. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀντίληψη τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς εἰρήνης, ὅρου πού ἐπαναλαμβάνεται τόσο στὸν Πρόλογο τοῦ *Τόμου Ἐνώσεως*³⁷, ὅσο καὶ στὴν ἐπιγραφή τοῦ ψηφιδωτοῦ τοῦ νάρθηκα τῆς Ἀγίας Σοφίας Κωνσταντινουπόλεως³⁸, φαίνεται νὰ κυριαρχεῖ στὴ διαμόρφωση τῆς πολιτικῆς τῶν πατριαρχῶν τῆς ἐποχῆς ἀπέναντι στὴν αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία. Τὴν εἰρήνευση αὐτὴ διαπιστώνουμε καὶ στὰ πελοποννησιακὰ πράγματα.

Δὲν εἶναι τυχαῖο, ἴσως, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός, κύριος ὑπεύθυνος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ καὶ γνωστὸς γιὰ τὶς σχέσεις του μὲ τὴ μητρόπολη Πατρῶν κατὰ τὸ πρῶτο τέταρτο τοῦ 10ου αἰώνα, ὅπως προκύπτει καὶ ἀπὸ τὴν ἐπιστολογραφία, σχετίζεται ἄμεσα ἢ ἔμμεσα μὲ τὴν ἵδρυση δύο ναῶν τῆς Ἀχαΐας³⁹. Ἄμεσα φαίνεται νὰ συνδέεται μὲ τὴν ἵδρυση, στὶς ἀρχὲς τοῦ 10ου αἰώνα, τοῦ σταυροπηγιακοῦ μεσοβυζαντινοῦ ναοῦ τῆς Ἀγίας Εἰρήνης κοντὰ στὴν Πάτρα, τοῦ ὁποῦο

36. P. Brown, *Ὁ κόσμος τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος 150-750 μ.Χ.*, Ἀθήνα 1998, 157.

37. Τόμος Ἐνώσεως, ἔκδ. Ι. καὶ Π. Ζέποι, *JGR* 1, φωτοτυπικὴ ἀνατύπωση Aalen 1962, 192-197. Οἱ ὅροι *εἰρήνη* καὶ τὸ *εἰρηνεύειν* ἐπανερχεῖται συνεχῶς στὸ κείμενο τοῦ *Τόμου Ἐνώσεως*, ἡ δὲ ἔννοια τῆς εἰρήνης φαίνεται νὰ ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ Χριστό: *Ὁ κύριος ἡμῶν ἰησοῦς χριστὸς καὶ θεὸς τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις καὶ τοῖς ὅσοι μετ' ἐκείνων ἄξιοι γεγονάσι τῆς κληρονομίας αὐτοῦ, ἐξαίρετόν τινα κληρὸν τὴν εἰρήνην κατέλιπε, τοῦτο γνώρισμα παρεχόμενος τοῖς οἰκείοις τῆς πρὸς αὐτὸν οἰκειότητος, εἰ τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης σφιγγόμενοι μὴ τὴν τοῦ πνεύματος διασπῶσιν ἐνότητι* βλ. *Τόμος Ἐνώσεως*, 193.

38. N. Oikonomides, *Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia*, *DOP* 30 (1976), 151-172, κυρίως 170-172 καὶ εἰκ. 1. Στὸ ψηφιδωτὸ τοῦ νάρθηκα τῆς Ἀγίας Σοφίας, εἰκονίζεται ἔνθρονος Χριστὸς, νὰ εὐλογεῖ μὲ τὸ δεξιὸ χεῖρ καὶ νὰ κρατᾷ μὲ τὸ ἀριστερὸ ἀνοικτὸ βιβλίον μὲ τὴν ἐπιγραφή: *Εἰρήνη ὑμῖν*. Τὸ ψηφιδωτὸ χρονολογεῖται στὴν περίοδο μετὰ τὸ 920, ἔτος ἀποκατάστασης τῆς εἰρήνης στοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐμπεριέχει ἓνα σημαντικὸ πολιτικὸ μήνυμα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς Ἐκκλησίας, πού συνίσταται ἀφενὸς μὲν στὸ θρίαμβο τοῦ Νικολάου Μυστικοῦ ἐπὶ τοῦ αὐτοκράτορα, ἀφετέρου δὲ στὴν ἀδιαμφισβήτητη κυριαρχία τοῦ Οὐράνιου Θεοῦ ἔναντι κάθε αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας.

39. Ὁ Νικόλαος Α΄ Μυστικός ἔμμεσα φαίνεται νὰ συνδέεται μὲ τὴν ἵδρυση τοῦ μοναστηριακοῦ ναοῦ τοῦ Ἀγίου Νικολάου Αἰγιαλείας, βλ. Ἄννα Λαμπροπούλου – Ἀφέντρα Μουτζάλη, *Ὁ μεσοβυζαντινὸς ναὸς τοῦ Ἀγίου Νικολάου Αἰγιαλείας*. Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς μονῆς Ταξιαρχῶν, *Σύμμεκτα* 11 (1997), 346-347.

μάλιστα σώζεται τὸ σταυροπήγιο⁴⁰. Πρόκειται γιὰ ναό, ποὺ χρονολογεῖται σὲ ἐποχὴ τουλάχιστον πρὶν ἀπὸ τὸ 931-944, ὁπότε προσδιορίζεται χρονικὰ τὸ χάλκινο νόμισμα (φόλλις) τῆς περιόδου συμβασιλείας Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου καὶ Ρωμανοῦ Λακαπνοῦ. Ἡ ἀφιέρωση τοῦ ναοῦ στὴν Ἁγία Εἰρήνη⁴¹, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς ἐπιγραφῆς: *ω να ως / της αγ νας / Ηρηνης / + Κ (ύρι)ε Ἱ(ησο) Ὑ Χ(ριστ)ε Ὁ Θεός) ἡμῶν*, ἀπηχεῖ, κατὰ τὴ γνώμη μας, τὴν προσπάθεια διάδοσης καὶ ἐμπέδωσης καὶ στὶς ἐπαρχίες τῆς αὐτοκρατορίας τοῦ πνεύματος τῆς εἰρήνης, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐπικαιρῆς πολιτικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς τῆς ὑπόστασης (εἰκ. 1, 2).

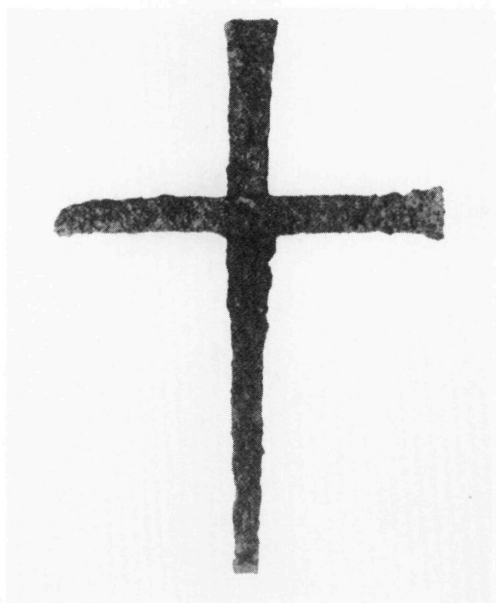
Κλείνοντας, ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι στὴν πελοποννησιακὴ χερσόνησο δὲν ἀναφέρονται, τουλάχιστον μετὰ τὸ 930, στάσεις, ἐξεγέρσεις, ἀνταρσίες, καί, βεβαίως, οὔτε μέτρα καταστολῆς, ὅπως αὐτὰ τῶν προηγούμενων χρόνων. Τὸ πνεῦμα τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἀνοχῆς φαίνεται νὰ κυριαρχεῖ.

40. Πρόκειται γιὰ τὴν τρίκλιτη ξυλόστεγη βασιλικὴ τῆς Ἁγίας Εἰρήνης, τὰ ἐρεῖπια τῆς ὁποίας διατηροῦνται σὲ ἐπίκωση στὰ θεμέλια πολυκατοικίας ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Δαμασκηνοῦ 1 (οἰκόπεδο Ζωϊτάκη-Θερμοῦ), στὸν οἰκισμό Τζολεῖκα περιοχῆς Ἑγλυκάδος στὸ Ριγανόκαμπο, σὲ ἀπόσταση 3 χλμ. ἀπὸ τὸ κέντρο τῆς σύγχρονης Πάτρας, καὶ ὄχι μακριὰ ἀπὸ τὴ μονὴ Γηροκομείου, βλ. σχετικὰ Ἀφέντρας Μουτζάλη, *ΑΔ* 39 (1984) Β', 100-111· ἡ ἴδια, Ἡ μεσοβυζαντινὴ βασιλικὴ τῆς Ἁγίας Εἰρήνης στὸ Ριγανόκαμπο Πατρῶν, *Περιολήψεις ὁγδοῦ Συμποσίου Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας καὶ Τέχνης τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, Ἀθήνα 1988, 63-64. Τὴν ἐπιγραφὴ σχολιάζει καὶ ὁ Α. Rizakis, *Achaiè II. La Cité de Patras: Épigraphie et histoire*, Ἀθήνα 1998, 272-273, ἀρ. 291. Σημειώνεται ἐδῶ, ὅτι ἡ εὔρεση τοῦ σταυροπήγιου, μεταλλικοῦ δηλ. σταυροῦ διαστάσεων 0,20 x 0,14 μ., στὴν ἐσοκὴ-θήκη τοῦ ἐγκαινίου τοῦ ναοῦ, μόλις λίγα ἑκατοστὰ τοῦ μέτρου ἀπὸ τὸ πλακόστρωτο δάπεδο, ἀποτελεῖ σπάνια περίπτωση.

41. Ἡ ἀφιέρωση τοῦ ναοῦ στὴν Ἁγία Εἰρήνη, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐπιγραφὴ, δὲ φαίνεται νὰ σχετίζεται μὲ τὴ δράση κάποιας ὁμώνυμης ἁγίας στὴν περιοχὴ. Καμία ἀπὸ τὶς ὁμώνυμες ἁγίες ἢ μάρτυρες, ποὺ ἀναφέρονται στὰ γνωστὰ συναξάρια, δὲν σχετίζονται ἄμεσα ἢ, τουλάχιστον, ἔμμεσα μὲ τὴν Πάτρα ἢ τὴν εὐρύτερη περιοχὴ τῆς. Ἐπίσης, ἄγνωστη παραμένει ἀκόμη ἡ δράση, καθὼς καὶ ἡ σχέση τῆς μὲ τὴν περιοχὴ τῆς Ἁγίας Εἰρήνης, τὴν κἀρα τῆς ὁποίας δώρησε ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος Πατρῶν Ἀντελμος, μαζὶ μὲ χρηματικὰ ποσά, στὸ γαλλικὸ μοναστήρι τῆς Hautecombe μὲ δωρητήριο ἔγγραφο, ποὺ συντάχθηκε στὴν Πάτρα τὸ Μάρτιο τοῦ 1231, βλ. Δ. Α. Ζακυθινός, Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ἀντελμος καὶ τὰ πρῶτα ἔτη τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας Πατρῶν, *ΕΕΒΣ* 10 (1933), 416-417 καὶ σημ. 2. Μὲ αὐτὸ τὸ δεδομένο θεωροῦμε πιθανότερο ὅτι στὰ πλαίσια τῆς εἰρήνευσης στοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας ὁ πατριάρχης Νικόλαος Α΄ ὁ Μυστικὸς συνδέθηκε μὲ τὴν ἴδρυση τοῦ σταυροπηγιακοῦ αὐτοῦ ναοῦ μὲ τὴ διττὴ ὑπόσταση, τόσο τὴν πολιτικὴ ὅσο καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ.



Εἰκ. 1. Βασιλικὴ Ἁγίας Εἰρήνης στὸ Ριγανόκαμπο Πατρῶν. Ἡ ἐπιγραφὴ ποὺ κάλυπτε τὴν ἐσοχὴ-θήκη τοῦ ἐγκαινίου (Μουτζάλη, ΑΔ 39, 1984 Β₁, πίν. 14α).



Εἰκ. 2. Βασιλικὴ Ἁγίας Εἰρήνης στὸ Ριγανόκαμπο Πατρῶν. Τὸ σταυροπήγιο (Μουτζάλη, ΑΔ 39, 1984 Β₁, πίν. 14β).

LJ. MAKSIMOVIĆ

ΑΝΟΧΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΣΕΡΒΙΑΣ: ΥΠΟΘΕΣΗ ΚΡΑΤΙΚΗ Η ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ;

Η πολιτική σκηνή της Σερβίας σε υψηλότατο επίπεδο δεν θα μπορούσε κατά τους Μέσους Χρόνους να χαρακτηριστεί ως ήρεμη. Μέχρι το δεύτερο μισό του 12ου αι. επικρατούσε η παραδοσιακή κατάσταση, στα πλαίσια της οποίας την ανώτατη εξουσία ασκούσε ένα μέλος της κυριαρχούσας οικογένειας, ενώ τα άλλα μέλη της —γιοι ή (μικρότεροι) αδελφοί— κρατούσαν τις δικές τους περιοχές, με αποτέλεσμα να υπάρχουν μακρόχρονες συγκρούσεις μεταξύ τους¹. Μετά τη σταθεροποίηση της μοναρχικής εξουσίας υπό τον Στέφανο Νεμάνια (1166–1196) η προαναφερθείσα κατάσταση στράφηκε προς άλλου είδους συγκρούσεις: μεταξύ του μονάρχη και του ανυπομόνου διαδόχου του ή μεταξύ του μονάρχη και ενός δυσαρεστημένου διεκδικητή θρόνου. Τέτοιες ήταν οι υποθέσεις: Vukan – Στεφάνου Πρωτοστέππου (αρχές 13ου αι.), Radoslav – Vladislav (1234), Uroš Α΄ – Dragutin (γύρω στο 1275/6), Dečanski – Dušan (1331)². Με τη διάλυση της αυτοκρατορίας του Dušan γεννήθηκαν αρκετά επαρχιακά πριγκιπάτα, η γέννηση και η εξέλιξη των οποίων προκάλεσαν πολλές εκθροπραξίες μέσα στη χώρα³.

Είναι φανερό ότι υπό τις συνθήκες αυτές ένα μέρος τουλάχιστον της κοσμικής αριστοκρατίας —πρόκειται προπαντός για οπαδούς των διάφορων ηγεμόνων— επηρεάστηκε από τη δυνατότητα να παρουσιασθεί ως παράγοντας που αναπτύσσει δική του πρωτοβουλία. Παρόλο που η κεντρική εξουσία μέχρι τη στιγμή της διάλυσης της αυτοκρατορίας ήταν σταθερή και ο κρατικός μηχανισμός δούλευε καλά, είναι δυνατό να παρατηρήσει κανείς τα σημεία αυτής της φεουδαρχικής (ιδιωτικής) πρωτοβουλίας, που δείχνει την παρουσία, τουλάχιστον προσωρινή, μιας συγκεκριμένης αταξίας. Οι πηγές αναφέρουν αρκετά συχνά την απιστία (*nevera*). Αυτό δεν σημαίνει ότι πραγματικά

1. K. Jireček – J. Radonić, *Istorija Srba II*, Βελιγράδι 1978², 10 κ.ε.: *Istorija srpskog naroda I*, Βελιγράδι 1981, 208 κ.ε. (Jovanka Kalić).

2. *Istorija srpskog naroda I*, 266 κ.ε. (S. Ćirković): 309 κ.ε. (B. Ferjančić): 356 (S. Ćirković): 438 κ.ε. (Lj. Maksimović): 450 κ.ε. (S. Ćirković): 509 κ.ε. (S. Ćirković).

3. Για τη γενική εξέλιξη στο σερβικό κράτος μετά τον Dušan, πρβλ. R. Mihaljčić, *Kraj srpskog carstva*, Βελιγράδι 1975.

πρόκειται για έγκλημα απιστία. Σε περισσότερες περιπτώσεις, όπως το δείχνει σαφέστατα και το *Dušanov Zakonik*, επρόκειτο απλώς για έλλειψη εμπιστοσύνης των ανώτατων αρχών προς τη συμπεριφορά ή τη στάση των διάφορων ευγενών⁴. Η ποινή ήταν τυπική, άσχετα με την πραγματική παράβαση· το πρόστιμο σε χρήματα μέχρι το βαθμό της δήμευσης της περιουσίας⁵. Ο χαρακτήρας της ποινής δείχνει ότι οι κυβερνήτες έπαιρναν το πρόβλημα, όπως και αν ήταν, στα σοβαρά.

Η εκκλησιαστική εξουσία, από την άλλη μεριά, δεν δεχόταν τέτοιες προκλήσεις. Ξεκινώντας από την οργανωτική πλευρά, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι μέχρι τις αρχές του 13ου αι. η οργάνωση της σερβικής Εκκλησίας χάνεται, ως επί το πλείστον, στις ομίχλες των αιώνων. Μόνο για τις τρεις επισκοπές —Prizren (Πρισδριάνα), Lipljan (Λιπένιον), Ras (Ράση)— που ανήκαν στην αρχιεπισκοπή της Αχρίδας είναι κατ' αρχήν γνωστή η μορφή τους⁶. Ύστερα, με την ίδρυση της αυτοκέφαλης σερβικής Εκκλησίας το 1219, δημιουργήθηκε μια ενιαία ορθόδοξος Εκκλησία, η οποία δεν γνώρισε σοβαρά προβλήματα από αιρέσεις. Η *nevera* (απιστία) που εμφανίζεται σε κρατικά έγγραφα σχετιζόμενα με την Εκκλησία, ακριβέστερα με τα μοναστήρια, αφορούσε την οικονομική ανικανότητα, για την οποία η τιμωρία ήταν η δήμευση του αντίστοιχου μετοχίου, δηλαδή ένα είδος *εκκοσμήκευσης* της εκκλησιαστικής περιουσίας⁷.

Σ' αυτό το σημείο φθάνουμε στο πολύ ενδιαφέρον θέμα των σχέσεων κράτους και Εκκλησίας, συμπεριλαμβανομένου και του ρόλου της Εκκλησίας στην κοινωνία. Πρωτ' απ' όλα, πρέπει να υπογραμμισθεί, όπως είναι αρκετά γνωστό, ότι στη μεσαιωνική Σερβία επικρατούσε ένα είδος δυαρχίας των δύο δυνάμεων⁸. Εκτός από την εποχή που ο άγιος Σάββας ασκούσε τα πιο υψηλά καθήκοντα στην Εκκλησία (μέχρι το 1236), την εποχή δηλαδή κατά την οποία το γόητρο του μεγάλου αυτού ηγέτη έκανε το λόγο του να ακούγεται και να υπακούεται παντού, η εκκλησιαστική κορυφή βρισκόταν αναμφισβήτητα υπό τον πολιτικό έλεγχο του βασιλιά⁹. Έτσι και τα ζητήματα ανοχής και καταστολής, έστω και αν ήταν κατ' ουσίαν εκκλησιαστικού χαρακτήρα, επηρεάζονταν από το γεγονός αυτό.

4. *Zakonik Stefana Dušana cara srpskog 1349 i 1354*, εκδ. S. Novaković, Βελιγράδι 1898, πρβλ. ευρετήριο — *nevera, nevernik*.

5. *Ό.π.*, αρ. 52.

6. Πρβλ. I. Snegarov, *Istorija na ohridskata arhiepiskopija*, I, Σόφια 1995³, όπου σε πολλά σημεία γίνεται λόγος σχετικά με τις αρχιεπισκοπές αυτές (βλ. ευρετήριο).

7. Το θέμα δεν εξετάστηκε λεπτομερικά παρά πολύ πρόσφατα, στη περίπτωση Χιλανδαρίου από τον M. Blagojević, *Sekularizacija hilendarskih poseda u srednjovekovnoj Srbiji, Osam vekova Hilandara*, Βελιγράδι 2000, 51-58.

8. Πρβλ. Lj. Maksimović, *Η εθνογένεση των Σέρβων στον Μεσαίωνα*, Αθήνα 1994, 23 κ.ε.

9. *Ό.π.*, 22.

Πριν από την εποχή του Σάββα ακόμη, το μεγαλύτερο πρόβλημα στο οποίο η καταστολή εμφανίστηκε πιθανώς με τον σαφέστερο τρόπο σε ολόκληρη τη μεσαιωνική περίοδο της σερβικής ιστορίας, ήταν το πρόβλημα του βογομιλισμού. Ως αίρεση που έφθασε από τις «βουλγαρικές» τότε περιοχές του Βυζαντίου, ο βογομιλισμός φαίνεται να δημιούργησε περισσότερη σύγχυση στον πολιτικό, παρά στον εκκλησιαστικό τομέα. Εν πάση περιπτώσει, η καταδίκη των Βογομίλων έγινε για λόγους θρησκευτικούς, αλλά εκ μέρους του κράτους. Η γενική σύνοδος (*sabor*) που έδωσε την εντολή για τον διωγμό, και στην οποία προήδρευσε ο αρχηγός του κράτους, ο μέγας ζουπάνος Στέφανος Νεμάνια, αποτελείτο κατά μεγάλη πλειοψηφία από κοσμικούς άρχοντες και ήταν προπαντός όργανο του κράτους, ξεχωριστό και ευρύτερο από τη γνήσια σύνοδο της Εκκλησίας¹⁰.

Το χτύπημα εναντίον των Βογομίλων ήταν τόσο ισχυρό, ώστε αυτοί εξαφανίστηκαν για πάντα από την κοινωνική σκηνή της Σερβίας. Η χώρα παρέμεινε κατεξοχήν ορθόδοξη, χωρίς να έχει θρησκευτικοπολιτικές ταραχές στη μεταγενέστερη εξέλιξή της. Αυτό δεν σημαίνει ότι αργότερα δεν υπήρχαν αρκετοί αιρετικοί. Ο νομοθετικός κώδικας του αυτοκράτορα Dušan (1349) απαγορεύει τους μικτούς γάμους (άρ. 9) και τη διαμονή των αιρετικών ανάμεσα στους ορθοδόξους (άρ. 10)¹¹. Τις αντίστοιχες ποινές –το διαζύγιο, την εν μέρει δήμευση της περιουσίας, την εξορία, την ένστιξη με πυρ– έπρεπε να εξασφαλίσουν τα όργανα του κράτους¹². Άγνωστος είναι ο αριθμός των αιρετικών που βρισκόταν κάτω από τέτοιες απειλές, αλλά δεν πρέπει να είναι ασήμαντος. Όμως, είναι βέβαιο ότι ένα ακόμη πιο σημαντικό τμήμα του πληθυσμού των παράλιων πόλεων της Αδριατικής και των γειτονικών περιοχών ανήκε στο καθολικό δόγμα της Ρώμης, και ίσχυε εκεί η αρμοδιότητα των καθολικών αρχιεπισκοπών¹³. Ο ίδιος ο ιδρυτής της δυναστείας, ο Νεμάνια, η πατρική χώρα του οποίου ήταν η προς τη θάλασσα προσανατολισμένη Διόκλεια (Zeta), βαπτίστηκε Καθολικός και έπρεπε αργότερα, ενήλικος πια, να περάσει στον ορθόδοξο χριστιανισμό¹⁴.

Όσον αφορά τις αντιλήψεις της ηγεσίας της σερβικής Εκκλησίας, η κατάσταση σίγουρα δεν ήταν απλή. Μερικά στοιχεία δείχνουν την εν λόγω νοοτροπία. Σε νομοθετικά κείμενα το καθολικό δόγμα ονομαζόταν *jeres latinska* (λατινική αίρεση)¹⁵. Επίσης, οι καλόγεροι-συγγραφείς των Βίων των σέρβων βασιλέων, οι άνθρωποι δηλαδή

10. N. Radojčić, *Srpski državni sabori u srednjem veku*, Βελιγράδι 1940, 65 κ.ε.

11. *Zakonik*, εκδ. Novaković, 13 κ.ε.

12. *Ο.π.*

13. K. Jireček – J. Radonić, *Istorija Srba II*, Βελιγράδι 1978², 72-79; *Istorija Crne Gore I/2*, Τίτογκραντ 1970, 15 κ.ε.; *Istorija srpskog naroda I*, 187 κ.ε., 266 κ.ε., 346 κ.ε. (S. Ćirković).

14. *Stefan Prvovenčani, Žitije Simeona Nemanje*, εκδ. V. Ćorović, Βελιγράδι 1939, 18-19.

15. *Zakonik*, άρ. 6, 7.

που είχαν ιδιαίτερες σχέσεις με το Άγιον Όρος, αναφέροντας το όνομα του αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου, τον αποκαλούν με άλλο τρόπο πριν την Ένωση της Lyon το 1274, και με άλλο, εντελώς διαφορετικό τρόπο μετά το γεγονός αυτό. Για τον Δομεντιανό (1264) ο Μιχαήλ είναι «πιστός βασιλεύς των Ελλήνων, Μιχαήλ ο Παλαιολόγος, που βασιλεύει στην Ανατολή και στη Δύση»¹⁶, ενώ για τον Δανιήλ του Ιπεκίου (γύρω στο 1320) ο ίδιος βασιλεύς είναι «... ο τότε βασιλεύς Παλαιολόγος... ο οποίος, αποστατώντας από τη χριστιανική πίστη, παρέλαβε την πίστη τη λατινική»¹⁷. Ούτε καν το όνομα του αυτοκράτορα —Μιχαήλ— αναφέρει ο συγγραφέας μας. Ταυτόχρονα ο γιος του χαρακτηρίζεται ως «οικουμενικός αυτοκράτορας της Νέας Ρώμης, Κωνσταντινουπόλεως, κυρ Ανδρόνικος»¹⁸. Το μήνυμα είναι σαφέστατο, γιατί ο τόνος οξύνεται με το νόημα της προδοσίας.

Άλλωστε, στην καθημερινή ζωή επικρατούσε η λογική της πολιτικής. Οι Καθολικοί, σέρβιοι υπήκοοι ή ξένοι, απ' όσο διαθέτουμε πληροφορίες, δεν συναντούσαν προβλήματα λόγω της θρησκείας τους. Ο νομοθετικός Κώδικας του αυτοκράτορα Dušan (άρ. 6-8) απαγορεύει και καταδικάζει μόνο τη μετάβαση από την ορθοδοξία («πίστη χριστιανική») στον καθολικισμό («αίρεση λατινική») ¹⁹, πράγμα που εξηγεί κατά κάποιον τρόπο και την «υπόθεση» του Μιχαήλ Η΄. Δεδομένου ότι παραδοσιακά υπήρχαν καθολικές περιοχές, από μια μεριά, και ότι, από την άλλη, μέσα στις πόλεις ζούσαν ομαδικά πολλοί ξένοι (έμποροι, τεχνίτες και άλλοι), οι οποίοι ήταν κατεξοχήν Καθολικοί, πρέπει να υποθεθεί ότι οι αποσκιρτήσεις δεν παρουσίαζαν ούτε ασήμαντο, ούτε εξαιρετικά σπάνιο πρόβλημα. Η αντίδραση του κράτους, στα πλαίσια των γενικών τότε συνθηκών, ήταν φυσική και σχεδόν αυτόματη. Δεν πρέπει να λησμονηθεί ότι το νομοθετικό έργο του σέρβου αυτοκράτορα αρχίζει με ζητήματα εκκλησιαστικά και όχι κοσμικά περίπου τριάντα αρχικά άρθρα συζητούν τέτοια ζητήματα²⁰.

Όμως, όπως έχει λεχθεί, οι γνήσιοι Καθολικοί δεν βρίσκονταν υπό την απειλή οποιουδήποτε προσηλυτισμού. Η χώρα ήταν γεμάτη όχι μόνο από εμπόρους και κρατικούς υπαλλήλους, που κατάγονταν από τα παράλια, αλλά και από ξένους. Οι ξένοι ήταν προπαντός δυτικής προέλευσης: έμποροι, σάξωνες εργάτες σε ορυχεία, αρχιτέκτονες και οικοδόμοι από την Αδριατική. Τα δύο τελευταία επαγγέλματα εμφανίζονταν στα πλαίσια της οικοδόμησης εκκλησιών, των οποίων, αντίθετα, οι ζωγράφοι κατά πλειοψηφία κατάγονταν από το Βυζάντιο²¹. Όλοι τους παρουσιάζουν μια πολύ σημα-

16. *Domentijan, Život Svetoga Simeuna i svetoga Save*, εκδ. Dj. Daničić, Βελιγράδι 1865, 116.

17. *Arhiepiskop Danilo i dr., Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih*, εκδ. Dj. Daničić, Ζάγκρεμπ 1866, 110.

18. *Ό.π.*, 126, 141.

19. *Zakonik*, 11-13.

20. *Ό.π.*, 7-35.

21. *Istorija Crne Gore* I/2, 117-302: *Istorija srpskog naroda* I, 273 κ.ε. (V. J. Djurić).

ντική και βάσει του νόμου προστατευόμενη μειονότητα. Εδώ πρέπει να τοποθετηθούν και οι ορθόδοξοι, που δεν ήταν σερβικής καταγωγής. Οι Βλάχοι, στις παραδοσιακές περιοχές τους αλλά και γενικά στις μεταφορές σε όλους τους δρόμους της χώρας, είχαν τα δικά τους δικαιώματα συμπεριφοράς και τρόπου ζωής²². Οι Έλληνες στην υπηρεσία του κράτους την εποχή του Dušan είχαν σπουδαία αξιώματα και υψηλούς τίτλους, όπως π.χ. ο Μιχαήλ Αβραμπάκης, η κεφαλή των Σερρών στα χρόνια της βυζαντινής αλλά και της σερβικής εξουσίας²³.

Από την άλλη μεριά, όμως, η ορθοδοξία αυτή καθαυτή και οι ορθόδοξες εκκλησίες δεν ήταν οι μοναδικοί παράγοντες, η παρουσία των οποίων θα μπορούσε να προσφέρει ένα κλίμα ανοχής μέσα στα πλαίσια των εκκλησιαστικών πραγμάτων. Όσον αφορά τη μεγάλη ιστορική συνάντηση του Βυζαντίου και της Σερβίας, τουλάχιστον στη συμπεριφορά της σερβικής πλευράς, η ανάμιξη των κρατικών παραγόντων ήταν αναπόφευκτη. Ιδού μερικά παραδείγματα.

Πρώτον. Ο γάμος του βασιλιά Milutin με την κόρη του βυζαντινού αυτοκράτορα (1299) ήταν το γεγονός με το οποίο άρχισε η εξέλιξη των στενότερων πολιτισμικών σχέσεων των δύο χωρών. Όμως, όπως είναι γνωστό, ο γάμος αυτός ήταν εντελώς απαράδεκτος κατά τους κανόνες της ορθόδοξης Εκκλησίας. Η Εκκλησία Κωνσταντινουπόλεως αντέδρασε επίμονα, ενώ η σερβική Εκκλησία παρέμεινε σιωπηλή. Η αντίδραση στη Σερβία αναπτύχθηκε σε κύκλους των κοσμικών αρχόντων, κατεξοχήν για πολιτικούς λόγους. Η κατασταλτική κίνηση του βασιλιά, σε σχέση με ένα πρόβλημα που έπρεπε να ρυθμίζουν οι ιεροί κανόνες, στράφηκε εναντίον των αρχόντων αυτών, χωρίς και πάλι η Εκκλησία να εκφράσει τη γνώμη της²⁴.

Δεύτερον. Οι μεγάλες κατακτήσεις βυζαντινών εδαφών στην εποχή του Dušan συγκέντρωσαν σημαντικό αριθμό ρωμαίων αρχόντων στην υπηρεσία του νέου αυτοκράτορα. Αυτό συνέβη με κοσμικούς άρχοντες, όπως έχει ήδη λεχθεί, αλλά όχι με εκκλησιαστικούς, δηλαδή με αρχιερείς. Οι τελευταίοι εκδιώχθηκαν σε μεγάλο αριθμό αλλά, φαίνεται, με πολλές εξαιρέσεις από το σερβικό κράτος και μάλιστα με τη δύναμη του κράτους αυτού, παράλληλα με το σχίσμα των δύο Εκκλησιών²⁵.

22. Jireček - Radonić, *Istorija Srba* II, 55, 66, 96, 106, 165, 179, 212. *Istorija srpskog naroda* I, 142, 365 κ.ε., 381 κ.ε. (S. Ćirković - M. Blagojević).

23. Γενικά: A. Soloviev, *Grečeskie archonty v serbskom carstve XIV veka*, *Bsl* 2 (1930), 275-287. Για τον Αβραμπάκη: Lj. Maksimović, *The Byzantine Provincial Administration under the Palaiologoi*, Άμστερνταμ 1988, 150, 153, 243. B. Ferjančić, *Vizantijski i srpski Ser u XIV stoleću*, Βελιγράδι 1994, 70, 87 κ.ε.

24. Για τον γάμο αυτό και «τα πέριξ», πρβλ. Lj. Maksimović, *War Simonis Palaiologina die fünfte Gemahlin von König Milutin?*, *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, Βιέννη 1996, 115-120.

25. Για ολόκληρο το πρόβλημα, συμπεριλαμβανομένης και της παλαιότερης, πλούσιας βιβλιογραφίας, βλ. Sanja Mešanović, *Još jednom o Kalistovoj anatemi*, *ZRVI* 29/30 (1991), 221-232.

Από μεν τη βυζαντινή πλευρά, το ανάθεμα προήλθε από το πατριαρχείο, από δε τη σερβική ο διωγμός, όσο μεγάλος και αν ήταν, οργανώθηκε από το κράτος.

Τρίτον. Όταν έφθασε η ώρα της συμφιλίωσης των δύο Εκκλησιών, τη διαπραγματευτική «χείρα» έτεινε ο Ιωάννης Ούγκλεσης, δεσπότης Σερρών, με όλη τη δύναμη ενός μεγάλου κοσμικού ηγεμόνα²⁶. Η Εκκλησία τον ακολούθησε επτά χρόνια αργότερα (1375), δηλαδή τέσσερα χρόνια μετά τον θάνατό του²⁷.

Ας συμπεράνουμε. Οι πηγές που διαθέτουμε δείχνουν, ότι το σύμπλεγμα ανοχής και καταστολής στη μεσαιωνική Σερβία ήταν συνυφασμένο με θέματα, που αφορούσαν τα εκκλησιαστικά πράγματα ή τα πράγματα στα πλαίσια των οποίων θα περίμενε κανείς την εκκλησιαστική επέμβαση. Παντού, όμως, στις γνωστές σε μας υποθέσεις εμφανίζεται η δραστηριότητα του κράτους. Αυτό είναι ακόμη ένα σημείο που ενισχύει το γνωστό, άλλωστε, γεγονός, ότι στη λεγόμενη διαρχία στη Σερβία το κράτος είχε πολύ σημαντικότερο βάρος σε σύγκριση με την Εκκλησία. Μπορεί η Εκκλησία να έχει εμπνεύσει ιδεολογικά το κράτος, ερμηνεύοντας τα μεγάλα θέματα της ορθοδοξίας, αλλά η καθημερινή πολιτική και τα εργαλεία της ήταν κατεξοχόν υπό τον έλεγχο κοσμικών αρχών. Ο ηγεμών, άσχετα αν ήταν είτε μέγας ζουπάνος είτε βασιλιάς είτε αυτοκράτορας είτε ακόμη και δεσπότης, δεν άφηνε περιθώριο για ενέργειες που θα ήταν έξω από τον έλεγχό του.

26. Ό.π., 229. Πρβλ. και M. Petrović, Povelja-pismo despota Jovana Uglješe is 1368. godine o izmirenju Srpske i Carigradske crkve u svetlosti nomokanonskih propisa, *Istorijski časopis* 25-26 (1978/79), 29-51. Βλ. και την επόμενη σημείωση.

27. Πρβλ. M. Lascaris, Le patriarcat de Peć, a-t-il été reconnu par l'Église de Constantinople en 1375?, *Mélanges Ch. Diehl* I, Παρίσι 1935, 171-175· D. Bogdanović, Izmirjenje srpske i vezantijske crkve, *O knezu Lazaru*, Βελιγράδι 1975, 81-90· F. Barišić, O izmiranju srpske i vizantijske crkve 1375, *ZRV* 21 (1982), 159-181.

D. R. TURNER

PARAMETERS OF TOLERANCE DURING THE SECOND ICONOCLASM, WITH SPECIAL REGARD TO THE LETTERS OF THEODORE THE STOUDITE*

The eastern Roman controversy over the place of religious images represents a major chapter in the story of how notions of religious Orthodoxy and political legitimacy finally came to be irrevocably united in the person of the Emperor. In securing the unity of empire and the conformity of its citizens, both the iconoclasts and iconophiles attempted to define what may be called the peculiarity of the empire in a changing world, where Arabs and then Franks had made nonsense of Constantinople's claims to universal Roman geopolitical hegemony. Political legitimacy could now appeal only to the God who also demanded religious uniformity.

Below, I want to comment briefly on how conflicting notions of conformity manifested themselves during one specific period of the iconoclastic controversy: the first ten years or so of the second iconoclasm, that is from about 815 and the restoration of iconoclasm, to 826 and the death of the iconophile champion and monastic leader, Theodore the Stoudite¹. This period provides an interesting case study of how and

* The author would like to thank Dr. Judith Herrin, Prof. D. Sahas and Dr. Niki Tsironi for reading the manuscript in its various stages.

Abbreviations:

Alexander, *Nicephorus*: P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

Hennepf, H.: *Textus Byzantinos ad Iconomachiam Pertinentes in usum Academicum*, Leiden 1969.

Letters: Theodori Studitae Epistulae, ed. G. Fatouros, Berlin 1991-1992 (CFHB XXXI/1-2, Series Bero-linensis).

Life of Nikephoros: Vita Nicephori, by Ignatios the Deacon (BHG 1335) ed. C. de Boor, *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica* (Leipzig 1880), 139-217.

Life of Niketas of Medikion (BHG 1341), *Acta Sanctorum*, Paris, April I, xxii-xxxiii.

SIL: Scriptor Incertus de Leone Bardae filio, ed. I. Bekker (CSHB, together with Leo Grammaticus) Bonn, 1842.

1. In general on the period, see W. Treadgold, *The Byzantine Revival 784-842*, Stanford University Press 1988, and bibliography therein. A more thorough –but now dated– account of specifics is provided

why individuals placed themselves or were themselves placed in categories of “icon-worshiper” or “iconoclast”, of persecuted and persecutor. The Letters of Theodore the Stoudite provide valuable insights into how Theodore’s circle of monks, clergy and lay men and women perceived iconoclasm, and how individuals attempted to cope with pressures to conform to iconoclasm. It becomes clear that the iconoclasts were little interested in the icon question *per se*. Religious, and thus political, conformity was what they were attempting to secure from the empire’s citizens. That conformity on a religious issue (i.e. the icon) could now be interpreted as a political imperative (i.e. loyalty to the Emperor) underscores that Emperor and Church had to fit like hand and glove if the harmony or *symphonia* of the state be preserved. The controversy over icons was really about establishing which of these partners would play the defining hand to the accommodating glove.

During the first period of iconoclasm (726–784), the prestige of the Emperor had been established beyond dispute by the Isaurian Emperors. Both the Arab and Bulgar threats had been severely curtailed, and the prestige of the army was at a height unseen for over a century². The period of iconophile rule from the reign of Eirene (780–802) to that of Michael I (811–813) was less successful in military matters, resulting in widespread dissatisfaction with the Emperors. The second period of iconoclasm (815–842) began in the turbulence caused by the eastern Roman war with Bulgaria under its Khan, Krum³. The defeat and death of the Emperor Nikephoros I (802–811) at the hands of the Bulgars was widely regarded as a catastrophe of the first order. Veneration of icons increasingly became associated with defeat and hardship by the citizens of Constantinople, now joined by restive refugees from Thrace. The last pages of the chronicle of Theophanes –

by Alexander, *Nicephorus*; idem, Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications, *Speculum* 52 (1977), 238–264. Also, on the immediate period surrounding the accession of Leo V, D. Turner, The Origins and Accession of Leo V, *JÖB* 40 (1990), 171–203. J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Death of Eirene to Accession of Basil I (802–867)*, London 1912, remains, for all its age, one of the most thorough accounts. The present paper partly discusses questions to appear in a monograph on iconoclasm by the author, currently in preparation.

2. For an overview of the restoration of imperial authority and iconoclasm, see M. Anastos, Iconoclasm and Imperial Rule 726–843, in *The Cambridge Medieval History*, vol. 4 (2nd edition), part one, 61–81. Cambridge 1966. On the army, see W. Kaegi, *Byzantine Military Unrest 471–843: An Interpretation*, Amsterdam 1981, 209 ff.; on the important tagmatic units, see J. Haldon, *Byzantine Praetorians*, (Ποικίλα Βυζαντινά 3), Bonn–Berlin 1984, chapters 3 and 4.

3. As for note 1, and especially W. Treadgold, The Bulgars’ Treaty with the Byzantines in 816, *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 4–5 (1985), 213–20.

written precisely at this time—echo a widespread feeling of uncertainty and insecurity⁴. Theophanes, an iconophile himself, appears baffled by events⁵.

Theophanes' sentiments are echoed in the Patriarch Nikephoros' account of the events of 811 to 815, events that ultimately led to the Patriarch's dethronement and exile from Constantinople⁶. When Leo V re-introduced iconoclasm in 815, he was responding to discontent caused by the Bulgar war. Leo consciously modeled his rule on that of Leo III and Constantine V; a point stressed often in iconophile literature⁷. Leo's successful campaign against the Bulgars was worthy of any fought by the Isaurians⁸. This is significant because it goes a long way to explain the apparently wide-scale support that Leo received from important groups of citizens in the capital, the army and the Church. Leo famously decided that his immediate predecessors had failed because they venerated icons, and he chose to cease this abomination and enjoy the long life and glory of an iconoclast Emperor⁹. Furthermore, the 815 iconoclast council of Hagia Sophia proclaimed itself simply a session of Constantine V's iconoclast council of 754 rather than take a considered and independent line on the icon question.

4. Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883-1885, vol. 1, 481-503. The present author thinks that Theophanes was indeed the author of the last pages of the chronicle named after him. But cf. C. Mango, Who wrote the chronicle of Theophanes?, *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 18 (1978), 9-17 where the argument is put forward that Theophanes simply arranged the papers left to him by Gregory the Synkellos. For an updated discussion of this by Mango, see the english translation with commentary by C. Mango and R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford 1997, lii and passim. Also, Ilse Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, Berlin 1991, 40 and passim, and appropriate entries for the final years of the chronicle. Discussion of this question will be included in the forthcoming book by the late professor A. Kazhdan (in collaboration with Christine Angelidi and Lee F. Sherry), *A History of Byzantine Literature*, vol. 1, where Theophanes' authorship is supported.

5. Theophanes' famous derogatory remarks about Nikephoros I have more in common with wide-scale popular discontent than with the lingering sentiments of a hypothetical iconophile monastic party soured by that Emperor's deposition of Eirene. There is no need to correlate Theophanes' hostility to Nikephoros with any iconoclast leaning on the part of the Emperor (for example cf. P. Niavis, *The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (AD 802-811)*, Athens 1987, 114ff. and passim).

6. Nikephoros, *Apologeticus Minor* (PG 100), c. 845 (9); idem, *Apologeticus Major* (PG 100), c. 548 c-d, 557, 568-69, 573-80; idem, *Antirrheticus III* (PG 100), c. 501-504; idem, *Contra Epiphaniam et Eusebiam*, cap. 5 (in J. Pitra, *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum Scriptorumque*, Paris 1852-1858), vol. iv, 306. Also, *Life of Nikephoros*, 165 ff., 189 ff. See, Alexander, *Nicephorus*, 125. The memory of these events may have led Nikephoros to stress the secular nature of iconoclasm and the ills it brought in its wake.

7. *SIL*, 346 2 ff.; *Life of Niketas of Medikion* (BHG 1341), xxix.

8. See note 3.

9. *SIL*, 349.

It may be said that it was Constantine V who was being restored in 815 rather than iconoclasm itself¹⁰.

Later iconophile sources obviously wished to downplay Leo's successes against the Bulgars. But they could not hide the fact that very few people were now prepared to defy the Emperor by openly championing icons. Theodore the Stoudite's letters are full of laments for "fallen" laymen, clergy and monks. Taken on face value, they present a picture of intense activity by an intolerant regime¹¹. A broader reading of the letters and other sources¹², leaves one with the impression that Leo V's iconoclasm was very much a 'soft' option. On numerous occasions, the sources indicate that the iconoclasts waged a campaign to maintain a single communion of faithful rather than to impose a strict iconoclast policy on the Church. Although icons could not be venerated in prominent public places, people were more or less told that as long as they recognised the legitimacy of the iconoclast Patriarchate, then they could do whatever they wished in private¹³. After Leo V, Michael II went even further and for the most part ceased to

10. See the characteristic iconoclast battle cry that the Patriarch Nikephoros reports with dismay in his *Apologeticus Major* (PG 100), c. 601 (*Εἰ μὴ Κωνσταντῖνος ἡμᾶς τῆς εἰδωλομανίας ἐρρύσατο, Χριστὸς καὶ οὐδένα τρόπον ὠφελεῖσθαι δεδύνηται*). The iconoclast council of 815 called Constantine, amongst other things, a second Noah (Hennephof, #276). Also, *Life of Nikephoros*, 202; Nikephoros' *Ἐλεγχος καὶ Ἀνατροπή* (Paris Gr. 1250, f. 210v.), summarised by Alexander, *Nicephorus*, 250 (the recent edition of this work by J. Fetherstone was unavailable to me at time of writing. I rely here on photocopies of the Paris ms.). On the theology of the second iconoclasm, see note 44.

11. E.g., *Letters*, 112 (...πᾶσα ψυχὴ σχεδὸν ὤκλασε, χειρόγραφα τοῖς ἀσεβέσι δώσασα· ὀλίγοι οἱ ἀντεχόμενοι, καὶ οὗτοι ὡς ἐν πυρὶ δοκιμαζόμενοι ταῖς κακώσεσιν). Also, see *Letters*, nos. 149, 162, 223, 275, 276, 277, 279, 362.

12. These are chiefly hagiographical. The most important are recorded here by their number in the *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3rd ed. by F. Halkin, 3 vols. (Brussels 1957), vol. 4 (1969), vol. 5 (1984): 494, 180, 2027, 2029h, 142-143a, 952, 2153, 606-07, 645, 711, 2166, 668, 2163, 2177, 817-18, 935-37, 891, 2185, 896, 944-947b, 394-395, 1003, 2263-2264, 1278, 1296-97, 2274x-2275, 1341-1341b, 1335-1337f, 2297-98, 2300, 2311, 1365, 2364-2365, 1512-1512a, 1553-1553c, 1666-1666a, 1667-1667a, 1671, 1698-1698a, 1698c, 2414-15, 1737-1741, 1731-1734b, 1734l, 1734k, 1754-59, 1745-59m, 1793, 1745z, 1744, 1787z-1792e, 2451-52. Also, the *Lives of*: George of Mityline, ed. I. Phoundoulis, *Λεσβιακὸν Εορτολόγιον* 1 (1959), 33-43; Niketas the Patrician, ed. Denise Papachrysanthou, *Un confesseur du Second Iconoclasm - La Vie du Patrice Nicetas* (m. 836), *Travaux et Mémoires* 3 (1968), 329-351; the empress Theodora, ed. A. Markopoulos, *Βίος τῆς αυτοκράτειρας Θεοδώρας* (BHG 1731), *Σύμμεικτα* 5 (1983), 249-285; Euthymios of Sardes, ed. J. Gouillard, *La vie d'Euthyme de Sardis († 831), une œuvre du Patriarch Méthode*, *Travaux et Mémoires* 10 (1987), 1-101; Mary Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos, text, translation and commentary*, Belfast 1991. See also the collected CD-ROM *Dumbarton Oaks Hagiography Database of the 8th to 10th centuries*.

13. E.g., *Life of Niketas of Medekion*, xxxi [after a long period of cajoling, threats, and bribes, the iconoclast Patriarch Theodotos gave communion to the hegumens of the so-called "illustrious monasteries"]

harass iconophiles as long as they remained within the boundaries of law and order¹⁴. Leo V embarked on excessive measures against iconophiles *only* when they tenaciously refused to accept what appeared to be his moderate and innocuous demands. These measures included exile, floggings, harsh conditions of confinement; but never actual execution. Leo may have been afraid of producing unwanted martyrs¹⁵.

(ἐμφανὰ μοναστήρια), i.e. those monasteries which had been most closely associated with imperial and Patriarchal patronage during the iconophile period from 787 to 815. The communicants proclaimed *Anathema to those who do not venerate the icon of Christ* while they received communion, and the walls were still decorated (with images) as before]. In the *Life of Makarios of Pelekete* (BHG 1003), 153ff., John the Grammarian is reported to have told the saint that he had nothing against icons but simply wanted to see Makarios in communion with the Church and the Emperor. See also Theodore the Stoudite, *Letters*, no. 215: εἰ δὲ φῆς ὅτι, ὑπογράφων ἔκραζον προσκυνεῖν με τὰς ἀγίας εἰκόνας, σύγγνωθῇ, ἀδελφέ, καὶ πλῆτος τῷ στόματι ἁθῶν ἑαυτὸν τῆς σφαγῆς Χριστοῦ τῷ καλῶφι ἐκύρου τὸν θάνατον. On the bribing of iconophiles, see also: *Life of Theophanes the Confessor* (BHG 1787z), 29-30 (§xxvii, 46); *Life of Michael the Synkellos* (ed. Cunningham), 69 §13; *Life of Nikephoros of Sebaste* (BHG 2300), 24 ff.; *Life of John of Phychaites* (BHG 896), 114 ff.; *Life of Hilarion of Dalmatos* (BHG 2177), 731ff. etc.

14. Michael appears to have forbidden public use of icons only within the walls of Constantinople: Michael II, *Epistula ad Ludovicum Imperatorem*, printed in Hennephof, 38 ff. Also *Life of Theodore the Stoudite* by Michael the Stoudite (BHG 1754), c. 317 C-D; *Life of Nikolaos the Stoudite* (BHG 1365), c. 889, 892; *Life of Nikephoros* (BHG 1335), 209-10; *Acts of David, Symeon and George* (BHG 494), 230; Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, [CSHB] Bonn 1838, 47-49 etc. Theodore the Stoudite had initially been positive about Michael's accession, see *Letters*, 418, 429. But *Letters* 419, 420, 424, 425, and 429 are less optimistic. *Letter* 532 was addressed to Michael and his son Theophilos. See also *Letters* 417, 421, and 423 on the death of Leo V. Theodore's eventual disillusionment with Michael can be gauged in his Catechises *Katὰ Μιχαὴλ τοῦ ἀσεβοῦς βεβασιλευκότος*, in *Sermones Parvae Catecheseos*, ed. I. Cozza [Nova Patrum Bibliothecae, Vol. 9, pt. I] Rome 1888, 74.

15. There is no convincing record of anyone having been executed for icon veneration during the reigns of Leo V or Michael II. Theodore the Stoudite mentions the famous case of the Bulgarian monk Thaddaeus (*Letters*, nos. 186, 187, 188, 194, 195), but this death occurred after a bout of whipping. There is no evidence that death had been intended by the monk's tormentors. Otherwise, Theodore speaks only rhetorically about killings (and then only very rarely) mentioning no names or details (e.g. *Letters*, no. 277, to the monks the St. Sabbas monastery in Palestine, and 432). Only in one letter (no. 275 to the Patriarch of Alexandria) are more specific charges made of iconophiles being tied in sacks and drowned (ll. 53-54 ...εἰσι δὲ οἱ καὶ σακκισθέντες ἐθαλασσεύθησαν ἁωρίᾳ, ὡς σαφὲς γέγονεν ἐκ τῶν τούτους θεασσμένων. See also *Letter* no. 432, ...ἄλλοι θαλαττεύμενοι...) This charge is made in a highly emotive letter (like all those written by Theodore to iconophile communities outside the empire), and yet Theodore chooses to justify his remarks by the hearsay of a few monks. That this rumour had indeed spread appears to be corroborated by passages in other sources, amongst them the *SIL*, 352 where the very last (incomplete) sentence states ὅθεν πολλοὺς ἐπισκόπους καὶ μοναχοὺς συλλαβὼν ἀπέκτεινεν καὶ ἐθαλάσσωσεν. τοὺς ἐξορίστους ἐπισκόπους καὶ μοναχοὺς ἀπεκατέστατο... R. Browning [Notes on the Scriptor Incertus de Leone Armenio, *Byzantion* 35 (1965), 405] misinterprets this passage as meaning that those bishops and monks exiled by the iconoclasts [?] were recalled after 815.

The leadership of the second iconoclasm had converged as early as 814 in the form of a committee established by Leo V to assemble an iconoclast *florilegium* for the iconoclast council of Hagia Sophia in 815. This committee over time included John the Grammarian and the ex-bishop Antony of Sylaiou, along with other clergy and monks¹⁶. Even renegade Stoudites were found interrogating their former brethren¹⁷. John, apparently the most intellectual of the iconoclasts had, after pressure from the patricians, been turned down as a candidate for the Patriarchate on Nikephoros' deposition. Instead, the layman Theodotos, a *spatharokandidatos* and the "voiceless fish" of the iconophile sources, was consecrated Patriarch¹⁸. He seems to have been little more than

But the poor extant copy of the *SIL* simply refers to what we know from other sources: i) that accusations had been spread about the drowning of monks (*ἐθαλάσσωσεν* here means being thrown into the sea, and not being sent in exile overseas, as Browning suggests), and ii), that many iconophiles had been expelled in 815 and then called back very shortly afterwards to re-undergo interrogation. See Theodore the Stoudite, *Letters*, no. 222 (Summer-Autumn 816, according to Fatouros, 287-288: *ἀνακαλοῦνται γὰρ τοὺς ἐν ἐξορίας πρὸς τὸ τὰ ὅμοια πράξαι...*) (This is confirmed in the *Life of Niketas of Medekion*, xxx-xxxii, and Theophanes Continuatus, 33, *ὁ μὲν* [Leo V] *γὰρ θεοπίσματοι...*). Another reference to the drowning of iconophiles appears in the Patriarch Nikephoros' *Contra Epiphaniam et Eusebiam* cap. 5 [in J. Pitra, *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum Scriptorumque*, Paris 1852-58, Vol. 1, 377-78] which contains a general account of persecution, including *ὡν τινὰς καὶ βυθοὶ θαλάττιοι, ὁμοῦ τοῖς ἀθέως ἐπινονθεῖσι, καινοῖς ἐνταφί-οις, τοῖς σάκκοις ὑπεδέξαντο*. This evidence is not sufficient to accuse the iconoclasts of having had any intention of executing iconophiles during the years 815 to 829. This fact helps to explain why Theodore had to go to great lengths—but not, it would seem, to downright deception—to foster a sense of harsh iconoclast persecution in his letters.

16. *SIL*, 350-352; *Life of Nikephoros*, 165, ll. 20 ff.; see Alexander, *Nicephorus*, 126 ff. and notes. On John, see S. Gero, John the Grammarian, the last iconoclast Patriarch of Constantinople, *Byzantina* (Uppsala) 3-4 (1974-1975), 25-35. On the committee: *Life of Niketas of Medekion*, xxix; *SIL*, 349, 350; Pseudo-Symeon (under Symeon Magister in Theophanes Continuatus, *CHSB*), 606-07; Nikephoros, *Apologeticus Minor* (*PG* 100), c. 845 §9; Genesius, *Iosephi Genesii Regnum Libri Quattuor*, ed. A. Lesmuller-Werner and I. Thurn [*CFHB* 14], Berlin - New York 1978, 13 (§15); Theophanes Presbyter, *Λόγος εἰς τὴν ἐξορίαν τοῦ ἐν ἁγίοις Νικηφόρου Πατριάρχου ... καὶ εἰς τὴν μετακομίδην τοῦ τιμίου λειψάνου αὐτοῦ*, ed. Th. Ioannou, *Μνημεῖα Ἀγιολογικὰ*, Venice 1884, 120, etc. Antony of Sylaiou appears to have been the most prominent and reviled member of this committee, even though John the Grammarian may have been the brains behind it (*Letters*, nos. 59, 120, 181, 246).

17. On the most important of the renegade Stoudites, see *Letters*: on Leontios, nos. 263, 302, 326, 333, 341, 355, 358, 381, 402, 410; on Nektarios, nos. 73, 116, 263, 326, 341, 355, 358. Other renegades included, at one time or another, Loukianos (nos. 150, 190, 195, 198, 199, 204, 258, 328, 394); Hypatios (no. 99); Orestes and Aphrates (nos. 81, 122, 124, 125, 128, 131, 145); Gregory Adelphion (no. 386); Euprepianos (*Logos*, no. 9 [*PG* 99] c. 520-21); Karterios (no. 402, also *Logos*, no. 96 [*PG* 99] c. 633-34).

18. On Theodotos' appointment, *SIL*, 359-60. The same source mentions (349-350) that John had originally been offered the post; also Genesios, 13 (§14); Theophanes Continuatus, 28-29; *Life of Niketas of Medekion*, xxx (37).

a figurehead, and the sources imply that the court officials did not want an enthusiastic iconoclast at the head of the Church, provoking people unnecessarily. Nowhere do we find Theodotos taking any initiative or lead in the iconoclasts' attempts to persuade recalcitrant iconophiles to change their ways. In his name, however, much of the so-called persecution was undertaken; not necessarily because he was iconoclast, but because he was the Patriarch, the symbol of ecclesiastical unity and authority under the Emperor¹⁹.

After the synod of Hagia Sophia, the main work of the committee was to interrogate stubborn iconophiles, and persuade them to recognise and communicate with the official Church of the iconoclasts²⁰. On some occasions, iconophiles were asked to sign the iconoclast subscription²¹. They were also bribed with ecclesiastical offices, hegumen-ships, money – or threatened with imprisonment and exile. Any attempt to force the majority of the population to adopt iconoclasm would have been doomed to failure. Instead, the most fanatical resisters were isolated, while the people were wooed into thinking that nothing was wrong with taking communion from the iconoclast Patriarchate. In effect, the second iconoclasm is a misnomer. Apart from the more fanatical measures of Theophilos and his Patriarch, John the Grammarian²², the iconoclasts were more interested in assigning the icon to the realm of economy rather than banishing it outright, which would have proved impossible.

Clearly, the iconoclast Patriarchate could accept the icon as an economy as long as it remained confined to the harmless realm of personal piety. It was *only* when the icon was linked to a challenge to Patriarchal and Episcopal authority that it became dangerous for the iconoclasts²³. Iconophile protagonists such as Theodore the Stoudite attacked the

19. E.g., *Life of Niketas of Medekion*, xxx-xxxi (communion of the "illustrious" hegumens. See note 13).

20. Included amongst Theodore the Stoudite's *Letters* are the following relating iconophiles being hauled up in front of the iconoclast committee: nos. 120, 171, 181, 184, 197, 246, 380, 494. See also note 15 above.

21. The subscription appears to be preserved in Theodore Stoudite's *Ἐλεγχος καὶ Ἀνατροπὴ τῶν Ἀσεβῶν Ποιημάτων*, PG 99, c. 465. The synod of 815 is here stated as being ...τὴν ταύτης [754 synod of Hieria] ἐπικυρωτικὴν ἀθροισθεῖσαν...

22. See Treadgold, *Revival*, 275 ff.

23. By way of comparison, one might consider the English Puritans under Elizabeth I: "[I]t was the singularity of the Puritans and their very existence as a disaffected party within the Church which provoked alarm and offence more than any of their doctrines" (P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, Oxford 1967, 462). See, for example, the interesting passage in Theodore the Stoudite's *Letter* 269: ...μνήσθητι ὅτι βασιλεῖς καὶ ἀρχιερεῖς οὐκ εὖρον ἰσχὺν διασχίσαι ἡμᾶς ἐξ ἀλλήλων πολλοῖς τρόποις κινιθέντες, τοῦ συνδέσμου τῆς ἀγάπης οὐδαμῶς ῥηγνυμένου. See also *Letters*, no. 478. Cf. the characteristic statement reportedly relayed by the Patriarch Nikephoros to Leo V: οὐ τέκτονες ἡμεῖς... τῶν πρὸς δικόνην καὶ στάσιν ὁρώντων ὑπάρχωμεν, οὐδὲ κατὰ τῆς σῆς ἀρχῆς ὅπλα τὴν ἡμέτεραν εὐχὴν κενινῆκαμεν..., in *Life of*

iconoclasts by proclaiming: "We do not mourn when this or that church or monastery falls; for *we are the Church*"²⁴. The iconophiles still regarded the Patriarch Nikephoros as their archbishop²⁵ and regarded the Papacy and the Eastern Patriarchates as Orthodox²⁶. In the final analysis, iconoclasm for Theodore meant communion with the iconoclast Church. The more iconoclasm appeared 'nothing to worry about', the more the iconophiles had to embellish the picture of iconoclast 'repression' in their writings²⁷.

Eastern Roman society was never split down the middle into fervent iconophile and iconoclast camps²⁸. Leo V and, later, Michael II were not trying to achieve iconoclasm as such, but the total allegiance of all citizens to the person of the Emperor. This was achieved through key players in society, such as court officials, army officers and ecclesiastics. Ironically, this policy of the second iconoclasts did not differ fundamentally from that of the iconophile Emperors between 784 and 813.

The iconophile Patriarch Tarasios had stressed during the Council of Nicaea II

Nikephoros, 170. Despite the fact that it appears unthinkable that Theodore would have wished any sort of 'reform' of episcopal rule and the position of the Emperor within the Church, the amount of evidence that we have for tension between the secular clergy, imperial officials and monks at this time –along with Theodore's own often contradictory statements– warrants more investigation into the nature not only of imperial, but also of episcopal power as seen from the monastic viewpoint at that time.

24. Theodore the Stoudite, *Catechises*, cxiv in *PG* 99, c. 657 b. Emphasis added.

25. On Nikephoros as the rightful Patriarch, see *Letters*, no. 71, 268, 275, 407, 429, 446. Paul Alexander's claim (*Nicephorus*, 151) that Theodore was prepared to forget Nikephoros' rights as Patriarch in order to arrange a settlement for the iconophiles under Michael II is grossly off the mark. The differences between the Stoudites and the Patriarch prior to 815 should not be cited as proof that unity did not exist over the icon issue after that date, although *Letters*, no. 269 is an interesting commentary on past differences (γένονεν ὡς γέγονεν, καὶ κριτὴν θεὸς τῶν τοιούτων). See especially *Letters*, nos. 286 and 423, addressed to Nikephoros during the second iconoclasm.

26. On the Papacy and the eastern Patriarchates: *Life of Nikephoros*, 171; *Letters*, nos. 271, 272 (pope Paschal); 275 (Patriarch of Alexandria); 276 (Patriarch of Jerusalem); 277 (monastery of St. Sabbas in Palestine), 478 (to Leo the Sakellarios). On contacts in general: 58, 273, 274, 279, 377, 406, 407, 469 (to Thomas, Patriarch of Jerusalem). See also J. Gouillard, L'Église d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasm, *Istina* 21 (1976), 25–54, and bibliography. Note that Theodore holds to the concept of pentarchy (τοῦ πεντακορύφου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος (zḗ γὰρ ἔτι Νικηφόρος ὁ ἱερός) ... , *Letters*, nos. 407 and 478.)

27. E.g., *Life of Niketas of Medikion*, xxviii (27): τίνες μὲν ὡς κατωτέρα ἀίρεσιν ταύτην ἔχουσι, καὶ εἰς οὐδὲν λογίζονται, ὅθεν καὶ εὐχερῶς ἀλῶνται καὶ συνκατέρχονται· ἔνοι δὲ οὐ δὲ ἀίρεσιν ταύτην ἰγόνται, ἀλλὰ φιλονεικίαν. See also a characteristic note by Theodore the Stoudite: *Letters*, no. 393, ... ὅτι ἡ αἵρεσις αὕτη, εἰ καὶ τοῖς προλαβοῦσιν ἐφάνη ἄλλως ἢ καὶ τισι φαίνοιτο νῦν μεσοπόννηρος οὕτωσί πως καὶ οὐ λίαν χαλεπή, ἐμοὶ γοῦν τῷ ἀμύδρωπι οὐδὲν ἄλλο δοκεῖ ἢ ἄρνησις Χριστοῦ εἶναι.

28. See the discussion in R. Cormack, *Writing in Gold, Byzantine Society and its Icons*, London 1985, 109 ff. for a consideration of this problem.

(787) that “what has been done by an Emperor can only be undone by an Emperor”²⁹. The Empress Eirene’s *Sakra* sent to the same assembly stressed the paramount need for unity³⁰. Indeed, the sum of ecclesiastical disputes between 787 and 811 involving the adulterous marriage of Constantine VI, the priest Joseph, the accession of the Patriarch Nikephoros and various other matters, was also focused on the theme of unity and ecclesiastical order under the Emperor and within the jurisdiction of the Patriarchate³¹. I would argue that this theme dominates the second iconoclasm, and is essentially far more significant than any attempt to re-impose an iconoclast aesthetic, let alone doctrine, on the population. The ringleaders of the second iconoclasm did not constitute a coherent, well-organised ecclesiastical faction with a clear theological or ecclesiological brief. Instead, they represented the outcome of a complex and rather chaotic series of events from the 780’s up to the traumatic Bulgar war – which I again stress should be placed at the forefront of all discussion of the beginnings of the second iconoclasm. How did the “iconoclasts” succeed in the short term?

Many clergy and monks needed little persuasion to communicate with the iconoclast Patriarchate. One reason for this is to be found in the expansion of ecclesiastical and monastic patronage networks in the period between 784 and 814. These networks, largely the result of the tireless efforts of the iconophile Patriarchs Tarasios and Nikephoros, associated many influential people at the very top of the ecclesiastical hierarchy with the iconophile settlement of Nicaea II. These men comprised the core of vocal support for icons in 815³². On the other hand, many people associated with the broader networks of imperial and Patriarchal patronage prior to 815 found it difficult to sever ties with the new Emperor and Patriarch on the resumption of iconoclasm. As a result, stalwart iconophiles readily identified those clergy and monks who tolerated official iconoclasm not only as heretics, but also as traitors to the benefactors who had reared them³³. Prior to 815, such a reaction may have been directed

29. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence and Venice 1759-1798, vol. 12, c. 990.

30. *Ibid.*, c. 1001 ff. The same document mentions the icon question only tangentially.

31. See the discussion and bibliography in Treadgold, *Byzantine Revival*. Also, chapter four in Alexander, *Nicephorus*.

32. This and related subjects have been dealt with in depth in the author’s unpublished 1987 Master of Letters thesis (*The Origins of the Second Iconoclasm*) submitted to the University of Birmingham, pages 83 to 156 (photostat copies held at the Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, Birmingham, and the Institute for Byzantine Research of the National Research Foundation, Athens). It has also been partly investigated by Eleonora Kountoura-Galake, *Ο βυζαντινός κλήρος και η κοινωνία των «Σκοτεινών Αιώνων»*, Athens 1996, 205 ff.

33. Nikephoros, *Apologeticus Minor* (PG 100), c. 840, on the bishops who had signed, and then

—ironically— to the Studites, who often proved a thorn in the side of the iconophile Patriarchate between 787 and 813³⁴.

The Patriarchs Tarasios and Nikephoros do not seem to have considered the revival of iconoclasm likely during their respective reigns; before, that is, the Bulgar war. The final pages of Theophanes' chronicle and the accounts of the events of 814/815 by the Patriarch Nikephoros appear to bear this out. Nevertheless, iconoclasm served well as a general-purpose bogeyman during that period, and provided an impetus for what may be called a 'reformation' of the Church, heralded by the many anti-secular canons of Nicaea II. Tarasios and Nikephoros were dedicated to the settlement of Nicaea II, but in the absence of a visible iconoclast enemy during their reigns, they had to *maintain* an enemy at bay in order to make sense of the 'reforms' they were attempting to achieve. Iconoclasm was therefore identified with secular intrusion into the Church. A comparison may be made with the 11th century Papacy where, in the absence of a tangible heretical movement, ambivalence to imperial authority and ambition served as a focus for the Papal Reform Movement³⁵.

The iconophile sources often emphasise the duplicity of secular clergy and imperial agents in implementing moves against recalcitrant iconophiles. Time and again, iconophile authors such as Theodore and Nikephoros underscore the secular nature of iconoclasm: simony, corruption, vanity, greed. The Patriarch Nikephoros specifically singles out tagmatic soldiers, the *demes*, and the mob as the vanguard of iconoclasm, and attacks simony, gluttonous priests, high-living monks, corrupt officials: namely all the signs of a *secular* invasion into the life of the Church³⁶. The Patriarch Nikephoros

renounced the iconophile subscription of 787. Nikephoros makes the succinct point (c. 844) that those who accept iconoclasm also must regard themselves as having been idolatrous beforehand. See also idem, *Apologeticus Major* (PG 100), c. 544, 548, 556, 569, 572; *Antirrheticus I* (PG 100), c. 213; *Antirrheticus III* (PG 100), c. 501-504.

34. Theodore the Stoudite still regarded the 'Orthodox' Emperor Constantine VI as an adulterer more than thirty years after the first Moechian controversy (*Letters*, no. 443, dated to 824-826). This, however, should in no way be construed as signifying Stoudite opposition to the Patriarch Nikephoros after 815.

35. See Colin Morris, *The Papal Monarchy*, Oxford, 1991.

36. E.g., Nikephoros, *Antirrheticus III* (PG 100), caps. 62 and 63. Here and elsewhere (e.g. *Refutatio et Eversio*, f. 204r) Nikephoros underscored the corruption of the higher clergy and makes a clear division between iconoclast and iconophile on these grounds. Christopher Walter ["Latter Day" Saints and the Image of Christ in the ninth-century Byzantine Marginal Psalters, *REB* 45 (1987), 214 and note 35] suggests that in the iconographical structure of the Khludov Psalter, John the Grammarian is "assimilated to Simon Magus for his dabbling in magic rather than for his practice of simony", and that "the issue of simoniac iconoclasts is far more relevant to the Patriarchate of Tarasios ... than to the Second Iconoclasm" (219). Simony, however, was regarded in iconophile polemic as almost synonymous with iconoclasm, and attacks on simony characterised

rejected the widespread notion that Constantine V's iconoclasm had fostered a golden age of peace and prosperity. He even analysed economic market forces to prove that Constantine's policies had damaged rather than protected his people³⁷. Reading iconophile polemic, one is impressed by its very 'godly' flavour, reminiscent of the tracts written by the hard line Puritans of the English Reformation. The iconophiles' enemy is not iconoclasm alone: it is a whole conspiracy to subvert the truth of God's Church to the foibles of everyday secular existence. For the iconophiles, a lax priest or monk is synonymous with an iconoclast³⁸.

Theodore considered a person to have "fallen" if he or she held communion with the official Patriarchate. This interpretation included a whole spectrum of associations, from actually taking holy communion to exchanging pleasantries. A hierarchy of heresy was established ranging from the ὑπογράφοντες (those who had signed the iconoclast subscription introduced at the Hagia Sophia synod) and the κοινωνούντες (those who simply communicated), and people were told to try to avoid communication with the iconoclast Patriarchate as a whole³⁹. In his letters, he constantly bemoans the "unfeeling

the entire iconophile Patriarchate between 784 and 815. The figure of Simon Magus and simoniac bishops in the Khludov psalter should thus be interpreted in this context. See also Kathleen Corrigan, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge UP 1992, 27 ff., where this point is not sufficiently emphasised. See canons 5 and 19 of the Seventh Ecumenical Council (and in general, all the canons of that council which rail against secular interference and clerical corruption). Also, V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 2, Chalcedon 1936, nos. 360–366 for the acts of the Patriarch Tarasios against simony, especially no. 365 and Tarasios' letter to the Sicilian bishops (PG 98, c. 1477–1480).

37. Nikephoros, *Antirrheticus III* (PG 100), c. 495–501; *Apologeticus Major*, *ibid.*, c. 554–6 B–C. Nikephoros' history of the seventh and eighth century, the so-called *Breviarium* [ed. C. de Boor, *Breviarium historicum de rebus gestis post Mauricii imperium*, in *Nicephori opuscula historica* (Leipzig 1880)] may have been written partly in order to disprove the popular stories about the Isaurian golden age. See D. Turner, *The Politics of Despair: The Plague of 746–747 and Iconoclasm in the Byzantine Empire*, *The Annual of the British School of Archaeology at Athens* 85 (1990), 419–434.

38. E.g., Nikephoros, *Antirrheticus III*, c. 488 par. 62. Ἄξιον δὲ οἶμαι ἐνστάντος καιροῦ καὶ τοῦτο εἰπεῖν, τίνες τε οὗτοι εἰσὶ, καὶ τῆς ποίας ἀγωγῆς καὶ βιώσεως, καὶ ὡς ἐν καταλόγῳ τινὶ τὰ τούτων ἀνακηρύξαι φρονήματά τε καὶ ἐπιτηδεύματα· ὧν ἐκ τοῦ τρόπου καὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ἀλλῆς ἀναστροφῆς, καὶ τὰ τοῦ δόγματος ἐμφανῆ καταστήσεται. Passim.

39. The letters pertaining to what may be called Theodore the Stoudite's *Canonica* include *Letters*, nos. 60, 136, 294 (for those who signed the subscription –see note 21 above– or communicated with the iconoclasts), 340, 384 (six canons based on the inadmissible nature of even slight association with the iconoclasts), 386, 388 (need for written repentance), 446, 500, 525, 550. *Letter* 549 contains the most important collection of canons, requested by the hegumens Hilarion (of Dalmatos?) and Eustratios (of Agavron?). The importance of these canons is indicated by their attribution to the Patriarch Nikephoros in several later manuscripts (e.g., *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, eds. G. Rhallis and M. Potlis, Athens 1852–1859, vi, 431). Some of these canons, however, may indeed have stemmed from Nikephoros' pen and were simply

indifference", the *ἀναίσθητος ἀδιαφορία* that had marked the people of Noah's day⁴⁰. Theodore, of course, knew that many people were forced in one way or another to associate with the official Church. His definition of "iconoclast" thus included a vast majority of people who were in fact iconophile. In one letter, he bemoans that a certain ktetor, Niketas by name, should be mixing freely with "iconoclasts" while he himself was decorating his private chapel with images⁴¹. Theodore refers to specific churches as being "Orthodox", even though the name of the iconoclast Patriarch was still being commemorated there. He appears to mean that icons were still venerated in these churches, but allegiance was paid to the official Patriarchate⁴². There also appear to

repeated by Theodore. On Nikephoros' canonical legacy, see V. Grumel, *Regestes*, nos. 403, 405, 406, 407. See also J. Leroy, *La Réforme Studite*, *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), 181-214. An associated factor was the stress Theodore placed on the penance that "iconoclasts" would have to make to return to the fold of Orthodoxy. Note the example of Gregory of the Adelphion monastery recorded in *Letters*, no. 386. Gregory had apparently requested to be brought back into the Stoudite fold, but Theodore insisted that *εἰ δὲ λέγοι μεταννοκέναι καὶ ἐπιτήμια κρατεῖν, δεῖξάτω τοῦτο διὰ ἐγγράφου ὁμολογίας, ἀναθεματίζων τε τοὺς αἰρετικούς σὺν τῇ αἵρέσει καὶ μηδαμῶς συναπτόμενος αὐτοῖς*. See also *Letters*, no. 474 on the hegumen of the Photinoudion monastery and nos. 99, 127, 154, 155, 167, 178, 225, 230, 254, 255, 267, 269, 289, 333, 340, 388, 389, 394, 432, 487, 531, 543. *Life of Theodore the Stoudite* (BHG 1754), in *PG* 99, c. 289. Note that Theodore's invectives were also directed to lay men and women, who are often treated with more leniency than are monastics. Theodore praised laymen who consciously avoided communion with the iconoclasts despite mixing with them in everyday life (e.g., see *Letters*, no. 95 to the domestic Politianos). Some of these laymen took care to have their own private iconophile chaplain on their estates, a practice Theodore understood as necessary but did not approve of, especially as it had been denounced by canon 10 of Nicaea II (see *Letters*, nos. 180, 453, 525; also, *Life of Gregory the Decapolite* (BHG 711) ed. F. Dvornik, *La Vie de St. Grégoire le Decapolite et les Slaves Macédoniens au IXe siècle*, Paris 1926, 55, 62-63; *Acta David*, 231, 236; *Life of Peter of Atroa* (by Sabbas) (BHG 2364), ed. V. Laurent, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa* (d. 837), Brussels 1956, 139 *passim*). Theodore's firm but at the same time understanding position was not always appreciated by some of his monks, see *Letters*, no. 477 where Theodore answers the criticisms of a monastic correspondent. Peter of Atroa was also supplicated by repentant "iconoclasts", see *Life of Peter of Atroa*, 131 ff., cap. 28 on the recantation of the hegumen Paternouthios. The canonical questions arising from the granting of dispensations was to prove a point of controversy between the Stoudites and the Patriarchate after 842, even though Theodore had always maintained that the provision of penances by him was only a short-term measure which would have to be ratified by a Church council (e.g. *Letters*, no. 294, 478). On this, see J. Darrouzès, *Le Patriarche Méthode contre les iconoclastes et les Stoudites*, *REB* 45 (1987), 15 ff. with bibliography.

40. *Letters*, nos. 151, 162. In another of his *Letters* (no. 500), Theodore notes that *εἰσὶ τινες ... μοναχοὶ ὡς τὸ δοκεῖν τῆς ὀρθῆς πίστεως ἀντεχόμενοι καὶ πολλοὺς διωγμοὺς ὑπὲρ ἀληθείας ὑπομεμενηκότες, συναναστρεφόμενοι δὲ ὅμως καὶ συνεσθιόντες τοῖς αἰρετικοῖς καὶ συγκαταβάταις καὶ ἀδιάφορον τὸ πρᾶγμα οἰόμενοι...* See also no. 549. In the *Life of Gregory the Decapolite* 48, the hegumen of the saint's original monastery is said to have been *τοῖς αἵρεσιώταις ἀδιαφόρως συμπεφυρμένον...*

41. *Letters*, no. 437.

42. *Letters*, no. 446 (dated to the reign of Michael II).

have been many cases of recusant iconophiles holding communion with Nikephoros in secret services, especially in Constantinople⁴³. In a sense, the legal position of Nikephoros as Patriarch was as important as the icon question itself.

Ironically, the “unfeeling indifference” to iconoclasm was perhaps the single most important stimulus to the development of an erudite theology of the image. Iconophile theology is probably older than many people think. After all, the iconophile apologist John of Damascus never claimed to be an innovator; he only commented on Orthodox tradition⁴⁴. Nevertheless, no theology of icons had ever been officially sanctioned by the Church and this left the door open for the iconoclast bishops of 754 to formulate what has been termed an iconoclast theology of the image. This was apparently based on the so-called *Questions* of Emperor Constantine V⁴⁵, but we cannot be sure how far he relied on earlier iconoclasts, such as those that had influenced his father, Leo III⁴⁶. A fundamental problem remained, however, and is eminently visible in the acts of the iconophile council of Nicaea II (787)⁴⁷.

The acts of Nicaea II betray the frustration of the iconophile fathers as they try to denounce a document (the 754 *Horos*), the Chalcedonian credentials of which were excellent. Very few Chalcedonian Christians could find fault with an iconoclast statement of faith (such as the *Horos* of the synod of 815, for example). As the acts of Nicaea II make perfectly clear, the iconophiles and the iconoclasts were often at cross-purposes. There were no two clearly defined and opposing theological positions. Despite attempts to address theological perspectives such as the Eucharistic and ethical theory of images, many bishops –let alone laymen– must have remained confused and bewildered⁴⁸. This takes us back to the context of the period.

43. E.g. *Letters*, nos. 149, 393.

44. In general on the theology of images, see the latest works and the bibliographies therein: M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie: Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996; K. Parry, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden 1996; R. Cormack, *Painting the Soul: Icons, Death Masks and Shrouds*, London 1997.

45. Reproduced in Hennephof, #140-187.

46. See S. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973; idem, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1974.

47. The Acts can be found in Mansi, vols. xii and xiii. An English translation of the fifth and sixth sessions of the Council, together with an introduction and commentary, can be found in D. J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, Toronto 1986.

48. For example, when the iconoclasts accused the iconophiles of Nestorianism by claiming that the icon suggested a separation of the two natures of the single incarnate hypostasis of Christ, projecting His humanity at the expense of His divinity, the iconophiles replied that the icon did not *necessitate* the implied

While of immense importance in the long run, the erudite iconophile Christological argument for the icon was difficult to clarify because iconoclast theology was on paper perfectly in accord with the six ecumenical councils. In a sense, the very difficulty of this task provided the greatest stimulus for the development of a Christological approach to the theology of the image. Consequently, the importance of tradition and extra-theological matters increased in proportion to the doctrines that were *shared* by both iconoclast and iconophile.

On the front line, in the streets and in private homes, more immediate significance was paid to other factors: the emotional attachment of an individual to a holy object; also, the apparent attack on the holy by demonic forces, mentioned so frequently in the sources⁴⁹. Most importantly, however, the iconophiles attacked iconoclasm as a

division (*Acts of the Seventh Ecumenical Council*, Mansi xiii, 241 ff.) The fathers at Nicaea II simply pointed out how the iconoclast stance on divine images was incompatible with a Christology accepted by both sides. Also, the much discussed “Eucharistic” argument [S. Gero, *The Eucharistic Doctrine of the Iconoclasts and its Sources*, *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975), 4–22] was less clear-cut since the iconoclasts, despite their at times inconsistent terminology used to describe the Eucharistic elements after *epiklisis*, were essentially repeating Orthodox doctrine. Nicaea II firmly stated that the bread and wine become, with the appropriate prayer of the officiating priest, the actual body and blood of the Lord – and no *eikon*. As Gero (*ibidem*) has shown, however, the difference between the two councils’ interpretation rests on wording rather than doctrine due to divergent concepts of the image expressed at Hieria and Nicaea II. Neither Constantine V’s *Peuseis* nor the *Horos* of 754 actually claim that the Eucharistic elements are an image in the ordinary sense: they are described as the ἀψευδὴς εἰκὼν or τύπος of Christ’s body (Hennephof, #164–167 *Peuseis*, #226 *Horos* of 754), and the transformation effected by *epiklisis* is not impugned. The iconoclasts presented the Eucharistic elements as the only possible faultless “image” of Christ in the sense that by being the *actual* body and blood of Christ, they are one in essence with the prototype. Furthermore, the place of the priest as agent of *epiklisis* is stressed by both iconoclast and iconophile (*ibid.*, #168, 226). There is no fundamental difference between the two conceptions of the Eucharist. The only question arises from the ambiguous use of the term “image” in describing the elements. Gero (21) correctly surmises that “the iconoclastic doctrine of the Eucharist was not necessarily an innovation, or a willful misapplication of the language of the liturgy”, but although he admits that the iconoclast *Horos* and the *Peuseis* are far from clear in their use of terminology (12–13), and emphasises the application of the term τύπος in analysing the iconoclast attitude to the Eucharist, his attempt to indicate a dichotomy (however modest) between “iconoclast” and “iconophile” attitudes to the Eucharist is, I feel, still unwarranted. Likewise the “argument from holiness” is one that Nicaea II accepts, especially with regard to the saints. The image of Christ in man, and in the man who keeps Christ in his heart and soul in particular, is one of many types of image accepted by the Church (See Parry, *Depicting the Word*, chapter 4). Paul Alexander’s proposal [The Iconoclast Council of St Sophia (815) and its Definition (*Horos*), *DOP* 7 (1953), 35–66] that the council of 815 emphasised the so-called “ethical theory of images” (where the Christian who carried Christ in his heart and soul, striving towards an inner realisation of worship, represented His true image) likewise does not indicate any significant departure. See also note 55 below.

49. See, for instance, the dramatic images that appear in the so-called *Adversus Constantinum*

threat to tradition and ecclesiology. Popular iconophile tracts –the account, for instance, of the alleged meeting held between iconophiles and iconoclasts at Christmas, 814– do not mention any erudite Christological perspective⁵⁰. If icons, the iconophiles argued, fell under Leo III then they must have represented a tradition of the Church. “For how could something fall that is not already established?”, to quote an alleged phrase of the Patriarch Nikephoros⁵¹.

The iconophiles called the iconoclasts *χριστιανοκατήγοροι* because iconoclasm implied that Christians had been idolatrous from the time of Christ, Who had defeated idolatry⁵². Such an accusation was insufferable, because tradition was seen to represent the very continuity and unity of the Church itself. In the same vein, anti-Jewish sentiments encountered in iconophile polemic are not concerned with the Jews as such, but attack all those who had had the chance to accept Christ but had rejected Him, such as the iconoclast bishops. There is a logic in iconophile intolerance summed up by the Patriarch Nikephoros’ words that those who had crucified Christ in His image were equal to those who had crucified Him in His person⁵³. Iconophile reaction had to underscore that icons could not be an economy, since economies could be made only for practices not in full accord with doctrine or tradition⁵⁴.

Theodore faced problems in clarifying the image question for some of his more ardent followers. In one instance, a group of well-intentioned monks had stated to their iconoclast interrogators that the icon was indeed consubstantial with Christ. Horrified,

Cabalinum (PG 95, c.309–343), and the various versions of the so-called *Letter to Theophilus* (*The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts*, eds. J. A. Munitiz, J. Chrysostomides, E. Harvalia-Crook, Ch. Dendrinos, London 1997).

50. See Alexander, *Nicephorus*, 128 ff. The present author is of the opinion that the events surrounding the debate of Christmas 814 did not occur in the manner recorded in most of the sources. The record of this ‘event’ appears to have been collated from a number of sources, and was widely disseminated to present standard, popular iconophile arguments to a large audience, explaining why it appears in many and varied sources (in depth arguments in Turner, *Origins*, 243–257, see note 31 above). See Tatiana Matantséva, *La conférence sur la vénération des images en Décembre 814*, *REB* 56 (1998), 249–260. Ms. Matantséva, who had (unacknowledged) access to my thesis prior to the publication of her article, comes to a slightly different conclusion.

51. George Monachos, *Chronicon*, ed. C. de Boor, Leipzig 1904, 778–779.

52. E.g., *Pseudo-Damascene, letter to Theophilus*, 173.23, 187.18; *The Synodicon Vetus*, ed. J. Duffy and J. Parker, Washington 1979, 154.6; Theodore the Stoudite and Nikephoros also use the term (e.g. see Nikephoros, *Antirrheticus III*, c. 528, PG 100).

53. Nikephoros, *Apologeticus Major*, caps. 7–8, c. 549–552.

54. *Letters*, no. 223, on the hegumen of the Phlouboutes monastery, *...πάλιν οἰκονομίαν λέγοντες τὴν ἀθέτησιν τῆς ἀληθείας*.

Theodore had to explain that this was definitely not the case⁵⁵. Good intentions were one thing but ignorance could lead to the loss of salvation. It becomes increasingly clear that Theodore's letters are directed not against any coherent iconoclasm but against the indifference that led people into communion with the iconoclast Patriarchate; even while they still venerated icons. This contrasts with past heresies where primary attention was devoted to the debate of theologically specific material. Iconoclasm, lacking a comprehensive theology, could only survive by wooing the faithful into a hypnotic *modus vivendi* which stressed communion with the Patriarchate and loyalty to the Emperor rather than iconoclasm *per se*. This situation, rather than iconoclast polemic as such, stimulated the iconophiles into action, and even to martyrdom.

In a recent article, Dr. Peter Hatlie outlined Theodore's 'politics of salvation', which advocated *parrhesia*⁵⁶. Iconophiles who had died after having suffered hardships were acclaimed as 'neo-martyrs', even though –as we have said– there is no evidence to indicate that any of them had been specifically singled out for execution. Theodore's letters, as Hatlie notices, are unusually replete with references to martyrdom in terms of bodily suffering (not only death). On occasion, Theodore even agreed that the relics of certain neo-martyrs should be venerated⁵⁷. By making his followers aware that their hardships –real or imagined– were suffered for Christ, Theodore fostered a powerfully perceived distinction between iconoclasts and iconophiles. He also flattered his lay

55. *Letters*, no. 471. The latter charge was relayed to Theodore by a lay correspondent. In no. 409, to Naukratios, rumours were repeated that Theodore worshiped the icon *ὡς αὐτὸν τὸν Χριστόν...*. Theodore refuted the charge by stating that the icon confirms the existence of Christ by bringing Him to mind. No. 411 distinguishes the icon as *θεὸς καὶ κύριος*, but not *θεότης καὶ κυριότης*. Theological acrobatics on this level were obviously too much for many of the more humble monks to handle. In no. 473, Theodore censures the *ἀταξία* amongst the brotherhood on the icon question. It is implied that differences had arisen over the definition of the image of Christ, and of icons of the saints. No. 445, an interesting theological letter to a certain Severian who was in communion with the Patriarchate, states that *οὐδὲ τοσαύτη σοι εὐτεχνίας δογματικῆς ἐπιστήμη, ὡς εἶδέναι ἀκριβῶς φθέγγεσθαι, μίτε γραμματικῆς μίτε φιλοσοφίας ἀπαμένω* and continues to discuss Severian's claim that *...οὐ σχετικῶς προσκυνεῖται ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ*. The *dogmatica* amongst Theodore's letters (e.g., *Letters*, nos. 60, 70, 225, 359, 393, 409, 410, 411, 427, 428, 473, 496, 499) frequently discuss the confusion that arises when the icon is said to be an object of worship consubstantial with Christ (*..., ἐγὼ τὴν εἰκόνα Χριστοῦ*: *Letters*, no. 409). Although this question appears to be naïve today, indications are that it was fundamental during the controversy (*Letters*, no. 411 is particularly important in this respect). Laymen were also concerned with these questions. *Letters*, no. 491, to the *asekretis* Diogenis answers the correspondent's question: *πῶς δεῖ καλεῖν τὴν Χριστοῦ εἰκόνα καὶ πῶς αὐτὴν προσκυνεῖν χρὴ*;

56. P. Hatlie, *The Politics of Salvation: Theodore of Stoudios on Martyrdom (Martyrion) and Speaking Out (Parrhesia)*, *DOP* 50 (1996), 263–287.

57. *Letters*, nos. 441, 456, 457. See also nos. 185, 187, 190, 195, 199. *Catechysis* (PG 99), nos. 2, 109, 115, 132.

correspondents by likening them to monks, extending the aura of sanctity even into the secular realm that he otherwise abhorred⁵⁸. If the Emperors were unwilling to create martyrs, the iconophiles could supply them anyway⁵⁹.

Opponents of iconoclasm, such as Theodore the Stoudite, were aware that their loyalty to the icon came dangerously near to disloyalty to the state – at least in the eyes of their opponents. Precisely for this reason, the icon had to be turned into a ‘life or death’ issue of salvation in order to justify the iconophile stance. While post-iconoclast formulations of state ideology such as the *Epanagoge* famously underscore the *symphonia* of βασιλεία and ἐκκλησία, the crucial lesson learnt during iconoclasm was that the true harmony of the earthly kingdom involved the *symphonia* of βασιλεία and Ὁρθοδοξία.

The Triumph of Orthodoxy, as a consequence, involved a profound sense of certainty. Pointing to the icon of Christ, the iconophiles were proclaiming that *this is* our God. Prior to iconoclasm, the image of Christ had been subject to a certain fluidity⁶⁰. Now, Christ’s features had to be carved in stone. The icon itself, the “symbol of Orthodoxy”⁶¹, becomes a metaphor of a political and religious determinism. It becomes an imperative, and not just the option Leo V and his followers had wanted it to be. In this process, iconoclasm was transformed by the iconophile sources into eastern Orthodoxy’s alter ego, a Dorian Gray-like portrait of festering possibilities ranging from simony to sorcery, apathy to apostasy. The *notion* of iconoclasm as developed by iconophile polemic served as the nexus of a process that defined the parameters of tolerance and intolerance for many centuries to come.

58. E.g., *Letters*, no. 337.

59. The stark image of martyrdom is a powerful one. At a time of general uncertainty, war and unrest, I wonder whether Theodore’s exhortation to martyrdom was a reaction to the iconoclast regime’s own cult of the neo-martyr. I refer to the officers and soldiers who died in two instances during the traumatic Bulgar war of 809–816 and are remembered in two *Synaxaria* entries. See the so-called 811 Chronicle edited by I. Dujčev, *La Chronique byzantine de l’an 811, Travaux et Mémoires* 1 (1965), 205–254, text on 210–216. Also, the *Synaxarion* entry on Manuel, bishop of Adrianople in *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta sanctorum Noemvris*, ed. H. Delehaye, Brussels 1902, 414–416; *ibid.*, (BHG 2264), 837–838, 843, 846–848; *ibid.*, (BHG 2311), 341–344; Histoire de St. Nicolas soldat et moine, *Revue de l’Orient chrétien* 7 (1902), 319–330; Theodore the Stoudite, in Mai, *Nova Patrum Bibl.*, vol. 9, 149–151.

60. See T. Mathews, *The Clash of Gods: a reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton UP 1993.

61. Theodore the Stoudite, *Canon in erectione ss. imaginum*, (PG 99), c. 1769.

MARIE-FRANCE AUZÉPY

CONSTANTIN, THÉODORE ET LE DRAGON

Dans le domaine de la répression, les Isauriens sont considérés comme des champions par les sources byzantines et même, jusqu'à une date récente, par les historiens. Pourtant, je ne reviendrai pas ici sur la persécution, car je voudrais m'intéresser à un versant peu fréquenté de la politique iconoclaste, c'est-à-dire à son versant positif. En d'autres termes, il s'agit d'étudier les efforts des souverains isauriens pour convaincre leurs sujets du bien-fondé de l'iconoclisme. Comme on peut considérer, en étant un peu sophiste, que, dans l'empire, tout effort pour convaincre par la persuasion et non par la violence est une forme de tolérance, on pourrait en tirer la conclusion que les Isauriens étaient tolérants. Je n'irai pas jusque-là mais, après avoir décrit, ailleurs¹, la propagande iconodoule, je voudrais tenter ici le même travail pour les Isauriens.

Déterminer les caractères de cette propagande —dont l'existence ne fait pas de doute²— est une entreprise rendue difficile par la rareté et la partialité des sources. Il faut, comme d'habitude quand il s'agit des Isauriens, faire une histoire en creux et extraire des critiques portées contre eux les traits de leur politique. Cette politique, son fondement est sans conteste la défense de l'empire face aux Arabes puis aux Bulgares, défense qui implique, à l'intérieur, une application juste de la loi et la participation de tous aux frais et aux besoins de l'entreprise, défense qui exige, à l'extérieur, la victoire sur les ennemis, défense, enfin, qui justifie la glorification de l'empereur victorieux et de sa dynastie, particulièrement sensible sur les monnaies. Sur le plan religieux, l'essentiel est la lutte contre le culte des icônes, puis contre le culte des saints, interprétés comme des manifestations d'idolâtrie, responsables de la colère de Dieu contre son peuple; cette lutte contre l'idolâtrie repose sur une lecture historiciste de l'Ancien Testament et a

1. Marie-France Auzépy, *Manifestations de la propagande en faveur de l'orthodoxie, Byzantium in the ninth century: dead or alive?*, éd. L. Brubaker, Aldershot 1998, 85-99.

2. Léon III a préparé le silence de 730 par des discours [Théophane, éd. de Boor, 404; *Vie d'Étienne le Jeune* (éd. Marie-France Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le diacre. Introduction, édition et traduction*, Aldershot 1997), 98-99 et 190] et Constantin V le concile de Hiérea par des *silentia* (Théophane, 427) lors d'une campagne de sensibilisation dont la *Νορθοσία τοῦ γέροντος* (éd. Melioranskij) est sans doute un exemple.

pour corollaires l'exaltation de l'Eucharistie et celle de la Croix, symbole tout autant impérial que chrétien.

Tels sont donc les différents ingrédients que l'on peut s'attendre à retrouver dans la propagande isaurienne. Le problème est que, naturellement, il ne reste aucun exemple de cette propagande, du moins aucun exemple facilement repérable. Il faut donc tenter de la reconstituer et la reconstitution est hasardeuse, mais la rareté des sources de l'époque iconoclaste autorise, me semble-t-il, une audace qui ne serait pas de mise avec les autres périodes, mieux documentées, de l'histoire byzantine.

Cette reconstitution sera tentée avec un thème littéraire et iconographique, car les Isauriens ont beaucoup utilisé l'image et notamment leur propre image. Le thème retenu est le symbole même de la répression puisqu'il s'agit de la victoire sur le dragon.

La stature militaire des Isauriens, la réputation mondiale que donna à Léon III l'échec du siège arabo-musulman de 717, ont donné naissance à une légende dont il reste quelques échos dans les sources des marges de l'empire, légende qu'Adontz puis Gero ont étudiée³ : un auteur arménien fait de Constantin V un valeureux tueur de lions⁴, tandis que le *Liber episcopalis* de Naples, écrit au IX^e siècle, raconte le combat de Constantin V avec le dragon de l'aqueduc de Constantinople, récit malheureusement interrompu, le feuillet suivant étant arraché, moins pour effacer des mémoires le combat de l'empereur et de la bête que pour faire disparaître la mention positive du concile de Hiérea qui y figurait certainement⁵. Comme Constantin V, d'après la *Chronique* de Théophane, a remis en état l'aqueduc de Valens⁶, le *Liber episcopalis* de Naples est un témoin du fait que, en raison de la popularité de Constantin V, ou de sa propagande, ses actes avaient été traduits en termes épiques.

Reste à savoir qui est le dragon. Le dragon est une créature difficile à définir, car

3. N. Adontz, Les Légendes de Maurice et Constantin V, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales* 1934 (*Mélanges Bidez* I), 1-12; St. Gero, The Legend of Constantine Vth as Dragon-Slayer, *GRBS* 19 (1978), 155-159.

4. Adontz, Les Légendes, 9; Gero, The Legend, 156 et n. 3. Les nombreuses représentations iconographiques du combat avec le lion, notamment sur les tissus (A. Muthesius, *Byzantine Silk Weaving AD 400 to AD 1200*, Vienne 1997, pl. couleur 17A, 19A, 21A, 21B, 23B, 24B) montrent l'importance de ce thème.

5. *Gesta Episcoporum Neapolitanorum*, éd. G. Waitz: *MGH, Scriptores Rerum Longobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hanovre 1877, rééd. 1964, 423 (cf. Adontz, Les Légendes, 10-11; Gero, The Legend, 156; Marie-France Auzépy, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, Aldershot 1999, 279, n. 38, 39, 40).

6. La *Chronique* l'appelle à tort aqueduc de Valentinien: *Théophane* 440; cf. trad. angl. Mango - Scott, 608-609.

le mot *dragon* est redoutablement polysémique. Etymologiquement, le dragon est celui qui regarde intensément (*δέρκομαι*) et, chez les poètes comme Homère, le mot désigne le serpent au regard paralysant⁷. Dans les Psaumes, le dragon est un animal marin (Ps. 74 (73), 14-15; voir aussi Is. 27, 1), comme il l'est aussi dans la légende d'Andromède, et il est parfois confondu avec la baleine, comme par exemple dans le Psautier Chludov⁸. Au VIII^e siècle, Jean Damascène décrit les dragons comme des serpents non venimeux dont il existe plusieurs sortes: les très grands, les petits, ceux qui ont les yeux dorés, de la barbe au cou et des cornes sur la nuque. Il réfute deux opinions courant à propos des dragons, l'une étant que les dragons peuvent se métamorphoser en homme, ce qui est selon lui impossible, puisque les dragons sont des animaux, l'autre étant que les dragons sont poursuivis par la foudre, ce qui est impossible, la foudre étant un phénomène naturel⁹.

Parallèlement à ce sens propre, le mot dragon a un emploi métonymique et recouvre alors toute une série de personnages maléfiques, et d'abord le premier d'entre eux, le diable: Jean, dans l'Apocalypse, est le premier à établir l'équivalence entre le dragon, le serpent de la Genèse et Satan (Ap. 20, 2) et, après lui, le dragon désigne Satan dans un certain nombre de textes, notamment hagiographiques¹⁰; mais tout ennemi de l'empire chrétien, par exemple le Chagan des Avars assiégeant Constantinople¹¹, peut aussi bien être appelé de ce nom. Le mauvais empereur persécuteur comme Dioclétien ou Constantin V lui-même, dans les textes hagiographiques, est également un dragon¹².

Si l'on s'intéresse maintenant aux images, le dragon a été très tôt utilisé pour traduire la victoire du bien sur le mal dans une métaphore dérivée du Ps. 91 (90), 13: *Tu marcheras sur l'aspic et le basilic et tu piétineras lion et dragon*¹³. Constantin Ier, d'après Eusèbe, se serait fait représenter sur un tableau peint à l'encaustique et placé devant les portes du palais piétinant avec ses enfants un dragon qu'il transperçait d'une croix dont la branche supérieure se trouvait au-dessus de sa tête¹⁴. Le dragon, dit

7. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 264-265.

8. Moscou, Musée historique, 19, f. 157r (facsimilé: M. V. Scepkina, *Miniatjry Khludovskoi Psaltiri*, Moscou 1977).

9. *Περὶ Δρακόντων*, CPG 8087 (1), PG 94, 1600-1601.

10. *Miracula Demetrii*, éd. Lemerle, I, 15729-30; Prologue de la *Passion d'Acepsimas, Joseph et Aeithalas* (BHG 15), éd. Delehaye, PO II, 479.

11. Théodore le Syncelle, § 5: A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VI, 2, Rome 1853, 425-428.

12. Dioclétien: *Passion de Georges* (BHG 672; H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 57); Constantin V: *Vie d'Étienne le Jeune* (BHG 1666; éd. Auzépy, index, s. v. dragon).

13. Voir aussi Is. 27, 1.

14. Eusèbe, *De vita Constantini*, III, 3, éd. F. Winkelman, Berlin 1976, 82.

Eusèbe, représente à la manière des prophètes la tyrannie des athées. Constantin a maintenu la métaphore dans ses monnaies¹⁵, et l'image monétaire de l'empereur la croix à la main piétinant le serpent, cette fois-ci à tête humaine, est reprise par Valentinien III¹⁶. Ce type monétaire disparaît ensuite, mais la métaphore se perpétue jusqu'à la fin du VII^e siècle: lors du triomphe de Justinien II (705) à l'hippodrome sur ses deux prédécesseurs Léontios et Apsimar, l'empereur, selon la *Chronique* de Théophane, leur mit le pied sur le cou tandis que le peuple criait: *κατεπάτησας λέοντα καὶ δράκοντα*¹⁷.

Les dragons restent par ailleurs présents au palais puisque, d'après le *Traité de Philothée* (IX^e siècle) et le *De Cerimoniis* (Xe siècle), des enseignes, officiers des Excoubites, étaient appelés les *δρακονάριοι*; peut-être portaient-ils dans les cérémonies les plus prestigieuses les douze *δρακόντια*, gardés dans l'église du Seigneur au palais¹⁸. Ce fait rend manifeste la forte connotation impériale des dragons, mais ne renseigne pas sur les images représentées sur les *δρακόντια* et sur les étendards des Excoubites: dragons vaincus par un soldat? ou dragons seuls, ce qui ne serait pas impossible puisque des dragons sont représentés au XIV^e siècle sur deux des douze oriflammes impériales¹⁹? Une autre allusion, fort énigmatique, à la relation entre empereurs et dragons, est faite dans les *Παραστάσεις*, ce recueil de notes sur les monuments de Constantinople mis par écrit au VIII^e siècle: il y est question d'un *δρακονταῖον* situé à l'hippodrome, qui est à la fois l'*ἐκτύπωμα* d'Arcadius et l'*ἐπίδειξις* de son frère Honorius et qui rend des oracles depuis longtemps et *jusqu'à aujourd'hui*²⁰.

L'image de l'empereur vainqueur du dragon a dû, comme le pensait Grabar, influencer l'imagerie religieuse²¹ car l'on trouve à Ravenne dans la chapelle épiscopale

15. Nummus décoré au revers d'un labarum surmonté d'un chrisme transperçant le serpent: P. M. Bruun, *The Imperial Coinage*, vol. III. *Constantine and Licinius*, pl. 18, no 19.

16. Il s'agit d'un serpent à tête humaine qu'E. Demougeot interprète comme étant Attila (E. Demougeot, La symbolique du lion et du serpent sur les solidi des empereurs d'Occident de la première moitié du Ve siècle, *Revue Numismatique* 28 [1986], 107-109).

17. *Théophane*, 37512.

18. Les *δρακονάριοι*: *Traité de Philothée* (N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IX^e et Xe siècles*, Paris 1972, 113, 173, 181, 191, 203); *De Cerimoniis* II 16, éd. Reiske, 599; II 52, éd. Reiske, 717, 737, 746, 767; cf. J. Haldon, *Byzantine Praetorians. An administrative, institutional and social survey of the Opsikion and the Tagmata (Poikila Byzantina 3)* Bonn 1984, 292 et 555-556. Les *δρακόντια*: *De Cerimoniis* II 41, éd. Reiske, 641.

19. Le traité du Pseudo-Codinos détaille les oriflammes impériales portées par les archontes pendant la messe; elles sont au nombre de 12 et 2 d'entre elles représentent un dragon (Ps. Kodinos, *Traité des Offices*, éd. J. Verpeaux, 196).

20. *Παραστάσεις* § 62, trad. Averil Cameron - Judith Herrin, 138-141 et 252.

21. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Strasbourg 1936, réimpr. Londres 1971, 237-239.

(VI^e siècle), probablement dédiée au Christ²², une mosaïque représentant le *Christus victor*, c'est-à-dire le Christ en costume militaire d'empereur romain, la croix à la main, piétinant un lion et un dragon²³. Selon Agnellus, l'auteur du *Liber episcopalis* ravennate, Galla Placidia aurait fait représenter dans l'église de la Sainte-Croix aujourd'hui disparue, la même image accompagnée d'une inscription désignant comme type de mal incarné par le dragon les crimes des Germains²⁴.

Les images évoquées jusqu'à présent sont des images de personnage en pied, comme d'ailleurs le combat de Constantin V contre le dragon de l'aqueduc est un combat pédestre. Est-il impossible cependant que des images d'empereur cavalier vainqueur du dragon aient existé? Plusieurs éléments plaident en faveur de leur existence. Tout d'abord l'image de l'empereur cavalier vainqueur est bien connue; l'ivoire Barberini, au VI^e siècle, mais aussi, au IX^e siècle, la miniature représentant saint Constantin dans le Psautier Chludov en sont de bons exemples²⁵. D'autre part, il existe une image d'empereur cavalier vainqueur du dragon, qui date des premières années du IX^e siècle, mais c'est une image occidentale. Elle mérite cependant que l'on s'y arrête, car elle pourrait avoir un modèle oriental. Sans compter les influences grecques par le biais de Rome²⁶, les nombreuses ambassades entre Constantinople et la cour carolingienne depuis le milieu du VIII^e siècle²⁷ avaient certainement fait connaître aux intellectuels de la cour carolingienne et la symbolique et les objets de l'idéologie impériale orientale, le plus connu étant l'orgue offert par Constantin V à Pépin le Bref. L'image en question se

22. R. Farioli, *Ravenna romana e bizantina*, Ravenna 1977, 75; la mosaïque aurait été érigée par l'archevêque Pierre III (570-578): G. Bovini, *Edifici de culto di Ravenna d'età teodoriciana e giustiniana*, 1970, cité par E. Demougeot, *La symbolique*, 16, 117, n. 54.

23. Sur ce thème iconographique, également présent à Ravenne sur le sarcophage Pignatta et sur un stuc du baptistère de la cathédrale, voir R. Farioli Campanati, *Ravenna, Constantinopoli: aspetti topografico-monumentali e iconografici*, *Storia di Ravenna*, sous la dir. d'A. Carile, Ravenna 1992, II, 141-143.

24. Agnellus, *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, éd. O. Holder-Egger (*MGH*, Script. rer. Lang. cité n. 5).

25. Moscou, Musée historique, 19, f. 58v (cf. *supra*, n. 8).

26. J. M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. - fin du IX^e s.)*, t. I et II, Bruxelles 1983, I, 127-131; M. McCormick, *Byzantium and the West, 700-900*, *The New Cambridge Medieval History*, II, éd. R. McKitterick, 373-378.

27. T. C. Lounghis, *Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux Croisades (407-1096)*, Athènes 1980, 149-169; M. McCormick, *Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident Carolingien*, *Testo e immagine nell'alto medioevo*, Spolète 1994, 95-162; Marie-France Auzépy, *Constantin V, l'empereur isaurien, et les Carolingiens*, *Les Assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains*, Textes réunis par O. Redon et B. Rosenberger pour J. Devisse, Paris 1995, 49-65.

trouve sur un arc de triomphe offert par Eginhard à l'abbaye de Saint-Servais de Maastricht, monument qui a disparu, mais dont il reste un dessin très précis exécuté sans doute au XVII^e siècle et gardé à la Bibliothèque Nationale de France (ms fr. 10.440, fol. 45)²⁸. Au registre inférieur, sur les pied-droits, un saint militaire en pied avec lance et bouclier; au-dessus, chaque écoinçon de l'arc est occupé par un évangéliste assis en face d'un médaillon qui contient son effigie analogique; le registre supérieur (attique) est occupé sur l'une des façades frontales par un Christ trônant entouré de chaque côté par trois apôtres, et sur l'autre par une inscription²⁹ entourée de deux anges debout. Les façades latérales sont occupées au registre inférieur par deux person-nages en pied portant chacun un vexillum, dont il n'est guère possible de savoir si ce sont des anges, des saints militaires, voire même des prophètes³⁰, au registre médian par l'Annonciation et le témoignage de Jean-Baptiste, et au registre supérieur par trois apôtres assis sur un banc. L'arc était sans doute surmonté d'une croix puisqu'il était destiné à *soutenir le trophée de la victoire éternelle*, selon l'inscription. Deux cavaliers se font face sur les murs qui soutiennent la voûte de l'arc de triomphe et percent un dragon de leur lance: ils ont été interprétés comme Constantin I^{er} et Charlemagne ou plutôt Louis le Pieux³¹.

Parce que les *Libri Carolini* montrent que Charlemagne s'est inscrit dans l'héritage des Isauriens³², il ne paraît pas impossible que le modèle de cette image carolingienne d'empereur cavalier transperçant le dragon ait été une image de Constantin V Kabal-linos, auquel on reproche son amour immodéré des chevaux et que les habitants de Constantinople, quand ils le supplient en 813 de les sauver des Bulgares, voient sortir de la tombe à cheval prêt au combat³³. Quant au dragon que Constantin V pourrait percer de sa lance, il n'est pas difficile de savoir ce qu'il représente: ce ne peut être que l'idolâtrie. Comme le crient les évêques de Hiérea à Constantin V et à son fils: *vous avez anéanti toute idolâtrie*³⁴. Cette image de Constantin V en cavalier transperçant de

28. Ce monument est présenté et analysé par B. de Montesquiou-Fezensac, L'arc de triomphe d'Einhardus, *Cahiers Archéologiques* 4 (1949), 79-103; attribution à Eginhard, 100-103 et idem, L'arc d'Eginhard, *Cahiers Archéologiques* 8 (1955), 147-174.

29. *Ad tropaeum aeternae victoriae sustinendum einhardus peccator hunc arcum ponere ac deo dedicare curavit.*

30. Montesquiou-Fezensac, L'arc de triomphe, 91 et 92, n. 2.

31. Montesquiou-Fezensac, L'arc de triomphe, 99.

32. Marie-France Auzépy, Francfort et Nicée II, *Das Frankfurter Konzil von 794*, éd. R. Berndt, Francfort 1997, 279-300.

33. *Théophane*, 501; image du Christ cavalier transperçant un dragon, non daté: Nicole Thierry, Mentalité et formulation iconoclastes en Anatolie, *Journal des Savants* (1976), 102 et fig. 19, pl. V.

34. Mansi XIII, 353.

sa lance le dragon de l'idolâtrie est probable, et d'autant plus vraisemblable qu'elle ne ferait que reprendre l'image du sceau de Salomon³⁵, mais elle est hypothétique.

En revanche, il y a au VIII^e siècle un autre combattant du dragon, c'est saint Théodore³⁶. D'après Nicéphore, skevophylax des Blachernes au milieu du IX^e siècle, Saint Théodore était invoqué par les soldats de Constantin V, et celui-ci lui aurait reconstruit une belle église à Constantinople³⁷. Il paraît d'ailleurs logique que Constantin V, grand empereur soldat, ait encouragé le culte des saints militaires. Un *enkômion* des deux Théodores, l'oriental et le stratélate, conservé seulement dans sa version copte, a ainsi été prononcé sous son règne par le patriarche melkite d'Antioche, Théodore³⁸, (750³⁹-755/756⁴⁰) qui rappelle à ses ouailles qu'il fut envoyé à son poste par l'empereur Constantin⁴¹: cet éloge copte est ainsi le plus ancien témoin de l'existence des deux Théodore⁴².

35. L'image de Salomon, en cavalier transperçant un serpent ou un monstre de sa lance, était une image apotropaïque, fréquente sur les amulettes: voir les exemples recensés par G. Vikan (*Art, Medicine and Magic in Early Byzantium*, *DOP* 38 (1984), 79-80 et fig. 19-20) auxquels on peut ajouter les deux petites médailles pendentifs avec une représentation de cavalier nimbé transperçant une bête étrange de sa lance (R. Baumstarck, *Rom und Byzanz*, Munich 1998, no 309 et 310 du catalogue, 211-212); voir aussi les exemples donnés par J. B. Aufhauser, *Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und latinischen Überlieferung*, *Byzantinisches Archiv* 5, Leipzig 1911, pl. II,

36. Je remercie le père Ch. Walter d'avoir bien voulu me communiquer son article sur l'iconographie des saints Théodore à paraître dans la *Revue des Études Byzantines*.

37. C. Kirch, Nicephori Scevophylaxis, Encomion in S. Theodorum Syceotam, *Analecta Bollandiana* 20 (1901), 270-271, § 50.

38. E. O. Winstedt, *Coptic Texts on St. Theodore*, Londres 1910, repr. anast. Amsterdam 1979; présentation du dossier: Kh. Samir, Les dossiers arabe et copte de Théodore d'Antioche, *Le Muséon* 99 (1986), 171-180. La paternité de l'ouvrage ne fait pas de doute: il est précisé dans le prologue que l'éloge fut prononcé par Théodore, patriarche d'Antioche (Th. d'Antioche, *Éloge des saints Théodore*, éd. Winstedt, 73), ce qui est confirmé dans le texte (l'auteur s'appelle Théodore: *ibid.*, 78; il fait l'éloge de la cité d'Antioche: *ibid.*, 80-85).

39. Son prédécesseur, Théophylacte, était mort en 750: *Théophane*, 427; V. Grumel, *La Chronologie*, Paris 1958, 447.

40. Il fut exilé par les Arabes à cette date au motif qu'il renseignait Constantin V: *Théophane*, 430 (AM 6248; cf. I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, *Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813*, Berlin 1991, 330).

41. Il dit être venu à Antioche *at the will of the godfearing king Constantine and his archonts and senate* (Th. d'Antioche, *Éloge des saints Théodore*, 85). Comme le manuscrit le plus ancien de l'éloge date de 978-979 (*Vatican copte* 65: datation dans Samir, Les dossiers, 175), et que la conjonction d'un évêque Théodore d'Antioche et d'un empereur Constantin ne se rencontre que sous Constantin V, l'auteur de l'éloge a toutes les chances d'être Théodore l'exilé.

42. À propos du dédoublement des Théodore, voir N. Oikonomidès, Le dédoublement de Saint Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia, *Analecta Bollandiana* 106 (1984), 327-335.

Il me semble que Constantin V est allé plus loin encore et qu'il a enrôlé Théodore au service de l'iconoclasme. La lecture de la Vie et des miracles de Théodore (BHG 1764) conduit en effet à le penser. Comme l'a démontré Constantin Zuckermann, ce texte a été écrit sous Constantin V par un témoin oculaire de l'attaque arabe contre Euchaita en 753⁴³. Certes, le texte contient un miracle, le premier, qui concerne l'icône de Théodore, miraculeusement effectuée d'après le saint après sa mort, mais, comme l'a justement fait remarquer Zuckermann, l'icône dont l'existence *jusqu'à aujourd'hui* est affirmée par ce passage ne joue aucun rôle et n'est pas montrée comme un objet de culte⁴⁴. Les miracles, fort modestes, sont essentiellement le fait des reliques⁴⁵.

Pourquoi ce texte, malgré la présence de cette icône, peut-il être considéré comme reflétant la propagande iconoclaste? À cause de l'introduction dans le récit de la Vie et de la Passio qui précède les miracles (BHG 1764, VIII^e siècle), des mots idoles, idolâtrie et même idolomanie, qui ne sont pas employés dans la passion ancienne (BHG 1761, Ve siècle)⁴⁶. Théodore est décrit dans BHG 1764 comme désirant par dessus tout combattre l'idolâtrie: *Je préfère être dévoré par ce dragon plutôt que me prosterner devant les idoles muettes et irréelles et adorer la créature plus que le créateur*⁴⁷ (αἰροῦμαι γὰρ ὑπὸ τοῦ τοῦ δράκοντος καταποθῆναι ἢ προσκυνῆσαι τὰ ἀφανῆ καὶ κωφὰ εἶδωλα καὶ λατρεῦσαι τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα). Adorer la créature plus que le créateur, cette citation de l'apôtre Paul (Rom. 1, 35) est aux iconoclastes ce que la citation de Basile de Césarée *l'honneur rendu à l'icône remonte au prototype* est aux iconodoules⁴⁸. Le texte a donc été réécrit en fonction des mots d'ordre iconoclastes, le refus de sacrifier aux dieux du texte ancien étant transformé en refus d'adorer les idoles.

Venons-en au dragon, dont il vient d'être question. Le combat de Théodore avec le dragon apparaît en effet dans les textes pour la première fois au VIII^e siècle dans la

43. C. Zuckermann, The reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit, *Revue des Études Byzantines* 46 (1988), 191-210.

44. Zuckermann, The reign, 202.

45. Zuckermann, The reign, 201.

46. AASS Nov IV, 29-39. Le mot idole est employé une fois dans l'*enkômon* et les miracles de Théodore par Chrysippe (BHG 1765c), prêtre de Jérusalem au Ve s. (selon H. Delehaye, AASS Nov. IV, 17-18): *Enkômon de Théodore* par Chrysippe, éd. Sigalas, *Byzantinisches Archiv* 7, Leipzig 1921, 531s.

47. *Vie de Théodore tyron* (BHG 1764), éd. Delehaye, Les légendes, § 5, 1891s-20.

48. *Adorer la créature plus que le créateur*, formule fréquente dans l'Horos de Hiéria: le diable a rendu l'homme étranger à la gloire et à la lumière de Dieu, le poussant à se prosterner devant la créature plutôt que devant le créateur (Mansi XIII, 213 A); Dieu a alors envoyé son fils, mais à nouveau le diable, sous l'habit du christianisme, a ramené l'idolâtrie, convainquant de ses propres sophismes ceux qui voyaient que lui ne se détournait pas de la créature mais au contraire se prosternait devant elle (Mansi XIII, 221 C).

Vie et les miracles dont nous venons de parler⁴⁹ (*BHG* 1764) et dans l'*enkômion* conservé en copte mentionné plus haut dans lequel le combat, magnifiquement décrit, est le fait du Stratélate, monté sur son cheval, et non du tyron. De la même époque, entre les années 650 et 750, date l'image de Théodore debout, tenant lance et bouclier et marchant sur un serpent, représentée sur le sceau d'un évêque d'Euchaïta⁵⁰.

Dans l'*enkômion* copte, le dragon est un acteur du récit et n'est pas affecté d'une quelconque valeur idéologique; c'est un animal dont la présence est occasion de beaux faits d'armes et qui ne représente que lui-même. En revanche, dans *BHG* 1764, le dragon est juste mentionné, le combat est expédié en deux lignes, car ce qui importe, c'est ce que les deux protagonistes représentent. Le combat a lieu sur les terres de dame Eusébeia qui, dans la *Passio* du Ve siècle, était la pieuse femme qui avait récupéré la relique de Théodore; dans la Vie du VIIIe siècle, elle est devenue une femme de haut rang qui a élevé les empereurs idolâtres Maximien et Maximin mais qui est, elle, chrétienne et qui est dégoûtée par leur idolomanie⁵¹; et il se trouve que, précisément, le dragon se trouve sur son domaine. Si l'on considère que le dragon représente l'idolâtrie, la fable est transparente: en tuant le dragon, le saint soldat a libéré de l'idolâtrie le territoire de dame Eusébeia, c'est-à-dire de la Piété. Théodore ne dit pas autre chose à dame Eusébeia avant de partir affronter les habitants de la ville d'Amasée: «Puisque le Christ a bien voulu que je tue ce dragon sensible, de l'arme de l'honorable croix, je crois que je piétinerai aussi la tête du dragon intellectuel par la grâce de mon Christ». (ἐπειδή ... πύδοκπεν ὁ Χριστὸς παραγενέσθαι με ἐνθάδε καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον δράκοντα ἀποκτεῖναι τῷ ὀπλῷ τοῦ σταυροῦ, πιστεύω ... ὡς καὶ τοῦ νοητοῦ δράκοντος τὴν κεφαλὴν καταπατήσω τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι⁵². Le dragon intellectuel est l'idolâtrie qui tient les habitants et les soldats d'Amasée⁵³.

BHG 1764, texte écrit sous Constantin V par un auteur qui qualifie le règne de Constantin de *θεοφύλακτος* et *φιλόχριστος*⁵⁴, est un texte qui applique les directives de la politique impériale. Certes, l'auteur n'est pas un iconoclaste convaincu, comme le montre le miracle de l'icône, s'il est de lui et n'a pas été rajouté a posteriori, et comme le montre surtout, à mon avis, le fait qu'il écrive des miracles où saint Théodore est le

49. Zuckermann, *The reign*, 200.

50. Le sceau (Laurent, no 852, Zacos - Vegler, no 1288) est cité par Zuckermann (*The reign*, 200, n. 32) et par N. Oikonomidès (*Le dédoublement*, 328 et n. 2).

51. *Vie de Théodore tyron* § 4, éd. Delehay, 18726; voir aussi *τῶν εἰδωλομανῶν ἀνθρώπων*, § 5, 18926.

52. *Vie de Théodore tyron* § 6, éd. Delehay, 190.

53. Dans l'*enkômion* et les miracles de Théodore par Chrysippe (*BHG* 1765c), l'expression ὁ τοῦ νοητοῦ δράκοντος μισητής désigne le persécuteur (éd. Sigalas, 5527).

54. *Vie de Théodore tyron* § 12, éd. Delehay, 19617-18.

seul recours des habitants d'Euchaita abandonnés par les armées impériales. Mais son texte doit être dans la ligne et il fait précéder les miracles d'une nouvelle version de la Vie, mise au goût du jour, dans laquelle le saint combat le dragon de l'idolâtrie. Est-ce l'usage métaphorique du mot *δράκων* qui a conduit à mettre en récit la victoire sur la bête ou bien est-ce l'image de Théodore piétinant le serpent qui a inspiré le récit? Il est impossible de savoir qui, de l'image ou du texte, est premier. Mais il est sûr que la propagande iconoclaste a fait surgir un récit de lutte contre le dragon.

A t-elle aussi fait surgir une image? C'est beaucoup plus difficile à dire, notamment parce que l'existence d'images de Constantin V cavalier en vainqueur du dragon est hypothétique. Mais il est sûr que, en l'état actuel des connaissances, Théodore n'est pas figuré en cavalier vainqueur du dragon avant la fin du VIII^e siècle: le premier exemple littéraire est la mention de l'icône miraculeuse de Théodore en cavalier perçant de sa lance un serpent, icône qui se trouvait dans le monastère de Naïrab à Damas; la mention de cette icône se trouve dans la *Passion arabe d'Antoine Ruwah* qui a dû être écrite peu après la mort du saint en 799⁵⁵; le premier exemple iconographique est une icône du Mont Sinaï datée du IX^e siècle par Weitzmann, icône qui associe Georges et Théodore⁵⁶ et qui remplace l'icône préiconoclaste de Théodore en piéton⁵⁷. Il paraît dans ces conditions possible de considérer que Théodore, puis bientôt d'autres saints militaires, ont hérité de l'iconographie de l'empereur isaurien, dont le sens est inversé après 843. Après cette date, en effet, le dragon ne peut représenter que l'iconoclasme ou même, plus précisément, Constantin V, et la lutte contre le dragon devient l'affaire exclusive des saints: les peintres auront affecté à Théodore et Michel bien sûr, mais aussi à Mercure, puis à Georges, l'iconographie dévolue auparavant à l'empereur, mais que Constantin V avait trop marquée de son empreinte pour qu'elle pût être reprise après 843 par un empereur.

Ainsi l'image du soldat transperçant le dragon a-t-elle changé au cours des siècles: le soldat a pu être cavalier ou piéton, cela a pu être le Christ, l'empereur ou un saint, le dragon a symbolisé le paganisme, l'arianisme, l'idolâtrie, l'iconoclasme; mais ce qui ne change pas, c'est la permanence de la glorification de la répression, le soldat, la lance, le mal vaincu.

55. *Vie d'Antoine Ruwah*, § 2: I. Dick, La Passion arabe de S. Antoine Ruwah néo-martyr de Damas (25 déc. 799), *Le Muséon* 74 (1961), 127; sur l'authenticité de cette Passion, malgré des traits légendaires: S. K. Samir, Saint Rawh al-Quraïsi. Étude d'onomastique arabe et authenticité de sa Passion, *Le Muséon* 105 (1992), 343-359.

56. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, The Icons, vol. I. From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, B43, pl. couleur XXIX.

57. Weitzmann, *The Monastery*, B13, pl. couleur XV.

P. BÁDENAS

ΑΙΡΕΣΗ, ΑΠΟΣΤΑΣΙΑ ΚΑΙ ΑΛΛΟΠΙΣΤΙΑ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ. ΑΠΟΚΗΡΥΚΤΙΚΕΣ ΔΙΑΤΥΠΩΣΕΙΣ*

Ένα κοινό χαρακτηριστικό σε όλα τα αιρετικά κινήματα και εν γένει σε οποιοδήποτε ρεύμα αποστασίας στη ιστορία του χριστιανισμού είναι η παντελής σχεδόν απουσία κειμένων. Η γνώση μας για τα ουσιώδη κείμενα περί των αιρετικών δογμάτων, περί της λογοτεχνίας και της πήρσης των κανόνων τους είναι έμμεση. Οποιαδήποτε ιστορική προσέγγιση των ομάδων που απέκλιναν από την ορθοδοξία είναι αναγκαστικά έμμεση. Εξαρτιόμαστε από οποιουδήποτε τύπου αναφορά —όσο φευγαλέα κι αν είναι— που συναντάμε σε χρονικά και περιγραφές, στο σύνολό τους διαστρεβλωμένες και αρνητικές — σε αγιογραφικά έργα, σε ευκολόγια, καθώς επίσης και σε αντικρούσεις και καταδίκες των ορθοδόξων, οι οποίοι ασκούν πολεμική. Γι' αυτό το λόγο οι καταδικαστικές διατάξεις κατά της αίρεσης και της αποστασίας εκ μέρους της εκκλησιαστικής και πολιτικής αρχής αποκτούν μια μοναδική αξία ως τεκμήρια και είναι, κατά κανόνα, η μοναδική πρόσβαση σε αυτές τις πληροφορίες. Οι επεμβάσεις των Αρχών, που προορίζονται για την καταπίεση οποιασδήποτε αιρετικής ή ύποπτης εκδήλωσης απόκλισης από την ορθοδοξία, άφησαν ίχνη διαφορετικής σημασίας υπό τη μορφή συνοδικών διατάξεων, νομοθετικών αυτοκρατορικών διατάξεων (π.χ. κατά των Μανιχαίων, των Μοντανιστών, των Παυλικιανών, των Εβραίων, των Μουσουλμάνων, των Ιακωβιτών, των Βογομίλων και άλλων), πρακτικών από δίκες που συνέταξαν εκκλησιαστικά δικαστήρια και καταλόγων από αναθέματα υποχρεωτικής εφαρμογής στις τελετές αποκλήρυξης για να εισέλθουν στην ορθόδοξη Εκκλησία, κατά τις οποίες ο αιρετικός ήταν αναγκασμένος να καταδικάσει δημοσίως τις αρχές και τις συνήθειες της σεκταριστικής ή θρησκευτικής ομάδας από την οποία προερχόταν. Οι συλλογές αυτές εν γένει περιλαμβάνονται στα ευκολόγια.

Τα αναθέματα, στις τελετές αποκλήρυξης, προηγούνται των μυστηρίων που πρέπει να δεχθεί ο αιρετικός: βάπτισμα και χρίσμα. Η επανάληψη των αναθεμάτων είναι παράλληλη με την αποκλήρυξη του Σατανά και προηγείται της ένωσης με το Χριστό. Όμως αυτή δεν είναι η μόνη χρήση των αναθεμάτων. Ο πατριάρχης και η σύνοδος, παρα-

* Έρευνα στο πλαίσιο του προγράμματος PB95-0138 της DGICYT της Ισπανίας.

δείγματος χάριν, μπορούσαν να ορίσουν τη χρήση αναθεμάτων όλες τις Κυριακές και εορτές σε όλες τις εκκλησίες κατά των δογμάτων και των απεχθών ενεργειών της αίρεσης των Βογομίλων και να ενδυναμώσουν κατ' αυτό τον τρόπο την πίστη των Ορθοδόξων¹. Τα συνεχή αναθέματα στην εκκλησία, όχι από αιρετικούς που προσηλυτίσθηκαν αλλά από τον άμβωνα, προϋποθέτουν μία δημόσια και σημαντική εκδήλωση με σκοπό τη διαφύλαξη της ορθοδοξίας και την προστασία των πιστών από τον κίνδυνο να παρασυρθούν από τα *άσματα της σειρήνας* μερικών αιρετικών μεταμφιεσμένων σε *πραγματικούς χριστιανούς*. Η δημόσια και επίσημη επανάληψη των αναθεμάτων αναζητούσε προφανώς να καταστήσει αδύνατη οποιαδήποτε ασάφεια σχετικά με την ορθοδοξία και την αίρεση και οριοθετούσε ξεκάθαρα τις απόψεις και τη συμπεριφορά των αιρετικών (ή αποστατών) από αυτές των Ορθοδόξων. Όσον αφορά τα αναθέματα που εκστομίζονται από τον άμβωνα, υπάρχει και μια άλλη σκοπιμότητα: να υπενθυμίσουν δημοσίως και επισήμως την ορθοδοξία της αυτοκρατορικής εξουσίας. Ο Αλέξιος Α΄ Κομνηνός, επί παραδείγματι, όρισε να αναθεματίζει η Εκκλησία τα αιρετικά δόγματα, σύμφωνα με τον ψευδο-Ξιφιλίνο², επ' ευκαιρία της επετείου της καταδίκης των Βογομίλων (1099), γεγονός το οποίο λειτουργούσε παρόμοια με την ανάγνωση του Συνοδικού στους ναούς κατά την τέλεση της Κυριακής της Ορθοδοξίας – την πρώτη Κυριακή της Πεντηκοστής– εις ανάμνησιν του θριάμβου της Ορθοδοξίας επί των εικονοκλαστών το 843 και ως εκ τούτου της αποκατάστασης της νομιμότητας της αυτοκρατορικής εξουσίας.

Παράλληλα με αυτές τις μορφές αναθέματος, μία υποκειμενική, μέσω του εξαγνισμού του αιρετικού που επιστρέφει στην αληθινή πίστη, και η άλλη αντικειμενική, δηλαδή, δημόσια υπόμνηση περί του τι είναι ορθόδοξο και τι όχι, συναντάμε μια πολλαπλή λειτουργικότητα στη διατύπωση αναθεμάτων. Αυτός ο τύπος κειμένων, που αποτελείται από τελετουργικές μορφές αναθεμάτων, παρουσιάζει συνεχείς συνδυασμούς από τους οποίους προκύπτουν νέες μορφές. Επίσης, επαναλαμβάνονται αναθέματα αποκήρυξης για τη διατύπωση νέων. Παραδείγματος χάριν, στην αποκήρυξη κατά των Ιακωβιτών ξαναχρησιμοποιούνται τα αναθέματα κατά των Αρμενίων, στην αποκήρυξη κατά των Βογομίλων συναντάμε αναθέματα κατά των Μανιχαίων, κ.λπ. Αυτή η συνεχής επανάληψη προηγούμενων μορφών εξηγεί τη συγκεντρωτική τάση των καταλόγων αποκήρυξης, παρόμοια με αυτή της αγιολογικής λογοτεχνίας, όπου παραπρεΐται μία τάση ανάμειξης αιρετικών και αιρέσεων για να στιγματιστεί η στάση και το γεγονός της σεκταριστικής αποστασίας, αντίθετης στον ορθόδοξο χριστιανισμό.

1. J. Gouillard, Une source grecque du Synodikon de Boril, *Travaux et Mémoires* 4 (1970), 361-374. P. Eleuteri - A. Rigo, Il patriarca Germano II (1223-1240) e i Bogomili, *Revue des Études Byzantines* 51 (1993), 91-110.

2. Migne, *PG* 120, 1289-1292.

Οι σημαντικότερες αποκρηκτικές διατυπώσεις έφτασαν ως εμάς πολύ τυποποιημένες και καθορισμένες, χάρη στην τελετουργική χρήση αυτών των μορφών. Παρ' όλα αυτά αγνοούμε τις συνθήκες που οδήγησαν στη συνάντηση αυτών των αναθεμάτων. Οι δίκες, που αφορούν δογματικά θέματα, και οι συνοδικές διαδικασίες, που αναφέρονται σε εικαζόμενη αιρετική συμπεριφορά μικρότερης εμβέλειας, προσφέρουν ενδιαφέρουσες πληροφορίες για το θέμα και θα έπρεπε να εξετασθούν διεξοδικά. Οι προτάσεις που προέρχονται από τη συνοδική έρευνα, μετά τη δημόσια ανάγνωση, πρέπει να αναθεματιστούν *εἰς ἐπίσκοον πάντων* από τους εναγομένους. Αλλά αν ο κατηγορούμενος επιμένει στα δόγματα που έχουν καταδικαστεί, τότε εμπίπτει στις ποινές που προβλέπει ο νόμος και παραδίδεται στην κοσμική δικαιοσύνη προς τιμωρία. Ο μετανόησας, ως απόδειξη της μεταμέλειάς του, είναι αναγκασμένος να παρουσιάζει ένα *λίβελλον τῆς μετανοίας*, που έπρεπε να διαφυλάξει ο χαρτοφύλαξ και όπου επαναλαμβάνονται τα ανθέματα που είχε εκστομίσει ενώπιον της εκκλησιαστικής αρχής³. Σε αυτούς τους λιβέλλους εξομολόγησης, μετά τα αναθέματα, εμφανίζεται το σύμβολο της πίστης και της κατηγορηματικής αποδοχής των Επτά Συνόδων –δηλαδή της ορθοδοξίας– και εν κατακλείδι υπενθυμίζεται ότι ο προσηλυτισμένος, σε περίπτωση επανάληψης του ίδιου παραπτώματος, θα τιμωρηθεί από τη δημόσια αρχή με ακρωτηριασμό του χεριού ή της γλώσσας.

Στις αιρεσιολογικές συλλογές⁴, αν και το περιεχόμενό τους μπορεί να φανεί, εκ πρώτης όψεως, ετερογενές και ανόμοιο, διαφαίνεται μια οργανική συνέχεια. Το σχήμα ταξινόμησης στα χειρόγραφα της Βιέννης και του Τορίνου είναι το ακόλουθο:

1. *ὅπως χρῆ δέχεσθαι τοὺς ἀπὸ αἵρέσεων τῇ ἀγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ προσερχομένους.*
2. *Μεθοδίου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου διάταξις περὶ τῶν διαφόρων τρόπων καὶ ἡλικιᾶ ἐπιστρεφόντων. Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι ἐθνικὸν κατηχούμενον.*
3. Σύντομη αποκρηκτική διατύπωση για Εβραίους.
4. Εκτενής αποκρηκτική διατύπωση για Εβραίους: *πὼς δεῖ δέχεσθαι τὸν ἐξ Ἑβραίων τῇ τῶν Χριστιανῶν πίστει προσερχόμενον.*
5. Λόγος Γρηγορίου μητροπολίτου Νικαίας περί της βαπτίσεως των Εβραίων (Λόγος διαλαμβάνων ὅτι οὐ χρῆ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσιν Ἑβραίους εἰ μὴ τις ἀκριβῶς τούτους πρότερον δοκιμάσει).
6. Εκτενής μορφή αποκήρυξης των Μανιχαίων.
7. Τελειά συμφιλίωσης για τους Μανιχαίους.

3. Είναι γνωστός ο λιβέλλος εξομολόγησης του μοναχού Νείλου (1094-95), βλ. J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 301-303.

4. Οι συλλογές, μελετημένες από τους P. Eleuteri και A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio*, Βενετία 1993, ανήκουν στα χειρόγραφα Vind. theol. gr. 306-307 και Taur. B.IV. 22.

8. *Περὶ τῶν Μελχισεδεκитῶν καὶ τῶν Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων.*

9. Αποκηρυκτική διατύπωση για τους προαναφερθέντες.

Ακολουθούν στη συνέχεια τέσσερις αναθεματισμοί-διατυπώσεις των Ιακωβιτών, των Μουσουλμάνων, των Αρμενίων και των Βογομίλων.

Κάθε ένα από τα τμήματα συνοδεύεται από σύντομες σημειώσεις για τις συγκεκριμένες αιρέσεις. Στα χειρόγραφα της Βιέννης και του Τορίνου, οι κατάλογοι μορφών αποκήρυξης και τα αντίστοιχα αναθέματα συγκεντρώνουν μία ποικιλία κειμένων περί των αιρέσεων, όπου ο ανθολόγος φαίνεται ότι παρέκλινε από το γενικό αντικείμενο της συλλογής. Κατ' αυτό τον τρόπο συναντάμε πληροφορίες για τις Επτά Συνόδους, αποσπάσματα από το Συνοδικόν, αποσπάσματα από το *Περὶ αἱρέσεων* του Ιωάννη Δαμασκνού, μία επιστολή του Μιχαήλ Κηρουλαρίου, άλλη του Ευθυμίου Περιβλεπτηνού κατά των Φουνδαγιαγιτών, βιβλιάρια κατά των Λατίνων, των Φράγκων, κ.λπ.

Θα εξετάσουμε τώρα εν συντομία μερικές απ' αυτές τις μορφές αποκήρυξης, λαμβάνοντας υπόψη τη χρονολογία τους.

A. Αρχαίοι τρόποι αποκήρυξης

Οι συλλογές που μεταβιβάστηκαν στα χειρόγραφα της Βιέννης και του Τορίνου παρουσιάζουν, εν πρώτοις, μία διάκριση στις τρεις κατηγορίες αιρετικών. Η βυζαντινή αιρεσιολογία, προσπάθησε πάντα να θεσπίσει μία ακριβή τυπολογία των διάφορων αιρέσεων. Η κλασική ταξινόμηση, σε συνάρτηση με τα περιεχόμενα, είναι αυτή που πρότεινε ο Ιωάννης Δαμασκηνός⁵ και διακρίνει τέσσερα πρότυπα, Βαρβαρισμό, Σκυθισμό, Ελληνισμό και Ιουδαϊσμό, ως πηγή όλων των αιρέσεων. Αν και η κλασική ταξινόμηση ανταποκρίνεται στην ιδέα κατανομής του Δαμασκηνού, βασίζεται σε τελετές που πρέπει να ακολουθήσουν οι αιρετικοί για να προσπλυτιστούν στην ορθοδοξία. Η τριμερής κατανομή εμφανίζεται στο Μέγα Γρηγόριο⁶ και κατά τις αρχές του 7ου αι. τη συναντάμε σε μία από τις κύριες βυζαντινές αιρεσιολογικές πραγματείες, σε αυτή του πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπολίτη Τιμοθέου⁷. Διακρίνονται τρεις αρχαίοι τύποι αιρετικών. Ο πρώτος αναφέρεται σε αυτούς που πρέπει να βαπτιστούν· ο δεύτερος σε αυτούς που δεν πρέπει να βαπτιστούν αλλά να χριστούν· ο τρίτος σε αυτούς που δε χρειάζεται να βαπτιστούν αλλά απλώς μόνο πρέπει να αναθεματίσουν την αίρεση. Αυτό το τριμερές πρότυπο είχε μεγάλη απήχηση και το υιοθέτησαν διαδοχικά ο Θεόδωρος Στουδίτης, ο Θεόδωρος Νύσσης και ο Νίκων. Το είδος του κειμένου που μας ενδιαφέρει εμφανίζεται στο Barberinianus gr. 336 (8ος αι.) διά του οποίου μπορούμε να

5. *De haeresibus* (Kotter) IV, 19.

6. *Epist.* 1, XI.67: *PL* 77. 1204-1208.

7. *De receptione haereticorum*, *PL* 86. 12 κ.ε.

υποθέσουμε ότι αυτές οι τελετές συμφιλίωσης ανάγονται στην εποχή της Πενθέκτης Συνόδου (691-692), ο 95ος κανόνας της οποίας συμπεριλαμβάνει αυτό το πρότυπο⁸.

Η Διάταξις που αποδίδεται στον Πατριάρχη Μεθόδιο (843-847)⁹ περιέχει μία σειρά κανόνων και παρακλήσεων για τους εκούσιους ή ακούσιους αποστάτες. Πιθανώς πρόκειται για μία τελετή για τους αρνησίθρησκους που ήθελαν να αποκηρύξουν τον ισλαμισμό και να επανέλθουν στη χριστιανική πίστη. Ο τίτλος μίας από αυτές τις προσευχές είναι *εὐχή ἐπὶ ἀποστατήσαντος παιδὸς καὶ μαγαρίσαντος καὶ μετανοοῦντος*, όπου το ρήμα *μαγαρίζω* σημαίνει τον προσηλυτισμό στο ισλάμ¹⁰. Αυτή η πρακτική θα όφειλε την προέλευσή της στις ανταλλαγές αιχμαλώτων μεταξύ Αράβων καὶ Βυζαντινών το 845¹¹.

Μανιχαίοι

Οι αποκηρυκτικές διατυπώσεις κατά των Μανιχαίων, στη σύντομη και στην εκτενή μορφή τους, φαίνεται να ανάγονται σε μία εποχή προγενέστερη του 7ου αι. δεδομένης της απουσίας αναφορών στους Παυλικιανούς¹². Η πιο συνηθισμένη τελετή προστρέχει στη σύντομη μορφή των αναθεμάτων —έντεκα τον αριθμό— που εκφωνούνται στο βαπτιστήριο ύστερα από δύο εβδομάδες νηστείας, επειδή ο προσηλυτισμένος Μανιχαίος θεωρείται αβάπτιστος χριστιανός. Η εκτενής μορφή προέρχεται ίσως από τον 9ο ή 10ο αι., επειδή ο αναφερόμενος αιρεσιάρχης εδώ είναι ο Παυλικιανός Χρισόχειρ († 872) και η αντιπαυλικιανή διήγησις του Φωτίου είναι του 871-872¹³. Παρ' όλα αυτά οι παραλληλισμοί μεταξύ των αντιπαυλικιανών άρθρων και της διηγήσεως του Φωτίου δεν είναι ακριβείς για τη χρονολογία της αποκήρυξης. Η απουσία μερικών στερεότυπων φράσεων, που εμφανίζονται στην εκτενή μορφή κατά των Εβραίων, μας οδηγεί να σκεφτούμε ότι η εκτενής αντιμανιχαϊκή μορφή μπορεί να είναι παλαιότερη από την αντίστοιχή της αντιεβραϊκή. Αυτό μας επιτρέπει να ορίσουμε το τελευταίο τέταρτο του 9ου αιώνα ως την πιθανότερη χρονολογία. Σε αυτή την περίπτωση η εκτενής αντιμανιχαϊκή μορφή θα αντιστοιχούσε στην εποχή καταστροφής του παυλικιανού κράτους του Τεφρίκ από το Βασίλειο Α' (878), έχοντας ως συνέπεια το μαζικό προση-

8. Γ. Α. Ράλλης - Μ. Ποιλής, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, τόμ. Α'-Ζ', Αθήνα, 1852-1859 τόμ. Β', 187-188 και Γ', 176-178.

9. PG 100, 1300-1316.

10. Eleuteri - Rigo, *Eretici*, 1993, 39.

11. Βλ. Α. Α. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, Βρυξέλες 1935, τόμ. Ι, 201 κ.ε.

12. Βλ. S. N. C. Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renonciation of Manichaeism. The Capita VII 'Contra Manichaeos' of Zacharias of Mytilene, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983), 159 κ.ε.

13. Βλ. P. Lemerle, L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, *Travaux et Mémoires* 5 (1973), 39-47.

λυτισμό των Παυλικιανών στην ορθοδοξία, ενώ πολλοί άλλοι Παυλικιανοί μετανάστευσαν στην Αρμενία ή σε τόπους που βρίσκονταν υπό τον έλεγχο των Αράβων.

Εβραίοι

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι μορφές αποκήρυξης που προορίζονται για τους Εβραίους και ο λόγος του Γρηγορίου του Ασβεστά, μητροπολίτη Νικαίας¹⁴, που τις συνοδεύει. Το κείμενο αυτού του λόγου προσφέρει ξεκάθαρες χρονολογικές συντεταγμένες. Το 873-874 ο Βασίλειος Α΄ επιχειρεί το μαζικό προσηλυτισμό των Εβραίων. Αυτή η αυτοκρατορική πρωτοβουλία συνοδευόταν από ένα σύνολο προβλέψεων, με σκοπό να ευνοήσουν τον προσηλυτισμό και με στόχο να εγγυηθούν μία σειρά οικονομικών οφελών. Σε αυτά τα μέτρα αντιτάχθηκε ο Γρηγόριος ο Ασβεστάς, ο οποίος εμμένει στη γραμμή που ακολούθησε ο Μάξιμος ο Ομολογητής στη σύνοδο της Νικαίας το 787 (8ος κανών), όπου καταδικάζεται η αποδοχή βαπτίσματος με αντάλλαγμα υλικά οφέλη. Δεν πρόκειται λοιπόν μόνο περί αποκήρυξης των αιρετικών αρχών της μωσαϊκής πίστης αλλά περί καταδίκης των παραδοσιακών νηθών και εθίμων του Ιουδαϊσμού (*τὰ παρ' αὐτῶν ἐκ πονηρῶν παραδόσεων ἔξωθεν ἐπιτηδευόμενα καὶ κρυφίως πραττόμενα*)¹⁵. Η κριτική του Γρηγορίου είχε ως στόχο τη σύντομη μορφή, όπου αναφέρεται η αποκήρυξη των μωσαϊκών νομίμων. Ο Γρηγόριος αντιλαμβάνεται, ότι η *επίτομη* διαδικασία προσηλυτισμού ανταποκρίνεται μόνο σε μία αποκήρυξη του Εβραίου ενώπιον του αυτοκράτορα και όχι ενώπιον της Εκκλησίας, γι' αυτό ο Γρηγόριος απαιτεί να αναθεματίσει κατηγορηματικά ο προσηλυτισμένος Εβραίος όλες τις ἔξωθεν πρατικές: *ἀναθεματίζω τὰς παρὰ Ἰουδαίοις αἰρέσεις καὶ τοὺς αἰρετικούς*, δηλαδή το Ταλμούδ και τις υπόλοιπες εβραϊκές αιρέσεις (σαδουκαίους, ημεροβαπτιστές, εσένιους, φαρισαίους, κ.λπ.) σύμφωνα με ό,τι θέσπισε ο Ιωάννης Δαμασκηνός¹⁶. Προκαλεί την προσοχή μας το γεγονός ότι στο τέλος της ομολογίας της ορθόδοξης πίστης περιλαμβάνεται η παραδοσιακή εβραϊκή κατάρα για τις περιπτώσεις παράβασης ενός όρκου (*νὺν μὲν ἔλθοιεν ἐπ' ἐμὲ πᾶσαι αἱ κατάραι ὅς ἐν τῷ Δευτεροννομίῳ Μωσῆς ἔγραψε*) που μπορεί να έχει διπλή σημασία: από τη μία πλευρά αναγνωρίζει έμμεσα την ισχύ της Παλαιάς Διαθήκης στο χριστιανισμό αλλά από την άλλη διαφαίνεται ένα βαθύ αντισημιτικό συναίσθημα, που σφραγίζει την αποκήρυξη της ίδιας της εβραϊκής ταυτότητας με τον εξευτελισμό της απειλής με τον ίδιο μωσαϊκό νόμο.

14. Βλ. G. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs, Travaux et Mémoires* 11 (1991), 317-339.

15. Βλ. Dagron, *ό.π.*, 319, 321, 325; Evelyn Patlagean, *Contribution juridique à l'histoire des Juifs dans la Méditerranée médiévale: les formules grecques de serment, Revue des Études Juives* 124 (1965), 140.

16. *De haeresibus* IV, 24-25.

Εβραϊζοντες

Στην αποκρηυκτική διατύπωση για τους *εβραϊζοντες* στις διαφορετικές του εκδηλώσεις (*περί τῶν Μελχισεδεκῶν τῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων*) συναντάμε τα ίδια συμπεράσματα των αναθεμάτων για τους Εβραίους αλλά με ρητή αναφορά στις μαγικές και αστρολογικές πρακτικές. Η ομοιότητα με την εκτενή μορφή αποκλήρυξης για τους Εβραίους μάς επιτρέπει να χρονολογήσουμε την αποκλήρυξη για τους Αθιγγάνους στα τέλη του 9ου αιώνα¹⁷.

Μουσουλμάνοι

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν επίσης οι προδιαγραφές για τον προσηλυτισμό των μουσουλμάνων. Η αποκρηυκτική μορφή αποτελείται από δύο μέρη: τον πρόλογο και τα αναθέματα. Η εισαγωγή είναι μία προσαρμογή κατά λέξιν της τελετής για τους Μανικαίους. Στην καθεαυτό αποκλήρυξη ξαναχρησιμοποιείται η διατύπωση για τους Εβραίους και τους Αθιγγάνους: *ὁ δεῖνα ὁ ἀπὸ Σαρρακηνῶν σήμερον προσερχόμενος τῇ πίστει τῶν Χριστιανῶν, οὐκ ἔκ τινος βίας ἢ ἀνάγκης, ἀλλ' ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καὶ ἀδόλου τὸν Χριστὸν ἀγαπῶσης καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν*¹⁸. Ακολουθούν είκοσι δύο αναθέματα. Τα πρώτα αναφέρονται κατά του Κορανίου. Κατ' αυτό τον τρόπο η απαγόρευση των εικόνων ανάγεται σε παρόμοια αναθέματα κατά των εικονοκλαστών, των Εβραίων και των Μανικαίων. Όμως η τυποποίηση του αντιμουσουλμανικού τελετουργικού εξαρτάται αμεσότερα από το έργο του Νικήτα Βυζαντίου, το οποίο γράφτηκε μετά το 856-866¹⁹ και κυρίως από την ελληνική απόδοση του Κορανίου, που χρησιμοποίησε ο Νικήτας Βυζάντιος, τις διαφορετικές πραγματείες *κατὰ Μωάμεθ* και τις ανασκευές του Κορανίου πριν από το 10ο αιώνα²⁰. Ανάλογα με την περίπτωση των μορφών αντιεβραϊκής αποκλήρυξης, εδώ συναντάμε δύο πάρεργα που συνοδεύουν τα αντιμουσουλμανικά είδη που γράφθηκαν από το Μεθόδιο και το Γρηγόριο, μητροπολίτη Νικαίας.

Από το σύνολο των αποκρηυκτικών διατυπώσεων που εξετάστηκε, το αρχαιότερο, ανταποκρίνεται στις ανάγκες μίας συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής, που προέρχεται από το θρίαμβο της Ορθοδοξίας επί της εικονομαχίας το 843 και από τις ανάγκες

17. Για το πρόβλημα των Αθιγγάνων, βλ. J. Starr, *An Eastern Christian Sect: The Athinganoi*, *Harvard Theological Review* 29 (1936), 93-106 και G. Soulis, *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Late Middle Ages*, *DOP* 15 (1961), 141-165.

18. PG 140, 124A 10-15.

19. Βλ. A.-Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII-XIIe siècles)*, Louvain-Paris 1969, 186-187 και J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, *DOP* 18 (1964), 113-132.

20. Η αναίρεση του Κορανίου από τον Νικήτα (PG 105) στις αρχές του 9ου αι. είναι στη βάση της χριστιανικής αντιισλαμικής πολεμικής μέχρι το 13ο αι.

να αντιμετωπίσει τη διάδοση των αιρέσεων, όπως αυτές των Παυλικιανών, Αθιγγάνων και την αύξηση του προσηλυτισμού των Εβραίων και των Μουσουλμάνων.

Β. Πρόσφατα είδη αποκήρυξης

Μαζί με αυτό τον πυρήνα ειδών αποκήρυξης τα χειρόγραφα της Βιέννης και του Τορίνου παρουσιάζουν άλλες συλλογές αναθεμάτων που αναφέρονται στους Αρμενίους, τους Ιακωβίτες και τους Βογομίλους.

Αρμένιοι

Στο Χρονικό του Ματθαίου Εδέσσης²¹ αντιστακώνονται οι προσπάθειες του Κωνσταντίνου Δούκα (1066) για να ξαναβαπτισθούν οι Αρμένιοι σύμφωνα με τη βυζαντινή ιεροτελεστία. Η βυζαντινή επέκταση προς ανατολάς, κυρίως προς την Καππαδοκία, είχε ως αποτέλεσμα μία μεγαλύτερη παρουσία ανατολικών μονοφυσιτικών μειονοτήτων στην αυτοκρατορία, που έθεταν σε κίνδυνο την εκκλησιαστική και δογματική ομοιογένεια των προηγούμενων αιώνων. Τη σχετικά ανεκτική περίοδο του Βασιλείου Β' ακολούθησε η σκληρή περίοδος του Ρωμανού Αργυρού (1030). Η προσάρτηση στο Βυζάντιο του βασιλείου του Ανίου (1045), που αποτέλεσε το θέμα Ιβηρίας, ανάγκασε να λυθεί πολιτικά μία για πάντα το θρησκευτικό πρόβλημα των Αρμενίων. Γι' αυτό είναι λογικό να σκεφτούμε, ότι αυτή η συλλογή αναθεμάτων είχε συνταχθεί εκείνα τα χρόνια, κατά το 1060, όταν διατάσσεται η ένωση μεταξύ των Βυζαντινών και των Αρμενίων. Το εισαγωγικό μέρος της ιεροτελεστίας παρουσιάζει παρεμφερή δομή με τα αντιεβραϊκά είδη αποκήρυξης, με ρητές αποκηρύξεις στις αιρετικές δοξασίες των Αρμενίων και στα ήθη και έθιμα, όπως οι νηστείες, οι γιορτές, οι προσευχές, η τροφή, κ.λπ. Το δογματικό τμήμα επιβάλλει τον όρκο στο σύμβολο της Νίκαιας, με φανερά αντιμονοφυσική πρόθεση και την αποδοχή των Επτά Συνόδων. Στα καθαυτό αναθέματα δίνεται έμφαση στην τήρηση του τριαδικού χριστολογικού δόγματος, στο ζήτημα των εικόνων, των νηστειών, της αγίας κοινωνίας και των εορτών του Ευαγγελισμού και των Χριστουγέννων.

Ιακωβίτες

Η αποκηρυκτική διατύπωση για τους Ιακωβίτες διατηρεί μία στενή σχέση με την αποκήρυξη που προορίζεται για τους Αρμενίους, αλλά παρουσιάζει αρκετές ασυναρπασίες στα αναθέματα που, σε μεγάλο βαθμό, έχουν ποικίλη προέλευση. Παραδείγματος χάριν, μία ομάδα αναθεμάτων αρχίζει με το *εἴ τις*, άλλη με το *τοῖς ἀνάθεμα* και

21. E. Dalaurier, *Chronique de Matthieu d'Édesse (962-1136) avec la continuation de Grégoire le prêtre*, Paris 1858.

η λειτουργία που ακολουθεί τον όρκο αντιμονοφυσιτικής πίστης αντιγράφει το τέλος της αποκλήρυξης για τους Αρμενίους. Το σύνολο αυτών των αντιπακωβιτικών αναθεμάτων, λόγω των ομοιοτήτων που παρουσιάζει με τα αντιβογομιλικά αναθέματα, χρονολογείται στο δεύτερο μισό του 11ου και στο πρώτο μισό του 12ου αιώνα.

Βογομίλοι

Η αποκρηυκτική διατύπωση για τους Βογομίλους αποτελείται, επίσης κατά τρόπο ετερογενή, από διάφορους συνδυασμούς αναθεμάτων. Περιέχει καθαυτό αντιβογομιλικά άρθρα, άρθρα κατά του Θεοδώρου των Βλακερνών, αντιμανιχαϊκά άρθρα και ένα μεμονωμένο αντιμασσαλιανό άρθρο. Η ανάλυση του περιεχομένου²² παρουσιάζει ενδιαφέροντα χαρακτηριστικά των πολυάριθμων αιρέσεων, όπως των Εγκρατιτών, Επευκιτών, Μαρκιωνιστών, Μασσαλιανών, Ενθουσιαστών κ.ά., που έχουν στο σύνολό τους σχέση με τους Βογομίλους και ως εκ τούτου περιπίπτουν, ως δυσιστικές, στα ίδια λάθη με τους αρχαίους Μανιχαίους. Η παρουσία των αναθεμάτων κατά Θεοδώρου των Βλακερνών, ο οποίος καταδικάστηκε το 1085, και των αντιβογομιλικών άρθρων, που συντάχθηκαν μετά τη δίκη του Βασιλείου, κατά το 1099, μας επιτρέπουν να ορίσουμε ένα *terminus post quem*. Όμως υπάρχει ένα αξιοσημείωτο στοιχείο το οποίο αφορά τις περιπτώσεις όπου παραστρατούν εκ νέου, και τότε η προβλεπόμενη ποινή δεν είναι η πυρά²³ αλλά η ισόβια εξορία. Εξάλλου, φαίνεται ότι οι οδηγίες για μερικές από τις πρακτικές των αιρετικών εμπνέονται από την επιστολή του Ευθυμίου Περιβλέπτου²⁴ και η ομοιότητα μερικών χωρίων της εισαγωγής με χωρία συνοδικών πρακτικών του 1143 μας κάνει να σκεφτούμε ότι ένα τμήμα του κειμένου ανάγεται στην εποχή του πατριάρχη Μιχαήλ Β΄ Οξίτη (1143-1146), που συμπίπτει με την επιδείνωση της καταπίεσης των Βογομίλων²⁵.

Οι αποκρηυκτικές διατυπώσεις για Αρμενίους, Ιακωβίτες και Βογομίλους ανάγονται στο σύνολό τους στην περίοδο που περιλαμβάνεται μεταξύ του 11ου και του 12ου αιώνα. Η σύνταξη αυτών των κειμένων, αν και εμπνέεται τυπικά από τα πρότυπα του αρχαίου *corpus* αναθεμάτων, παρουσιάζει ένα ανομοιογενές αποτέλεσμα, με πολλές αντιφάσεις, που διαταράσσουν τη συνέχεια του συνόλου των αρχαιότερων ιεροτελεστιών για την αποδοχή των αιρετικών και των αποστατών στην Εκκλησία. Αυτό οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στη διαφορά ιστορικής πραγματικότητας και συνθηκών μεταξύ των αρχαίων και νεότερων αιρέσεων. Το αρχαίο *corpus*, λόγω της «επίσημης» προέλευσής του, είναι πληρέστερο και έχει μία συστηματική και οργανωμένη μορφή. Αντί-

22. Βλ. Eleuteri - Rigo, *Eretici*, 69 και 122-135.

23. Βλ. Άννα Κομνηνή, *Αλεξιάς* (έκδ. Leib), XV, 10.3.

24. *PG* 132, 1155-1217.

25. Δίκες κατά του Λεοντίου, Κλήμεντος και Νήφωνος.

θετα, το νέο *corpus* είναι συγκεντρωτικό, δηλαδή, οι τύποι αποκηρύξεων και τα αναθέματα φαίνεται ότι προστίθενται μεμονωμένα. Το μεγάλο ενδιαφέρον που παρουσιάζουν οι συλλογές, που παραδίδονται μέσω των χειρογράφων της Βιέννης και του Τορίνου, συνίσταται στο γεγονός, ότι και οι τρεις συγκεντρώνουν και τα δύο *corpora* και αποτελούν μία ουσιαστική μαρτυρία για να κατανοήσουμε το βαθμό ισχύος της *εκκλησιαστικής* καταστολής της θρησκευτικής αποστασίας, αίρεσης και αλλοπιστίας στο Βυζάντιο, το 13ο αιώνα, περίοδο της αντιγραφής των προαναφερθέντων κωδίκων.

Π. ΓΟΥΝΑΡΙΔΗΣ

ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΙΑΣ ΘΕΟΛΗΠΤΟΣ ΚΑΤΑ ΑΡΣΕΝΙΑΤΩΝ *

Στις 14 Σεπτεμβρίου του 1310, στην Αγία Σοφία, που ήταν γεμάτη από *στίφος ἄπειρο*, ξεκίνησε μια παράξενη τελετή¹. Ντυμένο με αρχιερατικά ενδύματα, το λείψανο του πατριάρχη Αρσενίου είχε τοποθετηθεί στον άμβωνα. Μετά τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο Β΄ που ανέγνωσε χρυσόβουλλο με το οποίο αποκαθιστούσε την ομόνοια της Εκκλησίας², ο πατριάρχης Νήφων (1310–1314) ανήλθε στον άμβωνα, στάθηκε μπροστά από το λείψανο και *ἐξεφώνησε ὡς ἐκ τοῦ Ἀρσενίου δῆθεν συγχώρησιν ἅπαντι τῷ λαῷ*³. Ἐτσι τέθηκε τέλος στη διαμάχη των Αρσενιατών με την επίσημη

* Συντομογραφίες

Γρηγ.: *Nikephoros Gregoras, Byzantina Historia*, έκδ. L. Schopen, Βόννη 1829.

Γρηγορίου του Κυπρίου, Επιστολαί: Σ. Ευστρατιάδης, Τοῦ σοφοτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου, κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου, Ἐπιστολαί, Ἑκκλησιαστικὸς Φῶρος 1 (1908), 2 (1908), 3 (1909), 4 (1909), 5 (1910).

Dölger, *Regesten*: F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453*, 3. teil: *Regesten von 1204–1282*, β΄ έκδοση P. Wirth, Μόναχο 1977. 4. teil: *Regesten von 1282–1341*, Μόναχο – Βερολίνο 1960.

Laurent, La fin du schisme: V. Laurent, Les grandes crises religieuses à Byzance: La fin du schisme arsénite, *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 26/2 (1945), 225–313.

Laurent, *Regestes*: V. Laurent, *Les actes des patriarches, fasc. IV, Les regestes de 1208 à 1309*, Παρίσι 1971.

Παχυμ. Α, Β: *Georgius Pachymeres, De Michaelae Paleologo*, έκδ. I. Beker, Βόννη 1835 = Α. Failler, *Georges Pachymérès, Relations historiques, édition et notes par...*, traduction française par V. Laurent, (CFHB XXIV/2), Παρίσι 1984 (= Α). *Georgius Pachymeres, De Andronico Paleologo*, έκδ. I. Beker, Βόννη 1835 (= Β).

PLP: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Βιέννη 1976 κ.ε.

Συκουτρίδης, Περί το σχίσμα (1), (2), (3): Ι. Συκουτρίδης, Περί τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν, Ἑλληνικά 2 (1929), 267–332 (= 1), 3 (1930), 15–44 (= 2), 5 (1932), 107–126 (= 3).

Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses: R. E. Sinkewicz, A critical edition of Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia, *Medieval Studies* 50 (Τορόντο 1988), 46–95.

1. Την τελετή περιγράφει ο πατριάρχης Νήφων στην εγκύκλιό του: Laurent, La fin du schisme, 308–309, και ο Γρηγοράς, Α΄, 262, πρβλ. Laurent, *Regestes*, αρ. 2004.

2. Dölger, *Regesten*, αρ. 2323 = Laurent, La fin du schisme, 297–302.

3. Laurent, *Regestes*, αρ. 2002 = Laurent, La fin du schisme, 303–304.

Εκκλησία. Ωστόσο, και από τις δύο πλευρές υπήρχαν και κάποιοι που ήταν αντίθετοι με το συμβιβασμό⁴. Ένας από αυτούς ήταν και ο μητροπολίτης Φιλαδελφείας Θεόληπτος, που αποκόπηκε από την επίσημη Εκκλησία και συνέχισε να θεωρεί τους Αρσενιάτες σχισματικούς⁵.

Ο μητροπολίτης Φιλαδελφείας Θεόληπτος στάθηκε αποφασιστικός αντίπαλος στο κίνημα των Αρσενιατών. Γύρω στο 1298⁶, ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος Β΄ είχε στείλει στη Μικρά Ασία επικεφαλής των βυζαντινών στρατευμάτων τον Ιωάννη Ταρχανειώτη, μια ηγετική μορφή των Αρσενιατών. Η επίσημη Εκκλησία αντέδρασε: ο πατριάρχης Ιωάννης ΙΒ΄ Κοσμάς (1294-1303), μη δεχόμενος να έχει δημόσιο αξίωμα κάποιος που δε συμφωνούσε με την επίσημη Εκκλησία, με υπόμνημα στον αυτοκράτορα, κατηγόρησε τον Ταρχανειώτη για ασέβεια⁷. Όμως, η πρωτοβουλία του δεν ήταν αποτελεσματική, δεν κατόρθωσε να παραμεριστεί ο αρσενιάτης στρατηγός. Αντίθετα, ο ιεράρχης της Φιλαδελφείας Θεόληπτος πέτυχε να εισακουστεί από τον αυτοκράτορα, μη διστάζοντας να χρησιμοποιήσει την κεφαλαιώδη για τις περιστάσεις αυτές κατηγορία. Πράγματι, ο Θεόληπτος κατηγόρησε τον Ταρχανειώτη ότι ετοίμαζε επανάσταση. Έτσι, ο Ανδρόνικος ανακάλεσε τον Ταρχανειώτη και διέταξε τη φυλάκισή του⁸.

Στις αντιαρσενιατικές δραστηριότητες του μητροπολίτη Φιλαδελφείας Θεολήπτου εντάσσονται και δύο ομιλίες⁹. Η πρώτη φέρει τον τίτλο *ὅτι δεῖ φεύγειν τοὺς ἀποσχισομένους τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν, προσεδρεύειν δὲ τοῖς θείοις ναοῖς, ὑπέικειν δὲ τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ τοὺς λειτουργοῦς...*¹⁰. Η δεύτερη ομιλία έχει τον τίτλο *Λόγος λαληθείς πρὸς τὸ κατὰ Φιλαδέλφειαν χριστιανικώτατον πλήρωμα, ἐπαινῶν... τοὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ σχολάζοντας, ...ἐλέγχων δὲ ἅμα καὶ παρακαλῶν πρὸς ἐπιστροφὴν τοὺς*

4. Ο Γρηγοράς (Α΄, 262) επισημαίνει ότι οι Αρσενιάτες που δεν έλαβαν θέση στην ιεραρχία, που δεν έγιναν ηγούμενοι ή που δεν εξασφάλισαν κάποια επίσημα πρόσδο, μετά από λίγο, *ἀπερράγησαν τῆς ὁμονοίας καὶ εἰσὶ ταῖς προτέραις αὐθὶς ἐμμένοντες ἰδιοτροπίαις καὶ σχίσμασιν*.

5. J. Gouillard, *Après le schisme Arsénite, la correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas*, *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 25/2 (1944), 174-212, 188-190· V. Laurent, *Les crises religieuses à Byzance, Le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie, Théolepte († circa 1324)*, *REB* 18 (1960), 45-54. Για το Θεόληπτο: *PLP*, αρ. 7.509 και πλέον ενημερωμένο: A. C. Hero, *Theoleptos of Philadelphia (ca. 1250-1329): From Solitary to Activist*, S. Ćurčić - Doula Mouriki, *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, Princeton - N. Jersey 1991, 27-38.

6. Ο Συκουτρίς, *Περί το σχίσμα* (1), 292, χρονολογεί 1297. Ο Laurent, *Regestes*, αρ. 1573, χρονολογεί τα γεγονότα το 1298-1299.

7. Laurent, *Regestes*, αρ. 1573· *πρβλ.* και Παχυμ. Β΄, 281.

8. Παχυμ. Β΄, 258· *πρβλ.* 271. Για την αποστολή του Ταρχανειώτη στη Μικρά Ασία: M. C. Bartusis, *The late byzantine Army. Arms and society, 1204-1453*, Φιλαδέλφεια 1992, 75-76.

9. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 52-94· *πρβλ.* S. Salaville, *Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310*, *REB* 5 (1947), 116-136.

10. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 52.

*ἀποστρεφόμενους τὴν κοινωνίαν τῶν ὀρθοδόξων καὶ τοὺς ἐκκλησίας χωριζομένους*¹¹. Καὶ ἀπὸ τοὺς δύο τίτλους, εἶναι φανερό ὅτι ὁ λόγος τοῦ ιεράρχου γινόταν ἀντιληπτός νὰ κινεῖται σὲ δύο ἄξονες: α) στὴν υποταγὴ τῶν πιστῶν στοὺς κληρικούς καὶ β) στὴν ἀντιπαλότητα στοὺς *ἀποσχιζομένους ἢ χωριζομένους* ἀπὸ τὴν ἐπίσημη Ἐκκλησία, δηλαδὴ τοὺς Ἀρσενιάτες. Οἱ ομιλίες τοῦ παρουσιάζουν ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰτί ὁ συγγραφέας τοὺς, ἀντίθετα μὲ τοὺς θεολογούντες ὁπαδοὺς καὶ ἀντιπάλους τοῦ κινήματος τῶν Ἀρσενιατῶν¹², δε χρησιμοποιεῖ τὰ ἱστορικὰ προηγούμενα, τὶς σχολαστικὲς ἀναλύσεις τῶν γραφῶν καὶ τοὺς κανόνες προκειμένου νὰ δείξει πῶς ὅ,τι πρὸς βεβαίωση εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ λόγος τοῦ Θεολήπτου, πού εἶναι κήρυγμα στοὺς πιστοὺς, ἀποσκοπεῖ στὴ συνολικὴ ἀντιμετώπιση τῶν Ἀρσενιατῶν. Δυστυχῶς, δὲν ἔχει σωθεῖ ἀνάλογο προπαγανδιστικὸ κείμενο τῶν Ἀρσενιατῶν, πού θὰ ἐπέτρεπε τὴ σύγκριση. Θὰ ἤθελα νὰ διευκρινίσω ὅτι ἡ ἀνακοίνωση αὐτὴ δὲν ἀναφέρεται στὴ θρησκευτικὴ πίστι τοῦ Θεολήπτου, ἀλλὰ στὴν ἰδεολογία τοῦ, σὲ μιὰ προσπάθεια διερεύνησης τῆς θέσης πού κατέχει σ' αὐτὴν ἡ ἀνοχή.

Ἡ διαμάχη μετὰ τῆς ἐπίσημης Ἐκκλησίας καὶ τῶν Ἀρσενιατῶν, ὅπως εἶναι γνωστό, κράτησε περίπου μισὸ αἰῶνα. Οἱ δύο ἀντιλήψεις πού συγκρούστηκαν δὲν ἀναφέρονταν σὲ δογματικὲς διαφορὲς. Ἡ διαμάχη ἀφοροῦσε, κατὰ κύριο λόγο, τὸ προσωπικὸ τῆς Ἐκκλησίας. Σχηματικὰ, ἡ νηγεσία τοῦ κινήματος τῶν Ἀρσενιατῶν, πού ἦταν στὴν πλειονότητά τοὺς μοναχοὶ καὶ μέλη τοῦ κατώτερου κλήρου, θεωροῦσαν τὴν νηγεσία τῆς Ἐκκλησίας, ιεράρχες καὶ πατριαρχικὸ κλῆρο, ὡς ἐκπτώτη καὶ παράνομη, γιὰτί συνέπραξε στὴν ἀπομάκρυνση τοῦ πατριάρχου Ἀρσενίου ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα Μιχαὴλ Η΄ Παλαιολόγο (1264) καὶ γιὰτί ἀποδέχθηκε τὴν ἔνωση τῶν Ἐκκλησιῶν πού ἐνήργησε ὁ ἴδιος αὐτοκράτορας (1274). Ἔτσι, μὲ τὸ σύνθημα *μὴ ἄψη, μηδὲ θίγης*, δηλαδὴ προτρέποντας τοὺς πιστοὺς νὰ ἀποφύγουν κάθε ἐπαφὴ μὲ τὴν ἐπίσημη Ἐκκλησία, οἱ ὁπαδοὶ τοῦ πατριάρχου Ἀρσενίου δημιούργησαν μιὰ παράλληλη Ἐκκλησία, στὴν ὁποία ὁ λαὸς προσχώρησε, ἀντιμετωπίζοντάς τὴν ὡς κίνημα πολιτικῆς ἀντιπολίτευσης. Οἱ λατρευτικὲς υποχρεώσεις τῶν πιστῶν, πού οἱ Ἀρσενιάτες εἶχαν ἀναλάβει νὰ ἐνεργοῦν, δημιουργοῦσαν μιὰ ξεχωριστὴ θρησκευτικὴ, ἴσως καὶ πολιτικὴ, κοινότητα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ νηγεσία τῆς ἐπίσημης Ἐκκλησίας, πού τὴν ἀποτελοῦσαν τὰ μέλη τῆς ἱεραρχίας καὶ ὁ πατριαρχικὸς κλῆρος, προβάλλοντας τὸ βασικὸ ἀξίωμα ὅτι ἐκτὸς τῆς Ἐκκλησίας δὲν ὑπάρχει σωτηρία, πρὸς βεβαίωση, ὅχι μόνον ὅτι ἦταν οἱ μόνοι ἀρμόδιοι νὰ τὴν διευθύνουν, ὡς μέλη θεσμοθετημένων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ πῶς ἀποτελοῦσαν τὴ μόνη πηγὴ νομιμότητας.

11. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 66.

12. Ἡ ἐκατέρωθεν ἐπιχειρηματολογία τῆς διαμάχης ἔχει διασωθεῖ σὲ ἀρκετὰ κείμενα καὶ ἐξετάζεται στο πόνημά μου: *Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261-1310), ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Παλαιολόγων*, Ἀθῆνα 1999.

Βασικό πρόβλημα είναι η χρονολόγηση των δύο ομιλιών του Θεολήπτου. Τίποτα από το περιεχόμενό τους δεν επιτρέπει να προσδιορίσουμε με ακρίβεια την εποχή που γράφτηκαν. Πάντως, πρέπει να ήταν μια περίοδος όξυνσης των σχέσεων ανάμεσα στην επίσημη Εκκλησία και τους Αρσενιάτες. Γνωρίζουμε δύο τέτοιες περιόδους. Η πρώτη, για την οποία θα μιλήσουμε παρακάτω, ήταν η εποχή της πατριαρχίας του Γρηγορίου του Κυπρίου (1283-1289). Η δεύτερη ήταν η περίοδος της β' πατριαρχίας του Αθανασίου Α' (1289-1293, 1303-1309), ο οποίος με εγκύκλιό του κήρυξε τον πόλεμο κατά των Αρσενιατών¹³. Αν και κάποια στοιχεία της διαμάχης θα ταίριαζαν στη δραστηριότητα των Αρσενιατών την εποχή του Αθανασίου, η δράση τους όπως την περιγράφει ο Θεόληπτος αναπτύχθηκε επί της πατριαρχίας του Γρηγορίου του Κυπρίου. Πέρα από την πιθανή χρονολόγηση, η παράθεση της δραστηριότητας των Αρσενιατών επιτρέπει και να κατανοήσουμε την ουσία της αντιπαράθεσης.

Ο μητροπολίτης Φιλαδελφείας Θεόληπτος, περιγράφοντας την κατάσταση που επικρατεί στην Εκκλησία, τονίζει ότι οι Αρσενιάτες εισέρχονται *εἰς πόλεις καὶ χώρας* και προτρέπουν τους πιστούς να μην πηγαίνουν στην εκκλησία, να μη υποτάσσονται στους ποιμένες της και τους παραινούν να απέχουν από τη θεία κοινωνία και τα άλλα μυστήρια. Όσοι αποδέχονται τη διδασκαλία τους, σύμφωνα με το Θεόληπτο, δε δέχονται τις ιερουργίες από τους ιερείς, με αποτέλεσμα να μένουν αβάπτιστα παιδιά, γέροι ακοινωνήτοι πριν το θάνατο, κ.λπ. Ο Θεόληπτος αναφέρει ότι η διδασκαλία των Αρσενιατών φθάνει να δικάσει ακόμη και ανδρόγυνα¹⁴. Όσον αφορά τον κληρο, ο Θεόληπτος τονίζει ότι οι Αρσενιάτες καθαιρούν τους άξιους ιερείς και ονομάζουν ιερείς μόνον τον εαυτό τους, θεωρώντας την ιεροσύνη κληρονομιά τους¹⁵. Υπάρχει ένα σημείο στο λόγο του Θεολήπτου που χρήζει ιδιαίτερης προσοχής: ο ιεράρχης διαπιστώνει πως ο λαός είχε χωριστεί σε ομάδες, ότι δεν είναι μόνον οι Αρσενιάτες που έχουν οπαδούς, που αποτελούν ένα ξεχωριστό στρατόπεδο: *εἰς πολλὰ τμήματα ... καὶ εἰς διαφόρους συνάξεις, ἢ μᾶλλον παρατάξεις, ..., καὶ διαφόρων ἀρχηγῶν ὀνόμασιν ἀσέμνως σεμνύνεσθαι καὶ ἐκ πολλῶν ἡγεμόνων κατονομάζεσθαι. Ὁ μὲν γὰρ λέγει ὅτι τοῦ δεῖνά εἰμι πατριάρχου· ὁ δὲ τοῦ δεῖνα ἄλλος τοῦ τούτου ἀρχιερέως, ἕτερος ἐκείνου· καὶ οὕτω μερίζεται ὁ ἀμέριστος καὶ εἰς Χριστός¹⁶.*

Σε δύο γράμματα του πατριάρχη Γρηγορίου του Κυπρίου, με τελικό αποδέκτη τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο, διακρίνουμε μια σύμπτωση περιγραφής της δράσης των Αρσενιατών με αυτή που δίνει ο μητροπολίτης Φιλαδελφείας. Στα γράμματα του πατριάρχη, που γράφτηκαν στην Κωνσταντινούπολη στα τέλη του 1284, η μέθοδος

13. Laurent, *Regestes*, ap. 1589, 1595, 1737, 1738.

14. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 54.

15. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 78.

16. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 76.

προπαγάνδας των Αρσενιατών εμφανίζεται πιο συγκεκριμένη. Στο πρώτο γράμμα, ο πατριάρχης, που παρουσιάζει τα πράγματα στην πρωτεύουσα *ταραχῶν, ...θορύβων καὶ ἰλίγγων μεστά*, βεβαιώνει ότι το μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού, *ἡ πλείστη μοῖρα τῶν δημοτῶν*, πρόσκειται στο κίνημα των Αρσενιατών. Οι Αρσενιάτες, γράφει ο πατριάρχης, συγκεντρώνονται στους δημόσιους χώρους σε όλη την πόλη και με απόλυτη ελευθερία βρίζουν τους ιθύνοντες και όσους δε θέλουν να τους ακολουθήσουν και προπαγανδίζουν τις απόψεις τους κατά της επίσημης Εκκλησίας. Οι Αρσενιάτες επιβάλλουν την πνευματική καθοδήγησή τους. Όταν κάποιος είναι ασθενής, τον φροντίζουν, ακόμη και παρά τη θέλησή του. Όταν κάποιος πεθάνει χρησιμοποιούν τους ιερείς τους, τους ψάλτες τους, ακόμη και τους νεκροθάφτες τους, για να του εξασφαλίσουν *εὐσεβῆ καὶ ὀρθόδοξον* θάνατο ώστε, όπως λένε στους πιστούς, *μὴ τῇ κακοπιστίᾳ συντελεσθῶσι*. Όσον αφορά την προσχώρηση του κατώτερου κλήρου στο κίνημα των Αρσενιατών, ο πατριάρχης τονίζει ότι είναι μαζική, οι ιερείς εγκαταλείπουν την επίσημη Εκκλησία και περνούν με το μέρος τους, επειδή, όπως λέει, οι πιστοὶ πληρῶνουν καλὰ για τις ιερουργίες και έτσι μπορούν να κερδίζουν περισσότερα¹⁷. Το δεύτερο γράμμα του πατριάρχη Γρηγορίου αναφέρεται στη δράση ενός αρσενιάτη μοναχού, του Ιγνατίου του Παφλαγόνα, και δείχνει ανάγλυφα τον τρόπο που ενεργούσαν οι Αρσενιάτες. Ο Ιγνάτιος *ἐλευθέρως ἀφιστὰ ὅσους ἂν δύναιτο τῆς ἐκκλησίας, τοῦ βαπτισμοῦ, τοῦ ἀγιασμοῦ, τῶν πάντων οἷς τελοῦμεθα καὶ χριστιανὸς τις εἶναι καὶ χαρακτηρίζεται*. Με άλλα λόγια, ο Ιγνάτιος όχι μόνον προσηλύτιζε τους πιστούς, αλλά και δεν αναγνώριζε τις ιερουργίες των κληρικών της επίσημης Εκκλησίας¹⁸.

Όπως είδαμε, ο μητροπολίτης της Φιλαδελφείας κάνει λόγο για διάσπαση των πιστών Εκκλησίας σε παρατάξεις και μάλιστα παρατάξεις αντιμαχόμενων οπαδῶν των πατριαρχῶν. Ο Θεόληπτος αναφέρεται στη διαμάχη των Αρσενιατών με τους Ιωσηφίτες. Η διαμάχη, που οι ρίζες της βρίσκονται στην περίοδο της ένωσης των Εκκλησιῶν, αναπτύχθηκε μετά την αποκατάσταση της ορθοδοξίας από τον Ανδρόνικο και κορυφώθηκε μετά τη σύνοδο που συνήλθε στη Λάμψακο το β' εξάμηνο του 1284 και της οποίας οι λεπτομέρειες δεν είναι δυνατό να συζητηθούν εδώ¹⁹. Στη σύνοδο αυτή, στην οποία προήδρευσε ο αυτοκράτορας, απορρίφθηκαν ως αβάσιμες οι κατηγορίες των Αρσενιατών κατά του τέως πατριάρχη Ιωσήφ και αποφασίστηκε η «αγιοποίησή» του²⁰. Στη σύ-

17. Laurent, *Regestes*, αρ. 1474 = Γρηγορίου του Κυπρίου, Επιστολαί, 12-13, αρ. 132.

18. Laurent, *Regestes*, αρ. 1479 = Γρηγορίου του Κυπρίου, Επιστολαί, 291, αρ. 124. Για τον Ιγνάτιο, βλ. *PLP*, αρ. 29.458.

19. Ας σημειώσουμε μόνον ότι, κατά πάσα πιθανότητα, ο Θεόληπτος πρέπει να έγινε, ταυτόχρονα με άλλους, μητροπολίτης Φιλαδελφείας πριν τη σύγκληση της συνόδου.

20. Dölger, *Regesten*, αρ. 2323 = Laurent, *Regestes*, αρ. 1461.

νοδο φάνηκε να επικρατούν ιδεολογικά οι Ιωσηφίτες, πράγμα που προκάλεσε τη μήνη των Αρσενιατών. Η όξυνση της διαμάχης διατηρήθηκε έως τα τέλη του 1285, οπότε και έφθασε στο αποκορύφωμά της²¹. Τότε, ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος, για να οικειοποιηθεί κάποιους Αρσενιάτες, αποφάσισε τη μετακομιδή του λειψάνου του πατριάρχη Αρσενίου στην Κωνσταντινούπολη. Η μετακομιδή θεωρήθηκε ως η επικράτηση του Αρσενίου επί του Ιωσήφ, δεδομένου ότι *ὁ γὰρ ὡς ἀδίκως ἐκβλήθεις ἐπὶ τὴν προτέραν τιμὴν ἀναγόμενος εἶχε δηλοῦν ἐντεῦθεν τὸν Ἰωσήφ ἐπιβήτορα*²². Όμως, η μετακομιδή ήταν ακόμη περισσότερο ένα αποφασιστικό γεγονός στην ιδεολογική διαμάχη των οπαδών των δύο πατριαρχών *ἵνα τιμὴ μὲν ἴσως τοῖς Ἀρσενιάταις τοῦτι κατασταίῃ λαμπρά, λανθάνουσα δὲ τοῖς Ἰωσηφίταις αἰσχύνῃ*²³. Η μετακομιδή του λειψάνου του Αρσενίου αποτέλεσε ταυτόχρονα και το τέλος μιας σημαντικής περιόδου στην ιστορία του κινήματος των Αρσενιατών. Πράγματι, μετά τη μετακομιδή, ο χαρακτήρας του κινήματος αλλάζει: το κύριο μέλημα των αρσενιατών μοναχών γίνεται η επίτευξη συμφωνίας για την ενσωμάτωσή τους στην ιεραρχία της επίσημης Εκκλησίας. Έτσι, αν και συνεχίζει να υφίσταται, το κίνημα των Αρσενιατών δεν εμπλέκεται πλέον τόσο έντονα στην καθημερινότητα των πιστών. Αν δεχτούμε ότι οι δύο λόγοι του Θεολήπτου που περιγράφουν τη δράση των Αρσενιατών αναφέρονται στην ίδια συγκυρία με τα πατριαρχικά γράμματα, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η σύνταξή τους έγινε μετά τη σύνοδο της Λαμψάκου και πριν από τη μετακομιδή των λειψάνων του Αρσενίου στην Κωνσταντινούπολη. Με άλλα λόγια, είναι πολύ πιθανόν οι ομιλίες του Θεολήπτου να εντάσσονται χρονικά στην περίοδο που αρχίζει στο β' εξάμηνο του 1284 και λήγει περί τα τέλη του 1285.

Ο λόγος του ιεράρχη της Φιλαδελφείας, σε ένα πρώτο επίπεδο, οδηγεί στο διαχωρισμό ανάμεσα στις αξίες και τις απαξίες, φορτίζοντας αρνητικά τους Αρσενιάτες. Οι Αρσενιάτες περιγράφονται ως φίδια και λύκοι, ζώα που έχουν ως στόχο να ξεγελάσουν τον άνθρωπο²⁴. Παράλληλα, επιστρατεύονται μια σειρά από επίθετα όπως απατεώνες, ψευδοδιδάσκαλοι, φιλήδονοι, φιλάργυροι, κενόδοξοι υβρισταί, πλήκται, φιλόνοικοι, μνησίκακοι και παντελώς μαινόμενοι για να σχηματοποιήσουν την ενδημούσα στους Αρσενιάτες κακία. Οι Αρσενιάτες, που στην πλειονότητά τους ήταν μοναχοί, χαρακτηρίζονται ως την *εὐλάβειαν ὑποκρινόμενοι καὶ σχῆμα πτωχείας περικεί-*

21. Ο Παχυμέρης παρουσιάζει τη μετακομιδή ως ικανοποίηση αιτήματος των Αρσενιατών που είχαν υποταχθεί στην επίσημη Εκκλησία κατά τη σύνοδο του Αδραμυττίου, που άρχισε τον Απρίλιο του 1284: Παχυμ. Β', 83 κ.ε. Και ο Νικηφόρος Γρηγοράς, Α', 167, την παρουσιάζει ως αίτημα των Αρσενιατών που ικανοποίησε ο αυτοκράτορας.

22. Παχυμ. Β', 83.

23. Γρηγ. Α', 167.

24. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 54.

μενοι. Η διδασκαλία των ἀποστατῶν καὶ σπαρακτῶν, δηλαδή των Αρσενιατών, χαρακτηρίζεται θολερά, δολερά και άτοπος²⁵.

Ωστόσο, διαβάζοντας τα δύο κηρύγματα, είναι σαφές ότι ο δημόσιος λόγος του Θεολήπτου δεν είναι απλά ένα κατηγορητήριο, αποτελεί ένα ιδεολογικό σύστημα με βασικές κατηγορίες τη συμπερίληψη ή την απόρριψη. Ο Θεολήπτος, ως αντίδοτο στην διαπίστωση της διάσπασης του σώματος των πιστών, προβάλλει το πρότυπο της ενότητας της Εκκλησίας, όπου δεν υφίσταται καμιά άλλη εξουσία εκτός από αυτή του Χριστού. Η πρώτη ομιλία του αρχίζει αναφέροντας ότι ο Χριστός, μετά την ανάσταση, εμφανίστηκε μόνον στους αποστόλους ενώ ήταν αθέατος στους Ιουδαίους. Πρόκειται για το βασικό μοντέλο που επαναλαμβάνεται και πάνω στο οποίο στηρίζεται ο λόγος του για τη συμπερίληψη των πιστών της επίσημης Εκκλησίας και τον αποκλεισμό όσων ήταν αντίθετοι σε αυτήν. Το παράδειγμα του Χριστού που διαχωρίζει επαναλαμβάνεται και για τη μέλλουσα κρίση, όπου πάλι υπάρχουν οι «σεσωσμένοι», σε αντίθεση με τη συνάθροιση των αμαρτωλών²⁶.

Μια σειρά από κοινοτυπίες για τη θυσία του Χριστού αποτελούν τη βάση για να υποστηρίξει ότι ο ιδρυτής του Χριστιανισμού *μὴν ἔθετο ἐκκλησίαν τῇ πίστει καὶ τῷ φρονήματι*²⁷. Στην πράξη, για τον πιστό, αυτό σημαίνει την παρουσία στους τόπους λατρείας και τη συμμετοχή στις ιεροτελεστίες. Έτσι, ο Θεολήπτος αντιπαράθετει τους πιστούς στους Αρσενιάτες που, από υπεροψία, αποφεύγουν τους ναούς και περνούν την ώρα τους στις αγορές, στα θέατρα, στις πανηγύρεις, στα καπηλεία, και στα άλλα πονηρά καταστήματα (*ἐπιτηδεύματα*). Βέβαια, στο γεγονός της μιας και μοναδικής Εκκλησίας, ο Θεολήπτος θα έβρισκε σύμφωνους τους Αρσενιάτες, οι οποίοι μάλιστα τόνιζαν πως αυτή είναι *ἀνεπίδεκτος πάσης αἵρέσεως καὶ παντὸς ἀκανονίστου ῥύψματος*²⁸. Ωστόσο, δεδομένης της στάσης της ηγεσίας της επίσημης Εκκλησίας, απαιτούσαν να τηρηθεί ακριβώς η νομιμότητα και προέτρεπαν τους οπαδούς τους να μην έχουν καμιά επαφή με αυτήν. Έτσι, ο ιεράρχης της Φιλαδελφείας, κατηγορώντας τους Αρσενιάτες πως με υποκρισία *ἀκρίβειαν ἀντιποιούμενοι καὶ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνιζόμενοι*²⁹ αναστατώνουν την κοινωνία, υιοθετεί ένα σύνθημα ανάλογο με το αρσενιατικό *μὴ ἄψη, μηδὲ θίγης*. Ο Θεολήπτος προτρέπει τους πιστούς *μὴ ὁμιλίαν ἔχειν μετ'*

25. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 70.

26. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 52.

27. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 56.

28. Α. Παπαδόπουλος Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, Α', Πετρούπολη 1891 ανατύπωση Βρυξέλλες 1963, Α', 471-474, εἰδ. 473.

29. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 78. Ο Θεολήπτος καλεί τους πιστούς να προσέξουν τοῖς λεγομένοις ἀκριβῶς, ότι δηλαδή οι μόνον αρμόδιοι για να ενεργήσουν το μυστήριο της θείας κοινωνίας είναι οι ορθόδοξοι ιερείς, και αυτό *ἐπεὶ ταῦτα οὕτως ἔχει καὶ οὕτως ἀπλανῶς φρονούμεν καὶ πιστεύομεν*. ὁ.π., 74.

αὐτοῦ, δηλαδή με τον Αρσενιάτη, *μὴ φιλίαν, μὴ συγκαθεδρίαν*³⁰. Με τον τρόπο αυτό, η διαμάχη ξεπερνά το εσωτερικό της Εκκλησίας, για να καταστεί πρόβλημα κοινωνίας, που χωρίζεται σε δύο αντίπαλες τάξεις, που η ύπαρξη της μίας σημαίνει τον αποκλεισμό της άλλης.

Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον το γεγονός ότι Θεόκλητος, στο δεύτερο λόγο του, προχωρά στην αντιστροφή του υποκειμένου· δεν είναι πλέον ο ιεράρχης που προτρέπει τον αποκλεισμό των Αρσενιατών, αλλά είναι το σώμα των πιστών που παρουσιάζεται να τους απορρίπτει. Πράγματι, ο ιεράρχης αφού εκφράσει την αγαλλίασή του για την αύξηση των ακροατών του, για *τὸ πέλαιος τοῦ πλήθους*, τους επαινεί για την αποστροφή, *μῖσος* είναι η λέξη που χρησιμοποιεί, για όσους διαβάλλουν την αλήθεια και για αυτούς που προσπαθούν να διαστρέψουν τα ορθά φρονήματα. Ο Θεόκλητος διαβεβαιώνει ότι κατανοεί απόλυτα την αποστροφή τους προς τους σχιζομένους, δηλαδή τους Αρσενιάτες, που χαρακτηρίζονται ως τα σεσυπότα μέλη που αποκόπτονται από ένα σώμα φιλάδελφο και ομονοητικό, το σώμα της Εκκλησίας³¹. Ο Αρσενιάτης, *ἀκόμη και αν Χριστὸν ὁμολογεῖ καὶ χριστιανὸς ὀνομάζεται καὶ ὑπὲρ Χριστοῦ δῆθεν ἀγωνίζεται*, δεν ανήκει στην Εκκλησία³². Πρόκειται για αποστάτες που προσπαθούν να παρασύρουν τους πιστούς στις αντιλήψεις τους.

Ωστόσο, ο δημόσιος λόγος του ιεράρχη ὀφείλει να αντιμετωπίσει τη βασική κριτική των Αρσενιατών για τη νομιμότητα των χειροτονιών των ιεραρχών και του κλήρου μετά την απομάκρυνση του πατριάρχη Αρσενίου. Ο Θεόκλητος, ὅπως είπαμε, δεν προσπαθεί να αποδείξει τη νομιμότητα της ιεραρχίας, τη θεωρεί δεδομένη, και επικεντρώνει το λόγο του στη ζωή των κληρικών, προσπαθώντας να αποκαταστήσει το σύστημα της συνολικής πειθαρχίας που θεμελιώνεται στο λειτουργήμα του ιερέα.

Έτσι, πριν ακόμη αναφερθεί στον ιδρυτή της Εκκλησίας, ο Θεόκλητος αναφέρεται στον Αδάμ, που δεν ακολούθησε τη θεία εντολή και *ὡς παραβάτης ἐκβέβηται*³³. Η Εκκλησία είναι ο νέος παράδεισος, όπου καταξιώνεται και νομιμοποιείται η ηγεσία της. Οι ιεράρχες αποτελούν τα δέντρα – *ξύλα* από τα οποία οι πρωτόπλαστοι είχαν λάβει την εντολή να τρώνε· *παράδεισός ἐστιν... ἡ ἐκκλησία του θεοῦ... ξύλα δὲ οἱ ὀρθόδοξοι ποιμένες... παρὰ ὀρθοδόξων ἱερέων χειροτονούμενοι καὶ ἐν ταῖς λακούσαις ἐκκλησίαις πεμπόμενοι καὶ τιθέμενοι ἐπὶ τῷ διδάσκειν καὶ καταρτίζειν πάντα χριστιανόν*³⁴. Με αυτό τον τρόπο καταξιώνεται και νομιμοποιείται η ηγεσία της επίσημης

30. Βλ. και την προτροπή στους πιστούς *τοὺς τοιούτους*, δηλαδή τους Αρσενιάτες, *ἀποστρέφεσθαι* ἔως ὅτου επιδείξουν μετάνοια και επιστρέψουν στην Εκκλησία.

31. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 68.

32. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 74.

33. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 56.

34. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 58.

Εκκλησίας. Ο λόγος του Θεολήπτου στρέφεται πλέον γύρω από ένα μοτίβο, την υποταγή στην ιεραρχία: *ὑποτάγηθι τῷ δοθέντι σοι ποιμένι, οἰκειώθητι τῷ θεῷ δι' αὐτοῦ, θεραπευσον Χριστὸν διὰ τῆς εἰς αὐτὸν τιμῆς...*³⁵. Η καταξίωση των ιεραρχών θεμελιώνεται και στη γνωστή διαδοχή των αποστόλων και νομιμοποιείται από το μεσολαβητικό ρόλο τους ανάμεσα στους πιστούς και στο θείο. Εκτός από τον ιερέα που είναι δεκτός από τον ποιμένα του, γιατί βέβαια υπάρχουν και οι αρσενιάτες ιερείς, κανένα άλλο πρόσωπο δεν έχει ένα πραγματικό και αντικειμενικό δικαίωμα να παρέχει έγκυρες ιερουργίες³⁶. Κατά συνέπεια, οι τελετές και οι ιερουργίες που παρέχουν οι Αρσενιάτες είναι άκυρες. Στην πρώτη ομιλία ο Θεόληπτος θα προτρέψει τον πιστό: *δράμε πρὸς τὸν τοῦ θεοῦ οἶκον, φάγε τὴν ψαλμωδίαν ... πῖε τὴν ἀνάγνωσιν...*³⁷, ενώ στη δεύτερη θα αναφερθεί επί μακρόν στην αποκλειστική αρμοδιότητα του ιερέα να παρέχει τα άγια δώρα. Η αποχή από την επίσημη Εκκλησία, που κηρύττουν οι Αρσενιάτες, ή η όποια άλλη πρακτική που δεν προέρχεται από την επίσημη Εκκλησία, ακολουθώντας το ίδιο μοντέλο, τους διαχωρίζει από τους χριστιανούς, τους ταυτίζει με τους Ιουδαίους³⁸.

Στον πρώτο λόγο³⁹ ο Θεόληπτος αναφέρεται και σε αυτό που αποτελεί το βασικό θέμα της δεύτερης ομιλίας του, τη θέση του ιερέα ως ατόμου και ως φορέα του λειτουργήματος. Ο Θεόληπτος προσπαθεί να δείξει ότι ο φορέας της ιεροσύνης που προέρχεται από την επίσημη Εκκλησία, όποιος και αν είναι αυτός, είναι ο μόνος αρμόδιος να παρέχει τις τελετουργίες. Εκτός από τα βιβλικά παραδείγματα⁴⁰, ο Θεόληπτος χρησιμοποιεί και ένα που βρήκε *ἐν τοῖς διηγήμασι πατέρων*⁴¹. Κάποιος λαϊκός, αν και είδε ότι ο ιερέας ήταν μοιχός, την επομένη έλαβε *μετὰ πίστεως* τη θεία κοινωνία από αυτόν, και μάλιστα του ζήτησε να τον σφραγίσει στο μέτωπο, όπου *ἐπεπόλαζε ἡ λέπρα*. Και το θαύμα έγινε, ο πιστός γιατρεύτηκε από τα χέρια του μοιχού ιερέα. Ήταν το λειτούργημα της ιεροσύνης που είχε σημασία και *οὐκ ἤργησεν ἡ ἁμαρτία τὴν χάριν, ἵνα μὴ χάραν ἔξει ἡ κατὰ τῶν ἱερέων κρίσις*⁴². Από το σημείο αυτό έως τον ισχυρισμό πως ο ιερέας κρίνεται μόνον από το Θεό⁴³ υπάρχει μόνον ένα βήμα που ο Θεόληπτος δρασκελίζει χωρίς καμιά δυσκολία. Θα πρέπει εδώ να τονίσουμε ένα σημαντικό σημείο, που αναφέρεται στην ανοχή. Ο Θεόληπτος, αναφερόμενος στους κληρικούς που παραμένουν πιστοί στην επίσημη Εκκλησία αλλά στους οποίους θα μπορούσε να ασκηθεί κρι-

35. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 58.

36. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 60.

37. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 60.

38. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 74.

39. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 62.

40. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 84 κ.ε.

41. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 88.

42. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 88.

43. Sinkewicz, Anti-Arsenite Discourses, 90.

τική για τον τρόπο ζωής τους, τονίζει ότι αυτή η αντιμετώπιση δημιουργεί μισαλλοδοξία, *ποιεῖ γὰρ ἕκαστον τὸν τῷ τοιουτῷ ἀλισκόμενον πάθει* [δηλαδή την κριτική] *ἑαυτὸν μόνον ἐνάρετον καὶ συνετὸν ἠγεῖσθαι*⁴⁴. Ἐτσι, είναι χαρακτηριστική η αντίδραση του Θεολήπτου, ο οποίος εξοργίζεται και γιατί οι Αρσενιάτες διεκδικούν την καθαρότητα του κλήρου και των ιερουργιών για τον εαυτό τους: *οὐκ εἰσὶ χριστιανοί, οὐκ εἰσὶ μοναχοί, οὐκ εἰσὶν ἱερεῖς, οὐκ εἰσὶν ἀρχιερεῖς, ἀλλὰ πλάνοι καὶ παραβάται*⁴⁵.

Ο τίτλος της δεύτερης από τις ομιλίες του Θεολήπτου βεβαιώνει ότι είναι λόγος λαληθείς πρὸς τὸ κατὰ Φιλαδέλφειαν χριστιανικώτατον πλήρωμα. Ωστόσο, είναι προφανές ότι το ακροατήριό του εκτείνεται και πέρα από αυτό που του αποδίδει ο τίτλος. Ας σταθούμε σε ένα και μόνο σημείο για να δείξουμε ότι το ακροατήριο το αποτελούσε μια κοινωνική ομάδα, η ηγεσία της επίσημης Εκκλησίας. Ο Θεόληπτος αναφέρει ότι ακόμη και ο αγώνας που οι Αρσενιάτες έκαναν κατά της ένωσης των Εκκλησιών είναι μάταιος, αφού απέδωσαν τη νίκη για την αποκατάσταση της ορθοδοξίας και την εξάλειψη της αιρέσεως στην αζία τους και απέρριψαν την Εκκλησία. Ο Θεόληπτος αποδίδει τις ενέργειές τους κατά της αιρέσεως στην επιθυμία τους για ανθρώπινη δόξα και τονίζει ότι η έπαρση και η φιλοδοξία τους οδήγησαν τους Αρσενιάτες στο ναυάγιο, φθάνοντας στο σημείο να υποστηρίξει ότι θα ήταν προτιμότερο να είχαν συνεργαστεί με τους ενωτικούς⁴⁶. Η παράβλεψη - αποσιώπηση της δογματικής ουσίας της συνεργασίας δίνει την εντύπωση ότι ο Θεόληπτος δε στρέφεται τόσο κατά των Αρσενιατών όσο προσπαθεί να αποφορτίσει από το βάρος της ενοχής μια κοινωνική ομάδα, την ηγεσία της Εκκλησίας. Γνωρίζουμε από τον Παχυμέρη ότι δεν υπήρξε κανένας εκκλησιαστικός, ιεράρχης ή μέλος του πατριαρχικού κλήρου, ακόμη και από αυτούς που στάλθηκαν εξορία ή φυλακίστηκαν, που να μη συμφωνήσει τελικά με την Ένωση. Ἐτσι, ο λόγος του ιεράρχη έμμεσα απαλλάσσει από την ευθύνη μια ομάδα της οποίας τα μέλη είναι δυνατόν να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους στη στάση που τήρησαν στην περίοδο της ένωσης των Εκκλησιών και στο διανοητικό περιβάλλον που αναπτύχθηκε τότε.

Οι Αρσενιάτες, με την πρακτική τους, είχαν δημιουργήσει κοινότητες οπαδών, που τις αποτελούσαν και άνθρωποι *τῆς μακέλης τε καὶ σκαπάνης*⁴⁷. Στις κοινότητες αυτές είχαν προσχωρήσει και πολλά μέλη του κατώτερου κλήρου, έστω και για λόγους επιβίωσης, όπως αναφέρει ο πατριάρχης Γρηγόριος. Έχοντας ως σημείο εκκίνησης την αποκατάσταση της τάξεως στην Εκκλησία, η προπαγάνδα των Αρσενιατών επέτρεπε στους οπαδούς τους να προβάλλουν στο κίνημα και πολιτικά αλλά και κοινωνικά οράματα. Αντίθετα, η επίσημη Εκκλησία περιοριζόταν στη διεκδίκηση του μονοπωλίου της

44. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 64.

45. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 78.

46. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 86.

47. Παχυμ. Α', 401 = Failler, 513.

παροχής «εγκύρων» τελετουργιών. Όταν ο Θεόληπτος ορίζει την επίσημη Εκκλησία ως μόνη δίοδο σωτηρίας περιορίζει και τα όποια οράματα, που μπορούσαν να προβάλλουν οι πιστοί. Η ηγεσία της Εκκλησίας, ιεραρχία και πατριαρχικός κλήρος, αποτελούσε μια γραφειοκρατική τάξη, της οποίας τα οράματα περιορίζονταν στις ατομικές σταδιοδρομίες. Ο Θεόληπτος, επαναλαμβάνοντας κοινοτοπίες για τη θέση του κλήρου μέσα στην Εκκλησία, προσπαθεί να μορφοποιήσει την ιδεολογία της ιεραρχίας του και κλήρου και να τονώσει ιδεολογικά τα στελέχη της Εκκλησίας. Πίσω από την παρουσίαση της Εκκλησίας ως κεντρικού θεσμού σωτηρίας, η προσπάθειά του αποβλέπει στην καταξίωση των μελών της ηγεσίας ως των μόνων αρμοδίων και ικανών να χειριστούν τις υποθέσεις της Εκκλησίας, αυτών που γνώριζαν τις τυπικές διαδικασίες και τους μηχανισμούς λειτουργίας της. Σχηματικά, ο Θεόληπτος θέλει να αποκλείσει την ύπαρξη της οποίας άλλης τάξης που ήταν δυνατό να λειτουργήσει ως πυρήνας της κοινωνίας και να αποκαταστήσει, τόσο στο εσωτερικό των μελών της ιεραρχίας και του πατριαρχικού κλήρου, όσο και στους πιστούς, το χαμένο κύρος της τάξης των εκκλησιαστικών.

Στη δεύτερη από τις ομιλίες του, ο Θεόληπτος ανοίγει ένα φανταστικό διάλογο ανάμεσα στην τάξη των εκκλησιαστικών και έναν Αρσενιάτη⁴⁸. Ας τονίσουμε εδώ ότι ο ιεράρχης, αντίθετα με την μετατροπή των πιστών σε υποκείμενο που απορρίπτει τους Αρσενιάτες, στο διάλογο, ο Αρσενιάτης δεν αποτελεί μέλος μιας ομάδας, είναι ένα άτομο απομονωμένο ενώπιον του σώματος των εκπροσώπων της επίσημης Εκκλησίας. Ο Θεόληπτος υπογραμμίζει το μάταιο του αγώνα του όσο βρίσκεται εκτός της Εκκλησίας υπόσχεται ότι, όταν κατανοήσει το λάθος και επιστρέψει θα έχει την αδελφική αντιμετώπιση (2.12-14). Ο Αρσενιάτης θα αποφασίσει αν θα διαλέξει την επιστροφή ή την αιώνια καταδίκη για την *παρά σου τολμηθεῖσαν ῥῆξιν καὶ κατατομήν*⁴⁹. Η *καταλλαγή* στην οποία ο Θεόληπτος τον καλεί δεν σημαίνει ότι αυτοί που αντιπροσωπεύουν την Εκκλησία, τα στελέχη της, κάνουν την οποιαδήποτε υποχώρηση· *ἀλλ' οὐ πειθόμεθα, οὐδὲ μεταμελούμεθα, οὐδὲ ἀνασωζόμεθα*⁵⁰. Η όποια ανοχή ήταν δυνατή μόνο με την υιοθέτηση των απόψεων της επίσημης Εκκλησίας, με την εγκατάλειψη κάθε άλλης άποψης, την πλήρη υποταγή στην ιεραρχία της. Αυτό όμως που είναι πιο σημαντικό είναι ότι η μεταστροφή είναι μια προσωπική υπόθεση, αφορά μόνο άτομα όχι οργανωμένη ομάδα. Έτσι και αλλιώς, από τη μελέτη της διαμάχης, είναι προφανές ότι και στις δύο αντιλήψεις το κυρίαρχο στοιχείο αποτέλεσε η έλλειψη ανοχής. Έτσι, ο συμβιβασμός της επίσημης Εκκλησίας που έγινε το 1310 με τις ομάδες από τα απομεινάρια του κινήματος των Αρσενιατών δεν ήταν δυνατό να γίνει δεκτός από τον ιεράρχη της Φιλαδελφείας.

48. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 80-82.

49. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 82.

50. Sinkewicz, *Anti-Arsenite Discourses*, 82.

ΒΑΡΒΑΡΑ ΚΟΥΤΑΒΑ-ΔΕΛΗΒΟΡΙΑ

Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΚΑΙ ΑΛΛΟΥΣ ΑΛΛΟΕΘΝΕΙΣ ΚΑΙ ΑΛΛΟΘΡΗΣΚΟΥΣ ΣΤΟΝ ΔΗΜΩΔΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟ ΛΟΓΟ

Ἡ ἰδιαίτερότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὴ θέση ποὺ εἶχαν οἱ Ἑβραῖοι στὴ βυζαντινὴ κοινωνία ἔχει ἥδη ἐπισημανθεῖ καὶ ἐρευνηθεῖ¹ καὶ μάλιστα βάσει τῶν εἰδικῶν θεσπισμάτων τοῦ κράτους καὶ τῆς Ἐκκλησίας γι' αὐτούς. Ἐννοῶ βέβαια κυρίως ὅσα περιλαμβάνονται στὸν *Θεοδοσιανὸ* (4ος αἰ.) καὶ *Ἰουστινιάνειο Κώδικα* (6ος αἰ.)² καὶ στὴν

1. Πρβλ. γενικὰ Ἀ. Ἀνδρεάδης, *Οἱ Ἑβραῖοι ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει*, *ΕΕΒΣ* 6 (1929), 23-43 (= *Ἔργα*, τόμ. Α', Ἀθήνα 1938, 609-627)· ὁ ἴδιος, *Les Juifs et le fisc dans l'empire byzantin*, *Mélanges Ch. Diehl*, τόμ. I, Παρίσι 1930 (= *Ἔργα*, τόμ. Α', 629-659)· J. Starr, *The Jews in the byzantine Empire (641-1204)*, Ἀθήνα 1939 (στὸ ἐξῆς Starr, *Jews*)· A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the fourth crusade*, Λονδίνο 1971· S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, τόμ. III-V, καὶ κυρίως *High Middle Ages 500-1200*, Νέα Ὑόρκη 1957², καὶ *Late Middle Ages and Era of European Expansion 1200-1690*, Νέα Ὑόρκη 1980² (στὸ ἐξῆς Baron, *History*)· A. Malamat, M. Tadmor, H. Stern, S. Safrai, *Geschichte des jüdischen Volkes, I: Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, ἔκδ. H. H. Ben-Sasson, Μόναχο 1978· D. Jacoby, *Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée*, *Πρακτικὰ ἡμερίδας «Οἱ περιθωριακοὶ στὸ Βυζάντιο»*, Ἀθήνα 1993, 103-154. Γιὰ μία καθολικὴ σύντομη κριτικὴ παρουσίαση τοῦ θέματος, βλ. Αἰκατερίνη Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία* (στὸ ἐξῆς Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*) B1 (610-867), Ἀθήνα 1981, β' ἔκδ. 1988 μὲ βιβλιογραφικὲς προσθῆκες Θεσσαλονίκη 1993, 342-344, καὶ C. Mango, *Βυζάντιο, Ἡ αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ρώμης*, Ἀθήνα 1988, 111-114. Βλ. ἐπίσης τὰ εἰδικότερα Ἄννα Λαμπροπούλου, *Μορφὲς ἐπικοινωνίας Ἑβραίων καὶ Χριστιανῶν στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴν πρωτοβυζαντινὴ περίοδο*, *Πρακτικὰ Β' Διεθνoῦς Συμποσίου «Ἡ Ἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο»* (στὸ ἐξῆς Λαμπροπούλου, *Μορφές*), Ἀθήνα 1993, 657-659 ἢ ἴδια, *Ἡ εβραϊκὴ παρουσία στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴν βυζαντινὴν περίοδο*, *Οἱ Ἑβραῖοι στὸν Ἑλληνικὸ χώρο: ζητήματα ἱστορίας στὴ μακρὰ διάρκεια*, *Πρακτικὰ Α' Συμποσίου Ἱστορίας τῆς Εταιρείας Μελέτης Ἑλληνικοῦ Εβραϊσμοῦ*, Θεσσαλονίκη 23-24 Νοεμβρίου 1991, Ἀθήνα 1995 (στὸ ἐξῆς *Πρακτικὰ Α' Συμποσίου*), 45-47· Ἀφέντρα Μουτζάλη, *Ἡ εβραϊκὴ κοινότητα Πατρῶν κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς καὶ μεταβυζαντινοὺς χρόνους*, *Πρακτικὰ Α' Συμποσίου*, 75-94· Ἀναλυτικὴ θεώρηση προσφέρει ἡ πιὸ πρόσφατη γενικὴ μελέτη γιὰ Ἑβραίους στὸ Βυζάντιο τοῦ St. B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Ἀλαμπάμα 1985 (στὸ ἐξῆς Bowman). Παρὰ τὸ ὅτι ἐξετάζει κυρίως τὴν περίοδο 1204-1453 ἔχει οὐσιαστικὴ προοπτικὴ στὸ παρελθόν. Ἐπὶ πλέον παρατίθενται σὲ παράρτημα οἱ πηγὲς τῆς ἐποχῆς σὲ ἀγγλικὴ μετάφραση.

2. Βλ. J. Cohen, *Roman Imperial Policy toward the Jews from Constantine until the End of Palestinian Patriarchate (ca 429)*, *Byzantine Studies* 3/1 (1976), 1-29 καθὼς καὶ A. Sharf, *Byzantine Jewry in the seventh century*, *BZ* 48 (1955), 103-115.

Ἐπνυξημένη Ἐπαναγωγή (*Synopsis major*-10ος αἰ.), στὰ εἰδικὰ μέτρα τοῦ Ἡρακλείου (610-641)³ καὶ τῆς μακεδονικῆς δυναστείας⁴, καὶ στὸν ΙΑ΄ κανόνα τῆς Πενθέκτης Οἰκου-μενικῆς Συνόδου (691-692)⁵. Σὲ ὅσα ἀκολουθοῦν θὰ ἀνιχνευθεῖ ἡ κοινὴ ἀντίληψη γιὰ τοὺς Ἑβραίους στὰ δημῶδη βυζαντινὰ κείμενα, κυρίως γιὰ τὴν περίοδο 324-1453 —πὺ συμβατικά θεωρεῖται βυζαντινὴ— ἀλλὰ καὶ μέχρι καὶ τὸν 16ο αἰ., σὲ ἔργα πὺ προέρχονται ἀπὸ τὸν εὐρύτερο βυζαντινὸ χῶρο. Τὰ σχετικὰ εὐρήματα ἀπαντοῦν κυρίως σὲ λογοτεχνήματα, ἀλλὰ καὶ σὲ παροιμίες καὶ ὄνειροκριτικά πὺ εἶναι κατ' ἐξοκὴν δημῶδεις ἐκφράσεις. Ἡ παράθεση τῶν στοιχείων γίνεται συνειρμικά κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴ βαρύτητα τῆς ἀποψῆς πὺ ἐκφράζουν. Γιὰ νὰ σκιαγραφηθεῖ σαφέστερα ἡ εἰκόνα τῶν Ἑβραίων παρατίθενται καὶ ὅσα ἐπισημάνθηκαν γιὰ ἄλλες ἀνάλογες ὁμάδες: Ἀραβες, Σέρβους, Γύφτους, Τάταρους, Βούλγαρους, Χάζαρους, Φράγκους, Βαρδαριῶτες Τούρκους, Ἀρμένιους. Τὸ ὅλο ἐγχείρημα ἔχει τὸ ἐνδιαφέρον ὅτι γίνεται πραγματικά γιὰ πρώτη φορά.

Τὰ ὀνόματα μὲ τὰ ὁποῖα παραδίδονται οἱ Ἑβραῖοι εἶναι Ἰουδαῖοι, Ἰσραηλῖται, Ἑβραῖοι (Ἑβραῖος, Ἑβριός, Ὀβραῖος, Ὀβριός, Βραιός - Ἑβραία, Ἑβριά, Ὀβριά, Ὀβραῖσσα - ἐβραϊόπουλον, ἐβρόπουλον, ὀβριόπουλον)⁶. Οἱ μυθεῖες πὺ ὑπάρχουν εἶναι δύο εἰδῶν· αὐτὲς πὺ ἄχρωμες δηλώνουν ἀπλῶς τὴν ἐθνικὴ ἢ θρησκευτικὴ ταυτότητα τῶν Ἑβραίων —οἱ ὁποῖες καὶ δὲν θὰ ἐξετασθοῦν—⁷ καὶ ἐκεῖνες πὺ ἐκφράζουν κάποια συγκεκριμένη ἀποψη γι' αὐτοὺς, εἴτε γενικὴ, εἴτε εἰδικότερη, σὲ σχέση μὲ κάποια χαρακτηριστικὴ ιδιότητά τους.

3. Πρβλ. Ἐπιστολὴ Μαξίμου ὁμολογητοῦ, ἔκδ. R. Devreesse, *Revue des sciences religieuses* 17 (1937), 34.

4. Πρβλ. ἰδιαίτερα τὰ τοῦ Βασιλείου Α΄ (867-886), τοῦ Λέοντος Ζ΄ (886-912) καὶ τοῦ Ρωμανοῦ Λακαπνοῦ (920-944)· βλ. ἀντίστοιχα *Theophanes continuatus*, *Ioannes Cameniata*, *Symeon Magister*, *Georgius Monachus*, ἔκδ. I. Bekker, Βόννη 1838, (στὸ ἐξῆς *Theophanes continuatus*) καὶ μάλιστα 341-342 καθὼς καὶ P. Noailles - A. Dain, *Les nouvelles de Léon le Sage*, Παρίσι 1944, Νεαρά 55, 209-211 καὶ J. Starr, *Jews*, §90-92, 151-152, I. καὶ Π. Ζέπων, *Jus Graecoromanum*, τόμ. 5, Ἀθήνα 1931, 319 καὶ τόμ. 6, 214.

5. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Φλωρεντία 1759-1767, Βενετία 1769-1798 ἀνατύπωση Γράτς 1960, τόμ. 11 στ. 933, 945 κ.ἄ. καθὼς καὶ P. P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolo IX, *Discipline générale antique* (IIe-IXe siècle), τόμ. I/1, *Les canons et les conciles oecuméniques*, Ρώμη 1962.

6. Πρβλ. καὶ οἰκεῖα λλ. Εμμ. Κριαράς, *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἐλληνικῆς δημῶδους γραμματείας 1100-1669*, Θεσσαλονίκη 1968 κ.ἑ. (στὸ ἐξῆς Κριαράς, *Λεξικό*).

7. Πρβλ. π.χ. παραδείγματα Κριαράς, *Λεξικό*, οἰκεῖα λλ. Στὴν κατηγορία αὐτὴ ἀνήκουν κυρίως οἱ πολλὲς γενικὲς ἀναφορὲς στοὺς Ἑβραίους τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης —σὲ κείμενα σχετικὰ καὶ μὴ καθὼς καὶ εἰδικότερες ἀναφορὲς σὲ ἐβραϊκὰ ἔθιμα, γνωστὰ καὶ ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικά καὶ ἀπὸ τὴ συμβίωση σιτουὲς κόλπους τῆς αὐτοκρατορίας. Πρβλ. π.χ. τὴ μυθεῖα τῆς προσφορᾶς περιστεριῶν ὡς παλαιὸν νόμον κατὰ τὴν προσέλευση νεογέννητου στὸ ναὸ ὅταν σαραντίσει, πὺ παραδίδει ὁ *Πουλολόγος* (13ος-14ος αἰ., 1274-1331) ἢ τὰ τῆς περιτομῆς τῶν ἁρρένων, πὺ ἀναφέρει ἡ *Κοσμογέννησις* τοῦ Χούμνου (15ος αἰ.) ἔθιμο πὺ μάλιστα δὲν ἀναφέρεται στὴν *Ἐξοδο* —τὸ βιβλίο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης—, τὴν ὁποῖα στὸ τμήμα του αὐτὸ μετα-

Ἐν πρώτοις μιὰ γενικὴ ἀρνητικὴ ἀντίληψη ἐντοπίζεται σὲ δύο λογοτεχνικά κείμενα: στὸν *Φυσιολόγο* καὶ σὲ παραλλαγὴ τοῦ ἀκριτικοῦ ἔπους. Στὸν *Φυσιολόγο* (14ος-15ος αἰ.) —ἐνα κείμενο περιγραφικῆς καταγραφῆς ζώων μὲ σχετικὰ ἠθικοῦ χαρακτῆρα σχόλια— οἱ Ἑβραῖοι παραβάλλονται ἐντυπωσιακὰ μὲ τὸν δυσσοῖωνο *νυκτοκόρακα*, πούλὶ *ἀκάθαρτον τοῦ νόμου* καὶ μάλιστα μὲ παραπομπή σὲ ρήση τοῦ Δαυίδ⁸:

Ὁ δὲ γὰρ νυκτοκόρακας πάντα τὴν νύκτα κράζει,
αὐτὸς τὴν νύκταν ἀγαπᾷ πλέον παρὰ τὴν ἡμέραν
καθὼς καὶ ὁ Δαβὶδ φησὶν: «Ὡς νυκτοκόραξ ἐν οἴκῳ».
Οὕτω καὶ οἱ ἀχάριστοι, τὸ γένος τῶν Ἑβραίων,
ἠγάπησαν τὰ σκοτεινὰ καὶ ὄχι τὴν ἡμέραν
ἀλλὰ πλανῶνται γὰρ αἱ τῇ ἑαυτῶν καρδίᾳ.

Σὲ ὄψιμη παραλλαγὴ τοῦ ἀκριτικοῦ ἔπους (1600)¹⁰ μιὰ περιστασιακὴ ἀναφορά στὴν *Ἑξοδο*¹¹ —τὸ βιβλίον τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης— γίνεται ἀφορμὴ γιὰ νὰ ὀνομαστοῦν

φέρει ἔμμετρα τὸ ἔργο. Βλ. ἀντίστοιχα Ὁ Πουολόλογος, κριτικὴ ἔκδοσις μὲ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ λεξιλόγιο Ἰσαβέλλας Τσαβαρή, Ἀθήνα 1987 (στὸ ἐξῆς Πουολόλογος) στ. 583-586 καὶ Γεωργίου Χούμνου, Ἡ Κοσμογέννησις, κριτικὴ ἔκδοσις Γ. Ἀ. Μέγας, Ἀθήνα 1975, στ. 2053 καὶ ἀπὸ τὸ περιτόμημαν ἐβρόπουλον ἐφάνη. Στὸ κείμενο ὑπάρχουν ἐπίσης ἀναφορὲς στοὺς τύπους Ἑβραῖος ἢ Βραῖος ἢ Ἑβριός, πρβλ. ἀναλυτικὰ στ. 2100, 2600, 2616 ἢ 1673 ἢ 2026, 2101, 2602.

8. Πρβλ. καὶ Παλαιὰ Διαθήκη *Ψαλμοὶ* ΡΑ' 7, ὅπου ὁμοῦς γράφεται ἐγεννήθην ὥσει νυκτοκόραξ ἐν οἰκοπέδῳ, τὸ δὲ οἰκόπεδον κατὰ τὸ λεξικὸ τῆς Σούδας δηλώνει τὰ ἐρείπια σπιτιοῦ, ἔρημον κατὰπτωμα οἴκου. Ἡ ἀναφορά περιλαμβάνεται σὲ σειρά παραστατικῶν ἐκφράσεων γιὰ τὴν δυσχέρειαν ποὺ ἀντιμετωπίζει ὁ ψαλμωδὸς καὶ τὸ μόνον ἀρνητικὸ ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ὑπαινίσσεται εἶναι ἡ δυσσοῖων παρουσία τοῦ πουλιοῦ σὲ ἐρειπωμένο σπιτί. Στὸν *νυκτοκόρακα* ὑπάρχουν καὶ ἄλλες ἀναφορὲς στὴν Ἁγία Γραφή, ὅλες στὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Πρόκειται γιὰ τὸ πούλὶ *Nyctisorax cinereus*, ποὺ καὶ νεοελληνικὰ ὀνομάζεται *νυκτοκόρακας* ἢ *νυκτοκόρακας*. Ἡ παρουσία καὶ ἡ φωνὴ του θεωρεῖται ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα προάγγελμα θανάτου γι' αὐτὸ ὀνομάζεται νεοελληνικὰ καὶ *κλαυποῦλι*, *θανατοπούλι* κλπ. Στὸ *Ὀνειροκριτικὸν τοῦ Ἀχμέτ* ἀναφέρεται ὡς ἡ *λυπόπουλος* πρβλ. *Achmetis oneirocriticon*, ἔκδ. Fr. Drexl, Λιψία 1925 (στὸ ἐξῆς *Achmetis oneirocriticon*), 235, 18. Βλ. καὶ Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινὴν Βίος καὶ Πολιτισμός*, τόμ. Α'-Ζ', Ἀθήνα 1948-1956 (στὸ ἐξῆς Κουκουλές, *ΒΒΠ*) Α1, 208-209.

9. Βλ. *Physiologus*, ἔκδ. F. Sbordone, Μιλάνο 1936, 220-223, βλ. καὶ Γ. Θ. Ζώρας, *Βυζαντινὴ ποίησις*, Ἀθήνα 1956 (στὸ ἐξῆς Ζώρας, *Βυζαντινὴ ποίησις*), 140-141. Γιὰ τὴ χρονολόγησι τοῦ ἔργου, βλ. καὶ H.-G. Beck, *Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς δημόδους λογοτεχνίας*, μτφρ. Νίκη Eideneier, Ἀθήνα 1988 (στὸ ἐξῆς Beck), 280.

10. Βλ. E. Trapp, *Digenes Akrites*, Synoptische Ausgabe, Βιέννη 1971 (στὸ ἐξῆς Trapp, *Digenes*), στ. 3093 τὴν Ἰουδαίων ἔξοδον, κακίστων, ἀγνωμόνων. Πρόκειται γιὰ τὴν παραλλαγὴ τῆς Ἀνδρου, ὅπου βρέθηκε τὸ χειρόγραφο, ποὺ σήμερον φυλάσσεται στὴν Ἑθνικὴ Βιβλιοθήκη στὴν Ἀθήνα. Βλ. καὶ Βασίλειος Διγενῆς Ἀκρίτης καὶ τὰ ἄσματα τοῦ Ἀρμούρη καὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνδρονίκου, ἐπιμέλεια Στ. Ἀλεξίου, Ἀθήνα 1990 (στὸ ἐξῆς Βασίλειος Διγενῆς Ἀκρίτης), 71, ὅπου τὰ τῆς χρονολόγησός του.

11. Ἡ Ἑξοδος τῶν Ἰουδαίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ θέματα ζωγραφικῆς παράστασης λαμπρῆς αἰθουσας στὴν πολυτελὴ κατοικία τοῦ Διγενῆ, ὅπου εἰκονογραφοῦνται ἐξαιρετικὰ γεγονότα καὶ πρόσωπα ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ μυθολογία, τὰ ὁμηρικὰ ἔπη, τὴν Ἱστορία καὶ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη.

οί Έβραίοι *κάκιστοι* και *ἀγνώμονες*. Οἱ χαρακτηρισμοὶ αὐτοὶ ὅπως καὶ οἱ προηγούμενοι τοῦ *Φυσιολόγου* δὲν ἔχουν σχέση μετὰ τὴν πλοκὴ τοῦ ποιήματος. Τὸ πιθανότερο εἶναι ὅτι ἀπηχοῦν κάποια εὐρύτερη ἄποψη γιὰ τὴ συμπεριφορὰ τοὺς στὸν Χριστὸ κατὰ τὴν Καινὴ Διαθήκη, καὶ κυρίως κατὰ τὶς πολλὲς γνωστὲς καὶ προσφιλεῖς εὐαγγελικὲς περικοπὲς καὶ τοὺς ὕμνους τῆς Μ. Ἑβδομάδας. Πρβλ. π.χ. τὴν ἀναφορὰ στὸ *Ἀραβιανὸν καὶ σκολιώτατον γένος Ἑβραίων* καθὼς καὶ τὰ *Κατὰ τὸν Σολομώντα, βόθρος βαθὺς τὸ στόμα Ἑβραίων παρανόμων ἢ ἀκόμη Ἑβραίων παρανόμων ἐν σκολιαῖς πορείαις τρίβολοι καὶ παγίδες*, στὰ συναισθηματικὰ φορτισμένα θρηνητικὰ ἐγκώμια¹², ὅπου εἶναι ἰδιαίτερα ὀξεῖα ἡ κριτικὴ παρουσίαση τῶν Ἑβραίων. Προκειμένου ὅμως γιὰ μὴ ἐκκλησιαστικὰ κείμενα, ὅπως αὐτὰ ποὺ ἐξετάζονται, οἱ ἀρνητικοὶ χαρακτηρισμοὶ ἐνδεχομένως νὰ γεννήθηκαν καὶ ἀπὸ κάποια διαχρονικὴ γενικότερα μὴ φιλικὴ στάση τῶν Ἰουδαϊκῶν ομάδων ἔναντι τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν σὲ διάφορες περιπτώσεις στοὺς κόλπους τῆς αὐτοκρατορίας ἢ στὴν περιοχὴ τῆς Παλαιστίνης καὶ μάλιστα ὅταν ὁ χώρος δὲν ἦταν ὑπὸ βυζαντινὸ ἐλεγκο (Πέρσες ἢ Ἀραβες ἢ Φράγκοι)¹³.

Μιὰ ἰδιότυπη ἄποψη γιὰ τοὺς Ἑβραίους καὶ τὴ θρησκεία τοὺς ἀποδίδει παροιμία, ποὺ χρησιμοποιήθηκε γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὴν παλινδρόμησίν τοὺς στὸν Ἰουδαϊσμὸ μετὰ τὴν ἀπόπειρα ἐκχριστιανισμοῦ τοὺς ἀπὸ τὸν Βασίλειο Α΄ (9ος αἰ.): *πρὸς τὸν οἰκεῖον ὡς κύνες ὑπέστρεψαν ἐμετόν*. Ἀφορμᾶται ἀπὸ πραγματικὴ ἀπὸ τὴ συνθήκη τῶν σκύλων, ποὺ τρώγουν τὰ ἐμέσματά τοὺς, καὶ ἐκφράζει τουλάχιστον ἀπέχθεια. Ἡ παροιμία ἀναφέρεται σὲ ἱστοριογραφικὸ κείμενο (10ος αἰ.)¹⁴ ἀπὸ τὸν λόγιό αὐτοκράτορα Κωνσταντῖνο Πορφυρογέννητο. Καὶ τὸ γεγονὸς αὐτὸ παρουσιάζει ἰδιαίτερο ἐνδια-

12. Βλ. *Ἐπερὰ Σύνοψις καὶ τὰ Ἅγια Πάθη*, ἔκδ. «Ἀστὴρ», Ἀθήνα 1966, 514 καὶ 518.

Μιὰ πολλὴ γνωστὴ περίπτωση ἔμπρακτης ἐκδήλωσης μιᾶς τέτοιας διάθεσης ἀποτελεῖ —σύμφωνα μετὰ τὸν βιογράφο του— καὶ ἡ ἐκδίωξη ἀπὸ τὸν ὅσιο Νίκωνα τὸν Μετανοεῖτε τῶν Ἰουδαίων τῆς Σπάρτης, ὡς ἀντιμετώπιση λοιμικῆς νόσου: *Τοὺς μισοῦντας σε, Κύριε, ἐμίσησα καὶ ἐπὶ τοὺς ἐχθροὺς σου ἐξεπτόκμην τέλειον μῖσος ἐμίσησαν αὐτοὺς, εἰς ἐχθροὺς ἐγένοντό μοι*, Ὁδ. Λαμφιδίου (*Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*, Ἀθήνα 1982, 14-158 καὶ ἰδιαίτ. 70,11-17). Βλ. καὶ Εἰρήνη Χρήστου - Κατερίνα Νικολάου, *Στοιχεῖα γιὰ τὴν κοινωνία καὶ τὸν καθημερινὸ βίον στὴν περιοχὴ τῆς Λακωνικῆς (Θ΄-ΙΒ΄ αἰ.) ἀπὸ ἀγιολογικὰ κείμενα*, *Βυζαντινὰ Μελέτα* 2 [1990], 15.

13. Βλ. ἐνδεικτικὰ Μ. Avi Yonah, *The Jews of Palestine. A political history from the Bar Kochba War to the Arab conquest*, Ὁξφόρδη 1975 καθὼς καὶ Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία* Β1, ὁ.π. καὶ ἰδιαίτ. 343.

14. Πρβλ. *Ἱστορικὴ διήγησις τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων τοῦ Βασιλείου τοῦ αἰοιδίμου βασιλέως, Theophanes continuatus*, 342,1-3. Τὸ ὅλο κείμενο —πέμπτο βιβλίον τῆς σειρᾶς *Συνεχισταὶ τοῦ Θεοφάνους*— εἶναι γνωστὸ καὶ ὡς Βίος Βασιλείου ἢ Vita Basilii καὶ πιστεύω ὅτι εἶναι ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου βλ. σχετικὰ Βαρβάρα Κουταβᾶ-Δεληβοριά, *Ὁ γεωγραφικὸς κόσμος Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου*, Α΄ Τὰ «Γεωγραφικά», Ἀθήνα 1991 καὶ Β΄ *Ἡ Εἰκόνα*, Ἀθήνα 1993 (στὸ ἐξῆς Κουταβᾶ-Δεληβοριά, *Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος Α΄ ἢ Β΄*) σὲ διάφορα σημεῖα καὶ ἰδιαίτ. 86-87, 347 τοῦ πρώτου τόμου, καθὼς καὶ 177, ὅπου σχολιάζεται ἡ χρῆσις τῆς παροιμίας.

φέρον, ἐπειδὴ δηλώνει μιὰ ἐπισημότερη θέση καὶ μάλιστα σὲ ὕψος ἐκλαϊκευτικό¹⁵. Πολὺ περισσότερο ἐπειδὴ ἡ παροιμία αὐτὴ φαίνεται ὅτι ἦταν σὲ εὐρεῖα χρῆση, ἀφοῦ ἀπαντᾷται μὲ παρόμοια ἐκφορὰ στὸν Εὐστάθιο Θεσσαλονίκης καὶ τὸν Μιχαὴλ Χωνιάτη (12ος αἰ.)¹⁶ καὶ σὲ κατάλογο παροιμιῶν. Προφανῶς λεγόταν γι' αὐτοὺς ποὺ παλινδρομοῦν σὲ προηγούμενες ἀσχημες πράξεις ἢ ἐπιλογές τους. Τὸ σημαντικότερο ὅμως ἴσως εἶναι, ὅτι προέρχεται ἀπὸ τὸ ἐβραϊκὸ λατρευτικὸ κείμενο τῶν *Παροιμιῶν* τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ ἐπομένως ἡ χρησιμοποίησή της γιὰ τὸ συγκεκριμένο θέμα μπορεῖ νὰ γίνεται καὶ μὲ κάποια εἰρωνεία¹⁷. Καὶ στὶς ἄλλες μαρτυρίες ποὺ ἐξετάσθηκαν ὡς τώρα πάντως, παρουσιάζεται τουλάχιστον ὡς προσφιλὴς συνήθεια, ἡ ἐνίσχυση τῶν ἀπόψεων ποὺ διατυπώνονται γιὰ τοὺς Ἑβραίους μὲ παραπομπές στὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Ὅπωςδήποτε ἡ τοποθέτηση τοῦ αὐτοκράτορα-συγγραφέα μὲ τὴ χρῆση αὐτῆς τῆς παροιμίας ἐναρμονίζεται καὶ μὲ κάποια γενικότερη κοινωνικὴ θέση ἰδιαίτερα αὐστηρὴ προκειμένου γιὰ θέματα θρησκείας. Εὐγλωττο εἶναι σχετικὰ τὸ γνωστὸ ὡς *Ὁνειροκριτικὸν τοῦ Ἀχμέτ* (9ος-11ος αἰ.)¹⁸. Ἐκεῖ παρουσιάζεται ἐξαιρετικὰ δυσσώωνο, ἂν δεῖ

15. Καίτοι λόγιος ὁ Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος προσπαθοῦσε νὰ ἔχει ἀπλουστευμένο καὶ εὐληπτο λόγο καὶ ἡ χρῆση μιᾶς παροιμίας ἐπικουροῦσε καὶ αὐτὴ του τὴν πρόθεση. Πρβλ. *Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου, Ἐκθεσις τῆς βασιλείου Τάξεως*, J. Reiske, Βόννη 1829 (στὸ ἐξῆς *Βασίλειος Τάξις*), 5 καὶ *Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου, Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν*, ἔκδ. *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, Greek Text edited by Gy. Moravcsik, English translation by R. J. H. Jenkins [CFHB 1], Οὐάσινγκτον 1967², 1/8-15. Βλ. σχετικὰ καὶ Gy. Moravcsik, Τὰ συγγράμματα Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογεννήτου ἀπὸ γλωσσικῆς ἀπόψεως, *Studi Bizantini e Neoellenici* 5 (1939), 5 καθὼς καὶ Κουταβᾶ-Δεληβοριά, *Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος Α'*, 345-348.

16. Βλ. Dem. Karathanasis, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts*, Μόναχο 1936, 110, ὁρ. 232, ὅπου παραπέμπει στὰ *Eustathii opuscula*, ἔκδ. Th. L. Tafel, Φρανκφούρτη 1832 καὶ σὲ φωτοτυπικὴ ἐπανεκδόση Ἀμστερνταμ 1964, 96,72, 219,30, 251,10, καὶ Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ *σφζόμενα*, ἔκδ. Σπ. Λάμπρος, τόμ. I-II (1879-1880), τόμ. I 272,30. Πρβλ. ἐπίσης Ν. Γ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμοι Α'-Δ', Ἀθήνα 1899 (στὸ ἐξῆς Πολίτης, *Παροιμίες*), τόμ. Α' 129, ὅπου μαρτυρεῖται ὡς *Κύων ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέγραμα* στὸ μεταγενέστερο *Παροιμιῶν συναγωγὴ* τοῦ Παρθενίου Κοτζιούλη († 1730).

17. Πρβλ. *Παροιμίες*, 26, 11 καὶ Κουταβᾶ-Δεληβοριά, *Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος Α'*, 177.

18. Πρβλ. *Achmetis onieirocriticon*, 170. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ ἔργου, βλ. Beck, 314 καὶ Μαρία Μαυρουδῆ, Το λεγόμενον *Ὁνειροκριτικὸν τοῦ Ἀχμέτ*: ἓνα βυζαντινὸ βιβλίον ονειροκριτικῆς καὶ οἱ αραβικὲς πηγές του, *Ἀρχαιολογία* 79 (Ἀπρίλιος-Μάιος-Ἰούνιος 2001), 34. Ἡ παράθεση τοῦ ὀνειροκριτικοῦ κειμένου δὲν πρέπει νὰ ξενίζει οὔτε προκειμένου γιὰ τὴν ἀνίκνευση τοῦ κοινοῦ αἰσθήματος, οὔτε γιὰ τὴν ἐπιρροή του σὲ ἓνα λόγιον αὐτοκράτορα. Ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος καταλέγει *βιβλίον τὸν ὀνειροκρίτην* στὰ λίγα ἀπαραίτητα βιβλία, ποὺ ὀφείλει νὰ ἔχει μαζί του ἓνας αὐτοκράτορας σὲ περίπτωσι ἐκστρατείας: πρβλ. *Βασίλειος Τάξις*, 467,8 καὶ στὴ νεότερη ἐκδόση τοῦ μέρους, ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει, *Constantine Porphyrogenitus three treatises on imperial military expeditions* (Introduction, Edition, Translation and Commentary J. F. Haldon) [CFHB 28], Βιέννη 1990, σ. 225-226.

κανείς στ' όνειρό του ότι ενώ ήταν χριστιανός μετεστράφη στὸν ἰουδαϊσμό. Ὅχι μόνον γιατί προμηνύει δυσάρεστες ἐνέργειες γιὰ τὶς ὁποῖες θὰ εἶναι ὑπεύθυνος, ἀλλὰ καὶ γιατί εἶναι δεῖγμα ἀρνητικὸ καὶ γιὰ τὴν ἴδια του τὴν προσωπικότητα, λειτουργεῖ δηλ. καὶ ψυχαναλυτικά: *Ἐὰν ἴδῃ τις κατ' ὄναρ, ὅτι χριστιανὸς ὢν ἐβραΐσεν, οὗτος οὐκ ἦν τέλειος, ἀλλὰ δύσπιστος καὶ βλάσφημος, καὶ εἰς ἀπώλειαν καταντήσῃ*¹⁹. Εἶναι καρακηνιστικό, γιὰ τὸ εἶδος καὶ τὸ μέγεθος τοῦ σφάλματος στὴν κοινὴ ἀντίληψη, τὸ ὅτι τὸ ὄνειρο αὐτὸ ἐξισώνεται μὲ τὸ ἂν ὄνειρευτεῖ κανεὶς ὅτι *ἐμαγάρισεν*, δηλ. ὅτι *ἐμίανε* *κάτι τὸ ἱερό*, π.χ. λέρωσε κάποιο ναὸ ἢ παρέβη τὴ νηστεία²⁰.

Ἀρνητικὴ διάθεση ἀπέναντι στοὺς Ἑβραίους σὲ σαφὴ συσχέτιση μὲ τὸ θρησκευμὰ τους, παρουσιάζουν καὶ ὄψιμα δημῶδη κείμενα ἀπὸ χώρους δυτικοκρατούμενους. Συνδέουν τοὺς Ἑβραίους μὲ τοὺς Ἰσραβέες καὶ παρὰ τὸ ὅτι ἡ συσχέτιση αὐτὴ γίνεται καὶ ἀπὸ πολὺ παλαιότερα²¹ φαίνεται νὰ ἀποτυπώνουν ἓνα εἶδος «σταυροφορικῆς» ὡς ἓνα σημεῖο ἀντίληψης. Αὐτὸ γίνεται ἄμεσα αἰσθητὸ σὲ στιχοῦργημα γιὰ τὸν Κάρολο Ε': οἱ Ἰουδαῖοι ἀπὸ κοινοῦ μὲ τοὺς Ἀγαρνηοὺς θεωροῦνται *τέκνα τῶν ἀθέων* καὶ ἐναντίον τους ὀφείλουν —σύμφωνα μὲ τὴν ἐπίκληση τοῦ ποιητῆ— κατὰ τὶς ἐπιταγὲς τοῦ Καρόλου νὰ στρέφονται οἱ ὅποιες ἐπιθετικὲς διαθέσεις τῶν στρατιωτῶν του καὶ ὅχι ἐναντίον τῶν *Ρωμαίων*, τῶν Βυζαντινῶν δηλαδή. Στὸ τέλος τοῦ κειμένου μάλιστα γίνεται ἡ εὐχὴ γιὰ μιὰ ὁμαδικὴ καὶ ἐκούσια προσέλευση στὸν χριστιανισμό, στὴν ὁποία νὰ παίρνουν μέρος *Ἀγαρνηοὶ τε καὶ Ἰσραβέες* (πλεονασμὸς γιὰ περισσότερη ἔμφαση ποιητικῇ ἀδείᾳ) καὶ *τὸ ἐπίλοιπον τοῦ Ἰσραὴλ*²². Ἀπὸ παρόμοια συσχέτιση «ἀπίστων» προφανῶς, —χωρὶς σταυροφορικὴ διάθεση φυσικά— χαρακτηρίζεται τὸ γένος τῶν Ἑβραίων *Ἀραβιανὸν* στὰ βυζαντινὰ ἐγκώμια τοῦ ἐπιτάφιου θρήνου²³. Συγ-

19. Πρβλ. *Achmetis oneirocriticon*, 8, 1-9, ὅπου ἀναφέρονται οἱ ἐρμηνεῖες τοῦ ὁνείρου ἀνάλογα μὲ τὴν ιδιότητα αὐτοῦ, πού τὸ εἶδε: βασιλεὺς, ἀπλὸς πολίτης, γυναῖκα, δοῦλος. Στὶς ἐπόμενες παραγράφους σχολιάζονται ὄνειρα πού ἔχουν σχέση κι αὐτὰ μὲ θρησκευτικὲς παρασπονδίες: *ἐὰν ἴδῃ τις ὅτι μάγος ἐγένετο...* *ἐὰν ἴδῃ τις ὅτι προσεκύνησεν εἰδωλόν...* *ἐὰν ἴδῃ τις ὅτι προσεκύνησε τὸ πυρί...*

20. Βλ. σχετικὰ Δ. Δημητράκος, *Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, Ἀθήνα 1964 (στὸ ἐξῆς Δημητράκος, *Λεξικόν*).

21. Πρβλ. π.χ. στὸν Θεοφάνη, ὅπου οἱ εἰκονομάχοι καὶ μάλιστα οἱ αὐτοκράτορες Λέων Γ' καὶ Κωνσταντῖνος Ε' ἀποκαλοῦνται *Σαρακηνόφρων* καὶ *Ἰουδαϊόφρων* ἀντίστοιχα· βλ. *Theophanis Chronographia*, ἔκδ. C. de Boor, τόμ. Ι Λιψία 1883, τόμ. ΙΙ Λιψία 1885 καὶ ἰδιαίτ. 405,14, 414,27, 501,25. Γιὰ τὸν τελευταῖο μάλιστα σημειώνεται ὅτι ἔχει *Ἰουδαϊκὸν φρόνημα* 417,20.

22. Πρβλ. Γ. Θ. Ζώρας, Κάρολος ὁ Ε' τῆς Γερμανίας καὶ αἱ πρὸς ἀπελευθέρωσιν προσπάθειαι (ἀνέκδοτον στιχοῦργημα ἐκ τοῦ Βατικανοῦ κώδικος 1624), *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν τῶν ἐτῶν 1954-1955* (1955), 420-472 καὶ ἰδιαίτ. 462, 468-469 καὶ Ζώρας, *Βυζαντινὴ ποίησις*, ἀπὸ τὸ *Ἰωάννου Ἀσφαγιώλου πρωτοκόμης Κορώνης, Διήγησις συνοπτικὴ Καρόλου τοῦ Ε'*, 246 στ. 1047-1048 καθὼς καὶ 250-251 στ. 1287-1325 καὶ κυρίως 1287-1294.

23. Βλ. παραπάνω.

γενῇ ἰδέα ἐκφράζει ἡ ἐπωνυμία Ἀραβίτες, δηλ. Ἄραβες²⁴, σὲ θρησκευτικὸ παραινετικὸ κείμενο 15ου/16ου αἰ. ὅπου γράφεται, ὅτι ὅσοι δὲν προσέχουν καὶ δὲν ὑπακούουν σὲ ὅσα ὀρίζει ἡ Ἐκκλησία *κράζονται Ἀραβίτες*²⁵. Ἀπροσδόκητη ὁμως εἶναι ἡ ἀπόδοση ἀνάλογης ὁπτικῆς καὶ σύνδεσης Ἀράβων καὶ Ἑβραίων σὲ κυπριακὴ ἐκδοχὴ κειμένου τοῦ *ἀκριτικοῦ κύκλου*. Σὲ ἀσυμφωνία μὲ ὅσα παραδίδουν ὅλες οἱ ἄλλες παραλλαγές, ὁ Διγενὴς ὑποτίθεται ὅτι δὲν εἶναι γιὸς ἄραβα ἄρχοντα καὶ ἐκλεκτῆς Βυζαντινῆς²⁶: δῆθεν μειονεκτεῖ καὶ δὲν εἶναι ἀντάξιος ἐξαιρετικῆς νέας ποῦ θέλει νὰ παντρευτεῖ, ἐπειδὴ, ὅπως ἀνακριβῶς ἰσχυρίζονται συγγενεῖς τῆς ἔχει πατέρα Σαρακηνὸ καὶ *μάννα Ὁβραῖσσα*. Στὸ τέλος ἀποδεικνύεται ἡ εὐγενικὴ καταγωγή του, ποῦ ὁμως ἔγκειται στὸ ὅτι εἶναι *ὁ γιὸς τ' Ἀκρίτη* καὶ δὲν γίνεται κανένα σχόλιο γιὰ τὴ μητέρα του. Ἡ ἑβραϊκὴ καταγωγή τῆς προκαλεῖ πραγματικὴ ἔκπληξη, κυρίως ἐπειδὴ σημειώνεται σὲ ἀντιπροσωπευτικὸ λογοτέχνημα σειρᾶς ὁλόκληρης, ποῦ ἔχει ὡς θέμα τὶς σχέσεις Ἀράβων καὶ Βυζαντινῶν τοῦ ἀνατολικοῦ συνόρου τῆς αὐτοκρατορίας²⁷. Ὁ κεντρικὸς ἥρωας ἐξ ἄλλου ὀνομάζεται Διγενὴς ἀκριβῶς γιατί κατάγεται ἀπὸ τὰ δύο γένη, τοὺς Ρωμαίους, δηλ. τοὺς Βυζαντινοὺς, καὶ τοὺς Ἄραβες. Προφανῶς ἡ μεγάλη τοπικὴ καὶ κυρίως χρονικὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὰ ἱστορικὰ γεγονότα ἄμβλυσε τὴ δραματικὴ ἀκτινοβολία τῆς συγκεκριμένης διγενοῦς καταγωγῆς. Ἀφορμὴ γιὰ τὴν ὑποθετικὴ ἑβραϊκὴ καταγωγή τοῦ Διγενῆ ἴσως νὰ εἶναι κάποιοι συνειρμὸς μὲ τὸ ὄνομα τοῦ παποῦ του, Ἀαρών, ποῦ ὁμως δὲν εἶναι ἑβραϊκό, ἀλλὰ παραφθορὰ τοῦ ἀραβικοῦ Harun (ar Rashid)²⁸.

Οἱ δύο ἀναφορὲς ποῦ ἀκολουθοῦν ἂν καὶ συγγενεῖς κατὰ τὴν προέλευση, εἶναι διαφοροτικοῦ χαρακτῆρα καὶ πάντως παραδίδουν σαφῶς στοιχεῖα γιὰ τὴ θέση τῶν Ἑβραίων στὸ εὐρύτερο κοινωνικὸ πλαίσιο. Στὴν πρώτη ὁ Πορφύρης, στὴν ἐπίσης κυπριακὴ παραλλαγὴ τοῦ φερώνυμου ἐπίσης ἀκριτικοῦ στιχουργήματος (*Τὸ τραγούδι τοῦ Πορφύρη*), ἔχει παρόμοια προβληματικὴ καταγωγή μὲ τὸν Διγενῆ, ἀλλὰ μόνον

24. Πρβλ. Κριαράς, *Λεξικό*, οἰκείο λῆμμα. Βλ. καὶ παρακάτω στὰ σχετικὰ μὲ τοὺς Ἄραβες.

25. Πρβλ. Sitsa Karaiskakis, *Das Lehrgedicht* Λόγοι διδακτικοὶ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν von Markos Derphanas 1543, *Λαογραφία* 11 (1934), 22-66 καὶ Ζώρας, *Βυζαντινὴ ποίησις*, 295 στ. 19-22. Τὸ ἔργο ἀποδίδεται στὸν Ζακύνθιο Μάρκο Δεφαράνα ἢ σὲ στιχουργὸ ἀπὸ τὴν Κρήτη βλ. σχετικὰ Beck, 306.

26. Κατὰ τὸ κείμενο τοῦ Escorial, ποῦ εἶναι καὶ τὸ ἀρχαιότερο (12ος αἰ.), ὁ Διγενὴς εἶναι γιὸς τοῦ πρωτοαμῖρ τῆς Συρίας καὶ βυζαντινῆς κόρης ἐπώνυμης οἰκογένειας (Δοῦκες). Βλ. καὶ Στ. Ἀλεξίου, *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης καὶ τὸ ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη*, Ἀθήνα 1985, 55 καθὼς καὶ *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης*, 13-15.

27. Ἡ ἰδιόζουσα κατάσταση ποῦ γιὰ αἰῶνες δημιουργήθηκε στὰ ἀνατολικά σύνορα τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας δημιούργησε τὰ ἀκριτικὰ ἄσματα, ποῦ ὁ ἥρωάς τους ἀντικατοπτρίζει ἀκρίτες, ποῦ εἶχαν συνάψει ἐπιγαμίες ἢ προέρχονταν ἀπὸ γάμους βυζαντινοαραβικοὺς. Ὑπῆρξαν ἐξ ἄλλου καὶ εἰδικὰ εὐνοϊκὰ κρατικὰ θεσπίσματα γιὰ τέτοιου εἶδους γάμους. Πρβλ. *Βασίλειος Τάξις*, κεφ. 49,694-695. Βλ. καὶ *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης*, 23, 26 καθὼς καὶ Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία* B1, 324.

28. Βλ. *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης*, 26.

ἀπὸ τὴ μπτέρα του καὶ πραγματικὰ αὐτὴ τὴ φορά. Ἐδῶ ὅμως δὲν ὑπάρχει ἀφορμὴ γιὰ θρησκευτικῆς φύσης ἢ ὀνοματολογικοὺς συνειρμούς, ἐπεὶδὴ καὶ στὶς ἄλλες παραλλαγές ἢ μπτέρα τοῦ Πορφύρου παρουσιάζεται ὡς ἄτομο ἀσθενὲς κοινωνικά: εἴτε καλόγρια (κρητικὴ καὶ ποντιακὴ παραλλαγή), εἴτε χήρα (δωδεκανησιακὴ παραλλαγή)²⁹. Ἡ δευτέρη ἀναφορὰ ἀπαντᾷ στὸ ἠθικοδιδακτικὸ στιχοῦργημα *Ἱστορία τῶν γυναικῶν τῶν καλῶν καὶ τῶν κακῶν τοῦ Τζάνε Βεντράμου* (16ος αἰ.)³⁰. Ὁ συγγραφέας ἀπὸ τὸ Ναύπλιο —πιθανὸν βενετικῆς ἀρχικὰ καταγωγῆς— ἐξέδωσε τὸ ἔργο του στὴ Βενετία στὰ μέσα τοῦ 16ου αἰ. (1549). Καταγράφει ὡς χαρακτηριστικὴ πράξη κακῆς γυναικάς τὸ ὅτι *τὰ ρούχα τοῦ ἀνδρὸς τὰ δίδει ὡσὰν ἐβραϊκά*. Ὅπου τὰ *ἐβραϊκά* ρούχα παρουσιάζονται νὰ ἔχουν τουλάχιστον μειωμένη ἐμπορευσιμότητα. Γενικότερα ἡ μνεῖα μπορεῖ νὰ ὑποδηλώνει εἴτε τὴν ὕπαρξη διαφορετικῶν ἐνδυματολογικῶν κανόνων γιὰ τοὺς Ἑβραίους, εἴτε ἀπλὰ τὸ ὅτι τὰ ρούχα τοὺς ἦταν ἐξαιρετικὰ ἐφθαρμένα ἐξ αἰτίας μακροχρόνιας χρήσης π.χ.³¹. Ὅπωςδὴποτε πάντως μεταφέρει κάποια χροιά ὑποτίμησης καὶ διάκρισης³².

29. Γιὰ τὴν κυπριακὴ παραλλαγή, βλ. Ἀ. Σακελλάριος, *Κυπριακά* II, Ἀθήνα 1981, 34-37 καὶ Ἀ. Θέρος, Δύο ἀκριτικὰ τραγούδια, *Λαογραφία* 13 (1950), 135-140. Πρβλ. ἐπίσης Δ. Πετρόπουλος, *Ἑλληνικὰ δημοτικὰ τραγούδια*, τόμ. 1-2, Βασικὴ Βιβλιοθήκη ἀρ. 46, ἀρ. 47, Ἀθήνα 1958-1959, στὸ ἐξῆς Πετρόπουλος ἀρ. 46 καὶ Πετρόπουλος ἀρ. 47. Εἰδικότερα, βλ. Πετρόπουλος ἀρ. 46, 44 στ. 1 καὶ 16 γιὰ τὴν κρητικὴ παραλλαγή, 45 στ. 13 γιὰ τὴ δωδεκανησιακὴ καὶ 46 στ. 4 γιὰ τὴν ποντιακὴ. Τὰ κείμενα γιὰ τὸν Πορφύρου παραδόθηκαν μόνον προφορικὰ καὶ γιὰ τὴ χρονολογικὴ τοποθέτησή τους καθὼς καὶ ὑποθέσεις γιὰ τὴν ταύτισή του μὲ ἱστορικὰ πρόσωπα, βλ. καὶ Beck, 114-115, 156, 165 καθὼς καὶ *Βασίλειος Διγενῆς Ἀκρίτης*, 179, 185. Πάντως, νομίζω, ὅτι καὶ ἡ ἀπλὴ ἀναφορὰ σὲ *ἀσημοπιστόλια* (στ. 23) στὴ δωδεκανησιακὴ παραλλαγή δείχνει τὴν ὀψιμότερη σύνθεσή της (15ος αἰ. τὸ ἐνωρίτερο).

30. Ἐκδίδεται στὴ Βενετία τὸ 1549· βλ. στὸ Börje Knös, *Un miroir des femmes du XVI^e siècle*, *Ἑλληνικά* 14 (1955), 130-139 στ. 65-67 καὶ γιὰ τὴν ἡμερομηνία ἐκδόσεως 126· βλ. ἐπίσης καὶ Ζώρας, *Βυζαντινὴ ποίησις*. Γιὰ τὴν καταγωγὴ (Ναύπλιο) τοῦ ποιητῆ, βλ. καὶ Φ. Μπουμπουλίδης, Παρατηρήσεις εἰς τὸ μεσαιωνικὸν κείμενον Τζάνε Βεντράμου *Ἱστορία τῶν γυναικῶν*, *Ἀθηνά* 59 (1955), 231-239, καὶ ἰδιαίτ. ὁ ἴδιος, Ἀνέκδοτα ἔγγραφα περὶ τοῦ Ναυπλιέως ποιητοῦ Τζάνε Βεντράμου, *ΕΕΒΣ* 30 (1960), 194-201 καθὼς καὶ Γ. Θ. Ζώρας, Τζάνε Βεντράμου *Ἱστορία φιλαργυρίας μετὰ τῆς περηφανίας*. Ἀγνωστον στιχοῦργημα τοῦ ΙΣΤ' αἰῶνος, *ΕΕΒΣ* 24 (1955), 291-314.

31. Στὸν Χάνδακα πάντως μαρτυρεῖται ὅτι στὶς ἀρχὲς τοῦ 16ου αἰ. ἴσχυε μόνον ὁ ὑποχρεωτικὸς κίτρινος σκούφος ὡς διακριτικὸ. Κρίνοντας ἐπίσης ἀπὸ τὴν περίπτωσιν τοῦ Χάνδακα στὴν Κρήτη τὸ μεγαλύτερο ποσοστὸ τῶν Ἑβραίων ἦταν τεχνίτες, ποὺ δὲν θὰ ἦταν ἰδιαίτερα εὐποροὶ καὶ ὑπῆρχε βεβαίως καὶ κάποιος ἀριθμὸς φτωχῶν Ἑβραίων. Πρβλ. Κ. Τσιγκάκης, Ἡ ἐβραϊκὴ κοινότητα τοῦ Χάνδακα στὰ μέσα τοῦ 16ου αἰ., *Ἀνθ^η Χαρίτων*, Βενετία 1998, 729-752 (στὸ ἐξῆς Τσιγκάκης, *Χάνδαξ*) καὶ ἰδιαίτ. 732-734.

32. Ἐνδείξεις γιὰ διαφορετικοὺς ἐνδυματολογικοὺς κανόνες ἢ συνήθειες σὲ ὁμάδες κατοίκων τῆς αὐτοκρατορίας ὑπάρχουν καὶ παλαιότερα χωρὶς μειωτικὸ χαρακτῆρα ὅμως. Π.χ. σὲ ἔγγραφα τῆς αὐτοκρατορικῆς γραμματείας στὸ *Βασίλειος Τάξις* περιγράφονται μὲ σχολαστικότητα οἱ κανόνες ἀμφίεσης ἀξιωματούχων καὶ αὐλικῶν κατὰ περίπτωσιν. Πρβλ. ἐνδεικτικὰ τοὺς λεπτομερεῖς ἐνδυματολογικοὺς κανόνες κατὰ τὴν ἐπίσημη *δοχὴ* στὸ μεγάλο τρίκλινο τῆς Μαγναύρας πρέσβων τοῦ ἄραβα ἡγεμόνα τῆς Ταρσοῦ ἐπὶ Κωνσταντίνου Ζ' καὶ Ρωμανοῦ Β'· πρβλ. *Βασίλειος Τάξις*, 574-579. Χαρακτηριστικότερα ὅμως εἶναι ὅσα γρά-

Τελευταία θα παρουσιάσω την πιό έντυπωσιακή από όλες τις θέσεις που έντοπίσθηκαν. Τελείως εξειδικευμένη, είναι μια έντονη μομφή για δυσωδία και παρουσιάζεται κατ' επανάληψιν. Ἀπαντᾷ κατ' ἀρχὴν στὴν παροιμία *Βρωμεὶ καὶ ὁ Ἑβραῖος καὶ ἡ θήκη του*³³, πού παραδίδεται καὶ ἔμμετρα στὸ *Παιδιόφραστος διήγησις ζώων τῶν τετραπόδων* (14ος αἰ., 1341-τέλη):

φρσὶν ὁ ἐπικῶριος λόγος καὶ παροιμία

Ἑβραῖος ὄζει καὶ βρωμεὶ καὶ ὅλη του ἡ θήκη.

Περιλαμβάνεται σὲ ἀνταγωνιστικὴ στιχομυθία μεταξὺ προβάτου καὶ χοίρου, ὅπου ἀπὸ τὸ πρόβατο δίνεται μεγάλη ἔμφαση σὲ βρώμικες συνήθειες τοῦ χοίρου καὶ μάλιστα σὲ σχέση μὲ τὴν τροφή του³⁴. Ἡ ἴδια παροιμία ἔχει διατηρηθεῖ καὶ στὴ νεοελληνικὴ μὲ τὴ μορφὴ *Βρωμεὶ ὁ Ὀβριὸς βρωμεὶ καὶ τὸ βρακὶ του*³⁵. Ἡ *θήκη* στὴ βυζαντινὴ ἐκδοχὴ μπορεῖ νὰ ἐννοεῖ, εἴτε γενικότερα τὰ ἐνδύματα τοῦ Ἑβραίου, εἴτε τὸ χῶρο διαμονῆς καὶ ἐργασίας του, εἴτε ἀπλὰ τὴν ἀποθήκη του³⁶. Ἡ τελευταία ἐρμηνεία φαίνεται πιὸ πιθανή, ἂν μάλιστα συνδυαστεῖ μὲ μιὰ πιὸ συγκεκριμένη καὶ πιὸ παραστατικὴ ἀναφορὰ σὲ δυσωδία πού ἔχουμε στὴ φράση *ἀποθηκάριν τοῦ Μωσὲ γιομάτων σκυλινέαν* ἀπὸ τὸν *Πουλολόγο* (13ος-14ος αἰ., 1274-1331)³⁷. Χαρακτηρίζει ὑβριστικὰ τὸ λαρυγκικὸ σάκκο τοῦ πελεκάνου, πού γεμίζει μὲ ψάρια καὶ πού ὀνομάζεται καὶ *ἀσκὶν βρωμιάρικον*³⁸. Ἡ δυσσομία του προκαλεῖ καὶ τὶς ἐπωνυμίες *βρωμόστομε* καὶ *βρωμόκνω-*

φονται στὸν *Πουλολόγο*, ὅπου συχνὰ ἡ ἐμφάνιση τῶν πουλιῶν παραβάλλεται μὲ ἐνδυματολογικὲς συνήθειες ἀτόμων συγκεκριμένης ἐθνικῆς, ἐπαγγελματικῆς ἢ ἀκόμη καὶ κοινωνικῆς ταυτότητας καὶ συνήθως μὲ τουλάχιστον κριτικὴ διάθεση. Μερικὰ ἀπὸ αὐτὰ σημειώνονται καὶ παρακάτω μὲ ἀφορμὴ τοὺς Γύφτους, τοὺς Χάζαρους καὶ τοὺς Φράγκους. Πρβλ. ἐπίσης τὴν ἀρχοντικὴ καταγωγὴ πού ἀποδίδεται στὸν φασιανὸ μὲ ἀφορμὴ τὸ πολύχρωμο λαμπρὸ φτέρωμα-ροῦχο του, *Πουλολόγος*, στ. 271-281, καὶ τὸ σχετικὸ Ν. Οἰκονομίδης, *The chancery of the Grand Komnenoi: Imperial tradition and political reality*, *Ἀρχεῖον Πό-ντου* 35 (1979), 299-332. Γιὰ τὴν περίπτωσιν τῶν Ἑβραίων ὅμως ἰσχύουν ἄλλα εἰδικότερα, βλ. παρακάτω στὴ γενικὴ ἐκτίμηση τῶν στοιχείων, πού συγκεντρώνονται.

33. Καταλέγεται σὲ ἀθωνικὴ συλλογὴ παροιμιῶν τοῦ Ρωσικοῦ κώδ. 779, βλ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμ. Α', 22, ὅπου καὶ θεολογικὸς σχολιασμὸς κατὰ τὸν ὁποῖο *Ἑβραῖοι λέγονται... οἱ βρωμοῦσιν, οἱ μὴ εἰσερχόμενοι <εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν> διὰ τῶν κακῶν αὐτῶν ἔργων καὶ ἐνθυμῆσεων. Ἡ θήκη δὲ λέγεται ἡ τούτων γραφή, ἣν παρερμήνευσαν καὶ οὐκ ἔστι κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἀλλὰ παρέγραψαν καὶ παρερμήνευσαν ἐν κακῇ ἐρμηνείᾳ* καὶ τὸν λαὸν αὐτῶν ἐπάκουναν ἐν τῇ ἀπιστίᾳ καὶ σκληροκαρδίᾳ αὐτῶν.

34. Πρβλ. *Παιδιόφραστος διήγησις τῶν ζώων τῶν τετραπόδων*, κριτικὴ ἔκδοσις ἀπὸ τὴν Vasiliki Tsiouni, Μόναχο 1972 (στὸ ἐξῆς *Παιδιόφραστος διήγησις*), στ. 419-449 καὶ ἰδιαίτ. 424. Γιὰ τὸν χρόνον συγγραφῆς τοῦ κειμένου, βλ. 26-44.

35. Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμ. Δ', 635.

36. Μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀποθήκης ἀπαντᾷται ἡ λέξις *θήκη* καὶ στὸ ἀκριτικὸ ἔπος Z 1227 ἔκδ. Trapp· βλ. καὶ λεξικὰ Δημητράκου, Κριαρᾶ, ὁ.π.

37. Πρβλ. *Πουλολόγος*, στ. 55.

38. Πρβλ. *Πουλολόγος*, στ. 56.

τε³⁹ για τὸ πουλί. Ὁ Μωσέ-Μωϋσῆς τῆς ἀναφορᾶς εἶναι ὅπωςδήποτε Ἑβραῖος καὶ στὴν προκειμένη περίπτωση χρησιμοποιεῖται ὡς εὐνόητο παράδειγμα ἰδιοκτικῆς δυσώδους ἀπὸ ἀκαθαρσίες σκύλων ἀποθήκης.

Αὐτὰ εἶναι συνολικὰ τὰ εὐρήματα ποὺ ἐντοπίσθηκαν στὰ δημῶδη βυζαντινὰ κείμενα σὲ σχέση με τοὺς Ἑβραίους. Εἶναι μᾶλλον ὀλιγόριθμα, ἀλλὰ ἐνδεικτικὰ καὶ ἀρκετὰ γιὰ νὰ ὀδηγήσουν σὲ κάποιες σκέψεις. Παρατηρεῖται ὅτι ὅσα ἔχουν καθαρὰ ἀρνητικὸ χαρακτῆρα, καὶ ἰδιαίτερα σὲ σχέση με τὴν κοινωνικὴ θέση τῶν Ἑβραίων, προέρχονται ἀπὸ κείμενα ὄψιμα καὶ μάλιστα με ἐμφανεῖς βενετσιάνικες ἐπιδράσεις. Αὐτῶν τῶν ἐπιδράσεων λοιπὸν τὶς ἀπόψεις κυρίως ἐκφράζουν καὶ ὅχι τῆς βυζαντινῆς κοινωνίας στὸ σύνολό της ἢ ἔστω στὰ ἀστικά κέντρα της. Ἐξ ἄλλου ἡ διαφορετικὴ θέση Βυζαντίου-Δύσης ἔναντι τῶν Ἑβραίων ἔχει ἤδη διαπιστωθεῖ καὶ μάλιστα καὶ στὴν ὄψιμη εἰκονογραφία μνημειῶδη καὶ μὴ⁴⁰. Εἶναι ἐπίσης δεδομένη ἡ σκληρὴ πολιτικὴ τῶν Δυτικῶν ἀπέναντι στοὺς Ἑβραίους με προφάσεις συνήθως θρησκευτικῆς καὶ με ἡπιότερους ἐκφραστὲς της τοὺς Βενετούς, ποὺ ὅμως πρῶτοι καθιέρωσαν τὴν Ὀβριακή-gheto καὶ τὰ διακριτικὰ ἐνδυματολογικὰ στοιχεῖα⁴¹. Τέτοιους θεσμοὺς λοιπὸν ἀπνέχουν ἡ ἀσθενὴς κοινωνικὰ καταγωγή ἀπὸ ἑβραῖα μπτέρα καὶ τὰ χαμηλῆς ἐμπορευσιμότητας ἑβραῖκα ρούχα.

Στὴν καθημερινὴ πρακτικὴ ἐπὶ τῆς οὐσίας, δὲν θὰ ὑπῆρχε οὔτε στὶς βενετοκρατούμενες περιοχὲς πάγια ἀρνητικὴ διάθεση ἐκ μέρους τοῦ γνηγενοῦς-βυζαντινοῦ πληθυσμοῦ⁴². Σὲ περιπτώσεις ἐξαιρετικῶν τραγικῶν συμβάντων πάντως τὸ κοινὸ αἶσθημα, ποὺ φαίνεται νὰ ἀποδίδει κρητικὸ στιχοῦργημα μετὰ ἀπὸ σεισμὸ (1508) δὲν κάνει διακρίσεις. Ἀντίθετα εἶναι αἰσθητὴ μία θετικὴ ἐκτίμηση τῆς ἐμπορικῆς δραστηριότητος τῶν Ἑβραίων καὶ μία εὐκρινὴς συμπάθεια γιὰ ὅλα τὰ θύματα ἄσχετα με τὴν ἐθνικότητα καὶ τὸ θρήσκευμά τους.

39. Πρβλ. *Πουολόγος*, στ. 43.

40. Πρβλ. A. Kûzler, *Adversus Judaeos. Text und Bild in spätbyzantinischer Zeit*, *Σύμμεκτα* 12 (1998), 95-107. Παρατηρεῖται ὅτι ἡ δυτικὴ εἰκονογραφία σὲ χειρόγραφα παρουσιάζει Ἑβραίους με τυπικὰ χαρακτηριστικὰ καὶ ἐνδυματολογικὰ καὶ μορφῆς (π.χ. μεγάλη γαμπὴ μύτη) σύγχρονα τοῦ καλλιτέχνη. Ἀντίθετα στὸ Βυζάντιο οἱ ἀπεικονίσεις —μνημειώδεις καὶ μὴ— γίνονται μόνον με ἀφορμὴ ἀπὸ ἀναφορὲς στὴν Παλαιὰ ἢ Καινὴ Διαθήκη, π.χ. στοὺς Ψαλμοὺς ἢ στὴν εἰκονογράφηση τῆς Κρίσεως, ὅπου ὁ Ἄννας καὶ ὁ Καϊάφας τοποθετοῦνται στὴν Κόλαση.

41. Σχετικὰ με τὴν Ἑβραϊκὴ, βλ. Bowman, 20-23 κυρίως. Διακριτικὰ σημεῖα στὴν ἐνδυμασία τῶν Ἑβραίων ἐπέβαλαν κατὰ καιροὺς διάφορα οἱ Βενετοί, ὅπως τὸν *κίτρινο δίσκο* (1397), τὸν *κίτρινο σκούφο* καὶ τὴ μαντίλα στὶς γυναῖκες (1622).

42. Ἐν τούτοις εἶναι γνωστὸ τὸ ἰδιαίτερο δυσμενὲς κλίμα ἔναντι τῶν Ἑβραίων ποὺ δημιουργήθηκε καὶ μεταξὺ τῶν Ἑλλήνων τὴν περίοδο τοῦ Τέταρτου Βενετοτουρκικοῦ Πολέμου (1568-1571). Πρβλ. Τσιγκνάκης, Χάνδαξ, 738-741.

ἡ Ὀβριακὴ ἐκαλάστηκε μὲ τὴν μεγάλην πρᾶξι,
μὲ πᾶσα εἶδη πραγματειᾶς καὶ τὸ πολὺ μετὰξι
μὰ τὴν ἀλήθει', ἐγένηκε κ' ἐκεῖ μεγάλος φόνος,
ὁπῶκαψε τὴν χώρα μας καὶ τῶν Ἑβραίων ὁ πόνος!
τίς ἄνθρωπος νὰ 'χεν ἰδῇ τὸν θρηνισμόν τὸν τόσον,
καλὰ κι ἂν ἦναι ἄλλης φυλῆς, νὰ μὴ θλιβῇ καμπόσον;

καὶ ἀνάλογα

Λοιπὸν ᾗς μακαρίσωμεν ἐντοπικοὺς καὶ ξένους
ἐκείνους, πῶ 'πλακώθησαν τοὺς παραπονεμένους,
ὀρθόδοξους χριστιανούς, Φράγκους Ῥωμιοὺς ἀντάμα,
καὶ ναῦρουσιν συγχώρησιν 'ς τὸ κρίμαν ὁποῦ 'κάμαν,
ὁπ' ἀποθάναν 'ξαφνικά, διχῶς νὰ κοινωνήσουν⁴³.

Ἡ ἴδια ἔκφραση ἀλληλεγγύης — ἂν καὶ ἀναφέρεται σὲ Ῥωμαίους καὶ Φραγκάκια μόνον— ἐνδεικτικὴ γιὰ τὴν κοινὴ διάθεση, ὑπάρχει καὶ στὸ παρόμοιο θρηνητικὸ σχόλιο τοῦ Ἑμμανουὴλ Γεωργιλᾶ στὸ *Θανατικὸν τῆς Ῥόδου* γιὰ τὸν λοιμὸ τοῦ 1498⁴⁴.

Τελείως εἰδικὴ ἀντιμετώπιση τῶν Ἑβραίων σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ὑπόλοιπα θὰ πρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι ὑπάρχει σὲ ὅσα γράφονται περὶ δυσωδίας, ὅπου τὰ κείμενα ἔχουν καὶ καθαρὰ βυζαντινὴ προέλευση καὶ μάλιστα κωνσταντινουπολίτικη. Θὰ πρέπει κατ' ἀρχὴν νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἀπηχοῦν κάποια πραγματικότητα καὶ ὅτι δὲν λέγονται οὔτε τυχαῖα οὔτε ἀπὸ κακὴ πρόθεση. Ἡ δυσωδία μάλιστα δὲν θὰ πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μὲ ρυπαρότητα οὔτε πραγματικὴ οὔτε πολὺ περισσότερο μεταφορική, ὅπως ἔχει παρατηρηθεῖ⁴⁵. Ἐξ ἄλλου ἐκτὸς ἀπὸ τὴν παντελὴ ἀπουσία τέτοιας ἐνδειξης, ἔχουμε ἀντίθετα ὅλες τὶς λεπτομερεῖς ἐντολὲς περὶ κανόνων ὑγιεινῆς καὶ καθαριότητας στὸ *Λευιτικὸν* καὶ μιὰ ἐκκλησιαστικὴ ἀπαγόρευση νὰ συλλογούνται οἱ Ἑβραῖοι μὲ τοὺς Χριστιανούς⁴⁶. Τὸ τελευταῖο σημαίνει ὅτι οἱ Ἑβραῖοι εἶχαν τὴ συνήθεια τῶν λουτρῶν, ποὺ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ δημόσιων λουτρῶν

43. Βλ. *Μανόλη Σκλάβου, Ἡ συμφορὰ τῆς Κρήτης ἐν ἧς γέγονεν τοῦ μεγάλου σεισμοῦ (1508)*, στ. 59-64 στὸ G. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Λιψία 1874 (στὸ ἐξῆς Wagner, *Carmina*), 55 στ. 59-64 καὶ 60 στ. 261-265 καθὼς καὶ Φ. Μπουμπουλίδης, *Ἡ συμφορὰ τῆς Κρήτης*, Ἀθήνα 1955 = ὁ ἴδιος, *Κρητικὴ λογοτεχνία*, Ἀθήνα 1955, 5-11.

44. Πρβλ. Ἑμμανουὴλ Γεωργιλᾶ, *Τὸ θανατικὸν τῆς Ῥόδου* Wagner, *Carmina*, 39, στ. 34-49 ἢ στὸ Ém. Legrand, *Bibliothèque Grecque Vulgaire*, τόμ. I, Παρίσι 1880, 203-225.

45. Πρβλ. Φραγκίσκη Ἀμπατζοπούλου, *Ἡ εἰκόνα τοῦ Εβραίου στὴν Ἑλληνικὴ Πεζογραφία: στερεοτυπικὲς τεχνικὲς καὶ λογοτεχνία ἀποδιομόμνησης*, *Πρακτικὰ Α' Συμποσίου*, 267-290 καὶ ἰδιαίτ. 268-269, 276-277 μὲ ἀφορμὴ τὴ νεοελληνικὴ παροιμία.

46. Πρβλ. τὸν κανόνα ΙΑ' τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου (691-692) κατὰ τὴ σημείωση 5.

στον τόπο τῆς ἀρχικῆς κοιτίδας τους⁴⁷. Γιὰ τὴ συνήθεια αὐτὴ συνηγορεῖ καὶ πρόβλημα ἀπὸ βυζαντινὸ βιβλίον ἀριθμητικῆς πλησιέστερο χρονικὰ (15ος αἰ.) στὰ κείμενα ποὺ ἐξετάζουμε, ὅπου οἱ Ἑβραῖοι καταλέγονται στοὺς καθημερινοὺς πελάτες ἐνὸς χαμάμ⁴⁸. Καὶ γιὰ νὰ ἐπανελέθουμε στὰ τῆς δυσωδίας θὰ πρέπει νὰ ἀπορρίψουμε τὴν ὑπόψια ὅτι μὲ αὐτὴ τὴν εἰδικὴ μομφὴ ἐκφράζεται θρησκευτικὴ ἢ ἐθνικὴ μισαλλοδοξία⁴⁹. Θάταν ἐξεζητημένη τουλάχιστον, ἀφοῦ δὲν ἔχουμε πουθενὰ ἀλλοῦ δείγματά της καὶ μάλιστα τέτοιου ὕφους. Τὴν ἀπάντηση ἐξ ἄλλου γιὰ μιὰ πραγματικὴ πηγὴ δυσωδίας τὴ δίνει ἡ ἀναφορὰ στὴν ἐβραϊκὴ ἀποθήκη: εἶναι γεμάτη ἀπὸ περιττώματα σκύλων. Ὅχι ὅμως γιατί ὁ ἰδιοκτῆς της ἀμελοῦσε τὸν καθαρισμὸ της ἢ ἀπὸ σωρευτικὴ μανία, ὅπως ἔχει ἐκτιμηθεῖ⁵⁰. Ἀπλούστατα πρόκειται γιὰ ὑπαινιγμὸ σὲ ἐμπορία περιττωμάτων σκύλων, ποὺ ἦταν ἀπαραίτητα στὴ βυρσοδεψία⁵¹. Προφανῶς οἱ Ἑβραῖοι —εἴτε λόγῳ τῆς ἐνασχόλησής τους μὲ τὴ βυρσοδεψία⁵², εἴτε καὶ ἀπλὰ λόγῳ τῆς καθαρὰ ἐμπορικῆς ἀντιμετώπισης τοῦ θέματος— εἶχαν εἰδικευθεῖ στὸ ἐμπόριο περιττωμάτων σκύλων καὶ αὐτὸ ἦταν δεδομένο καὶ γνωστό⁵³. Προβλήματα κα-

47. Πρβλ. τὶς ἀναφορὲς στὶς *κολυμβήθρες* στὴν Ἀγία Γραφή καὶ τὰ ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα.

48. *Ἦτιον εἷς χαμάιτης καὶ εἶπε τὸν δοῦλον του οὕτως ὅτι, νὰ παίρῃ εἰς τὸν λουτρὸν εἰς τὸν Τοῦρκον μὲν τουρέσια β', καὶ εἰς τὸν Ἑβραῖον τουρέσια ζ', καὶ εἰς τὸν Χριστιανὸν α/β, καὶ νὰ ἐβγαίῃ κάθ' ἡμέρα ἄσπρα μ'.*

χριστιανοὶ μ'. ἄσπρα β'. τοῦρκοι νγ' ἄσπρα αγ' τουρέσια β' ἑβραῖοι θ' ἄσπρα ζ' τουρέσια ζ'. Βλ. *Ein byzantinisches Rechenbuch des 15. Jahrhunderts*, κείμενο, μετὰφραση καὶ σχόλια H. Hunger – K. Vogel, Βιέννη 1963, 52–53. Σύμφωνα μὲ τὴ λύση τοῦ προβλήματος, ποὺ σημειώνεται ἐπίσης, οἱ Τοῦρκοι πολυαριθμότεροι τῶν ἄλλων πληρῶνουν καὶ λιγότερα, πρᾶγμα ποὺ μπορεῖ νὰ ὀφείλεται καὶ στὸ ὅτι ὁ ἰδιοκτῆς τοῦ χαμάμ μπορεῖ νὰ ἦταν Τοῦρκος.

49. Ἀντίθετη ἄποψη γιὰ διαδεδομένη, διαχρονικὴ καὶ διεθνὴ, ἐμπαθὴ καὶ ἄδικη, ἄνευ ἀντικειμένου ἀντίληψη γιὰ *βρώμα* καὶ *βρωμιὰ* σὲ σχέση μὲ τοὺς Ἑβραίους ἔχει ἡ Φραγκίσκη Ἀμπατζοπούλου, στὸ δημοσίευμα ποὺ ἀναφέρθηκε καὶ παραπάνω. Φοβοῦμαι ὅμως ὅτι ἐν προκειμένῳ ἡ κρίσις της ἐπηρρεάζεται ἐν πολλοῖς ἀπὸ τὴ δεδομένη εὐαισθησία της: ἔτσι φθάνει στὸ σημεῖο —χωρὶς οὔτε κἂν ὑπόψια ἐνδειξης— νὰ προσάπτει στὸν Ἀριστοφάνη, ὅτι ἀποδίδει Ἑβραῖο στὴν περιγραφή τοῦ Πλούτου στὴν ὁμώνυμη κωμωδία του, ὅταν τὸν παρουσάζει ὡς *ρύπωντα, κυφόν, ἄθλιον, μαδῶντα, νωδόν*.

50. Πρβλ. *Πουλολόγος*, σκόλια στ. 55.

51. Τὰ περιττώματα σκύλων ἦταν ἀπαραίτητα σὲ μιὰ εἰδικὴ ἐπεξεργασία γιὰ ἰδιαίτερα μαλακὰ δέρματα. Πρβλ. Victoria Gabitas, *Leather and leatherworking, Dictionary of the Middle Ages*, τόμ. 7, ἔκδ. J. R. Strayer, Νέα Ὑόρκη 1986.

52. Γιὰ τὴν ἐνασχόληση τῶν Ἑβραίων μὲ τὴ βυρσοδεψία καὶ μὲ τὴ βαφικὴ, βλ. Starr, *Jews*, 28–29 καὶ §74, 136–139 §176, 224–225 καθὼς καὶ Baron, *History*, IV, 166. Βλ. ἐπίσης καὶ στὸ *Ἐγκώμιον εἰς τῶν Χωνῶν Νικίταν* ἀπὸ τὸν Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου *τὰ σωζόμενα*, ἔκδ. Σπ. Π. Λάμπρος, τόμ. Α', Ἀθήνα 1879, 53, 18, ὅπου ἀναφέρονται Ἰουδαῖοι *σκυτοδέψαι*.

53. Σὲ παλαιότερες ἐποχὲς (πρωτοβυζαντινὴ περίοδος) ἐξ ἄλλου μαρτυρεῖται γιὰ Ἑβραῖο ἓνα ἀνάλογα ἰδιότυπο ἐπάγγελμα, αὐτὸ τοῦ ἐμπόρου κουρελιῶν. Πρβλ. Λαμπροπούλου, *Μορφές*, 680.

θαριότητας και ύγιεινής λόγω και της βυρσοδεψίας γνωρίζουμε ότι δημιουργήθηκαν στην έβραϊκή συνοικία του Χάνδακα, σε βαθμό μάλιστα που οί βενετικές αρχές θέσπισαν ειδικά μέτρα για την αντιμετώπισή τους⁵⁴.

Μετά και από αυτή τη διευκρίνιση και στη μελανότερη από τις αναφορές, νομίζω, ότι αποκαλύπτεται ιδιαίτερα ήπια ή όποια κριτική αντιμετώπιση των Έβραίων στα βυζαντινά δημόδη κείμενα. Για να γίνει περισσότερο κατανοητό το ύφος της, είναι απαραίτητο να παραβληθούν τα εύρημά μας με όσα γράφονται στα ίδια ή ανάλογα κείμενα για άλλες σύγχρονες κοινωνικές ομάδες, που ήταν επίσης διαφοροποιημένες, είτε για έθνικα είτε για θρησκευτικά χαρακτηριστικά είτε και για τα δύο. Έννοω τους Άραβες, τους Σέρβους, τους Γύφτους, τους Τάταρους, τους Βούλγαρους, τους Χάζαρους, τους Φράγκους, τους Βαρδαριώτες Τούρκους και τους Αρμένιους.

Οί Άραβες αναφέρονται ως *Σαρακηνοί* ή *Ισμαηλίται* ή *Αγαρηνοί*, αλλά και ως *Αραβίτες*⁵⁵. Αμφίσημη και σε όρισμένες περιπτώσεις σαφώς θετική διάθεση παρουσιάζεται σε όσα άπαντούν για τους Άραβες στις πολλές και ποικίλες αναφορές που υπάρχουν στον ακριτικό κύκλο, που όμως είναι ήδη γνωστές και έχουν σχολιασθεί στα ειδικά μελετήματα. Στις υπόλοιπες μαρτυρίες αντίθετα διατυπώνονται θέσεις μάλλον αρνητικές. Την έντύπωση μιās τέτοιας γενικότερης αρνητικής αντίληψης δημιουργούν οί τύποι *Λουβοςαρακηνοί* και *Λουβοςέρβοι* (= Βρωμοσαρακηνοί, Βρωμοσέρβοι <λούβα = αρρώστεια, λέπρα) που είναι ύβριστικοί χαρακτηρισμοί απ' τον ίδιο τον Διγενή σε κείμενο του κύκλου⁵⁶. Έν τούτοις φαίνεται ότι δεν έχουν σχέση με το σύνολο των Σαρακηνών ή των Σέρβων. Χρησιμοποιούνται περιστασιακά, μόνο για κάποιες συγκεκριμένες ομάδες με άφορμή μια ασυνέπιά τους απέναντι στον Διγενή. Γενικότερες εκτιμήσεις αντίθετα αντανakλώνται πράγματι στην παροιμία *Σαρακηνόν 'ς τὸ σπίτι σου καὶ σὺ ὅπου θέλεις γύρευε* από τὰ *Επιρρήματα τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ* (11ος αἰ.)⁵⁷ που άπαντὰ και ως *Σαρακηνὸς εἰς τὸ σπίτιν σου καὶ σὺ ὅπου θέ-*

54. Βλ. Ἀγγελικὴ Πανοπούλου, *Circa mundiciam civitatis*. Μέτρα για τὴν καθαριότητα τοῦ Χάνδακα ἀπὸ τὸν 14ο ὡς τὸν 17ο αἰ., *Σύμμεικτα* 9 (1994) (= *Μνήμη Δ. Ἀ. Ζακυθινοῦ*) τόμ. Β', 183-212 καὶ ἰδι-αίτ. 190, 193, 209-210.

55. Ἡ ἐπωνυμία *Αραβίτες* άπαντὰ καὶ στὸ ἀκριτικὸ ἄσμα ὁ *Υἱὸς τοῦ Ἀνδρονίκου* ὡς ἄλλος τύπος τοῦ *Σαρακηνοί* στὸ ἐπαναληπτικὸ κατὰ τὰ συνήθη στὸν δημῶδη λόγο: *Κουρσεύουν οἱ Σαρακηνοί, κουρσεύουν οἱ Ἀραβίτες*. Πρβλ. *Βασίλειος Διγενῆς Ἀκρίτης*, 188-189 στ. 1 καὶ 60 καὶ εἰσαγωγή καθὼς καὶ ὅσα σχετικὰ γράφονται παραπάνω.

56. Πρβλ. Πετρόπουλος ἀρ. 46, 6 στ. 6.

57. Πρβλ. καὶ Ch. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Λυὼν 1688 ἀνατύπωση Γκράτς 1958, λ. *ὁσπίτιον* Krumbacher, *Mittelgriechische Sprichwörter*, Μόναχο 1893, 99, ὅπου καταγράφεται ὡς *Σαρακηνὸς εἰς τὸ ὁσπίτιν σου καὶ ἐσύ, ὅπου θέλεις, γύρευε!*

λεις ὄδευε⁵⁸ καθώς καὶ Σαρακηνοὶ εἰς τὸ σπίτιν σου καὶ ἐσύ, ὅπου θέλεις ὄδευε⁵⁹. Παρὰ τὴν προνομιακὴ οἰκονομικὴ μεταχείριση ποὺ συνεπάγεται κατὰ τὸ *Βασίλειος τάξις* ἡ ἐγκατάσταση Σαρακηνοῦ γαμβροῦ σὲ πολιτικὸ ἢ στρατιωτικὸ οἶκο⁶⁰ δὲν φαίνεται, ἂν στὶς παροιμίες αὐτὲς ἐκδηλώνεται συμπάθεια ἢ ὄχι. Κυρίως δὲν εἶναι σαφές, ἂν στὶς παροιμίες αὐτὲς οἱ Σαρακηνοὶ παρουσιάζονται ὡς ἱκανοὶ καὶ ἄξιοι ἐμπιστοσύνης ἢ ἀντίθετα ὑποδηλώνουν τὸν μεγάλον κίνδυνον ποὺ ἀντιμετωπίζεται ἐπιπόλαια. Τὸ δεύτερον φαίνεται πιθανότερον, ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψιν καὶ τὰ θεολογικὰ σχόλια μοναστικῆς νοοτροπίας, ποὺ τὴν συνοδεύουν καὶ στοὺς τέσσερις κώδικες, στοὺς ὁποῖους παραδίδεται: σύμφωνα μὲ αὐτὸν οἱ Σαρακηνοὶ ἀντιστοιχοῦν μὲ τοὺς δαίμονες, ποὺ караδοκοῦν νὰ παγιδέψουν τὴν ψυχὴ ποὺ ἀναπαύεται ἐν ταῖς γλυκοπικρίαῖς ἡδοναῖς τῆς ἡμέρας ἢ ἐνθα θέλεις πορεύου εἰς ἁμαρτίαν καὶ οἱ δαίμονες χείρουσι ἐν τῷ οἴκῳ σου⁶¹. Φίλοι τῆς ἄνεσης καὶ τῆς γενικότερης εὐκολίας —μὲ ἀμφισβητούμενη ἔννοια— ἀλλὰ ἴσως καὶ ἰδιαίτερα ἐπιδέξιοι φαίνονται οἱ Ἄραβες στὴν παροιμία ποὺ λέει ὅτι Ἀμάξη Ἀγαρηνοὶ ἀλίσκονται τὸν λαγών. Τὴν τελευταία ἔννοια φαίνεται νὰ ἀποδίδει καὶ ὁ μεταγενέστερος (17ος-18ος αἰ., † 1730) συλλέκτης παροιμιῶν Παρθένιος Κατзиούλης ἐπὶ τῶν μετ' ἀνέσεώς τι πραττόντων⁶², ὁπότε μὲ τὴ συγκεκριμένη παροιμία δηλώνεται ἴσως κάτι ἀνάλογο μὲ τὸ σύγχρονο *Πιάνει πουλιά στὸν ἀέρα*. Σὲ ἄλλες παροιμίες ἐμφανίζονται ὡς φιλάργυροι, Ἀγαρηνοὶ χρημάτων δοῦλο⁶³, καὶ ὡς ἀνεπίδεκτοι μαθήσεως —λόγῳ ἡλικίας ὅμως— Γέροντα Σαρακηνὸν γράμματα μὴ μανθάνης⁶⁴, ὅπου ἡ τελευταία προέρχεται πάλι ἀπὸ τὸν Μιχαὴλ Ψελλό. Ἀρνητικὲς εἶναι ἐπίσης ἐπανελημμένες ἀναφορὲς στὸν *Πουλολόγο*, ποὺ ἔχουν μάλιστα ἀφορμὴ σωματικὰ χαρακτηριστικά. Τὸ μελανομαυροθώρετε, Σαρακηνέ, κουτρούλη ἀπευθύνεται ὑβριστικὰ στὸν γερανό, ἐπειδὴ ὁ γερανὸς ὁ τεφρὸς —*grus cinerea*— ἔχει χρῶμα στὸ μεγα-

58. Πρβλ. ἀντίστοιχα Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμ. Α', 9, ὅπου τὰ *Ἐπιρρήματα Μιχαὴλ Ψελλοῦ* καὶ 35, ὅπου *Λόγοι μυθολογικοὶ περὶ ὠφελείας ψυχῆς καὶ σώματος* σύμφωνα μὲ τὸν ἀθωνικὸ κώδικα τῆς μονῆς Ἰβήρων ὑπ' ἀριθμ. 805.

59. Μαρία Ἰωαννίδου, Βυζαντινὰ παροιμίες ἐκ χειρογράφου τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν, *Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 1 (1939), 50-67 καὶ ἰδιαίτ. 61-62.

60. Βλ. παραπάνω στὰ γενικὰ περὶ ἀκριτῶν.

61. Πρβλ. καὶ τὸν σχολιασμὸ τοῦ Ν. Πολίτου, Ἑρμηνευτικὰ εἰς τὰς Βυζαντινὰς Παροιμίας, *Ἐπετηρὶς τοῦ Φιλολογικοῦ Συλλόγου Παρνασσός* 2 (1898), 79-135 καὶ ἰδιαίτ. 118-119 ποὺ παραβάλλεται μὲ ἀνάλογα ἀρνητικὰ στὸν Πλανούδη καὶ τὸν Μανασσῆ.

62. Πρβλ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμ. Α', 73 ἀπὸ τὸ *Παρθενίου Κατзиούλη, Παροιμιῶν συναγωγὴ ἀπὸ βιβλίων διαφόρων*.

63. Πρβλ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμ. Α', 127 ἀπὸ τὸ *Παρθενίου Κατзиούλη, Παροιμιῶν συναγωγὴ ἀπὸ βιβλίων διαφόρων*.

64. Πρβλ. ἀντίστοιχα Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμ. Α', 9. Πρβλ. καὶ τὸν σχολιασμὸ στὸ G. Meyer, Zu den mittelgriechischen Sprichwörter, *BZ* 3 (1894), 403.

λύτερο μέρος τοῦ σώματός του σταχτὶ καὶ μαῦρο καὶ μὴ ἔχοντας στὸ κεφάλι του φτερὰ μοιάζει φαλακρός⁶⁵. Στὸν κόρακα, γιὰ τὸ μαῦρο χρῶμα τῶν φτερῶν του ἀπευθύνεται τὸ *Ἀράπη καὶ Σαρακνέ, μαυρέα, κακομύτη*, ποὺ χαρακτηριστικὰ ὀνομάζεται καὶ παρακάτω ἐπίσης γιὰ τὸν ἴδιο λόγο *σκοτείδι μαυρισμένον*⁶⁶. Τὸ μαῦρο δέρμα γενικὰ δὲν συμβαδίζει μὲ τὴν αἰσθητικὴ τῆς ἐποχῆς, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ ὅσα παρατηροῦνται παρακάτω γιὰ τοὺς Γύφτους. Χαρακτηριστικὸ εἶναι καὶ τὸ ὅτι προαναγγέλλει κακά, ἂν ὀνειρευθεῖ κανεὶς ὅτι μαύρισε τὸ δέρμα του⁶⁷.

Μιὰ ἄλλη ἀντίληψη ἐκφράζει τέλος τὸ ὅτι θεωρεῖται εὐδαίμονο τὸ νὰ ὀνειρευθεῖ κανεὶς ὅτι στενοχωρήθηκε ἀπὸ ἙΑραβες: *Ἰσμαηλίταις συσχεθεὶς καλὸν τόδε ἢ Ἰσμαηλίταις συσχεθεὶς*⁶⁸ *καλὸν σημαίνει* ποὺ ἀπαντᾷ σὲ ὀνειροκριτικά⁶⁹. Δὲν εἶναι σαφὲς ὅμως, ἐὰν ὁ καλὸς οἰωνὸς βασίζεται σὲ καλὴ ἀντίληψη γιὰ τοὺς ἙΑραβες ἢ ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο, ὅπως συχνὰ ἰσχύει στὴν ὀνειρομαντεία, ὅπου κάθε τι εὐχάριστο ἢ καλὸ προμνύει κάποιο ἀντίστοιχου μεγέθους δυσάρεστο ἢ κακὸ καὶ ἀντίστροφα.

Οἱ ἀναφορὲς σὲ Γύφτους —ποὺ παραδίδονται μὲ τοὺς τύπους *Ἀτζίγγανος, Αἰγύπτισσα, Μαυροκατζίβελος, Κατσίγγανοι, Τζιγγάνα*⁷⁰— σχολιάζουν ὅπως καὶ γιὰ τοὺς ἙΑραβες τὸ σκοῦρο χρῶμα τους, ἀλλὰ καὶ τὶς συνεχεῖς μετακινήσεις τους· καὶ τὰ δύο ἔχουν σχέση καὶ μὲ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ μεταλλουργοῦ —τοῦ *χαλκέως*— ποὺ συνήθως ἐξασκοῦν. Σχετικὴ μὲ τὸ ἐπάγγελμα εἶναι ἡ μνεῖα *ὁ δὲ μαυροκατζίβελος τὸ γυροκόσκινόν του* (ἐνν. *ἐνθυμᾶται* sic)⁷¹. Τὸ *ἀτσίγγανε μαυρότεχνε...* *ἀκάθιστε ὡς ἐκείνους* ἀπευθύνεται ἐπιτιμητικὰ πρὸς τὸν γλᾶρο στὸν *Πουλολόγο*⁷², καὶ θίγει καὶ τὸν πλάνητα βίο. Περιπλανώμενοι φαίνονται καὶ οἱ *Κατσίγγανοι*, σημαντικὰ δευτερεύοντα πρό-

65. Πρβλ. *Πουλολόγος*, στ. 70 καὶ σ. 135, ὅπου τὸ *μελανομαυροθῶρε* δηλώνει αὐτὸν ποὺ ἔχει μαύρη ὄψη.

66. Πρβλ. *Πουλολόγος*, ΑΖ στ. 9, 10 καὶ σ. 300, ὅπου *σκοτείδι* = σκοτάδι.

67. Πρβλ. *Achmetis oneirocriticon*, 54, ὅπου καὶ ἀνάλογα κακὲς ἐρμηνεῖς ἂν τὸ ὄνειρο τὸ δεῖ γυναῖκα.

68. Πρβλ. Δημητράκος, *Λεξικόν*, λ. *συνέχω* 12), ποὺ σημαίνει *πιέζω, καταθλίβω, στενοχωρῶ*.

69. Πρβλ. τὸ *Ὀνειροκριτικὸν τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κυροῦ Γερμανοῦ* (μέσα 7ου αἰ. – 815) ἔκδ. Fr. Drexl, *Das Traumbuch des Patriarchen Germanos, Λαογραφία* 7 (1924), 428–448 καὶ *Ἐτερον ὀνειροκριτικὸν ἀπὸ πείρας φρονιμῶν* (1ο τρίτο 9ου – τέλος 14ου αἰ.) ἔκδ. Fr. Drexl, *Das anonyme Traumbuch des Cod. Paris. 2511, Λαογραφία* 8 (1925), 347–375, 117.

70. Παρουσίαση καὶ σχολιασμὸ ὄλων τῶν τύπων μὲ τοὺς ὁποίους ἀπαντοῦν οἱ γύφτοι στὰ βυζαντινὰ κείμενα καθὼς καὶ ἐξέταση τῆς θέσης τους στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, βλ. στὸ G. C. Soulis, *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late middle ages*, *DOP* 15 (1961), 143–165.

71. Πρβλ. *Φιλοσοφία Κρασοπατέρα ἢ Φυσιολογικὴ διήγησις τοῦ ὑπερτίμου κρασοπατέρος Πέτρου τοῦ Ζυφομούστου*, ἔκδ. Σπ. Λάμπρος, *Νέος Ἑλληνομνήμων* 1 (1904), 442 στ. 13 καθὼς καὶ Ζώρας, *Βυζαντινὴ ποίησις*, 132.

72. Πρβλ. *Πουλολόγος*, στ. 127, 128.

σώπα τοῦ κυπριακοῦ ἀκριτικοῦ ποιήματος, πού ἐξετάσθηκε σχετικὰ μέ τήν καταγωγή τοῦ Διγενῆ καί παραπάνω, ἀφοῦ παρουσιάζονται ὡς πληροφοριοδότες καί προξενιτές του γιά τήν ὁμορφη πού τόν ἐνδιαφέρει⁷³. Ἴσως δὲν εἶναι τυχαῖο τὸ ὅτι σὲ ἄλλες παραλλαγές τὸν ρόλο τους ἔχει πούλι. Ἀπόρροια τῶν μετακινήσεων πού συνεπάγεται τὸ ἐπάγγελμα τοῦ μεταλλουργοῦ εἶναι καὶ ἡ ἄλλη ἐπωνυμία μέ τήν ὁποία αὐτὸ παραδίδεται στὰ βυζαντινὰ κείμενα: *κωμοδρόμος*, δηλ. αὐτὸς πού τρέχει ἀπὸ κώμη σὲ κώμη. Ἐξ ἄλλου καὶ αὐτὴ καθ' αὐτὴ ἡ ιδιότητα τοῦ *χαλκέως* ἀποδίδεται κατ' ἐπανάληψιν ὑποτιμητικά στὶς ἐριστικὲς στιχομυθίες τοῦ *Πουλολόγου*⁷⁴.

Ἀκολουθοῦν καὶ ἄλλες ἀναφορὲς σὲ ἐπαγγελματικὲς ἀσχολίες τῶν γύφτων, πάντα μέ μειωτικὸ ὕφος. Ἡ πρώτη ἔχει σχέση μέ τήν ἐκγύμναση καί περιφορὰ ζώων ὡς θέαμα, οἰκεία καὶ γνωστὴ ὡς τὶς μέρες μας⁷⁵. Τὸ θέμα παρουσιάζεται ὡς στοιχεῖο μειονεξίας τῆς ἀρκούδας (*Παιδιόφραστος διήγησις*), πού ὀνομάζεται *παίγνιον τῶν μωροατζίγγάνων*⁷⁶, ὅπου ὅμως εἶναι φανερὴ ἡ ἀρνητικὴ θέση καὶ γιὰ τοὺς γύφτους, ἀφοῦ χαρακτηρίζονται *μωροὶ*-ἀνόητοι. Ἐπίσης ὡς ἰδιαίτερα κατώτερη προβάλλεται ἡ κρυφὴ καταγωγή βασιλιᾷ ἀπὸ περιπλανώμενο ἰδιαίτερα γόνιμο *κατζίβελο* σὲ σατιρικὸ κείμενο. Ὅπως ἀφηγεῖται ἡ ἴδια ἡ μπτέρα του

κ' ἦλθε γέρων φουρνιάρης,
ὁ χοντρὸς ὁ καρβουνιάρης,
ὁ κατζίβελος χωριάτης,
πῶκαμε πολλὰ γυφτούδια,
καὶ ἀνταμώθηκε μ' ἐμένα,
κ' ἔκαμα, υἱέ μου, σένα⁷⁷.

Γυναῖκα καρβουνᾶ θεωρεῖται καὶ ἡ κουρούνα —*garrulus glandarius* ἢ *pica caudata*—, πού χάρη στὸ μαῦρο χρῶμα τῆς κεφαλῆς καὶ μεγάλου μέρους τοῦ σώματός της γίνεται ἀναφορὰ καὶ στὶς ἐνδυματολογικὲς συνήθειες πού εἶχαν οἱ τσιγγάνες τῆς ἐποχῆς: ἀποκαλεῖται *Αἰγύπτισσα*⁷⁸ μέ τὸ *μανδῖν*⁷⁹ τελείως μειωτικά.

73. Πρβλ. Πετρόπουλος ἀρ. 46, 8 στ. 25.

74. Πρβλ. τὰ ὑβριστικά πρὸς τὸν κύκνο *ἐλεεινέ, χαλκέα, κωπολάτα*, στ. 13, ὅπου ἐπιτείνεται ἡ ὑποτιμητικὴ διάθεση καὶ ἀπὸ τὸ *κωπολάτης* (αὐτὸς πού τραβᾷει κουπὶ κάποτε μάλιστα καὶ σὲ πλοῖο-κάτεργο, ἐξ οὗ καὶ τὸ *κατεργάρης* βλ. καὶ σχόλιο ἐκδότριας) καὶ πρὸς τὸν κόρακα *χαλκέα μέ τὰ καθημερινά, χαλκωματὰ βρωμιάρη*, στ. 588 καθὼς καὶ σχετικὸ σχόλιο.

75. Οἱ περιφερόμενοι ὀνομάζονται καὶ πάλι *κωμοδρόμοι*. Βλ. καὶ Κουκουλές, *ΒΒΠ*, τόμ. Γ', 248 κ.έ.

76. Πρβλ. *Παιδιόφραστος διήγησις*, στ. 846.

77. Πρβλ. Γ. Κεχαγιόγλου, *Κριτικὴ ἔκδοση τῆς Ἱστορίας Πτωχολέοντος. Θέματα ὑστεροβυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη 1978, στ. 273-278.

78. Τὸ *Αἰγύπτισσα* εἶναι πρόδρομος μορφή τοῦ νεοελληνικοῦ *γύφτισσα* Βλ. καὶ D. Georgakas, *Über das Ethnikon Γύφτος*, *Glotta* 29 (1942), 156-161.

79. Πρβλ. *Πουλολόγος*, στ. 429, ὅπου *μανδῖν* = μανδύας, εἶδος ἐξωτερικοῦ ἐνδύματος. Στὴν προ-

Ἐξαιρετικά ἀρνητικὴ εἶναι καὶ ἡ χρησιμοποίηση τῆς λέξης *τσιγγάνα* ὕβριστικά μαζι με ἄλλους ἰδιαίτερα βαρεῖς χαρακτηρισμούς γιὰ τὴν πονηρὴ ἀλεποῦ στοῦ *Παιδιόφραστος διήγησις*: ἀλλ' εἶσαι *φεματάρισσα, κλέπτρια καὶ τσιγγάνα, μαγγαναρέα, μιὰρῃ*⁸⁰.

Ἀρνητικοὶ ὑπαινιγμοὶ ἐξ αἰτίας τῆς φύσης τῶν κειμένων —ἐριστικοὶ διάλογοι πουλιῶν ἢ τετραπόδων, ὅπου τὸ καθένα προσπαθεῖ νὰ ἀποδείξει τὴν ὑπεροχὴ του σὲ σχέση με τὸν συνομιλητὴ του— ὑπάρχουν καὶ γιὰ ἄλλες με ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ ὁμάδες στοῦν *Πουολόγο* καὶ στοῦ *Παιδιόφραστος διήγησις τῶν τετραπόδων ζώων*. π.χ. τοὺς Τάταρους, τοὺς Βούλγαρους, τοὺς Χάζαρους καὶ τοὺς Φράγκους. Τὸ *ταταρόκοπε* καὶ *βουλγαρομουσουδάτε* λέγεται —ὡς διαπίστωση ἄσχημης ἢ τουλάχιστον ιδιόμορφης ἐμφάνισης⁸¹. Παρατήρηση πού ἔχει νὰ κάνει με τὴ διαφορετικὴ —λόγῳ τῆς φυλετικῆς τους καταγωγῆς— διαμόρφωση τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ σώματος καὶ κυρίως τοῦ προσώπου τῶν Τατάρων καὶ τῶν Βουλγάρων. Ἀνάλογη ἐντύπωση δίνεται καὶ στὴ χρῆση τοῦ *Ταταρομούτζουνη*, πού σὲ σκωπτικὸ στιχοῦργημα τοῦ Στεφάνου Σαχλίκη (14ος αἰ.)⁸² φαίνεται νᾶναι σύντροφος *σημαδεμένης* (στοῦ πρόσωπο;) γυναίκα σὲ μιὰ καταγραφὴ γυναικῶν πού γενικὰ μειονεκτοῦν:

*Ἔφτασε κ' ἡ Πετζιόλενα ὅπου 'ν γεροντιασμένη,
με τὴν Ἐργίναν τὴν πωχὴν ὅπου 'ν σημαδεμένη,
με μιὰ Ταταρομούτζουνη ἔνε συντροφιασμένη*⁸³.

Παπούτσια Χαζάρας ὡς δῶρο ἐλεημοσύνης λόγῳ τῆς φτώχειας της θεωροῦνται τὰ μαῦρα πόδια τῆς ἀλκυόνας: *καὶ ψυχικὸν* (ἐνν. φορεῖς) *ποδήματα μαῦρα τινὸς Χαζάρας*⁸⁴. Σχόλιο πού μπορεῖ νὰ ὑπαινίσσεται τὸ ἀπλὰ ἀταίριαστο, ἀλλὰ ἴσως καὶ τὸ ὑποδεέστερης προέλευσης ἐνδυματολογικὸ στοιχεῖο. Τὸ λοφίο τοῦ παγωνιοῦ ἐξ ἄλλου παρομοιάζεται ὑποτιμητικά με κουκούλα Φράγκου καλὸγερου —*φρέρη*— στὰ *Φράγκε με τὸ καπούτσιν ἢ ὁμοιάζω καὶ βενέτικον Φράγκον με τὸ καπούτσιν*⁸⁵. Διαγράφεται ἔτσι μιὰ γενικότερη ἀρνητικὴ διάθεση γιὰ τυπικὰ μέρη ἔνδυσης χαρακτηριστικοῦ τύπου Φράγκου. Μὲ φράγκικο καπέλο ἐπίσης —προφανῶς ἰδιότυπο καὶ πολὺ γνωστὸ— παρο-

κειμένη περίπτωση δὲν νομίζω ὅτι συσχείζεται ἡ σκούρα ἐπιδερμίδα τῶν Τσιγγάνων, ὅπως ὑποθέτει ἡ ἐκδότρια, ὁ.π., 159.

80. Πρβλ. *Παιδιόφραστος διήγησις*, στ. 283-286 καὶ εἰδικότερα 285-286 σὲ ὅσα καταλογίζει ὁ λαγὸς στὴν ἀλεποῦ.

81. Πρβλ. *Πουολόγος*, στ. 624.

82. Γιὰ τὸν Στέφανο Σαχλίκη, βλ. Μ. Ι. Μανούσας, Ὁ Στέφανος Σαχλίκης ποιητὴς τοῦ 14ου αἰ. (ὀριστικὴ τοποθέτηση), *Ἑλληνικά* 41 (1990), 120-127.

83. Πρβλ. *Γραφαὶ καὶ στίχοι καὶ ἐρμηνεῖαι, ἔτι καὶ ἀφηγήσεις κυροῦ Στεφάνου τοῦ Σαχλίκη* (στοῦ ἐξῆς Στεφάνου Σαχλίκης), στ. 501-503, Wagner, *Carmina*, 96.

84. Πρβλ. *Πουολόγος*, στ. 339.

85. Πρβλ. *Πουολόγος*, στ. 133 καὶ στ. 158.

μοιάζει στο *Παιδιόφραστος διήγησις* ὁ γαῖδαρος τὴ βάλανο τοῦ πέους του γιὰ τὸ ὁποῖο ἰδιαίτερα καυχίεται⁸⁶. Ἡ ὅποια ἄπωση γιὰ τοὺς Φράγκους γίνεται σαφὴς καὶ ἐμφανὴς στὸ κατηγορητήριο τῆς κίσσας, ποὺ τὰ μιμητικά της κελαϊδίσματα τὴν καθιστοῦν ὑποπτη γιὰ ἐξάρτηση ἀπὸ τοὺς ἀλλόγλωσσους κατακτητές, γι' αὐτὸ φέρεται ὡς *δούλη καὶ σκλάβα τῶν Φραγκῶν*⁸⁷. Ἡ δικαιολογία τῆς κατηγορουμένης —ποὺ παραδέχεται τὴ διγλωσσία της, ἀσφαλῶς δεδομένη γιὰ κάποια πρόσωπα τῆς ἐποχῆς— βάζει σὲ ἀκόμα περισσότερες σκέψεις: ἀποδίδει σὲ Φράγκους καὶ τὴ σοβαρὴ ἄνομη πράξη τῆς κλοπῆς παιδιοῦ καὶ μάλιστα ἀλλόθρησκου καὶ ἀλλοεθνοῦς:

*Ἐγὼ Ρωμαίου παιδὶν εἶμαι καὶ ἐκλέψασίν με οἱ Φράγκοι·
—νὰ εἰπῶ ὡς ἦμουν εὐμορφον, καὶ τί νὰ τὸ καυχοῦμαι;—
καὶ τὰ ρωμαίικα ἔμαθα, φράγκικα συντυχαίνω*⁸⁸.

Στὶς ποικίλες σχέσεις τῶν Βυζαντινῶν μὲ τοὺς Φράγκους, ὅπως αὐτὲς εἶχαν διαμορφωθεῖ μετὰ ἀπὸ τόσων χρόνων καὶ κάτω ἀπὸ εἰδικὲς συνθηκὲς συνύπαρξης, ἀναφέρονται καὶ τὰ ἀρνητικὰ σχόλια γιὰ τὸν *καρκαρίνον* ἢ *καρκατζᾶ*, τὸ πουλὶ ποὺ σήμερα ὀνομάζουμε *φραγκόκοτα*⁸⁹ (ἡ μελεαγρίς ἢ *numida meleagris*). Κατηγορεῖται γιὰ θητεία ἔξιν ἐτῶν ὡς *φρέρης*... εἰς τὸ *Σπιτάλιν* —ποὺ σχετίζεται μὲ τὸ τάγμα τῶν *σπιταλιωτῶν* (*hospitaliers*) ἵπποτῶν— καὶ γιὰ συνάφεια μὲ τὸν *φρά Λιβέρν* —διαβόητο ἱστορικὸ πρόσωπο— καθὼς καὶ μὲ κάποια *Φράγκισσαν καβαλάρου γυναικᾶν*, ποὺ πιάστηκε μαζί της ἐπ' αὐτοφώρῳ⁹⁰. Ὑποτιμητικὴ θεωρεῖται καὶ ἡ ἐρωτικὴ σχέση γυναικᾶς μὲ Φράγκο. Σὲ τολμηρὸ καὶ σκωπτικὸ στιχοῦργημα τοῦ Στέφανου Σαχλίκη κάποια γυναῖκα κατηγορεῖται ὅτι εἶναι *φραρογαμημένη* (φράρης = φρέρης, Φράγκος καλὸ γερος). Ἐνῶ γιὰ μιὰ ἄλλη γράφεται σὰν ἔνδειξη ἀσυνδοσίας:

*καὶ μέτρησεν τοὺς καύχους τῆς κ' νῦρεν τοὺς κιντινάριν ,
κ' ἐπανωθεὸν τοὺς ἐκατὸν ἦσαν, καὶ πέντε φράροι.*

Στὴν προκειμένη περίπτωση βέβαια οἱ *καῦχοι*, τὰ καυχήματα δηλαδή, ἦταν ἐκατὸ ἔραστοι καὶ πέντε *φράροι* ἐπὶ πλέον⁹¹.

86. Πρβλ. *Παιδιόφραστος διήγησις*, στ. 654-655:

*Καὶ ὅταν οἰστροκινήθῃ καὶ πυρωθῇ ὀλίγον,
ὁμοιάζει τὸ κεφάλιν τοῦ φράγκικου σαρσαρόλιν.*

87. Πρβλ. *Πουολόλογος*, στ. 328.

88. Πρβλ. *Πουολόλογος*, στ. 355-357.

89. Ἡ νεοελληνικὴ ὀνομασία *φραγκόκοτα* δὲν ἔχει καμιά σχέση μὲ εἰδικὴ μεσαιωνικὴ ἀντίληψη γιὰ τοὺς Φράγκους. Παρὰ τὸ ὅτι τὸ πτηνὸ εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς *μελεαγρίς*, μὲ τὸ ὄνομα *φραγκόκοτα* δηλώνεται ἀπλῶς τὸ ἀσυνήθιστο τοῦ εἶδους, ποὺ ἦρθε μάλιστα κατὰ τὴ νεότερη περίοδο στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τὴ Δύση, βλ. π.χ. σχετικὸ ἄρθρο *Μεγάλης Ἑλληνικῆς Ἐγκυκλοπαιδείας* Δρανδάκη. Πρβλ. τὰ ἀνάλογα νεοελληνικὰ *φραγκοράφτης* ἢ *ντυμένος φράγκικα* σὲ σχέση μὲ δυτικῶν τύπου ἐνδύματα.

90. Πρβλ. *Πουολόλογος*, στ. 241-255 καὶ σχόλια 147 καὶ ἰδιαίτ. 109-111, ὅπου προσπάθεια ταύτισης τοῦ *Λιβέρν* μὲ γνωστὰ καὶ ἀπὸ ἄλλες πηγὲς πρόσωπα.

91. Πρβλ. Στέφανος Σαχλίκης, στ. 473, 481-482, Wagner, *Carmina*, 96.

Μάρτυρας κάποιας εξοικείωσης επίσης με τούς Φράγκους είναι ή αναφορά σέ είδος ἐκκλησιαστικοῦ σκεύους ἁγιασμοῦ με τρίκες χοίρου, ὅπως καμαρώνει ὁ ἴδιος:

*Ἀκόμη καὶ οἱ τρίκες μου χρειᾶν ἀποπληροῦσιν
μεγάλην, ἀξιόλογον εἰς Φράγκων ἐκκλησίαν·
καὶ γὰρ εἰς τὸ ἁγίασμα τὰ φραγκοπαπαδούρια
μετὰ τῆς τρίκας τῆς ἐμῆς τοὺς πάντας ἁγιάζουν
καὶ τὴν βορβοροκύλησιν ποσῶς οὐδὲν θυμοῦνται⁹².*

Ἡ χρήση τοῦ τύπου *φραγκοπαπαδούρια* ἐνδέχεται νὰ ἐκφράζει ἀρνητικὴ διάθεση ὅπως ή νεοελληνικὴ *παπαδαριό* (με τὴν ἔννοια τοῦ συναφιοῦ), δὲν εἶναι ὅμως σαφὲς ἂν ή διάθεση αὐτὴ ἀφορᾷ τὴν ιδιότητα τοῦ Φράγκου ἢ τοῦ παπᾶ ἢ καὶ τὶς δύο μαζί.

Ἡ αἴσθηση ὅτι οἱ Ρωμαῖοι (δηλ. οἱ Βυζαντινοὶ) καὶ οἱ Φράγκοι ἦταν τὰ δύο κύρια στοιχεῖα τῆς χριστιανικῆς κοινωνίας τῆς ἐποχῆς μεταφέρεται σὲ στίχο τοῦ *Παιδιόφραστος διήγησις*, πού χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ ὑπογραμμίσει τὴν πάγκοινη χρήση τοῦ μαλλιοῦ τοῦ προβάτου:

*Ποιοῦσιν πεύχια ψηλὰ καὶ μεγαλοπλουμάτα
καὶ ὁ σουλτάνος κάθεται καὶ ὅλοι οἱ ἀμιράδες·
ἀπλῶς ή πᾶσα γενεά, Ρωμαῖοι τε καὶ Φράγγοι
χρῶνται τα εἰς κλινάρια καὶ εἰς τὰ στρώματά τους⁹³.*

Θετικὴ καὶ ἀντίθετη με ὅλα τὰ προηγούμενα εἶναι ή μνεία τῶν Βαρδαριωτῶν Τούρκων τῆς ἀνακτορικῆς φρουρᾶς: ή ὀρνιθα καμαρώνει στὸν *Πουολόλογο* γιὰ τὶς τὰ παιδιά της ἀποκαταστάθηκαν ὅλα καλὰ κοινωνικὰ καὶ

*ἐξέβησαν ἐπίσκοποι, ἔξαρχοι καὶ παπάδες,
καὶ Βαρδαριῶτες κόπελοι, κουρτέσοι ἀπεσταλμένοι,
καὶ περπατοῦν εὐγενικὰ, παλατοαναθρεμμένα⁹⁴.*

Τέλος ή ὀξύτερη σαφῶς ἀρνητικὴ ἀναφορά ἀπαντᾷ γιὰ τοὺς Ἀρμένιους, λαὸ χριστιανικὸ με ἐκπροσώπους του κατὰ ἐποχὲς σὲ ἀνώτατες βαθμίδες τῆς βυζαντινῆς κοινωνίας. Πρόκειται γιὰ τὴν παροιμία

Ἀρμένην ἔχεις φίλον, κάλλιον ἐχθρόν οὐ θέλεις⁹⁵.

Κατὰ τὴ θεολογικὴ ἔρμηνεια πού τὴ συνοδεύει τὸ *Ἀρμένιοι* ἐξισώνεται με τὸν *διάβολο*. Ἡ αὐστηρὴ αὐτὴ ἐκτίμηση ἔχει σχέση φυσικὰ καὶ με τὴ θρησκευτικὴ ἀπό-

92. Πρβλ. *Παιδιόφραστος διήγησις*, στ. 384-389.

93. Πρβλ. *Παιδιόφραστος διήγησις*, στ. 493-496.

94. Πρβλ. *Πουολόλογος*, στ. 260-262.

95. Πρβλ. Πολίτης, *Παροιμίες*, τόμ. Α', 29.

κλισή τους, αλλά και με τη δεδομένη μη φιλική συμπεριφορά τους σέ όρισμένες περιπτώσεις⁹⁶.

Γενικές άποτιμήσεις και μάλιστα και για τούς Τούρκους —που όνομάζονται *Άγαρνηνοί* και νοοῦνται οί Τούρκοι τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας— και τούς Βυζαντινούς, ὑπάρχουν στοῦ *Δίγησις ὠραισιτάτη τοῦ θαυμαστοῦ ἐκείνου ἀνδρὸς τοῦ λεγομένου Βελισαρίου* (τελευταία δεκαετία 14ου αἰ.)

Θεέ, οὐράνιε βασιλεῦ, ψεύστην νὰ μὲ ποιήσης,
τὸ γένος τῶν Ἀγαρνηνῶν τὸν κόσμον θέλει φάγει,
Ρωμαίους και Σέρβους, Οὔγγρους τε, Βλάχους τε και Λατίνους!
Ἀμέλειαν ἔχουν οἱ Ῥωμαῖοι, φθόνον πολλὸν και μέγαν,
μονάφεντον κι ὀρμητικὸν Ἀγαρνηνῶν τὸ γένος,
ἕναν θεὸν λατρεύουσιν, ἕναν αὐθέντην τρέμουν,
σπουδὴν, ὀμόνοιαν θαυμαστὴν ἔχουν εἰς τὸν δεσπύζων
ποτὲ ὀμόνοιαν οἱ Ῥωμαῖοι, ποτὲ μοναυθεντία,
*ποτὲ καλῶν ἀνάκλησιν οὐκ ἡμποροῦν νὰ ἰδοῦσιν*⁹⁷.

Ἀνατρέχοντας σέ ὅλες αὐτὲς τὶς ἀναφορὲς σέ ἀλλόθρησκους-ἀλλοεθνεῖς ποῦ παρατέθηκαν ἀπὸ κείμενα τῆς βυζαντινῆς δημώδους γραμματείας, γίνεται φανερό ὅτι ἀπορρέουν κυρίως ἀπὸ μία καθαρά σχολιαστικὴ διάθεση, ποῦ μάλιστα σέ ὀρισμένες

96. Πρβλ. π.χ. τὴ λιποταξία τῶν ἄρμενικῶν σωμάτων τοῦ βυζαντινοῦ στρατεύματος πρὸς τούς Τούρκους μετὰ τὴ μάχη τοῦ Μαντζικέρτ (1071) και τὸν σχολιασμὸ τῆς Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία* Β2, 416-418. Χαρακτηριστικότερα πάντως γιὰ τὸ κοινὸ αἶσθημα εἶναι ὅσα μεταφέρονται ἀπὸ τὸν Εὐστάθιο γιὰ τούς Ἀρμένιους κατὰ τὴν ἄλωση τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τούς Λατίνους. Πρβλ. *Εὐστάθιος*, 298-299, 114. Ὁ συγγραφέας παρουσιάζει τούς Ἀρμένιους ὡς *ἐν ὄντας τοῖς πολεμίοις, και θερμότερους ἐκείνων εἰς τὰ καθ' ἡμῶν ἀποδεικνυμένους κακά, ἐν ἐφῶδοις, ἐν λόχοις, ἐν προόδοις ταῖς εἰς λείαν, ἐν μηχαναῖς ἐν ἐκφάνσει τῶν λανθανόντων*. Καὶ ἡ εἰκόνα ὀλοκληρῶνεται μὲ τὴν καταγγελία ὅτι *οἱ ἐξῶλεις Ἀρμένιοι μίαιναν τὸ ψωμὶ και τὸ λάδι και τὴν ἀναφώνηση Ὡ τίς ἂν ἀνάσχοιτο ἐκείνων*;

97. Βλ. W. F. Bakker - A. F. van Gemert, *Ἱστορία τοῦ Βελισαρίου*, Κριτικὴ ἔκδοση τῶν τεσσάρων διασκευῶν μὲ εἰσαγωγή, σχόλια και γλωσσάριο, Ἀθήνα 1988, χ σι. 571-579. Στὸ κείμενο —ποῦ εἶναι χαρακτηριστικὸ και γιὰ τὴ μακράωνη ἐπιβίωση στὴ λαϊκὴ μνήμη ἐξαιρετικῶν προσωπικοτήτων, ὅπως τοῦ Βελισαρίου και τοῦ Ἰουστινιανοῦ— ὁ Βελισάριος τοῦ 6ου αἰῶνα μάχεται Πέρσες και Σαρακηνούς-Τούρκους, ἐνῶ παρουσιάζονται ἀνταγωνιστὲς του στοὺς κόλπους τῆς αὐτοκρατορίας οἱ

Κατακουζηνός, Ράλλης, Παλαιολόγος.

Ἀσάνης τε και Λάσκαρις, και Κανανός και Δούκας (χ σι. 52-53).

Ἀνάλογες ἀπόψεις ἐκφράζονται και στὶς ἄλλες τρεῖς ἐκδοχὲς τῆς *Ἱστορίας τοῦ Βελισαρίου*. Στὴ λογιότερη ἀπὸ αὐτὲς *Ῥιμάδα τοῦ Βελισαρίου*, οἱ Τούρκοι γράφονται ὡς *Ἰσμανλίται* και οἱ Βυζαντινοὶ ὡς *Ῥωμαῖοι* και ὡς *Γραικοί*, ρ σι. 121-122.

Γιὰ τὴ χρῆση τοῦ ὀνόματος *Ἰσμανλίται* γιὰ τούς Ἀραβες καθὼς και ποικιλία ἄλλων, βλ. Κουταβά-Δεληβοριά, *Κωνσταντῖνος Πορφυρογέννητος Β΄*, 107-108, 142-143.

περιπτώσεις —και λόγω του ιδιαίτερου ύφους των κειμένων— γίνεται σκωπτική. Ἡ διάθεση αὐτὴ εἶναι ἀπόλυτα θεμιτή, φυσικὴ καὶ ἀπαραίτητη στὴ δημώδη ἔκφραση μιᾶς πολυεθνικῆς κοινωνίας. Παρατηρεῖται ἐξ ἄλλου διαχρονικὰ καὶ διεθνῶς, καὶ μὲ τὴν ποιικιλία τῶν μορφῶν ποὺ οἱ περιστάσεις καλλιεργοῦν⁹⁸. Ἄν στὰ κείμενα ποὺ ἐξετάσθηκαν ἐντοπίζονται περισσότερα ἢ οὐσιαστικότερα σχόλια γιὰ τοὺς Ἄραβες, τοὺς Φράγκους ἢ τοὺς Ἑβραίους, αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ιδιαίτερη σχέση τους μὲ τὴ βυζαντινὴ κοινωνία καὶ στὶς ὅποιες διακυμάνσεις ὑπῆρξαν στὴ μακραίῳνη πορεία της. Εἰδικότερα στὰ σχόλια γιὰ τοὺς Ἑβραίους δὲν διακρίνεται κάποια μεγαλύτερη εὐαισθησία ἢ ἐμπάθεια. Καὶ αὐτὸ γίνεται ἀπόλυτα αἰσθητὸ, στὴν ἀντιπαροβολή τους μὲ ὅσα αὐστηρότερα ἢ ὀξύτερα γράφονται γιὰ ἄλλους, π.χ. τοὺς χριστιανοὺς Φράγκους ἢ Ἀρμένιους. Κάθε ἄλλη ἐκτίμηση εἶναι προφανές, ὅτι δὲν ἀνταποκρίνεται στὴν πραγματικότητα. Ἀντίθετα προέρχεται ἀπὸ ἀλλοιωμένη ὀπτικὴ ἄποψη, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ θέαση «βυζαντινῶν» στοιχείων μέσα ἀπὸ τὸ φίλτρο δυτικῶν καὶ νεότερων ἀντιλήψεων, ποὺ μὲ τὸ ἔντονο ὕφος καὶ τὸ μεγάλο ἀριθμὸ τους ἔχουν ἐδραιωθεῖ στὸν νοῦ μας. Καὶ γιὰ νὰ γίνει πράγματι κατανοητὴ ἡ ἡπιότητα αὐτῆς τῆς «βυζαντινῆς» εἰκόνας τοῦ Ἑβραίου — ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸν δημώδη λόγο—, καὶ μάλιστα μέσα στὴν περιρρέουσα ἀτμόσφαιρα τῆς ἐποχῆς της, ἀρκεῖ νὰ διαβάσει κανεὶς ἀπλὰ τὸ ἀκόλουθο κείμενο: εἶναι ἡ

98. Παραδείγματα ὑπάρχουν πάμπολλα καὶ σύγχρονά μας ιδιαίτερα στὴ λαϊκὴ τέχνη τοῦ κινηματογράφου καὶ τῶν κόμικς ἢ τοῦ ἐπιθεωρησιακοῦ θεάτρου. Ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν comics πρβλ. κυρίως τὴν αὐτοτελῆ ἱστορία *Astérix légionnaire* (texte R. Gossigny – dessin A. Uderzo), Παρίσι 1965, ὅπου σχολιάζονται οἱ διαφορῶν ἐθνικοπότην λεγεωνάριοι, ἀλλὰ καὶ ἄλλες ἱστορίες ὅπως π.χ. *Astérix en Hispanie* (texte R. Gossigny – dessin A. Uderzo), Παρίσι 1970· *Astérix en Corse* (texte R. Gossigny – dessin A. Uderzo), Παρίσι 1972, ὅπου σχολιάζονται ἀντίστοιχα οἱ Ἰσπανοὶ καὶ οἱ Κορσικανοί.

Θάθελα ἐπίσης νὰ θυμίσω δύο μόνο συγγενῆ παραδείγματα τυπικὰ καὶ δημοφιλῆ στὴ νεότερη ἐλληνικὴ κοινωνία: τὴ σειρά τῶν ἔργων τοῦ Καραγκιόζη στὸ θέατρο σκιῶν καὶ τὸ θεατρικὸ ἔργο τοῦ Δημητρίου Βυζαντίου *Βαβυλωνία*, ποὺ ἐξακολουθεῖ νὰ παίζεται 160 χρόνια μετὰ τὸ πρῶτον ἀνέβασμά του (1836). Στὸν Καραγκιόζη ὑπάρχει μιὰ παρέλαση τύπων μὲ τὰ ἐνδυματολογικὰ, γλωσσικὰ ἀκόμη καὶ μουσικὰ χαρακτηριστικὰ τους, ὅπως π.χ. ὁ Μπάρμπα Γιώργος, Στερεοελλαδίτης πονηρὸς ἀγράμματος κτηνοτρόφος, ὁ Σιὸρ Διονύσιος, λεπτεπίλετος Ζακυνθινός, ὁ Σολωμός, ἑβραῖος ἔμπορος, ὁ Σταύρακας, περιθωριακὸς τύπος τῶν ἀστικῶν κέντρων καὶ ιδιαίτερα τῆς Ἀθίνης. Στὴ *Βαβυλωνία* σατιρίζεται ἡ ἄδυναμία συνεννόησης ποὺ δημιουργεῖται κυρίως ἀπὸ τὴν ἀσυμβατότητα τῶν γλωσσικῶν ἰδιωμάτων, ποὺ χρησιμοποιοῦνται στὶς διάφορες περιοχὲς τοῦ ἐλληνόφωνου κόσμου. Ἵσως μάλιστα τὸν ἐπιτυχέστερον καὶ παραστατικότερον ὀξυδερκὴ σχολιασμὸ γιὰ τὸ πολυποικίλον μωσαϊκὸ κοινωνικῶν ὁμάδων ἔχουμε στὸν ἑβραϊκὸ μῦθον τῆς Βαβέλ. Σὲ μιὰ Βαβέλ ἐξ ἄλλου παραπέμπει μεταφέροντάς την στὰ ἑλληνικὰ ὡς *Βαβυλὼν* καὶ ἡ ἐπωνυμία *Βαβυλωνία* τοῦ Δημητρίου Βυζαντίου. Τὴν παράθεση ἐπίσης τύπων γυναικῶν κατοίκων τῆς Κρήτης, ποὺ σχολιάζονται καυστικὰ καὶ ἀναφέρονται μὲ ἐπώνυμα ἀπὸ τὸν τόπον καταγωγῆς τους, ἔχουμε καὶ στὸ στιχοῦργημα τοῦ Στέφανου Σαχλίκη, ποὺ ἀναφέραμε καὶ παραπάνω: *Ἑγριπώτισσα* (ἀπὸ τὸν Ἑγριπο-Χαλκίδα), *Χανιώτισσα*, *Ἀστουπαλιώτισσα* (ἀπὸ τὴν Ἀστυπάλαια), *Γλαρέντζαινα* πρβλ. Στέφανος Σαχλίκης, Wagner, *Carmina*, 96-98, στ. 504, 516, 528, 529.

οξύτητα κριτική περιγραφή μιᾶς απόλυτα ἀρνητικῆς Βαβέλ-Πελοποννήσου. Περιλαμβάνεται σὲ φανταστική ἐπιστολὴ τῆς 21ης Σεπτεμβρίου τοῦ 1415 ἀπὸ τὸ λογιότερου ὕφους, κοντινὸ χρονικὰ στὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ κείμενα ποὺ ἐξετάσαμε, *Ἐπιδημία Μάζαρι ἐν Ἄιδου*⁹⁹.

Ἐν Πελοποννήσῳ... οἰκεῖ ἀναμίξ γένη πολιτευόμενα πάμπολλα, ὧν τὸν χωρισμὸν εὐρεῖν νῦν οὔτε ῥάδιον οὔτε κατεπεῖγον· ἃ δὲ ταῖς ἀκοαῖς περηχεῖται, ὡς πᾶσι δῆλα καὶ κορυφαῖα, ταῦτα τυγχάνει Λακεδαίμονες, Ἱταλοί, Πελοποννήσιοι, Σθλαβῖνοι, Ἰλλυριοί, Αἰγύπτιοι καὶ Ἰουδαῖοι (οὐκ ὀλίγοι δὲ μέσον τούτων καὶ ὑποβολιμαῖοι), ὁμοῦ τὰ τοιαῦτα ἐπαριθμούμενα ἑπτὰ. Ὁ γὰρ ἑπτὰ ἀριθμὸς ἐν ἄλλοις μὲν δείκνυται πολλαχόθεν ἀξιόπιστός τε καὶ σεβάσιμος καὶ παρὰ ἀριθμητικοῖς παρθένος ὀνομαζόμενος· ἐπὶ δὲ τούτοις τοῖς παμμιάρσις ἐναγῆς τε καὶ βέβηλος. Εἶπερ γὰρ ἐν ἐτύγχανε γένος καὶ μία ἦν ἡ πόλις ἡ τούτους περικυκλοῦσα, κουφότερα ἂν ἦν τὰ δεινὰ καὶ ἀπλᾶ, καὶ ἄλλως ἀκαπλήεστα τε καὶ ἰδιωτικά καὶ ἀπραγμάτευτα τὰ πάντα ἐνταῦθα ἐπολιτεύετο καὶ τὰ πάντα ἐννόμως καὶ δικαίως ἐτηρεῖτο τε καὶ ἐπράττετο· ἐπειδὴ δὲ φύρδην τυγχάνουσιν ἅπαντες καὶ εἰσὶν ἀναμίξ, πᾶσα ἀνάγκη ἵν' ἕκαστος τὰ τε ἔθνη ἐκάστου, τοὺς νόμους, τὴν φύσιν, τὴν πολιτείαν, καὶ τὴν ἄλλην ἅπασαν κακίαν ἦν τὸ γένος πλεονεκτεῖ, ἐκτιμήσῃται, ὥσπερ καὶ τὸν χολῶ συνόντα ἀμήχανον μὴ μεμαθηκέναι τοῦ ὑποσκάζειν¹⁰⁰.

Καὶ συνεχίζει καταγράφοντας ἐκάστου γένους τὸ τε ἐπιτίδευμα καὶ τὰς τῆς κακίας ἀρετάς, καὶ ὅπως αἱ κακαὶ ἐτέρας ἀναμάττονται κακίας.

99. *Ἐπιδημία Μάζαρι ἐν Ἄιδου*, *Mazaris' Journey to Hades*, Greek Text with Translation, Notes, Introduction and Index ἀπὸ τὸ Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo 1975, 76-89.

100. Σχόλιο κατὰ τὴ γνωστὴ ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα παροιμία *Χολῶ παροικήσας ὑποσκάζειν μαθήσει* ἀνάλογη μὲ τὴ σύγχρονη *Μὲ στραβὸ ἄν κοιμηθεῖς, τὸ πρῶτ' ἀλοισθωρίζεις*. Διασώζεται ὡς Αἰσώπειος καὶ στὸ *Αἰσώπου κοσμικαὶ κωμωδίαί κατ' ἀλφάβητον*, ποὺ θεωρεῖται βυζαντινὸ· πρβλ. Πολίτης, *Παροιμία*, τόμ. Α', θ'-ιβ' καὶ 5.

J. H. DENTON

HERESY AND SANCTITY AT THE TIME OF BONIFACE VIII

Personal attacks upon political and religious leaders, in whatever age they have taken place, may help us to understand the kinds of behaviour not tolerated in that age. But the evidence surrounding such attacks is rarely easy to interpret. A campaign of vilification against Boniface VIII, pope from 1294 to 1303, emerged very soon after he ascended the papal throne. It began in the papal court with the disaffected cardinals, James and Peter Colonna, and it quickly spread to the French court, where William Nogaret became the leading anti-papal protagonist. During his life and after his death, over a period of thirteen years, Boniface was accused of many misdemeanours in detailed sets of complaints. He was publicly maligned in large meetings held in Paris in 1303, and, as the first stage in an abortive posthumous trial, depositions of witnesses were taken in 1310 and 1311. The evidence concerning this extraordinary attack upon the pope has recently been meticulously edited by Jean Coste in a major work which, in respect of the texts specifically relating to the sets of complaints, supersedes the time-honoured collection of Pierre Dupuy¹. Taken as a whole the accusations seem to present a very detailed picture of beliefs and practices judged unacceptable. Do they provide direct evidence of what contemporaries found intolerable in a religious leader? The pope was charged with crude, insulting and menacing behaviour, with hypocrisy, sacrilege, blasphemy, idolatry, demonolatry, black magic and necromancy. In the government of the Church he was accused of oppressing Christians, working as an enemy of peace for the destruction of the Church and of the faith and the perdition of souls. His personal morality was exposed as scandalous: he was accused of sodomy, with adults as well as with children, and of keeping male concubines, and of adultery and incest².

How are we to interpret and understand these astonishing charges? While it is

1. *Boniface VIII en procès*, ed Jean Coste, École française de Rome 1995; P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roy de France*, Paris 1655 (Nachdruck Tucson 1963).

2. Coste has provided a useful *Index analytique des accusations: Boniface en procès*, 911-920.

virtually impossible, in all cases except those relating to Church government, to test their veracity, there can be little doubt that most of them were unfounded, or at least blown up out of all proportion. But to dismiss them as profoundly partisan and largely fictitious is no answer to the problems that they present. The inclusion in the lists of at least some of the accusations appears to indicate *not* that the particular “crimes” were deeply disparaged and rare, but rather that they were more common –and maybe more accepted– than we might at first assume. One of the charges was that the pope was guilty of homicide, of actually taking pleasure in the killing of churchmen³. The evidence provides indications of how this charge may have emerged. Indeed, the accusation can be related, it seems, to specific reported incidents. One such was the death of fifty or so pilgrims crushed under foot by a great crowd on the occasion of the pope’s Jubilee celebrations in 1300⁴. Other clerks died, it was claimed, after having been gaoled at the pope’s orders, some as a result of disputing among themselves the right of resignation of Celestine V, the pope’s predecessor. But that a general accusation of homicide was given currency and was widely believed in –as it may well have been– is in itself an indication that it was, at the very least, thought perfectly possible that clerks had died at the orders, or as a result of the orders, of the pope. The fact is that, from the first, that is from the Colonna manifestoes of 1297 and the French public declarations of 1303, there was little point in accusing the pope of sins and errors to which no one would attach any credence. And we can surely assume that, however dubious their evidence, the witnesses before the papal commissaries in 1310 and 1311 had come to believe, in some measure at least, the stories that they told.

Yet, we can only begin to comprehend the complaints and charges by giving them a social and political context and by moving away from a narrow concern with the guilt or innocence of the pope. To ask why Boniface was accused of this or that is, ultimately, a much more important question than to ask whether he was guilty of this or that. Coste’s masterly edition and commentary will undoubtedly be the basis for much future debate about textual origins and interdependence, and they also provide the point of departure for the study of the context(s) in which the complaints and accusations were written and disseminated. Comparison of the texts shows how early sets of charges influenced later sets and how the charges grew and developed. The campaign against the pope was an active, evolving campaign.

The texts demonstrate that the pope came to be accused, above all, not of

3. *Ibid.*, 152, 162, 195, 301, 353, 431–432, 799, 804–805 (B nos. 23, 33, D no. 19, H nos. 87, 193, N no. 69, Z nos. 43, 46, 47).

4. *Ibid.*, 302 n. 1.

incompetence and immorality but rather –and increasingly– of heresy⁵. The heresy charge appeared for the first time in 1303, with the first sets of accusations to emerge, under Nogaret's influence, from the French court. But, despite the statements among these accusations that the pope did not believe in the immortality of the soul or eternal life or transsubstantiation, there was in fact very little at this stage about the holding and teaching of opinions contrary to the faith. More precise accusations about both idolatry and heresy only appeared in 1308–9, after the preparation of the articles of interrogation intended to determine with precision whether Boniface merited to be included in the specific category of “heretic”. At this point completely new accusations appeared that he had belonged to an (unnamed) heretical sect, that he had shown favour to heretics and had obstructed the work of the Inquisition, and that he had spoken against belief in the Trinity and the Virgin Birth. With Clement V's 1311 inquiry into the “zeal” of Philip IV, it also became necessary for the French party to demonstrate that Boniface's heresy pre-dated the 1303 accusations – though the witnesses to this effect are far from convincing. Thus, as Coste has effectively shown, the notion of an heretical pope underwent deeply significant changes.

The heresy accusations, in whatever guise they appeared, are impossible to substantiate, and whatever truth lies behind them must be of a very diluted kind. Deriving from the well-known debate on the pope's heresy among German historians in 1905–6⁶, some credence has been given to the argument that the charges show that Boniface was influenced by current intellectual ideas, essentially Aristotelian, relating, for example, to the eternity of the world⁷. While it could well be the case that opinions at the papal curia were not at all times confined to the strict boundaries of scholastic theology, nonetheless the staunchly conservative realities of papal policy, and policy statements, under Boniface's command (witness especially *Unam Sanctam*)⁸, suggest that this attack is an example of deliberate –even perhaps amusingly sardonic– distortion and obloquy. The search for some elements of truth behind the dramatic slandering of the pope is arduous indeed.

However fruitful close textual study can and will be, we must, in order to understand the charges of heresy, and the context in which the claimed personal and public vices of the pope were colourfully exposed, move away from analysis of the texts alone.

5. For a summary of the development of the heresy charges see *ibid.*, 888–894, 902–907.

6. See the bibliographical guide in T. Schmidt, *Der Bonifaz-Prozess: Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII und Clement V*, Köln 1989, 2 n. 9.

7. *Ibid.*, 16–17.

8. W. Ullmann, Boniface VIII and his contemporary scholarship, *Journal of Theological Studies* 27 (1976), 58–87.

In this respect, and by his own admission, the work of Jean Coste has severe limitations. While he recognised the impossibility of establishing guilt or innocence, he was nonetheless concerned to prepare the ground for a better understanding of Boniface's personality⁹. But to search for the man in this evidence, no less than to search for guilt or innocence, is to travel down an unusually rocky road. The fact is that to understand the texts *in se* demands the study of the intensely fraught political situations in which they were produced. A crucial question, for example, calling for the closest assessment of French ecclesiastical politics, is why the publicly expressed heresy charges originated clearly and specifically in March 1303.

The accusations as a whole need to be viewed from several political angles. They must be judged in the light of the broad political strategies of the French government during the late thirteenth century, a government capable of large-scale propaganda campaigns and determined to control, and to give its own leadership to, the French Church¹⁰. Philip IV saw himself as defender of the Christian faith¹¹. Justification for taxation, for instance, was linked to the preservation of the faith, since opponents of the king were characterised –to use Strayer's *précis*– as “wicked, evil, oath-breakers and suspect of heresy or excommunicates”¹². This political context for the attack upon the pope is well evidenced and has been much researched. It has also been acknowledged, though not sufficiently investigated, that the invective against Boniface was not unique. The actions initiated against Bernard Saisset, bishop of Pamiers, in 1301, the Knights Templar in 1307 and Guichard, bishop of Troyes, in 1308 all included charges of sodomy, relations with demons, and heresy¹³. Unusual charges, for example of sorcery, were found too in the English court, notable at this time being a case in 1301–3 against the king's treasurer, Walter Langton, bishop of Coventry and Lichfield, accused among other things of adultery, murder and intercourse with the devil¹⁴. Indeed, scurrilous rumours of immorality, magic and heresy in a political setting were common

9. For some conclusions about his personality see *Boniface VIII en procès*, 907.

10. See, for example, Sophia Menache, A propaganda campaign in the reign of Philip the Fair, 1302–3, *French History* 4 (1990), 427–454.

11. M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge 1963, 236.

12. J. R. Strayer, *The Reign of Philip the Fair*, Princeton 1980, 80.

13. For references see *Boniface en procès*, ed. Coste, 886. The cases against Boniface and against the Templars proceeded together, as noted in Sophia Menache, *Clement V*, Cambridge 1998, 199. It is interesting that as soon as the Templars had been denounced Boniface was accused, for the very first time, of having known about their secret heresy and of having been bribed to remain silent about it: *Boniface en procès*, ed. Coste, 890.

14. J. H. Denton, *Robert Winchelsey and the Crown 1294–1313: a Study in the Defence of Ecclesiastical Liberty*, Cambridge 1980, 53, 240–241.

in the western world of the early fourteenth century¹⁵. And common, in addition, was the use in major political wrangles of high-profile legal procedures and legal processes in attempts to establish political advantage. For instance, the pope had attempted, without ultimate success, to exert ecclesiastical authority in 1295-97 over the city of Laon, and as a result over the French crown, by the imposition of an interdict¹⁶; and in 1301 in St Paul's London a papally delegated case had been heard –but was soon abandoned– technically against the usury of Edward I's nephew, Thomas earl of Lancaster, but in effect against royal policy in relation to the Ferrers family, the former earls of Derby¹⁷.

Another crucially important perspective is provided by an assessment of the relationship between the accusations and contemporary views of sanctity. Heresy, after all, existed only as a contradiction, an antithesis. We have come to understand the great extent to which heresy and heretics were revealed, indeed fashioned, through the attitudes and in the writings of the orthodox. But the symbiotic affinities of heresy and sanctity, each studied by different historians with very distinct agendas, have been little grasped. In studying their relationship we must remember, first of all, that during the thirteenth century the papacy drew to itself ultimate responsibility for the identifying of both heresy and sanctity. Pervasive political influences certainly now lay behind both processes. The emergence of the Inquisition was one side of the story; on the other side, the papacy took firm control of all canonisations, for which procedures of inquiry became elaborate and often extremely protracted. Canonisation had become a carefully guarded and assiduously executed papal prerogative¹⁸. It was not so much a question of *vox populi, vox Dei*, but rather of *vox pape, vox Dei*. And the petitioning of the papacy for canonisations were now, especially in France and England, an affair of state: the king and his prelates united their efforts. Without strong backing from the politically influential it was unlikely that a petition would lead even to the initial papal inquiries. Also, the very reasons for the success or failure of canonisation processes, and the reasons for the timing of canonisation processes, had become very largely political: the processes were bound up with the complex manoeuvrings whereby papal political influence was demonstrated and bolstered.

15. E. Peters, *The Magician, the Witch and the Law*, Pennsylvania 1978, 110-137.

16. J. H. Denton, The second uprising at Laon and its aftermath, 1295-98, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 72/3 (1990), 79-92.

17. M. Bateson and J. Denton, Usury and comital disinheritance: the case of Ferrers versus Lancaster, *The Journal of Ecclesiastical History* 43 (1992), 60-96.

18. A. Vauchez, *La Sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge*, École française de Rome 1988, esp. 1-67, 90-98.

It was no mere coincidence that at the same time as the assaults upon Boniface were being formulated, two major figures became saints. One of them was Louis IX, king of France¹⁹. It was during a period of reconciliation between Boniface and Philip IV, in 1297, that the king's forefather was with all due ceremony canonised. It was an outstanding act in an attempt to bring papacy and French crown into harmony. Louis IX was widely viewed by the clergy as the epitome of a just king; his canonisation process stressed his religious devotion, and indeed his renunciation of secular concerns, especially during the last years of his life. And also, of course, he had taken up arms against the enemies of Christendom, including heretics. Opposition to heresy was a key feature – a key virtue – of the work of the Capetian dynasty, which was itself portrayed, for example by Louis's brother, Charles of Anjou²⁰, as a holy lineage.

The second major figure to become a saint (in 1313) was the man whom, as many claimed, Pope Boniface had ousted from office: Peter of Morrone, pope briefly in 1294 as Celestine V, famous as the pope who resigned. His canonisation process, requested by Philip IV, was proceeding during the pontificate of Clement V at the very time when the pressure for the posthumous trial of Boniface was at its greatest. While there is no doubting the sincerity of those who believed in his sanctity, Peter of Morrone's canonisation process was in the highest degree political. It was not simply a device to keep Philip IV quiet and to hold up the trial against Boniface but was also an indication of the ascendancy of a policy of reconciliation among many in the papal curia²¹. The proceedings were not concerned with a balanced appraisal of Peter of Morrone's career, any more than the attacks on Boniface were concerned with a balanced appraisal of *his* career. Indeed, it was no doubt at Clement V's specific insistence, against the wishes of the French, that the inquiries should only take account of his long years as a hermit. There was thus no mention in the canonisation process of Celestine V's disastrous months as pope. Yet there can be no doubt that the urgency for his canonisation had everything to do with his brief period as pope. Just one of the witnesses to his sanctity mentioned him as pope, telling us that he lived a uniformly faultless life "even as pope except for a few small and trivial matters"²². In his canonisation sermon Clement pointed out that Peter of Morrone had not been *great* either in the extent of his learning or in his practical experience²³.

19. *Ibid.*, esp. 74n, 214, 265, 415–17, 424, 539, 551n, 564.

20. *Ibid.*, 214.

21. *Ibid.*, 91, 225, 366–7, 384, 386, 521, 552–3, 565–8; P. Herde, *Cölestin V, Päpste und Papsttum* 16 (Stuttgart 1981), 182–190; Menache, *Clement V*, 199–204.

22. Vauchez, *La Sainteté*, 367n.

23. Menache, *Clement V*, 203.

The historical juxtaposition of these claimed saints with the supposedly heretical pope is deeply significant. The attack on Boniface can be seen as a French declaration that the pope was not a saint like the former king of France or the former hermit pope. Seen in this political light it is apparent that the highly personal attack on Boniface VIII was actually an attack on the papal office itself as it had developed in the thirteenth century, an attack, that is, on the kind of rights that a pope now claimed and exercised, on his political influence and upon *his* ultimate control of all matters relating to sanctity and heresy. The assault was upon a papacy which at the end of the thirteenth century was strongly influenced by new triumphalist and hierocratic trends²⁴. Historians have come to represent the Franco-papal crisis as a struggle between an emerging nation state and traditional papal rights²⁵, but there can be little doubt that contemporaries outside the papal curia were much more likely –and not without some justification– to have viewed the conflict in terms of novel papal claims versus traditional royal rights.

The simplest explanation of the heresy charges brought against Boniface is that they provided the only possible means of bringing him to justice and of driving him from office, since canon law stated that a pope could be judged by no-one unless he is revealed as deviating from the faith²⁶. Yet, that the accusations were not just designed to unseat the pope is abundantly clear from the fact that they increased in intensity after the pope's death; and all that we know about their political setting indicates that they cannot be seen as simply a consciously planned stage in a legal process. Their content, also, points at almost every turn to a profoundly passionate political argument. One of the most telling of the charges of June 1303, re-iterated and developed in 1306, declared that the pope considered the French to be "patareni", a term synonymous by this time with "heretici", whereas the most Christian Gallican nation were the true defenders of the faith²⁷. The accusation of papal heresy seems, therefore, to have been a conscious defence against the same accusation. And no-one could forget, least of all the French king, that notorious heresy had been fought within the ever more closely defined boundaries of the French realm. Who were the true *cultores fidei orthodoxe*?

Boniface was in many respects an active and effective leader of the Church. Could such an active and effective leader ever now be a saint? In the late eleventh

24. Vauchez, *La Sainteté*, 119.

25. A view which has found perhaps its clearest expression in J. R. Strayer, *The Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970.

26. Menache, *Clement V*, 192; Schmidt, *Der Bonifaz-Prozess*, 4-6 (for the commentaries of Huguccio and John Teutonicus).

27. *Boniface en procès*, ed. Coste, 151 (B no. 21), 298-300 (H nos. 78-82).

century the papal office was itself claimed to sanctify its holder²⁸. It was an extraordinary turnabout, two centuries later, that saw a pope (Celestine V) canonised on the understanding that his activities as pope should not be considered. The papal office, as exercised by a dominant, ambitious and politically-minded Boniface, was held in disrepute, whether by the French crown (with their sanctified Louis IX) or by the spiritual Franciscans (with their sanctified Celestine V). Boniface's political opponents were allied to saints. This was a world in which there was a common apocalyptic belief that the forces of good and evil were engaged in open warfare here on earth. There was evidence all around of God and his saints struggling with the Devil and his agents. If Boniface's political opponents were allied to saints, it was a short step to the notion that he was a heretic. To succeed at sanctity was to succeed against heresy. The French dynasty which could effectively sponsor sanctity, as well as having saints in its midst, could also attack heretics. This was the vibrant political context of the personal attacks on the pope; indeed, the personal attacks had little or no significance outside this context. Saints and sinners –and tolerance and intolerance– were created out of political aims, aspirations and disputes.

28. Dictatus Papae, c. 23: *Das Register Gregors VII*, ed. E. Caspar, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae 2, Berlin 1920, 207.

SNEJANA RAKOVA

EXEMPLES DE TOLÉRANCE RELIGIEUSE DANS LES BALKANS AU MOYEN AGE

Je veux d'abord dire que le terme *tolérance religieuse* est trop moderne pour qu'on puisse le reporter directement au Moyen Age. Ce n'est qu'à nos yeux que les donnés des sources, que je vais aborder ici, ont le caractère de tolérance religieuse. Il est peu probable que leurs contemporains les ont conçues de cette manière; au contraire. Le Moyen Age abonde d'exemples d'intolérance religieuse qui fait partie de *l'image de l'autre* qu'avaient les hommes de ce temps. Pour préciser le domaine géographique, la péninsule balkanique est parmi les régions de l'Europe médiévale où les conflits entre les différentes religions sont les plus évidents, aigus, incontestables. Sur ce point les Balkans rappellent l'autre péninsule européenne – la péninsule ibérique, qui joue le même rôle de mur de défense d'Europe et où se heurtent aussi l'islam et le christianisme.

Les Balkans sont également le lieu d'une autre grande opposition, cette fois au sein même du christianisme – entre orthodoxie et catholicisme, qui se manifeste surtout à l'époque des croisades.

S'il faut chercher les débuts de l'opposition religieuse entre l'Europe de l'est et l'Europe occidentale, il faut peut-être remonter jusqu'aux VIIIe-IXe siècles – l'époque de la formation des différences dogmatiques entre l'orthodoxie et le catholicisme. En même temps, on n'aperçoit pas encore une tendance contre les Grecs dans les chroniques occidentales. En revanche, dans d'autres documents de la même époque on ressent déjà une expression directe d'aversion et de rancœur mal cachées – dans les lettres du pape qui datent de la fin du VIIIe siècle les Grecs sont désignés comme *hérétiques*, qui ont trahi la foi juste; dans une lettre de Michel VIII adressée au pape Nicolas I, l'empereur byzantin qualifie la langue latine de *barbare et scythe*; le pape Jean VIII (872-883) parle de la perfidie des Grecs, etc¹.

On connaît bien les controverses pleines d'accusations mutuelles soulevées par les théologues et les politiciens, les hommes de lettres et les diplomates pendant les siècles

1. M. Arbăgi, *Byzantium in the Latin Eyes (800-1200)*, Ann Arbor 1970, 52-53, 62-63.

suivants. Pour les gens de l'Occident les Grecs sont des *schismatiques*, des *malhonnêtes*, des *perfides*. Les récits historiographiques, ainsi que les documents officiels abondent en définitions pareilles. De leur côté, les auteurs byzantins répondent avec des épithètes tels que *sauvages*, *barbares*, *menteurs* et autres. Il s'agit des clichés qui, une fois créés, persistent dans la littérature pendant des siècles. Ce fait peut être démontré dans les nombreuses sources narratives de l'époque des croisades et on se rend bien compte que c'est le niveau officiel idéologique. Je vais chercher les images et les exemples de *tolérance* dans d'autres domaines de la vie quotidienne.

Le deuxième grand conflit —entre Byzance et l'islam— commence pendant la même époque. En examinant les sources du Xe siècle on peut se poser la question si on n'y trouve pas la naissance de la tolérance envers la religion de "l'autre" à Byzance? C'est le temps de Constantin Porphyrogénète (913-959). C'est lui qui a donné la première description de Mohamed —dans son *De administrando imperio*². Selon R. Janin c'est exactement cet auteur byzantin qui mentionne la construction d'une mosquée à Constantinople —près du palais de l'empereur. Ce-ci est également confirmé par l'auteur arabe Muqaddasi³. R. Janin estime que si au VIIIe siècle l'existence de cette mosquée est incertaine, sa présence est incontestable au Xe, à l'époque de Constantin Porphyrogénète. Lors du règne de Constantin Monomaque, en 1049, cette même mosquée est reconstruite à cause des bonnes relations que cet empereur avait avec le sultan seldjocide Togroul beg. Elle est détruite pendant une insurrection à Constantinople en 1201. Une seconde mosquée est bâtie à l'époque d'Isaac II Ange (1185-1195) à l'occasion d'une visite du sultan seldjocide Saladin. Il est curieux que les auteurs byzantins qui décrivent les fêtes données à son honneur ne mentionnent pas ce fait. C'est le pape Innocent III qui en parle dans une lettre, adressée au patriarche latin à Constantinople qui date du 7.XII.1210, et aussi le biographe de Saladin —Abou Sama. La mosquée a été bâtie près de l'église de Sainte Irène de Perama, dans le quartier des commerçants musulmans.

2. K. Bagrjanorodnij, *Ob upravlenii imperii*, Moscou 1989, 64-66.

3. R. Janin, *Constantinople byzantin*, Paris 1964, 258. Pour la source arabe voir: A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, Bruxelles 1950, v. II, 422 sqq.: Muqaddasi (mort à la fin du Xe siècle): «Nous devons parler de Constantinople, puisque les Musulmans y ont une maison dans laquelle ils se réunissent et pratiquent ouvertement l'islam. Des rapports très divers et mensongers ayant été faits sur Constantinople, sur la situation de la ville, sa superficie et ses constructions, j'ai voulu en donner une description exacte pour les yeux et claire pour les intelligences et indiquer les routes qui y mènent, parce que les Musulmans ont besoin de connaître cela et parce qu'ils s'y rendent pour le rachat des prisonniers, en mission... Il faut savoir que Maslama b. Abd al-Malik, quand il fit campagne contre l'empire byzantin et pénétra dans cette capitale, stipula pour le *Chien* des Rum, l'obligation de construire une maison(dar), en face de son palais dans l'Hippodrome, où seraient logés les Musulmans notables et membres de grande famille... Il accepta et construisit le Dar al-Balat, le Balat étant (un endroit situé) derrière l'Hippodrome, où l'on fabrique le *dibag* ... royal».

Alors, la conclusion qui s'impose est que les concessions et les privilèges étaient du côté des Byzantins qui voulaient faciliter leurs relations commerciales, donc l'argument principal était celui de *l'utilité*. C'est pourquoi on ne les envisageaient pas comme des manifestations de tolérance religieuse envers les autres religions. L'utilité n'était pas conçue comme respect pour l'autre, mais comme profit pour soi-même, donc la *tolérance* provenait surtout d'un égoïsme réfléchi. L'histoire de la destruction de cette mosquée est encore plus frappante – elle a été mise en feu en 1203 pendant le siège de la Ville par des croisés à cause de l'aide que les musulmans donnaient aux chrétiens. Dans son livre déjà cité, R. Janin parle d'une troisième mosquée de 1262, bâtie après le déplacement du quartier musulman dans la partie oueste de la Ville. On ne connaît pas sa place exacte. Or, on dispose des renseignements qui datent des dernières années de l'existence de Byzance et qui confirment que le sultan Bayasid I (1389-1402) avait demandé la construction d'une nouvelle mosquée⁴.

Il est intéressant de savoir que les autres colonies en Constantinople, peuplées d'étrangers, pratiquant une foi différente, jouissaient parfois du privilège de bâtir leurs propres temples de culte. Pour obtenir ce privilège il fallait un agrément spécial de l'empereur. D'ordinaire, ce privilège est formulé comme une clause dans les contrats pour les droits des colonies –le plus souvent c'étaient des Italiens qui habitaient la capitale byzantine– Vénitiens, Génois, Amalphitains, même des Florentins et des Ragusains⁵.

Ainsi on voit que même si la politique byzantine de tolérance envers les autres religions n'est pas ouvertement déclarée –comme une doctrine officielle de l'empire– on reconnaît quand même des manifestations de tolérance au cœur même de l'empire. Il faudrait cependant souligner qu'il s'agit d'une attitude plutôt conjoncturelle que d'un choix politique réfléchi. Le fait qu'on trouve des exemples semblables datant des siècles divers ne prouve pas l'existence d'une politique pareille. Les auteurs byzantins évitent de mentionner ces mosquées; ce-ci, à notre avis, montre que leurs existence n'était pas ressentie comme une manifestation de tolérance religieuse et que ces temples de culte musulmane ne représentaient que des témoins des arrangements amiables dans le cadre de la politique extérieure de l'empire. D'autre part, la littérature byzantine entière abonde en accusations et blâmes concernant les *autres*. A. Ducellier parle de ce phénomène dans son livre *Byzance et le Monde Orthodoxe*. Sa pensée que l'attitude de Byzance envers l'islam doit être examinée dans un sens complexe et diffus est particulièrement plausible – les musulmans étaient désignés comme des adversaires politiques et non pas religieux. Par exemple Nicétas Choniates fait l'éloge de la croisade et de roi

4. Janin, *Constantinople*, 259.

5. Janin, *Constantinople*, 246-255.

Konrad III, cependant au temps de la quatrième croisade il préfère les musulmans aux Latins⁶.

Avant de continuer les considérations sur l'attitude de Byzance envers l'islam, je préfère attirer votre attention sur quelques exemples de *tolérance* envers les *autres* au temps des croisades, qui s'insèrent dans l'atmosphère générale d'hostilité et d'accusations mutuelles, bien répandue à l'époque.

Anne Comnène, qui, parmi d'autres auteurs, fait une des plus remarquables descriptions de la première croisade, donne des portraits bien plus tolérants des chefs de l'armée⁷. Il faut avouer qu'Anne Comnène essaie d'être objective. À titre d'exemple on peut citer le passage suivant, écrit après la mort de Robert Guiscard: livre VI, 7ème partie: selon sa description, Robert est beau, de manières raffinées, de taille haute, mais en même temps avare. Dès la 6ème partie du livre X commence la description de la première croisade — *il y avait longtemps que les latins désiraient conquérir l'empire byzantin. Les francs sont avides, ils dérogent facilement aux contracts* — on voit qu'à cet endroit le récit est saturé d'émotions négatives.

L'examen des chroniqueurs occidentaux de cette époque montre à peu près la même situation⁸. Ils sont unanimes dans leur hostilité envers les Grecs, mais on se rend compte qu'ils ne manquent pas d'esprit critique pour eux-mêmes⁹.

L'auteur byzantin Jean Cinnamos dans son ouvrage, consacré aux règnes de Jean et de Manuel Comnènes, au livre II, décrit la seconde croisade. Au § XVII on trouve une description de l'accueil au palais impérial de Louis VII, lors d'une visite du souverain français à Constantinople: *Peu après il alla avec le basileus au palais situé au sud de la ville, pour y voir des lieux dignes d'admiration et y visiter les reliques placées dans l'église qui s'y trouve, je veux parler des reliques qui ont touché de près le corps du Christ Sauveur et qui sont vénérées par les chrétiens*. Ce passage me semble très intéressant pour notre sujet parce qu'il se réfère à la pratique de vénération des reliques et des lieux saints¹⁰.

Le point de vue des occidentaux pour ces mêmes événements est exprimé dans Odonis de Deoglio (*Liber via Sancti sepulcri*) et respectivement – Otton Freizingen (*Gesta Friderici I Imperatoris*). L'historien français est ennemi acharné de Byzance,

6. A. Ducellier, *Byzance et le Monde Orthodoxe*, Paris 1986, 287. Voir aussi: Idem, Mentalité historique et réalités politiques: l'Islam et les Musulmans vus par les Byzantins du XIIIe siècle, *Byzantinische Forschungen* 4 (1972), 31-63.

7. Anna Komnina, *Aleksjada*, Moscou 1965, 187, 279.

8. M. A. Zaborov, *Vvedenie v istoriografiju krestovykh pohodov*, Moscou 1966, 9.

9. Voir par exemple le texte de Petrus Tudebodi dans: *Latinski izvori za bŭlgarskata istorija* (Les sources latines pour l'histoire bulgare) = *LIBI*, t. III, Sofia 1965, 14.

10. Jean Kinnamos, *Chronique*, éd. J. Rosenblum, Nice 1972, 64-66.

pourtant sa description des croisés n'est pas tellement romantique. Odon dit, que les Allemands, qui ont passé avant les Français étaient souvent ivres morts et dévastaient impitoyablement les villes. Évidemment les Byzantins ne voulaient pas après cela leur vendre des provisions et, il ajoute que, *nous-mêmes, nous avons provoqué le malheur à cause des crimes, que nous avons commis envers les Grecs*. De son côté Otton Freizingen, l'auteur allemand qui a décrit cette croisade, avoue que pendant le recrutement de l'armée des chevaliers des vagabonds et des criminels se précipitaient en grand nombre. Chez Odon de Deoglio on trouve d'autre part mention de l'accueil cordial que les habitants des villes de Thrace ont fait aux croisés. Il raconte que tout le clergé sortait avec des icônes et d'autres objets sacrés pour honorer le roi français¹¹. Il s'agit, bien sûr, d'un cas particulier.

Les exemples cités ci-dessus représentent une exception curieuse de l'ensemble des événements qui ont eu lieu lors des croisades et surtout au temps de la prise de Thessalonique par les Normands en 1185. Pour ce fait nous disposons du témoignage d'Eustathius de Thessalonique¹².

On peut citer aussi des exemples du temps de la quatrième croisade, des auteurs occidentaux, pour lesquels la richesse fameuse de la capitale byzantine est plus forte que la nécessité d'offenser les Byzantins. Robert de Clari parle de l'empereur byzantin: *Il y avait à Constantinople un empereur, nommé Manuel. Cet empereur était un homme courageux et dépassait en richesses tous les chrétiens qui ont jamais vécus au monde, il était aussi le plus généreux....Cet empereur aimait beaucoup les français et avait pour eux une grande confiance*.

Clari nous donne l'information de la répartition des maisons entre les chevaliers riches et aussi du fait que les croisés ne nuisaient pas aux citoyens, mais leur permettaient de quitter la ville, ce qui n'était possible que pour les plus riches. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la description détaillée des églises et des reliques existant à Constantinople et surtout celle de l'église de la Sainte Sophie¹³. Geoffroi de Villehardoin après la description des trésors de Constantinople nous renseigne lui aussi à ce sujet en disant que: *... Des reliques il ne faut même pas parler, car en ce temps dans la ville il y en avait autant que dans le monde entier. Les grecs et les français se trouvaient en relations étroites pour toutes choses...*¹⁴.

11. *LIBI*, t. III, 124: *...Sic Alemanni precedentes omnia perturbant, et ideo Greci subsequenti nostrum pacificum figiebant. Conventus tamen ecclesiarum et clerus omnis de civitatibus exeuntes cum iconiis suis et alio Greci apparatu, illum semper cum timore et honore debito suscipiebant. ...*

12. Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica* (éd. S. Kyriakidis), Palermo 1961.

13. Rober de Klari, *Zavoevanie Konstantinopolja*, Moscou 1986, 16, 57, 58-9, 63 sqq.

14. Žofroa djo Vilarduen, *Zavladjavaneto na Konstantinopol*, Sofia 1985, 61.

Dans la vaste littérature existant sur cette époque il est difficile de trouver des meilleurs exemples de *tolérance* pour *l'autre*. Et ce-ci semble tout à fait normal. Parfois on trouve chez les auteurs byzantins des descriptions des chefs des croisades bienveillantes et respectivement – des empereurs byzantins chez les auteurs occidentaux. Comme nous avons déjà vu, un des motifs dans les sources – la description de Constantinople et de ses richesses – persiste toujours. Ainsi pour toute l'époque des croisades la littérature officielle nous présente la relation entre l'Est et l'Ouest sous le même signe négatif.

Néanmoins, il existe aussi une autre catégorie de sources concernant cette époque: ce sont les récits des pèlerins russes dans lesquels on peut repérer des témoignages sur les pratiques religieuses à Constantinople, les fêtes et les jours de pèlerinage dans les diverses églises de la Ville auxquels assistaient tous les habitants de la capitale, y compris les Italiens et les autres résidents du quartier de Galata¹⁵.

Il est bien vrai que dans la vie quotidienne, surtout celle des habitants de la capitale byzantine, persistait une attitude tout à fait spéciale envers les objets religieux. Sur l'homme médiéval – indépendamment de sa provenance de l'Ouest ou de l'Est, de son origine russe, slave ou autre, de sa foi, les reliques exerçaient un magnétisme et étaient respectées à cause de leur pouvoir surnaturel de guérir et consoler les malheureux et les malades.

Revenons ici de nouveau sur le conflit entre le christianisme et l'islam. L'arrivée des Turcs dans les Balkans (la moitié du XIV^e siècle) fait naître un nouveau modèle de relations entre les deux religions. Les envahisseurs ne sont plus ni un ennemi inconnu ni des alliés de circonstance, mais une menace réelle pour l'existence des pays balkaniques.

On peut encore citer ici les travaux de plusieurs auteurs d'origine diverse – slave, italienne ou autre – nous informant sur les *choses turques* (*delle cose dei Turchi*). Ce sujet était d'un intérêt spécial pour le lecteur de la fin du Moyen Âge. Il répondait à son besoin de connaître le mieux possible les nouveaux venus au continent européen. On ne peut pas définir exactement lequel des cercles d'historiographie se trouve au début de cette tradition littéraire – les historiens byzantins, contemporains de l'invasion? les Italiens, savants ou diplomates, qui entretenaient depuis longtemps des contacts avec les Turcs? les auteurs slaves, qui représentaient aussi une partie dans ce conflit?

Parmi ces nombreuses sources narratives on peut repérer plusieurs récits purement

15. G. P. Majeska, *Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Centuries*, Washington DC 1984, 37, 47 (Stephane de Novgorod, 1348–1349); 137, 142 (Anonymous description of Constantinople, c. 1390).

historiques et objectifs de l'invasion des Turcs et de l'histoire de leur origine. On y trouve des portraits des sultans et des hauts fonctionnaires, émettant les sentiments d'admiration et de servilité de leur rédacteurs. Ces derniers essayant de rendre fidèlement la réalité, sans partialité au moins évidente, ne cachent pas pour autant leur approbation de l'organisation de l'état turc en la comparant à celle existante dans leurs pays. Souvent ces descriptions sont utilisées comme modèles pour suggérer des réformes ou des changements analogues dans les états occidentaux.

Il est bien évident que le sujet abordé est inépuisable et que d'autre part dans la littérature consacrée aux *choses turcs* on peut repérer des témoignages des sentiments de tolérance envers les musulmans. Il faut souligner encore une fois qu'il s'agit plutôt d'une réflexion objective de la réalité que d'une attitude de tolérance officielle envers l'Islam. On peut s'attendre de trouver dans la littérature des mots et des expressions impartiaux au sujet des ottomans, parce que la vie réelle présuppose la coexistence pacifique. (Les Italiens sont les premiers qui entrent en contact commerciale avec l'empire ottoman dès son apparition sur la scène historique.)

L'historien doit tenir compte de l'existence parallèle des deux tendances dans la littérature contemporaine. J'ai déjà parlé de la tendance objective. L'autre est la tendance officielle, celle des descriptions tragiques et émotionnelles de l'invasion, y compris les souffrances des peuples, les prises en esclavage, les massacres, les tortures faits par les Turcs etc.

Le sujet de l'invasion ottomane peut être examiné sous différents aspects. Il s'agit des avis variés des auteurs de cette époque: différentes théories concernant Mohammed, diverses versions de la généalogie des chefs ottomans. Ici je peux mentionner la version d'Ignatius de Smolensk concernant l'origine de Murad I (1362-1389), qui, d'après le moine russe, était issu d'une famille chrétienne et son frère était Arménien¹⁶. L'intérêt pour Mohammed date d'une époque qui précède la venue des musulmans sur le continent européen (comme nous avons déjà vu – Xe siècle, chez Constantin Porphyrogénète et beaucoup d'autres auteurs, parmi lesquels Eustathius de Thessalonique).

K. Mihailović rédige un ouvrage sur l'histoire turque. Il est serbe d'Ostrovitza, près de Novo Brdo. Il prend part au siège de Constantinople comme soldat de l'armée sous le commandement du despote George Branković. En Serbie il tombe en esclavage et devient janissair. Plus tard, comme gardien d'une forteresse en Bosnie il est détenu en prison par les Hongrois. Enfin il écrit un ouvrage sur la Turquie dont l'idée principale est de montrer que l'organisation de l'état turque est meilleure que celles des autres pays européens.

16. *Makedonija vo delata na stranskite patonisci 1371-1777*, Skopje 1991, 37 sq.

Mihailović parle de la religion turque, de Mohammed et d'Ali, mais il ajoute aussi qu'en tout cas, les musulmans sont célèbres avec leur justice. Ils sont justes non seulement envers leurs semblables, mais aussi envers les chrétiens, les juifs et les autres qui sont inférieurs à eux, car c'est le sultan même qui tient compte de cela...¹⁷.

Parmi les auteurs slaves je peux indiquer la *Chronique anonyme Bulgare* de XVe siècle qui commence avec l'histoire de l'invasion musulmane et présente les événements d'une manière objective¹⁸. On peut mentionner un grand nombre d'auteurs d'origine différente qui s'intéressent de cette période de l'histoire balkanique: Schiltberger (1396-1427), qui parle de la croisade de Sigismund de 1396 et dit que *les mécréants croyaient en Jésus Christ*; Pero Tafour (1435-1439) de Cordoue qui raconte comment les Ottomans essayaient d'attaquer le Mont Athos; Peu de temps avant ces événements, le russe Zossime (1419-1422) qui est en pèlerinage dans ces lieux, décrit l'église de St. Démétrius à Thessalonique et les monastères au Mont Athos¹⁹. L'italien Giovanni Maria delli Angiolello de Vicenza (1470) est l'auteur d'une histoire turque où il mentionne le Mont Athos et écrit: *les Turcs sont très attachés à ces moines et ils vivent en paix avec eux...*²⁰.

Je me suis arrêtée sur ces auteurs, car dans leurs ouvrages on trouve des preuves d'une attitude de tolérance relative des musulmans envers ces centres de la chrétienté sur les Balkans, ce qui confirme la thèse présentée du respect envers les différentes religions.

Notre information sur la réalité des Balkans est due aussi aux diplomates et voyageurs italiens (surtout de Venise). Malheureusement, ils ne sont pas encore assez connus en Bulgarie. Un des auteurs les plus célèbres qui ont écrit des livres sur les musulmans est Benedetto Ramberti. Son œuvre *Libri tre delle cose dei Turchi* de 1539 qu'on peut trouver aussi à la Bibliothèque Nationale de Sofia, est parmi ceux qui ont connu une grande circulation en Europe à cette époque. Sa première partie comprend le récit d'un voyage à travers les Balkans datant de 1534. Il est intéressant de s'arrêter sur Ramberti à cause de ses informations sur les pèlerinages, faits par les gens pratiquants diverses fois, devant la tombe de St. Sava à Mileševo: *Nous avons visité St Sava, qui est un grand et bon monastère habité par les moines serbes qui s'habillent et vivent à la mode grecque, mais parlent la langue slave. Ils [les moines] montrent aux passants*

17. *Balkanot vo delata na stranskite patonisci*, t. I, Skopje 1992, 53-77. Voir aussi la nouvelle édition: K. Mihailović, *Memoirs of a Janissery*, Translation B. Stolz - Commenatary S. Soucek, Ann Arbor 1975.

18. I. Tjutjundžiev, *Bălgarskata anonima hronika ot 15 vek*, Veliko Tărnovo 1992, 87-93.

19. *Makedonija vo delata*, 57-58, 61-62, 43-44.

20. *Op. cit.*, 67 – L'expression précédente raconte que là habitent ...*Cristiani Calogeri li quali alcuni sono Greci et alcuni Macedoni et Vlaschi et ancora de Italiani et altri nacji...*

*le corps de St. Sava, qui est encore indemne et beau et pour cela ils reçoivent beaucoup plus d'aumône des musulmans et des juifs que des chrétiens...*²¹.

On peut trouver la même information chez d'autres auteurs italiens qui voyagent après Ramberti. Il s'agit de Catharin Zen (1550). Son récit de voyage montre l'attitude tolérante de l'ambassade italienne envers les hétérodoxes:

*Près de Plepolie nous nous sommes arrêtés dans un monastère des moines serbes. Il y a une église de St Sava. On dit que là se trouvent ses reliques. L'église s'apparente aux églises grecques avec leurs objets d'or et d'argent. Là habitent 50 moines et un supérieur qui prétend qu'il y a 20 autres monastères dans la région sous sa direction. Ils vivent d'aumône turque...*²². Il faut dire que cette situation idyllique rapportée par les deux Italiens ne dure pas longtemps. Et nous savons, qu'à la fin du XVI^e siècle (1594) le monastère est attaqué par les Turcs, les reliques sont brûlées et dispersées²³.

En parlant des Italiens du XVI^e siècle qui ont décrit l'empire ottoman on ne doit pas oublier Francesco Sansovino (1564). Ressortissant de Florence, il a vécu à Venise au temps de la guerre turco-venitienne pour la conquête de Chypre (de l'an 1571 il tombe sous les Turcs), ce qui a provoqué chez lui un grand intérêt pour les Turcs. Il est l'auteur d'une histoire *delle cose dei Turchi*²⁴. Là il écrit que les juifs pour devenir musulmans, devaient d'abord accepter la foi chrétienne.

Parmi les auteurs occidentaux on peut aussi citer le nom du médecin français Pierre Belon qui visite aussi le Mont Athos (1546-1549) et nous décrit d'une manière vive ce lieu de culte orthodoxe et aussi le nom de Guillaume Postel, l'orientaliste et

21. B. Ramberti, *Libri tre delle cose dei Turchi, Viaggi fatti da Venezia lla Tana...*, Venise 1545, 114v «...Alli dieciotto /18 .Il.1534/ venimmo à Vuatz miglia trentadue. Passammo santo Sava, che è monasterio assai grande et buono di Calogeri Serviani, liquali vesteno et vivono alla Greca, ma parlano la lingua Schiava. Questi mostrano à i viandanti il corpo di santo Sava, che è ancora integro et bello, et maggior elemosine gli sono fatte da Turchi, et da Giudei, che da Christiani. Pasammo anco il castello Millesevez, et il monte Molatscidi, che è come à dire montagna di Morlacco...».

22. P. Matković, Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI vjeka, *Rad JAZU* 124 (1899), 84.

23. L. Pavlović, *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca*, Smederevo 1965, 64-65. Cet auteur cite aussi le texte de l'auteur italien Catarin Zen de l'an 1550.

24. *Op. cit.*, 189-230 et 214. Son oeuvre est nommé *Historia universale dell'origine et imperio de Turchi raccolta et in diversi loughi di nouvo ampliata da M. Francesco Sansovino et riformata in molte sue parti per ordine della Santa Inquisitione. Nella quale si contengono le leggi, le officii, i costumi et la militia di quella natione, con tutte le cose fatte de loro per terra et per mare, con le vite particolari de Principi Ottomani sominiando del primo fondator di quelli Imperi fino al presente Amurath 1582, con le figure in disegno de gli habiti et dell'armature de soldati d'esso gran Turco et con la tavola de tutte le cose piu notabile et degne*, in *Vinegia presso Altobello Solicato MDLXXXII*.

linguiste français, qui a visité les Balkans au même temps et qui a parlé de paix avec les musulmans après ses voyages en Orient²⁵.

Pour compléter cette longue liste de noms d'auteurs, on doit ajouter deux Byzantins. L'un est Laonikos Chalkokondylès, l'auteur célèbre du XVe siècle, qui nous donne une description de l'histoire des origines des Turcs en reproduisant le modèle des écrivains de l'antiquité comme Hérodote²⁶. L'autre est Théodore Spanoudis (1550), noble byzantin de la famille des Cantacuzènes qui a émigré en Italie. Il a probablement été au service du sultan, car il est très bien informé des affaires turques. Spanoudis a écrit beaucoup de livres sur les Turcs, leurs sultans, leur administration, leur armée etc., qui sont traduits dans toutes les langues européennes²⁷.

De tout ce qui précède on peut conclure que la tolérance religieuse envers l'orthodoxie et l'islam était une attitude propre aux Venitiens (respectivement Italiens). Pour eux les termes *hérétiques* et *mécréants* n'existaient pas. Ils respectaient la religion des autres. Ce-ci a été peut-être dû au fait qu'ils n'étaient pas fanatiques dans leur foi. Il ne s'agit pas cependant d'athéisme ou de scepticisme. Les conditions dans lesquelles se développe Venise forment une attitude religieuse différente de celle des autres pays européens. Venise a toujours essayé de séparer la religion des problèmes politiques²⁸.

Une autre conclusion qui s'impose est que par rapport aux valeurs religieuses – vénération des reliques, lieux saints, pèlerinage etc. – la confession est sans importance. Les lieux, les objets, les pratiques sacrés sont vénérés par tout le monde, et les différences sont repoussées au second plan. *Le sacré* qui est le trait commun de toutes les religions devient communément vénérable. Cette situation est caractéristique particulièrement pour les Balkans au Moyen Âge, comme l'indiquent les exemples cités ci-dessus, et je suppose qu'il y en a beaucoup d'autres. Ces exemples concernent Constantinople, le Mont Athos, la tombe de St. Sava et les reliques de St. Demetrius de Thessalonique, mais on peut probablement en ajouter d'autres²⁹.

On peut ajouter aussi que les contradictions entre les catholiques et les orthodoxes

25. Voir la traduction dans: *Makedonija vo delata*, 112; *Balkanot vo delata*, 78–102. Ses oeuvres sont:

1. *La Republique des Turcs et d'ou l'occasion s'offrera, des meurs et loy de tous Mouhamedistes*, par Guillaume Postel Cosmopolit, Poitiers, 1600; 2. *La tierse partie des orientales histoires ou est expose la condition, puissance et revenu de l'Empire Turquesque...* par Guillaume Postel Cosmopolit, Poitiers 1559.

26. Laonikos Chalkokondyles, *Demonstrations of Histories* (ed. N. Nikoloudis), Athènes 1996.

27. *Op. cit.*, 106–112. Voir aussi la nouvelle edition: Theodore Spandounes, *On the Origin of the Ottoman Emperors* (ed. D. M. Nicol), Cambridge, 1997.

28. P. Danova, *Žanrovo-stilni osobenosti na venecianskija pātepis ot XVI vek*, *Filologija* 23 (1991), 14–27.

29. Sur ce thème voir: M. M. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, I–II, Oxford 1929.

sont plus insurmontables que celles entre les orthodoxes et les musulmans. Ce point de vue n'est pas extraordinaire, étant partagé déjà à l'époque. J'espère qu'à l'aide des exemples cités j'ai pu avancer l'idée principale qu'il ne faut pas se fier uniquement aux thèses dominantes de l'idéologie et de la doctrine officielle des chrétiens. La question, une fois de plus, est *comment on doit lire* les documents historiques pour aboutir à une compréhension plus profonde qui se prononce derrière l'acharnement d'une opposition déclarée de l'époque. La distance du temps nous permet de nous éloigner et de voir le fondement de réconciliation des côtés opposés. En définitive, on peut toujours s'attendre de trouver la tolérance là où elle n'a pas été idéologiquement fondée — dans la pratique nécessairement tolérante et tolérable de la vie quotidienne.

Κ. ΠΑΥΛΙΚΙΑΝΩΦ

ΟΥΣΙΕΣ ΤΗΣ ΙΣΟΡΡΟΠΙΑΣ ΜΕΤΑΞΥ ΑΝΟΧΗΣ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗΣ ΣΤΟ ΑΓΙΟΝ
ΟΡΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΜΕΣΟΥΣ ΚΑΙ ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ

Ἡ ἐξέταση τῶν μαρτυριῶν πού ἀναφέρονται σὲ φαινόμενα καταστολῆς στὸ Ἅγιον Ὅρος ἀπὸ τὸ ΙΑ΄ ὡς τὸ ΙΖ΄ αἰῶνα καταδεικνύει ὅτι οἱ αἰτίες πού ὁδήγησαν στὴν ἐφαρμογὴ κατασταλτικῶν μέτρων σχετίζονται κυρίως μὲ τὴν παράβαση ὀρισμένων διατάξεων τῶν ἀθωνικῶν τυπικῶν, μὲ τὰ αἰρετικά φρονήματα μερικῶν μοναχῶν καὶ μὲ τὴν ἀνάγκη περιφρούρησης τῶν μοναστηριακῶν συγκροτημάτων. Τὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα πού θὰ ἐκθέσουμε στὴ συνέχεια θὰ ἀναλυθοῦν μὲ σκοπὸ νὰ παρουσιασθεῖ σφαιρική εἰκόνα τῆς λεπτῆς ἰσορροπίας μεταξὺ ἀνοχῆς καὶ καταστολῆς πού χαρακτῆριζε τὴν ἀθωνικὴ πολιτεία ἀνὰ τοὺς αἰῶνες*.

Ἐνα φαινόμενο πού ἀναστάτῳνε διαρκῶς τοὺς ἀγιορεῖτες καὶ εἶχε προκαλέσει ἤδη ἀπὸ τὰ μέσα τῆς Ι΄ ἑκατονταετίας τὴ θέσπιση περιοριστικῶν μέτρων, ἦταν ἡ κουρὰ ἀγενεῖων, ἡ ὁποία ἐθεωρεῖτο παράτυπη καὶ παράνομη. Ἡ Διαθήκη τοῦ Θεοδώρου Στουδίτου, ἡ ὁποία ἀποτελέσῃ ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ πρότυπα τῶν ἀγιορειτικῶν τυπικῶν, ὀρίζει ρητᾶ: *Οὐ κτήση μαθητὴν εἰς τὸ κελλίον σου μεράκιον προσπαθῶς· ἀλλ' ἐκ προσώπου ἀνυπόπτου, καὶ ἐκ διαφόρων ἀδελφῶν τὴν ὑπηρεσίαν σου ποιήσεις*¹. Παρὰ δὲ ταῦτα, ἡ πρώτη ἐμφάνιση ἀγένειου ἐφήβου στὸν Ἀθῶνα μαρτυρεῖται ἀκριβῶς στὰ μέσα τοῦ Ι΄ αἰῶνα καὶ φαίνεται ὅτι ἀρχικὰ δὲν προσέγνησε σοβαρὲς ἀντιδράσεις. Πρόκειται γιὰ τὸν Εὐθύμιο τὸν Ἰβηρα, ὁ ὁποῖος, μαζί μὲ τὸν πατέρα τοῦ Ἰωάννη, ἐφθασε στὸ Ὅρος μετὰ τὸ 963 καὶ ὁπωσδήποτε πρὶν ἀπὸ τὸ 969². Γεννημένος κατὰ τὰ πεντηκοστὰ ἔτη τοῦ Ι΄ αἰῶνα, κατὰ τὴν ἀφίξή του στὸ Ὅρος ὁ γεωργιανὸς αὐτὸς ἀριστοκράτης δὲν μπορούσε παρὰ νὰ ἦταν ἀγένειος³. Καὶ αὐτὸς καὶ ὁ πατέρας του ἐγκατα-

* Προδρομική μορφή αυτού του άρθρου δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Θεσσαλονικέων πόλις*, περίοδος Β΄, τεύχος 5 (Μάιος 2001), 99-108.

1. Testamentum Sancti Theodori Studitae, *PG* 99, στ. 1821, § in'. Πρβλ. R. Taft, Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite, *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988), 182-187.

2. *Archives de l'Atlios XIV. Actes d'Iviron I*, έκδ. J. Lefort, N. Oikonomidès και Denise Papachrysanthou με τη συνεργασία της Héléne Métrévèli, Παρίσι 1985, 20, σημ. 4-8. Πρβλ. Διονυσία Παπαχρυσάνθου, *Ὁ ἀθωνικὸς μοναχισμὸς. Ἀρχές καὶ ὀργάνωση*, Ἀθήνα 1992, 228, σημ. 216.

3. *Actes d'Iviron I*, 17, σημ. 5. Πρβλ. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 228, σημ. 217.

στάθηκαν στη νεόδημη τότε Λαύρα του Ἀθανασίου του Ἀθωνίτη, ὁ ἰδρυτὴς τῆς ὁποίας φαίνεται ὅτι τοὺς δέχθηκε ἀσμένως παρὰ τὸ ὅτι ὁ Εὐθυμῖος δὲν πληροῦσε ἀκόμη τὴς προϋποθέσεις γιὰ νὰ γίνεи μοναχός⁴. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ φανερώνει πὼς ὁ μοναστικὸς κανόνας περὶ τῶν ἀγενεῖων δὲν ἐφαρμοζόταν πάντοτε μὲ τὴν ἴδια αὐστηρότητα. Προκαλεῖ ἐντύπωση ὅμως ὅτι λίγα χρόνια ἀργότερα τὸ τυπικὸ τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου ἀπαγορεύει διαρρήδην στὴν ἀδελφότητα τῆς Μεγίστης Λαύρας νὰ δέχεται ὡς μοναχοὺς εὐνούχους ἢ παιδιά: *Ἐντέλλομαι δὲ καὶ τοῦτο σὺν ἀσφαλείᾳ πάσῃ καὶ παραγγέλλω τῷ τε καθηγουμένῳ τοῖς τε μετ' αὐτὸν τὰ πρῶτα φέρουσι ἀδελφοῖς, ἵνα μηδέποτε ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς λαύρᾳ εὐνούχον προσδέξωνται, εἰ καὶ τάχα γέρων ἐστί, μήτε παιδίον, εἴπερ μέλλει εἶναι αὐτοῦ τοῦ τὰ σκῆπτρα τῆς βασιλείας διέποντος*⁵. Ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ κείμενο, ὁ ἰδρυτὴς τῆς Λαύρας δὲν ἐπέτρεπε καμία ἀπολύτως ἐξαιρεση, ἀκόμη καὶ γιὰ μέλη τῆς αὐτοκρατορικῆς οἰκογένειας. Ἀντίθετα ὅμως, τὸ τυπικὸ τοῦ Τζιμισκῆ (972) δείχνει μιὰ σχετικὰ ἡπιότερη στάση ἀπέναντι στοῦ θέματος, ἡ ὁποία διόλου ἀπίθανο νὰ συμμορφωνόταν μὲ τὴν ἥδη ὑπάρχουσα κατάσταση στὸν Ἀθῶνα: *Τοὺς νεωτέρους καὶ ἀγενεῖους καὶ εὐνούχους ἔνεκεν κουρᾶς τῷ Ὁρει προσφοιτῶντας παντελῶς μὴ παραδέχεσθαι παρεγγυόμεθα μετὰ πάσης ἀσφαλείας, εἰ δέ τις ἀπαραίτητος καὶ ἀναγκαῖα ἐπισυμβαίῃ περίστασις ἄνευ βουλῆς καὶ γνώμης καὶ ἐπισκέψεως τοῦ τε πρώτου καὶ τῶν ἡγουμένων ἀπάντων τοῦ Ὁρους διεντελλόμεθα μηδὲν γενέσθαι, μήτε τινα προσέσθαι μήτε ἀποκείρειν. Εἰ δέ τις τῶν ἡγουμένων ἢ τῶν κελλιωτῶν καταφρονήσας τῶν τυπωθέντων εἰσαγάγῃ εἰς τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ ἢ εἰς τὸ κελλίον εὐνούχον ἢ παιδίον καὶ παραγγεληεῖς ἅπαξ καὶ δις οὐ τὴν προσήκουσαν διόρθωσιν ἐπιδέξαιτο, τοῦτον παντελῶς τοῦ ὄρους ἐκδιώκεσθαι λυσιτελεῖν ἡγούμεθα*⁶. Τὸ αὐτοκρατορικὸ τυπικὸ ναὶ μὲν ἀπαγορεύει τὴν κουρὰ ἀγενεῖων, ἀλλὰ προβλέπει εἰδικὴ ρύθμιση γιὰ περιπτώσεις ὅταν ὁ ἀγένειος ἢ ὁ εὐνούχος κρίνεται ἀπαραίτητος γιὰ τὴ μοναστικὴ κοινότητα. Ἡ ρήτρα αὐτὴ ἀποτελεῖ ἀναμφίβολα ὑποχώρηση ἀπὸ τὴν ἀνένδοτη στάση τοῦ Ἀθανασίου τῆς Λαύρας, παραμένει ὥστόσο ἀρκετὰ αὐστηρὴ καὶ περιοριστική. Εἶναι ἀναμφίβολο ὅμως ὅτι δὲν τηρήθηκε μὲ συνέπεια διότι μετὰ τῶν ἐτῶν 1004 καὶ 1023 στὸ Ὁρος δροῦσε ἕνας ἀντιγραφεὺς κωδίκων ὀνόματι Θεοφάνης, γιὰ τὸν ὁποῖο εἶναι γνωστὸ ὅτι ἀνατράφηκε καὶ μεγάλωσε στὴ μονὴ Ἰβήρων⁷.

4. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 228-229, σημ. 218-220.

5. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Λιψία 1894 (ἀνατύπωση Ἀμστερνταμ 1965), 118, στ. 31-35.

6. Meyer, *Die Haupturkunden*, 147, στ. 5-15· *Archives de l'Athos VII. Actes du Protaton*, ἔκδ. Denise Papachryssanthou, Παρίσι 1975, ἀρ. 7, στ. 101-106, XVI.

7. P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, *Analecta Bollandiana* 36-37 (1917-1919), 58, στ. 30-34. Γιὰ τὰ χειρόγραφα ποὺ ἀντέγραψε ὁ Θεοφάνης, πρβλ. M. Vogel - V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Λιψία 1909, 145· J. Irigoin, *Pour une étude des centres de*

Τὸ τυπικὸ τοῦ Μονομάχου (1045) καταφέρεται μετὰ σφοδρότητας κατὰ τῆς εἰσδοκῆς ἀγενεῶν στὶς μονὲς τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἀποκαλύπτοντας ταυτόχρονα ὅτι ἡ παρουσία τους ἐκεῖ μετὰ τὸ 972 εἶχε πυκνώσει ὑπερβολικά, πράγμα ποὺ οἱ λοιποὶ ἀγιορεῖτες δὲν ἦταν διατεθειμένοι νὰ ἀνεχθοῦν. Ὁ συντάκτης τοῦ τυπικοῦ, Κοσμᾶς Τζιτζιλούκης, δηλώνει ὅτι εἶχε ρωπήσει τοὺς Ἀθωνίτες ἂν θὰ ἐπιθυμοῦσαν νὰ γίνουν διορθώσεις στὸ ἤδη ἰσχύον τυπικὸ τοῦ Τζιμισκῆ: *ἠρωτήσαμεν δὲ καὶ τίνες οἱ τύποι οὓς διορθωθῆναι τῆς βασιλικῆς ἐδέοντο μεγαλειότητος. Καὶ πρό γε πάντων ἔφησαν, τὴν ἐν τοῖς τυπικοῖς αὐτῶν ἀποκειμένην ἀσφάλειαν, ἥγουν τὸ μὴ εὐνούχους ἢ ἀγενεῖους ἐν τῷ Ὁρει δέχεσθαι ἢ ἀποκείρειν ἢ ἐν ἀγρῷ ἢ ἐν μοναστηρίῳ κατέχειν τούτους, καταφρονηθῆναι παρὰ τινων καὶ δεῖσθαι πάντως τοσοῦτον κακὸν διορθώσεως*⁸. Γίνεται ἐμφανὲς ὅτι ἡ σχετικὴ παράγραφος τοῦ τυπικοῦ τοῦ Τζιμισκῆ ἦταν εὐρέως γνωστὴ ἀνάμεσα στοὺς Ἀγιορεῖτες, ἀλλὰ ἡ τήρησή της εἶχε παραμεληθεῖ σὲ βαθμὸ ποὺ ἡ Σύναξις τῶν Καρυῶν δὲν δίστασε νὰ παρακινήσει ἀμέσως τὸν αὐτοκρατορικὸ ἐντεταλμένο νὰ δώσει λύση στὸ πρόβλημα: *Εὐθὺς οὖν εἰς ἐκδίκησιν τούτου ὀρμηθέντες αὐτοὶ καὶ διόρθωσιν τοῦ προσήκοντος εὗρομεν ἅπαντας ἀπὸ τε μεγάλων ἕως μικρῶν εὐπειθήσαντας καὶ σὺν προθυμίᾳ πάσῃ ὑποσχόμενους τοῦ Ὁρους ἅπαντα τὰ τοιαῦτα ἀπελάσαι πρόσωπα*⁹. Εἶναι ἡ πρώτη ἐπίσημη ἀπόφασις ἀπελάσεως ἀγενεῶν ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὅρος, ἡ ὁποία ἐπεκυρώθηκε μὲ τὴ σύμφωνη γνώμη τοῦ πρώτου Θεοφυλάκτου, τοῦ ἡγουμένου τῆς Λαύρας Νεοφύτου, τοῦ ἡγουμένου τῆς Βατοπεδίου Ἀθανασίου, τοῦ ἡγουμένου τῆς Ἰβήρων Γεωργίου, τοῦ ἴδιου τοῦ Κοσμᾶ Τζιτζιλούκη, καθὼς καὶ πολλῶν ἄλλων ἡγουμένων, ἐπιτηρητῶν καὶ γερόντων¹⁰. Ἡ ρητὴ ἐπισήμανσις ὅτι ἡ ἀπέλασις τῶν ἀγενεῶν *ἐπιτίτραται γενέσθαι ... κοινῇ γνώμῃ καὶ θελήσει* τῆς ἀθωνικῆς Σύναις ὑποδεικνύει ὅτι πρόκειται γιὰ πραγματικὸ γεγονὸς, τὸ ὁποῖο θὰ ἔλαβε χώρα λίγο μετὰ τὴν ἡμερομηνία ἀπόλυσις τοῦ τυπικοῦ, δηλαδὴ μετὰ τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 1045.

Ὡστόσο, ἡ ἐξέτασις τῶν πηγῶν μᾶς πείθει ὅτι καὶ πρὸς τὸ τέλος τῆς ΙΑ΄ ἐκατονταετίας ἡ κατάστασις στὸ ἀγιώνυμον Ὅρος μᾶλλον δὲν πρέπει νὰ ὑπέστη σημαντικὴ βελτίωσις. Σύμφωνα μὲ τὸ Βίο τοῦ Γεωργίου Ἀγιορείτου, στὰ 1065 οἱ μοναχοὶ τῆς Ἰβήρων ἔφεραν στὸν Ἀθῶνα ὀγδόντα γεωργιανὰ ὀρφανὰ μὲ σκοπὸ νὰ τὰ μεγαλώσουν ἐκεῖ¹¹. Εἶναι πολὺ πιθανὸ λοιπὸν ἓνα κείμενο τοῦ ΙΒ΄ αἰῶνα, γνωστὸ ὡς *Διήγησις μερικῇ τῶν ἐπιστολῶν Ἀλεξίου βασιλέως καὶ Νικολάου πατριάρχου, γενομένη κατὰ*

copies byzantins, *Scriptorium* 13 (1959), 200-204. Σχετικὰ μὲ τὴν ταύτιση τοῦ ἀντιγραφέα, βλ. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 228-229, σημ. 219.

8. Meyer, *Die Haupturkunden*, 154, στ. 13-19 *Prôtaton*, ἀρ. 8, στ. 44-47, I.

9. Meyer, *Die Haupturkunden*, 154, στ. 19-23 *Prôtaton*, ἀρ. 8, στ. 47-49, I.

10. Meyer, *Die Haupturkunden*, 154, στ. 23-31 *Prôtaton*, ἀρ. 8, στ. 49-53, I.

11. Peeters, *Histoires monastiques*, 131-147 (§§ 69, 72, 73, 79 καὶ 81). Πρβλ. καὶ Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 229, σημ. 219.

διαφόρους καιρούς¹², τὸ ὁποῖο φανερώνει πὼς τὸ πρόβλημα τῶν ἀγενείων ἦταν καὶ πάλι στὴν ἡμερήσια διάταξη, νὰ περιέχει ἀπηκῆσεις τῆς φιλανθρωπικῆς αὐτῆς προσπάθειας τῶν μοναχῶν τῆς Ἰβήρων: *Πάλιν καὶ ἄλλῳ καιρῷ ὑπέμνησάν τινες τὸν βασιλέα κύριον Ἀλέξιον λέγοντες· «Δέσποτα ἡμῶν ἅγιε, εἰ καὶ πρόβατα οὐκ ἔχουσι οἱ ἀγιορεῖται ἢ καὶ ἀγελάδια, ἀλλ' ἔχουσι παιδιά καὶ ἀγενεῖους»*¹³. Μύδροι κατὰ τῶν παίδων καὶ τῶν ἀγενείων στὸν Ἱθῶνα ἐκτοξεύονται σὲ ἀρκετὰ σημεῖα τῆς *Διηγέσεως*¹⁴, ὁπότε τίθεται πλεόν πρόβλημα τῆς ἀκριβοῦς χρονολόγησής αὐτῶν τῶν ἀναφορῶν. Ἡ χρονολόγησις, εὐτυχῶς, ἀποβαίνει ἐφικτὴ χάρις στὸ παρεμβαλλόμενο ὄνομα τοῦ λαυριώτη ἡγουμένου Θεοδώρου Κεφαλᾶ, ἡ δράσις τοῦ ὁποίου ἀνάγεται στὰ 1107-1116¹⁵. Καθίσταται σαφές ὅτι οἱ παράγραφοι ποὺ σπλητεύουν τὴν ὑπαρξὴ ἀγενείων καὶ παίδων στὸ Ὅρος πρέπει νὰ συντάχθηκαν κατὰ τὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ ΙΒ΄ αἰῶνα, πιθανῶς ὡς ἀπόηχος μιᾶς καταστάσεως ποὺ εἶχε δημιουργηθεῖ κατὰ τὸ δεύτερο ἥμισυ τῆς ΙΑ΄ ἑκατονταετίας. Ἡ ὁξύτητα τοῦ ὕφους καὶ ἡ συχνὴ ἐπανάληψις τῶν κατηγοριῶν σχετικὰ μὲ τοὺς ἀγενεῖους διευκρινίζουν ὅτι τὸ φαινόμενο εἶχε πάρει σημαντικὲς διαστάσεις, ἀλλὰ δὲν σώζεται οὔτε ἡ παραμικρὴ ἀναφορὰ στὴ ἐπιβολὴ κατασταλτικῶν μέτρων.

Διαφορετικὴ ὑπῆρξε ἡ περίπτωσις τοῦ μεγάλου δρουγγαρίου Στεφάνου, ὁ ὁποῖος, παρόλο ποὺ ἦταν εὐνοῦχος, τὸ καλοκαίρι τοῦ 1078 προσῆλθε στὴ μονὴ Ξενοφῶντος, μόνασε ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὄνομα Συμεῶν καὶ σύντομα ἐξελέγη ἡγούμενος τοῦ ιδρύματος, τὸ ὁποῖο καὶ ἀνακαίνισε μὲ τὶς δωρεές του¹⁶. Ὁ ἐξ Ἀθηνῶν καταγόμενος Στέφανος συνοδεύετο ἀπὸ τρεῖς *οἰκείους παῖδας* — τὸν Εὐσέβιο, τὸν Κάνδιδο καὶ τὸν Ἰλαρίωνα. Οἱ ἀγιορεῖτες ὅμως θεώρησαν ὅτι ἡ παρουσία τριῶν ἀγενείων καὶ ἐνὸς εὐνοῦχου στὴ μονὴ ἀποτελοῦσε προσβολὴ γιὰ τοὺς ἀθωνικοὺς θεσμούς: *μικρὸν ταῖς θηλείαις ὄψει*

12. Meyer, *Die Haupturkunden*, 163-184. Ἡ *Διήγησις* περιλαμβάνει πέντε ἐγγραφα τοῦ Ἀλεξίου Α΄, ἓνα τοῦ πατριάρχου Νικολάου Γ΄ Γραμματικοῦ καὶ ἓνα τῶν Ἀθωνιτῶν. Τὰ ἐπὶ μέρους τμήματα τοῦ κειμένου ἔχουν συνταχθεῖ ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Ταρχανιώτη, τὸν Ἰωάννη Χορταίτινὸ καὶ τὸν ἐπίσκοπο Ἀντώνιο (πρβλ. Π. Χρήστου, *Τὸ Ἅγιον Ὅρος. Ἀθωνικὴ πολιτεία - ἱστορία, τέχνη, ζωή*, Ἀθήνα 1987, 126, σημ. 41).

13. Meyer, *Die Haupturkunden*, 170, στ. 26-29.

14. Meyer, *Die Haupturkunden*, 173 στ. 17-19 καὶ 31-32, 174, στ. 3-6, 175, στ. 9-11, 181, στ. 10-12, 182, στ. 15-17, 183, στ. 29-30.

15. *Archives de l'Athos V. Actes de Lavra*, I, ἔκδ. P. Lemerle, A. Guillou καὶ N. Svoronos μὲ τὴν συνεργασίαν τῆς Denise Papachrysanthou, Παρίσι 1970, 53-55. Γιὰ τὸν πατέρα τοῦ Θεοδώρου, Λέοντα Κεφαλᾶ, πρβλ. G. Rouillard, *Un grand bénéficiaire sous Alexis Comnène: Leon Képhalas*, *BZ* 30 (1929-1930), 444-450· *Lavra I*, 72, σημ. 82, 84, 85 καὶ ἀρ. 44, 45 καὶ 48. Βλ. ἐπίσης Κ. Παυλικιάνωφ, Μερικὲς παρατηρήσεις σχετικὰ μὲ τὴν βυζαντινὴν φεουδαρχία μὲ βάση τὶς ἐνδείξεις ὀρισμένων ἐγγράφων ἀπὸ τὸ ἀρχειο τῆς μονῆς Μεγίστης Λαύρας στὸν Ἱθῶνα, *Δίπτυχα ζ'* (*Μνῆμν Bruno Lavagnini*), Ἀθήνα 1994-1995, 249-254· C. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy on Mount Athos*, Σόφια 2001, 87-89.

16. *Archives de l'Athos XV. Actes de Xénophon*, ἔκδ. Denise Papachryssanthou, Παρίσι 1986, 13-14. Πρβλ. καὶ Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 229, σημ. 219.

ἐκφεύγειν γνωριζομένῳ τὴν εἴσοδον συγχωρεῖν, ἃς ὁ φθόνος εἶδε ταῖς τῶν μοναχῶν ἐνσπείρειν ψυχαῖς.¹⁷ Τελικά, τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1081 ὁ Συμεὼν καὶ οἱ ὑποτακτικοί του ἀπελάθηκαν βία ἀπὸ τὸ Ὅρος: τὸ πλῆθος ἅπαν ἀθροισθέντες τῶν μοναχῶν τὸν ρηθέντα Συμεὼν, ἔτι γε μὴν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ, βία πολλῇ τοῦ Ὁρους ἐδίωξαν¹⁸. Ὡς σημειωθεί ὅμως ὅτι ἡ ιδιότητα τοῦ ἀγενείου ἢ τοῦ εὐνούκου ἦταν μόνο πρόσχημα: οἱ τρεῖς μαθητὲς τοῦ Συμεὼν εἶχαν συμπεριφερθεῖ μὲ ἀνεπίτρεπτη ἀλαζονεία στὶς γενικὲς συνάξεις τῶν Ἀθωνιτῶν καὶ οὐσιαστικά αὐτὸ ἦταν τὸ κυρίως αἶτιο τῆς ἀπέλασής τους: Ἀλλ' ἐν αἷς τῶν πατέρων ἀθροίσεσι καὶ ταῖς τῶν ἡγουμένων ἀπάντων πρὸς τὸ μέσον συναγωγαῖς οἱ τοῦ ἡγιασμένου Συμεὼν μοναχοί, Εὐσέβιος δηλαδή, Κάνδιδός τε καὶ Ἰλαρίων μετακαλούμενοι, τῶν ἄλλων τὰ πρῶτα φέρειν παρεβιάζοντο, ἔν τε τοῖς ὑψηλοτέροις τῆς καθέδρας βαθμίστι καθέζεσθαι καὶ δευτέρους τοὺς λοιπούς, κἂν ὅποιοι εἴεν, ἐξ οἰήσεως ἐλογίζοντο¹⁹. Παρὰ δὲ ταῦτα, ὀκτὼ χρόνια ἀργότερα, τὸν Ἰούλιο τοῦ 1089, ὁ μέγας δρουγγάριος ἐπανῆλθε σὴ μὴν τῆς μετανοίας του, ἔχοντας ἀνὰ χεῖρας πρόσταγμα τοῦ Ἀλεξίου Α', τὸ ὁποῖο τὸν ἀποκαθιστοῦσε στὸ ἀξίωμα τοῦ ἡγουμένου²⁰. Γίνεται λοιπὸν σαφὲς πὼς ἀκόμη καὶ οἱ ἀνώτατοι κρατικοὶ ἀξιωματοῦχοι συναντοῦσαν ἀρκετὲς δυσκολίες ὅταν ξεπερνοῦσαν τὰ ὅρια τῆς ἐπιτρεπόμενης στὸ Ὅρος θεσμικῆς ἀνοχῆς.

Σὲ σλαβικὸ χειρόγραφο τῆς πρώην Συνοδικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Μόσχας, ποὺ περιέχει τὸ Ἑξαήμερον τοῦ Ἰωάννη Ἐξάρχου Βουλγαρίας, σώζεται ἓνα ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον κωδικογραφικὸ σημεῖωμα, γραμμένο ἀπὸ κάποιον Θεόδωρο Γραμματικὸ καὶ ἀναφερόμενο σὲ ἀπελάσεις ἀγενείων ποὺ ἔλαβαν χώρα στὸν Ἀθῶνα κατὰ τὰ ἔτη 1263–1264²¹. Ὁ Θεόδωρος εἶχε καρεῖ μοναχὸς στὸ χιλανδαρινὸ πύργο τῆς Μεταμόρφωσης τοῦ Σωτῆρος τὸ 1262. Ἐνα χρόνο μετὰ τὴν κουρά του, ὁ σέρβος πνευματικὸς

17. *Xénophon*, ἀρ. 1, στ. 37–38.

18. *Xénophon*, ἀρ. 1, στ. 43–44. Γιὰ τὴ χρονολόγησι τοῦ συμβάντος, βλ. *Xénophon*, 15.

19. *Xénophon*, 15 καὶ ἀρ. 1, στ. 39–43.

20. *Xénophon*, 15 καὶ ἀρ. 1, στ. 52–65.

21. A. Gorskij, K. Nevostruev, *Opisanie slavjanskyh rukopisej moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*, II, Μόσχα 1857, Νο 54; Sabas, episcopus Mojaisky, *Specimina palaeographica codicorum graecorum et slavonicorum bibliothecae mosquensis sinodalis*, Μόσχα 1863, 25, πίνακας 25, ἀρ. 345 (54); Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi*, I, Βελιγράδι 1902, ἀρ. 20–21: в лѣто 5760 ... и при блаженѣм и прѣподобнѣмъ вѣтци нашемъ светогорьцѣмъ протѣ кирѣ Прсенин, и тѣгда прѣдръжещю крѣмлю хиландарьские лавры прѣподобномоу вѣтцоу нашемъ игуменѣ кирѣ Івстаѣну, и въ дѣни тѣхъ светыхъ написаше се сик книги въ светѣи горѣ въ пиргоу въ мѣстѣ прѣображенна спасова, въ сихастари светыхъ богородице хиландарьскихъ лавры роукою граматика Θεοδора, а повелѣниємъ и потроуждениємъ прѣподобнаго вѣтца Доментиана, кромонаха, вѣдоуща тѣгда доуховника всего брѣтства хиландарьскихъ лавры ... мнѣ же спаноу соуцоу пришедешоу въ светѣю гороу, и кѣдино лѣто створишю ми, вѣрѣте ме сии христѣлюбивыи вѣтци мои, и разоумѣ вт мене ꙗко светыхъ книги разоумѣю прописовати ... въ ты же дѣни гонению вѣставшю на спаник вт прѣта и вт светогорьцѣ и изгнаше многы вт светыхъ горы, и мене кѣпно с ними.

Δομπτιανὸς διαπίστωσε τὴν ἱκανότητά του στὰ σλαβικά γράμματα καὶ τοῦ ἀνέθεσε τὴν ἀντιγραφὴ τοῦ συγκεκριμένου κώδικα. Σύντομα ὅμως ὁ πρῶτος Ἀρσένιος²², συνειπικουρούμενος ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν Ἀγιορειτῶν, ὑποκίνησε διωγμὸ κατὰ τῶν ἀγενείων σὲ ὅλο τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ὁ Θεόδωρος, μαζὶ μὲ πολλοὺς ἄλλους, ἀπελάθη ὡς σπανός. Ὁ Δομπτιανὸς τὸν ἐγκατέστησε στὸ χιλανδαρινὸ μετόχι στὴ Θεσσαλονίκη καὶ μετὰ ἀπὸ κάποιο χρονικὸ διάστημα τὸν ἐπανεφέρε στὴ μονή. Ὡστόσο, μιὰ ἀναπάντεχη ἐπίσκεψη τοῦ πρώτου Ἀρσενίου στὴ Χιλανδαρίου, κατὰ τὴν ὁποία διαπιστώθηκε ἡ μὴ τήρηση τῶν ἐντολῶν τοῦ Πρωτάτου σχετικὰ μὲ τὴν ἀπομάκρυνση τῶν ἀγενείων, ἀποτελέσσει τὸ αἴτιο τῆς δεύτερης καὶ ὀριστικῆς ἀπέλασης τοῦ Θεοδώρου Γραμματικοῦ ἀπὸ τὴ μονὴ τῆς μετανοίας του. Παρὰ τὶς προστριβὲς πού εἶχε μὲ τὸν πρῶτο ἐξαιτίας τῆς ἐπιμονῆς του νὰ κρατήσει τὸν Θεόδωρο στὴ Χιλανδαρίου, ὁ Δομπτιανὸς μερίμνησε νὰ μὴν χάσει τὸν ἱκανὸ αὐτὸν ἀντιγραφέα καὶ τὸν ἐγκατέστησε ξανὰ στὸ μετόχι τῆς μονῆς στὴ Θεσσαλονίκη. Ἡ περίπτωση αὐτή, ἡ ὁποία ἄλλωστε ἀποτελεῖ καὶ ὑποτροπὴν παράβαση τῶν ἀγιορειτικῶν τυπικῶν, εἶναι χαρακτηριστικὴ καὶ ἀποκαλύπτει πῶς τὰ ἀσήμεου καταγωγῆς ἀγένεια ἄτομα, παρὰ τὴν προστασία ὀρισμένων ἀθωνικῶν κύκλων, εἶχαν πολλὴ λιγότερες πιθανότητες νὰ ἀντισταθοῦν ἀποτελεσματικὰ στὶς κατασταλτικὲς ἀποφάσεις τοῦ Πρωτάτου ἀπὸ ὅ,τι οἱ μοναχοὶ μὲ τὴν οἰκονομικὴ ἐπιφάνεια καὶ τὶς αὐλικὲς διασυνδέσεις τοῦ μεγάλου δρουγγαρίου Συμεὼν τῆς Ξενοφῶντος.

Φαίνεται ὅτι μετὰ τὰ μέσα τοῦ ΙΓ' αἰῶνα ἡ παρουσία ἀγενείων στὸ Ὄρος ἀτόνησε ἢ, τοῦλάχιστον, τὸ πρόβλημα ἔπαυσε νὰ ἀσχολεῖ δημόσια τοὺς Ἀγιορεῖτες. Κατὰ τὸ δεύτερο ἥμισυ τοῦ ΙΔ' αἰῶνα, ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Νίφωνα τοῦ Ἀθωνίτη ἀναφέρει τὴν ὕπαρξη ἑνὸς ἀγένειου Ἀγιορεῖτη, ἀλλὰ δὲν κάνει λόγο γιὰ ἀντιδράσεις ἐκ μέρους τῶν ὑπόλοιπων μοναχῶν²³. Παρὰ δὲ ταῦτα, τὸ τυπικὸ τοῦ Μανουὴλ Β' Παλαιολόγου (1406) θίγει ἐκ νέου τὸ πρόβλημα καὶ διευκρινίζει ὅτι τὰ μέτρα κατὰ τῶν εὐνούχων καὶ τῶν ἀγενείων πρέπει νὰ λαμβάνονται ὅχι ἐπειδὴ αὐτοὶ δημιουργοῦσαν προβλήματα, ἀλλὰ κυρίως γιὰ νὰ ἀποτραπῇ ἡ εἴσοδος γυναικῶν στὸ Ὄρος. Τονίζεται ὅτι ἡ ἐξωτερικὴ ἐμφάνιση ἑνὸς εὐνούχου ἢ ἀγένειου δημιουργοῦσε προηγούμενα, τὰ ὁποῖα θὰ μπορούσαν νὰ διευκολύνουν τὴν παρείσφρηση μεταμφιεσμένων γυναικῶν στὴ μοναστικὴ πολιτεία: *Μηδένα εὐνούχον ἢ ἀγένειον παρὰ τῶν μοναχῶν εἰσδεχθῆναι ἢ δι' ὑπουργίαν τινὸς ἢ διὰ τὸ τὸ μοναχικὸν αὐτὸν ἀμφιάσασθαι σχῆμα· λάθοι γὰρ ἂν ἐντεῦθεν καὶ γυνὴ τῆς μονῆς ἐντὸς τολμήσασα εἰσελθεῖν εἰς ἄνδρα μετασχηματισθεῖσα καὶ τὸν εὐνούχον ἢ τὸν ἀγένειον ὑποκρίναμένη*²⁴. Ἡ προειδοποίηση αὐτὴ εἶναι πιθανὸ νὰ

22. Σχετικὰ μὲ τὸν πρῶτο Ἀρσένιο, πρβλ. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 357, σημ. 55 καὶ ἀρ. 39.

23. F. Halkin, *La Vie de Saint Niphon ermite au Mont Athos (XIVe s.)*, *Analecta Bollandiana* 58 (1940), 23 (§ 16). Πρβλ. καὶ Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 229, σημ. 219.

24. Meyer, *Die Haupturkunden*, 209, στ. 5-9 *Prôtaton*, ἀρ.13, στ. 71-72, XIII. Πρβλ. καὶ Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 286, σημ. 144-145.

περιέχει άπηκήσεις από την έπίσκεψη του Στεφάνου Dušan στον Άθωνα κατά την διάρκεια του χειμώνα του 1347-1348, διότι τότε ό σέρβος τσάρος συνοδευόταν όχι μόνο από τη σύζυγό του Έλένη αλλά και από την κόρη του²⁵. Είναι πάντως βέβαιο ότι τo καθεαυτό πρόβλημα των άγενειών είχε ήδη αλλάξει χαρακτήρα και αυτό μαρτυρείται εύκρινέστατα από όλα τα μεταγενέστερα τυπικά του Όρους.

Σε ένα πλαστογράφημα που φέρει τον τίτλο *Τόμος και Τύπος* και είναι ευρύτερα γνωστό ως τυπικό του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου και του πατριάρχη Άντωνίου Δ΄²⁶, προτρέπονται οί μοναχοί νά τηρούν τά ακόλουθα: *Παίδας άγενείους είς τo Όρος όλως μη δεχέσθω, μήτε έν μοναστηρίω, μήτε έν κελλίω μήτε έν κρυπτῷ, κᾶν υίός η̅ συγγενής η̅ άδελφός σαρκικός τυγχάνη· εἴ τις τοῦτο τολμήσει προσπαῦσαι, ἔστω άφορισμένος και κατηραμένος, όμοίως και οί συνεσθίοντες και πίνοντες μετά τούτων των άγενείων παίδων, και εἴ μη έξώση αυτούς ό πρῶτος και ή Σύναξις του Όρους, ἔστωσαν και αυτοί υπό τά επίτιμα*²⁷. Τo Δεκέμβριο του 1498, ό πρῶτος του Άγίου Όρους, Κοσμάς Βατοπεδινός, είχε παρουσιάσει τo πλαστό αυτό κείμενο στον πατριάρχη Ίωακείμ Α΄ προς επικύρωση²⁸, όποτε δέν χωρεῖ άμφιβολία πῶς, ἂν και καλυμμένο, τo έν λόγω τυπικό άντικατοπτρίζει την κατάσταση που ἴσχυε στο Όρος κατά

25. Βλ. Γ. Σούλης, 'Ο Στέφανος Δουσάν και τo Άγιον Όρος, *ΕΕΒΣ* 22 (1953), 82-96 (ανάτυπωση στον τόμο Γ. Σούλης, *Ίστορικά μελετήματα*, Άθήνα 1980)· G. Soulis, Tsar Stephen Dushan and Mount Athos, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), 125-139 (ανάτυπωση στον τόμο Γ. Σούλης, *Ίστορικά μελετήματα*, Άθήνα 1980)· Mirjana Zivojinović, De nouveau sur le séjour de l'empereur Dushan à l'Athos, *ZRVI* 21 (1982), 119-126· D. Korać, Sveta gora pod srpskom vlašću (1345-1371), *ZRVI* 31 (1992), 118-122.

26. Φέρει χρονολογία Μάιος 1394 και στα παλαιότερα χειρόγραφα απαντάται και ως *Νόμος και Τύπος*. Έκδίδεται στο πόνημα του Meyer, *Die Haupturkunden*, 195-203. Άπαρίθμηση όλων των έρευντών που έχουν ασχοληθεί με τo έγγραφο υπάρχει στο *Archives de l'Athos XI, Actes de Lavra IV*, έκδ. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos και Denise Papachrysanthou με τη συνεργασία του S. Čircović, Παρίσι 1982, 47-48 (για τά πλέον πρόσφατα στοιχεία, βλ. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 252-253, σημ. 4). Ή Mirjana Zivojinović, σε άρθρο της άφιερωμένο στη γνησιότητα αυτού του τυπικού (Mirjana Zivojinović, O autenticnosti svetogorskog tipika patrijarha Antonija od maja 1394, *ZRVI* 12 (1970), 79-87), τονίζει ότι, παρά τις έμφανείς αντίφάσεις στο κείμενό του, δέν πρόκειται για πλαστογράφημα. Ώστόσο, ό Ν. Οικονομίδης θεωρεῖ τo τυπικό πλαστό και φρονεῖ πῶς τά στοιχεία που προκύπτουν από αυτό είναι περιορισμένης σημασίας (*Archives de l'Athos IV, Actes de Dionysiou*, έκδ. N. Oikonomidès, Παρίσι 1968, 6, σημ. 11 και *Archives de l'Athos IX, Actes de Kastamonitou*, έκδ. N. Oikonomidès, Παρίσι 1978, 4, σημ. 19). Την άποψη αυτή δέχεται και ό Κ. Χρυσοχοΐδης, ό όποιος βάσιμα χρονολογεῖ τo τυπικό στα 1498 (Κ. Χρυσοχοΐδης, Παραδόσεις και πραγματικότητες στο Άγιον Όρος στα τέλη του ΙΕ΄ και στις άρχές του ΙΣ΄ αἰώνα, *Ό Άθως στους 140-160 αἰῶνες* [Άθωνικά Σύμμεκτα 4], Άθήνα 1997, 99-108).

27. Meyer, *Die Haupturkunden*, 199, στ. 6-11.

28. Χρίστου, *Το Άγιον Όρος*, 204, σημ. 8· Δ. Άποστολόπουλος, *Το Άγιον Όρος στα σωζόμενα πατριαρχικά έγγραφα της πρώτης μετά την ἄλωση περιόδου (1454-1500)*, *Ό Άθως στους 140-160 αἰῶνες*, 97-98, σημ. 28-31· Χρυσοχοΐδης, Παραδόσεις, 99, σημ. 1.

τὰ τέλη τοῦ ΙΕ' αἰώνα. Ἰδιαίτερη ἐντύπωση προκαλεῖ ἡ φράση *καὶ εἰ μὴ ἐξώση αὐτοὺς ὁ πρῶτος καὶ ἡ Σύναξις τοῦ Ὁρους, ἔστωσαν καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τὰ ἐπιτίμια*, ἡ ὁποία καταδεικνύει πὼς οἱ ἀπελάσεις δὲν ἀποτελοῦσαν πλέον τρέχουσα πρακτικὴ στὸν Ἀθῶνα καὶ εἶχαν παραχωρήσει τὴ θέσιν τους στὴν προσπάθεια ἀπομόνωσης τῶν ἀγενεῖων καὶ ὅσων τοὺς ἀνέχονταν διὰ ἐπιτιμίων καὶ ἀφορισμῶν. Εἶναι λοιπὸν ἐμφανὲς ὅτι τὸ φαινόμενο ἐξακολουθοῦσε νὰ ἐνοχλεῖ τοὺς μοναχοὺς, ἀλλὰ οἱ δυνατοί καταστολῆς τοῦ εἶχαν περιορισθεῖ σημαντικά. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὸ περιεχόμενο ἐνὸς σιγιλλίου τοῦ Ἰωακείμ Α', τὸ ὁποῖο ὁ πατριάρχης ἐξέδωσε τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1498 μὲ σκοπὸ νὰ ἱκανοποιήσει τὰ αἰτήματα ποὺ εἶχαν διατυπώσει οἱ Ἅγιοι-ρεῖτες, ὅταν τοῦ ὑπέβαλαν τὸν πλαστὸ *Τόμο* τοῦ πατριάρχῃ Ἀντωνίου. Σύμφωνα μὲ τὸ κείμενο αὐτό, ὁ πατριάρχης ἀπνύθυνε πρὸς τοὺς Ἀθωνίτες τὴν ἀκόλουθη προειδοποίηση: *ὅποια τῶν αὐτόθε μοναστηρίων ἐπιστρέψει εἰς τοὺς ἀγίους, τοὺς δὲ τῶν πατέρων ὄρους καὶ τηρήσει αὐτοὺς, καὶ ἀγενεῖους οὐκ εἰσάξει πλέον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὄντας ἐξελάσει καὶ τὰ ἄλλα τηρήσει, τοὺς τοιούτους πάντας τοὺς τηρήσοντας ἔχομεν εὐλογημένους*²⁹. Τὰ πράγματα διαγράφονται μὲ ἀρκετὴ σαφήνεια· τὸ φαινόμενο εἶχε πάρει ἀπειλητικὲς διαστάσεις σὲ ὅλο τὸ Ἅγιον Ὅρος καὶ ὁ πρῶτος δὲν διέθετε πλέον ἀρκετὴ ἐξουσία γιὰ νὰ θεραπεύσει τὸ κακὸ μόνος του. Χρειαζόταν τὴν ὑποστήριξη τοῦ πατριάρχῃ, διότι ὡς πρὸς τὸ θέμα τῶν ἀγενεῖων οἱ ὑποστηρικτὲς τῶν σκληρῶν μέτρων στὴ Σύναξη τῶν Καρυῶν μᾶλλον ἀποτελοῦσαν μειοψηφία. Ἡ ἀποδυνάμωση τοῦ θεσμοῦ τοῦ πρώτου ἐν συγκρίσει μὲ τὸ 1263, ὅταν ὁ προκαθήμενος τοῦ Ἀθῶ μποροῦσε νὰ ἐκδιώξει ἀπαρακωλύτως ὅλους ὅσους ἔκρινε ἀπαραίτητο, φανερώνει πὼς ἡ τουρκικὴ κατάκτηση εἶχε ὑπονομεύσει σημαντικὰ τὴς δυνατότητας τῆς ἀθωνικῆς κοινότητος νὰ ἐφαρμόζει ἀποτελεσματικὰ κατασταλτικὰ μέτρα, ἀκόμη καὶ σὲ θέματα παράβασης τῶν γενικῶν διατάξεων τῶν ἀγιορειτικῶν τυπικῶν.

Τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 1574 ὁ πατριάρχης Ἱερεμίας Β' ἐξέδωσε ἓνα ἀκόμη τυπικὸ ποὺ σκοπὸν εἶχε νὰ ἐπαναφέρει στὸν Ἀθῶνα τοὺς ἀρχαίους θεσμούς. Τὸ χωρίο ποὺ ἀναφέρεται στοὺς ἀγενεῖους μαρτυρεῖ τοὺς δύο κύριους λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους αὐτοὶ εἰσέρχονταν στὸ ἀγιώνυμον Ὅρος: τὴν ἐπιθυμία νὰ μάθουν γράμματα καὶ τὴ συγγένεια: *μηδὲ πᾶσι παῖδας ἀγενεῖους, μήτε εἶναι μήτε εὐρίσκεσθαι, οὔτε ἐν τοῖς μοναστηρίοις αὐτῶν, οὔτε ἐν κελλεῖσις ἔνδον τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἐπ' οὐδεμιᾷ προφάσει τῶν ἀπάντων, οὔτε γραμμάτων τυχόν, ἢ συγγενείας, ἢ παιδεύσεως ἢ οὐδεμιᾶς ἄλλης*³⁰. Φαίνεται ὅτι στοὺς δύσκολους χρόνους τῆς πρώιμης τουρκοκρατίας ἡ πνευματικὴ αἵγλη τοῦ Ἀθῶνα προσεῖλκε ἀρκετὰ νεαρά ἄτομα ποὺ διψοῦσαν νὰ μάθουν

29. Meyer, *Die Haupturkunden*, 212, στ. 8-12. Πρβλ. Χρήστου, *Τὸ Ἅγιον Ὅρος*, 204, σημ. 8.

30. Meyer, *Die Haupturkunden*, 216, στ. 18-22. Πρβλ. Χρήστου, *Τὸ Ἅγιον Ὅρος*, 204-205, σημ.

γράμματα. Ἡ λεπτομέρεια αὐτή, μαζί με τοὺς πάντα ἰσχυροὺς στὶς βαλκανικὲς κοινω- νίες συγγενικοὺς δεσμούς, ἐκ τῶν προτέρων καταδίκασε τὶς ἀπόπειρες τοῦ Ἱερεμίου τοῦ Τρανοῦ νὰ ἀπαγορεύσει τὴν εἴσοδο ἀνηλίκων στὸ Ὅρος σὲ μερικὴ ἢ ὀλικὴ ἀπο- τυχία. Θὰ μπορούσε μάλιστα νὰ ὑποθέσει κανεὶς ὅτι ἡ φανερὴ ἀδυναμία τῶν ἀθω- νικῶν ἀρχῶν νὰ ἀντεπεξέλθουν στὴν ἀθρόα εἰσορὴ παίδων καὶ ἀγενεῖων ὀφειλόταν καὶ σὲ βαθύτερα αἷτια. Ἡ περίοδος 1498-1574 συμπίπτει χρονικὰ μετὰ τὸ ἀποκορύ- φωμα τῆς ὀθωμανικῆς δυνάμεως, χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα τῆς ὁποίας ἦταν τὰ παι- δομαζώματα. Παρόλο ποὺ αὐτὸ δὲν μαρτυρεῖται ἄμεσα, τὸ Ὅριον Ὅρος ἀπὸ τὴ φύ- ση τοῦ ἀποτελοῦσε σίγουρο καταφύγιο γιὰ κάθε ἀνήλικο ἄρρενα ποὺ κινδύνευε ἀπὸ τὸ παιδομάζωμα, ὁπότε θὰ ἦταν λογικὸ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἄρκετοὶ χριστιανοὶ πατέ- ρες ἀπὸ τὶς παρακείμενες στὸν Ἀθῶνα περιοχὲς προτιμοῦσαν νὰ στείλουν τοὺς ἄρ- ρενες ἀπογόνους τοὺς γιὰ κάποιο χρονικὸ διάστημα στὸ Ὅρος, παρὰ νὰ τοὺς χά- σουν γιὰ πάντα.

Μιὰ ἄλλη πτυχὴ τῆς λεπτῆς ἀγιορειτικῆς ἰσορροπίας μεταξὺ ἀνοχῆς καὶ κατα- στολῆς ἀποκαλύπτεται ἀπὸ τὴν ἀφήγηση τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ ἀναφορικὰ μετὰ τὴν ἐμφάνιση αἰρετικῶν στὸ Ὅρος. Τὸ γεγονὸς ἔλαβε χώρα περὶ τὸ 1344. Ὁ Γρηγορᾶς τονίζει ὅτι ἐπρόκειτο περὶ *Μασσαλιανῶν καὶ Βογομίλων*³¹ καὶ μνημονεύει μερικὰ ὀνόματα: *τὰ μυσαρὰ μυσταγωγούμενοι δόγματα*· *ἔτι τὰ περὶ Μωσῆα τὸν ζωγράφον καὶ Ἰσαὰκ καὶ Δαβὶδ καὶ Ἰώβ, καὶ ὅσοι βεβήλους ἔχοντες πάμπαν καὶ γλώττας καὶ γνώμας καὶ χεῖρας ὀνόμασι βελτίστων ἀνδρῶν*³². Ὁ συγγραφέας δὲν ἀναφέρει ἀπολύτως τί- ποτε σχετικὰ μετὰ τὴν καταστολὴ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ σύμφωνα μετὰ ἓνα κείμενο, τὸ ὁποῖο σώζεται στὸν ὑπ' ἀριθμὸ 604 ἐλληνικὸ κώδικα τοῦ Βατικανοῦ καὶ παραπέμπει στὰ ἴδια γεγονότα, τὸ 1344 συνεκλήθη ἐιδικὴ ἀθωνικὴ σύναξη ποὺ ἔλαβε δραστηκὰ μέτρα κατὰ τῶν αἰρετικῶν· ἀποφασίσθηκε νὰ μαστιγώνονται καὶ νὰ ἀπελαύνονται ἀμέ- σως ὅλοι οἱ Βογομίλοι ποὺ συλλαμβάνονταν ἐντὸς τοῦ Ἁγίου Ὁρους: *καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν οὐδὲν ἕτερον ὁ βίος αὐτοῖς, ἢ μέθη καὶ τρυφὴ καὶ αἰσχροτήτης καὶ μωρολογία καὶ βδελυρία καὶ ἀκαθαρσία καὶ ἀσέβεια καὶ ἀθεΐα*· καὶ μετὰ τὴν Ἰωσήφ τῷ Κρητικῷ, Γε- ωργίῳ, Κυρίλλῳ καὶ Διονυσίῳ, Μωσῇ καὶ Μεθοδίῳ, Μαλαχίᾳ, Θεοφίλῳ καὶ Χαρίτωνι, Θεοδωρίτῳ, Νικάνδρῳ, καὶ τοῖς σὺν αὐτοῖς, τοῖς τὴν δεινὴν καὶ μυσαρὰν τῶν Πογο- μύλων αἴρεσιν παρ' ἑαυτοῖς δολερῶς καὶ κακούργως κατέχουσι ... εἴ τις εὐρεθεῖν ἢ τῶν ἐντὸς τοῦ Ὁρους, ἢ καὶ πρὸ τῶν τοῦ Ὁρους φρουρίων τινὰ τούτων ὑποδεξάμενος ἔτι, ἢ συνεργήσας πρὸς τὸ εἰσελθεῖν εἰς τὸ Ὅριον Ὅρος ἢ ἰδὼν ποὺ μὴ ὑποδείξῃ εὐθὺς ἵνα συλληφθῇ καὶ μαστιχθῇ καὶ ἀπελαθῇ, τῆς ἐκείνου εἴη μερίδος καὶ κληρονομίας, καὶ

31. Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, II, ἔκδ. L. Schopen, Βόννη 1830, 714. Πρβλ. ἐπίσης PG 148, στ. 948. Βλ. καὶ D. Angelov, *Bogomilstvoto v Bŭlgaria*, Σόφια 1969, 498-503.

32. Gregorae, 718· PG 148, στ. 952-953.

σωματικὴν τιμωρίαν μεγίστην ἵνα πάσχη³³. Ἡ ὑπόθεση ὅμως εἶχε καὶ συνέχεια ἡ ὁποία κράτησε ἀρκετὰ χρόνια. Ἀπὸ τὸ κείμενο προκύπτει ὅτι οἱ Βογόμιλοι εἶχαν ἐγκατασταθεῖ στὴν Ἰβήρων καὶ κυρίως στὴ Μεγίστη Λαύρα, ὅπου μαρτυρεῖται ἡ δράση τῶν αἵρετικῶν Νεόφυτου Παρακκηπωροῦ καὶ Γεωργίου³⁴. Ἡ εἶδηση αὐτὴ μᾶλλον πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὸ γεγονός ὅτι τὸ 1355 ἢ τὸ 1359 ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κάλλιστος εἶχε συστήσει στοὺς Λαυριῶτες τὴν ἀπέλαση μερικῶν μοναχῶν μὲ αἵρετικά φρονήματα: *ὡς ἂν ἐξελάσσετε τῆς δηλωθείσης ἱερᾶς Λαύρα καὶ πάσης τῆς περιοχῆς καὶ ἐπικρατείας αὐτῆς καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν τῆς ξυναυλίας καὶ ἀναστροφῆς καὶ διαίτης ὑμῶν, ἤγουν τὸν τε Ἀθανάσιον τὸν Σπαθᾶν, τὸν παπᾶν Νίφωνα τὸν ἡγουμενεύσαντα καὶ γενόμενον αἰτίον τῆς τοιαύτης στάσεως, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν μοναχὸν Διονύσιον, Γεννάδιον τὸν ἐκ Βουλγάρων, τὸν παπᾶν Γεννάδιον τὸν Ἰσαυρον, Κοσμᾶν τὸν Ἀλβανίτην. Οὗτοι γὰρ οὐ μόνον ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἑαυτῶν ψυχῆς μέλλουσιν οἰκῆσιν ἐν τῇ ἱερᾷ ταύτῃ Λαύρᾳ, ἀλλὰ καὶ εἰς βλάβην ἐτέρων πολλῶν*³⁵.

Τὰ στοιχεῖα ποὺ ἐκθέσαμε καθιστοῦν σαφὲς ὅτι στὸ χρονικὸ διάστημα 1344-1359 στὸν Ἀθῶνα καταβάλλονταν σύντονες προσπάθειες νὰ περιορισθεῖ ἡ ἐξάπλωση τῆς βογομιλικῆς αἵρέσεως. Τὰ μέτρα ποὺ λαμβάνονταν ἦταν ἀπὸ τὰ πλέον αὐστηρά, ἀλλὰ δὲν εἶχαν ἄμεσο ἀποτέλεσμα. Ἡ αἵρεση, ἴσως συνεπικουρούμενη ἀπὸ τὴ γενικὴ ἀναστάτωση ποὺ προκάλεσε ἡ ἐπιβολὴ σερβικῆς διοίκησης στὸ Πρωτάτο τὸ 1348³⁶, ἐξακολούθησε νὰ ὑποβόσκει σὲ ὀρισμένα ἰδρύματα, ἐξ ὧν τὸ κύριο φαίνεται ὅτι ἦταν ἡ Μεγίστη Λαύρα. Ἡ ἀντιμετώπισή της ἐκεῖ ἐπιτεύχθηκε μόλις κατὰ τὰ ἐξηκοστὰ ἔτη τοῦ ΙΔ΄ αἰῶνα, καὶ μάλιστα κατόπιν πατριαρχικῆς παρεμβάσεως.

Μιὰ ἐνδιαφέρουσα εἶδηση σχετικὰ μὲ τὸ ποιὸς μπορούσε νὰ ἐπιληφθεῖ τῆς καταστολῆς γιὰ λογαριασμὸ τῶν ἀγιορειτικῶν μονῶν κατὰ τὴν διάρκεια τῆς πρώιμης τουρκοκρατίας περιέχεται σὲ ἓνα χιλανδαρινὸ ἔγγραφο τοῦ ΙΣ΄ αἰῶνα. Πρόκειται περὶ δικαστικῆς ἀποφάσεως ἐνὸς μητροπολίτη, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι κάποιος *Μοσχανὸς κῦρ Μανουὴλ ἐκίνησε μὲν κατὰ τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ Χελανταρίου καὶ ἐπὶ τοῦ φρονιμιωτάτου ἄρχοντος τοῦ Ἑσαίπεκη, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἡμῶν τοῦ Ἀλυάσπεκη, λέγων ὅτι πέντε σερβόπουλοι ἀπὸ τῆς τοιαύτης μονῆς ἐνίδρευσαν τῷ Στυλειανῷ τῷ*

33. A. Rigo, L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monachi bogomili (ms. Vat. Gr. 604 ff. 11r-12v), *Cristianesimo nella storia, Ricerche storiche, esegetiche, teologiche*, Μπολόνια 1986, 505, στ. 26-33 καὶ 56-61.

34. Rigo, *L'assemblea generale*, 506, στ. 66-87.

35. *Archives de l'Athos X, Actes de Lavra III*, ἔκδ. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos καὶ Denise Papachrysanthou, Παρίσι 1979, ἀρ. 135, στ. 16-21; Πρβλ. I. Bozilov, *Bulgarite vŭn vizantijskata imperija*, Σόφια 1995, 277, ἀρ. 252· Κ. Παυλικιάνωφ, Ἡ παρουσία Σλάβων μοναχῶν στὴ Μεγίστη Λαύρα κατὰ τὸν ΙΔ΄ καὶ τὸν ΙΕ΄ αἰῶνα, *Ὁ Ἀθῶς στοὺς 14ο-16ο αἰῶνες*, 79.

36. Πρβλ. Korać, *Sveta gora*, 100-103.

*Βαμβακά ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ Ἁγίου Ὁρους μετὰ ὑπερπύρων αὐτοῦ, καὶ τὸν μὲν Στυλειανὸν ἔδωσαν, τὰ δὲ πράγματα ἔλαβον*³⁷. Τὸ ἔγγραφο ἀποσαφηνίζει ὅτι οἱ χιλανδαρινοὶ σερβόπουλοι, οἱ ὁποῖοι τελικὰ ἀθωώθηκαν, δὲν ἦταν μοναχοὶ ἀλλὰ λαϊκοί: *ἀνεφάνη ὅτι οὐδαμῶς ἐνέχονται ἐν τῇ ὑποθέσει ταύτῃ, οὔτε οἱ Χιλανδαρινοί, οὔτε οἱ σερβόπουλοι αὐτῶν*³⁸. Γίνεται πρόδηλο ὅτι ἡ ἀδελφότητα τῆς Χιλανδαρίου ὄχι μόνο ἀνεχόταν, ἀλλὰ καὶ πρόσφερε κάλυψη στὶς ληστρικές ἐπιδόσεις λαϊκῶν ποὺ βρίσκονταν στὴ μονὴ ὡς βοηθητικὸ προσοπικόν. Θὰ ἦταν λοιπὸν λογικὸ νὰ ὑποθέσουμε πῶς ἡ ἀνοχὴ αὐτὴ ὀφειλόταν στὶς ἀνάγκες περιφρούρησης τῶν ἀθωνικῶν ἱδρυμάτων, ἡ ὁποία διευκολυνόταν σημαντικὰ ἀπὸ τὴν παρουσία λαϊκῶν. Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ λησμονοῦμε ὅτι οἱ περισσότερες ἀπὸ τὶς ἀθωνικές ὁχυρώσεις ποὺ σώζονται σήμερα εἶναι ἔργα τοῦ ΙϚ' αἰῶνα³⁹.

Συγκεκριλαιώνοντας, ὀφείλουμε νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ Ι' ὡς καὶ τὰ μέσα τοῦ ΙΔ' αἰῶνα, παρὰ τὶς σημαντικές διαστάσεις τῶν παρατυπιῶν καὶ τῆς ἀνοχῆς στὸ Ἅγιον Ὄρος, ἡ ἐνεργὸς καταστολὴ τῶν παραβάσεων ἀποτελοῦσε τρέχουσα πρακτικὴ καὶ ἐφαρμοζόταν ἀτεγκτα. Παρὰ δὲ ταῦτα, τὰ ἀποτελέσματά της ἦταν πάντοτε ἀμφιβόλου ἀξίας. Ἡ υἱοθέτηση τοῦ ἰδιόρρυθμου συστήματος, ἡ ὁποία στὰ περισσότερα μοναστήρια τοῦ Ἁθῶ ὁλοκληρώθηκε στὸ τέλος τῆς ΙΔ' ἑκατονταετίας, ὀδήγησε στὴν ἀνατροπὴ τῆς μέχρι τότε ἰσορροπίας. Οἱ καινούριες κοινωνικὲς συνθῆκες ποὺ δημιουργήθηκαν μετὰ τὴν ἔνταξη τοῦ Ὁρους στὴν ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία κατέστησαν τὶς παλαιὲς διατάξεις τῶν τυπικῶν δύσχρηστες καὶ δυσεφάρμοστες, ὁπότε ἡ πλάστιγγα ἔγειρε ὀριστικὰ πρὸς τὸ μέρος τῆς ἀνοχῆς. Ἡ ἀνοχὴ αὐτὴ ἐπιβαλλόταν ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τῶν ἀθωνικῶν μονῶν καὶ τοῦ ὀρθόδοξου ποιμνίου ποὺ ἐξασφάλιζε τὴν ἐπ'ἀνδρῶσίν τους, νὰ ἐπιβιώσουν σὲ ἕνα ἐχθρικὸ καὶ ἀλλόθρησκο κράτος. Ὅσο γιὰ τὰ τυπικά, *ut desint vires tamen est laudanda voluntas*⁴⁰.

37. *Actes de l' Athos V. Actes de Chilandar I. Actes grecs*, ἔκδ. L. Petit, *Vizantijskij Vremennik* 17 (1911), Prilozenie 1 (ἀνατύπωση Ἀμστερνταμ 1975), ἀρ. 161, στ. 1-6.

38. *Chilandar*, ἀρ. 161, στ. 8-9. Σχετικὰ μὲ τὴν τελικὴ ἀθώωση, βλ. στ. 36-47.

39. Π. Θεοχαρίδης, Παρατηρήσεις στὴν οἰκοδομικὴ ἱστορία καὶ τὴν ὁχύρωση τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους κατὰ τὸ 16ο αἰῶνα, *Μακεδονικά* 22 (1982), 444-468· P. Theocharides, Προκαταρκτικὴ θεώρηση τῶν βυζαντινῶν φάσεων τοῦ περιβάλλοντος τῆς μονῆς Ξενοφώντος Ἁγίου Ὁρους, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/4 (1982), 443-455· K. Παυλικιάνωφ, Ἀπόπειρα τυπολογικῆς συγκρίσεως τῶν τύπων ἐλευθέρως ἱσταμένων ὁχυρῶν πύργων ἀνὰ τὸν μείζονα βυζαντινὸ χῶρο κατὰ τὴν ὑστεροβυζαντινὴ περίοδο, *Βυζαντιναὶ Μελέται* 4, Ἀθήνα 1992, 466-484.

40. Publius Ovidius Naso, *Epistulae ex Ponto*, III, 4. 79.

JUDITH HERRIN

TOLERATION AND REPRESSION
WITHIN THE BYZANTINE FAMILY: GENDER PROBLEMS

While the topic of this conference poses a fascinating and challenging task for comparative study, I have to say that in relation to issues of gender and the family it seems to be exceptionally hard. Since these problems are not much studied by Byzantinists, I have been looking for guidance to methodologies and analysis by modern historians, sociologists and anthropologists, but immediately a big gap opens up: in the context of the family, tolerance and repression seem to be concepts which barely apply before our own times. Issues of child abuse and wife beating are probably universal, but they have not been identified as suppressive and intolerable until quite recently. The individual human rights of women and children have only slowly been recognised, over the course of the nineteenth and twentieth centuries, and there is no way we can project such notions back into the medieval past. I have therefore tried to find a type of analysis which will draw attention to some of the most interesting material relevant to this topic, while acknowledging that the Byzantine understanding of family and gender is quite unlike ours.

There are several comparative methods of approach, such as considering modern theories of toleration. In this general area, Michael Walzer provides a very useful study of the type of toleration generated by multi-national empires, ancient and modern (although he omits Byzantium altogether)¹. He also draws attention to the importance of cosmopolitan capital cities like Alexandria in Hellenistic times, which provided a *liberal centre for misfits* (14–17), and cites the Ottoman millet system as another version of the autocratic but tolerant imperial regime, which subjects its basic minority communities to certain restrictions and allows them considerable powers of self-government (17–18)². These features have an echo in the Byzantine experience of empire, especially in its capital city, Constantinople, which accepted the existence of

1. M. Walzer, *On Toleration*, New York-London 1997, esp. chapter 2: "Five regimes of toleration", 14–36.

2. Walzer, *op. cit.*, 14–18.

foreigners, sheltered a number of refugee communities, and attracted a vast number of outsiders who sought employment and traded in the great metropolis.

Additional models of social toleration, which extend into families and are particularly related to marriages between people of different ethnic, social or religious groups, are revealed by David Nirenberg's recent study of late medieval Spain³. In his *Communities of Violence*, miscegenation is a major concern. Drawing attention to the rituals of inter-communal violence, he demonstrates that regular annual attacks by Christians on Jews, however aggressive, nonetheless ensured them an established place. Some of these outsider groups flourished right through the medieval period in close proximity to both Christians and Muslims. Yet Byzantium is not a comparable society marked by clear boundaries between communities, except possibly the Jews. And as the publication *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο* shows, groups of outsiders are not blocked out of Byzantine narratives⁴. On the contrary, the duty of a true Byzantine *φιλόχριστος*, lover of Christ, is to do good works among them: to wash those with leprosy, to create opportunities for prostitutes to give up their wicked ways and lead a decent monastic life, to establish regular distributions of charity to the poor through philanthropic foundations. This suggests quite a significant contrast with studies of outsiders in the West, where such groups have been identified as a factor in the development of a persecuting society⁵.

Another theoretical aspect that proves helpful is Guy Stroumsa's notion of the internalization of identity created by the early Christians: he argues that by internalizing their Christian character, they were able to forget the arguments in favour of toleration which they themselves had put forward in the second century. When they no longer needed such arguments, religious freedom shrank as the now successful state religion became more aggressive. Saint Augustine discovered the inner man as Roman intellectuals defensively employed the same case against intolerance which had once been used by the Christians⁶. This notion of confidence may also be applied to social roles: the internalization of specific gendered roles by male and female children. If women are expected from an early age to adapt themselves to service, sacrifice, care and attention to others, while boys are trained specifically to be active bread winners, then there's a much greater expectation of conformity to gendered roles, based in the family.

3. D. Nirenberg, *Communities of Violence. Persecutions of Minorities in the Middle Ages*, Princeton 1996, esp. 3-17, 199-249.

4. Chryssa A. Maltezou, ed., *Πρακτικά ημερίδας "Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο"*, Athens 1993.

5. R. I. Moore, *The Origins of European Dissent*, London 1977; *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford 1987.

6. In his Postscript: the future of intolerance, see G. Stanton and G. Stroumsa, eds., *Tolerance and Intolerance in early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 356-61.

In addition, toleration is a concept closely related to conformity, to which the late and greatly lamented Hans-Georg Beck devoted lucid and pertinent analysis. Tackling issues of personal style, such as male hair-styles, and social practice (men and women going to the baths together, for instance), he explored the question of Byzantine non-conformity and showed how it opened the way to what was usually identified as heresy, rather than anti-social behavior⁷. This tendency to view non-conformity as ecclesiastical deviance was characteristic of Byzantine civilization, so deeply embedded in traditions, inherited patterns of belief and behaviour. Under this overarching interpretation by church lawyers, bishops and monks, conformity could be understood as 'political orthodoxy': meeting the outward demands of church and state whatever the individual's personal and inner convictions.

Beck thus reduced many issues of opposition and non-conformity to challenges to the authority of the emperor and patriarch, who together established the basic framework within which the Byzantines had to live. And in many centuries of Byzantium this does seem to have been the way in which the authorities established the standards to which everyone was expected to conform. Under the direction of Dieter Simon, Byzantine legal historians recently devoted a conference to the topic of Religious Deviance, which examined social, legal and theological reactions to non-conformity in both East and West with most fruitful results⁸. But neither Beck's concept of 'political orthodoxy' nor Simon's concern with 'deviance' is of much assistance in the investigation of family and gender matters. On these particular issues, it is more helpful to turn to the analysis of western medieval historians studying the richer Latin sources.

There is a vast bibliography on household and family in the medieval west, much of it related to the seminal research of David Herlihy and Christine Klapisch-Zuber, who have established authoritative methods of analysis for census returns with much fuller documentation than that available to Byzantinists⁹. This provided a model for the computerisation of Athonite material undertaken by Angeliki Laiou, which advanced

7. H.-G. Beck, *Orthodoxie und Alltag*, *Αφιέρωμα στον Ανδρέα Ν. Σπάρτο*, II, Athens 1986, 329-346; idem, *Formes de non-conformisme à Byzance ...*, *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, 5^e série 65 (1979), 313-329; idem, *Das Byzantinische Jahrtausend*, Munich 1978, 104-107, 260-263.

8. D. Simon, ed., *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu den sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main 1990.

9. D. Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays 1978-91*, Providence-Oxford, 1995, esp. 6. Family (1991), 113-33; 7. The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure, Sentiment (1987), 135-53; 11. Medieval Children (1978), 215-46; idem, *Medieval Households*, Cambridge, Mass. 1985; C. Klapisch-Zuber - D. Herlihy, *Les Toscans et leurs familles, une étude de catasto florentin de 1427*, Paris 1978; C. Klapisch-Zuber, *La maison et le nom, stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris 1990; Renée Hirschon, ed., *Women and Property - Women as Property*, London-Canberra-New York 1984, esp. her contribution, "Introduction: Property, Power and Gender Relations", 1-22.

the study of the Byzantine household in exciting new ways¹⁰. These pioneering works inspired the Dumbarton Oaks Symposium on the Byzantine family and household held in 1989. But the subsequent publication included only two papers directly concerned with the formation of the household and its functions: Hammel's imaginary and mathematical model designed to calculate demographic constraints on the formation of the traditional Balkan household, *zadruga*; and Litavrin's paper on the *praktikon* of 1073 and what it reveals about family relations and family law in the Byzantine countryside during the eleventh century¹¹. Neither helps very much in establishing a methodology of analysis, any more than the machine-driven number-crunching, generated by the passion for statistical history. This approach can not tell us very much about relations within the family, let alone toleration and repression.

Laiou's subsequent work on the legal sources relative to marriage, however, has provided the clearest guidance to date in this field. In particular, her article *L'institution familiale en Épire* exploits the records of practical case law handed down by John Apokaukos and Demetrios Chomatianos to elucidate what actually occurred in marriages of the thirteenth century¹². More recently her study of the role of coercion in marriage forms an important contribution to the debate on rape and forced marriage; it documents more fully than other studies the pressures on children and widows to conserve and consolidate family wealth through marriage¹³.

Using a different avenue of approach, Paul Magdalino has recently revised and extended what Browning noticed about enlightenment and repression in the twelfth century, an important advance because it brings in the comparative aspect to which this conference is dedicated¹⁴. It is essentially concerned with the levels of toleration

10. Angeliki Laiou-Thomadakis, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire: A Social and Demographic Study*, Princeton 1977.

11. E. A. Hammel, Demographic Constraints on the Formation of Traditional Balkan Households, *DOP* 44 (1990), 172-186; G. G. Litavrin, Family Relations and Family Law in the Byzantine Countryside of the Eleventh Century: An analysis of the *Praktikon* of 1073, *DOP* 44 (1990), 187-193, esp. 188 on women heads of household and 191 on underrecording of women.

12. Angeliki Laiou, Contribution à l'institution familiale en Épire au XIII^e siècle, *Fontes minores* 6 (1984), 275-323.

13. Angeliki Laiou, ed., *Sex, Coercion and Consent to Marriage in Ancient and Medieval Societies*, Washington D.C. 1993. In contrast her short study, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^e-XIII^e siècles*, Paris 1992, while it gets closer to the realities of family toleration and repression, does not address those aspects in detail.

14. P. Magdalino, Enlightenment and Repression in Twelfth-Century Byzantium. The Evidence of the Canonists, *To Buzántio katá ton 12o aióna*, ed. N. Oikonomides, Athens 1991, 357-374; R. Browning, Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries, *Past and Present* 69 (1975) 3-23, reprinted in his *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977.

set by the church and thus links repression to the dangers of heresy, particularly noticeable after the trial of John Italos. This work has emphasized both a more flexible attitude to inter-faith marriages from the mid-twelfth century, and a continuing misogynistic practice, which led women wrongly denounced for adultery straight back into the monastic imprisonment suffered by their predecessors¹⁵. There appear to be relatively settled attitudes to the repression of women which remain constant throughout Byzantine history. And this suggests that structural factors within the establishment of families permitted and even encouraged such continuities.

The basic problem of studying modern concepts such as toleration and repression in the Byzantine context may then be one of definition: what levels of toleration constitute approval of non-conformity? What levels of repression constitute punishment for non-conformity? And in any discussion of the family, what constitutes conformity? Is there such a thing as a *normal* Byzantine family with an established standard of behavior, which is socially, politically, economically, culturally acceptable, and from which others deviate? Such rhetorical questions invite a generally negative response: it is impossible to define Byzantine *norms*. Of course both state and church have a clear framework for a legal definition of what constitutes deviance, dissidence, heresy, sedition, rebellion. In the same way, the church can define the suitable punishment for unacceptable behavior, and this varies depending on the gender of the offender: adultery by a man with a slave is quite different from adultery by a woman with a slave – and of course the partner involved also plays a determining role.

My investigation will first survey the framework of patriarchy inherited from late antiquity and then propose several areas of research. Within the household and family, any attempt to study toleration and repression has to be considered under the omnipotent authority of the *pater familias*. How does this power repress different family members? Do any of them manage to subvert this authority? In hagiographical sources in particular women appear trying to circumvent the *patria potestas*, especially when it has condemned them to a life they do not wish to lead. Is this more frequently imagined than put into effect? The problematic nature of these stories requires careful textual analysis. Nonetheless, all types of sources concur in the critical power of fathers to decide how the other members of the family shall behave in order to maintain and expand family wealth and resources through strategic marriage alliances. At many stages of the life cycle, both of teenagers and older women, decisions are taken to prevent some members marrying at all (entry to monastery with associated renunciation of sexual

15. P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180*, Cambridge 1993; cf. Lynda Garland, Conformity and Licence at the Byzantine Court in the eleventh and twelfth centuries: the Case of Imperial Women, *Byzantinische Forschungen* 21 (1995), 101–115.

activity; castration with associated inability to procreate) or through the foundation of pious houses/charitable institutions in which the entire family will end its days – converting the family home into a monastery, or setting aside the bulk of family wealth and property for the benefit of the poor (as in the *Vita* of Theodoros of the Stoudios). There can be no doubt as to the dominant role of the father in most Byzantine families.

Yet female heads of household are common enough and the law protects the inheritance of women. Their participation in social activity as individuals is indicated by the Theban confraternity records: of five women named as participants in the icon cult of the Virgin Naupaktitissa, only one is identified by her husband¹⁶. In his analysis of the 1073 *praktikon*, Litavrin calculated that one quarter of the total number of households were headed by women, 12 widows and one single woman (out of 51 households, 28 were held by conjugal couples, to which a widow would also have the right of inheritance)¹⁷. But he also observed that these households were among the poorest. And he stressed that perhaps as many as half of the total female population was simply not listed. This under-recording of women in census returns is common to most medieval documentation, and makes the analysis of family relations particularly difficult¹⁸. Clearly, husbands often died before their wives who maintained a similar control over the household on their own.

In the attempt to isolate some general features of patriarchal authority within the family drawn from the Middle Byzantine period (late sixth to the thirteenth century), I will concentrate not on the legal provisions available but the applied version in enacted relations. Let me just single out the key features in the control of marriage. First, both young girls and boys are betrothed to create alliances between families. Second, sometimes a child is dedicated to the religious life, possibly because s/he suffers from some disfiguring disease, or the family can not afford a decent dowry for the daughter, or a physical problem which would make child-bearing unlikely¹⁹. A third possibility is that the child is required to follow a professional training. If the father works in a trade for which he must provide an heir, one of his sons must take on the work, whether this is baking, leather-work or military service. And if there are no sons, a daughter may undertake the role via an intermediary if not in person, or a substitute may be adopted to perform the task; spiritual kinship permits such solutions. The adoption of heirs,

16. J. Nesbitt - J. Wiita, A Confraternity of the Comnenian Era, *BZ* 68 (1975), 360-384.

17. Litavrin, *op. cit.*, 188.

18. *Op. cit.*, 191.

19. Psellos mentions in passing that Eudokia, the eldest daughter of Constantine VIII, begged to be allowed to enter a nunnery, rather than be used in the marriage game of eleventh century imperial alliances, probably because she had suffered from smallpox which made her expect failure in the marriage market, *Chronographie* I, ed. E. Renauld, Paris 1967, 28.

explicitly linked to care in old age, and the adoption of poor orphans as an act of Christian charity, both reveal procedures to extend the natural family much broader than might be expected²⁰. In the case of prostitution, families with experience of this activity seem to have used both boys and girls to carry on the trade. While the procurement of children for this purpose is prohibited by law, the sale of children by parents too poor to raise them is recognized, and if the parents forced by poverty to part with their offspring later find the means to repurchase them, legal provisions encourage their repurchase²¹.

Such regulations suggest a fourth possibility, that children might be sold in the same way as slaves, who were frequently purchased when young. Such slaves are not always identified by ethnic origin as coming from beyond the borders of the empire, though this is often the case (for example, the *Scythian* child purchased in the Peloponnese, or the *Scythian* slave acquired in Constantinople)²². But there is no indication that the child purchased by a monk in Calabria was not of local origin²³. Obviously it is a *topos* of Christian writings to adopt an enslaved child or purchase one offered for sale in the market, and then endow him/her with education so that some good comes out of the process.

An important alternative to marriage which also comes under paternal control concerns enforced celibacy: the father may decide to advance the family's fortunes by having one of his younger sons castrated, to create a eunuch who will make a career at court, in the church or in personal service. There are numerous examples of the success of this strategy (for instance, the youngest son of Romanos Lekapenos, later Patriarch Euthymios). Whether it constitutes a repressive act or not, it is performed at the father's orders and deprives the child of a normal adult male life²⁴. The account of Paphlagonians furthering family wealth in this fashion suggests it had a vogue in the mid-tenth century, a time when eunuchs were in high demand not only in imperial service but also in many aristocratic households²⁵.

20. Ruth Macrides and A. Cutler, "Adoption", *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan et al., Oxford 1991, I, 22.

21. Stavroula Leontsini, *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Vienna 1989.

22. J. Wortley, ed and tr., *Les Récits édifiants de Paul de Monemvasie*, Paris 1987, 9/VI, BHG 1449e; L. Ryden, ed. and tr., *The Life of St. Andrew the Fool*, Uppsala 1995, Prologue, II, 12.

23. Wortley, *op. cit.*, 8/III, BHG 1449b.

24. On castration in general, see the analysis of Evelyne Patlagean, *Byzance et le blason pénal du corps, Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome 1984, 405-426.

25. P. Magdalino, Paphlagonians in Byzantine high society, *H Byzantiní Mikrá Asía*, Athens 1998, 141-150; cf. Judith Herrin, *Women in Purple*, London 2001, 186-187.

The motivation behind this form of castration is clearly quite different from the political one, which is to incapacitate rivals and their children, a procedure well documented in other societies as well as Byzantium. As a form of punishment it is used to prevent those with imperial claims from engendering offspring who might sustain their title to rule, e.g. Basil, son of Lekapenos, later *parakoimomenos*; the sons of Michael I or Leo V. On the penal scale of mutilation which becomes an additional element in Byzantine law during the eighth century, blinding, castration and tonsure represent forms of bodily marking which nonetheless permit the individual to survive. Castration is often associated with involuntary tonsure, similarly used to debar men from imperial roles, e.g. the sons of Constantine V, half-brothers of Leo IV, who were tonsured and eventually blinded to make sure that they no longer plotted against Constantine VI and Irene, the legitimate rulers. In the West where eunuchism is generally viewed with disgust, it was used to prevent illicit sexual activity, for example Peter Abelard's²⁶.

But in Byzantium the existence of a whole range of official positions reserved to unbearded men indicates a continuous appreciation of and demand for eunuchs, which was met both by imported and locally-produced candidates. This was understood by Liutprand of Cremona, who spent a lot to acquire four *carzimasia* (eunuchs, *Antapodosis*, book 6.6), a gift that brought him into high favour with Constantine VII²⁷. Nor was this confined to the imperial court, since the importance of eunuchs in aristocratic households is confirmed by numerous references, for instance in the list of Digenis' marriage gifts, as well as in hagiographical sources of the Middle Byzantine period. The idea that they could be trusted, not only as loyal servants of the emperor, with no family relatives to consider, but also in contact with women may have been deceptive. Nonetheless, it was their inability to procreate which qualified them as suitable guardians and protectors of the imperial *gynaikonitis*, the female quarters, areas reserved to women which also existed in all wealthy households. This characteristic was shared by Islamic societies where eunuchs not only worked in harems but also served as the guardians of sacred space²⁸.

In many cultures castration is considered repressive, that is a form of punishment

26. On eunuchs in general, see K. Ringrose, *Living in the shadows: eunuchs and gender in Byzantium*, G. Herdt, ed., *Third Sex, Third Gender*, New York 1994, 85-110, 507-518; eadem, *Eunuchs as Cultural Mediators*, *Byzantinische Forschungen* 23 (1996), 75-93; S. Tougher, *Byzantine eunuchs: an overview*, with special reference to their creation and origin, Liz James, ed., *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London 1997, 168-184.

27. A. P. Kazhdan and M. McCormick, *The Social World of the Byzantine Court*, H. Maguire, ed., *Court Culture in Byzantium, 829-1204*, Washington D.C. 1997, 167-198, esp. 178-181, 193, 196; Liutprand of Cremona and his gift of *carzimasia*, *Antapodosis*, ed. J. Becker, *MGH -SRG* 41, Hannover-Leipzig 1915, book 6.6.

28. S. Marmon, *Guardians of Sacred Space*, Princeton 1996.

for political and sexual offenses, but in nineteenth century China boys so mutilated and men who choose eunuchism made light of their loss²⁹. In situations of dire poverty, eunuchism like prostitution may be forced upon the poor. But the process of creating eunuchs and their standing in society is probably related to social expectation. Byzantine fathers who subjected their sons to it certainly anticipated benefits for the family.

The acceptance of such a third gender, defined by a go-between as well as in-between character, creates a potential for transvestism, which women traditionally exploit. Much has been written recently about the disguise adopted by women when they wished to flee from patriarchal authority, usually to attain their ambition of joining a monastic community. Leaving aside the fictive narratives which make such stories so popular and enjoyable even today, it is worthwhile considering cross-dressing as a subversion of gender identity in Byzantium. For women, cutting their hair and dressing in male clothing was sufficient to pass as a eunuch³⁰. In the eighth century women were still using a male disguise to enter shrines from which women were barred³¹. This could be encouraged as a device to deceive an enemy, for example, when the governor of Attaleia tried to convince Arab invaders that the city was strongly defended, by ordering the young women to dress as men and go up on the ramparts³².

The continuing fascination of such tales of disguise which haunted the Byzantine imagination is illustrated by one of the anonymous tenth century *Spiritually Beneficial Tales*³³. The uncle of the heroine, Anna, was a very holy man, an iconophile who had suffered persecution in the eighth century. He predicted the death of Anna's child(ren), which followed, leaving her most distraught. However, she then distributed her goods to the poor and left Constantinople intending to become a monk. She met one of the monks from Mount Olympos who agreed to tonsure her, and in secret she put on man's clothing but with her woman's habit on top. Then, discarding the outer garments, she appeared at Olympos and presented herself at a monastery. The abbot received her and in the course of their dialogue established her reasons for seeking the monastic life

29. Marina Warner, *The Dragon Empress. The life and times of Tz'u-Hsi 1835-1908, Empress Dowager of China*, London 1972; R. Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Brill 1961, 29-30, 87-88, 54-56.

30. Evelyn Patlagean, L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance, *Studi medievali* 17 (1976), 597-623; Nathalie Delierneux, Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie du IVe au VIIe siècles, *Byzantion* 67 (1997), 179-243.

31. S. Efthymiades, ed. and tr., *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, Birmingham 1998, 66, 160-161.

32. Vita of Antony the Younger, *BHG* 142, cited by A. P. Kazhdan, Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries, *DOP* 44 (1990), 132.

33. Wortley, *Les Récits édifiants*, *BHG* 2027, 144-149.

(great sins), her name Euphemianos, and her desire to keep silence (*ἡσυχάσας*) for the remaining years of her life. He admitted her saying: *the nature of eunuchs is easily ensnared by passionate-and-emotional thoughts* [τοῖς ἐμπαθέσι λογισμοῖς]. Her subsequent adventures make an exciting story but the key is that she remained disguised despite people's doubts about her gender. She continued to perform miracles and lived the angelic life in a number of different places until finally she died.

But even more interesting is the reverse form of cross-dressing, when men use female clothing to avoid detection. Procopius records an instance of the Persian Kavadh who gets his wife to visit him in jail and then walks out in her clothes³⁴. Again the story is as old as the hills, but here it is reused to reflect the king's brilliance. In wartime, when under pressure as the inhabitants of Constantinople were in 742/3, even the bravest men can resort to this ploy: Theophanes records how some tried to sneak out of the city in women's dress or disguised as monks³⁵. Such a positive understanding of disguise must be contrasted with the bravura of Andronikos Komnenos in the late twelfth century, who refused to put on his mistress' clothes and thus escape when their tent was surrounded. Instead, he fought his way out against the odds and made off without losing his male identity³⁶. In these circumstances he may have correctly guessed that Eudokia would have to appear in *his* clothes for the deception to work, as the two had been surprised in her tent and that would have been a more difficult disguise to carry off. The moral of the story seems inevitable: when in extreme circumstances, disguise as a woman may be employed by a man, but no self-respecting male would normally seek to adopt the clothing of a woman – it was far too demeaning, and too closely identified with the weak and feeble.

While cross-dressing is not an option for a 'manly' male, it remains a real possibility for a woman. Does this mean that in the matter of clothing women are tempted to exercise greater non-conformity than men? Their similarity to eunuchs is what makes the deception work. In societies where eunuchism is not widespread, this possibility does not exist. Thus Joan of Arc has to go all the way, not only does she dress as a man, but she adopts the male role of the military leader, while stressing that she is only a weak woman. While this is not a phenomenon restricted to medieval Europe, it is not known in Byzantium. There the existence of Amazons makes it possible to demonize women who seek to fight as men (for example in the epic of Digenis)³⁷.

From this very basic summary of patriarchal control over marriage and the family,

34. Procopius, *Wars*, I.vi. 1-9; ed. and tr. H. B. Dewing, London - New York 1914, 42-46.

35. *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, I, 420.

36. A. P. Kazhdan - G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Washington D.C. 1982, 72.

37. Catia Galatariotou, *Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender, Byzantine and Modern Greek Studies* 9 (1984-1985), 55-94.

let us now move on to three areas of hagiographic documentation, which may help to identify aspects of Byzantine tolerance and repression within the family. The first concerns eccentric behavior by holy men in the tradition of the *salos*, though rarely quite as anti-social as S. Symeon. The determination of S. Kyrillos, previously Kyriakos, of Philea, to mould his family into an institution of Christian devotion presents a notable case³⁸. I would remind you that his biographer Nikolaos Kataskepenos tells us nothing of his parents or youth, merely that he was ordained *anagnostes* by the archbishop of Derkos, and at age 20 he married a woman *beautiful in body, more beautiful in spirit*, not for sensual pleasure (*φιληδονίας*) but for procreation (*παιδοποιίας*) (3.1). There is no explanation of this marriage, which seems strange, since after the birth of their first child the rest of their married life is to be dedicated to abstinence from sex, except for the procreation of several more children. Nor is Kyrillos much interested in training or helping in the raising of his children. When his 10 year old daughter is blinded in one eye by a stone thrown by a neighbour's child of the same age, he blames himself with hot tears, but he does not go out to help the child or his wife. She calls him heartless and he replies peacefully to calm her anger ... (13.1-4, pp. 80-83) and uses the ancient *topos* that whoever insults the imperial image insults the emperor himself, and therefore anyone who injures a man made in God's image is guilty of a great sin ... He seems to imply that the child female was also made in God's image ... She survived a short time with no pain and then fell ill and died (an event not related to the blinding in one eye).

Nikolaos reports that the wife, never named, was a great help to Kyrillos; she also tried to imitate his fasting, bodily deprivation and punishment (3.10, p.54). Because she had manly courage (*ὡς γυναικὸς ἀνδρείας οὔσης* – a most common *topos* among male hagiographers) and was more precious than pearls, she provided constant support (3.10, p.55). After working on ships for three years, Kyrillos went home with an ultimatum: either he would leave the family, or he would stay but devote himself entirely to his own monastic style of bodily mortification within the home. With tears his wife begged him to stay, identifying herself as his servant, (*δούλην*, 6.2, p. 66) begging him not to render the children orphans, not to allow the hostile neighbours to attack them physically or mentally. She promised that she and the children would continue to work on the land they owned, and with God's help they would have what they needed to survive (and she quotes the Old and New Testaments and the psalms of David). So he stayed and built inside the house a little cell where he could kneel down and pray (6.3, p. 67), that is, he observed a monastic routine within the

38. E. Sargologos, ed. and tr., *La Vie de Saint Cyrille le Philéote moine byzantin († 1110)*, Brussels 1964.

home and did nothing productive to support the family. His wife effectively became the head of the household. Even when he helped the fishermen to repair their nets, it was not for money but to combat ἀκηδία and for the love of his brothers, φιλαδέλφιας.

Eventually, Kyrillos entered a monastery founded by his brother and lived the rest of his long life away from the family. One son joined him there, but nothing more is heard of his long-suffering wife, who tolerated his anti-social behavior in an exemplary fashion. One final point of interest in this very long *Vita*: when the saint shelters a stranger overnight, they spend long hours in discussion: *πρακτικὰ καὶ ψυχωφελῇ προσημιλήσαντες* ... (12.1-2, pp. 78-79). This suggests that the spiritually beneficial stories of the Middle Byzantine period may have held a more significant position in social intercourse than might be imagined, for it was surely through such encounters that the retelling and elaboration of such adventures become more embroidered and less credible. But these were the stories that people loved to hear.

The second area of interest for our problem is connected with couples who renounce the primary function of marriage which is procreation and determine to live without sexual relations. This subversion of normal family life is much opposed by parents longing to become grandparents, see the protests of Theophanes' father, Isaakios³⁹. Though it is quite common for early Christian saints to take vows of chastity on their wedding night, this is less often recorded in Middle Byzantine saints' lives. Ss. Konon and Demetrianos represent the same determination – and although Demetrianos was married by his parents at 15, he never slept with his wife, who may have been even younger, and three months later she died, a virgin⁴⁰.

If such commitment can be made by teenagers, how much more likely is it to influence young widows who have already experienced a perhaps unwanted marriage and set their face against another? I have argued elsewhere that there are key moments in a woman's life cycle when she may exercise more initiative: at puberty when marriage is first proposed; at widowhood, especially if this occurs when she is still young and fertile; and again later as an older woman past child-bearing years⁴¹. But it must be emphasized that only wealthy widows had any choice in the matter; for most, remarriage was an economic necessity.

Widowed mothers, however, who refuse to remarry may be helped by the church

39. *Theophanis Chronographia*, II, 5-6.

40. Cf. S. Demetrianos, cited by Kazhdan, *op. cit.*, 132-133.

41. Judith Herrin, *Public and Private Forms of Religious Commitment among Byzantine Women*, Léonie Archer et al., eds., *Women in Ancient Societies*, London 1994, 181-203; cf. Alice-Mary Talbot, *The Byzantine Woman*, Guglielmo Carvallo, ed., *The Byzantines*, Chicago 1997, 117-143.

authorities, who provide the forceful notion that loyalty to the first husband may make a widow *univira*, the woman of one man only. Their male children, for example, S. Symeon Stylites or Holy Luke of Steiris, often display precocious signs of sanctity and persuade their mothers to allow them to follow their religious calling, however harmful this may be to family fortunes⁴². Other widows may subsequently decide to dispose of their property and enter a monastery (S. Theodora of Thessaloniki), or just remain in their widowed state, doing good works and assisting the church through charitable actions, lighting the lamps, sweeping the steps and other menial tasks (Theodora in the *Vita Basilii Junioris*).

Where they can not avoid the persistence of suitors, widows occasionally take drastic action and simply disappear. Among the stories 'useful for the soul', collected by Paul of Monemvasia in the mid-tenth century, there are several instances. One concerns a woman married to a *protospatharios* in Constantinople, who died leaving her aged 22 with two small children⁴³. A very powerful man, *τις τῶν μεγιστάνων τῶν πολλὰ δυναμένων* (later identified as *ἐνδοξοτάτων*) sent his servants to carry her off by force. She escaped their intentions by the familiar feminine ruse of claiming she had a foul-smelling wound which needed treatment for 40 days, and after that she promised to go with them. As soon as they had gone, she set about planning her disappearance, freed all her slaves, distributed all her goods to widows, orphans and the poor (no mention of her two children) made one of her relatives (*φιλόχριστόν τινα συγγενέα μου*, 32.67) swear to sell up all her property, her house etc and distribute the proceeds to the poor. Then she left with just two servants; they took a boat but ended up inland in the mountains of the *Anatolikon thema*. 11 years later when their clothes had worn away to nothing and the birds (a crow, *κόραξ*) had fed them on food stolen from the monastery garden and trees with berries etc, they were discovered by an official from the capital, *διοικητής*, sent to collect taxes from the monastery...

Thirdly, I would like to draw attention to the extent of violence within marriage which seems to me a most obvious sign of repression. Wife beating may be a constant feature of most social formations, and Byzantium is no exception, though there it is not a cause for divorce. From the treatment of S. Euphemia by her Gothic husband to S. Mary the Younger and another military spouse there is a depressing monotony to the oppressive as well as repressive habits of married men⁴⁴. A further instance, this

42. Judith Herrin, L'enseignement matériel à Byzance, in S. Lebecq et al. eds, *Femmes et Pouvoirs des Femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e s.)*, Lille 1999, 91-102.

43. Wortley, *Les Récits édifiants*, no. 1, BHG 1449.

44. S. Euphemia and the Goth, ed. and tr. F. C. Burkitt, Oxford 1913; on S. Mary the Younger, see Kazhdan - Constable, *People and Power*, 72-75.

time of mental cruelty inflicted by a husband's relations on his wife are revealed in another spiritually beneficial story⁴⁵: *περὶ τῆς γυναικὸς τῆς εὐρεθείσης ἐν τῇ νήσῳ*. It concerns a Christ-loving man, *φιλόχριστος*, who adopted the orphaned poor young girl and married her to his only son, not caring about her *πτωχείαν καὶ δυσγένειαν* (98.30) and after his death the relatives complained that he had not found a bride of his own highly elevated status, but instead *ταύτην τὴν πενιχρὰν καὶ δυσγενῆ* (98.33-4). The husband declared himself well pleased with her, saying that she was *χρησιμότητην καὶ καλήν... ἀρετὴν τῷ θεῷ προσοικεύουσαν* (98.36-7). So he continued to defend his wife while the relatives made their lives miserable by such accusations. She begged him to let her go into a monastery and choose another wife equal in honour to himself, *ὁμοίαν σου περιφανῇ καὶ ἔνδοξον*, but he refused. She however couldn't bear to see him tormented and persecuted by them, so she fled one night by boat and arrived at the island where the priest-monk who told the tale found her.

The story develops with a wonderful Robinson Crusoe element: she didn't know she was pregnant at the time and had nothing but the clothes she was wearing. These she cut up to make swaddling clothes, *ἐσπαργάνωσα*, for the son whom she bore several months later. Together they survived on the island for 30 years and she longed for a priest to come and baptize him. Miracle of miracles! God sent her the monk who was also a priest, the baptism was performed and they took the eucharist together. They asked for some clothes and to be left in peace, and made the monk-priest promise not to say anything until he got back to Constantinople and not to mention the name of the island so that no one would know where they were!

In the thirteenth century, Apokaukos and Chomatianos document a new twist to this repeated scenario of marital violence: wives who felt their lives were too miserable to be prolonged, tried to commit suicide by throwing themselves off mountain tops or into deep, fast-moving rivers. The archbishops were concerned that this should be prevented, because the taking of Christian life was such a serious sin⁴⁶. But they could see that there were mitigating circumstances. So when after investigation and some experimentation—they were locked up in a hut to try and sort out their disagreements—it was discovered that the couple still fought like cat and dog and could no longer live together decently, they granted them a separation. There might be irreconcilable differences, which could push a woman to suicide. Such a sympathetic view of the failure of marriage makes Chomatianos and Apokaukos seem very modern, quite unlike the majority of Byzantine law-makers and judges. So perhaps they should take the prize for tolerance.

45. Wortley, *Les Récits édifiants*, no. 12/II, BHG 1449a.

46. Laiou, *L'institution familiale ...* (n. 12 above), 310-313.

After surveying these three areas of hagiographic testimony to patterns of toleration and repression within the family, it appears that the issues are nearly always gender-specific. Men are rarely faced with ascetic commitments which render their wives inaccessible in the fashion of S. Kyrillos Phileotes. Theophano, the pious first wife of Leo VI may fall into this category, but her saintliness merely encouraged him to take a mistress for sexual needs. He subsequently celebrated her great holiness. On the other hand, when men manifest an asexual devotion, their wives must accept it with good grace. Similarly, 'battered women' are not protected from violent spouses until archbishops intervene in a few individual cases. For centuries they must accept whatever treatment their husbands believe is appropriate and only in the twelfth century is there a hint in the literary sources of women spitefully getting their own back through satirical mockery and cuckolding⁴⁷. Violence within marriage is clearly a form of gender-specific repression.

Perhaps in the area of conjugal commitment to a spiritual marriage there may be a shared decision to subvert the normal consequences of marital policy decided by parents? The paucity of evidence makes it difficult to assert any general claim about the survival of this practice beyond the period of late antiquity⁴⁸. It is as hard to argue that the use of the *topos* preserved a real possibility of following this course of action, as it is to claim that even a few instances present only the tip of the iceberg. Certainly, most evidence suggests that by the ninth century developed forms of monasticism permitted males to follow their ascetic leanings, thus avoiding marriage. Again it was much harder for young women with the same dedication to escape their parents' marital strategies.

In conclusion, I would like to suggest that the inherited social traditions of Byzantium may have had a potential for slightly more toleration than other societies of the time, either in Western or Central Europe, Russia or the Islamic world. Drawing on Michael Walzer's recent lectures, toleration as a principle may depend on a self-conscious notion of superiority, which gives the members of a society a sense of purpose and confidence that they exist in well-ordered state, where powers and responsibilities are clearly fixed in mirror reflection of God's ordered Heaven⁴⁹. In

47. If we can take at face-value the fun poked at husbands considered inadequate in sexual terms by their quick-witted wives, see D. C. Hesseling, H. Pernot eds, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, Amsterdam 1910.

48. I am indebted to the research by Anne Alwis who has completed a Ph. D. thesis on *Spiritual marriage in late antiquity* at King's College London.

49. On the importance of *taxis* in Byzantium, see the recent analysis in H. Maguire, ed., *Court Culture in Byzantium 829-1204*, Washington D.C. 1997.

addition, when that state has accommodated many different ethnic groups, people with military skills, long-distance mercantile contacts, numerous languages, styles of dress, modes of spirituality and even alternate legal traditions, there is likely to be more room for difference. This is not to claim that Byzantium was less repressive than other states, witness the tight regulation of political, religious, economic and social relations which were infringed at the risk of mutilation, torture and other forms of punishment. But its geographic position at the crossroads of Europe and Asia, the Mediterranean and the Black Sea worlds, linking Africa and the Far North, meant inevitably that Byzantium witnessed many foreigners, outsiders, strangers and totally unfamiliar persons⁵⁰.

International contacts may have strengthened the Byzantine notion of identity, defined more by acquired characteristics –use of Greek, observance of orthodoxy, loyalty to the emperor– than by inborn qualities⁵¹. It may have allowed for more variation and difference than contemporary western societies, even in matters of gender and family. But that said, there is no lack of evidence for the continuing patriarchal control of family life, which recreated in Byzantium patterns of repression, particularly of women, which we may recognise as familiar. As we advance into the new millennium, this should surely promote even greater commitment to the removal of such false notions of supremacy based solely on gender.

50. See the collected papers, ed. D. Smythe, *Strangers to Themselves. The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000.

51. Angeliki E. Laiou, Institutional Mechanisms of Integration, Hélène Ahrweiler – Angeliki E. Laiou, *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Washington, D.C. 1998, 161–181.

MARIA GEROLYMATOU

LA FAMILLE DEVANT LA VOCATION MONASTIQUE: RÉPRESSION ET TOLÉRANCE (IXe-XIe SIÈCLES)

Bien que Byzance ait cultivé le monachisme et que les Byzantins aient eu un grand respect pour les moines, un certain scepticisme ne manquait pas de se manifester à leur égard. Durant la première moitié du IXe siècle et jusqu'à la fin de l'iconoclasme, la discussion sur le monachisme était restée ouverte. La restauration des icônes en 843 s'accompagna d'une période d'expansion du monachisme¹. Il est intéressant d'examiner, en dehors des idées préconçues, comment la famille byzantine réagissait devant la décision d'un de ses membres de prendre l'habit. On peut se demander si les réactions du groupe familial, dans la mesure où elles sont rapportées par les textes hagiographiques, n'obéissent pas tout simplement à des clichés. Faire la part du littéraire et du réel dans ces textes est une tâche difficile². D'une part, le souci de l'hagiographe de présenter son héros sous un jour favorable pouvait être à l'origine de récits faisant l'éloge de tel ou tel saint qui avait dû surmonter l'opposition de sa famille afin de devenir moine. D'autre part, les réactions de la famille peuvent très bien avoir été un reflet de la réalité sociale et économique. Si presque tous les saints étaient issus de familles pieuses, la réaction de ces familles pouvait varier de l'encouragement à la répression

1. Pendant la période iconoclaste, des familles entières appartenant à l'élite sociale quittaient la capitale byzantine et prenaient l'habit. Elles voulaient de cette façon faire preuve de leur opposition à la politique religieuse des empereurs de la dynastie isaurienne et en même temps échapper aux secousses que celle-ci provoquait (Eléonora Kountoura-Galakè, *Ὁ βυζαντινὸς κληρὸς καὶ ἡ κοινωνία τῶν "σκοτεινῶν αἰώνων"*, Athènes 1996, 171-172). L'exemple de la famille de saint Théodore Stoudite est le mieux connu [*Vie A de Théodore Stoudite* (BHG 1754), PG 99, col. 240-241; Théodore Stoudite, *Éloge funèbre à sa mère* (BHG Supplementum 2422), PG 99, col. 889; voir aussi en dernier lieu T. Pratsch, *Theodoros Studites (759-826) - zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Frankfurt sur le Main 1998, 22, 33, 71]. Avec la fin de la crise iconoclaste, ces vocations motivées par des raisons politiques ont cessé.

2. Sur la question de la critique de textes hagiographiques, voir la problématique développée par J.-O. Rosenqvist, dans le débat *Quellenforschung* and/or Literary Criticism. Narrative Sources in Byzantine Historical Writings, *Symbola Osloenses* 73 (1998), 45-48.

en passant par la tolérance. Sans avoir la prétention de faire une étude approfondie de la question, je vais essayer de présenter quelques-uns des cas les plus intéressants de la littérature hagiographique.

Les vocations précoces, assez fréquentes pendant l'époque prôto-byzantine³, n'étaient pas rares à la période que j'étudie. Le droit canonique prescrivait que la personne entrant en religion devait avoir atteint un certain âge⁴. L'imposition de ce seuil s'expliquait d'abord par la volonté de s'assurer que la personne intéressée agissait de sa propre initiative et qu'elle avait pleine conscience des conséquences de son engagement. Par la suite, cette disposition garantissait que la famille du novice ne poserait pas de problèmes à la fondation d'accueil. Cependant, les textes hagiographiques révèlent que l'on contrevenait souvent à cette règle, ce que confirment des documents officiels. Ainsi, bien que le premier *typikon* pour le Mont Athos, daté de 972, interdise la présence sur la Sainte Montagne d'enfants et de garçons impubères⁵, un acte patriarcal daté entre 1102 et 1108 répète la même interdiction, ce qui signifie que les prescriptions du *typikon* concernant ce point n'étaient pas respectées⁶. Enseignement dans le cadre d'une fondation monastique et encouragement de la vocation allaient souvent de pair. Des enfants en bas âge entraient dans un *koinobion* afin d'y recevoir une éducation et, plus tard, la tonsure⁷. Saint Fantin le Jeune, originaire de l'Italie, qui a vécu au Xe siècle, constitue, à ma connaissance, un des cas les plus frappants de cette combinaison. Fantin fut conduit au monastère par son père, avec le plein accord de sa mère, lorsqu'il n'avait que huit ans. Il fut confié

3. Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (4e-7e siècles)*, Paris 1977, 144-145.

4. À propos des opinions des canonistes sur l'âge de l'engagement monastique ainsi que des prescriptions des *typika* de monastères sur cette question, voir I. Konidarès, *Νομική Θεώρηση των μοναστηριακών τυπικών*, Athènes 1984, 79-87; cf. Evelyne Patlagean, L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (Ive-XIIIe siècles), *Annales de démographie historique*, "Enfant et sociétés", Paris - La Haye 1973 (= Eadem, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Londres 1981, no X), 88.

5. *Actes du Prôtaton*, éd. Denise Papachryssanthou (Archives de l'Athos no VII), Paris 1975, no 7 l. 101-102.

6. V. Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. vol. 1. Les actes des patriarches*, Deuxième édition revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris 1989, no 975 [1980]. L'acte est probablement faux mais il reflète une réalité.

7. À Byzance, à l'encontre de ce qui se passait en Occident, les monastères n'entretenaient pas d'écoles destinées à assurer une formation aux laïcs. L'école du monastère de Stoudion ne semble avoir été "ni une école publique tenue par des religieux, ni même une école monastique ouverte à des laïcs" (P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin, Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, 103). En revanche, Patlagean, L'enfant, 89-90, soutient que l'enseignement fourni dans un monastère n'était pas nécessairement associé à la profession ultérieure de vœux monastiques.

à la surveillance d'un moine qui lui apprit les premières lettres, avant de recevoir la tonsure cinq ans plus tard, vers l'âge de treize ans⁸. La *Vie* de Fantin insiste sur l'idée que le saint fut l'offrande de ses parents à Dieu: *βουλὴν βουλεύεται ἄμεινον* (le père), *τοῦ δῶρον αὐτὸν* (Fantin) *τῷ θεῷ προσάγαγεῖν*⁹. Certes, l'hagiographe s'efforce de présenter la décision du père comme le résultat d'un penchant naturel du fils: *τὸν νοῦν ἀρτιωθείς* (l'enfant Fantin), *ἐκατέρων τῶν βίων* (monastique et laïc) *τὸ διάφορον διακρίνας, εἴλητο μᾶλλον τοῖς αἰδίοις καὶ μένουσι ἀνταλλάξασθαι τὰ οὐδαμινὰ καὶ πρόσκαιρα*¹⁰. Pourtant, il est difficile d'admettre qu'un enfant de huit ans disposait d'un degré de maturité assez élevé pour être en mesure de procéder par lui-même à un tel choix.

C'est sous l'influence d'un oncle religieux que saint Lazare le Galésiot, né vers 966-967¹¹, fut confié par ses parents à l'âge de six ans à un prêtre afin qu'il apprenne auprès de lui les premières lettres¹². Trois ans plus tard, toujours à l'instigation du même oncle, ses parents le placèrent comme apprenti chez un notaire¹³. À douze ans ils l'établirent dans le monastère où vivait son oncle qui entreprit de lui enseigner tout ce qui a rapport à l'église (*λαμβάνει αὐτὸν ὁ αὐτοῦ θεῖος εἰς τὴν μονὴν πρὸς τὸ ἐκπαιδεῦσαι αὐτὸν τὰ τῆς ἐκκλησίας*). Il semble donc bien que l'objectif était d'initier Lazare à la vie religieuse. Lazare entra en conflit avec son oncle et s'enfuit ; arrêté, il fut ramené au monastère. Deux ans plus tard, c'est-à-dire vers l'âge de quatorze ans, son oncle le confia à un autre notaire, attaché au monastère *tou Strobiliou*¹⁴, pour appro-

8. E. Follieri, *La vita di San Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici*, Bruxelles 1993, 402-406 § 3-4; cf. *ibid.*, 76.

9. *Ibid.*, § 3 l. 4-5.

10. *Ibid.*, § 2 l. 12-14.

11. Sur la date de naissance de Lazare, voir *The Life of Lazaros of Mt. Galesion. An Eleventh Century Pillar Saint. Introduction, Translation, and Notes by R. Greenfield*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C. 2000, 5-6.

12. *Vie de Lazare le Galésiot (BHG 979)*, AASS Nov. III, 510 § 3. Sur l'enseignement élémentaire, fondé essentiellement sur les textes sacrés, voir Lemerle, *Humanisme*, 99-100.

13. À Constantinople, au Xe siècle, la formation des notaires faisait l'objet d'une législation rigoureuse. Voir à cet effet *Das Eparchenbuch Leons des Weisen*, éd. J. Koder (CFHB no 33), Vienne 1991, § 1.13, 1.16; Hélène Saradi, *Le notariat byzantin du IXe au XVe siècles*, Athènes 1991, 153-157; cf. Wanda Wolska-Conus, Les termes *νομὴ* et *παιδοδιδασκαλὸς νομικὸς* du "Livre de l'éparque", *Travaux et Mémoires* 8 (1981), 531-541. Pour une critique de cette dernière étude, voir D. Simon, *Hermeneutische Gymnastik*, *Rechtshistorisches Journal* 1 (1982), 39-42. En revanche, on ne sait rien sur la formation des notaires en province. L'exemple de Lazare soutient l'hypothèse émise par Saradi, *Notariat*, 154-155 que les notaires de province recevaient une formation pratique auprès d'autres notaires.

14. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galesios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975, 242 mentionne le monastère dans le résumé qu'il fait de la vie de Lazare sans donner toutefois la moindre information sur cette communauté.

fondir ses connaissances dans la science notariale¹⁵. Après trois ans passés auprès de ce notaire, Lazare s'enfuit à nouveau et devint moine¹⁶.

L'histoire du jeune Lazare est révélatrice de l'influence que pouvaient exercer les moines sur les destinées de membres de leur famille vivant dans le monde¹⁷. En même temps, elle constitue un bon exemple d'encouragement familial à la vocation. Une première lecture de la *Vie* nous laisse avec l'impression que la famille de Lazare avait choisi pour lui, initialement au moins, une carrière notariale. Ce n'est qu'à douze ans que Lazare entra dans le monastère de son oncle, afin de se familiariser avec la vie monastique. Toutefois, une lecture plus attentive suggère que l'apprentissage de la science notariale allait de pair avec le projet de faire de Lazare un religieux. En effet, les parents du jeune Lazare avaient décidé, en accord avec son oncle, de faire de lui un moine et de lui donner en même temps une formation notariale, ce qui lui permettrait de mieux protéger les intérêts de la fondation où il serait tonsuré. D'ailleurs, le cas de personnes destinées à la vie monastique, mais recevant en même temps une formation disons plus "professionnelle" n'est pas inconnu¹⁸. N'oublions pas d'ailleurs que l'oncle de Lazare était l'higoumène de la fondation à laquelle le jeune Lazare fut conduit. Il se peut que Lazare ait été destiné à lui succéder. Lazare ne se montra pas rebelle à la perspective de devenir moine, mais plutôt à l'autorité familiale incarnée par son oncle.

D'autres textes confirment l'idée que les vocations étaient souvent suscitées par des membres de la famille qui étaient déjà moines. Saint Pierre d'Atroa, devenu moine vers la fin du VIII^e siècle, revient, après avoir erré pendant une longue période, dans son village natal. Il persuade son frère de devenir religieux¹⁹ et à sa mort il lui confie la direction de sa fondation de saint Zacharie²⁰. Quelques décennies plus tard, le même Pierre d'Atroa convainc toute la famille de sa sœur de prendre l'habit et de se retirer dans des établis-

15. *Vie de Lazare le Galésiot*, 510 § 4.

16. *Vie de Lazare le Galésiot*, 510 § 5.

17. Sur les liens qui continuaient à unir le moine à sa famille, voir Alice-Mary Talbot, *The Byzantine Family and the Monastery*, *DOP* 44 (1990), 120-121; A. Kazhdan, *Hagiographical Notes* (suite), *Byzantion* 54 (1984) (= *Idem, Authors and Texts in Byzantium*, Londres 1993, no IV), 188-192 met en évidence les relations difficiles entre le moine, sa famille et le monastère.

18. Lemerle, *Humanisme*, 102 cite l'exemple de saint André de Crète qui, parallèlement à l'étude des textes sacrés, reçut au patriarcat de Jérusalem une formation notariale.

19. V. Laurent, *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa* (BHG 2364). Édition, traduction, commentaire, Bruxelles 1956, 107-109 § 17. Saint Eustratios, higoumène du monastère des Agabres sur l'Olympe de Bithynie au IX^e siècle, aurait suivi l'exemple de ses cinq oncles maternels qui étaient tous des moines [*Vie d'Eustratios* (BHG 645), édition A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταυρολογίας*, vol. 4, Saint Petersburg 1897 (réimpression Bruxelles 1963), 369-370 § 4].

20. *Vie de Pierre d'Atroa*, § 84 l. 17-29.

sements également fondés par lui. Pierre d'Atroa n'a même pas hésité à user de la pression psychologique pour obliger un neveu peu disposé à quitter le monde à se plier à sa volonté²¹. Vers la fin du IX^e siècle saint Euthyme le Jeune confia la direction de sa fondation de Péristerai en Macédoine à son petit-fils, alors qu'il fonda un couvent où se retirèrent les membres féminins de sa famille, à la tête duquel il plaça sa petite-fille²². Les motifs de ces vocations peu spontanées et suscitées par un collatéral moine étaient d'abord le désir de résoudre la question de la succession à la direction d'une communauté monastique considérée comme l'œuvre personnelle de son fondateur²³, et ensuite le souci de garantir à des parents dont la situation matérielle était précaire un meilleur avenir.

Les exemples qui viennent d'être cités mettent suffisamment bien en évidence le rôle parfois joué par la famille dans l'encouragement d'une vocation. Or, la tolérance pouvait être elle aussi une sorte d'encouragement. Il est vrai que le plus souvent les sources ne rapportent pas l'attitude de la famille devant la décision d'un de ses membres d'entrer en religion²⁴. On peut se douter de l'embarras de l'hagiographe devant cette apparente tolérance qui touchait à l'indifférence. Entrer en religion revenait quelquefois à sortir d'une impasse. L'exemple de Mélétiós de Myopolis illustre cet aspect du problème. Mélétiós vécut au XI^e siècle et était originaire de la Cappadoce. Ses parents étaient, semble-t-il, des paysans de condition modeste. Peu intelligent, Mélétiós rencontra de nombreuses difficultés scolaires²⁵. À quinze ans il quitta sa famille et se rendit à Constantinople où il finit par devenir moine²⁶. Il est clair par le texte de sa *Vie* que son intention lorsqu'il avait quitté le foyer familial n'était pas celle de devenir moine. Il était sans doute parti pour chercher sa fortune ailleurs, parce que les perspectives dans son village natal n'étaient pas particulièrement bonnes. L'entourage familial n'a rien fait pour empêcher son départ, parce qu'il ne pouvait lui offrir, probablement, rien de meilleur. Il se peut même que son départ ait soulagé en quelque façon certaines difficultés matérielles de la famille.

Les textes hagiographiques masquent parfois la dimension socio-économique du

21. *Vie de Pierre d'Atroa*, 159 § 44.

22. *Vie d'Euthyme le Jeune* (BHG 655), éd. L. Petit, *Revue de l'Orient Chrétien* 8 (1903), 202 l. 11-21.

23. Sur les établissements monastiques fondés par des individus, voir P. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1987, et en particulier pour la période étudiée 130 sq.

24. Les réactions se limitent parfois à des manifestations de chagrin; voir à titre d'exemple *Vie de Pierre d'Atroa*, § 4 l. 10-19.

25. *Vie de Mélétiós* (BHG 1247), éd. V. Vassilievskij, *Pravoslanyj Palestinskij Sbornik* 6/2, Saint-Petersbourg 1886, 1-2.

26. *Ibid.*, 3-4.

problème derrière le motif de la prédestination de l'enfant par la Providence à la religion, parfois avant même sa naissance²⁷, et ils présentent sa consécration à Dieu comme un acte de piété. Il reste néanmoins que l'encouragement ou l'apparente tolérance devant une vocation étaient souvent associés à des soucis d'ordre économique et social. Vouer un enfant à Dieu constituait un moyen d'en assurer la subsistance quand sa famille n'avait pas les moyens de le nourrir²⁸. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les moines étaient souvent issus de familles nombreuses aux moyens économiques restreints. Saint Lazare le Galésiotte était le cinquième enfant d'une famille paysanne de condition plutôt modeste²⁹. Il allait de même des saints David, Syméon et Georges, les trois frères originaires de Mitylène³⁰. Ils étaient issus d'une famille qui comptait sept enfants. En

27. Saint David de Mitylène voit en vision saint Antoine le Grand qui l'appelle à quitter le monde tout en lui révélant que les quatres consaguins qui seraient nés après lui étaient eux aussi prédestinés à la vie monastique [Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo (BHG 494), *Analecta Bollandiana* 18 (1899), 214 l. 10-33]; cf. *ibid.*, 213 l. 18-33. Saint Lazare le Galésiotte aurait donné dès sa naissance des signes de ce qui allait devenir lorsqu'il aurait grandi (*Vie de Lazare le Galésiotte*, 509 § 2). Dans un grand nombre de textes hagiographiques, Dieu révèle la prédestination de l'enfant à la vie monastique par une série de rêves; voir à titre d'exemple *Vie de saint Alypius le Stylite. Vita prior*, dans H. Delehay, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923, 148-149 § 2; *Vie de Michel Maléinos* (BHG 1295), éd. L. Petit, *Revue de l'Orient Chrétien* 7 (1902), 551-552 § 4.

28. Au VII^e siècle la mère de saint Alypius le Stylite, étant restée veuve et ayant à sa charge un enfant de trois ans, se mit sous la protection de l'Église en consacrant son enfant et elle-même à Dieu (*Vie d'Alypius le Stylite*, 149-150 § 2-3). Une solution moins radicale consistait à consacrer son enfant à Dieu en faisant de lui un clerc. Telle semble avoir été la disposition prise par les parents de saint Pierre d'Atroa, né vers 773 (*Vie de Pierre d'Atroa*, 26). Pierre était voué à Dieu avant sa naissance (*ibid.*, § 2 l. 25-28). Sa mère l'offrit à l'Église dès son plus jeune âge et Pierre fut affecté au service cléricale de l'évêché local lorsqu'il eut douze ans : *ὡς δὲ τοῦτον ἡ μήτηρ ἀπεγαλάκτισεν, πληροῦσα τῆς εὐχῆς τὴν ὑπόσχεσιν τῷ ἱερῷ προσφέρει καὶ τῷ ἀρχιερεῖ προσάγει, ὡς ἄλλον Σαμουὴλ πρωτότοκον ἀνθομολογουμένη τῷ Κυρίῳ*, *ibid.*, § 3 l. 1-8: *ὁ δὲ ἱεράρχης... τὸ πνικαῦτα στεφάνῳ ἱερατικῷ τὴν κεφαλὴν τοῦ παιδὸς περικεῖρει καὶ τοῖς τοῦ Θεοῦ ἀφιερουμένοις δουλεύειν καταριθμεῖ... ἐν δευτέρῳ γὰρ ἡλικίᾳ καθίστατο* (Pierre), *ἤγουν δωδεκαετίᾳ*. Comme le remarque Laurent (*ibid.*, 70-71 note 5), il semble qu'à douze ans Pierre a reçu la tonsure cléricale. On a l'impression que les parents de Pierre voulaient faire de lui un clerc, espérant lui assurer de cette façon les moyens d'une existence relativement sûre, d'autant plus qu'ils essayaient de l'attacher au clergé de l'évêché. Pour un jeune homme de la campagne la fonction de clerc était probablement une bonne situation. Les clercs de province étaient certes mal rémunérés, mais, comme ils étaient par ailleurs peu nombreux, le canon 15 du VII^e concile œcuménique (787) leur permettait de cumuler deux paroisses en même temps, pratique interdite aux clercs de la capitale (Eleftheria Papagiannē, *Τὰ οἰκονομικά τοῦ ἑγγαμου κλήρου στό Βυζάντιο*, Athènes 1986, 67-68 et note 45).

29. *Vie de Lazare le Galésiotte*, 509 § 2: *γεννητόρων λαχὼν οὐ τῶν ἐν πλούτῳ... μέγα φρονούντων... ἐκ τῶν ἰδίων χειρῶν ποριζομένων τὰ ἐς τροφήν*.

30. Sur la date de la composition de leur *Vie*, voir Kazhdan, Notes, 185-188, qui opte pour une datation entre l'été 863 et le début de 865.

dehors des trois frères morts en odeur de sainteté, deux autres enfants avaient pris l'habit sans toutefois atteindre, selon le jugement de l'hagiographe, le même degré de perfection morale que leurs consaguins, tandis que les deux cadets assumèrent la tâche de continuer le lignage³¹. Malgré le lieu commun employé par l'hagiographe —la famille se suffisait à elle-même sans avoir besoin des autres—, il se peut que la vie monastique se soit présentée comme la sortie d'une impasse³².

L'exemple qui illustre le mieux cet aspect du problème est celui de saint Luc le Jeune. Celui-ci, qui vécut au Xe siècle dans la région de Thèbes, était issu d'une famille paysanne. Il aurait manifesté un vif zèle religieux dès son jeune âge. Ses parents, qui jugeaient excessif cet empressement, essayèrent, sans succès, de le modérer. Finalement, ils le laissèrent agir selon son gré, faisant donc preuve de tolérance³³. Après la mort de son père, Luc, selon son biographe, désirant embrasser la vie monastique, quitta la maison paternelle. Il fut arrêté, parce qu'il avait essayé de s'enfuir vers une partie de la Grèce qui se trouvait provisoirement sous la domination des Bulgares. Reconduit chez lui, il dut subir les reproches des siens³⁴. Lorsque plus tard Luc s'enfuit de nouveau et reçut la tonsure dans un monastère d'Athènes³⁵, la famille ne fit rien pour le ramener, elle ne le rechercha même pas. Il me semble que la fuite de Luc a pu régler certains problèmes familiaux apparus après la mort du père. La famille n'avait sans doute pas de moyens financiers considérables. Le grand père paternel de Luc avait fui l'île d'Égine afin de s'échapper aux incursions arabes et il s'était réfugié en Phocide³⁶. Il y était entré en conflit avec les habitants à propos du contrôle des terres cultivables et des pâturages. L'affaire fut finalement réglée par l'intervention du pouvoir central³⁷. L'incident montre qu'il n'y avait pas assez de terres aussi bien pour les indigènes que pour les immigrés. La famille ne possédait pas de domaines considérables et le problème

31. *Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii*, 212 l. 29-31 et 213 l. 1-3: οὗς οἱ τεκόντες καὶ ἐτέραν τετρακτὺν παῖδων ἐκφύσαντες, τὴν μὲν μίαν ξυνωρίδα εἰς γένους διαδοχὴν τῷ βίῳ κατέλιπον, τὴν δὲ ἄλλην σὺν τοῖς ῥηθεῖσι τρισὶ φωστῆρσι θυσίαν καθαρὰν τῷ Θεῷ προσαγνόχασι, τὸν μονήρη καὶ αὐτὴν βίον ἀσπασαμένην, τοσοῦτον τῆς προμνημονευθείσης τριασσοῦς ὁμνύρεως ἐνδεόντως ὅσον ἀστέρες ἡλίου.

32. *Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae*, 213 l. 7-10: βίος δὲ τούτοις... αὐτάρκης καὶ ὅσον μίτε τῷ ἐνδεεῖν φορτικούς εἶναι τοῖς πέλας, μίτε τῷ πλήθει τοῦ πλούτου κατεπαίρεσθαι τῶν πλησίων. Sur l'idéal de l'autarcie, voir M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle*, Paris 1992, 493-496.

33. *Vie de Luc le Jeune (BHG 994)*, introduction, édition et annotation D. Sophianos, Athènes 1989, 162-163 § 7-9.

34. *Ibid.*, 165-166 § 15.

35. *Ibid.*, 166-167 § 16-17.

36. *Ibid.*, 160-161 § 2-3.

37. *Ibid.*, 161 § 4-5.

devint sans doute plus grave après la mort du père de Luc. Dans la législation byzantine, tous les enfants avaient les mêmes droits à l'héritage paternel. Luc avait encore deux frères et deux sœurs. Ce n'est pas un hasard, si son frère cadet et l'une de deux sœurs ont pris eux aussi l'habit³⁸ – je rappelle à ce point que des dispositions identiques furent appliquées dans le cas de trois frères David, Syméon et Georges. De cette façon, toute la fortune passa aux mains du frère aîné. Ainsi, fut évité le partage de biens familiaux, partage qui aurait abouti à des parcelles infimes, incapables donc de faire vivre leurs détenteurs.

La fuite de Luc épargnait aux siens d'autres ennuis. Luc n'était pas bien intégré dans sa famille et après la mort de son père il se révolta contre elle. Il refusait de s'occuper des travaux agricoles³⁹ et, comme on l'a vu, il avait déjà essayé, une première fois, de s'enfuir. Toutefois, la réaction familiale après l'échec de cette tentative ne concernait pas la volonté de Luc d'entrer en religion, si tant est qu'il eût déjà formulé ce projet. Elle provenait du fait que Luc avait compromis sa famille vis-à-vis de l'État par son acte irréflecti. L'entrée en religion réglait donc d'un coup deux problèmes graves.

La famille byzantine pouvait également encourager une vocation afin de s'assurer prestige et pouvoir. Pendant la deuxième moitié du VIII^e siècle, saint Georges évêque d'Amastris succéda à son oncle sur le trône épiscopal de sa ville natale, conformément, selon la *Vie*, au désir exprimé par le peuple du lieu. La *Vie* présente la carrière épiscopale de Georges comme l'effet de sa prédestination par la Providence au sacerdoce⁴⁰. Le lieu commun hagiographique de la prédestination de Georges au sacerdoce masque une réalité sociale. L'exercice de l'épiscopat accordait à la famille de Georges prestige et pouvoir. Celle-ci ne voulait pas perdre, après la mort de l'oncle de Georges, l'influence dont elle jouissait et elle a agi pour faire aboutir la candidature de Georges au trône épiscopal. Certes, à strictement parler, Georges d'Amastris n'est pas un exemple typique d'encouragement d'une vocation, puisque rien dans sa *Vie* ne laisse supposer qu'il était devenu moine avant de monter sur le trône épiscopal. Pourtant, si je ne néglige pas

38. *Ibid.*, 162 § 6.

39. *Ibid.*, 164 § 13: τὼν μὲν τῆς ποιμνῆς καὶ τῆς γεωργίας ἀποστὰς προντίδων.

40. *Vie de Georges d'Amastris* (BHG 668), édition et traduction en russe V. Vassilievskij, *Russko-vizantijskija izlčdovanija*, Saint-Petersbourg 1893, 25-26: ψηφίσασθαι ἀρχιερεᾶ τὸν πρὸ γενέσεως ἱερέα. Sur la *Vie* de Georges d'Amastris, voir I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, dans A. Bryer – Judith Herrin (éd.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (Birmingham 1975), Birmingham 1977, 121-124. Sur l'interpolation dans la *Vie* d'un passage faisant allusion à une attaque russe contre Amastris ainsi que sur la datation de cet événement, voir une mise au point des théories différentes par A. Markopoulos, La *Vie* de Saint Georges d'Amastris et Photius, *JÖB* 28 (1979), 75-78. Markopoulos (*ibid.*, 78-82) considère Photius comme l'auteur du passage en question.

cet exemple, c'est parce que le célibat est le point commun entre le moine et l'évêque. La *Vie* de Georges d'Amastris fut rédigée par Ignace le diacre au cours de la première moitié du IX^e siècle⁴¹. Deux siècles plus tard, Michel Psellos dans l'éloge qu'il rédige en l'honneur de son ami Jean Mauropous, métropolite d'Euchaïta, a recours au motif de la consécration de Mauropous par ses oncles à l'Église, dont l'un était métropolite de Claudiopolis et l'autre l'archevêque de Bulgarie, Léon⁴². Certes, Jean Mauropous n'est devenu moine qu'après avoir parcouru une carrière réussie de professeur de philosophie et de rhétorique⁴³. Il n'est pas du tout certain que ses oncles aient essayé de l'inciter à suivre une carrière ecclésiastique. On peut déduire, en revanche, par son évolution postérieure, qu'il avait été destiné à une carrière de professeur ou de juriste. Toutefois, en employant le lieu commun de la consécration de Mauropous, dès son bas âge, à la vie religieuse, Psellos se ménage la possibilité d'expliquer la décision ultérieure de Mauropous de devenir moine et de montrer que la vocation était une sorte de tradition familiale.

La répression de la vocation monastique n'était pas un phénomène particulièrement fréquent. Elle concernait parfois non pas la vocation elle-même, mais le choix de l'anachorétisme, forme extrême du monachisme⁴⁴. Alors que Fantin le Jeune s'adonnait, après avoir passé des années dans un *koinobion*, à cette forme d'ascèse, les démons auraient essayé de le tenter en prenant la figure de ses parents qui se lamentaient de son départ au désert⁴⁵. Le récit renvoie évidemment au séjour du Christ au désert pendant quarante jours et sa tentation par le diable⁴⁶. Ce qui importe ici, c'est l'idée que les parents de Fantin, qui l'avaient placé dans le monastère, aient réagi à sa retraite au désert.

Le plus souvent, la répression résultait du fait que la vocation dérangeait ou même contrariait des arrangements familiaux. On en examinera par la suite quelques exemples.

41. Ševčenko, *Hagiography*, 123; Markopoulos, *La Vie*, 75-76; cf. *The Correspondence of Ignatios the Deacon. Text, translation and commentary* C. Mango (CFHB no 39), Dumbarton Oaks, Washington, D.C. 1997, 17-18.

42. Michaelis Pselli, *Orationes Panegyricae*, édition G. Dennis, Stuttgart - Leipzig 1994, 145-146 l. 56-71: ἐκ σπαργάνων ἀνατεθειμένῳ (Mauropous) αὐτοῖς (ses oncles), οὗ τῷ ἐδάφει προσερριμμένῳ τοῦ θεοῦ νεώ, ἀλλ'εὐθὺς ἔνδον τῶν ἀδύτων καθιδρυμένῳ. Sur Léon, devenu archevêque de Bulgarie au cours du règne de Michel IV, voir Ioannis Skylitzae, *Synopsis Historiarum. Editio princeps*, recensuit I. Thurn (CFHB no 5), Berlin - New-York 1973, 400 l. 32-38.

43. Pselli, *Orationes Panegyricae*, 151 l. 215-219, 152 l. 243-262, 153 l. 263-264, 155 l. 332-337; cf. A. Kaprozēlos, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Iōannina 1982, 26-28.

44. Sur l'anachorétisme pendant l'époque qui nous intéresse, voir Dénise Papachryssanthou, *Ὁ ἀθωνικὸς μοναχισμός. Ἀρχὲς καὶ ὁργάνωση*, Athènes 1992, 56-64.

45. *Vie de Fantin*, § 9 l. 1-6, § 11.

46. *Matthieu*, 4, 1-11; *Marc*, 1, 12-13; *Luc*, 4, 1-13.

Euthyme le Jeune, né vers 823-824⁴⁷, était issu d'une famille d'une aisance modeste. Les biens familiaux étaient soumis à la *strateia*, c'est-à-dire à l'obligation de fournir à l'État un soldat avec son armement⁴⁸. Cela signifie une fortune foncière considérable; vers le milieu du Xe siècle Constantin VII a fixé la valeur des terres appartenant à un *stratiôtès* à quatre livres d'or au moins⁴⁹. Orphelin de père et le seul garçon de la famille, sa mère le maria avant ses dix-huit ans⁵⁰. Il semble qu'Euthyme réfléchissait sérieusement à quitter le monde, probablement parce qu'il voulait s'échapper aux obligations de la *strateia*⁵¹, mais qu'il en était empêché par ses obligations envers sa famille. Euthyme devait assurer le service de la *strateia* qui grévait les biens familiaux et la continuité du lignage, souci qui devient manifeste en plusieurs passages de sa *Vie*⁵². La naissance d'une fille et, surtout, le mariage matrilocal de sa sœur Marie, c'est-à-dire que l'époux était venu s'installer à la maison de la famille de l'épouse (τῆς ἀδελφῆς Μαρίας τῷ οἴκῳ δι' ἐπιγαμβρίας εἰσοισαμένης αὐτῆς σύνευνον), libérèrent Euthyme de ses obligations⁵³. L'avenir de la famille était donc assuré; il y avait un enfant pour continuer le lignage ainsi qu'un homme pour mettre en valeur les domaines de la famille et surtout pour assumer la *strateia*. Dorénavant, la famille n'exercerait pas de pression sur Euthyme. Ainsi, vers 842, selon son biographe, il sentit qu'il pouvait suivre son penchant. Dans le cas d'Euthyme, on peut parler d'une sorte de répression indirecte qui a pris la forme de la prévention: les obligations envers la famille fonctionnent comme un obstacle à la prise de l'habit.

Michel Maléinos, né vers 894 à Charsianon de Cappadoce⁵⁴, constitue le cas le

47. La *Vie d'Euthyme* fournit beaucoup d'indices chronologiques mais elle pose parfois des difficultés en ce qui concerne la datation de certains événements. Sur cette question, voir Dénise Papachryssanthou, *La Vie de saint Euthyme le Jeune et la métropole de Thessalonique à la fin du IXe et au début du Xe siècle*, *REB* 32 (1974), 234-242 et plus spécifiquement sur la date de naissance d'Euthyme, 236 note 10.

48. *Vie d'Euthyme le Jeune*, 170 l. 27-29; 172 l. 5-6 et 19-21; cf. P. Lemerle, *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century*, Galway 1979, 143-145; J. Haldon, *Recruitment and Conscription in the Byzantine Army. A Study on the Origins of the Stratiotika Ktemata*, Vienne 1979, 47 et note 80 (même page), 48-49.

49. N. Svoronos, *Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, Introduction-édition-commentaires (édition posthume et index établis par P. Gounaridis), Athènes 1984, 120 l. 50-51; cf. Lemerle, *Agrarian History*, 152.

50. L'âge de mariage et l'âge de profession des vœux monastiques avaient tendance à coïncider et même à s'abaisser avec le temps (Patlagean, *L'enfant*, 86 sq.).

51. Papachryssanthou, *Ὁ ἀθωνικός μοναχισμός*, 93.

52. *Vie d'Euthyme le Jeune*, 172 l. 31-32, 173 l. 1-2, 8-11.

53. *Ibid.*, 173 l. 8, 14-15.

54. *Vie de Michel Maléinos*, 550 § 3. On déduit la date de sa naissance par le renseignement de son biographe que Michel avait dix-huit lors de sa tonsure (*Vie de Michel Maléinos*, 567 § 25) qui eut lieu en 912 (*ibid.*, 552-553 § 5-6).

plus frappant de répression de la vocation monastique. Michel Maléinos appartenait à l'une des plus riches et des plus influentes familles de son époque ; elle s'unira plus tard aux Phocas⁵⁵. Il obtint la dignité de *spatharocandidat*⁵⁶ en 912 ou peu avant⁵⁷. À cette époque il décida de devenir moine⁵⁸. Michel avait pleine conscience des réactions que provoquerait sa décision chez ses parents. Son biographe ajoute qu'il craignait que son père ne l'empêchât de la réalisation de son projet: *ἐδεδίει γάρ, μή ποτε ὁ πατήρ αὐτοῦ τὰ συμβεβηκότα πυθόμενος ἀποστερήσῃ τοῦ ποθομένου*. La suite de l'histoire montre que cette crainte était justifiée. La seule personne qui ait accompagné Michel au monastère et qui ait été au courant du projet, revint en se lamentant du malheur inattendu qui avait frappé la maison. Le biographe emploie à ce point des termes énergiques pour décrire comment la décision de Michel fut perçue par son père: *τὴν ἀπροσδόκητον ταύτην ἀποκλαιόμενος συμφορὰν*. La famille de Michel s'opposa farouchement à sa vocation. Le père de Michel, lorsqu'il eut appris la nouvelle, partit accompagné de ses gens pour ramener son fils au foyer familial. La *Vie* raconte de façon très vive comment ils encerclèrent le monastère afin d'empêcher la fuite de Michel qui fut obligé de suivre son père mais pour peu de temps, puisque finalement il revint au monastère⁵⁹.

Le cas de Michel Maléinos présente des analogies avec celui de saint Syméon le Nouveau Théologien. Syméon, issu d'une famille aisée de la Paphlagonie, fut envoyé par sa famille à Constantinople afin de recevoir une bonne éducation. Il fut introduit, malgré lui, par son oncle au palais impérial —à ce point il faut encore remarquer le rôle joué par un oncle dans la destinée d'un jeune homme— et il fut honoré de la dignité de *spatharocubulaire*. Son oncle aurait même vivement désiré le faire devenir *oikeios* de l'empereur. Syméon resta pendant des années au service impérial, puis il prit la décision de réaliser le rêve qu'il caressait depuis longtemps, c'est-à-dire devenir moine⁶⁰. Ainsi,

55. Sur la famille Phocas, voir la monographie d'I. Djurić, La famille de Phocas (en serbe), *HZRV*, 17 (1976), 189-292 (résumé français 293-296). Sur les rapports privilégiés entre les Phocas et les Maléinoi d'une part et l'empereur Léon VI (886-912) d'autre part, voir Vassiliki Vlyssidou, *Αυτοκρατορικές οικογένειες και εξουσία (9ος-10ος αι.)*, Thessalonique 2001, 77-78.

56. N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, 297.

57. *Vie de Michel Maléinos*, 552 § 4.

58. *Ibid.*, 552-553 § 5-6. Vassiliki Vlyssidou, Quelques remarques concernant les activités de Saint Michel Maléinos, *Byzantinoslavica* 59 (1998), 46-50 soutient que la vraie raison qui a amené Michel Maléinos au monastère était la crainte pour sa vie après le changement de la situation politique de l'Empire survenu le lendemain de la mort de Léon VI, en 912.

59. *Vie de Michel Maléinos*, 554-556 § 8-9.

60. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos (BHG 1692)*. Texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par I. Hausherr et traduction française en collaboration avec G. Horn, Rome 1928, § 2-3.

au cours d'une mission entreprise en Paphlagonie, il annonça à sa famille sa décision, ce qui provoqua un vif chagrin aux siens, en particulier à son père. La *Vie* ne rapporte pas, toutefois, de réaction aussi énergique que celle de la famille de Michel Maléinos⁶¹. Les points communs dans les deux récits sont évidents. Michel Maléinos et Syméon venaient d'une couche sociale élevée. Ils étaient arrivés à Constantinople alors qu'ils étaient encore très jeunes et y avaient reçu des dignités honorifiques. Tous les deux étaient destinés à une carrière au service de l'État et Syméon l'avait même entamée. Bien que la *Vie* n'en souffle mot, Syméon était probablement eunuque: le titre de *spatharocubulaire* était normalement réservé à des eunuques⁶². Ceci expliquerait pourquoi dans la *Vie* il n'est nulle part question de pression exercée par la famille sur Syméon de contracter un mariage. Sa famille l'avait sans doute fait castrer afin de faciliter sa promotion dans la hiérarchie palatine⁶³. Si la réaction de la famille ne prend pas de dimensions analogues à celles du cas de Michel Maléinos, cela est dû d'abord au fait que Michel Maléinos était probablement plus jeune que Syméon lors de ce tournant décisif de sa vie, et ensuite au statut social plus élevé de sa famille.

La violence de la répression exercée par la famille de Michel Maléinos ne trouve pas de parallèles. Il y a néanmoins deux autres exemples de répression datant de cette période. L'un est celui de saint Nikôn, fondateur d'un monastère à Sparte au cours de la deuxième moitié du Xe siècle. Nikôn était originaire de la Paphlagonie. Il semble qu'il venait d'une famille riche disposant d'une fortune foncière considérable mise en valeur par des parèques⁶⁴. Nikôn s'est secrètement fait moine dans le monastère de la Chryssè Petra, situé entre la Paphlagonie et le Pont⁶⁵. Il y avait vécu selon la *Vie* douze ans, lors qu'il apprit que son père, qui, semble-t-il, n'avait pas renoncé à le chercher, avait repéré le monastère où son fils s'était réfugié⁶⁶. Avec le consentement de l'higou-

61. *Ibid.*, § 8 l. 1-14.

62. Oikonomidès, *Listes*, 299, 300-301.

63. Saint Nicéphore, évêque de Milet à la fin du Xe siècle, fut également castré par sa famille, probablement pour la même raison [*Vie de Nicéphore de Milet* (BHG 1338), *Analecta Bollandiana* 14 (1895), 136 § 4].

64. *Vie de Nikôn* (BHG 1366), édition et traduction latine par O. Lampsidès, 'Ο ἐκ Πόντου ὁσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε (Κείμενα-σχόλια), Athènes 1982, 16 l. 28-35 (= D. F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon. Text, translation and commentary*, Brookline, Massachusetts 1987, § 2 l. 8-16); *Vie de Nikôn* (édition Lampsidès) 18 l. 26-30 (= édition Sullivan, § 3 l. 4-9): ὁ μὲν πατὴρ αὐτοῦ ἀφῆκεν αὐτὸν εἰς τὴν τῶν σφῶν κτημάτων ἐπίσκεψιν. καὶ γὰρ ἦν αὐτοῖς πολλή τις καὶ παντοδαπὴ ἡ ὑπαρξίς... ὥς ἐπέστη τοῖς ἀγροῖς καὶ ὄψει παρελθίφει τὸν...μόχθον τῶν ἐν ἐκείνοις παροικικῶς βιούντων.

65. *Vie de Nikôn* (édition Lampsidès), 20 l. 15-25, 22 l. 16-17 (= édition Sullivan, § 4 l. 1-12, § 5 l. 18-20). Eléonora Kountoura-Galake, *The Location of the Monastery of Chryse Petra*, *Σύμμεκτα* 13 (1999), 69-74, soutient que le monastère se trouvait près d'Amaseia, au bord du fleuve Iris.

66. *Vie de Nikôn* (édition Lampsidès), 30 l. 22-24 (= édition Sullivan, § 11 l. 14-16).

mène qui, apparemment, ne voulait pas avoir d'ennuis, Nikôn quitta le monastère et prit la direction de l'ouest⁶⁷. Peu après, son père, accompagné des frères de Nikôn et des gens à son service, arriva au monastère pour chercher son fils. Il faut remarquer en ce point la ressemblance avec l'épisode de la *Vie* de Michel Maléinos. Ne l'ayant pas trouvé ils se lancèrent à sa poursuite. Ils faillirent l'atteindre au moment où il se préparait à traverser le fleuve Parthénios, mais Nikôn leur échappa⁶⁸.

Un autre exemple de répression date du XI^e siècle. Christodule, fondateur du monastère de Saint-Jean le Théologien à Patmos, venait d'une famille de couche sociale moyenne, originaire de la région de Nicée. Christodule apprit auprès d'un grammairien les premières lettres et fit preuve d'une grande capacité de perception⁶⁹. L'intelligence de Christodule fit naître des espoirs chez ses parents, qui toutefois furent vite déçus. Christodule s'adonnait à l'étude des textes sacrés, ce qui déplaisait fort à ses parents. Ceux-ci essayaient de le détourner du chemin qu'il se traçait et de l'orienter vers des occupations séculières (*διὸ καὶ πρὸς γῆν ἐξ οὐρανοῦ κατασπᾶν ἐβιάζοντο*). Comme le remarque l'hagiographe, les parents de Christodule avaient d'autres ambitions pour leur fils; ils désiraient qu'il amasse une fortune et qu'il s'occupe de ce qui rapporte de l'argent (*καὶ σπουδάζειν αὖξιν τε τὸ βαλάντιον καὶ τὰ πρὸς χρηματισμὸν ἐπιτηδεύειν συντείνοντα*)⁷⁰. Il est clair que les préoccupations des parents de Christodule ne différaient pas considérablement de celles des parents de nos jours. Christodule partit secrètement pour l'Olympe de Bithynie et se fit moine dans un monastère. Après la mort de l'higoumène, Christodule quitta le *koinobion* de peur que ses parents, en apprenant la disparition de l'higoumène, ne le ramènent au foyer familial⁷¹. La *Vie* n'explique pas comment la mort de l'higoumène aurait permis aux parents à ramener leur fils chez eux. Il reste que ceux-ci ne s'étaient pas concilié avec l'idée que Christodule était entré en religion.

67. *Vie de Nikôn* (édition Lampsidès), 32 l. 7-19, 36 l. 11-13 (= édition Sullivan, § 12 l. 1-14; § 15 l. 2-4).

68. *Vie de Nikôn* (édition Lampsidès), 36-38 (= édition Sullivan, § 15). À ce point, il faut introduire un léger soupçon concernant non pas la réaction de la famille de Nikôn, mais la mise en scène de la poursuite. Il est à noter que le récit rappelle l'épisode de la poursuite des Israélites par les Égyptiens et de la traversée par Moïse de la mer Rouge (*Exodus*, 14, 16-20). L'hagiographe a certes emprunté des motifs à l'histoire vétérotestamentaire: tout d'abord, l'eau (mer Rouge dans le cas des Israélites, Parthenios dans le cas de Nikôn) constitue une barrière qu'il faut franchir afin de s'échapper; deuxièmement, Nikôn aurait traversé le fleuve à l'aide d'une sorte de crosse portant une croix, alors que Moïse a créé un passage dans la mer en la frappant d'un bâton; troisièmement, les Israélites étaient cachés de la vue des Égyptiens grâce à une nuage, alors que dans le cas de Nikôn le brouillard a empêché son père et la suite de celui-ci de traverser le fleuve.

69. *Vie de saint Christodule* (BHG 303), dans *Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου*, édition K. Voïnès, Athènes 1884³, 112-114.

70. *Vie de Christodule*, 114.

71. *Ibid.*, 116.

Comment interpréter la répression exercée par la famille dans les cas cités? En dehors des raisons sentimentales, qui sans doute jouaient un rôle important, certaines familles avaient probablement d'autres motifs pour réagir contre l'embrassement de la vie monastique. Un des soucis principaux des familles byzantines était de se perpétuer dans le temps, ce qu'assuraient le mariage et la procréation. La mère, l'épouse et les sœurs d'Euthyme le Jeune sont devenues moniales, tout en laissant à la fille d'Euthyme la tâche de perpétuer la famille⁷². Il est intéressant de noter que dans un grand nombre de vies de saints, la décision de devenir moine est prise au moment où la famille commence à envisager un projet de mariage pour la personne concernée⁷³. Il me semble que cela reflète une réalité; dans le droit civil et le droit canonique, l'âge du mariage et celui de la profession des vœux monastiques ne différaient pas sensiblement⁷⁴.

La répression s'explique également par les ambitions et le statut social de la famille. Michel Maléinos, Nikôn et Syméon le Nouveau Théologien appartenaient à des familles riches et, en ce qui concerne le premier, puissantes. Certes, d'autres membres des Maléinoi étaient morts en odeur de sainteté et la famille en avait bénéficié⁷⁵. Michel Maléinos lui-même, après être devenu moine, a continué d'entretenir des relations avec sa famille ainsi qu'avec celle de ses parents par alliance, les Phocas⁷⁶. On a vu que Michel Maléinos avait été nommé *spatharocandidat* alors qu'il était très jeune. Une carrière dans l'appareil militaire de l'État comme l'ont fait tant d'autres membres des Maléinoi aurait servi beaucoup mieux les intérêts familiaux⁷⁷. Son grand père paternel était patrice et stratège; son grand père maternel, Adralestos, était patrice et *stratélatès* de tout l'Orient; son propre frère, Constantin, devint stratège de Cappadoce, alors que sa sœur épousa Bardas Phocas⁷⁸, stratège des Anatoliques et domestique des Scholes

72. *Vie d'Euthyme le Jeune*, 182, l. 4-5, 17-21.

73. *Vie de Grégoire le Décapolite* (BHG 711), édition et commentaire G. Makris, traduction en allemand M. Chronz, Stuttgart - Leipzig 1997, 64-66 § 3; *Vie de Paul le Jeune*, *Analecta Bollandiana* 11 (1892), 21-22; *Vie de Michel Maléinos*, § 552; *Vie de Christodule*, 114; *Vie de Mélétiôs*, 3.

74. Voir à cet effet les remarques de Patlagean, *L'enfant*, 86 sq.

75. Saint Eudokimos le stratopédarque figurait parmi les ancêtres de Michel Maléinos (*Vie de Michel Maléinos*, 551 § 3). Il se dégage de la *Vie de Michel Maléinos* que le culte d'Eudokimos était très populaire à Constantinople, renseignement qui est en accord avec les données de la *Vie d'Eudokimos* lui-même sur la lutte déclenchée après sa mort entre sa famille d'une part et les habitants du thème de Charsianon d'autre part à propos de la translation de son corps à Constantinople (C. Loparev, *Žitie svjatago Evdokima pravednago, Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, 1893, 15-23).

76. Angeliki Laiou, *The General and the Saint: Michael Maleinos and Nikephoros Phokas*, *Eûpuxia. Mélanges offertes à Hélène Ahrweiler*, vol. 2, Paris 1998, 401-412.

77. J.-Cl. Cheynet, *Les Phocas*, dans G. Dagron - H. Mihaescu, *Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, Paris 1986, 312-315.

78. *Ibid.*, 298-299.

et elle devint la mère du futur empereur Nicéphore II (963-969)⁷⁹. Michel sans doute était destiné lui aussi à une carrière militaire. Une partie de la fortune, et par conséquent de la puissance, des grandes familles reposait sur l'exercice par leurs membres de charges militaires: ces charges produisaient des revenus sous forme soit de salaire, soit de récompenses exceptionnelles⁸⁰. La décision de Michel de prendre l'habit entraînait *de facto* l'adieu à ces espoirs.

Aux ambitions, il faut éventuellement ajouter le souci qu'avait la famille de sauvegarder sa fortune foncière. Les moines devaient faire une donation au monastère au moment de la tonsure (*ἀποταγή*), tandis que le Code de Justinien disposait que toute la fortune acquise par le moine après son entrée dans le monastère reviendrait au monastère⁸¹. Une novelle de Léon VI le Sage a modifié cet article du Code. Elle prévoyait que la fortune acquise par un moine avant la tonsure reviendrait au monastère, à moins qu'il n'ait eu des enfants. En revanche, pour ce qui concerne la fortune acquise après l'entrée dans le monastère, il y avait deux possibilités. Si le moine avait consacré une partie de sa fortune au monastère au moment de la tonsure, il avait le droit de disposer de la fortune acquise après la tonsure comme bon lui semblait. S'il n'avait rien consacré au monastère lors de la tonsure, —et, apparemment, Michel Maléinos n'avait rien consacré au monastère lors de sa tonsure—, il pouvait garder les deux tiers de la fortune acquise et il devait consacrer l'autre tiers au monastère⁸². Michel Maléinos était l'héritier d'une grande fortune. Alors qu'il était déjà devenu moine, il hérita à la mort de son père d'un patrimoine considérable constitué de biens meubles et immeubles. Michel libéra les esclaves qui lui étaient échus, il distribua les autres biens meubles —surtout le bétail— aux pauvres et céda contre de l'argent tous les biens immeubles à son frère Constantin. Il donna ensuite au monastère la moitié de l'argent qu'il avait touché de la vente⁸³. On a dans ce cas un bon exemple de l'application de la novelle de Léon VI. Si l'on admet que le bétail représentait un tiers de la fortune de Michel et les biens immeubles les deux tiers, Michel Maléinos se serait conformé aux dispositions de la novelle en gardant pour lui les deux tiers (bétail et moitié de la fortune foncière) dont il disposa comme bon lui semblait et en cédant au monastère l'autre tiers sous

79. *Vie de Michel Maléinos*, 550-551 § 3.

80. J.-Cl. Cheynet, Fortune et puissance de l'aristocratie (Xe-XIIe siècle), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, vol. 2, Paris 1991, 204-206.

81. I. Konidarès, *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος*, Athènes 1979, 87.

82. P. Noailles - A. Dain, *Les nouvelles de Léon VI le Sage*, Paris 1944, 27 l. 15-28, 29 l. 1-7, 31 l. 14-22; cf. Konidarès, *Τὸ δίκαιον*, 88; idem, *Τυπικά*, 97-107.

83. *Vie de Michel Maléinos*, 557-558 § 11.

forme d'argent liquide. Il se peut bien que sa famille se soit opposée à sa vocation de peur de voir une partie de la fortune passer au monastère. La façon dont fut réglé le problème de la disposition des biens immeubles —je rappelle que c'est le frère de Michel qui les achète— illustre le souci de conserver la fortune foncière à la famille⁸⁴. Saint Syméon le Nouveau Théologien prit, un demi-siècle plus tard, des dispositions analogues lorsqu'il décida de quitter le monde. Il renonça par écrit à toute la fortune qui lui revenait de ses parents et ne garda que sa fortune personnelle qui consistait en ses serviteurs (des esclaves?) et en tout ce qu'il avait acquis d'autres sources (*πάση τῇ ἐπιβαλούσῃ... ἐκ γονέων περιουσίᾳ ἐγγράφως εὐθὺς ἀπετάξατο... καὶ μόνα τὰ ἑαυτοῦ πράγματα, οἰκογενεῖς καὶ ὅσα ἐξ ἐτέρων πόρων αὐτῷ προσεγένοντο ἀναλαβόμενος... ἔφευγεν ἀκράτως*)⁸⁵. Par l'expression *d'autres sources* (*ἐξ ἐτέρων πόρων*) il faut entendre les biens acquis par lui-même. La distinction entre fortune personnelle et fortune familiale met bien en évidence les intérêts économiques qui étaient en jeu. Le soin que Syméon eut de renoncer officiellement à la fortune familiale répondait probablement au souci de calmer au plus tôt les inquiétudes que sa famille pouvait nourrir à propos du sort des biens patrimoniaux.

Dans le cas des parents de Christodule, ce sont les ambitions pour la promotion économique et sociale de leur fils qui expliquent la répression. Christodule vivait au XI^e siècle. Étant donné qu'il mourut en 1093 après une longue vie pleine d'aventures⁸⁶, il faut

84. J.-Cl. Cheynet, Aristocratie et héritage (XIe-XIIIe siècle), *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, éd. Joëlle Beaucamp - G. Dagron, Paris 1998, 64-65. I. Konidarès, *Tò δίκαιον*, 90 et note 15 (même page) émet l'hypothèse que Michel a vendu sa fortune foncière, parce que selon la loi les donations (*ἀποταγῇ*) faites au monastère par une personne lors de son entrée dans le *koinobion* ne pouvaient pas être de biens fonciers; ceux-ci devaient être mis en vente et c'était leur prix qu'on devait donner au monastère. À mon avis, dans le cas de Michel Maléinos il n'est pas question d'une donation au moment de l'entrée, mais de la disposition de la fortune acquise après la tonsure. En plus, le monastère auquel appartenait Michel Maléinos étant en Bithynie, il était difficile de gérer des biens situés en Cappadoce et en Paphlagonie. Sur la distribution géographique des biens des Maléinoi, voir Cheynet, *Fortune*, 204. Laiou, *General and Saint*, 404-405 croit que la disposition par Michel Maléinos de biens hérités n'a pas eu de conséquences importantes sur la fortune de la famille, puisque ainsi fut évité son démantèlement.

85. *Vie de Syméon*, § 9 l. 1-4. La *Vie* ne dit pas comment Syméon s'est servi de la partie de sa fortune qu'il a gardée. Il est possible qu'il l'ait consacrée, sous forme d'argent liquide, au monastère de Stoudion où il s'est retiré. En effet, son biographe nous informe que Syméon a fait au monastère une donation de deux livres d'or lors de sa tonsure (*Vie de Syméon*, § 11 l. 3-4).

86. Dans son *Hypotypôsis*, sorte d'autobiographie, Christodule écrit qu'il a vécu pendant une certaine période dans un monastère bithynien, puis il a voyagé à Rome et à Jérusalem. À son retour, il se retira dans le monastère de saint Paul de Stylos au mont Latros. Il devint higoumène de cette fondation autour de 1076 (pour la datation, voir Era Vranoussè, *Τὰ ἀγιολογικά κείμενα τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου ἱδρυτοῦ τῆς ἐν Πάτμῳ μονῆς. Φιλολογικὴ παράδοσις καὶ ἱστορικαὶ μαρτυρίαι*, Athènes 1966, 90-92). Par la

placer sa naissance autour des années 1020-1030. Si ce calcul est juste, les années critiques pendant lesquelles il a pris la décision d'entrer en religion se situent vers les années 1040-1050. Or, ce sont des temps de promotion pour la bureaucratie administrative. Toute une série d'hommes venant de la province et ayant reçu une bonne éducation faisait alors carrière dans l'administration. Jean l'Orphanotrophe, originaire de la Paphlagonie⁸⁷, était ministre tout puissant des empereurs Romain III (1028-1034) et Michel IV (1034-1041)⁸⁸. Jean Xiphilin, le futur patriarche, originaire de Trébizonde⁸⁹, après avoir mené à Constantinople une carrière réussie de juriste⁹⁰, fut le premier *nomophylax* pendant le règne de Constantin IX (1043-1055)⁹¹. Michel Attaliatè, historien et juge de carrière qui était issu d'une famille modeste non constantinopolitaine, a gravi tous les échelons de la hiérarchie de dignités; il est devenu successivement *patrice*, *anthypatos*, *vestès*, *magistros* et *proèdre* et appartenait par conséquent aux *ἀρίστοις τῶν βουλευτῶν*⁹². Dans ce climat favorable aux jeunes gens bien éduqués, une carrière

suite, il s'installa successivement à Strobilos, en Carie, en 1079 (*ibid.*, 99), puis sur l'île de Kôs, où il fonda un monastère, pendant la période 1079-1088 (*ibid.*, 103-107). En 1088 il obtint d'Alexis I^{er} Comnène l'île de Patmos où il fonda le monastère de saint-Jean le Théologien (Ἐγγράφα Πάτμου, vol. 1. Αὐτοκρατορικά, éd. Era Vranoussè, Athènes 1980, no 6).

87. Sur le rôle politique des Paphlagoniens dans la société byzantine pendant la période méso-byzantine, voir P. Magdalino, Paphlagonians in Byzantine High Society, *Η βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος-12ος αι.)*, Athènes 1998, 141-150.

88. Skylitzès, 385 l. 47-48, 395 l. 95-98; cf. P. Lemerle, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris 1977, 260-261.

89. K. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, vol. 4, Athènes 1874 (réimpression Athènes 1972), 424.

90. Sathas, vol. 4, 439. Les détails sur la vie de Jean Xiphilin sont inclus dans son oraison funèbre rédigé par son ami Michel Psellos (Sathas, vol. 4, 421-462). Jean Xiphilin a reçu l'éducation élémentaire dans sa ville natale et par la suite il est allé à Constantinople afin d'y compléter ses études (*ibid.*, 426).

91. La réforme introduite par Constantin IX qui consistait à retirer à la corporation des notaires la formation de futurs juristes a vite échoué à cause des conflits d'intérêts. Sur ce sujet, voir la monographie de Wanda Wolska-Conus, *L'école de droit et l'enseignement du droit à Byzance au XI^e siècle: Xiphilin et Psellos, Travaux et Mémoires 7* (1979), 1-107 et particulièrement 3-4 et 101-103; eadem, *Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque, Travaux et Mémoires 6* (1976), 223-230. Voir aussi Lemerle, *Cinq études*, 207-212. Pour le texte de la novelle par laquelle fut introduite la réforme des études de droit, voir A. Salač, *Novella constitutio saec. XI medii*, Prague 1954.

92. P. Gautier, La Diataxis de Michel Attaliatè, *REB* 39 (1981), 21 l. 44-48: *ὥς καὶ ἀπὸ ξένης καὶ ταπεινῆς τύχης εἰς γενέσθαι τῶν τῆς συγκλήτου βουλῆς καὶ τοῖς ἀρίστοις τῶν βουλευτῶν, οὓς καὶ ἀριστοκρατικούς ὁ παλαιὸς λόγος οἶδε καλεῖν, καὶ τοῖς ἐπιφανεστάτοις τῶν πολιτικῶν δικαστῶν συγκαταλεγῆναι καὶ τιμαῖς δημοσίαις ἐναβρυνθῆναι*. Sur les détails biographiques concernant Attaliatè, voir Gautier, Diataxis, 15-16. Sur la signification du terme *aristokratikoi*, voir en dernier lieu Irène Antonopoulou, Ο ὅρος "αριστοκρατικοί" στη Διάταξη του Μιχαήλ Ατταλιάτη, *Πρακτικά ΙΒ' Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, Μάιος 1991)*, Thessalonique 1992, 66-71.

au service de l'État qui assurait à la fois des revenus et un statut social, paraissait sans doute enviable aux yeux des gens de couche sociale moyenne, comme c'était le cas des parents de Christodule.

En général, la famille byzantine faisait preuve de tolérance devant la vocation monastique. Dans certains cas, la prise de l'habit se présentait comme une solution à une impasse économique, sans que cela signifiât pour autant que le monastère était l'avenir que la famille avait espéré pour ses enfants. Il semble que c'était le mariage qui occupait la première place dans les projets familiaux. Toutefois, soit parce qu'elle ne le pouvait pas, soit parce qu'elle ne le voulait pas, elle n'essayait pas d'empêcher l'entrée en religion. D'autre part, l'attitude de la famille n'était pas toujours celle de la tolérance. Elle pouvait être également celle de la répression, lors que la personne qui se proposait d'entrer en religion était responsable devant le fisc. Dans ce cas, la décision d'embrasser la vie monastique risquait de provoquer des problèmes à la famille. La répression se rencontre, toutefois, surtout dans les cas des milieux aisés ou riches. Ce qu'on appelle l'aristocratie byzantine tenait en grande estime les moines et avait des liens variés avec les monastères: elle a fourni des fondateurs, des patrons, des donateurs de monastères, alors que certains moines jouissaient d'une grande influence auprès des grands⁹³. Il reste que pour les familles puissantes la renonciation aux choses du siècle signifiait éventuellement la perte de l'espoir de faire accroître leur pouvoir économique et social.

93. Rosemary Morris, *The Byzantine Aristocracy and the Monasteries, The Byzantine Aristocracy, IX to XIII Centuries*, éd. A. Angold, Grande Bretagne 1984, 112-137.

S. KARPOV

MIXED MARRIAGES IN A POLYETHNIC SOCIETY:
A CASE STUDY OF TANA, 14th-15th CENTURIES¹

The area of the Azov Sea and of the Don estuary was of a considerable importance for Byzantium (in the 12th century it was under direct Byzantine control) as a source of supply of grain, salt and fish for Constantinople and the Northern Anatolia. This role gradually increased since mid 13th century when new axes of great commerce passed through main Black Sea ports. At first Soldaia (Sudak), then Caffa (Theodosia) and Tana (Azov) became chief terminals of the international and local trade in the Northern Pontos during two centuries of the Latin domination in the area.

Tana is a name of Italian settlements near (and partly inside) the big Moslem town of Azak. Sometimes Tartar Azak was called Tana as well by West European medieval writers. I use here the name of Tana only in its proper and narrow sense. Still, the differentiating of Tana from Azak is relative enough. Italian settlements were fortified and detached from the Tartar semi-nomadic neighborhood, but they were bordering the quarters and houses of Greek, Slavonic, Zich, Armenian and Jewish inhabitants that gradually infiltrated the territory of Italian settlements. It is also probable that a medieval Greek settlement with a similar name preceded Italian Tana.

From the middle of the 13th century the Venetians, and a bit later the Genoese, began regular trade in the estuary of the Don. In the second half of the 1260's Venetian and Genoese settlements were created there. Gradually they acquired juridical and administrative status. The Genoese consulate came into existence earlier than the Venetian one, before 1304 and most probably in the late 1280's – early 1290's. A Venetian consul appears in Tana ca. 1320. In 1332 the Venetian trading station received special rights and privileges from the khan and the Senate finally established its administrative status in February 1333. The Genoese trading station had similar privileges from the khan. However, there is no exact date of a Tartar concession to the Genoese².

1. Research supported by the Russian Fund for Humanities (RGNF, project 97-01-00440).

2. Cf.: S. P. Karpov, On the Origin of Medieval Tana, *BsI* 56/1 (1995) (= STEFANOS. *Studia byzantina ac slavica Vladimiro Vavřínek dedicata*), 227-235.

Periods of peaceful coexistence and of military confrontation between Italians and Tartars, Genoese and Venetians, Latins and Byzantine Greeks took turns one after the other. Complete destruction of Tana by Tartar invaders (mostly rulers of the Golden Horde or their opponents, as Timur, but not local khans) are attested in 1343, 1395, 1410, 1418 etc.³ But all of them were caused by military unrest or raids of rivals. Can we extrapolate them on social relations between Western colonists, local (Greek or Slavonic) inhabitants and their immediate neighbours of the steppe, Tartars or Cumans (partly integrated in the structure of the Cuci ulus and assimilated by the Tartars)? In short, was there tolerance on a lower level and did it permit matrimonial unions?

We have both traditional and unexplored sources to answer those questions. References to Byzantine authors or Italian voyagers, like Barbaro and Contarini, are quite common⁴. Probably, *Viaggio alla Tana* of Giosafat Barbaro⁵ is the most informative. Well-explored texts of the travelers and missionaries are extremely valuable, but still of minor significance for Tana. Turkish defters add more and are begun to be studied⁶, but their importance is much bigger for 16th–17th centuries than for earlier dates, and, plus, no defter relating to Azak/Tana has been published till now. Resources of the State Archives of Venice and Genoa are incomparably richer and far from being well explored for Tana. Only one (short) dossier of a Venetian notary and chancellor in Tana in 1407–1408, Moretto Bon, has been published. Hence, my researches in the State Archives of Venice and Genoa since 1977 permitted to reveal 1117 documents of 26 Venetian notaries in Tana and 13 documents and names of 13 Genoese scribes in the same place. No wonder, for the Genoese their Caffa, *caput Gazarie*, overshadowed Tana in importance, and by now I revealed 1459 acts compiled in Caffa by 184 scribes of different status. This is far from what may be still found. But it offers a perspective. I am referring now to documents mentioning Tana, but only those that were compiled *in situ*. I abstain also of analysis of other types of documentation, originating from administrative structures or law courts.

Obviously, Latin scribes and chancellors worked mostly in Italian settlements and for their inhabitants. Aborigines are represented in notarial documents mostly as contractors of

3. On the situation in the 15th century cf.: B. Doumerc, *La Tana au XVe siècle: comptoir ou colonie?, État et colonisation au Moyen Âge et à la Renaissance* (sous la direction du M. Balard), Lyon 1989, 251–266.

4. Cf., for ex.: E. Č. Skrzinskaja, *Storia della Tana*, *Studi Veneziani* 10 (1968), 3–45.

5. *I Viaggi in Persia degli ambasciatori veneti Barbaro e Contarini*, a cura di L. Lockhart, R. Morozzo della Rocca, M. F. Tiepolo, Roma 1973, 67–102.

6. Cf.: M. Berindei – G. Veinstein, *La Tana-Azaq de la présence italienne à l'emprise ottomane* (fin XIIIe – milieu XVIe siècle), *Turcica* 8/1 (1976), 110–201; H. W. Lowry, *Studies in Deftology. Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Istanbul 1992; H. Inalcik, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea, I. The Customs Register of Caffa, 1487–1490*, Cambridge, Harvard University 1995.

their Italian partners or as inhabitants of the settlements under the protection of Venetian or Genoese authorities. Many of them (but Christians only) had a juridical status of *burgenses*. It means that only a part of local inhabitants can be discovered in documents, and that we are unable to calculate in total local population, even applying methods of quantitative analysis⁷. But among registered representatives of non-Latin origin we find three distinct classes: merchants and artisans of different wellbeing, mercenaries of Italian consulates and real or former slaves and servants. This is an apparent limitation of the field of our research. Still, we can rarely find other data, mostly in wartime or in case of agreements with local rulers, when their courts' members and suite might have been sited by names.

There is another methodological problem: did a medieval notary distinguish racial, *national* and religious identities and was he motivated in doing it? In case of slave trade the answer is clear enough: prices on slaves heavily depended on racial, physical, gender and age characteristics⁸. Sometimes no correspondence exists between the name of a slave and his/her origin or ethnic attribution. No doubt: there were cases of baptism with renaming, let's say, of Tartar slaves, or of erroneous ethnic definitions of slaves, occasionally, to augment prices, or when it was impossible for a scribe to distinguish a *Cuman* slave from a Tartar one. Still notaries are precise enough: they take into consideration even somatic features, trying to distinguish, for example Mongols (very few of them) from Tartars. For other categories of population the situation is more complicated. Usually a notary took an attribution given by his counteragents themselves and spelled names as he heard them, using his experience, and a lot depended on his cultural background, knowledge of local languages or/and local situation. Of course, he could generalize, qualifying as *Saracens* all Muslims he mentioned, but usually this name, especially in the 14th century, was used for Tartars⁹. So the main problem is to find out, how every individual notary *worked* with his partners, how he heard and spelled

7. Cf. for ex.: A. L. Ponomarev, Kogo net, togo ne sosčitat'? ili skol'ko v Vizantii bilo znati i kupzov, *Matematičeskie modeli istoričeskih prozessov*, ed. by L. I. Borodkin, Moscow 1996, 236-244.

8. Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale. T.2: Italie. Colonies italiennes du Levant latin. Empire Byzantin*, Gent 1977; idem, La colonie vénitienne de Tana, centre de la traité des esclaves au XIVE et au début du XVe siècle, *Studi in onore di Gino Luzzatto*, vol. 2, Milano 1950, 1-25; idem, Esclaves et ethnographie sur les bords de la Mer Noire (XIIIe et XIVE siècles), *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen*, Bruxelles-Paris 1947, 287-298; idem, Orthodoxie et esclavage au bas Moyen âge, *Mélanges E. Tisserant*, t. V. *Studi e Testi* 235 (1964), 427-456; D.Gioffrè, *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV*, Genova 1971; L. Balletto, Stranieri e forestieri a Genova: schiavi e manomessi (sec. XV), *Forestieri e stranieri nelle città basso-medievali. Atti del Seminario int. di studi*, Firenze 1988, 263-283; M. Balard, La femme esclave à Gênes à la fin du Moyen âge, *La femme du Moyen âge*, Paris 1990, 299-310.

9. M. Balard, "Infidèles" ou Comans? A propos des "Sarraceni" de Caffa, *Bulletin d'Études Karaites* 2 (1989), 83-90.

names. It is sometimes extremely difficult to reconstruct a name of a Muslim in Italian version. But the real situation is still more confused, because racial and confessional characteristics, elsewhere clear and uniform, differ considerably in Tana. What can we say of a Jew with an Islamic name or of a Muslim with an Armenian one? A particular analysis is necessary in every case and not always it may bring a success...

So I tried to consider cases, where ethnic and confessional attributions can be fixed with a relative certainty. Let us begin with Greeks. Sometimes Greeks were mercenaries in Tana, receiving salaries from the Venetian *commune*. In 1413 two Greeks, tailors in Tana, Michali Sachalari and Andreas from Cephalonia claimed for receiving their debts *pro resto stipendii*¹⁰. A Greek from Candia Georgius Chalotari hires a Bulgarian boy of 14 as a servant for 3 years for nothing else then board and dress¹¹. In the cited dossier of a Venetian notary at Tana Donato a Mano (1413-1417) we find 7 Greeks from Tana, 8- from Candia, 4- from Retimno, Crete, 1 from Coron, 3- from Modon, 2- from Negropont, 1- from Cephalonia, 2- from Patras, 4- from Constantinople, 1- from Tenedos. They are in close business relations with Italians of Tana and come from different geographical areas, not seldom outside the Black Sea zone. A married couple of Greeks in Tana is mentioned several times. A wife – Iolmelich a Candelis– was a house and landowner in Tana and her husband Michali Mitrioti was a *habitor Tane*¹². A Greek slave Baracoma got a new name of Katerina¹³. It is not a rare case of such renaming.

Special cases are found for Russian population in Tana, scarcely known before at all. Here there are problems of attribution. Some Russians acquired different names in Tana after their long sojourn there, or were called by Italians with a kind of nickname. Iohannes de Amadeo, a cooper in Tana bought a Russian slave Maria in 1411. Three years later, in 1414, a brother of Maria, Samuel, came to Tana trying to free his sister. The matter was settled for 200 besants and a piece of cloth, with an immediate reimbursement of 130 besants. Other 70 had to be paid off in a year or more. Maria had to remain a servant for two more years and then had to be released from servitude together with her possible children. An interesting detail is added: those two years she

10. Archivio di Stato di Venezia (hereafter ASV), *Cancellaria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, doc.14: 17/X 1413. Acts of Donato a Mano compiled in Tana were afterwards edited by N. D. Prokafieva, *Akty venezianskogo notarija v Tane Donato a Mano (1413-1419), Prichernomor'e v srednje veka*, ed. by S. Karpov, 4 (2002), 36-174.

11. ASV, *Cancellaria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, doc. 17: 9/V 1414.

12. ASV, *Cancellaria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, doc. 19: 4/VI 1414; 37: 24/X 1414; 39: 29/III 1415; 76: 24/IX 1415; 84: 10/X 1415.

13. ASV, *Cancellaria Inferior*, 19, N 7, I cart., f. 5v N 38: 19/IX 1359 [*Regesta* in: Ch. Verlinden, *Le recrutement des esclaves à Venise aux XIVe et XVe siècles*, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 39 (1968), N 104].

had to bring up her daughter born from her master. The agreement had to be translated into Russian (*in lingua rusca*) by a *drugomanus* Nicolo Tagliapietra¹⁴. Fortunately, we can trace the end of the story. In 1417 *Iacobus de Amadeo de Ruscia* marries Maria, ex-slave and ex-servant (*olim serve*) of *Iohannes de Amadeo* and receives as a dowry 300 besants in cash and goods. And again the agreement had to be translated (*interpretatum*) for a notary who was asked to register it officially¹⁵. *Iacobus de Amadeo* is clearly identified as a Russian, although his family name does not sound as such. It means that the former master of Maria *Iohannes de Amadeo* was also a Russian. Is the name mutilated, and if so, how? It remains a question. The transactions were deliberately made among Russians in Tana. We may only guess how Tartars captured Maria and sold her to a compatriot in Tana, how she became his concubine and how her brother, probably a merchant, found her. The story ended in Tana 6 years after Maria was sold as a slave. She increased her property, born a daughter and turned out to be free and married to a possible relative of her ex-master. Although all events took part in an Italian settlement, it was not a *mixed marriage*. There are other examples for such relations. *Anthonius de Ruscia condam Daut, habitator Tane*, married an Italian, *Agnexina* daughter of late Giovanni da Treviso. He got a good dowry estimated 1100 besants, but had to take care of Agnesina's brother Giacomo, paying his expenses (*facere expenses*) for future 4 years. The dowry included a shop and a piece of land on the territory of the Venetian settlement¹⁶. Another Russian *Cosmas Raphan(ello) de Ruscia, Tane habitator*, receives from his wife Maria 600 besants as a dowry. Probably, this was a marriage of people of a lower social level, and the sides had a poor knowledge of Latin or Italian, for there was a necessity to call an interpreter¹⁷.

Jewish population and even a special Jewish suburb —the so-called Giudecca— are attested in Venetian documents no later than 1339¹⁸. In a Latin translation of the privilege chart of the khan Canibec, given to Venetians in 1342, the Jewish settlement appears in its distorted name of Cudencha. Giudecca was separated by a ditch from the territory granted by the khan to the Venetians¹⁹. Some Jews, like *Azarias Mussa* (i.e.

14. ASV, *Cancellaria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, f. 4, doc. 20: 16/VI 1414.

15. ASV, *Cancellaria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, f. 17, doc. 103: 28/VII 1417.

16. ASV, *Cancellaria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, f. 16, doc. 90: 11/VII 1416.

17. ASV, *Cancellaria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, f. 16, doc. 91: 21/VIII 1416. Maria is called *olim chuma ser Marci de Allega*, who paid the money. Does *chuma* mean a servant or ex-slave?

18. ASV, *Senato Misti*, XIX, f. 25v (F. Thiriet, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, T. 1 Paris - La Haye 1958, N 111; the document was published by baron Blanc, *Le flotte mercantili dei Veneziani*, Venezia 1896, 69): 5/VII 1340.

19. *Diplomatarium Veneto - Levantinum sive acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantis illustrantia*, ed. G. M. Thomas, T. 1: a. 1300-1350, Venetiis 1880, 262.

Moisha) *iudeus quondam Iosua, habitator Tane*, for instance, were slave traders²⁰, others – merchants and moneylenders, like *Leo Callazi condam Elye zudeus mercator in Tana*, voyaging to Constantinople and keeping his accounts in Jewish (*zedulla banbazina scripta manu dicti Leonis in iudaico*)²¹. Sometimes we discover even Jewish slaves²². But we know next to nothing about marriages of Jews in Tana with people of different ethnicity.

Armenians are equally present in Tana²³. Benedetto Bianco mentions even an Armenian court there as early as 1359²⁴ *Astlan condam Sirim de Arzeron armenus habitator in Tana* in 1360²⁵ and Armenian Ivanes (obviously, Ovanes), *habitor Tane* in 1414, are slave dealers²⁶.

In a very big dossier of Benedetto Bianco (1359–1364), the first Venetian chancellor in Tana after the great crisis of the mid 14th century, when the Venetians, as well as the Genoese, had to abandon the settlement (1343–1358)²⁷, we do not find any mixed marriages between the *Latins* and aborigines of the place. No wonder. Too little time passed since Italians returned to Tana in 1358, after the crisis. Still, I found an interesting case of substitution of a marriage by an agreement on contract bases. A Venetian Giovanni di Benedetto contracted a Greek woman Theodora, married to a Genoese or a Greek enjoying rights of a Genoese citizen, named *leorgius*, to live with him, promising *eam tractare... ut maritus uxorem*. He had to pay her ex-masters 4 *sommi* and to herself six *sommi* in case of his marriage with another woman or his desire to separate with the lady²⁸. Obviously Theodora, called *habitratrix* of Tana, was a servant, but not a slave. Her Greek compatriots appear as testimonies of the contract.

Some Latins surely brought wives with them (though it is a rare case in the dossier of Benedetto Bianco). For example, Girardo Barbafella, a Venetian and *habitor*

20. ASV, *Cancelleria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, N 22: 20/VII 1414.

21. ASV, *Cancelleria Inferior*, 19, 1 cart., f. 24r, N 142: 6/VII 1360.

22. ASV, *Cancelleria Inferior*, 19, 1 cart., f. 3r, N 18 (*Regesta* in: Verlinden, *Le recrutement*, N 10): 14/IX 1359.

23. Cf.: N. M. Fomičev, *Nekotorye dannye o kul'tovykh sooruzheniyakh i religioznoi žizni sredne-vekovogo goroda Azaka - Tany v XIV-XV vv., Očerki istorii Azova 2*, Azov 1994, 13.

24. ASV, *Cancelleria Inferior*, 19, 1 cart., separate fol. after f. 12v: 19/IX 1359.

25. ASV, *Cancelleria Inferior*, 19, 1 cart., f. 28v, N 161 (*Regesta* in: Verlinden, *Le recrutement*, N 59): 28/VII 1360.

26. ASV, *Cancelleria Inferior*, 121, Notaio Donato a Mano, N 15: 13/II 1414.

27. S. P. Karpov, *Black Sea and the Crisis of the Mid XIVth Century: an underestimated Turning Point*, *Thesaurismata* 27 (1997), 65–77; idem, *Génois et Byzantins face à la Crise de Tana de 1343 d'après les documents d'archives inédits*, *Byzantinische Forschungen* 22 (1996), 33–51.

28. ASV, *Cancelleria Inferior*, 19, 1 cart., f. 14v: 30/XII 1359.

Tane, receives 16 sommi from his wife, a Venetian, Caterina Bona, present in Tana²⁹. There are even rare testaments made by Venetian ladies living in Tana with their husbands and children³⁰. But concubinate with slaves was a widely spread affair. In some cases if a woman gave birth to a child from her master she got freedom³¹.

In the middle of the 15th century the situation became much more complicated. We have many references to mixed marriages³². A Roman Catholic Maria Grassa married a Russian named *Feodor*. In her last will she leaves some money, 26 besants, to her spiritual father, a Genoese friar Theramo or Erasmo Salomono. Her money was kept by *Fetinchia uxor alterius Fedoris*, another Russian or Russian-Latin mixed family. The family of Maria and Fedor was not among the poorest: Maria leaves her maid slave *Olita* to her only son Andrew. Her will-keeper is also of the same orthodox-catholic mixed surrounding: her name is Magdalena and she is married to a Greek *Ianis plazarius* (a local police executor). Among those to whom Maria left some property was a *Perina filia Marine et condam Guielmi*, also of half-Slavonic origin. She had to receive a shirt of silk³³.

A Russian, *Cuna* by name, whose brother was *Minca*, marries a *Catarina Lando* daughter of late *Iohannis Murarii*, who used to be an archer in Tana and received, or in fact did not receive, his salary as a *ballistarius* of the Venetian castle in Tana. This debt, of 800 besants, was acknowledged by the Venetian council in Tana and by the local law court already in 1439, but was never paid until 1452. Without any result Catarina, tried to get the money back, appointing as her agent at first the ex-chancellor of Tana, notary Nicolo de Varsis, well aware of the situation³⁴, then Giovanni Nigro, a head of carpenters' guild³⁵. Cuna mentions the debt as his unpaid dowry in 1450³⁶. Fortunately he did not die at that moment and two years later he gave a mandate to his agent Filippo Diclai to receive the sum of the dowry of his wife, called now, in a more Russian way, Tina³⁷.

29. ASV, *Cancellaria Inferior*, 19, 1 cart., f. 17v: 15/IV 1360. A similar case: *ibid.*: 24/IV 1360.

30. For ex.: ASV, *Cancellaria Inferior*, 19, 1 cart., separate fol. after f. 29v: testament of *Elysabet uxor Franciscini filii ser Bonaveri Elian civis Veneciarum habitatrix in Tana*: 29/VII 1360.

31. Moretto Bon, *notaio in Venezia, Trebisonda e Tana (1403-1408)*, a cura di S. de'Colli, Venezia 1963, N 27: 28/VII 1407.

32. We have treated this problem also in: S. P. Karpov, *Orthodox Christians in Italian - Tartar surrounding: new archival evidences on rich and poor in Venetian Tana, XIVth - XVth Centuries*, *Ricchi e poveri nella società dell'Oriente Grecolatino*, a cura di Chryssa A. Maltezou, Venezia 1998, 453-472. Cf. also: Doumerc, *La Tana au XVe siècle*, *op.cit.*

33. ASV, *Notarili, Testamenti*, 826, N 11: 28/X 1447.

34. ASV, *Cancellaria Inferior*, 148/2, c. N 13: 21/X 1447.

35. ASV, *Cancellaria Inferior*, 148/2, c. N 31: 10/IX 1448.

36. ASV, *Notarili, Testamenti*, 826, N 12: 4/IX 1450.

37. ASV, *Cancellaria Inferior*, 148/2, c. N 76: 11/III 1452; ASV, *Cancellaria Inferior*, 148/2, c. N 77-78: 27/III 1452.

Luca Civrano (bearer of a clear and even noble Venetian name) styles himself nevertheless *ruthenus sive russicus, habitator eiusdem loci Tane*. It may indicate his or his ancestors' old relations with a former Venetian master whose name seemed to be Civrano³⁸. Our Luca Civrano is without any doubt well-to-do, integrated in the Latin surrounding and, possibly, a Roman Catholic. All executors of his will are Italians. His wife, Magdalena, seems to be a Latin too. He leaves *pro missis sancte Marie et sancti Gregorii dicendis per dictum capellandum* 3 ducats. His workshop (*fabrica*) where he also lived in was located on the territory of the Catholic *scuola* of Saints Mary and Anthony, to which he left 50 besants³⁹. The same sum is bestowed to the Greek church of St. Nicholas under construction, *pro reparatione, aptatione aut edificatione*. Such an endowment to both Catholic and Orthodox churches might seem strange. But it was, probably, not really strange in a situation of close co-operation between Christians facing permanent Tartar menace and especially in a period after the Council of Florence and before the fall of Constantinople. Luca's property left to his servants and to pious institutions consisted of 200 besants and 7 ducats, or 52.45 ducats as a whole. He also possessed a *fabrica* on the territory of the named *scuola* which he bequeathed to the *school*, three slaves: one, John, a Cherkessian, and two Russians, Orina and her son Costa, all domestics. John and Costa immediately got freedom and Orina had to be released after 8 further years of service by the widow. Costa, being free, had to remain servant as well. All other mobile and immobile property (surely the major part of Luca's fortune) was left to the widow and her children and, in case of their death, had to be spent on charity. All that shows a portrait of a wealthy artisan, probably of a slave and Slavonic origin, but long and well established in the Venetian settlement of Tana.

In brief, marriages between different Christian *nations*, but not of Christians with Muslims or Jews, augmented in Tana and embraced various social layers. In Latin dominated Tana existed high level of religious and everyday life tolerance. The situation changed entirely after the Ottoman conquest of 1475.

38. For similar cases when ex-slaves took names of their former masters cf.: B. Doumerc, *Les Vénitiens à la Tana au XVe siècle, Le Moyen Âge* 94/3-4 (1988), 259.

39. ASV, *Notarili, Testamenti*, 826, N 48: 5/XII 1450.

SANJA MEŠANOVIĆ

THE FEMALE DESIRE FOR IMPERIAL AUTHORITY IN BYZANTIUM: THE CASE OF ZOE AND THEODORA

Female desire for imperial power was present during the entire Byzantine era. It was manifested in a variety of forms by women close to emperors, who were their mothers, sisters, daughters or even mistresses. In the 11th and 12th centuries the presence of strong women from the imperial family in political life was particularly significant and often crucial. Such was the case of Zoe and Theodora, the women from the Doukas family and of the Comnenian court. On this occasion, we intend to focus on Zoe and Theodora and the aspect of their mutual relationship, during the years of their political engagement¹.

After the death of their father, Constantine VIII, Zoe and Theodora became central political figures due to their non-contested heritage to the throne in the society that, theoretically, was non-hereditary². Since the heirs were women, this non-contested right to the throne of Zoe and Theodora created an ideological gap. However, the practical Byzantines found the solution according to which the elder sister, Zoe became a legitimazer of the mail rulers by marriages or adoption³. But this didn't give the so much wanted political stability to the Byzantine state. One of the reasons for this was the very same Zoe and Theodora. They fought one another driven by their desire for imperial authority and supremacy, which each of them expressed in a different way.

Zoe aspired to gain imperial authority and seized it by using some well-established rights and duties of the emperess: through legitimazation of the new rule by marriage

1. The present paper is a part of a larger research in progress about the imperial women in the XIth century, with the emphasis on the historical testimonies of Michael Psellos. The complete study will be presented as a part of the Ph.D. thesis on Michael Psellos as politician and historiographer.

2. See Barbara Hill, *The Imperial Women and the Ideology of Womanhood in the Eleventh and Twelfth Centuries, Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, ed. Liz James, London - New York 1997, 79.

3. For Zoe's role of legitimazer see Barbara Hill, Liz James, D.Smyth, *Zoe: The Rythm Method of Imperial Renewal, New Constantines. The Rythm Method of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, ed. P. Magdalino, Cambridge 1994, 215-229.

and adoption. That choice gave her a certain advantage in comparison with Theodora, mainly for two reasons. First, by accepting to marry Romanos III and legalize his reign, Zoe became an exponent of the dynastic heritage and obtained hierarchical superiority over Theodora, displayed in court ceremonies⁴, numismatic material⁵ and the joint portrait with Constantine IX on a manuscript from mount Sinai, dated after June 1042⁶. Second, she expressed her desire for imperial authority in a way which was more acceptable for the Byzantine society and the predominant political ideology.

Zoe's power, influence and position grew and strenghtened with the passage of time. This phenomenon is brought to our attention by the three miniatures depicting her weddings in the twelfth-century Madrid Skylitzes. In the scene of her marriage with Romanos, it is difficult to recognize even Zoe's role of legitimizer. She wares a simple women's dress, standing behind her husband, who is clad in an imperial garment while beeing crowned. The inscription βασιλεὺς is written above his head. In the miniature of depicting her wedding with Michael IV, Zoe is still in women's dress and her husband in imperial, but the couple is shown on a more equal basis: full frontal position, and joint through the veil and dextarum junctio. Finally, on the third miniature Zoe's right to the imperial authority is not only recognized but also emphasised. While Constantine IX is being crowned, she is standing in front of him a little wearing an imperial dress and the crown, designated as βασιλῖς⁷.

In the course of all these years, Zoe also excersised different kind of imperial rights she was invested with. One of them was the already mentioned legitimization of the new rule. Between 1028 and 1050 Zoe legitimized four new emperors: Romanos III, Michael IV and Constantine IX by marriage and Michael V by adoption. The case of her marriage to Michael IV shows that she could excersize other rights, as well. As it is known, in 1034 Zoe married Michael IV, the same night after the death of Romanos III, without observing a obligatory year of mourning. According to our knowledge,

4. Michel Psellos, *Chronographie* I, ed. E. Renauld, Paris 1926, 118.

5. P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in Dumbarton Oaks Collection* III/2, Washington 1993, 731-732, pl. LVIII.

6. I. Spatharakis, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts of the Year 1453* II, Leiden 1981, pl. 97.

7. The above mentioned twelfth century illuminated manuscript deserves our special attention because of the ideological problems it raises. Despite the fact that Zoe had been proclaimed emperess since the time of her first mariage with Romanos III, in the miniatures depicting her weddings, she is designated as βασιλῖς only in the case of her marriage to Constantine IX. Although, up to now we didn't find a satisfactory explanation of this fenomenon, we firmly belive that these miniatures explicitly shows the growth of Zoe's power and importance. For the miniatures see A. Grabar – M. Manoussacas, *L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Venise 1979; Hill, James, Smyth, Zoe, 218-219.

historical sources do not mention that the absence of obligatory mourning represents a problem of any kind, which is something that makes us believe that she may have possessed the power to bridge this legal gap. Zoe may have applied the Basilica 21.2.10 and 21.2.11, which allowed the emperor to permit a woman to marry without the one year mourning, and simply issue a dispensation for herself⁸.

On one occasion, Zoe almost stepped out of the ideological pattern she followed. With the adoption of Michael V she reserved for herself the most acceptable and respectable role for imperial women in the Byzantine society: the role of the mother who preserves the imperial authority and hands it over to her son⁹. However, Zoe's involvement in the reign of Michael V didn't finish in a simple legitimization. Sources hinted that she openly showed the strong desire to govern as a supreme ruler. According to Psellos Zoe agreed with John Orphanotrophos that Michael V was to be an emperor in name only, who was simply to obey her, and that she would be in charge of the Empire¹⁰. Presumably, during the same period the preparations for issuing Zoe's own imperial coin were on their way, but were never realised because of the forthcoming uprising, brought about by Michael V's breach of the arrangement¹¹. The riot, resulting in a temporary change in balance of power between Zoe and Theodora, put Zoe in a completely new and different situation. After the riot was over on 21st of April 1042, the Empire had two empresses and two governments, one headed by Zoe in the Palace, and the other by Theodora in St. Sophia. It seems that the crisis was very serious and profound: it confronted and divided the members of the Senate and ordinary people. Psellos stressed that the state was torn apart between two alternatives: one was Zoe, the older, respected and more experienced in the statesmanship; the other was Theodora, the saviour of the Empire from an unscrupulous tyrant. Zoe's weakened position forced her to make a political deal with her sister which took the form of a short joint rule. The co-ruling lasted a few months only; it ended with Zoe's coup aimed at taking power from Theodora. Soon afterwards, she returned to the old ideological pattern, by marrying a new husband and legitimizing his reign¹².

During Zoe's lifetime, Theodora, after refusing to marry Romanos III, was put,

8. *Basilicorum Libri LX. Series a Volumen III textus librorum XVII-XXV*, ed. H. J. Scheltema - N. Van Der Wal, Groningen 1960, 21.2.10; 21.2.11; Angeliki E. Laiou, *Imperial Marriages and Their Critics in the Eleventh Century: The Case of Skylitzes*, *DOP* 46 (1992), 170.

9. For the role of mother as the most powerful ideological role of women in the 11th centuries see James, *Imperial Women*, 82-91.

10. Psellos, *Chronographie* I, 187-188.

11. *DOC* III/2, 730, pl. LVIII.

12. Psellos, *Chronographie* I, 115-125.

hierarchically, in an inferior position¹³. According to the sources, until the night of the rebellion against Michael V in April 1042, she was simply called Theodora, Zoe's sister. On her imperial proclamation she appeared in historical texts as *augusta*¹⁴. The inferior position gave a completely different dimension to Theodora's desire for imperial authority as well as to her approach to it. One of the means of her political influence was the participation in various complots, especially during the reign of Zoe's first husband, Romanos III. Between November 1028 and the same month the following year, Theodora took part in the uprising of the strategos Prousianos and in 1029 possibly conspired with emperor's nephew Constantine Dalassinos¹⁵. In the spring of 1032, during Romanos' expedition in Asia Minor, she plotted again with the same Dalassinos, preparing a rebellion in Illyricum. In the Emperors' absence, it was Zoe who faced the rebels and punished them. Theodora was sent to Petron and was told to stop with conspiracies and scandals¹⁶.

At every opportunity Theodora openly and decisively expressed her desire for imperial authority, following a different ideological pattern from Zoe's. It seems that Theodora aspired to the ideal of the absolute ruler. By the refusals to marry in 1028 and in 1055 she rejected the role of legitimizer, and when energetically seizing power twice in 1042 and in 1055, she showed that she preferred to govern on her own. In the revolt in April 1042, after the crowd rejected Zoe and proclaimed Theodora empress in St. Sophia, Theodora controlled and directed the course of the events. She immediately deprived Michael V of his imperial rights, gathered the Court officials and invested them with new privileges and titles. Following her order, the rebels blinded Michael V and the riot was over¹⁷. Her first attempt to rule alone ended in the previously mentioned joint rule with Zoe.

After the death of Constantine IX, Theodora again manifested the determination to seize the power. Constantine IX, after the death of his legitimizer Zoe, assumed the

13. Theodora's refusal to marry Romanos III is mentioned by Skylitzes and Zonaras. According to Skylitzes Theodora refused Romanos' hand either because of kinship, as they say, or because his wife was still alive (*Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, ed. H. Thurn, Berlin 1973, 373-374). Zonaras says that Theodora did not wish to marry Romanos because she had heard that his wife was divorced from him involuntarily (*Ioannis Zonarae Epitome historiarum III*, ed. M. Büttner-Wobst, Bonn 1897, 573).

14. *Michaelis Attalotae historia*, ed. I. Bekkerus, Bonn 1853, 17.

15. Skyl., 376-377, 384; Zon. III, 574-575. See also Kalliope Bourdara, *Καθοσίωσις και Τυραννίς κατά τούς Μέσους Βυζαντινούς Χρόνους I: Μακεδονική Δυναστεία 867-156*, Athens - Komotini 1981, 106-107; J. - C. Cheynet, *Pouvoir et contestation à Byzance (963-1210)*, Paris 1990, 42.

16. Skyl., 385; Zon. III, 579. Bourdara, *Τυραννίς I*, 107; Cheynet, *Pouvoir*, 43-44.

17. Skyl., 418-420; Psellos, *Chronographie I*, 101-115; Zon. III, 609-612; Att., 13-17. Bourdara, *Τυραννίς I*, 115-117; Cheynet, *Pouvoir*, 54-55.

right to choose the next emperor, neglecting the existence of the last living member of the Macedonian dynasty, Theodora. On his deathbed, he named Nikeofos Proteuon his heir. As soon as Constantine IX died, Theodora managed to arrest Nikeforos Proteuon, on his way to Constantinople and prevent him from ascending the throne¹⁸. Finally, from January 1055 until her death in August next year, she reigned as an absolute ruler, issuing gold, silver and copper coins in her own right. She was accepted as the supreme ruler and considered immortal. Before she died she turned the crown over to Michael VI¹⁹.

The behaviour and aspirations of Zoe and Theodora created antagonism between them, which was reflected in the whole society. Their serious and great differences left a trace in historical texts from the epoch. Psellos wrote that Zoe was extremely jealous on her younger sister and she would rather see anyone else on the Byzantine throne but Theodora²⁰. Having in mind Zoe's desire for imperial authority and the ideological pattern she followed to exercise it, we could logically explain her animosity towards Theodora. Theodora was a real threat to Zoe because, she was the only one who, apart from Zoe, possessed inherited and independent right to the throne. On the other hand, Theodora, despite the existing antagonism, showed more loyalty towards the dynastic house and her sister. During Zoe's lifetime and afterwards, she emerged as a protector of their imperial heritage, especially in the years 1042, 1044 and during Romanos Boilas' attempted coup.

Despite the antagonism, which was the prevailing characteristic of Zoe's and Theodora's relationship, once they acted together in order to protect Zoe's endangered imperial right²¹. In March 1044, for the first and the last time they formed a united front to confront the aspirations of the emperor's mistress' Sklerena.

With the death of Theodora, in 1056, the Macedonian era ended, but the search for political stability did not. In this search the imperial women were to continue playing an important role mostly through the ideological pattern of widowed mother. But in contrast with the cases which followed, the case of Zoe and Theodora was harshly criticized and often distorted by historiographers. We can't but mention the words of E. Gibbons which influenced many researchers after him: *I have hastily reviewed, and gladly dismiss this shameful and destructive period of twenty-eight years, in which the Greeks, degraded below the common level of servitude, were transferred like a*

18. Skyl., 477-478; Zon. III, 650; Att., 51; Cheynet, *Pouvoir*, 65.

19. For the rule of Theodora see Skyl., 470sq; Psellos, *Chronographie* II, 72sq. Also, for the coinage of her period see *DOC* III/2, 748-753, pl. LXIII.

20. Psellos, *Chronographie* I, 113.

21. Skyl., 434.

*herd of cattle by choice or caprice of two impotent females*²². The period between 1028 and 1056 was a period of serious political instability but also of increased ideological changes, variations, tolerance and coexistence of parallel ideological patterns. The variety of those patterns was manifested through Zoe's and Theodora's right to the throne, position in the society, people's reaction toward them and through the emperesses' mutual relationship. In this diversity the predominant ideological pattern of the time was the principle of non-contested hereditary rule. This principle was followed by the legitimization of the male ruler by the woman heir. Along with those two patterns the crucial component was the social climate and the peoples' acceptance of the non-contested hereditary right to a woman. Zoe's and Theodora's imperial right enjoyed great acceptance so that any attempt to undermine it was opposed with strong resistance. Eventually it ended in belief that the emperess Theodora was immortal. But it is crucial to be mentioned that the peoples' loyalty to Zoe and Theodora was not the result of a conscious acceptance of a female ruler but an inevitable political need. The Byzantines tolerate and support the last emperesses of the Macedonian dynasty simply because they didn't have any other choice. Under these historical circumstances, in which they were given a prominent political role, Zoe and Theodora were not simple bystanders. They expressed their desire for imperial power and the will to exercise it, exploring the ideological possibilities and the tolerance of the Byzantine people and State.

22. E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* V, ed. J. B. Bury, London 1898, 220.

ΧΡΙΣΤΙΝΑ Γ. ΑΓΓΕΛΙΔΗ

ΑΙΣΘΗΣΕΙΣ, ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΟΠΤΑΣΙΕΣ

Περιορισμός της σεξουαλικής δραστηριότητας στα πλαίσια της οικογενειακής αναπαραγωγής, απαγόρευση των εξω-συζυγικών και κάθε είδους σχέσεων που θεραπεύουν την ηδονή, και, κυρίως, διάδοση της εγκράτειας ως το ακραίο της όριο, την παρθενία, αποτελούν το τρίπτυχο πάνω στο οποίο η διδασκαλία των Πατέρων δόμηση την ηθική του ιδανικού χριστιανικού βίου¹. Τα αμαρτήματα της σάρκας επισύρουν ποινές και επιτίμια, μολονότι τόσο η Εκκλησία όσο και ο πολιτικός νόμος αναγνωρίζουν σιωπηρά πόσο ρευστά είναι τα όρια ανάμεσα στο επιτρεπτό και το απαγορευμένο και αναγκάζονται να προσαρμόζουν τις σχετικές διατάξεις «κατ' οικονομίαν», ανάλογα δηλαδή με τις ισχύουσες κοινωνικές πρακτικές και τα περιθώρια ανοχής. Στα δημόσια νομοθετήματα, δηλαδή στον πολιτικό νόμο και στους εκκλησιαστικούς κανόνες, καταγράφονται ποικίλου τύπου αμαρτήματα της σάρκας: ετερόφυλες σχέσεις εκτός γάμου, αιμομιξία, ομοφυλοφιλία και κτηνοβασία αποτελούν χωριστές κατηγορίες που κυρώνονται ανάλογα με τη συχνότητα, την ηλικία ή την υποτροπή². Αναπόφευκτα, όμως, ο νόμος επικεντρώνεται στην τέλεση του σεξουαλικού εγκλήματος και αυτό φροντίζει να τιμωρεί. Ο πόθος δεν αφορά το νόμο, ο νόμος αγνοεί το λογισμό που προκαλεί τον πόθο, αγνοεί τις συνθήκες μέσα στις οποίες αναπτύσσεται ο λογισμός.

Το πλέγμα ερωτικής πράξης, πόθου και λαγνείας είναι προνομιακό πεδίο ενός άλλου είδους λόγου. Βίοι αγίων³, ψυχωφελείς διηγήσεις και οδηγοί για τον ασκητικό βίο αναλαμβάνουν να φρονηματίσουν τους πιστούς παρέχοντάς τους όσα στοιχεία θεωρούνται χρήσιμα για την αναγνώριση του πειρασμού. Η ασκητική φιλολογία χαρτογραφεί τον ερωτικό πόθο με εντυπωσιακή ενάργεια, μόνο και μόνο για να τον κα-

1. D. Kyrtatas, *Eroticism in Early Christianity and its Relation to Prophecy*, *Αριάδνη* 7 (1994), 61.

2. Κ. Πισάκης, 'Η θέση των ομοφυλοφίλων στη βυζαντινή κοινωνία, Χρύσα Α. Μαλτέζου (επιμ.), *Πρακτικά ημερίδας, Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1993, 171-269· Angeliki Laiou, *Le désir, l'amour et la folie: Les rapports sexuels vus par les Byzantins*, στην ίδιας, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles*, Παρίσι 1992, κεφ. II: 67-89.

3. Πρώτο σημαντικό και ως τώρα μοναδικό βήμα για τη συγκέντρωση πληροφοριών από αγιολογικά κείμενα από τον Α. Kazhdan, *Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries*, *DOP* 44 (1990), 131-143.

ταστείλει. Οι ερωτικές ιστορίες που αφηγούνται τα ασκητικά κείμενα της πρώιμης εποχής μπορεί να είναι αληθινές. Η εμμονή των μοναχών να ονειρεύονται ερωτικά συμπλέγματα αποδίδεται σε πραγματικές ψυχολογικές συνθήκες, επειδή η πνευματική και σωματική πίεση που ασκείται ή τουλάχιστον απαιτείται από αυτούς που έχουν αποκοπεί από τον κοσμικό βίο διοχετεύεται και εκτονώνεται στη σωματοποίηση ισχυρών σεξουαλικών παρορμήσεων⁴. Στο αφηγηματικό επίπεδο οι ισχυρές ερωτικές φαντασιώσεις περιγράφονται ως οπτασίες που προκαλούνται από τους ποικίλους δαίμονες της σάρκας και ταλαιπωρούν αναίτια τους ασκητές της ερήμου, οι οποίοι με τη σειρά τους καταπολεμούν τον ακραίο ερωτισμό που τους καταλαμβάνει ενισχύοντας το πνευματικό τους οπλοστάσιο και, κυρίως, τιμώντας το σωματικό περιβλήμα τους.

Είτε, όμως, αρχικά αληθινές είτε αργότερα επαναλαμβανόμενες ως μυθολογαστικοί κοινοί τόποι —και για τούτο πιο ενδεικτικές συλλογικών συμπεριφορών— οι εμφανίσεις του δαίμονα της πορνείας και η άνευ όρων παράδοση στις προκλήσεις του αποτελούν ένα πρώτης τάξεως πεδίο γι' αυτή τη συνοπτική και κατ' ανάγκην ελλειπτική περιπλάνηση στο βυζαντινό κόσμο των αισθήσεων.

Η αφήγηση του Ιωάννη Λυκοπολίτη για την επίθεση του δαίμονα στο μοναχό εκτυλίσσεται στην έρημο της άσκησης: Βρίσκοντας την πόρτα ανοικτή, η γυναίκα γλίστρησε στο σπήλαιο, έπεσε στα πόδια του ασκητή και τον εκλιπαρούσε να της δώσει καταφύγιο για τη νύχτα. Εκείνος τη λυπήθηκε και τη δέχθηκε στο σπήλαιο, τη ρώτησε για την περιπλάνησή της στην έρημο και εκείνη του εξιστόρησε πώς έχασε το δρόμο της. Μετά άρχισε να τον κολακεύει, να παρατείνει με τεχνάσματα τη συζήτηση και κατάφερε να τον κάνει να την ποθήσει. Η κουβέντα έγινε πιο χαλαρή, έφθασε στα γέλια και τα πειράγματα. Τότε τον πλησίασε, άγγιξε το χέρι του και χάιδεψε τα γένια και το λαιμό του. Εκείνος πλημμύρισε από τον πόθο και συλλογίζεται ότι την έχει ήδη μέσα στην αγκαλιά του. Υποκύπτει, λοιπόν, και τρελλός από πόθο σαν ίππος επιβήτορας που ζευγαρώνει, επιχειρεί να ολοκληρώσει την ερωτική επιθυμία που τον συνέχει. Όμως, εκείνη διαλύεται σαν σκιά, χάνεται και πίσω της μένει μόνο το γέλιο των δαιμόνων⁵.

Η ιστορία του απερίσκεπτου μοναχού τελειώνει δραματικά: Ο άνθρωπος βρίσκεται σε απόγνωση και πείθεται ότι έχασε για πάντα τη δυνατότητα να σώσει την ψυχή του. Απελπισμένος εγκαταλείπει την έρημο και επιστρέφει στο βίο του κόσμου τούτου⁶.

Η εποχή της σύνταξης του κειμένου (πέμπτος αιώνας), ο παραστατικός λόγος και

4. Πρβλ. Kyrtatas, *Eroticism*, 63, 71, 74.

5. *‘Η κατ’ Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία*, έκδ. Α.-J. Festugière, *Historia Monachorum in Aegypto*, Βρυξέλλες 1961, κεφ. I, 20-22, §32-35.

6. *Ο.π.*, 22, §36.

η υφολογική απλότητα υποδεικνύουν ότι το επεισόδιο μεταφέρει μια προφορική διήγηση και μπορεί πράγματι να αποτυπώνει μια βιωμένη εμπειρία. Μερικούς αιώνες αργότερα ο ίδιος αφηγηματικός πυρήνας (εμφάνιση περιπλανώμενης γυναίκας, συνομιλία και πρόκληση, επαφή των σωμάτων και διάλυση της οπτασίας τη στιγμή της ερωτικής πράξης) αξιοποιείται ως φιλολογικό εύρημα από τον ανώνυμο συντάκτη του Βίου του Μακαρίου Ρωμαίου. Στη δεύτερη εκδοχή της η ιστορία αποτελεί τμήμα μιας πρωτοπρόσωπης εγκιβωτισμένης αφήγησης και έχει υποστεί σημαντική μυθοπλαστική επεξεργασία, μιαν αληθινή πλοκή που εξελίσσεται σταδιακά και αποβλέπει στη συγκράτηση του ενδιαφέροντος του ακροατή.

Η διήγηση καλύπτει διάστημα τριών ημερών: την πρώτη μέρα ο Μακάριος αντικρύζει μέσα στον ήλιο του μεσημεριού ένα γυναικείο κάλυμμα κεφαλής, που αποθέτει στο σπήλαιό του. Τη δεύτερη μέρα βλέπει ένα γυναικείο υπόδημα και, υποκύπτοντας πάλι στον πειρασμό, το αποθέτει και αυτό στο σπήλαιο. Την τρίτη μέρα την ίδια ώρα και στο ίδιο μέρος βλέπει μια πανέμορφη γυναίκα, με πλούσια ρούχα και κοσμήματα να κλαίει απαρνηγόρτα. Μέσα στα αναφυλλητά της του εξηγεί ότι εγκατέλειψε το σπίτι της τη μέρα του γάμου της, ότι περιπλανάται χαμένη στα βουνά. Ο Μακάριος τη συμπονεί, την παίρνει από το χέρι και την οδηγεί στο σπήλαιο, όπου μοιράζεται μαζί της την τροφή του. Το ίδιο και μοιραίο βράδυ ο Μακάριος πλαγιάζει στη γη για να κοιμηθεί και τότε εκείνη τον πλησιάζει, βάζει κάτω από τον επενδύτη του το χέρι της και χαϊδεύει όλο το σώμα του. Ένα κύμα πόθου συγκλονίζει τον κοιμώμενο Μακάριο. Μέσα στη νάρκη του ύπνου νομίζει ότι την κρατά στην αγκαλιά του και ασυγκράτητος προσπαθεί να ολοκληρώσει τη επιθυμία του. Όμως στα χέρια του ο Μακάριος δεν κρατά πια παρά μόνο τον αέρα⁷.

Αντίθετα από τον απερίσκεπτο μοναχό της αφήγησης του Ιωάννη Λυκοπολίτη, ο Μακάριος δεν επιστρέφει στον κοσμικό βίο. Επιλέγει τη σκληρότερη μετάνοια και ενταφιάζεται ζωντανός για τρία χρόνια, έως ότου θεϊκά σημάδια τού υποδεικνύουν ότι το αμάρτημά του συγχωρήθηκε⁸. Η διαφορετική λύση για τις δύο εκδοχές του ίδιου εκ πρώτης όψεως αμαρτήματος προκύπτει από τη διάκριση ανάμεσα στην αμαρτία που τελείται σε κατάσταση εγρήγορσης και στην αμαρτία κατά τη διάρκεια του ύπνου, όταν η ψυχή βρίσκεται σε νάρκη και επομένως οι άμυνες του επιθυμητικού είναι σε καταστολή. Βέβαια, ο Μακάριος αποδεικνύεται ότι δεν έχει προσεγγίσει το τελικό στάδιο της απάθειας, σύμφωνα με το ασκητικό λεξιλόγιο, που θα τον θωράκιζε σε κάθε περίπτωση δαιμονικής επίθεσης. Ο Μακάριος αποδεικνύεται και μη σώφρων, καθώς αδυνατεί να ελέγξει την ανταπόκριση των αισθήσεών του σε εξωτερικά ερεθίσματα που

7. A. Vasiliev, *Anecdota Graecobyzantina* I, Μόσχα 1893, 159-162 (παραλλαγή από το χειρόγραφο Mosquensis 351, του 15ου αιώνα).

8. *Ό.π.*, 162-163.

τον προκαλούν ενόσω καθεύδει, «να συγκρατήσει», όπως διδάσκει ο Ιωάννης Σιναΐτης, «τις κινήσεις του σώματός του κατά τον ύπνο» και να αποφύγει «τὰς ἐκκρίσεις» που προκαλούνται από την αναπόληση των φαντασιώσεων⁹.

Παρά τις αφηγηματικές διαφορές τους, τα δύο κείμενα συναντώνται σε ένα βασικό σημείο —την ολέθρια λειτουργία των αισθήσεων. Και οι δύο μοναχοί βλέπουν το σωματοποιημένο πειρασμό, ακούν τη φωνή του και συνομιλούν μαζί του. Η σωματική επικοινωνία στο επεισόδιο του Μακαρίου φθάνει, μάλιστα, στο σημείο ο δαίμονας και το θύμα του να μοιράζονται κοινή τροφή. Κινήσεις, πράξεις και αισθήσεις οδηγούν στο χάδι στο γυμνό σώμα και αναπόδραστα σχεδόν στο πάθος για την ολοκλήρωση της ερωτικής επιθυμίας. Όραση, ακοή, γεύση και αφή αποτελούν, λοιπόν, μian αλυσίδα και η σειρά αυτή δεν είναι τυχαία. Ο Ιωάννης Σιναΐτης μας διδάσκει ότι ένα ωραίο πρόσωπο, το άγγιγμα του χεριού, η ευχάριστη μυρωδιά, η γλυκιά φωνή προετοιμάζουν την εισβολή των λογισμών στην καρδιά¹⁰. Και στα ανώνυμα σχόλια που ακολουθούν το Περί Αγνείας κεφάλαιο της *Κλίμακας* η ίδια σκέψη διατυπώνεται με πιο λιτό και διδακτικό τρόπο: η ερωτική πράξη γεννάται από την αφή, που ερεθίζεται από τις συγγενείς αισθήσεις της γεύσης και της όσφρησης. Πρώτος κρίκος της αλυσίδας, όμως, είναι η όραση, διά της οποίας το κακό εισβάλλει στην ψυχή¹¹.

Ως προς την ιδιαίτερη σημασία που αποδίδουν στην όραση, αίσθηση κυρίαρχη για την πρόσληψη του φυσικού κόσμου από τον ανθρώπινο λογισμό, το ιεραρχικό σχήμα των αισθήσεων που διατυπώνεται στα κείμενά μας μοιάζει να ακολουθεί ορισμένες φυσιοκρατικές αρχές της αρχαίας παράδοσης. Ωστόσο, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι οι σχετικές χριστιανικές θεωρίες αντιμετωπίζουν την όραση με ειδικό τρόπο. Φαίνεται, δηλαδή, ότι οι Βυζαντινοί αντιστρέφουν την έννοια του πομπού και του δέκτη, δίνουν δηλαδή ιδιαίτερη βαρύτητα στην ενεργοποίηση της έμφυτης προδιάθεσης και λιγότερη στην αποκωδικοποίηση του οπτικού ερεθίσματος¹². Επομένως, ο έλεγχος, ακόμη και η πλήρης καταστολή της όρασης, στοχεύει ευθέως στον ψυχισμό —το λογισμό—, εκεί όπου εδρεύουν οι υποδοχές των αισθητικών ερεθισμάτων. Σ' αυτό το εμβληματικό σημείο της γένεσης των αισθήσεων, τον οφθαλμό, πρέπει να καταπολεμηθούν και οι σε-

9. Ιωάννου (Σιναΐτου), *Κλίμαξ*, Λόγος ιε'. Περί αφθάρτου ἐν φθαρτοῖς ἐκ καμάτων καὶ ἰδρώτων, ἀγνείας καὶ σωφροσύνης, PG 88, 881.

10. *Ο.π.*, 897.

11. PG 88, 913.

12. Για την αρχαιοελληνική, πλατωνική θεωρία περί οράσεως, αίσθηση κυρίαρχη και για το συνδυασμό της με την ακοή, όπως αναλύεται στον Τίμαιο, βλ. Α. Σπηλιόπουλος, 'Η φυσιολογία τῆς ὄρασης στὸν Τίμαιο τοῦ Πλάτωνος, *Δευκαλίων* 15/2 (1997), 247-266. Στοιχεία για μια χριστιανική (και αριστοτελική) θεωρία περί οράσεως παρέχονται στα έργα των υπερασπιστών της λατρείας των εικόνων και ιδίως στους τρεις Κατὰ Εικονομάχων Λόγους του Ιωάννη Δαμασκηνού (ἐκδ. Β. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damascus*, τόμ. III, Βερολίνο - Νέα Υόρκη 1975).

ξουαλικές παρορμήσεις. Η ολέθρια χρήση της όρασης, άλλωστε, δεν αποτελεί πάντοτε αναγκαία προϋπόθεση για να υποταχθεί κανείς στην αμαρτία. Τα ερεθίσματα που προέρχονται από το φυσικό κόσμο είναι, βέβαια, τα ισχυρότερα. Αλλά, «μόνο το πρώτο βήμα προς την αγνότητα έχει πραγματοποιήσει», μας διδάσκουν τα σχόλια στην *Κλίμακα* του Ιωάννη Σιναΐτη, «εκείνος που αφήνεται στους αθέλητους λογισμούς και φθάνει στην ακούσια εκσπερμάτωση, μολονότι δεν έχει μολυνθεί από οπτικές φαντασιώσεις»¹³.

Η απερίσκεπτη χρήση της φυσικής όρασης επιφέρει, ωστόσο, πιο σύνθετα και οπωσδήποτε απτά αποτελέσματα: επιτρέπει τη μορφοποίηση της φαντασίωσης και καθοδηγεί την αφή που ως πλησιέστερη στο σαρκικό κέλυφος απελευθερώνει τη σωματική ανταπόκριση στα ερεθίσματα. Έτσι, ο Αντώνιος ο Νέος αντιμετωπίζει γενναία τον πειρασμό, αλλά το μόνο ερέθισμα που τον προσβάλλει είναι η θέα της λυμένης γυναικείας κόμης, η οποία δεν αρκεί για να τον παρασύρει στον όλεθρο¹⁴. Ο Μακάριος, όμως, όχι μόνο βλέπει το γυναικείο κάλυμμα κεφαλής, το υπόδημα, τα αραχνοϋφαντα ρούχα και τα κοσμήματα, αλλά και τα αγγίζει, μεταφέροντας έτσι το λογισμό από το περιέχον στο περιεχόμενο, από το ένδυμα στο σώμα, στο γυμνό πόδι, το γυμνό κορμό, τα λυτά μαλλιά. Η πράξη του προετοιμάζει το δράμα που θα ακολουθήσει: το άγγιγμα του χεριού, το χάδι που διεγείρει και εισάγει στην ερωτική επαφή.

Από όλες τις αισθήσεις πιο επικίνδυνη είναι η αφή, το άγγιγμα στο χέρι, στο ίδιο μας το σώμα ή στο σώμα του άλλου, υπογραμμίζουν πάλι τα σχόλια στην *Κλίμακα*. «Σκέψου μόνο το θεριστή, που ρυπαίνει το γυμνό του χέρι κρατώντας το δρεπάνι και μετά το μολύνει αγγίζοντας το χέρι και το σώμα του συντρόφου του και τέλος το δικό του σώμα. Πώς με το ίδιο χέρι μπορεί να ακουμπήσει και τη μητέρα του»¹⁵; Οι παραινέσεις του Ιωάννη απευθύνονται, βέβαια, στους νέους μοναχούς και η παρομοίωσή του, με όλα όσα αφήνει να εννοηθούν, αφορά κατά πρώτο λόγο την αγνότητα του χεριού που θα κρατήσει τα ιερά σκεύη.

Η ερωτική ατμόσφαιρα του θερισμού δεν είναι πρωτότυπη. Ήδη στα Έργα και τις Ημέρες ο Ησίοδος υπομνηματίζει το πύρωμα του σώματος κάτω από το ζεστό, καλοκαιρινό ήλιο που λύνει τα γόνατα και αφήνει ανυπεράσπιστο το λογισμό στις προκλήσεις του έρωτα¹⁶. Ήλιος και ζέστη, καλοκαίρι, φύση και αμπέλια εξάπτουν τις αισθήσεις στις αρχαίες κοινωνίες, παρασύρουν όμως στον ερωτικό πόθο και τους μεσοβυζαντινούς χριστιανούς.

13. PG 88, 881.

14. Βίος Αντωνίου του Νέου, έκδ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμέυς, Συλλογή παλαιστικής και συριακής αγιολογίας, *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik* 19/3 (1907), 207, §27, στίχοι 24-29.

15. PG 88, 889 και Σχόλια, ό.π., 913.

16. Έργα και ήμέραι, 582-596. Βλ. τα σχόλια του J. C. B. Petropoulos, *Heat and Lust. Hesiod's Midsummer Festival Scene Revisited*, Lanham, Maryland-London 1994.

Μέσα στον ήλιο που ζεσταίνει το γυμνό του σώμα συναντά τον πειρασμό ο Αντώνιος ο Νέος¹⁷. Ο συντάκτης του Βίου του Μακαρίου φροντίζει να σημειώσει με ακρίβεια ότι ο πειρασμός εμφανίζεται στον ασκητή και τις τρεις διαδοχικές ημέρες την ίδια ώρα, την έβδομη, όταν ο ήλιος μεσουρανάει¹⁸. Ο ήλιος του καλοκαιρινού μεσημεριού θολώνει το νου και του μαθητή του Βασιλείου του Νέου, του Γρηγορίου, που είναι έτοιμος να υποκύψει στα θέλητρά της Μελιτηνής.

Ο Γρηγόριος συναντά τον ενσαρκωμένο πειρασμό το καλοκαίρι, την εποχή του τρύγου, όταν βρίσκεται στο προάστείο του στη Ραιδεστό για να επιβλέψει τις αγροτικές εργασίες. Ότι η Μελιτηνή είναι μάγισσα δεν χωρεί αμφιβολία, άλλωστε τα μάγια της είναι εκείνα που στοιχειώνουν τις νύχτες του Γρηγορίου με ερωτικά όνειρα. Το δράμα που βιώνει ο εγκρατής Γρηγόριος κορυφώνεται ένα μεσημέρι στις έρημες όχθες του ποταμού και μόνο η έγκαιρη επίκληση του πνευματικού του πατέρα λυτρώνει το Γρηγόριο από τον όλεθρο¹⁹.

Τα μάγια του δαίμονα της πορνείας κυριεύουν και τον αμπελουργό που φλέγεται από πόθο για τη μοναχή της μονής Χρυσοβαλάντου. Περιφέρεται τις νύχτες έξω από το μοναστήρι, προσπαθεί να εισδύσει για να κατασιγάσει τις σεξουαλικές του παρορμήσεις. Και μια νύχτα, ο δαίμονας σκοτίζει το νου του και τον πείθει ότι ζει τη φαντασίωσή του, ότι μπαίνει στο κελλί της μοναχής, ότι τα σώματά τους περιπλέκονται και ότι καταφέρνει να ολοκληρώσει μαζί της την ερωτική πράξη. Στην πραγματικότητα βρίσκεται στην καλύβα του και έχει υποστεί μια κρίση δαιμονισμού²⁰.

Ήλιος και αμπέλια, νύχτα και εναργή όνειρα: το δέκατο αιώνα ο διδακτισμός των ερωτικών αφηγήσεων αναπτύσσεται σε τοπίο καθημερινότητας. Τα επεισόδια αποβλέπουν πάντα στην προειδοποίηση για τις χίλιες μορφές που παίρνει ο πειρασμός και νουθετούν εξηγώντας τον πόνο που φέρνει η αμαρτία της σάρκας, όμως οι ήρωες δεν παλεύουν πια με πλάσματικές οπτασίες, αλλά με πραγματικά πλάσματα, πλάσματα με σάρκα και οστά.

Αν στραφούμε προς την αφηγηματική καταγραφή των μεσοβυζαντινών ερωτικών φαντασιώσεων, παρατηρούμε ότι η πρόκληση για την τέλεση της αμαρτίας δεν αναλύεται συστηματικά και, οπωσδήποτε, δεν αποτυπώνει τη σταδιακή ενεργοποίηση των αισθήσεων. Αντίθετα, η σεξουαλική παρόρμηση αναφύεται ως απόκριση σε ένα σύνολο συμπεριφορών: εμφάνιση, ομιλία και κίνηση από την πλευρά του πομπού, διαδοχική και σχεδόν ταυτόχρονη ενεργοποίηση της όρασης, της αφής, της ακοής, της

17. Βίος Αντωνίου του Νέου, *ό.π.*, στίχος 26.

18. Vasiliev, *Anecdota Graecobyzantina*, 159.

19. A. Veselovskij, Razyskanijah v oblasti russkago duhovnago stiha, *Sbornik otd. russkago jaz. i slov. Imp. Akad. Nauk* 46 (1889) [Παράρτημα], 318-321.

20. J. O. Rosenqvist, *The Life of St Irene, Abbess of Chrysovalanton*, Ουψάλα 1986, 66-68, §15.

γέυσης και της όσφρησης από την πλευρά του αποδέκτη. Ερεθίσματα και αισθήσεις συμπεκνώνονται σε μιαν αμφίδρομη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενου του ερωτικού πόθου. Ο πειρασμός νοείται ως ενιαία δέσμη ερεθισμάτων που αποκωδικοποιείται συνολικά. Σημαίνει τούτο μιαν υποτυπώδη έστω συμφιλίωση με την ενότητα του φυσικού κόσμου (γη, άνθρωπος, ουράνια σώματα), μέσα στην οποία ο άνθρωπος, έστω ο χριστιανός άνθρωπος, ξαναβρίσκει τη θέση του²¹;

Οπωσδήποτε η μετατόπιση από το κύριο πρόσωπο της αφήγησης στους δευτερεύοντες χαρακτήρες οφείλεται σε τρεις τουλάχιστον λόγους: την εξέλιξη της αγιολογίας ως φιλολογικού είδους, την παγίωση του ασκητικού ιδεώδους που ακολουθούν οι άγιοι, οι οραματικές εμπειρίες των οποίων αποκαθαίρονται από ερωτικούς πειρασμούς, και τη διεύρυνση του κοινού που τέρπεται με τις διηγήσεις αυτές²². Στο χώρο της σεξουαλικής φαντασίωσης που περιγράφουν οι μεσοβυζαντινοί Βίοι κινούνται αποκλειστικά λαϊκοί, περισσότερο ή λιγότερο συνδεδεμένοι με τους βιογραφούμενους αγίους. Ο πιστός μαθητής και βιογράφος του Βασιλείου του Νέου, ο Γρηγόριος φιλοδοξεί να καταγράψει με ακρίβεια τις ενδείξεις για την αγιότητα του πνευματικού του πατέρα, ο ίδιος όμως κινείται αποκλειστικά στην καθημερινότητα, η οποία διασπάται μόνο από δύο διδακτικού τύπου οραματικές εμπειρίες²³. Δευτερεύον πρόσωπο στη βιογραφία του Ανδρέα Σαλού αποτελεί η ανώνυμη ευσεβής γυναίκα, στην οποία ο μάγος Βιγρίνος προκαλεί καταγισμό ονειρικών και ερωτικών διεγέρσεων, από τις οποίες λυτρώνεται με τη μεσολάβηση του αγίου²⁴. Αφηγηματικά ήσσων είναι και ο χαρακτήρας της ανώνυμης μοναχής στη μονή της Ειρήνης Χρυσοβαλάντου, που ταρασσεται από ερωτική κρίση²⁵. Όπου, αντίθετα, κείμενα της εποχής μνημονεύουν ευθέως

21. Η απομάκρυνση του ανθρώπου από το φυσικό κόσμο και, ιδίως, η απόρριψη της συμπαντικής συνέχειας αποτελεί θεμελιώδη χριστιανική αντίληψη, βλ. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Λονδίνο 1989, κυρίως 432-434, 438, 442. Για μια σύντομη ανασκόπηση των αντιλήψεων για το σώμα στους μεσοβυζαντινούς χρόνους, βλ. Evelyne Patlagean, *The Inner Life*, στο P. Veyne (επιμ. έκδ.), *A History of Private Life I. From Pagan Rome to Byzantium*, Harvard 1987, 617-624.

22. Χρήσιμες για το ζήτημα αυτό είναι οι επισημάνσεις και οι υποθέσεις της Αντωνίας Κιουσοπούλου, *Χρόνος και ηλικίες στη βυζαντινή κοινωνία*, Αθήνα 1997, 30-45.

23. As σημειωθεί ότι η «όρασις» της Θεοδώρας περιλαμβάνει, πλην του τελωνείου για το αμάρτημα της μοικείας, και τελωνείο ανδρομανίας και παιδοφθορίας που στην περίπτωση της Θεοδώρας μετατρέπεται σε «γυναικομανίας» (έκδ. Veselovskij, 30). Είναι σαφές ότι ο/η θανών/ούσα πρέπει να επιτημηθούν για τις εν ζωή ομοφυλοφυλικές σχέσεις τους.

24. L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool II*, Ουψάλα 1995, 172-174, § 35^a για το επεισόδιο, βλ. επίσης Γ. Θ. Καλόφωνος, Ο μάγος Βιγρίνος και το θύμα του. Ένα επεισόδιο μαγείας από το *Βίο του Ανδρέου του διά Χριστόν σαλού*, *Αρχαιολογία* 71 (Ιούνιος 1999), 25-30.

25. Rosenqvist, *The Life of St Irene*, 52-53, §13.

την εμπλοκή του βιογραφούμενου αγίου στο αμάρτημα της σάρκας, η επίθεση του πειρασμού περιορίζεται στο λογισμό και πριν ακόμη περάσει στο επόμενο στάδιο, δηλαδή τη σεξουαλική διέγερση, αντιμετωπίζεται με ριζικό τρόπο²⁶. Ο πειρασμός της σάρκας μοιάζει πια ανίσχυρος να πλήξει εκείνους που από την παιδική ή τη νεανική τους ηλικία έχουν αφιερωθεί στην πνευματική τελείωση, που έχουν, προφανώς, εγκαίρως υποτάξει το σαρκίο τους στους κανόνες της μοναστικής διαβίωσης.

Οι ερωτικές διηγήσεις που παρεμβάλλονται στα αγιολογικά κείμενα της μεσοβυζαντινής εποχής μεταφέρουν αναμφίβολα επεισόδια καθημερινά, αφορούν και διδάσκουν όχι πια τους νέους ασκητές και μοναχούς, αλλά τους λαϊκούς ακροατές και αναγνώστες, που αναγνωρίζουν τον εαυτό τους στα δευτερεύοντα πρόσωπα που κινούνται περί τους αγίους ή συμμετέχουν στη λατρεία τους. Οι λόγιοι λαϊκοί και ανώτατοι αξιωματούχοι προχωρούν περισσότερο στη χαρτογράφηση του ερωτικού πόθου. Πράγματι, σειρά επιστολών²⁷ που συντάσσονται σε πρώτο πρόσωπο με λεκτική ελευθερία και εναργείς περιγραφές²⁸ υποδεικνύει ότι χαράσσονται νέα όρια ανάμεσα στο επιτρεπτό και το απαγορευμένο. Μια συστηματική ανάλυση των κειμένων μας θα οδηγούσε, νομίζω, σε ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις σχετικά με την πρόσληψη και τη βίω-

26. Βλ. για παράδειγμα το Βίο του Γρηγορίου Δεκαπολίτου, έκδ. G. Makris, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites*, Stuttgart – Leipzig 1997, 74, §10 (όπου ενδεχομένως ως σεξουαλική παρόρμηση εκλαμβάνεται κρίση κήλης, όπως τουλάχιστον αφήνει να εννοηθεί η θεραπευτική μέθοδος που ακολουθείται για την αντιμετώπιση του «πειρασμού»). Πρβλ. και *Συνέχεια Θεοφάνη* (Bonn), 159, για τον ευνουχισμό του Μεθοδίου Κωνσταντινουπόλεως. Για το ζήτημα του εκούσιου ευνουχισμού και των συμφραζομένων του, βλ. Kathryn M. Ringrose, *Passing the test of sanctity: denial of sexuality and involuntary castration*, στο Liz James (επιμ. έκδ.), *Desire and Denial in Byzantium*, Aldershot 1999, 126.

27. Για την έλλειψη πρωτότυπου ερωτικού ποιητικού λόγου κατά το 10ο αιώνα, βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του M. Lauxtermann, *Ninth-century classicism and the erotic muse*, στο James (επιμ. έκδ.), *Desire and Denial*, 161–170. Νομίζω, ωστόσο, ότι αυτή η απουσία υποδεικνύει σημαντικές –και αδιευκρίνιστες ακόμη– αλλαγές στη χρήση και τη λειτουργία της ποίησης γενικά την ίδια εποχή. Ό,τι διαπιστώνεται όμως για τον έμμετρο λόγο δεν αφορά κατ' ανάγκην και τον πεζό.

28. Όπως για παράδειγμα η 17η Επιστολή του Θεόδωρου Δαφνιοπάτη: J. Darrouzès – L. G. Westerink, *Théodore Daphnopatès. Correspondance*, Παρίσι 1978, 169–171, πρβλ. τα σχόλια του P. Odorico, *L'indicible transgression*, στο: Marie Theres Fögen (επιμ. έκδ.), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter*, Φραγκφούρτη 1995, 301–312 και ειδικότερα 308–312. Είτε πρόκειται για ρητορικό παίγνιο (όπως συμπεραίνουν οι Darrouzès – Westerink, *ό.π.*, 21) είτε για πραγματικά βιωμένη ονειρώξη, που προκαλείται από την ανάκληση ομοφυλοφιλικού/ετεροφυλοφιλικού αντικειμένου του πόθου (όπως υποστηρίζει ο Odorico, *ό.π.*, 308), σημασία έχει η ελευθερία έκφρασης που επιδεικνύει ο συντάκτης αυτού του επιστολικού κειμένου. Στην ίδια κατεύθυνση θα πρέπει να συζητηθούν και οι επιστολές που ανταλλάσσουν ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος και ο φίλος του, Θεόδωρος Κυζίκου, και οι οποίες χαρακτηρίζονται από επιτηδευμένο ερωτικό περιεχόμενο και συχνά τολμηρό λεξιλόγιο: J. Darrouzès, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, Παρίσι 1960, 317 κ.ε. Την επισήμανση αυτής της σπάνιας ποιότητας αλληλογραφίας οφείλω στο συνάδελφο και φίλο κ. Η. Αναγνωστάκη.

ση της φυσιολογίας του σώματος και των αισθήσεων, θα κατέγραφε τη μετασχηματισμένη αντιμετώπιση της σεξουαλικής εμπειρίας και κυρίως θα επέτρεπε τη διευκρίνιση των δρόμων μέσα από τους οποίους η μεσοβυζαντινή σεξουαλικότητα συνάντησε τον έρωτα για να καταλήξει μαζί του στο ερωτικό μυθιστόρημα του δωδέκατου αιώνα.

Ν. Γ. ΜΟΣΧΟΝΑΣ

ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΕΡΩΤΙΚΗΣ ΠΑΡΕΚΚΛΙΣΗΣ ΣΤΗ ΒΕΝΕΤΙΑ ΤΟΥ 15ου ΑΙΩΝΑ

Στις 7 Ιουλίου 1446, λίγο μετά τις εννιά το πρωί, ο κρητικός Μιχάλης απο τον Χάνδακα οδηγείται απο τις φυλακές της Βενετίας στη γειτονική μικρή πλατεία του Αγίου Μάρκου. Εκεί, ανάμεσα στους δύο στύλους των προστατών αγίων της πόλης, του αγίου Θεοδώρου και του αγίου Μάρκου, όπου ήταν ο τόπος εκτέλεσης των καταδικασμένων σε θάνατο, είχε στηθεί το ξύλινο ικρίωμα και είχε γίνει η προετοιμασία της πυράς. Σε άθλια κατάσταση απο τα βασανιστήρια, που είχε υποστεί όσες μέρες τον κρατούσαν για ανάκριση στη φυλακή, οδηγείται απο τους φρουρούς δέσμιος, με τη συνηθισμένη συνοδεία των παρηγορητών μελών της «Αδελφότητας του Καλού Θανάτου»¹, τις πένθιμες ψαλμωδίες και τους ήχους απο τις καμπάνες, ανεβαίνει με τη βία στο ικρίωμα και υποχρεώνεται να γονατίσει για να δεχτεί την άφεση των αμαρτιών-του απο τον ιερέα. Έπειτα αναγκάζεται να σκύψει πάνω στο χοντρό ξύλο και δέχεται το χτύπημα απο το τσεκούρι του δήμιου. Μετά τον αποκεφαλισμό, το σώμα και το κεφάλι-του προσδένονται με αλυσσίδα σε ένα πάσσαλο πάνω στον σωρό των ξύλων και ο δήμιος βάζει φωτιά φροντίζοντας να διατηρηθεί, ώσπου ο νεκρός να αποτεφρωθεί. Το πλήθος που έχει συγκεντρωθεί παρατηρεί χωρίς ιδιαίτερη περιέργεια, ίσως με κάποια θλίψη, ίσως με ικανοποίηση. Έχει συνηθίσει το θέαμα που επαναλαμβάνεται κάθε τόσο με την ίδια μακάβρια ιεροτελεστία. Δεν είναι, άλλωστε, σπάνιες και οι περισ-

1. Πρόκειται για την Αδελφότητα (Scuola) της Santa Maria della Giustizia ή *Scuola della Buona Morte*, γνωστή και ως *Scuola dei Picai*. Η αδελφότητα είχε συσταθεί απο το 1411 στον ναό του Αγίου Φαντίνου (San Fantin) με σκοπό να συνοδεύει τους μελλοθανάτους στον τόπο της εκτέλεσης και να τους παρηγορεί, καθώς επίσης να φροντίζει για την ταφή-τους. Βλ. P. G. Molmenti, *La Storia di Venezia nella vita privata*, έβδομη έκδοση, Μπέργκαμο 1927-1929, δεύτερη ανατύπωση Τεργέστη 1978, τόμ. II, 27 (και σημ. 6) και τόμ. III, 217 (σημ. 4) και 218, καθώς και την πρόσφατη μονογραφία της Chiara Traverso, *La Scuola di San Fantin o dei «Picai». Carità e giustizia a Venezia*, Βενετία 2000. Σύμφωνα με αρχειακή μαρτυρία, τα μέλη της αδελφότητας συνόδευαν τους θανατοποινίτες με λάβαρο και αναμμένα κεριά φορώντας το χαρακτηριστικό ένδυμα της αδελφότητας: επιπρόσθετα η αδελφότητα κατέβαλλε τη δαπάνη για το ρούχο που φορούσαν οι μελλοθανάτοι: *...ha per consueto acompagnar quelli meschini sententiati alla iusticia cum li dopieri et candele acese et cum li habiti, pretere ha per consuetudine pagar quella certa tella de la qual sono essi meschini vestiti*. ASV (= Archivio di Stato di Venezia), Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 24, φ. 131v, 27 Φεβρουαρίου 1489 μ.ν. (= 1490).

σότερες απο μία εκτελέσεις την ίδια μέρα. Το έγκλημα για το οποίο είχε κατηγορηθεί και είχε βρεθεί ένοχος ο άνθρωπος εκείνος ήταν ο σοδομισμός.

Αυτή θα μπορούσε να είναι η περιγραφή της εκτέλεσης του καταδίκου απο αυτόπτη μάρτυρα. Το περιστατικό επιλέχθηκε τυχαία. Είναι μία απο τις εκατοντάδες των ανάλογων περιπτώσεων που έχουν καταγραφεί στα πρακτικά των συνεδριάσεων του Συμβουλίου των Δέκα της Βενετίας². Το μόνο ιδιαίτερο είναι ότι ο κατάδικος ήταν Έλληνας³.

*

Στη διάρκεια του 15ου αιώνα το φαινόμενο αυτό είναι εξαιρετικά συχνό και οι σχετικές μαρτυρίες είναι άφθονες⁴. Όπως διαπιστώνεται απο την έρευνα των πρακτικών του Συμβουλίου των Δέκα της Βενετίας, που αποτελούν κύρια πηγή για τη διερεύνηση του θέματος, την πλειονότητα των κατηγορουμένων την αποτελούσαν Βενετοί. Ωστόσο, αναφέρονται και πολλές περιπτώσεις ξένων και απο αυτούς όχι λίγοι ήταν Έλληνες. Ως προς την κοινωνική-τους προέλευση κατονομάζονται ευγενείς, κληρικοί, δημόσιοι λειτουργοί, επαγγελματίες, χειρώνακτες, υπηρέτες και δούλοι. Ποικίλες ήταν και οι ηλικίες των κατηγορουμένων. Όσοι ασχολήθηκαν με τη μελέτη του θέματος⁵ ταυτίζοντας την πρακτική αυτή με την ερωτική επικοινωνία μεταξύ ανδρών κάνουν λόγο για ποινικοποίηση κατα κύριο λόγο της ομοφυλόφιλης μεταξύ ανδρών σχέσης. Όμως, όπως προκύπτει απο τη διερεύνηση των σχετικών μαρτυριών, το πρόβλημα είναι ευρύτερο και έγκειται στην παρέκκλιση απο την «κατα φύση» γενετήσια πρακτική, ανεξάρ-

2. Για πρώτη φορά είχα την ευκαιρία να ανεύρω τέτοιες μαρτυρίες και να παρακολουθήσω την εξέλιξη και την τραγική κατάληξη σχετικών περιπτώσεων κατα τη συστηματική διερεύνηση των πρακτικών του Συμβουλίου των Δέκα που πραγματοποιήσα στο πλαίσιο των ερευνών-μου στα Κρατικά Αρχεία της Βενετίας στη δεκαετία του '60. Τα τελευταία χρόνια μου δόθηκε η δυνατότητα να ασχοληθώ ειδικά με το θέμα ως φιλοξενούμενος του Ελληνικού Ινστιτούτου της Βενετίας· θέλω να ευχαριστήσω τη διευθύντρια του Ινστιτούτου καθηγήτρια κυρία Χρύσα Μαλτέζου για την παροχή της φιλοξενίας, καθώς και την ιστορικό και βιβλιοθηκάριο του Ελληνικού Ινστιτούτου κυρία Δέσποινα Βλάσση για την πρόθυμη πάντα ανταπόκριση στις βιβλιογραφικές αναζητήσεις-μου.

3. Η καταδικαστική σε βάρος-του απόφαση με ημερομηνία 6 Ιουλίου 1446 έχει καταχωριστεί στο ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 13, φ. 36r: *Contra Michaellem de Candida sodomitam. Cras, post nonam, ducatur in medio duarum columnarum et ibi amputetur sibi caput et postea subito comburatur corpus et caput eius, ita ut in pulverem convertatur.*

4. Σχετικά με την κοινωνιολογική ερμηνεία της διάδοσης του φαινομένου στη Βενετία, βλ. G. Martini, *Il «vitio nefando» nella Venezia del Seicento. Aspetti sociali e repressione di giustizia*, Ρώμη 1988, 18 κ.ε.

5. E. Pavan, *Police de mœurs, société et politique à Venise à la fin du Moyen Age*, *Revue Historique* 264 (1980), 241-288· P. Labalme, *Sodomy and Venetian Justice in the Renaissance*, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis. Revue d'Histoire du Droit. The Legal History Review* 52 (1984), 217-254· G. Ruggiero, *I confini dell'Eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*, ιταλική μετάφραση Giovanna Covi, Βενετία 1988, 181-240.- Πρβλ. επίσης M. J. Rocke, *Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli Ufficiali di Notte*, *Quaderni Storici*, nuova serie, 66/3 (Δεκέμβριος 1987), 701-702.

τητα αν οι ερωτικοί σύντροφοι είναι ομόφυλοι ή ετερόφυλοι. Πράγματι μαρτυρούνται και περιπτώσεις σοδομισμού γυναικών, που υπόκεινται και αυτές στις κυρώσεις του νόμου, εάν αποδεικνυόταν η ενοχή της εκούσιας συμμετοχής. Υπόλογες απέναντι στον νόμο είναι και οι πόρνες που δέχονται την «παρα φύση» ερωτική πράξη. Αντίθετα, οι γυναίκες που απέδειξαν ότι η πράξη έγινε χωρίς τη δική τους συγκατάθεση, απαλλάσσονταν από τις συνέπειες του νόμου. Οποσδήποτε, η μεγαλύτερη συχνότητα των ομοφυλοφιλικών περιπτώσεων που παρατηρείται είναι φαινομενική και οφείλεται στην απλή διαδικασία της αποκάλυψης ενός κοινωνικού σκανδάλου σε αντίθεση με την κάλυψη που παρείχε στην τυχόν παρέκκλιση η σχέση μεταξύ ετεροφύλων.

Οι περιπτώσεις που έχουν καταγραφεί αναφέρονται σε ποικίλες σχέσεις και ενέργειες. Έχουν καταγραφεί πράξεις μεταξύ ομοφύλων ή ετεροφύλων ενηλίκων, πράξεις μεταξύ ομοφύλων ανηλίκων, ενέργειες ενηλίκων σε βάρος ανηλίκων αγοριών ή κοριτσιών, πράξεις συμπτωματικές ή κατά συρροή, πράξεις με τη συγκατάθεση και των δύο συντρόφων αλλά επίσης και περιπτώσεις προσβολής και βίαιης επίθεσης κατά ανηλίκου, βιασμοί γυναικών, καθώς και εγκληματικές πράξεις βιασμού, συχνά από περισσότερα άτομα, σε βάρος παιδιών, ακόμη και εγκληματικές ενέργειες λόγω αντιζηλίας.

Στις σχετικές εγγραφές στα πρακτικά του Συμβουλίου των Δέκα της Βενετίας η πράξη του σοδομισμού προσδιορίζεται με τους όρους *sodomia*, *sodomitium* (*sodomicium*) ή *actus subdomitii*⁶ (ή *sodomiae*) και χαρακτηρίζεται ως *peccatum*⁷, *vitium* (*viciu*)⁸ και αργότερα ως *crimen*⁹ αλλά και *facinus*, έννοιες που συχνά συνοδεύονται από επίθετα δηλωτικά του κοινωνικού αποτροπιασμού (*abominabiles et scelestissimi actus sodomie*¹⁰, *abominabile peccatum*¹¹, *terribile et abominabile peccatum*¹², *abominabile et maledictum peccatum*¹³, *sceleratum peccatum*¹⁴, *terribile vitium*¹⁵, *abominabile viciu*)¹⁶,

6. Σημειώνω στο εξής ενδεικτικά: ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 12, φ. 128v, 13 Απριλίου 1443.

7. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 9, φ. 22r-v, 23 Ιανουαρίου 1408 m.v. (= 1409).

8. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 9, φ. 183v, 11 Μαΐου 1418 και reg. 16, φ. 45r, 30 Ιουλίου 1460.

9. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 12., φ. 113v, 1 Αυγούστου 1442 και 150r, 4 Μαρτίου 1444.

10. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 16, φ. 61r, 26 Μαρτίου 1461.

11. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 9, φ. 27r, 23 Ιανουαρίου 1408 m.v. (= 1409).

12. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 15, φ. 173v, 12 Μαρτίου 1459.

13. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 16, φ. 62r, 8 Απριλίου 1461.

14. Ό.π., φ. 44v (26 Ιουλίου 1460).

15. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 13, φ. 189v, 31 Ιουλίου 1450.

16. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 15, φ. 54v, 16 Μαΐου 1455.

*abominandum vicium*¹⁷, *vicium maledictum*¹⁸, *detestandum vicium*¹⁹, *scelleratissimum vicium*²⁰, *vicium nefarium*²¹, *turpe vitium/vicium*²², *turpe crimen*²³, *scelestum facinus*²⁴ *sceleratum facinus*²⁵). Ο ένοχος χαρακτηρίζεται με τον γενικό όρο *sodomita* (ή *subdomita*) και προσδιορίζεται ως *agens* ή *patiens* κατα περίπτωση²⁶. Η εκδίκηση μιας υπόθεσης στηριζόταν στην καταγγελία του παθόντος ή τρίτων. Οι κατηγορούμενοι αναζητούνταν και συλλαμβάνονταν απο τα αρμόδια όργανα²⁷ ή σε περίπτωση που δεν ανευρίσκονταν καλούνταν με δημόσια αναγγελία²⁸ να παρουσιαστούν σε τακτική προθεσμία στο Συμβούλιο των Δέκα για να απολογηθούν με ένορκη κατάθεση και εφόσον δεν παρουσιάζονταν η υπόθεση εκδικαζόταν ερήμην-τους. Όσοι παρουσιάζονταν αλλά δεν ομολογούσαν ή εάν όσα κατέθεταν δεν ανταποκρίνονταν απόλυτα στις ενδείξεις που υπήρχαν παραπέμπονταν σε τακτική ανάκριση με βασανιστήρια. Αρμόδια και υπεύθυνα όργανα για τη διεξαγωγή των ανακρίσεων ήταν αρχικά οι *Offitiales* ή *Domini de Nocte*, αστυνομική αρχή με σχετικά ευρεία δικαιοδοσία²⁹. Ωστόσο, το

17. Ό.π., φ. 149r, 22 Μαρτίου 1458.

18. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 16, φ. 54v, 11 Δεκεμβρίου 1460.

19. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 19, 76v, 5 Νοεμβρίου 1477.

20. Ό.π., φ. 62v, 30 Ιουλίου 1477.

21. Ό.π., φ. 77r, 5 Νοεμβρίου 1477.

22. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 16, φ. 180r, 28 Νοεμβρίου 1464 και reg. 17, φ. 100v, 30 Ιουνίου 1468.

23. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 16, φ. 180r, 28 Νοεμβρίου 1464 και reg. 18, φ. 189r, 7 Δεκεμβρίου 1475 και φ. 190r, 7 Δεκεμβρίου 1475, reg. 19, φ. 68v, 19 Σεπτεμβρίου 1477.

24. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 13, φ. 37v, 13 Ιουλίου 1446.

25. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 19, φ. 76v, 5 Νοεμβρίου 1477. Απαντούν επίσης διατυπώσεις έμμεσης αναφοράς, όπως *scelerata materia* (ό.π., reg. 13, φ. 189v, 31 Ιουλίου 1450), *horribilis excessus* και *sceleratissimus casus* (ό.π., reg. 15, φ. 169v, 30 Ιανουαρίου 1458 m.v. [= 1459]), *abominabilis actus* (ό.π., reg. 16, φ. 44r, 21 Ιουλίου 1460), *scelestissimus et abominabilis casus Deo et mundo displicibilis* (ό.π., reg. 16, φ. 73r, 1 Σεπτεμβρίου 1462), *turpe effectum* (ό.π., reg. 17, φ. 147v, 28 Αυγούστου 1470).

26. Η διάκριση αυτή διατυπώνεται σχετικά όψιμα. Ο χαρακτηρισμός *agens* απαντάται απο το 1444 (ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 12, φ. 166r), ενώ ο αντίστοιχος χαρακτηρισμός *patiens* χρησιμοποιείται πρώιμα το 1407 (ό.π., reg. 8, φ. 145r) και τακτικά απο το 1442 (ό.π., φ. 101r και 113v). Σε πράξη της 3 Φεβρουαρίου 1444 m.v. (= 1445) αναφέρεται η περίπτωση του κληρικού Ανδρέα Ursino που κρατείται ως ένοχος παθητικής συνεργείας, *pro patiente in crimine sodomie* (ό.π., φ. 171v). Πρβλ. Ruggiero, ό.π., 203-204 και σημ. 61.

27. Σε καταχώριση της 28 Φεβρουαρίου 1458 m.v. (= 1459) αναφέρονται οι *capitanei Rivoalti* ως υπεύθυνοι για τη σύλληψη των υπόπτων. ASV, Consiglio di Dieci, *Parti Miste*, reg. 15, φ. 171v.

28. Όπως δηλώνεται στις σχετικές αποφάσεις του Συμβουλίου των Δέκα η αναγγελία γινόταν στο Ριάλτο, στο κεντρικότερο και περισσότερο πολυσύχναστο σημείο της πόλης. Εκεί αναγγέλλονταν και οι καταδικαστικές αποφάσεις (*vocetur / vocentur* ή *proclamabuntur in scalis nostris* ή *in scalis Rivoalti*).

29. Οι *Domini de Nocte* (ιταλικά *Signori di Notte*) επαγρυπνούσαν για την εξασφάλιση της νυκτερινής ησυχίας και ασφάλειας των πολιτών, την πρόληψη και την καταστολή του εγκλήματος και την τιμωρία των ενόχων. Βλ. Molmenti, ό.π., τόμ. Ι, 97 κ.ε.

έργο-τους δεν είχε την αποτελεσματικότητα που αναμενόταν. Το Συμβούλιο των Δέκα δεν δίστασε να τους κατηγορήσει για ανεπάρκεια και μεροληψία³⁰ και τελικά θεωρώντας ότι ήταν ανίκανοι να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα, με αποτέλεσμα να παρουσιάζει έξαρση το φαινόμενο της σοδομίας στη Βενετία, τους απαγόρευσε (1418) την απόλυση κατηγορουμένων χωρίς την έγκριση του ίδιου του Συμβουλίου των Δέκα³¹ και στη συνέχεια προχώρησε στη συγκρότηση ειδικής ανακριτικής επιτροπής, του «Κολλεγίου για τους σοδομίτες» (*Collegium sodomitarum*), που αναλάμβανε να διεξάγει στο εξής τις σχετικές ανακρίσεις με τη συνηθισμένη μέθοδο των βασανιστηρίων³² ή όποιον άλλο τρόπο έκρινε αποτελεσματικό³³. Βέβαια, η συνήθης υπόδειξη του Συμβουλίου των Δέκα προς το «Κολλέγιο» ήταν να εξαντληθεί κάθε δυνατή περίπτωση βασανισμού³⁴, ώστε να επιτευχθεί η επιθυμητή απόσπαση ομολογίας. Ωστόσο,

30. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 22r-v, 23 Ιανουαρίου 1408 m.v. (= 1409). Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 221.

31. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 179r.- Βλ. και όσα σχετικά αναφέρονται απο τον Ruggiero, *ό.π.*, 210 κ.ε.

32. Με τη σύσταση της επιτροπής αυτής το Συμβούλιο των Δέκα επιδίωκε την οριστική καταστολή του φαινομένου στη Βενετία (...*ut viciū sodomicii in hac civitate nostra cesset...*). Το «Κολλέγιο για τους σοδομίτες» απαρτιζόταν απο τέσσερα καθορισμένα μέλη με μηνιαία θητεία που εκλέγονταν στην αρχή κάθε μήνα απο τις κεφαλές (*capita*) του Συμβουλίου των Δέκα. Το Κολλέγιο είχε δικαίωμα να συλλαμβάνει, να προφυλακίζει, να ανακρίνει και να βασανίζει για εξακρίβωση της αλήθειας υπόπτους για το παράπτωμα της σοδομίας (*Et possit etiam dictum collegium per viam inquisitionis capi et detineri facere omnes illos qui eis videbuntur occasione peccati predicti et dictos tales examinandi et tormentandi...* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 183v-184r, 11 Μαΐου 1418). Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 222-223· Martini, *ό.π.*, 24-26. Ανάλογη τετραμελής ανακριτική επιτροπή (*Collegium*), με την ίδια σύνθεση και τη δικαιοδοσία υποβολής του ανακρινομένου σε βασανιστήρια (...*cum libertate tormentandi... pro habendo libertatem...*) αναφέρεται ήδη στην απόφαση του Συμβουλίου των Δέκα της 22 Ιανουαρίου 1409 m.v. (= 1410), με την οποία παραπέμπεται σε ανάκριση ένοχος φόνου για υπόθεση σοδομίας. Σε νεότερη απόφαση, της 26 Ιανουαρίου 1409 m.v. (= 1410), ορίζεται η σύσταση και η σύνθεση της επιτροπής αυτής. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 46r και 46v αντίστοιχα. Κατα το πρότυπο της επιτροπής αυτής, φαίνεται ότι συγκροτήθηκε το 1418 το *Collegium sodomitarum*. Σχετικά με τη λειτουργία του «Κολλεγίου», βλ. όσα αναφέρει ο Martini, *ό.π.*, 34.

33. Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση στην περίπτωση της παραπομπής κατηγορουμένου στο Κολλέγιο για κατ' αντιπαράθεση με τους συνενόχους-του εξέταση ...*et ab eo exquirat veritatem per viam tormentorum et aliter sicut videbitur dicto collegio...* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 44r, 21 Ιουλίου 1460 και σε άλλη περίπτωση ...*per viam tormentorum et aliter...* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 63v, 6 Μαΐου 1461.

34. Οι σχετικές διατυπώσεις είναι ιδιαίτερα εύγλωττες: ...*per omnem viam et modum possibilem tormentorum...* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 61r, 26 Μαρτίου 1461, ...*per omnem viam tormentorum possibilem...* : ASV, *ό.π.*, φ. 62r, 8 Απριλίου 1461, ...*per viam omnis generis tormentorum pro habenda veritate...* : ASV, *ό.π.*, φ. 150v, 15 Φεβρουαρίου 1463 m.v. (= 1464).

πρέπει να σημειωθεί, ότι η δικαιοδοσία του «Κολλεγίου» περιοριζόταν μόνο σε περιπτώσεις που ο υπόδικος βρισκόταν στη Βενετία³⁵. Το Συμβούλιο των Δέκα κρίνοντας αναγκαία τη φροντίδα για την εξάλειψη του φαινομένου απο τη Βενετία με ψήφισμα της 20 Φεβρουαρίου 1432 πήρε μέτρα για την καλή οργάνωση και λειτουργία του «Κολλεγίου» και αποφάσισε την εντατικοποίηση της δραστηριότητάς-του³⁶. Σε όλο το διάστημα των ανακρίσεων και μέχρι τον οριστικό τερματισμό της υπόθεσης, που η εκδίκασής της μπορούσε να διαρκέσει αρκετά χρόνια, ο κατηγορούμενος παρέμενε φυλακισμένος.

Παράλληλα με τη θεσμοθέτηση των μέτρων αυτών για την καταστολή του φαινομένου στη Βενετία, κρίθηκε απαραίτητο να ληφθεί πρόνοια για την καταπολέμηση του προβλήματος στα βενετικά πλοία, όπου εμφανιζόταν με προκλητική συχνότητα. Με βάση, μάλιστα, το σκεπτικό ότι, εφόσον τα πλοία βρίσκονταν έξω απο τον χώρο της βενετικής επικράτειας, δεν υπόκεινταν στη δικαιοδοσία των βενετικών δικωτικών αρχών, οι ναυτικοί εύκολα ξέφευγαν απο την επιβολή των κυρώσεων του νόμου. Με την πρόθεση να ξεκαθαρίσει οριστικά αυτό το θολό νομικό πλαίσιο το Συμβούλιο των Δέκα αποφάσισε να διευρύνει το πεδίο δικαιοδοσίας-του και στα βενετικά πλοία. Με το ψήφισμα της 31 Ιουλίου 1420 ορίζεται ότι, όπως διώκονται στη Βενετία όσοι διαπράττουν αυτό το ανόμημα, με όμοιο τρόπο πρέπει να επιδιωχθεί το ξερρίζωμά-του απο τα βενετικά πλοία, «πάνω στα οποία πάρα πολύ διαπράττεται με όχι μικρή δυσφήμιση δική-μας και φανερό κίνδυνο όσων ταξιδεύουν με αυτά, έτσι που απορεί κανείς πώς δεν βυθίζονται απο τη θεική κρίση». Όσοι, λοιπόν, διέπρατταν αυτό το ανόμημα έπρεπε να τιμωρούνται σαν να το είχαν διαπράξει στη Βενετία, ενώ εκείνοι που θα τους κατέδιδαν θα αμείβονταν με το ποσό των 500 λιρών. Τονίζεται, μάλιστα, ότι οι κυβερνήτες των πλοίων δεν έχαναν το δικαίωμα να προβαίνουν οι ίδιοι στην τιμωρία των ενόχων και μόνο εάν εκείνοι δεν είχαν επιβάλει τη δικαιοσύνη οι ένοχοι θα τιμωρούνταν στη Βενετία. Όμοια και οι κυβερνήτες των βενετικών εμπορικών σκαφών όφειλαν να παραδίδουν τους τυχόν ενόχους στον διοικητή της πρώτης βενετικής κτήσης, όπου θα προσέγγιζαν, ώστε αυτός να τους αποστείλει στη Βενετία με το πρώτο πλοίο, έχοντας ο κυβερνήτης αυτού του πλοίου την υποχρέωση να τους μεταφέρει και να τους παραδώσει στις Αρχές³⁷.

35. *Cum non appareat, quod sit in libertate Collegii deputati contra subdomitas factiendi, retinendi, nec examinandi aliquem extra Venetias*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 77r, 24 Δεκεμβρίου 1424.

36. *Cum sit necessarium providere quod vicium sodomitii non solum non committatur sed omnino extirparetur de hac nostra civitate, quia omnibus notum est quantum est orribile peccatum et ad hoc facere provisiones debitas... ut Collegium deputatum contra sodomitas continue sit in ordine et ut possit fieri illud quod sit cum honore Dei et bono nostre rei publice...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 34r, 20 Φεβρουαρίου 1431 m.v. (= 1432).

37. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 29v, 31 Ιουλίου 1420. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 223.

Κατα την ανακριτική διαδικασία, που γινόταν *in camera tormenti*, προσάγονταν μάρτυρες κατηγορίας και τυχόν ενοχοποιητικά στοιχεία. Συχνά ως μάρτυρες κατηγορίας παρουσιάζονταν οι παθόντες, ενώ ο ανακρινόμενος κάτω από την πίεση των ανακριτικών μεθόδων προέβαινε σε αποκαλύψεις συνεργών και άλλων ατόμων που βαρύνονταν με ανάλογη συμπεριφορά³⁸. Σε περίπτωση που αποδεικνυόταν η αθωότητα του ο κατηγορούμενος απαλλασσόταν από τη συγκεκριμένη ενοχή και απολυόταν³⁹.

38. Κατα την ανάκριση του Ανδρέα Nigro από το Collegium sodomitarum (21 Ιουλίου 1460) διαπιστώθηκε ότι ήταν ύποπτος για διάπραξη σοδομίας κατά συρροή και αποφασίστηκε να ανακριθεί και πάλι ώστε να μαρτυρήσει και άλλους συνεργούς-του. Στην κατάθεσή-του ο Nigro κατονόμασε αρχικά επτά παθητικούς, ανάμεσά-τους και τρεις ευγενείς Βενετούς, που όλοι κλήθηκαν να παρουσιαστούν στις κεφαλές του Συμβουλίου των Δέκα για προκαταρκτική ανάκριση: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 44r, 21 Ιουλίου 1460 και φ. 44v, 26 Ιουλίου 1460 (*se presentare coram capitibus huius Consilii ad declarandum ea que ipsa capita ab eis intelligere volunt...*). Σε άλλη πράξη με την ίδια ημερομηνία αναφέρεται ότι ο Nigro κατονόμασε στην κατάθεσή-του πολλούς ενεργητικούς και παθητικούς που, ωστόσο, δεν παρουσιάζονταν στο Συμβούλιο των Δέκα, όπως όφειλαν, περιμένοντας να εκτελεστεί ο Nigro, ώστε να μη υπάρξει η ενοχοποιητική μαρτυρία-του γι' αυτούς: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 45r, 26 Ιουλίου 1460. Πραγματικά ο Ανδρέας Nigro, αφού ομολόγησε, ορίστηκε να εκτελεστεί στις 7 Αυγούστου (ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 45v, 4 Αυγούστου 1460) και στη συνέχεια το Συμβούλιο των Δέκα ασχολήθηκε με την εκδίκαση των υποθέσεων των υπόλοιπων ενόχων και όσων στο μεταξύ καταγγέλλονταν από εκείνους. Συνολικά ενοχοποιήθηκαν είκοσι πρόσωπα που –με εξαίρεση τον Nigro– καταδικάστηκαν ερήμην. Αναφέρεται, επίσης, η περίπτωση κληρικού παθητικού που κατονόμασε έξι πρόσωπα, τα οποία κλήθηκαν από το Συμβούλιο των Δέκα να παρουσιαστούν μέσα σε οκτώ ημέρες *ad excusandum se de vicio sodomie*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 164r, 22 Αυγούστου 1464. Τελικά για την ίδια περίπτωση ενοχοποιήθηκαν δώδεκα πρόσωπα που αναφέρονται ονομαστικά και καλούνται να παρουσιαστούν στις κεφαλές του Συμβουλίου των Δέκα: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 164v, 25 Αυγούστου 1464. Ένας ανήλικος παθητικός, ο Ιωάννης Straçarolus, κατονόμασε τρεις κληρικούς, που παραπέμφθηκαν στον πατριάρχη της Βενετίας και έξι λαϊκούς, που κλήθηκαν από το Συμβούλιο των Δέκα σε απολογία: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 207r, 5 Ιουλίου 1465. Ένας άλλος ανήλικος, ο Ιάκωβος Raguseus, που είχε ένοχη σχέση με τον Αντώνιο a Fantasiis *in illius apothecam post cortinam*, καταγγέλλει ότι μαζί-τους βρισκόταν και ένας άλλος νέος που δεν ήξερε το όνομά-του αλλά τον γνώριζε καλά. Όταν συνέλαβαν τον Αντώνιο, αυτός κατονόμασε ως συνεργό τον Zilbertum, που ήταν νοτάριος και υπηρετούσε ως *coadiutor* στην Quarantia Criminal. Ο Zilbertus διέφυγε τη σύλληψη και καταδικάστηκε ερήμην σε εξορία: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 156v, 30 Ιανουαρίου και φ. 159r, 14 Φεβρουαρίου 1470 m.v. (= 1471).

39. Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση των αθωωτικών αποφάσεων. Ο Λουκάς de Putreo, που ήταν φυλακισμένος έχοντας κατηγορηθεί για σοδομία, απαλλάσσεται και αποφυλακίζεται *retentus in carceribus pro crimine subdomitii, qui per omnes deputatos ad Collegium habitus est pro expedito ab ipso Collegio de oppositione dicti criminis, relaxetur et liberatur de carceribus pro nunc*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 33r, 26 Φεβρουαρίου 1420 m.v. (= 1421). Ο Νικόλαος Barbitonsor, που κατηγορήθηκε, αφού ανακρίθηκε με βασανισμό, κρίθηκε αθώος και απολύεται *inculpatus de crimine subdomitii, cum per examinationem et inquisitionem factam contra eum per torturam videatur innocens, vadit pars quod ipse*

Εάν, παρά τα βασανιστήρια, δεν ομολογούσε, απολυόταν με επιφυλάξεις (*relaxetur de presenti de carceribus, relaxetur pro nunc de carceribus, relaxetur de carceribus tantum pro nunc*)⁴⁰. Το ίδιο συνέβαινε και στην περίπτωση που δεν ήταν δυνατή η προσαγωγή μαρτύρων ή δεν υπήρχαν επαρκή ενοχοποιητικά στοιχεία. Αναφέρεται για παράδειγμα η περίπτωση ενός Έλληνα, του Μιχάλη απο την Κρήτη (*Michael de Creta*), που ήταν φυλακισμένος έχοντας κατηγορηθεί ότι είχε διαπράξει το παράπτωμα της σοδομίας (*comisisse sodomitium*) στο πλοίο του Βενετού Αλοΐσιου Longo τη χρονιά που είχε συμβεί η άλωση της Κωνσταντινούπολης απο τους Τούρκους (*illo anno quo civitas Constantinopolis perdita fuit*): η απαλλακτική απόφαση του Συμβουλίου των Δέκα στηρίχτηκε στο γεγονός ότι δεν είχε ανευρεθεί ο παθών και δεν υπήρχε το έγγραφο της ομολογίας-του, που είχε συνταχθεί πάνω στο πλοίο, ούτε ήταν δυνατό να ανευρεθούν, επειδή ο κυβερνήτης του πλοίου είχε στο μεταξύ πεθάνει⁴¹. Μετά την

Nicolaus relaxetur quantum pro nunc: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 33r, 30 Ιανουαρίου 1431 μ.ν. (= 1432).- Ο Ιάκωβος Fathinus, αφού βασανίστηκε, δεν βρέθηκε ένοχος και απαλλάσσεται *acusatus pro sodomita et tormentatus, cum non fuerit repertus culpabilis, relaxetur quantum pro nunc*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 30v, 3 Φεβρουαρίου 1450 μ.ν. (= 1451).- Τρεις μισθοφόροι (*Thomas et Algisius et Scaramuza, stipendiarii*), που είχαν κατηγορηθεί για παραπλάνηση ανηλίκων, απαλλάχθηκαν επειδή δεν βρέθηκαν ένοχοι: *cum non recipiantur culpabiles eius vicii de quo inculpabatur, relaxerunt*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 32v, 22 Φεβρουαρίου 1450 μ.ν. (= 1451).- Απολύονται ο Ματθαίος de Pisis, *inculpatus de sodomia, repertus innocens*, ο Αναστάσιος Tintor, *examinatus et non repertus culpabilis*, και ο Δημήτριος de Mello, *examinatus per Collegium non repertus culpabilis relaxetur de carceribus quantum pro nunc*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 58r, 9 Ιουνίου 1451.- Ο Έλληνας Γεώργιος *inculpatus de vicio sodomicii et retentus et non repertus in culpa relaxetur de carceribus quantum pro nunc*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 67v, 8 Αυγούστου 1455.- Υπόπτος για διάπραξη σοδομίας ο Θαδδαίος de le Forze απολύεται επειδή δεν αποδείχτηκε η ενοχή-του: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 63v, 6 Μαΐου 1461.- Για τον ίδιο λόγο απαλλάσσονται οι Χριστόφορος Masser, Ματθαίος Martini και Αβραάμ Petri που είχαν κατηγορηθεί για σοδομία: ASV, *ό.π.*, φ. 108r, 18 Αυγούστου 1462.- Επίσης απαλλάσσεται ο Αντώνιος Bono, που είχε κατηγορηθεί απο τη σύζυγό-του ότι είχε διαπράξει μαζί-της σοδομία: ASV, *ό.π.*, φ. 158r, 30 Μαΐου 1464.- Ο Μάρκος Fachinus, που είχε φυλακιστεί ως υπόπτος, αποφυλακίζεται, επειδή αποδείχτηκε ότι δεν ήταν αυτός ο ένοχος: *quia repertus fuit non esse hominem qui commiserit vitium*: ASV, *ό.π.*, φ. 180r, 28 Νοεμβρίου 1464.

40. Αναφέρω ενδεικτικά τις περιπτώσεις του Νικολάου Ançelini και του Αλοΐσιου Moranzono: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 49v, 27 Αυγούστου 1460: *Quod Nicolaus Ançelini accusatus de sodomia, non confessus, relaxetur pro nunc de carceribus* και *Quod Aloisius Moranzono accusatus de sodomia, non confessus, pro nunc de carceribus relaxetur*.

41. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 42v, 3 Ιουνίου 1460: *Quod iste Michael de Creta carceratus eo quod, sicut lectum, est accusatus fuit commisisse sodomitium in navi quondam Aloisii Longo, illo anno quo civitas Constantinopolis perdita fuit, attento tempore quo stetit carceratus et quod patiens non invenitur, nec scripture sue confessionis in navi accepte non habentur nec haberi possunt, quia patronus mortuus est, auctoritate huius Consilii licentietur de carcere quantum pro nunc*.

ολοκλήρωση της ανακριτικής διαδικασίας, οριζόταν η ημέρα της δίκης που διεξαγόταν στο Συμβούλιο των Δέκα⁴². Εάν πάλι παρά την ανακριτική διαδικασία η υπόθεση δεν είχε διαλευκανθεί ολότελα και εξακολουθούσε να εκκρεμεί υποψία σε βάρος του κατηγορουμένου, τότε η υπόθεση παραπεμπόταν και πάλι στο Κολλέγιο για συνέχιση της διαδικασίας⁴³ ή σε άλλες περιπτώσεις του επιβαλλόταν ποινή φυλάκισης που μπορούσε να φτάσει και τα τέσσερα χρόνια. Και αν στο μεταξύ προέκυπταν νεότερα στοιχεία γινόταν αναψηλάφηση της υπόθεσης. Φυσικά, σε περίπτωση που τα ενοχοποιητικά στοιχεία δεν ήταν ανατρέψιμα και, παρά την άρνηση του κατηγορουμένου να ομολογήσει, αποδεικνυόταν η ενοχή-του, τότε καταδικαζόταν⁴⁴.

42. Βλ. και Molmenti, *ό.π.*, τόμ. I, 100.

43. Ο Ιωάννης Gaieta παραπέμπεται κατ' επανάληψη για νέες ανακρίσεις: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 189v, 3 Αυγούστου και φ. 190r, 11 Αυγούστου 1418.- Επίσης ο Νικόλαος de Vanni, επειδή δεν είχε σαφηνιστεί η υπόθεσή-του, προτείνεται να επιστρέψει στο Collegium για να εξεταστούν πρόσθετοι μάρτυρες: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 17r, 7 Σεπτεμβρίου 1419.- Ο κατηγορούμενος Φραγκίσκος de Senis παραπέμπεται και πάλι στο Collegium για να ομολογήσει όλη την αλήθεια: *iterato revertatur in Collegio et iterato examinetur pro habendo integre ab eo totam veritatem*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 34v, 27 Φεβρουαρίου 1431 m.v. (= 1432).- Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση του Γεώργιου Δρακοντόπουλου (Dragonodopoli) απο την Κρήτη επειδή η υπόθεσή-του δεν έχει διευκρινιστεί (*non est bene purgatum*): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 13r, 30 Απριλίου 1438.- Ο Έλληνας Μανόλης ανακρίνεται και πάλι με βασανισμό ώστε να του αποσπάσουν την αλήθεια: *Quod Collegium redeat in cameram et cum tormentis fatiat omnem experientiam habendi veritatem ab eo*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 87r, 28 Φεβρουαρίου 1455 m.v. (= 1456).- Πολλές άλλες ανάλογες περιπτώσεις έχουν καταχωριστεί στα πρακτικά του Συμβουλίου των Δέκα με την ίδια αιτιολογία: *quia factum non est bene purgatum* ή *quia casus est male purgatus*.

44. Οι ποινές που επιβάλλονταν ήταν ποικίλες. Ο Αντώνιος απο τα Χανιά (de la Canea) καταδικάστηκε σε ισόβια απομόνωση: *confinetur in carcere cisterna solus, itaque ibi finiat vitam suam*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 73r, 15 Σεπτεμβρίου 1451.- Ο Νικόλαος de Jadra, *barbitonsor*, εξορίζεται: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 82r, 28 Ιανουαρίου 1455 m.v. (= 1456).- Ο Έλληνας Μανόλης (*Manolius grecus sodomita, non confessus*) καταδικάζεται τελεσίδικα σε ισόβια κάθειρξη. Η σχετική απόφαση είναι ανέκκλητη: *Quod iste Manoli ponatur in uno ex fortioribus carceribus in quo finiat vitan suam et non possit sibi fieri gratia, donum, remissio, recompensatio nec aliqua declaratio, sub pena ducatorum mille pro quolibet ponente vel consentiente partem vel gratiam in contrarium*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 87v, 3 Μαρτίου 1456.- Επίσης καταδικάζονται σε δεκαετή εξορία ο Βίκτωρ Coradini (*ό.π.*, φ. 137v, 7 Σεπτεμβρίου 1457), ο Martinellus Iohanni Martini (*ό.π.*, φ. 145r, 19 Ιανουαρίου 1457 m.v. [= 1458]), ενώ επιβάλλεται η ποινή της εξορίας και στον Έλληνα Λάζαρο *sodomitan non confessum* (*ό.π.*, φ. 147v, 8 Μαρτίου 1458).- Δύο ακόμη κατηγορούμενοι που δεν ομολόγησαν την ενοχή-τους καταδικάστηκαν σε τετραετή κάθειρξη και εξορία (ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 64v, 10 Μαΐου 1467), ενώ σε ένα τρίτο επιβάλλεται ισόβια εξορία (*ό.π.*, φ. 67r, 3 Ιουνίου 1467).- Αυστηρότερη ποινή εικοσαετούς κάθειρξης και στη συνέχεια ισόβιας εξορίας επιβλήθηκε στον Δομίνικο Georgio (*ό.π.*, φ. 73r, 2 Σεπτεμβρίου 1467).- Αντίθετα ο Δομίνικος Balbi, *dictus Botacius*, που είχε καταγγεληθεί αλλά δεν είχε ομολογήσει (*denuntiatum sodomitam sed non confessum*), τιμωρήθηκε με ένα χρό-

Η ανακριτική μέθοδος του βασανισμού δεν εφαρμοζόταν μόνο σε όσους είχαν κατηγορηθεί για διάπραξη του συγκεκριμένου εγκλήματος ή είχαν συλληφθεί ως ύποπτοι. Με την ίδια μέθοδο ανακρίνονταν και οι μάρτυρες, ώστε να εξασφαλιστεί η αλήθεια. Χαρακτηριστικό είναι το ψήφισμα του Συμβουλίου των Δέκα της 31 Ιουλίου 1450 που όριζε ότι το Κολλέγιο είχε τη δικαιοδοσία να θέτει σε κράτηση τους μάρτυρες και να τους ανακρίνει *per torturam et aliter*, κατα την κρίση της πλειοψηφίας των μελών του. Στόχος ήταν να αποσπαστεί από το στόμα των μαρτύρων η αλήθεια, ώστε «να τιμωρηθεί και να καθαρθεί αυτό το τρομερό ελάττωμα» (*pro habendo ex ore testium veritatem... ut habendo illam veritatem puniatur et purgetur hoc terribile vitium*)⁴⁵.

Σε περίπτωση που ο κατηγορούμενος μετά τις ανακρίσεις ομολογούσε την ενοχή του, απαγγελλόταν η καταδικαστική απόφαση. Οι ποινές που επιβάλλονταν στους ενόχους ήταν ανάλογες με τον βαθμό του πταίσματος. Στον ενεργητικό, που κατα την κρατούσα αντίληψη ήταν ο κύριος υπεύθυνος του εγκλήματος, επιβαλλόταν η θανατική ποινή, που έπρεπε να εκτελεστεί την ίδια ημέρα, ή συνθηθέστερα την επομένη της καταδίκης ή οπωσδήποτε σε μία από τις επόμενες μέρες που οριζόταν στην απόφαση (δεν μαρτυρούνται εκτελέσεις την Κυριακή). Σύμφωνα με ψήφισμα του Συμβουλίου των Δέκα της 23 Ιανουαρίου 1408 m.v. (=1409), δεν ήταν δυνατό να δοθεί χάρη, απαλλαγή, αναβολή ή αναστολή της εκτέλεσης, ούτε ανάκληση της απόφασης αυτής ή των συγκεκριμένων ποινών⁴⁶. Στις καταδικαστικές αποφάσεις αναφέρεται επίσης η ώρα της εκτέλεσης, που ήταν γενικά νωρίς το απόγευμα⁴⁷. Ο συνήθης τρόπος εκτέ-

νο φυλάκιση και ισόβια εξορία (ό.π., φ. 198ν, 15 Απριλίου 1472.- Η ποινή της ισόβιας κάθειρξης επιβλήθηκε στον Ματθαίο Iacobi de Carro, που είχε κατηγορηθεί για σοδομικό βιασμό αλλά δεν είχε ομολογήσει (*accusatum de sodomicio per vim et non confessum*): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 180ν, 25 Οκτωβρίου 1475.- Στην περίπτωση πάλι του Φραγκίσκου Carra, που κρίθηκε ένοχος σοδομισμού χωρίς και αυτός να ομολογήσει, επιβλήθηκε ποινή πενταετούς εξορίας (ό.π., φ. 184ν, 2 Νοεμβρίου 1475), ενώ ένας άλλος Φραγκίσκος, που προσδιορίζεται ως *librarius* και που είχε συλληφθεί ως ενεργητικός (*pro agente turpis criminis sodomicii sed non confessum*), εξορίστηκε για δέκα χρόνια (ό.π., φ. 189r, 7 Δεκεμβρίου 1475).- Ας προστεθεί και η περίπτωση του Ερρίκου Zuronarius που είχε κατηγορηθεί ως προαγωγός και ενεργητικός και δεν είχε ομολογήσει (*inculpatum pro rufiano et agente detestandi vicii sodomie sed non confessum*), στον οποίο επιβλήθηκε δεκαετής κάθειρξη και ισόβια εξορία: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 76ν, 5 Νοεμβρίου 1477.

45. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 189ν.

46. ...*si talis inculpatus per talem examinationem vel torturam confessus fuisset commisisse peccatum predictum taliter quod esset reus mortis, de quibus penis vel aliqua earum non possit fieri gratia, donum, remissio, recompensatio, termini elongatio, suspensio nec presentis partis nec dictarum penarum revocatio nec aliqua declaratio...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 22ν.

47. ...*hodie, post prandium, hora consueta*, όπως ορίστηκε για τον Αντώνιο *de Ferrara, macellatorem qui commisit peccatum sodomitii cum Nicolao Concanave... et cum quodam Matheo qui ivit Paduam*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 180r, 27 Απριλίου 1418.- Στην περίπτωση του Νικολάου

λεσης ήταν ο θάνατος στην πυρά, πρακτική που είχε κληροδοτηθεί από παλαιότερες εποχές —όπως, άλλωστε, μαρτυρεί και η διευκρίνιση *secundum usum* ή *iuxta solitum*, που προστίθεται στη διατύπωση της καταδικαστικής απόφασης— και το σώμα έπρεπε να παραμείνει στην πυρά μέχρι την πλήρη αποτέφρωσή-του⁴⁸. Η εκτέλεση της ποινής γινόταν πάντα δημόσια στον συνηθισμένο τόπο εκτελέσεων, στο επισημότερο σημείο της πόλης, στη μικρή πλατεία που εκτείνεται μπροστά στο Δουκικό Μέγαρο, ανάμεσα στους δύο στύλους των προστατών αγίων της Βενετίας, του αγίου Θεοδώρου και του αγίου Μάρκου⁴⁹.

Η θεωρητική υποστήριξη της επιλογής αυτής της μεθόδου εκτέλεσης της θανατικής ποινής βασίζεται στη βιβλική παράδοση της θεϊκής καταστροφής των Σοδόμων⁵⁰ και στην πεποίθηση ότι η καύση του σώματος του αμαρτωλού είχε ως συνέπεια τη σωτηρία της ψυχής-του. Γιατί οι ψυχές των εγκληματιών που τα σώματά-τους καίγονταν στην πυρά σώζονταν από το αιώνιο πυρ της κόλασης. Κατα συνέπεια, ήταν πράξη ευσεβής η πρόνοια για τη σωτηρία των ψυχών με την καύση του αμαρτωλού σώματος και έπρεπε σ' αυτό να αποσκοπεί η επιβολή της θανατικής ποινής. Με ιδιαίτερα σαφή τρόπο διατυπώνεται η αντίληψη αυτή σε σχετική πρόταση που υποβλήθηκε στο Συμβούλιο των Δέκα: *pium est quod nos etiam pro salute animarum quarum corpora comburantur provideamus cum pia et convenienti iustitia*. Η δικαιοσύνη έπρεπε, λοιπόν, να

Γεωργίου από την Κρήτη ορίζεται *cras post prandium*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 8v, 27 Απριλίου 1419. Σε άλλες περιπτώσεις (όπως του ευγενή Νικολάου de Ponte) ορίζεται ότι η εκτέλεση θα πραγματοποιηθεί μετά την εννιάτη *cras post nonam*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 116r, 17 Φεβρουαρίου 1434 m.v. (= 1435).- ...*die Veneris proximi post nonam* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 38v, 19 Μαρτίου 1460 (περίπτωση Λαζάρου de Scriva). Ο προσδιορισμός *hora consueta* ή *hora solita* που απαντά συχνά υπονοεί την εννιάτη ώρα, όπως ρητά διευκρινίζεται σε άλλη καταδικαστική απόφαση για τον Σίμωνα Savoreto: ...*cras post nonam, hora consueta*... : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 42v, 11 Μαρτίου 1422. Η έννατη ώρα είναι αντίστοιχη με τις τρεις το απόγευμα. Ωστόσο, σε άλλη περίπτωση (καταδίκη Ιακώβου Fachini de Pergamo πωλητή κρασιού) ορίζεται διαφορετική ώρα: ...*die sabbato, hora prima post tercias*... : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 170r, 19 Σεπτεμβρίου 1464.

48. ...*cras post prandium ducatur ad locum solitum iusticie et ibi comburatur sic quod in cinerem reducatur secundum usum*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 8v, 27 Απριλίου 1419 (περίπτωση Νικολάου Γεωργίου από την Κρήτη).- ...*super uno pallo comburatur iuxta solitum, ita quod corpus eius in cinerem convertatur*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 13v-14r, 15 Σεπτεμβρίου 1445 (περίπτωση Ιωάννη του Ισπανού, που είναι και η τελευταία μαρτυρία καύσης ζωντανού καταδίκου).- Σχετικά με τα κριτήρια επιβολής της θανατικής ποινής, βλ. Martini, *ό.π.*, 28 κ. π.

49. ...*cras post prandium, hora consueta, ducatur in medium duarum columnarum in platea Sancti Marci et ibi comburatur, ita quod in cinerem revertatur*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 74v, 27 Μαρτίου 1433 (περίπτωση του Δαλματού Ανδρέα a Stagnatis).

50. *Γένεσις*, 19, 1-29.- Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 181-182.

διαπνέεται απο χριστιανικό οίκτο και να σκέφτεται τις ψυχές όσων καταδικάζονταν γνωρίζοντας ότι εάν το σώμα καεί στην πυρά, οι ψυχές των καταδικασμένων θα λυτρωθούν (*si corpus igne comburitur, illorum anime saltem non damnentur*). Για τους λόγους αυτούς όφειλαν και οι Βενετοί να μεθοδεύσουν τον τρόπο εκτέλεσης του καταδίκου, ώστε το σώμα να καεί με τέτοιο τρόπο που η ψυχή του εκτελεσμένου στην πυρά να μπορέσει να σωθεί (*comburatur corpus iuxta solitum tali modo, quod anima combusti possit esse salva*)⁵¹.

Λόγοι ανθρωπιστικοί οδήγησαν μετέπειτα σε τροποποίηση της εκτέλεσης. Η καινοτομία ήταν ότι ο θάνατος επερχόταν με αποκεφαλισμό και στη συνέχεια το σώμα και το κεφάλι του εκτελεσμένου προσδένονταν με αλυσίδα σε πάσσαλο πάνω σε πυρά, ώστε να αποτεφρωθούν. Με τον τρόπο αυτό εξασφαλιζόταν ο παραδειγματισμός των παρισταμένων και η ικανοποίηση του κοινού αισθήματος⁵². Σε ορισμένα απο τα μέλη του Συμβουλίου των Δέκα ο τρόπος αυτός της επιβολής της θανατικής ποινής δεν φαινόταν πάντοτε αρκετός για να αποκαταστήσει την ηθική τάξη. Για παράδειγμα, το 1445, κατα την καταδίκη του Ιωάννη του Ισπανού, εκτός απο τη θανατική ποινή στην πυρά που τελικά του επιβλήθηκε, είχε προταθεί απο ορισμένα μέλη του Συμβουλίου των Δέκα να περιαχθεί ο κατάδικος στην πόλη φέροντας μία πινακίδα όπου θα αναγραφόταν το πταίσμα του, ώστε να διαπομπευθεί και στη συνέχεια να οδηγηθεί στον τόπο εκτελέσεων ανάμεσα στους δύο στύλους και εκεί να διαμελιστεί στα τέσσερα (*et ibi dimembretur in quatuor partes*)⁵³.

Απόπειρα επαναφοράς της προηγούμενης μεθόδου εκτέλεσης σημειώθηκε το 1464. Ορισμένα μέλη του Συμβουλίου των Δέκα προβάλλοντας την άποψη ότι ο Θεός βδελύσσεται το συγκεκριμένο αμάρτημα και ότι οι ίδιοι ως χριστιανοί έπρεπε να μιμηθούν τον Θεό που δεν λυπήθηκε κανένα απο τους κατοίκους των Σοδόμων, υποστήριξαν με πρότασή-τους ότι όσοι *comiserint vitium sodomie* θα έπρεπε στο εξής να καίγονται ζωντανοί προσηλωμένοι ψηλά σ' ένα πάσσαλο (*debeant comburi vivi in*

51. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 13ν, 15 Σεπτεμβρίου 1445. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 186-187.

52. ...*amputetur sibi caput et postea subito comburatur corpus eius et caput eius ita ut in pulverem convertantur* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 36r, 6 Ιουλίου 1446 (περίπτωση του Μιχάλη απο την Κρήτη).- *Die Lune proximo, amputetur caput in medio duarum columnarum et postea eius corpus et caput alligetur cum cathena uni palo in altum valde aparenti ut videatur a populo et comburatur* : *ό.π.*, φ. 187r, 18 Ιουλίου 1450 (περίπτωση Νικολάου Servidio).- Η κατάληξη *ut in cinerem* (ή *in pulverem*) *revertatur* (ή *convertatur*) απηχεί τη ρήση *εἴ καὶ εἰς κοῦν ἀπελεύσει* και αποτελεί στην περίπτωση αυτή σαφή αναφορά στη χριστιανική θεώρηση του προορισμού του νεκρού σώματος.

53. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 14r, 15 Σεπτεμβρίου 1445. Τόσο αυτή όσο και η πρόταση που ζητούσε τον αποκεφαλισμό του καταδίκου δεν έγιναν τελικά δεκτές απο την πλειοψηφία των μελών του Συμβουλίου.

altum ut videantur) στον γνωστό τόπο των εκτελέσεων ανάμεσα στους δύο στύλους, ενέργεια που θα επέφερε στους Βενετούς και στο βενετικό κράτος τη χάρη και την ευλογία του ζώντος Θεού (*Et ad gratiam Dei vivi impetrandam, ut ipse Deus et Dominus noster Jesus Christus conservet nos et statum ac regimen nostrum amplificet ad laudem suam*). Περιχαράκωνοντας την πρότασή-τους όριζαν ότι δεν θα έπρεπε να τιμωρούνται διαφορετικά οι ένοχοι (*aliter non possint... sodomite puniri*), πρότειναν την επιβολή ποινής χιλίων δουκάτων και πενταετούς αποκλεισμού απο τη συμμετοχή στα βενετικά συμβούλια σε όσους θα έπρατταν αντίθετα και πρόσθεταν ότι η σχετική απόφαση δεν θα μπορούσε να ανακληθεί ή να τεθεί σε αδράνεια με ποινή χιλίων δουκάτων. Στην ίδια συνεδρίαση προτάθηκε απο άλλους σκληρότερη παραλλαγή του τρόπου εκτέλεσης που αποσκοπούσε στον παραδειγματισμό του κοινού. Οι κατάδικοι έπρεπε να κρεμαστούν απο ψηλές κρεμάλες για να φαίνονται απο τον κόσμο (*in altis furchis et a litore cum pedibus comprimentur ut videantur a populo*) και τα σώματά-τους έτσι κρεμασμένα να καούν, ώστε όλοι να ιδούν πως τιμωρούνται με τέτοιο θάνατο (*ut omnes videant eos tali morte puniri*). Και θα πρέπει να θεωρηθεί ως πράξη φιλανθρωπίας η τελική απόφαση του Συμβουλίου να απορρίψει κατα πλειοψηφία τις προτάσεις αυτές και να εμμένει στον συνηθισμένο τρόπο εκτέλεσης της θανατικής ποινής με αποκεφαλισμό και αποτέφρωση του νεκρού, πρακτική που θα μπορούσε να ανατραπεί μόνο με ομόφωνη απόφαση (*Quod isti sodomite iudicentur et puniantur iuxta solitum cum amputatione capitis et combustionem corporis nec aliter fieri possit nisi per omnes XVII istius Consilii*)⁵⁴. Η θανατική ποινή επιβαλλόταν ερήμην και στους φυγόδικους και γινόταν εκτελεστή σε περίπτωση που συλλαμβάνονταν⁵⁵. Παροχή

54. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 165r, 25 Αυγούστου 1464.

55. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του ευγενή Φραγκίσκου Faletro, που δεν ανταποκρίθηκε στην εντολή να παρουσιαστεί και να προβεί σε απολογία (*qui proclamatus ad faciendum defensionem suam venire noluit*). Το Συμβούλιο των Δέκα του επέβαλε ποινή ισόβιας εξορίας απο το βενετικό κράτος και τα βενετικά πλοία (θεωρούνταν βενετικό έδαφος) αλλά και απο τα ξένα εδάφη σε απόσταση 200 μιλίων απο τα βενετικά όρια. Εάν συλλαμβανόταν θα θανατωνόταν στην πυρά· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 148r, 15 Μαρτίου 1458. Αντίστοιχες ποινές –ισόβια εξορία και σε περίπτωση σύλληψης θάνατος– επιβλήθηκαν και σε άλλες ανάλογες περιπτώσεις· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 159r, 23 Αυγούστου 1458 (περίπτωση των ευγενών Φραγκίσκου Morosini, Άγγελου de Medio, Αντώνιου de Priolis). Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις δεν αναφέρεται το έγκλημα των καταδικασμένων. - Στις ίδιες ποινές καταδικάστηκαν και άλλοι φυγόδιοι σοδομίτες· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 64v, 10 Μαΐου 1467 (Λουκάς Galoçarius, που απελαύνεται στην πατρίδα-του, τη Μόττα, με τη διευκρίνιση ότι είναι εξορισμένος απο τη Βενετία και ότι σε περίπτωση που συλληφθεί θα αποκεφαλιστεί και θα καεί)· ό.π., φ. 129r, 11 Οκτωβρίου 1468 (Larianus Varotarius)· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 136v, 22 Σεπτεμβρίου 1474 (περίπτωση Colla, γιου του καπιτάνου του Brazano)· ό.π., φ. 166r, 27 Μαΐου 1475 (περίπτωση του ευγενή Νικόλαου Giustinian)· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 220v, 18 Μαρτίου 1480 (Magrus Calceranus, γιατρός).

χάριτος ή μετατροπή της ποινής δεν προβλεπόταν. Και πρέπει να τονιστεί ότι η ίδια ποινή επιβαλλόταν σε όλους τους ενόχους, ανεξάρτητα με την κοινωνική-τους θέση. Πρέπει, βέβαια, να προστεθεί ότι συχνά προτεινόνταν και εναλλακτικές ποινές που συνήθως απορρίπτονταν από την πλειοψηφία των μελών του Συμβουλίου. Οι ποινές αυτές, που προτεινόνταν ασφαλώς με ανθρωπιστική διάθεση για να αποφευχθεί η επιβολή της έσχατης των ποινών, κάλυπταν ένα ευρύ φάσμα επινοήσεων, από την απλή φυλάκιση ορισμένου χρόνου έως την ισόβια κάθειρξη, τον αιμωτικό ακρωτηριασμό, την τύφλωση ή ακόμη και συνδυασμό περισσότερων ποινών. Αναφέρεται η περίπτωση του Λαυρέντιου από τη Φλωρεντία που θανατώθηκε στην πυρά το 1430, αφού απορρίφθηκαν οι προτάσεις νέας ανάκρισής-του, τύφλωσης και αποκοπής του δεξιού χεριού, καθώς επίσης τύφλωσης και αποκοπής και των δύο χεριών⁵⁶. Χαρακτηριστική είναι και η περίπτωση του Έλληνα Αντώνιου που καταδικάστηκε σε θάνατο το 1450, ενώ απορρίφθηκαν οι προτάσεις ισόβιας κάθειρξης, καθώς επίσης τύφλωσης και ισόβιας κάθειρξης⁵⁷.

Εξαίρεση στο σύστημα αυτό της καταστολής αποτελούσαν οι περιπτώσεις των ανηλίκων⁵⁸ για τους οποίους το Συμβούλιο των Δέκα εξαντλούσε όλη την επιείκειά του είτε απαλλάσσοντάς τους είτε επιβάλλοντας μετριότερες ποινές. Οι αθωωτικές αποφάσεις περιορίζονται στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα και δεν υπάρχει διάκριση ενεργητικού ή παθητικού. Ελαφρυντικά στοιχεία για τον ένοχο ήταν η ανωριμότητα της ηλικίας και η μη ολοκλήρωση της πράξης. Με βάση τα κριτήρια αυτά ο κρατούμενος Νικόλαος de Vani αποφυλακίστηκε το 1409, επειδή όταν είχε διαπράξει το σφάλμα ήταν ανήλικος και δεν είχε εκσπερματίσει (*quia erat minoris etatis et non emisit sperma*)⁵⁹. Δέκα χρόνια αργότερα, αποφασίστηκε η απαλλαγή του περίπου δεκαπεντάχρονου Βαρθολομαίου Sponzuola, επειδή τον καιρό της διάπραξης του πταίσματος ήταν σε παιδική ηλικία (*quia ipse tempore acuse, erat in puerili etate, debeat pro dicta causa relaxari*)⁶⁰. Η τακτική αυτή βασιζόταν στην εθιμική απαλλαγή των ανηλίκων που ήταν ένοχοι για οποιοδήποτε παράπτωμα, ακόμη και αν είχαν ομολογήσει ή είχε απο-

56. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 8ν, 5 Απριλίου 1430.

57. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 176r, 15 Απριλίου 1450.

58. Ανήλικοι θεωρούνταν όσοι δεν είχαν υπερβεί το δέκατο πέμπτο έτος αλλά δεν λείπουν οι αποκλίσεις από αυτό το όριο. Ο Martini, *ό.π.*, 30-31 (πρβλ. και 57-58), θεωρεί ότι η βενετική νομοθεσία της εποχής αντιλαμβάνεται το ζήτημα της ερωτικής αυτής παρέκκλισης κατά κανόνα ως σχέση ενήλικου ενεργητικού και ανήλικου (ή γυναίκας) παθητικού συντρόφου. Οι περιπτώσεις που έχουν καταγραφεί δεν ενισχύουν αυτή την εικόνα, αφού δεν είναι σπάνια η συνάφεια μεταξύ ενηλίκων ή μεταξύ ανηλίκων ατόμων.

59. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 26ν, 20 Μαρτίου 1409.

60. *Ό.π.*, φ. 199r, 23 Φεβρουαρίου 1418 m.v. (= 1419).- Απαλλάσσεται επίσης ο Πέτρος Gombressa, *puer etatis annorum .XII. in .XIII. subdomitatus in navi per Dominicum... nauclerium*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 8ν, 27 Απριλίου 1419.- Ο Νικόλαος Donato, πατέρας του φυλακισμένου Φραγκίσκου, πέτυχε την αποφυλάκιση του γιού-του παρουσιάζοντας μάρτυρες αξιόπιστους που κατέθεσαν με

δειχθεί η ενοχή-τους⁶¹. Σπανιότατη είναι η αθωωτική απόφαση σε μεταγενέστερα χρόνια. Μαρτυρείται η περίπτωση του ενεργητικού Αντώνιου που απαλλάχθηκε ως ανήλικος (*Antonius puer, qui dicitur agens cum altero puero, tamquam puer relaxetur*)⁶². Ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζει μία άλλη περίπτωση. Το 1465 το Συμβούλιο των Δέκα αποφάσισε να διαγράψει την υπόθεση του ανήλικου Βλάσιου *qui in parte turpi tentavit et non complevit* με το σκεπτικό ότι το σώμα δεν έπρεπε να δικάσει άτομο που δεν είχε ομολογήσει, ούτε είχε κληθεί σε απολογία ούτε είχε αποδειχθεί η ενοχή-του αλλά υπήρχε σε βάρος-του απλή κατηγορία⁶³. Διαφορετική, βέβαια, είναι η περίπτωση παιδιού που είχε βιαστεί (*subdomitatus per vim*) και η απαλλαγή απο οποιαδήποτε ενοχή είναι κατηγορηματική⁶⁴.

Ωστόσο, ενώρις παρατηρείται μια τροπή προς αυστηρότερη αντιμετώπιση και των περιπτώσεων ανηλίκων με την τιμωρία των ενόχων. Η νέα στάση της δικαιοσύνης απέναντι στο ζήτημα θεσμοθετήθηκε με σχετικό ψήφισμα του Συμβουλίου των Δέκα της 20 Σεπτεμβρίου 1424. Με την πράξη αυτή αποφασίστηκε ότι στο εξής οι ανήλικοι δεν θα απαλλάσσονταν απο την τιμωρία (*minores etate... non possint libere absolvi*), όπως συνήθως συνέβαινε ως τότε, αλλά θα υπόκεινταν σε ποινή φυλάκισης το λιγότερο τριών μηνών και επιπρόσθετα σε σωματική ποινή 12 έως 20 μαστιγώσεων που θα έπρεπε να εκτελεστεί στην αίθουσα βασανιστηρίων (*in camera tormenti*). Το Συμβούλιο διατηρούσε το δικαίωμα να επαυξάνει την ποινή ανάλογα με τον τύπο και τη βαρύτητα του εγκλήματος, καθώς και την κατάσταση των προσώπων. Όπως διευκρινίζεται στο ψήφισμα, τα μέτρα αυτά αποσκοπούσαν στο να αποτρέψουν με τον φόβο της ποινής τους ανηλίκους να συναναστρέφονται «εκείνους που τέρπονται με αυτό το καταραμένο ανοσιούργημα» (...*quod ipsi dubitantes de pena sibi caveant a conversa-*

όρκο (*fide dignos et iuratos*), ότι δεν ήταν σε νόμιμη ηλικία όταν διέπραξε το πταίσμα (*non erat etatis legitime, illo tempore quod in acusa continetur*). Και όπως επισημαίνεται στη σχετική πράξη, ήταν δίκαιο να τηρηθεί και στην περίπτωσή-του ό,τι είχε εφαρμοστεί στο παρελθόν σε άλλες περιπτώσεις ανηλίκων (*iustum est quod in eo observetur quod in aliis minoribus in preterito extitit observatum*): *ό.π.*, φ. 31ν, 23 Οκτωβρίου 1420. - Τελευταία γνωστή απαλλαγή είναι του ανήλικου Μαρίνου Albanensis, κρατούμενου *per denuntiam criminis subdomitii*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 33ν, 30 Ιανουαρίου 1431 m.v. (= 1432).

61. Με το πνεύμα αυτό αποφυλακίστηκε το 1422 ο Βαρθολομαίος Trivisan, επειδή ήταν δεκατεσσάρων ετών και δεν είχε τη νόμιμη ηλικία: *non habet etatem legitimam, est annorum .XIII. completorum, et iustum sit sequi vestigia et bonas consuetudines nostras et progenitorum nostrorum, qui semper voluerint quod minores libere laxarentur pro quocumque delicto etiam confesso vel probato...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 48ν, 7 Οκτωβρίου 1422. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 204.

62. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 237r, 19 Ιουλίου 1466.

63. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 206ν, 28 Ιουνίου 1465.

64. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 196r, 4 Ιανουαρίου 1418 m.v. (= 1419).

*tionibus pravorum et illorum qui delectantur in dicto maledicto scelere, ita quod non misceantur cum eis*⁶⁵. Η ποινή διαφοροποιείται στα μετέπειτα χρόνια κατα περίπτωση. Το 1433 επιβλήθηκε σε ανήλικο (*minorem etatis*) παθητικό ποινή 50 μαστιγώσεων, φυλάκισης δύο χρόνων και ισόβιας εξορίας⁶⁶. Σκληρότερη μικτή ποινή επιβλήθηκε το 1440 σε άλλον ανήλικο, που ορίστηκε να μαστιγωθεί *cum scutica camere tormenti* δημόσια, κατα τη διαδρομή από την Πλατεία του Αγίου Μάρκου ανάμεσα στους γνωστούς δύο στύλους μέχρι την κατοικία-του, ενώ στη συνέχεια θα φυλακιζόταν για δύο χρόνια και θα εξοριζόταν ισόβια από τη Βενετία, τη βενετική επικράτεια και τα βενετικά πλοία⁶⁷. Στα επόμενα χρόνια οι ποινές μετριάζονται. Όμως, το γεγονός ότι δεν γινόταν δεκτή η πρόταση να δοθεί χάρη σε ανήλικους ενόχους ή υπόπτους, είναι ενδεικτικό της αλλαγής της νοοτροπίας της πλειοψηφίας των δικαστών. Στις 12 Νοεμβρίου 1444 είχε συζητηθεί στο Συμβούλιο των Δέκα η υπόθεση των δύο παιδιών που βρίσκονταν στη φυλακή ως ύποπτοι σοδομίας. Το ένα από αυτά, που το θεωρούσαν ως ενεργητικό, αρνιόταν την κατηγορία και παρά τις ανακρίσεις με όλα τα μέσα που θα μπορούσαν να προκαλέσουν φόβο και τρόμο (*et examinatus per omnia illa minatoria argumenta que timorem et terrorem posse inducere*) δεν βρέθηκε ένοχος· γι' αυτό τα μέλη του Κολλεγίου έκριναν ότι δεν έπρεπε να προχωρήσουν παραπέρα, αφού μάλιστα ήταν ανήλικος και με την κράτησή-τους στη φυλακή και οι δύο θα γίνονταν χειρότεροι. Παρ' όλα αυτά, η πρόταση να απολυθούν τα δύο παιδιά ως ανήλικοι, όπως ήταν καθιερωμένο και αφού η αλήθεια δεν ήταν δυνατό να εξευρεθεί, απορρίφθηκε στο Συμβούλιο των Δέκα με μικρή πλειοψηφία (7 ψήφοι θετικές και 9 αρνητικές)⁶⁸. Μικτή ποινή 25 μαστιγώσεων και δύο μηνών φυλάκισης επιβλήθηκε σε δύο άλλα παιδιά ευγενών που έπρεπε να τα παρουσιάσουν οι γονείς-τους για να υποστούν μπροστά-τους την εκτέλεση της ποινής· διαφορετικά σε περίπτωση που συλλαμβάνονταν θα διπλασιαζόταν η σωματική ποινή⁶⁹. Ποινή 50 μαστιγώσεων επιβλήθηκε το 1453 σε ανήλικο ενεργητικό⁷⁰, ενώ σε άλλον η ποινή των 50 μαστιγώσεων ορίστηκε

65. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 74r-v, 20 Σεπτεμβρίου 1424. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 205.

66. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 74v, 27 Μαρτίου 1433 (περίπτωση Λαυρέντιου a Stagnatis. Ο συνένοχος-του Ανδρέας a Stagnatis, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, θανατώθηκε στην πυρά).

67. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 58r, 18 Μαρτίου 1440 (περίπτωση ανήλικου Βαρθολομαίου· δεν παραδίδεται οικογενειακό όνομα).

68. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 166r, 12 Νοεμβρίου 1444. Τελικά τιμωρήθηκαν με 20 μαστιγώσεις το καθένα· *ό.π.*, φ. 166r, 18 Νοεμβρίου 1444 (Zanotus Bondimerio και Ανδρέας Trivisano).

69. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 169v, 7 Ιανουαρίου 1444 m.v. (= 1445).

70. Αντώνιος *puer carceratus pro causa sodomie alterius Anthonii pueri*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 144v, 24 Ιανουαρίου 1452 m.v. (= 1453).

να εκτελεστεί σε δύο ισόποσες δόσεις πριν και μετά την έκτιση πρόσθετης ποινής δίμνου εγκλεισμού *in carcere inferiore*⁷¹.

Και ενώ το 1461 επιβλήθηκε άλλη μία φορά η απλή ποινή 25 μαστιγώσεων⁷², οι ποινές επαυξάνονται και γίνονται πολυπλοκότερες στα χρόνια που ακολουθούν. Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του ανήλικου Έλληνα Θεόδωρου, που είχε συλληφθεί και καταδικαστεί ως ενεργητικός το 1462. Με ελαφρυντικό την παιδική ηλικία-του (*considerata puerili etate sua*) απέφυγε τη θανατική ποινή αλλά καταδικάστηκε ομόφωνα σε σωματική ποινή 25 μαστιγώσεων και ρινότμηση (*amputetur sibi nasus usque ad os*) που έπρεπε να εκτελεστούν δημόσια *in medio duarum columnarum* και επιπρόσθετα του επιβλήθηκε πενταετής περιορισμός στη Βενετία με απειλή ποινής 25 μαστιγώσεων σε περίπτωση παράβασης. Η ίδια ποινή επιβλήθηκε την ίδια μέρα και σε ένα Βενετό, επίσης ανήλικο ενεργητικό (*Gasparem Calegarium*). Είναι ενδεικτικό της νοοτροπίας του Συμβουλίου των Δέκα ότι και στις δύο περιπτώσεις δεν έγινε δεκτή η πρόταση επιβολής σκληρότερης ποινής, ευνουχισμού και ρινότμησης, ώστε να παραμείνει ο ένοχος στη Βενετία ως τέρας, όπως χαρακτηριστικά σημειώνεται (*Quod castretur et amputetur sibi nasus usque ad os et stet in Venetiis pro monstro*). Όμοια, δεν έγιναν δεκτές στη δεύτερη περίπτωση οι προτάσεις επιβολής των ποινών του ευνουχισμού, της δημόσιας μαστίγωσης και επιπρόσθετα σφράγισης του προσώπου και εξορίας ή αντίθετα περιορισμού στη Βενετία⁷³. Η σωματική ποινή αποφεύγεται στην περίπτωση δύο ανήλικων ευγενών (του Ιωάννη Φίλιππου de Priolis⁷⁴ και του Ιωάννη Bassadona⁷⁵) που είχαν κατηγορηθεί ως ενεργητικοί αλλά δεν είχαν παρουσιαστεί για να απολογηθούν· και στους δύο επιβλήθηκε η ποινή οκταετούς εξορίας και σε περίπτωση που θα συλλαμβάνονταν θα κατέβαλλαν ως πρόστιμο 200 λίρες, θα τους επιβαλλόταν ποινή φυλάκισης ενός έτους και θα επανεξορίζονταν. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρηθεί, ότι το σκεπτικό της επεικούς καταδίκης του πρώτου στηρίζεται στο γεγονός ότι ο κατηγορούμενος είναι παιδί «σε τρυφερή και νεαρή ηλικία» και ότι σε ανάλογες περιπτώσεις πολλές φορές το Συμβούλιο των Δέκα είχε αποφασίσει λαμβάνοντας υπόψη την ηλικία των ενόχων και το ελαφρυντικό στοιχείο ότι το ατόπημα είχε διαπραχθεί μάλλον από ανωριμότητα παρά από συνήθεια (*attenta tenera et iuvenili*

71. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 197v, 20 Φεβρουαρίου 1459 μ.ν. (= 1460).

72. ...*dentur .XXV. bone scuticate in camera tormenti et relaxetur de carceribus*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 65r, 20 Μαΐου 1461 (περίπτωση Ιωάννη Strazarolo). Η πρόταση δημόσιας μαστίγωσης του ανήλικου κατα τη διαδρομή από τον Άγιο Μάρκο ως το Ριάλτο με προφανή σκοπό την παρδειγματική διαπόμπευσή-του αλλά με την εντολή να μαστιγωθεί *secundum etatem* απορρίφθηκε.

73. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 103v, 7 Ιουλίου 1462.

74. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 185r, 8 Ιανουαρίου 1464 μ.ν. (= 1465).

75. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 184v, 9 Ιανουαρίου 1464 μ.ν. (= 1465).

etate... et eo quod in similibus casibus multis vicibus per istud Consilium servatum est considerando etatem agentium et potius a puerilitate quam a consuetudine procedente...). Με βάση το ίδιο κριτήριο της ηλικίας (*considerata tenera etate sua*) επιβλήθηκε ερήμην η ποινή της οκταετούς εξορίας στον επίσης ανήλικο Λουκά, που δεν είχε παρουσιαστεί για να απολογηθεί, αλλά σε περίπτωση που παρουσιαζόταν θα φυλακίζόταν για ένα χρόνο και στη συνέχεια θα εξοριζόταν⁷⁶. Με αυστηρότητα αντιμετωπίστηκε ο Λουδοβίκος de Grisinatiis που τιμωρήθηκε αναδρομικά με 50 μαστιγώσεις και εικοσαετή εξορία⁷⁷. Στην περίπτωση δύο άλλων εφήβων παρατηρείται διάκριση ανάμεσα στον ενεργητικό που του επιβλήθηκε σωματική ποινή 25 μαστιγώσεων (*scuticatas .XXV. bonas*) και διετής εξορία και στον παθητικό που του επιβλήθηκε μόνο η αντίστοιχη σωματική ποινή⁷⁸. Θα πρέπει να προστεθεί η περίπτωση του ανήλικου ιερωμένου Ιερώνυμου, που είχε συλληφθεί ως ενεργητικός· αυτός, *considerata sua iuvenili etate*, τιμωρείται με ισόβια εξορία και του παρέχεται διορία μίας ημέρας για να εγκαταλείψει τη Βενετία, ενώ σε περίπτωση που δεν έφευγε και συλλαμβανόταν θα του επιβαλλόταν φυλάκιση ενός έτους *in carcere forti* και θα επανεξοριζόταν⁷⁹. Από όσα εκτέθηκαν παραπάνω, γίνεται φανερό ότι μόνο η ανωριμότητα της ηλικίας αποτελούσε ισχυρό ελαφρυντικό στοιχείο για τους ενόχους. Η διάκριση ανάμεσα σε ενεργητικούς και παθητικούς, καθώς επίσης η ιδιότητα του ευγενή ή του ιερωμένου ήταν δυνατό να επηρεάσει την απόφαση αλλά όχι να δημιουργήσει κανόνα. Άλλωστε, ακόμη και ύποπτος που δεν είχε αποδείξει την αθωότητά-του, δεν είχε τη δυνατότητα να διαφύγει την τιμωρία⁸⁰. Σε όλο αυτό το φάσμα των ποινών κορυφαίο δείγμα σκληρής εφαρμογής του νόμου αποτελεί η περίπτωση του χρυσοχόου Ιάκωβου που ομολόγησε την ενοχή-του. Μολονότι με το σκεπτικό ότι ήταν ανήλικος (*attenta tenera etate sua*) προτάθηκε να του επιβληθεί τριετής κάθειρξη *in carcere forti* και στη συνέχεια να εξοριστεί με την απειλή της θανατικής ποινής σε περίπτωση που συλλαμβανόταν ως παραβάτης, καταδικάστηκε τελικά σε θάνατο και οδηγήθηκε στο ικρίωμα⁸¹.

Ιδιαίτερα σκληρή είναι η τιμωρία που επιβαλλόταν στους ενόχους βιασμού. Στις ποινές, που είχαν στόχο όχι μόνο την τιμωρία του ενόχου αλλά και τον παραδειγματισμό του κοινού, περιλαμβανόταν η διαπόμπευση, ο ακρωτηριασμός και στη συνέχεια

76. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 208v, 24 Ιουλίου 1465 (*Luca, filius Leonis butarii*).

77. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 98r, 18 Μαΐου 1468.

78. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 190r, 7 Δεκεμβρίου 1475 (Πέτρος Tintor και Ιερώνυμος Tintor).

79. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 189v, 7 Δεκεμβρίου 1475.

80. Ποινή 25 μαστιγώσεων επιβλήθηκε στον Ιωάννη de Servia *puero suspecto de sodomia* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 112r, 5 Οκτωβρίου 1468.

81. *...die veneris proximo... amputetur sibi caput et comburatur corpus eius...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 106v, 8 Μαρτίου 1452.

η θανατική ποινή⁸². Μία πρώτη μαρτυρία, του έτους 1426, αναφέρεται στο έγκλημα που διέπραξε ο ευγενής Ανδρέας Dandolo ο οποίος πήρε με τη βία ένα νέο στο κανάλι του Ριάλτο και τον βίασε (*qui vim cepit unum iuvenem in canali publico Rivoalti et commisisse sodomicium*). Έχοντας εξαφανιστεί μετά την πράξη-του, για να διαφύγει την εκτέλεση, καταδικάστηκε ερήμην σε ισόβια εξορία από τη Βενετία, τα βενετικά εδάφη και τα βενετικά πλοία και σε περίπτωση που συλλαμβανόταν θα του επιβάλλονταν όσα προβλέπονταν για την περίπτωση διαπόμπευση, ακρωτηριασμός και τελικά θάνατος στην πυρά. Η σχετική απόφαση προσδιορίζει με λεπτομέρεια τη διαδικασία της εκτέλεσης της ποινής. Ο ένοχος έπρεπε να οδηγηθεί με πλωτό μέσο και με ένα κήρυκα να διακηρύττει το έγκλημά-του (*cridente precone culpam suam*) έως την όχθη του καναλιού, όπου είχε διαπραχθεί το έγκλημα· εκεί θα του έκοβαν το δεξί χέρι και στη συνέχεια με το κομμένο χέρι κρεμασμένο στο λαιμό-του θα τον οδηγούσαν οδικά από τον δρόμο του Ριάλτο στην πλατεία του Αγίου Μάρκου, στον τόπο των εκτελέσεων ανάμεσα στους δύο στύλους (*ad locum iustitie in medio duarum columnarum*), όπου θα θανατωνόταν στην πυρά. Με αυστηρή πολλαπλή ποινή τιμωρήθηκε επίσης ο βαρκάρης του Dandolo, Oselus, που ήταν συνεργός-του. Και σ' αυτόν επιβλήθηκε αντίστοιχη εξορία, ενώ σε περίπτωση σύλληψης θα τον οδηγούσαν στο ίδιο σημείο, όπου θα του έκοβαν το δεξί χέρι και στη συνέχεια ανάμεσα στους δύο στύλους θα του εξόρυσσαν τα μάτια· επιπρόσθετα υποχρεωνόταν να μη απομακρυνθεί από τη Βενετία με την απειλή επιβολής ενός έτους φυλάκισης σε περίπτωση που συλλαμβανόταν ως παραβάτης. Με την ίδια απόφαση οριζόταν αμοιβή 5.000 λιρών που θα κατέβαλε το Δημόσιο σε όποιον παρέδιδε τον Dandolo. Τέλος, με το σκεπτικό ότι ο βιασμός που διαπράχθηκε από τον Dandolo είναι βλέπυγμα για τον Θεό και τον κόσμο και ότι γι' αυτό έπρεπε να γίνει σε όλους γνωστό το γεγονός, αποφασίστηκε να ανακοινωθεί η δίκη στο Ριάλτο, όπου γίνονταν οι δημόσιες ανακοινώσεις (*Cum iste casus sodomicii et violentie commissus per ser Andream Dandulo ser Iacobi sit abominabilis Deo et mundo et ut omnibus sit manifestum, vadit pars quod in scalis Rivoalti publicetur processus contra eum factus...*). Το ίδιο επίσης αποφασίστηκε για την περίπτωση του βαρκάρη⁸³. Διαπόμπευση και θάνατος στην πυρά επιβλήθηκε το 1452 στην περίπτωση ενός σκλάβου που βίασε τετράχρονο αγόρι. Στη μητέρα, που είχε καταγγείλει το γεγονός και είχε παρουσιάσει το παιδί, δόθηκαν 100 λίρες για την περίθαλψή-του (*pro medicando puerum*) και σ' εκείνους, που συνέλαβαν τον δράστη ενώ προσπαθούσε να φύγει, δόθηκε αμοιβή 150 λιρών⁸⁴.

82. Βλ. και Ruggiero, *ό.π.*, 208 κ.ε.

83. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 92r-v, 9 Δεκεμβρίου 1426.

84. Κατά τη διαπόμπευση του δράστη ο κράχτης θα διακήρυτε συνεχώς στη βενετική διάλεκτο: *Questo è Antonio, schiavo sodomita, che ha sodomitato e guasto un puto de 4 anni e diè esser brusado in mezo le do colone*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 123r, 12 Ιουλίου 1452.

Βαρύτερο περιστατικό αποτέλεσε το 1462 ο βιασμός ενός δωδεκαετούς, του Ανδρέα της Agnelina, υπηρέτη στο πανδοχείο «Pavone» στο Ριάλτο. Το παιδί είχε βιαστεί βάνουσα σε δωμάτιο του πανδοχείου με αποτέλεσμα να πεθάνει. Ένοχος ήταν ο Βαρθολομαίος de Brixia, κουρέας, που εργαζόταν στην ίδια περιοχή. Ο δράστης εξαναγκάστηκε από τη Βενετία και το Συμβούλιο των Δέκα αποφάσισε να ενημερωθούν οι Αρχές των πόλεων της βενετικής ενδοχώρας, ώστε να κινητοποιηθούν για την ανεύρεση και σύλληψή-του. Τελικά η υπόθεση εκδικάστηκε ερήμην και ο Βαρθολομαίος καταδικάστηκε να μείνει εξόριστος από τη βενετική επικράτεια. Αν συλλαμβανόταν, θα του επιβαλλόταν ακρωτηριασμός του χεριού που έπρεπε να εκτελεστεί μπροστά στο πανδοχείο, όπου είχε διαπράξει το έγκλημα, και στη συνέχεια θα τον οδηγούσαν στον συνηθισμένο τόπο εκτελέσεων για να καεί ζωντανός (*ubi vivus comburatur*). Η καταδικαστική απόφαση θα έπρεπε να ανακοινωθεί *in scalis Rivoalti* και εκείνος που θα τον παρέδιδε ζωντανό θα αμειβόταν με 1.000 λίρες από το Δημόσιο⁸⁵. Αντίστοιχη ποινή –εξορία από τη βενετική επικράτεια και τα βενετικά σκάφη και αν συλληφθεί θάνατος στην πυρά– επιβλήθηκε το 1466, επίσης ερήμην, στον Αλοϋσίο (ή Λουδοβίκο) de Anselmis, που είχε διαπράξει *sodomitium violentum cum puero*, καθώς και στον Αντώνιο de Larpa, για το ίδιο αδίκημα, ενώ σε όποιον θα παρέδιδε τον καθένα από αυτούς επιδικαζόταν το ποσό των 500 λιρών⁸⁶. Είναι φανερό, ότι το έγκλημα του βιασμού ανηλίκων προκαλούσε την απέχθεια του κοινού και γι' αυτό η θανατική ποινή επιβαλλόταν με τη σκληρότερη εκδοχή-της: οι ένοχοι έπρεπε να καούν ζωντανοί. Στις περιπτώσεις μάλιστα των δύο τελευταίων δεν έγινε αποδεκτή η πρόταση να εκτελεστούν με αποκεφαλισμό και μετά να καούν, όπως γενικά ίσχυε για τους σοδομιστές. Παρ' όλα αυτά, σε περιπτώσεις που ο κατηγορούμενος δεν είχε ομολογήσει την ενοχή-του η καταδικαστική απόφαση ήταν συγκρατημένη. Στον Ματθαίο Iacobi de Carpo, που είχε κατηγορηθεί το 1475 *de sodomicio per vim* και δεν είχε ομολογήσει, επιβλήθηκε ισόβια κάθειρξη, ενώ απορρίφθηκε πρόταση επιβολής της θανατικής ποινής⁸⁷. Μια ιδιότυπη αντιμετώπιση του ζητήματος εμφανίζεται στην υπόθεση του βιασμού ενός εφήβου το 1452. Ως δράστες καταγγέλλθηκαν δύο άτομα, ο Μαρτινέλλος, γιος του Ιωάννη Martini, και ο Ιωάννης Briti από τη Βερόνα. Ο πρώτος, που είχε συλληφθεί και ανακριθεί με βασανισμό, κατόρθωσε τη νύχτα να δραπετεύσει από τη φυλακή, ενώ ο άλλος είχε διαφύγει τη σύλληψη. Αντίθετα με άλλες προτάσεις, που δεν έγιναν τελικά αποδεκτές, αποφασίστηκε να μη ανακοινωθεί τίποτα σχετικά με την υπόθεση, ούτε να προκηρυχθούν οι δράστες, αλλά να ενημερωθούν μυστικά οι κατα

85. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 110r, 1 Σεπτεμβρίου, φ. 110v, 3 Σεπτεμβρίου, φ. 113r, 24 Σεπτεμβρίου και φ. 115v, 21 Οκτωβρίου 1462.

86. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, αντίστοιχα φ. 244r και 245r, 24 Σεπτεμβρίου 1466.

87. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 180v, 25 Οκτωβρίου 1475.

τόπους βενετοί ρέκτορες, οι κυβερνήτες των βενετικών γαλερών και άλλοι ότι θα έπρεπε με περίσκεψη και επιμέλεια να ερευνήσουν για να συλλάβουν τον Μαρτινέλλο και να τον στείλουν δέσμιο στη Βενετία⁸⁸.

Όπως διαπιστώνεται, οι βιασμοί ανήλικων παιδιών και εφήβων δεν ήταν πολύ σπάνιο φαινόμενο. Το πιθανότερο είναι, ότι πολλά περιστατικά δεν γνωστοποιήθηκαν και δεν έφτασαν στη δικαιοσύνη. Σε αρκετές περιπτώσεις τα θύματα αγρεύονται στον δρόμο με άσκηση βίας. Στις 26 Νοεμβρίου του 1426, την ώρα του εσπερινού (*circa horam Avemarie*), ένα δεκάχρονο αγόρι πιάστηκε στον δρόμο απο ένα άγνωστο που το οδήγησε στη αυλή Gradonico, όπου το βίασε. Το Συμβούλιο των Δέκα όρισε αμοιβή 4.000 λιρών σε όποιον καταγγείλει τον δράστη που θα του δίνονταν απο την παρουσία εκείνου ή απο το Δημόσιο, αν δεν συλλαμβανόταν, ενώ σε περίπτωση που ο καταδότης βαρυνόταν με κάποια ποινή θα απαλλασσόταν και θα έπαιρνε 2.000 λίρες⁸⁹. Ανάλογη ήταν η περίπτωση του ανήλικου Ιερώνυμου Zane⁹⁰. Ένα ακόμη τραγικό περιστατικό μαρτυρείται το 1462. Ο οκτάχρονος Βερναρδίνος, γιος του ευγενή Φραγκίσκου Barbo, ενώ έπαιζε μπάλα στο Μουράνο, παραπλανήθηκε απο δύο άτομα, τον Αντώνιο Sabba και τον Αντώνιο Berengo, που με την πρόφαση ότι θα του αγόραζαν αχλάδια (*velle dicto puero emere de piris*) τον οδήγησαν στο υπόστεγο μιας εκκλησίας, όπου τον βίασαν διαδοχικά. Οι δύο ένοχοι εξαφανίστηκαν⁹¹. Το ίδιο έγινε και μετά την επίθεση (*inhonestum et turpem insultum*) δύο άλλων ατόμων, του Βίκτορα γνωστού με το παρανόμι *Sagita* και ενός άγνωστου φίλου-του, εναντίον του ανήλικου Ιάκωβου Lando, σ' ένα γεφύρι στην περιοχή Santa Croce⁹².

Η ενοχή βάρυνε επίσης και τις αντίστοιχες περιπτώσεις σε σχέσεις ετεροφύλων⁹³. Δεν είναι, μάλιστα, σπάνιες οι περιπτώσεις καταγγελιών απο τις συζύγους των δραστών που είτε είχαν διαφορετική αντίληψη απο εκείνους για την ερωτική πρακτική είτε απλά επιδίωκαν την καταδίκη του συντρόφου-τους με προφανή σκοπό να απαλλαγούν απο την ανεπιθύμητη παρουσία-του, ακόμη και με μία δραματική διάλυση του γάμου. Το 1419 κατηγορήθηκε ο Νικόλαος de Vanni για διάπραξη σοδομίας με την «τίμια σύζυγό-του» παρά τη δική-της θέληση (*pro peccato subdomitii commissio cum*

88. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 111r, 26 Απριλίου 1452. Τελικά ο Ιωάννης Briti απαλλάχθηκε απο την ενοχή με μεταγενέστερη απόφαση: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 159v, 16 Μαΐου 1453.

89. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 93v, 31 Δεκεμβρίου 1426.

90. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 69r-v, 10 Μαΐου 1447.

91. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 110r, 28 Αυγούστου 1462. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 194-195, όπου το οικογενειακό όνομα του θύματος αναφέρεται ως Barbaro.

92. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 156v, 11 Μαΐου 1464. Εντύπωση, βέβαια, προκαλεί το γεγονός, ότι το παιδί κυκλοφορούσε, όπως μαρτυρείται στη σχετική πράξη, στη μία μετά τα μεσάνυχτα.

93. Βλ. και Ruggiero, *ό.π.*, 196 κ.ε.

honesta uxore sua contra voluntatem dicte honeste...) χωρίς να διευκρινίζεται η προέλευση της κατηγορίας. Πιθανότατα πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο που είχε απασχολήσει και πάλι τις δικαστικές Αρχές πριν από δέκα χρόνια έχοντας συλληφθεί για σοδομία και αποφυλακιστεί (1409), επειδή όταν είχε διαπράξει τότε το παράπτωμα ήταν ανήλικος⁹⁴. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η τάση παρέμεινε ισχυρή και είχε την ευκαιρία να εκδηλωθεί και στα πλαίσια του γάμου. Όμως, το Συμβούλιο των Δέκα κρίνοντας ότι η περίπτωση δεν ήταν σαφής παρέπεμψε και πάλι την υπόθεση στο Κολλέγιο για να εξεταστούν η σκλάβα και άλλοι μάρτυρες που θα μπορούσαν να διαφωτίσουν πληρέστερα τα πράγματα⁹⁵. Αντίθετα, η καταγγελία της σκλάβας Μαγδαληνής σε βάρος του κουρέα Αντώνιου το 1426 θεωρήθηκε ότι είχε γίνει από κακή πρόθεση (*...plusquam per maliciam quam per aliam claram causam deposita sit...*) και γι' αυτό αποφασίστηκε να ανακριθεί η Μαγδαληνή, ώστε να φοβηθεί με τα βασανιστήρια και τις άλλες ανακριτικές μεθόδους και να ομολογήσει την αλήθεια. Εάν από την ανακριτική διαδικασία διαπιστωνόταν ότι ο Αντώνιος ήταν αθώος θα έπρεπε να απολυθεί⁹⁶. Σε ορισμένες από τις περιπτώσεις που έχουν καταγραφεί διαπιστώνεται κάποια διάθεση υπέρβασης του ζητήματος ή και τάση κάλυψης των υπόπτων με την προβολή αμφιβολιών για την ενοχή-τους. Το 1441 απαλλάχθηκε ο χρυσοχός Φραγκίσκος που είχε κατηγορηθεί από τη σύζυγό-του Ούρσια⁹⁷. Η καταγγελία εναντίον του Νικόλαου Longo από την Κρήτη *de vicio sodomie* που διατύπωσε το 1458 η σύζυγός-του θα έμεινε μετέωρη, όταν διαπιστώθηκε ότι εκείνη ήταν έγκυος (*reperta gravida*). Φαίνεται ότι η διαπίστωση αυτή στάθηκε ικανή για να απαλλαγεί ο κατηγορούμενος, αφού έτσι τυπικά αποδεικνυόταν ότι η ερωτική συμπεριφορά του ήταν φυσική⁹⁸. Το ενδεχόμενο παράλληλης παράτολμης απαίτησης του συζύγου δεν απασχολήσε τους δικαστές. Αθώος κρίθηκε επίσης ο Αντώνιος Βονο που είχε συλληφθεί έπειτα από κατηγορία της συζύγου-του (*pro accusatione uxoris de vicio sodomie*) με αποτέλεσμα να αφεθούν ελεύθεροι τόσο αυτός όσο και η γυναίκα-του Zanina⁹⁹. Αθωωτικές αποφάσεις εκδόθηκαν επίσης στην περίπτωση δύο υπόπτων, που είχαν κατηγορηθεί και συλληφθεί για διάπραξη σοδομίας σε βάρος μιας γυναίκας που δικαζό-

94. Βλ. παραπάνω σελ 244 (de Vani).

95. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 17r, 7 Σεπτεμβρίου 1419.

96. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 93r, 11 Δεκεμβρίου 1426.

97. *...Franciscus aurifex inculpatus de sodomitio per uxorem suam Ursiam, cum non appareat culpabilis... relaxetur* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 94v, 29 Νοεμβρίου 1441. Επίσης αφέθηκαν ελεύθεροι η σύζυγος και ο πεθερός του Φραγκίσκου που λίγες ημέρες νωρίτερα (22 Νοεμβρίου) είχε αποφασιστεί να ανακριθούν ακόμη και με βασανισμό για να διαπιστωθεί η αλήθεια.

98. Σύμφωνα με την αρχική απόφαση οι δύο σύζυγοι έπρεπε να ανακριθούν από το Κολλέγιο με βασανιστήρια για να διαπιστωθεί η αλήθεια. Στη συνέχεια και οι δύο αφέθηκαν ελεύθεροι: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 158r, 9 Αυγούστου, φ. 158v, 16 Αυγούστου και φ. 159r, 23 Αυγούστου 1458.

99. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 158r, 30 Μαΐου 1464.

ταν το 1464 ως ένοχη για το παράπτωμα αυτό¹⁰⁰, και ενός χρυσοχόου που είχε συλληφθεί ως ύποπτος σοδομίας με τη γυναίκα-του το 1470¹⁰¹.

Όμως, έχουν καταγραφεί και περιπτώσεις με καταδικαστικές αποφάσεις. Ιδιότυπη παρουσιάζεται η περίπτωση ενός κατηγορούμενου το 1464 για σοδομισμό γυναικών (*contra Jacobinum a Maietis, sodomitam cum feminis*). Παρά τις θετικές καταθέσεις των μαρτύρων και παρά τις επιμελείς φροντίδες των ανακριτών που εξάντλησαν όλες τις δυνατότητες βασανισμού προκειμένου να εκμαιεύσουν την αλήθεια (*per viam omnis generis tormentorum pro habenda veritate*), ο κατηγορούμενος δεν ομολόγησε. Ωστόσο, έχοντας κριθεί ένοχος, καταδικάστηκε σε τετραετή κάθειρξη (*in carcere forti*) και στη συνέχεια σε εξορία δια βίου και εάν θα συλλαμβανόταν ως παραβάτης θα του επιβαλλόταν για δεύτερη φορά η ίδια ποινή, ενώ στον καταδότη θα έδινε το κράτος 100 δουκάτα, ποσό που θα καλυπτόταν από τη δήμευση της περιουσίας του καταδίκου. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρηθεί, ότι δεν έγινε δεκτή η πρόταση να του επιβληθεί φυλάκιση δύο χρόνων και εξορία και σε περίπτωση που θα συλλαμβανόταν ως παραβάτης η συνηθισμένη θανατική ποινή. Στην αυστηρότητα της καταδικαστικής απόφασης συνέβαλε, οπωσδήποτε, το γεγονός ότι η πράξη, για την οποία εκείνος είχε κατηγορηθεί, είχε γίνει παρά τη θέληση της παθούσας¹⁰². Το 1465 εγκαλείται ως ύποπτος ο ευγενής Ιάκωβος Venier και, επειδή δεν παρουσιάστηκε, καταδικάστηκε ερήμην σε οκταετή εξορία¹⁰³. Μετά το ψήφισμα του 1467 ακολούθησαν και άλλες καταδικαστικές αποφάσεις, όπως σε βάρος του Γεώργιου de Druasto που καταδικάστηκε σε τεσσάρων χρόνων εξορία (1471) και του Ιωάννη Furlan που καταδικάστηκε σε θάνατο (1481). Και οι δύο είχαν κατηγορηθεί για διάπραξη σοδομίας με τις συζύγους-τους¹⁰⁴. Με αυστηρότητα, επίσης, αντιμετωπίστηκε το 1480 ο γιατρός (*medicus fisicus*) Magrus Calceranus, που είχε κατηγορηθεί για διάπραξη σοδομίας σε βάρος της σαρακηνής σκλάβας-του Λουκίας αλλά δεν παρουσιάστηκε για να δικαστεί. Το Συμβούλιο

100. Η αθώωση και αποφυλάκισή-τους αποφασίστηκε επειδή κατά τη διεξαγωγή της δίκης αποδείχτηκε ότι δεν ήταν εκείνοι οι ένοχοι: *...Tarabotus, nominatus in processu Margarite Slavone et retentus pro turpi vitio, cum repperiatur non esse illum qui fecit peccatum... relaxetur de carceribus* και *Marcus Fachinus, venditor herbarum,... quia repertus fuit non esse hominem qui commiserit vitium relaxetur...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 180r, 28 Νοεμβρίου 1464.

101. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 146v, 8 Αυγούστου 1470.

102. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 150v, 15 Φεβρουαρίου 1463 m.v. (= 1464) και φ. 151r, 22 Φεβρουαρίου 1463 m.v. (= 1464). Η παθούσα *Franceschina Slavona, sodomitata contra velle suum per Jacobinum a Maietis* απολύεται, καθώς και ο μάρτυρας κατηγορίας Μάρκος *caxarolus, retentus tamquam testis pro causa suprascripta*: *ό.π.*, φ. 151r, 29 Φεβρουαρίου 1464.

103. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 209r, 24 Ιουλίου 1465 και φ. 211v, 21 Αυγούστου 1465. Η συνένοχή-του Αλβανή Stana δεν δικάστηκε.

104. Ruggiero, *ό.π.*, 197-198.

των Δέκα του επέβαλε ερήμην την ποινή της ισόβιας εξορίας, ενώ σε περίπτωση που θα συλλαμβανόταν θα του επιβαλλόταν η θανατική ποινή με αποκεφαλισμό και αποτέφρωση¹⁰⁵. Διαφορετική ήταν η περίπτωση ενός κληρικού που το 1466 εγκαλείται να παρουσιαστεί στις κεφαλές του Συμβουλίου των Δέκα έχοντας ομολογήσει ότι διέπραξε σοδομία σε βάρος κοριτσιού, χωρίς να ολοκληρώσει την πράξη¹⁰⁶. Δεν ανευρέθηκαν στοιχεία για το αποτέλεσμα μεταγενέστερης δίκης άλλου υπόπτου για διάπραξη σοδομίας σε βάρος γυναίκας¹⁰⁷. Εξάλλου, το 1484 καταδικάστηκε σε οκταετή εξορία ο ευγενής Ιάκωβος Priuli που επέβαλε με τη βία σε μια πόρνη να υποστεί σοδομισμό¹⁰⁸. Ιδιαίτερη απόκλιση παρουσιάζει η περίπτωση του χρυσοχού Ιωάννη Φραγκίσκου Pergolotto που είχε αμφιφυλόφιλες σοδομικές ροπές· έχοντας διαφύγει τη σύλληψη καταδικάστηκε το 1480 ερήμην σε ισόβια εξορία με απειλή της επιβολής της θανατικής ποινής σε περίπτωση που επέστρεφε στη Βενετία¹⁰⁹. Στις περιπτώσεις μεταξύ ετεροφύλων η παθούσα συνήθως απαλλάσσεται από την ευθύνη και απολύεται, επειδή θεωρείται ότι εξαναγκάστηκε να υποστεί μη επιθυμητή από την ίδια πράξη. Από την άλλη μεριά δεν πρέπει να ξενίζει το γεγονός ότι οι περιπτώσεις που έχουν καταχωριστεί είναι σχετικά λίγες. Όσες έχουν καταγραφεί έγιναν γνωστές είτε επειδή καταγγέλλθηκαν από την παθούσα σύζυγο είτε επειδή αποτελούσαν βίαιες ενέργειες που καταγγέλλθηκαν από τρίτους. Οπωσδήποτε, πολλές περιπτώσεις, που συμβαίνανε δίχως άλλο στα πλαίσια ενός αρμονικού γάμου ή μιας αδιατάρακτης σχέσης, δεν έφταναν ποτέ στη δικαιοσύνη, εάν δεν παρεμβαλλόταν η καταγγελία κάποιου τρίτου που θα ενδιαφερόταν για ποικίλους λόγους να προσβάλει αυτή τη συμβίωση.

Ιδιόζουσα περίπτωση αποτελεί ο σοδομικός βιασμός με ειδική πράξη αποκοπής της μύτης δύο γυναικών, της Μαργαρίτας Bonina και της μητέρας-της, που διέπραξαν άγνωστοι στη δαλματική πόλη Σεμπένικο (Sibenico, Sibenik). Ως ένας από τους δράστες καταγγέλλθηκε ο Βίκτωρ Tierolo, που καταδικάστηκε σε δεκαετή εξορία από τη Βενετία και ισόβια εξορία από το Σεμπένικο και την περιοχή σε απόσταση 15 μιλίων¹¹⁰.

105. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 220v, 18 Μαρτίου 1480.

106. ...*processus formatus contra presbyterum Dominicum de Sancta Sophya per quem partem confessio sodomitii incepti et non completi a parte post in turpi loco cum Lutia puella...* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 236r, 26 Ιουνίου 1466.

107. ...*contra Franciscum veriarium accusatum sodomitasse Catherinellam de Polla...* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 210r, 5 Αυγούστου 1472.

108. Ruggiero, *ό.π.*, 199.

109. Ο παθντικός συνεργός-του Ιερώνυμος Sovero, που επίσης είχε διαφύγει τη σύλληψη, καταδικάστηκε σε εξορία με απειλή φυλάκισης ενός έτους σε περίπτωση που συλλαμβανόταν, ενώ η παθούσα σκλάβα-του Μπέλλα αθώωθηκε. Ruggiero, *ό.π.*, 200.

110. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 181r, 16 Ιουλίου 1479 και φ. 191r, 27 Αυγούστου 1479.

Φυσικά, εντυπωσιάζει το γεγονός, ότι, παρά το εξαιρετικά ειδικό του εγκλήματος, η ποινή περιορίστηκε στην εξορία. Ίσως, η μη ανεύρεση των συνεργών σε συνδυασμό με την πιθανή έλλειψη μαρτύρων με αδιάσειστα επιβαρυντικά στοιχεία να οδήγησαν στην επιβολή επιεικέστερης ποινής¹¹¹.

Η δικαιοσύνη δεν φείδεται ούτε εκείνων που είχαν αποπειραθεί να διαπράξουν σοδομία¹¹² ή που αποτόλμησαν να εκφραστούν με τρόπο που ήταν ύποπτος για το έγκλημα του σοδομισμού. Πράξεις¹¹³, χειρονομίες¹¹⁴ ή λόγια¹¹⁵ που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι εμπεριείχαν ενέργειες, προτάσεις ή νύξεις με ανήθικο περιεχόμενο συνιστούσαν ενοχοποιητικό στοιχείο ικανό να οδηγήσει κάποιον σε περιπέτειες με

111. Ωστόσο, η άποψη που υποστηρίζει ο Ruggiero, *ό.π.*, 209-110, ότι η ποινή που επιβαλλόταν σε βιαστές γυναικών ήταν λιγότερο αυστηρή σε σχέση με τις περιπτώσεις βιασμού αρρένων, επειδή θεωρούσαν τη γυναίκα λιγότερο σημαντική από τους άνδρες και κατά συνέπεια τον βιασμό γυναικών λιγότερο βαρύ παράπτωμα, φαίνεται υπερβολική.

112. Ο Λουκάς Λεονο καταδικάστηκε σε φυλάκιση ενός έτους *in uno carcerum inferiorum* και εξορία πέντε ετών για το αδίκημα της σοδομίας *quod committere voluit*· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 182r, 30 Απριλίου 1418.- Αυστηρότερη ποινή επιβλήθηκε πενήντα χρόνια αργότερα στον κουρέα Λουκά de Alexandro, που είχε ομολογήσει ότι αποπειράθηκε να αποπλανήσει ένα παιδί (*confitentem tentasse unum puerum de turpi vitio sodomitii*). Τιμωρήθηκε με ειρκτή ενός έτους *in carcere orbo* και δεκαετή εξορία· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 100r, 30 Ιουνίου 1468.- Το 1470 ασκήθηκε δίωξη κατά του ζωγράφου Αντώνιου Ρicio, που είχε κατηγορηθεί για αποπλάνηση ανηλίκων (*contra Antonium pictorem Ricio tentatorem puerorum ad sodomitium diversis modis*). Ο ζωγράφος καταδικάστηκε σε ένα χρόνο φυλάκιση και στη συνέχεια σε ισόβια εξορία· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 146v, 8 Αυγούστου 1470.- Σε δύο χρόνια φυλάκιση και ισόβια εξορία καταδικάστηκε άλλος κατηγορούμενος (ο κρεωπώλης Βερναρδίνος) που είχε ομολογήσει ότι αποπειράθηκε να διαπράξει σοδομία· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 233r, 20 Νοεμβρίου 1476.

113. Το 1468 καταδικάστηκε σε τριμήνη φυλάκιση ο Λεονάρδος Grimani επειδή φίλησε ένα νεαρό παιδί (*propter osculum datum iuenclo*)· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 112r, 5 και 19 Οκτωβρίου 1468.

114. Ο Γεώργιος από τη Μεθώνη, που συγκατοικούσε με δύο άλλους Έλληνες ύποπτους για σοδομία, ήταν το 1446 στη φυλακή επειδή ένα παιδί είχε καταγγείλει ότι το χάιδεψε στο πρόσωπο με την πρόθεση να το φιλήσει (*dictus Georgius posuit sibi manum supra personam pro volendo osculari eum*). Όμως, έπειτα από επιμελή ανάκριση βρέθηκε αθώος και αποφυλακίστηκε έχοντας μείνει στη φυλακή δύο μήνες και είκοσι μέρες· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 27v, 30 Μαρτίου 1446.

115. Το 1418 ο Χριστόφορος Amidei ανακρίνεται από το Κολλέγιο *pro verbis per eum dictis contra aliquos pueros pro facto sodomicii* και του επιβάλλεται ποινή φυλάκισης ενός έτους και εξορία πέντε ετών· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 180v, 27 Απριλίου και φ. 181r, 30 Απριλίου 1418.- Με τις ίδιες ποινές τιμωρείται ο Νικόλαος Conzanave· *ό.π.*, φ. 181v, 30 Απριλίου 1418.- Τον ίδιο χρόνο ο Ιάκωβος Malvezi καταδικάστηκε σε φυλάκιση τριών μηνών και εξορία ενός έτους *occasione verborum dictorum occasione peccati sodomicii*· *ό.π.*, φ. 182r, 30 Απριλίου 1418.- Με την ίδια ποινή τιμωρήθηκε το 1445 ο Ιωάννης Tellorolus, *pro verbis turpibus spectantibus ad vitium sodomie*· ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 14r, 22 Σεπτεμβρίου 1445.

τραγικά επακόλουθα. Ακόμη και περιπτώσεις παιδιών που χρησιμοποίησαν αισχρολογίες με σχετικό περιεχόμενο κρίθηκαν με αυστηρότητα, μολονότι είναι πιθανό οι εκφράσεις αυτές να αποτελούσαν στοιχείο του καθημερινού λόγου και μάλιστα μεταξύ παιδιών¹¹⁶. Αντίθετα, η χρήση όπλου απο το προσβαλλόμενο άτομο εναντίον επίδοξου βιαστή κρίνεται νόμιμη και ο δράστης που είχε ενεργήσει σε άμυνα απαλλάσσεται απο κάθε ευθύνη ακόμη και αν η ενέργειά του προκάλεσε τον φόνο του άλλου¹¹⁷.

Διαφορετική ήταν η αντιμετώπιση των ενηλίκων παθνητικών, που συμμετείχαν εκούσια στη διάπραξη του εγκλήματος. Στους παθνητικούς γενικά επιμεριζόταν μικρότερο μέρος ευθύνης, αφού φαινομενικά ήταν αποδέκτες άσκησης πίεσης απο μέρους των ενεργητικών που θεωρούνται οι κυρίως υπεύθυνοι για την «ανόσια» πράξη¹¹⁸. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι δεν υπήρχε πρόκληση και απο μέρους των παθνητικών που εκδήλωναν με αυτόν τον τρόπο την ερωτική-τους συμπεριφορά. Αφού με την ίδια ανακριτική διαδικασία εξασφαλιζόταν η ομολογία ή αποδεικνυόταν η ενοχή του κατηγορουμένου, το Συμβούλιο των Δέκα εξέδιδε την καταδικαστική του απόφαση. Η τιμωρία του ενόχου αρχικά ήταν διττή και περιλάμβανε φυλάκιση και εξορία¹¹⁹. Μία μαρτυρία του 1422 αναφέρει φυλάκιση για δύο χρόνια *in uno carcerum inferiorum* και στη συνέχεια ισόβια εξορία¹²⁰. Σε δύο άλλους παθνητικούς επιβλήθηκε το 1446 ποινή 25 μαστιγώσεων, φυλάκιση για τρεις μήνες σε χωριστά κελλιά και επανάλληψη της σωματικής ποινής των 25 μαστιγώσεων¹²¹. Ωστόσο, η συνηθισμένη τιμωρία που επιβαλλόταν

116. Ο ανήλικος Φραγκίσκος de Salvador *qui turpia verba sodomitica protulit* αποφασίστηκε να δαρθεί με ζώνη στην αιθουσα βασανιστηρίων. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρηθεί, ότι προτιμήθηκε αυτή η «διακριτική» τιμωρία του παιδιού και δεν έγινε αποδεκτή η πρόταση σκληρότερης μεθόδου σφραγισμού με παραδειγματική τιμωρία του ενόχου απο τον δάσκαλό-του, που θα του έδινε στο σχολείο είκοσι πέντε μαστιγώσεις παρουσία του νοταρίου του Συμβουλίου των Δέκα (*dentur per magistrum suum in scolis, presente notario huius Consilii, scuticate .XXV.*): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 188r, 12 Σεπτεμβρίου 1459.

117. Ο ανήλικος Αλουΐσιος (Λουδοβίκος) Segato που είχε δεχθεί βίαιη ανήθικη επίθεση απο τον Αντώνιο Pavano αντέδρασε πλῆττοντάς τον με ξιφίδιο και τον σκότωσε. Το Συμβούλιο των Δέκα τον απάλλαξε απο την ευθύνη και αποφάσισε να ανακοινωθεί απο κήρυκα η σχετική απόφαση στο Ριάλτο παρουσία του ανηλίκου. Η πρόθεση παραδειγματισμού εκείνων που θα άκουγαν το γεγονός και την απόφαση είναι προφανής: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 53v, 26 Νοεμβρίου και φ. 54v, 11 Δεκεμβρίου 1460.

118. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 200 κ.ε.

119. Ωστόσο, στον προηγούμενο αιώνα μαρτυρείται περίπτωση επιβολής θανατικής ποινής σε παθνητικό με γυναίκα συμπεριφορά. Βλ. Ruggiero, *ό.π.*, 225-226.

120. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 43v, 11 Μαρτίου 1422. Πρόκειται για την περίπτωση του Ανδρέα Sturiono που είχε ομολογήσει ότι είχε υποπέσει στο ίδιο πταίσμα κατ' εξακολούθηση με διάφορους συνενόχους (*quia a multis fuit sodomitatus, sicut in sua confessione apparet*).

121. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 37r, 6 Ιουλίου 1446.

στους παθητικούς ήταν η σωματική ποινή σε συνδυασμό με φυλάκιση και εξορία. Οι ποινές αυτές δεν είναι τυποποιημένες και σταθερές αλλά διαφοροποιούνται κατα περίπτωση. Για παράδειγμα, ενώ το 1447 ο Θωμάς Velutarius τιμωρήθηκε με 5 μαστιγώσεις, φυλάκιση δύο χρόνων και πενταετή εξορία¹²², στον Πέτρο Martini επιβλήθηκε το 1456 ποινή 50 μαστιγώσεων, φυλάκιση δύο χρόνων και δεκαετής εξορία¹²³. Σε άλλη περίπτωση το 1460 αποφεύχθηκε η επιβολή σωματικής ποινής και επιβλήθηκε φυλάκιση μόνο έξη μηνών και εξορία, με τη διευκρίνιση ότι εάν συλλαμβανόταν ως παραβάτης του όρου της εξορίας θα φυλακίζόταν για ένα χρόνο και θα εξοριζόταν πάλι¹²⁴. Τον ίδιο χρόνο επιβλήθηκε σε επτά ενόχους ερήμην και σε δύο που είχαν ομολογήσει την ενοχή-τους η ποινή πενταετούς εξορίας (πάντα με τη διευκρίνιση της φυλάκισης για ένα έτος και νέας εξορίας εάν συλλαμβάνονταν ως παραβάτες) και σε ένα ακόμη η ποινή δεκαετούς εξορίας με τους ίδιους όρους¹²⁵. Η σωματική ποινή 25 μαστιγώσεων σε συνδυασμό με δύο χρόνια εξορίας επιβλήθηκε το 1464 σε άλλον ένοχο και η μαστίγωση ορίστηκε να εκτελεστεί *in camera tormenti*: αποφασίστηκε επίσης ότι εάν συλλαμβανόταν ως παραβάτης θα φυλακίζόταν πάλι για ένα χρόνο και θα μαστιγωνόταν άλλες 25 φορές, ενώ όποιος θα τον συλλάμβανε θα αμειβόταν με 50 λίρες από την περυσία του καταδίκου¹²⁶. Η ίδια σωματική ποινή αλλά δεκαπενταετής εξορία επιβλήθηκε τέσσερα χρόνια αργότερα σε άλλον παθητικό¹²⁷, ενώ σε νεαρό παθητικό ηλικίας δεκαοκτώ ετών επιβλήθηκε το 1474 απλή ποινή 25 μαστιγώσεων. Γι' αυτόν ειδικότερα είχε αντιπροταθεί, εφόσον ήταν ενήλικος (*attenta eius grandi etate*), να ρινοτιμηθεί στον ίδιο τόπο και την ίδια ώρα που ο ενεργητικός συνεργός-του θα αποκεφαλίζόταν και θα καιγόταν στην πυρά και να παραμείνει μία ώρα σε κοινή θέα για παραδειγματισμό¹²⁸.

122. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 69v, 10 Μαΐου 1447. Με νεότερη απόφαση του επιτρέπεται να εργαστεί βιοποριστικά (*habeat auditus ut possit... laborare et ducere vitam suam*), αφού είχε μείνει στη φυλακή πάνω από 19 μήνες: *ό.π.*, φ. 113v, 18 Δεκεμβρίου 1448.

123. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 88r, 3 Μαρτίου 1456.

124. Πρόκειται για τον Αντώνιο de Ragusio συνένοχο του ενεργητικού Λαζάρου de Scriva που είχε καταδικστεί σε θάνατο: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 38v, 19 Μαρτίου 1460.

125. Καταδικάζονται με πενταετή εξορία ο Έλληνας Νικόλαος Βονο, ο Αλβούσιος Barbaro, ο Ιουλιανός de Vegla, ο ευγενής Φραγκίσκος Contareno που επονομαζόταν *Bombardella*, ο Ιερώνυμος de Coltis, ο ευγενής Ιωάννης Φραγκίσκος Pasqualigo, ο Φραγκίσκος de Sovero, ο Αντωνιόλος Batistagno, ο Ματθαίος Donati και με δεκαετή εξορία ο Αλβούσιος de Zerbis: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 46v-47v, 5 Αυγούστου 1460.

126. Στις ποινές αυτές καταδικάστηκε ο Λουδοβίκος Forgatus που είχε δηλώσει ότι ήταν κληρικός για να αποφύγει την τιμωρία: την ψευδή δήλωση αποκάλυψε η μαρτυρία του βικάριου: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 181v, 12 Δεκεμβρίου 1464.

127. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 97v, 18 Μαΐου 1468 (Νικόλαος Schaletarius).

128. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 131v, 11 Αυγούστου 1474 (Συμεών Paduanus και Μαρίνος Alegreti). Όπως τονίζει ο Ruggiero, *ό.π.*, 202-203, η ρινοτίμηση αποτελούσε ποινή που επιβαλλόταν

Διαφορετικού τύπου ήταν η ποινή που επιβλήθηκε σε ένα δούλο παθητικό το 1446. Αποφασίστηκε η μαστίγωση του ενόχου κατα τη διαδρομή από τον Άγιο Μάρκο μέχρι το Ριάλτο, η τριπλή σφράγιση του προσώπου-του με «πύρινες σφραγίδες» στις παρειές και στο μέτωπο, που έπρεπε να εκτελεστεί ανάμεσα στους δύο στύλους του Αγίου Μάρκου (*in medio duarum columnarum bulletur tribus bullis igneis in genis et fronte*) και τέλος η άμεση απομάκρυνσή-του από τη Βενετία, ενώ εάν τυχόν θα επέστρεφε στη Βενετία θα ξανασφραγιζόταν¹²⁹. Ηπιότερη ήταν η ποινή που επιβλήθηκε στον Παύλο από το Δυρράχιο· ο ένοχος έπρεπε να οδηγηθεί δέσμιος από τη φυλακή ως την εκκλησιά του Αγίου Φαντίνου και να υποστεί μαστίγωση στη διαδρομή από το καμπαναριό-της μέχρι το καμπαναριό της εκκλησιάς του Αγίου Αγγέλου, ενώ στη συνέχεια θα εξοριζόταν για δέκα χρόνια¹³⁰. Η απλή διαπόμευση εφαρμόστηκε επίσης ως παραδειγματική τιμωρία σε παθητικούς. Το 1480 δύο παθητικοί, συνεργοί του ενεργητικού Φραγκίσκου Corvato που είχε καταδικαστεί σε διαπόμευση και θάνατο, καταδικάστηκαν και αυτοί σε διαπόμευση και ισόβια εξορία. Αφού τους περιέφεραν στην πόλη ντυμένους με κίτρινο μανδύα (*tella zalla*) και με τον κήρυκα να διαλαλεί το έγκλημά-τους, υποχρεώθηκαν να παρακολουθήσουν την εκτέλεση του Φραγκίσκου και στη συνέχεια οδηγήθηκαν με βάρκα εκτός Βενετίας, με απειλή κάθειρξης σε περίπτωση παραβίασης της εξορίας¹³¹. Στα τέλη του αιώνα αποφασίστηκε να εφαρμοστεί αυστηρότερη τακτική με την εξομοίωση των ποινών των ενήλικων παθητικών αντρών και γυναικών με εκείνες που επιβάλλονταν στους ενεργητικούς. Σύμφωνα με σχετικό ψήφισμα του Συμβουλίου των Δέκα, οι παθητικοί άντρες με ηλικία μεγαλύτερη των είκοσι ετών και οι γυναίκες πάνω από δεκαοκτώ ετών υπόκεινταν στην ποινή του θανάτου¹³².

Απέναντι στους ανήλικους παθητικούς η δικαιοσύνη θεωρητικά εξαντλούσε κάθε δυνατότητα επιείκειας. Όπως αναφέρθηκε πρωτίτερα και για τους ενεργητικούς, το

στη Βενετία κατά κύριο λόγο σε γυναίκες, που με αυτόν τον τρόπο έχαναν το βασικό στοιχείο της ωραιότητας του προσώπου. Κατα συνέπεια, η επιβολή της ποινής αυτής σε παθητικούς τους εξομοίωνε με γυναίκες. Ας σημειωθεί ότι, όπως αναφέρεται παρακάτω, η ίδια ποινή επιβαλλόταν και σε περιπτώσεις τιμωρίας ανδρών ή γυναικών που διευκόλυναν σοδομικές συνεννοήσεις τρίτων ή που είχαν καταγγείλει για σοδομία αθώους.

129. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 36r-v, 6 Ιουλίου 1446 (περίπτωση Γεώργιου Gavalla).

130. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 71r, 27 Αυγούστου 1455.

131. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 221r, 18 Μαρτίου 1480 (οι δύο παθητικοί ήταν ο Ιερώνυμος Bonifatius και ο Ζαχαρίας Trachagnella. Από τον ίδιο τον Φραγκίσκο είχαν επίσης μαρτυρηθεί κατά την ανάκριση οι παθητικοί Ιάκωβος Canaza και Ιερώνυμος Zeno, που καταδικάστηκε ερήμην, ενώ αθωώθηκαν ο παθητικός Αλοῦσιος Zeno και ο υπηρέτης του Φραγκίσκου Βερνάρδος. Απολύθηκαν επίσης η σύζυγος και η κουνιάδα του που δεν αποκλείεται να ήταν μάρτυρες κατηγορίας).

132. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 28, φ. 105r-106v, 27 Αυγούστου 1500. Βλ. Martini, *ό.π.*, 32.

ελαφρυντικό της «μη νόμιμης ηλικίας» αποτελούσε βασικό κριτήριο για την απαλλαγή των ανηλίκων, αφού ως ανώριμα παιδιά ενεργούσαν άκριτα και ανεύθυνα. Η απόφαση του Συμβουλίου των Δέκα της 20 Σεπτεμβρίου 1424, για την άρση της ατιμωρησίας των ανηλίκων¹³³, μολονότι αναφέρεται γενικά στους ανηλίκους, αφήνει να εννοηθεί ότι έχει αφετηρία την περίπτωση των παθητικών¹³⁴. Στην περίπτωση των ανήλικων παθητικών που ήταν μικρότεροι των δέκα ετών το Συμβούλιο είχε τη δυνατότητα να προβεί κατα την κρίση-του στην απαλλαγή-τους, εφόσον ήταν παιδιά (*tamquam pueri*) και κατα συνέπεια δεν είχαν πλήρη ευθύνη για την πράξη-τους¹³⁵. Η συνηθισμένη ποινή που επιβαλλόταν στους ανήλικους παθητικούς ήταν η μαστίγωση. Ήδη πριν από το ψήφισμα του 1424 έχει καταγραφεί περίπτωση τιμωρίας ανηλίκου με την επιβολή σωματικής ποινής¹³⁶. Η ποινή διαφοροποιείται στα μετέπειτα χρόνια κατά περίπτωση. Το 1433 επιβλήθηκε σε ανήλικο (*minorem etatis*) παθητικό ποινή 50 μαστιγώσεων, φυλάκισης δύο χρόνων και ισόβιας εξορίας¹³⁷. Στα επόμενα χρόνια οι ποινές μετριάζονται. Με εξαίρεση μία περίπτωση, όπου επιβλήθηκε μικτή ποινή 12 μαστιγώσεων και τριών μηνών φυλάκισης¹³⁸, απαντούν μία περίπτωση με ποινή 15 μαστιγώσεων, μία με ποινή 20 μαστιγώσεων και πέντε με ποινή 25 μαστιγώσεων¹³⁹. Σε δύο άλλες περιπτώ-

133. Βλ. παραπάνω σελ. 245-246 και σημ. 65.

134. Η σχετική διατύπωση «εάν στο εξής συμβεί να συλληφθεί κάποιος για έγκλημα του οδομοιμού με κάποιον ανήλικο» (*...si de cetero occuret quod aliquis deprehendatur in crimine subdomitii cum aliquo minore etate...*) παραπέμπει σε πράξη που γίνεται με ανήλικο παθητικό.

135. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 74r-v, 20 Σεπτεμβρίου 1424.

136. Πρώτη γνωστή περίπτωση είναι του ανήλικου παθητικού Anechino de Rippa στον οποίο επιβλήθηκε η ποινή 25 μαστιγώσεων, ενώ ο ενεργητικός συνένοχός-του Γεώργιος de Viena θανατώθηκε στην πυρά. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 188v, 27 Ιουλίου 1418.

137. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 11, φ. 74v, 27 Μαρτίου 1433 (περίπτωση Λαυρέντιου a Stagnatis. Ο συνένοχός-του Ανδρέας a Stagnatis, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, θανατώθηκε στην πυρά).

138. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 101r, 14 Μαρτίου 1442 (ανήλικος παθητικός Αλέξανδρος Marthianus).

139. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 113v και φ. 114r, 1 Αυγούστου 1442 (ο ένοχος Μάρκος, γιος του οικοδόμου μάστορ-Χριστόφορου, καταδικάστηκε σε ποινή 15 μαστιγώσεων *in camera tormenti*, επειδή *pluries commisit dicto crimen* με τον Άγγελο de Catania, που εκτελέστηκε: ενδεχόμενη χάρη θα τον οδηγούσε σε νέο παράπτωμα και θα ήταν κακό παράδειγμα για άλλους. Με αυτό το σκεπτικό απορρίφθηκε η πρόταση να απαλλαγεί ως ανήλικος).- Ό.π., φ. 166r-v, 18 Νοεμβρίου 1444 (Ανδρέας Trivisano, 20 μαστιγώσεις).- Ό.π., φ. 150r, 4 Μαρτίου 1443 (Μαρίνος veludarius, 25 μαστιγώσεις. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρηθεί, ότι η εκτέλεση της ποινής ορίστηκε να γίνει *in camera tormenti* και όχι όπως είχε προταθεί από άλλους στον τόπο της εκτέλεσης του συντρόφου-του Νικόλαου de Zane, που θανατώθηκε στην πυρά).- ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 60r, 29 Μαρτίου 1447 (Gasparinus, 25 μαστιγώσεις) και φ. 75v, 28 Ιουνίου 1447 (Αντώνιος Christiano, 25 μαστιγώσεις).- ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 206v, 28 Ιουνίου 1465 (Ιωάννης [Straçarolus] γιος του Βαλτάσαρ).- ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 190r, 7 Δεκεμβρίου 1475 (Ιερώνυμος Tintor).

σεις η σωματική ποινή των 25 μαστιγώσεων συνοδεύεται απο τρίμηνη φυλάκιση ή εγκλεισμό σε απομόνωση¹⁴⁰, σε δεκαπενταετή παθητικό επιβλήθηκε το 1477 αντίστοιχη σωματική ποινή και εξορία¹⁴¹, ενώ σε δεκατετράχρονο ευγενή, επιβλήθηκε τον ίδιο χρόνο μόνο πενταετής εξορία¹⁴². Αντίθετα, επιείκεια χαρακτηρίζει την τιμωρία του ανήλικου παθητικού Βερναρδίνου, που του επιβλήθηκε η ποινή 15 μαστιγώσεων¹⁴³. Εξάλλου, η μικρή ηλικία εντεκάχρονου παθητικού επηρέασε το 1474 την απόφαση να τιμωρηθεί *secundum etatem*, όπως τονίζεται στη σχετική απόφαση, με 10 μόνο μαστιγώσεις¹⁴⁴. Μια διαφορετική λογική εκφράζεται το 1459 με την αποφυγή της επιβολής σωματικής ποινής και τιμωρία του ενόχου με φυλάκιση ενός έτους και εξορία¹⁴⁵. Η απόφαση αυτή θα πρέπει να θεωρηθεί ως αυστηρότερη σε σχέση με τη σωματική ποινή, μολοντί δηλώνεται ότι επιβλήθηκε *considerata tenera etate*, είναι ωστόσο σημαντικό ότι απορρίφθηκε πρόταση για επιβολή της θανατικής ποινής στον ανήλικο παθητικό.

Η σωματική ποινή συνήθως έπρεπε να εκτελεστεί στην αίθουσα των βασανιστηρίων και στον εκτελεστή της ποινής υπενθυμιζόταν ότι έπρεπε να προβεί στη μαστίγωση του ανηλικού έχοντας υπόψη την ηλικία του (*quod frustet eum secundum etatem*). Βέβαια, απαντούν επίσης προτάσεις με περισσότερη εκζήτηση, που αποβλέπουν στην παραδειγματική τιμωρία του ενόχου. Για παράδειγμα, το 1465 είχε προταθεί η ποινή της μαστίγωσης του ανήλικου Ιωάννη να εκτελεστεί *in camera* αλλά *presente patre suo*¹⁴⁶. Άλλοτε, πάλι, προτάθηκε χωρίς να γίνει αποδεκτή απο την πλειοψηφία η επιβολή μέτριας ποινής 10 μαστιγώσεων μέσα στη φυλακή και η διαπόμπευση με περιφορά του καταδίκου απο τους φύλακες επι δύο Σάββατα και δύο Τετάρτες ντυμένον με κίτρινο μανδύα και με ακάλυπτο το πρόσωπο σε πολυσύχναστα σημεία της πόλης, ώστε να τον δουν όλοι (*quod ab omnibus videatur*), ενώ στο μεταξύ θα έπρεπε να μένει στον προθάλαμο της φυλακής¹⁴⁷. Επίσης απορρίφθηκε το 1468

140. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 107r, 8 Μαρτίου 1452 (παθητικοί Μαρτίνος και Δομίνικος).

141. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 51r, 17 Μαΐου 1477 (περίπτωση Πασχάλη de Tarvisio).

142. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 76v, 5 Νοεμβρίου 1477 (περίπτωση Ιερώνυμου Gradonico).

143. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 104r, 7 Ιουλίου 1462.

144. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 131v, 11 Αυγούστου 1474 (περίπτωση Αλοϊσιου Maronerti). Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 202.

145. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 179r, 23 Μαΐου 1459 (Φραγκίσκος Barberius, συνένοχος του Έλληνα Ιωάννη Γεράκη — *ό.π.*, φ. 178r, 12 Μαΐου — που εκτελέστηκε).

146. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 206v, 28 Ιουνίου 1465. Βλ. παραπάνω, σημ. 139.

147. Περίπτωση του ανήλικου Βερναρδίνου που, όπως σημειώθηκε παραπάνω, τελικά τιμωρήθηκε με 15 μαστιγώσεις *in camera* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 104r, 7 Ιουλίου 1462.

ανάλογη πρόταση διαπόμπευσης άλλου ανήλικου παθητικού. Σύμφωνα με την πρόταση ο ένοχος θα ντυνόταν με κίτρινο μανδύα (*vestiat clamidem coloris calli*) και για δέκα συναπτά χρόνια θα ήταν υποχρεωμένος να περιφέρεται συγκεκριμένη ώρα στο κέντρο της πόλης, με ποινή κάθειρξης ενός έτους σε αντίθετη περίπτωση¹⁴⁸. Είναι φανερό, ότι στις περιπτώσεις ανηλικών υπερίσχυσε η άποψη επιβολής σωματικής ποινής και εξορίας αλλά όχι ο διασυρμός του ενόχου.

Εξαίρεση στην αντιμετώπιση του προβλήματος αποτελούσαν οι κληρικοί και οι μοναχοί που δεν υπάγονταν στη δικαιοδοσία της κοσμικής αλλά της εκκλησιαστικής δικαιοσύνης¹⁴⁹. Ωστόσο, φαίνεται ότι η επισκοπική δικαιοδοσία περιοριζόταν από την παρέμβαση της Αγίας Έδρας. Το αποτέλεσμα ήταν ότι ένοχοι κληρικοί ή μοναχοί ξέφευγαν την τιμωρία που με αυστηρότητα επιβαλλόταν στους λαϊκούς. Γεγονός είναι, ότι στους ιερωμένους δεν επιτρεπόταν να επιβληθεί η ποινή του θανάτου και μάλιστα στην πυρά. Ακόμη και η ανάκριση γινόταν συνήθως με περισσότερο ήπια μέσα και όχι με τις μεθόδους της κοσμικής δικαιοσύνης. Αυτό δημιουργούσε την πεποίθηση, ότι οι κληρικοί όχι μόνο παρουσίαζαν ευκολότερα τη ροπή προς το συγκεκριμένο αμάρτημα αλλά και οι λαϊκοί παρασύρονταν μαζί-τους χωρίς να φοβούνται για τις συνέπειες, αφού δεν ανήκαν οι ίδιοι στη δικαιοδοσία του εκκλησιαστικού δικαστηρίου¹⁵⁰. Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση κληρικού παθητικού που κατονόμασε αρχικά έξη συνενόχους, ανάμεσά-τους και ευγενείς, ενώ κατά την πορεία της ανάκρισης ο αριθμός των ενόχων διπλασιάστηκε¹⁵¹. Σύμφωνα με παπική απόφαση, όσοι κληρικοί συλλαμβάνονταν ως ύποπτοι για σοδομία έπρεπε να παραδίδονται στον επίσκοπο για να κριθούν. Εφαρμόζοντας αυτή την πρακτική ο επίσκοπος του Castello (Βενετίας) Victus Memo καταδίκασε το 1407 τον κληρικό Ιάκωβο Barberio σε ισόβιο εγκλεισμό σε κλουβί κρεμασμένο από το καμπαναριό του Αγίου Μάρκου, ποινή που ισοδυναμούσε με κατάδικη σε θάνατο. Τελικά ο Ιάκωβος απελευθερώθηκε από φίλους-του και φυγαδεύτηκε με αποτέλεσμα να προκληχθούν από το Συμβούλιο των Δέκα με το ποσό των 500 λιρών όσοι είχαν συνεργήσει¹⁵². Αντίθετα, στην περίπτωση του κληρικού Στέφανου Rosso η επισκοπική δικαιοδοσία τέθηκε σε αναστολή και η σχετική ετυμηγορία έμεινε μετέωρη με την παρέμβαση του πάπα, πράγμα που προκάλεσε τις έντονες

148. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 98r, 18 Μαΐου 1468 (περίπτωση Λουδοβίκου de Grisinatiis που είχε τιμωρηθεί με 50 μαστιγώσεις και 20 ετών εξορία).

149. Πρβλ. και όσα αναφέρονται σχετικά με το θέμα από τον Ruggiero, *ό.π.*, 234 κ.ε.

150. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 27r-v, 23 Ιανουαρίου 1408 m.v. (= 1409).

151. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 164r-v, 22 και 25 Αυγούστου 1464. Όλοι κλήθηκαν να παρουσιαστούν μέσα σε οκτώ ημέρες στις κεφαλές του Συμβουλίου των Δέκα, αλλά τελικά δικάστηκαν ερήμην *ό.π.*, φ. 166v-168r, 6 Σεπτεμβρίου 1464.

152. Βλ. Ruggiero, *ό.π.*, 218.

διαμαρτυρίες και αντιδράσεις του Συμβουλίου των Δέκα¹⁵³. Η πρακτική της παραπομπής των υπόπτων κληρικών στον βενετό επίσκοπο διατυπώνεται ρητά το 1444 στην περίπτωση του κληρικού Ανδρέα Ursino που κρατείται *pro patiente in crimine sodomie*¹⁵⁴. Επίσης, ένα χρόνο αργότερα, αποφασίζεται να παραδοθεί στον επίσκοπο κρατούμενος κληρικός που με τη δική-του καταγγελία είχαν συλληφθεί δύο ένοχοι που εκτελέστηκαν στην πυρά και ένας τρίτος που καταδικάστηκε σε φυλάκιση και εξορία. Και όπως τονίζεται στο σχετικό ψήφισμα, ο επίσκοπος έπρεπε αφού λάβει υπόψη την ωμότητα του εγκλήματος να αποδώσει δικαιοσύνη σύμφωνα με τον Θεό και την τιμή του κράτους (*attenta atrocitate criminis fatiat iustitiam que sit secundum Deum et honorem nostri dominii*)¹⁵⁵. Στον πατριάρχη παραπέμπονται και τρεις κληρικοί (διάκονοι) που κατονομάστηκαν μαζί με άλλους λαϊκούς απο ανήλικο παθητικό¹⁵⁶. Ανάλογη είναι η περίπτωση δύο μοναχών που, έχοντας ομολογήσει την ενοχή-τους μπροστά στον ηγούμενο και το κολλέγιο, βρίσκονταν έξη μήνες στη φυλακή. Ο ηγούμενος ζήτησε την αποφυλάκισή-τους, για να τους επιβάλει την ποινή που προβλεπόταν και το Συμβούλιο αποδέχτηκε το αίτημα¹⁵⁷.

Απο τη μεριά της Πολιτείας αφήνεται να διαφανεί δυσπιστία ως προς τη βούληση της εκκλησιαστικής αρχής να προβεί σε παραδειγματική τιμωρία των ενόχων κληρικών, ώστε να μη δημιουργείται σκάνδαλο στους λαϊκούς που αντιμετώπιζαν την αυστηρότητα της κοσμικής δικαιοσύνης. Έτσι, στην περίπτωση της παραπομπής κληρικού (*Lucas Sclavonus presbiter*), που είχε ομολογήσει την ενοχή-του έπειτα απο βασανισμό, υπενθυμίζεται στον πατριάρχη της Βενετίας ότι οι ένοχοι λαϊκοί εκτελούνται στην πυρά, αφού το συγκεκριμένο έγκλημα αξίζει αυτή την ποινή σύμφωνα με το παράδειγμα που έδωσε ο Θεός. Ωστόσο, μολονότι τέθηκε πρόταση να υποδειχθεί στον πατριάρχη να κλείσει τον ένοχο κληρικό σε κλουβί (*quod ille presbiter ponatur in cabia pro scelerato peccato commisso et confesso*), όπως είχε συμβεί σε άλλη ανάλογη περίπτωση κληρικού το 1418, το Συμβούλιο των Δέκα δεν θέλησε να προσδιορί-

153. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 11v-13r, 7, 21 και 23 Μαρτίου 1408. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 219-220. Ο συγγραφέας υποθέτει ότι χάρη στην εμμονή των βενετικών αρχών το θέμα έληξε τελικά με τη συγκατάθεση του πάπα να επιβληθεί στον Rosso η ποινή που είχε αποφασίσει ο επίσκοπος και ότι σύμφωνα με αυτή ο ένοχος κληρικός έμεινε στην ειρκτή «με ψωμί και νερό» – καταδικασμένος δηλαδή σε αργό θάνατο. Ο Ιάκωβος Barberio και ο Στέφανος Rosso ενέχονταν μαζί με πολλούς ευγενείς και άλλους Βενετούς –κατονομάζονται συνολικά 33 πρόσωπα– στην ίδια υπόθεση που αποκαλύφθηκε το 1406. Βλ. Ruggiero, *ό.π.*, 211 κ.ε.

154. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 171r, 3 Φεβρουαρίου 1444 m.v. (= 1445).

155. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 24v, 3 Φεβρουαρίου 1445 m.v. (= 1446).

156. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 207r, 5 Ιουλίου 1465. Κατήγορος ήταν ο Ιωάννης Straçarolus που καταδικάστηκε σε μαστίγωση βλ. παραπάνω σελ. 237, σημ. 38 και σελ. 259, σημ. 139.

157. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 103r, 16 Φεβρουαρίου 1451 m.v. (= 1452).

σει την ποινή αφήνοντας στον πατριάρχη την ελευθερία να κρίνει¹⁵⁸. Ο εγκλεισμός σε κλουβί (*ad finiendum vitam suam in cabia pro terrore aliorum...*) υποδεικνύεται και στην περίπτωση άλλου κληρικού, του διακόνου Λουδοβίκου, το 1459. Αναφέρεται, μάλιστα, ότι και σε άλλες περιπτώσεις είχε επιβληθεί η ποινή αυτή μετά τον αποσηματισμό των ενόχων κληρικών. Ο αργός και βασανιστικός θάνατος του καταδίκου αποεξάντληση αποτελούσε μέθοδο αποφυγής της θανάτωσης με βίαιη πράξη, ενώ ταυτόχρονα ήταν μέσο τρομοκράτησης και παραδειγματισμού των άλλων¹⁵⁹. Παρ' όλα αυτά, ο πατριάρχης δεν θέλησε να τιμωρηθεί με αυτόν τον τρόπο ο Λουδοβίκος αλλά ζήτησε να φυλακιστεί. Το Συμβούλιο των Δέκα πρότεινε τότε να παραμείνει σιδηροδέσμιος σε ειρκτή με ψωμί και νερό *sicut eius demerita et terribile et abhominabile peccatum suum iure optimo requirunt*¹⁶⁰. Ο εγκλεισμός σε κλουβί ως ποινή που επιβαλλόταν σε ενόχους κληρικούς μαρτυρείται και εκτός Βενετίας. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του ιερέα Ανδρέα (*presbyter Andreas*) στο Ρέθυμνο, που μολονότι είχε καταδικαστεί το 1466 από τον εκεί επίσκοπο *ob detestabile vitium sodomiticum* σε πενταετή εξορία με απειλή εγκλεισμού σε κλουβί *ad panem et aquam* εάν εισερχόταν στην πόλη, εκείνος με την υποστήριξη ορισμένων παρέμενε και κυκλοφορούσε ανέμελα στην πόλη σαν να μη είχε καταδικαστεί, γεγονός που —όπως τονιζόταν— προκαλούσε τη δυσaréσκεια των καλών πολιτών και αποτελούσε κακό παράδειγμα στους άλλους. Για τον λόγο αυτό του δόθηκε διορία τριών ημερών για να εγκαταλείψει το Ρέθυμνο διαφορετικά θα έπρεπε να εκτελεστεί η ποινή του εγκλεισμού εάν συλλαμβανόταν¹⁶¹.

Το ενδεχόμενο πλημμελούς τιμωρίας των κληρικών που είχαν αποδειχθεί ένοχοι εξακολούθησε να απασχολεί την Πολιτεία και μετέπειτα. Κατα την παραπομπή του κληρικού Καρόλου, που είχε κατηγορηθεί για σοδομισμό κοριτσιού αλλά δεν είχε ομολογήσει, τονίζεται ότι έπρεπε να ληχθεί στον πατριάρχη με τα κατάλληλα λόγια (*cum verbis pertinentibus*), ότι ο ένοχος έπρεπε να καταδικαστεί *tam pro honore Dei quam nostri Dominii et pro exemplo aliorum...*¹⁶². Η πρακτική της παραπομπής στον πατριάρχη φαίνεται ότι ατόνησε στα επόμενα χρόνια. Έτσι, το Συμβούλιο των Δέκα αθώωσε το 1470 τον μοναχό Νικόλαο του Τάγματος του Αγίου Στεφάνου που είχε κατηγορηθεί για σοδομία με ανήλικο¹⁶³, ενώ το 1475 καταδίκασε σε ισόβια εξορία τον

158. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 108v–109r, 15 Μαρτίου 1452.

159. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 170r, 7 Φεβρουαρίου, φ. 170v, 14 Φεβρουαρίου και φ. 172r, 28 Φεβρουαρίου 1458 μ.ν. (= 1459).

160. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 173v, 12 Μαρτίου 1459.

161. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 225r, 22 Ιανουαρίου 1465 μ.ν. (= 1466).

162. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 128v, 28 Οκτωβρίου 1469.

163. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 144r, 28 Ιουνίου 1470.

νεαρό κληρικό Ιερώνυμο, που είχε συλληφθεί ως ενεργητικός και είχε ομολογήσει, με το δικαιολογητικό της νεανικής ηλικίας¹⁶⁴.

Η γενικά ηπιότερη αντιμετώπιση και η ευνοϊκότερη τύχη των ενόχων κληρικών, που τους παρέιχε τη δυνατότητα αποφυγής της θανατικής καταδίκης, οδήγησε ορισμένους λαϊκούς να προφασιστούν την ιδιότητα του κληρικού για να αποφύγουν τις συνέπειες της εκδίκας της υπόθεσής-τους απο το κοσμικό δικαστήριο¹⁶⁵. Ωστόσο, η δικαιοσύνη ήταν αμείλικτη στην περίπτωση που αποκαλυπτόταν η πραγματικότητα. Μία σχετική υπόθεση αποκαλύφθηκε το 1407. Ο ένοχος ευγενής Βενετός Clarius Contareno όχι μόνο είχε παρουσιαστεί ως κληρικός αλλά είχε επιτύχει να κατοχυρώσει την πλαστή ιδιότητά-του με επίσημες νοταριακές πράξεις. Μετά την αποκάλυψη της αλήθειας, όσοι ενέχονταν στην υπόθεση αντιμετώπισαν την αυστηρότητα της δικαιοσύνης. Ο ίδιος ο Clarius Contareno, αφού είχε αποδειχθεί ότι δεν ήταν κληρικός, καταδικάστηκε να θανατωθεί στην πυρά *eo modo et forma quibus fuerunt combusti alii sodomite*. Αλλά και ο νοτάριος Masius de Fano, που είχε συντάξει το σχετικό πιστοποιητικό (*qui falso et contra veritatem testificatus fuit et scripsit in suo prothocollo, quod Clarius Contareno, sodomita, erat clericus*), καταδικάστηκε σε παραδειγματική τιμωρία· αφού πρώτα θα περιηγόταν στην πόλη διακηρύττοντας το πταίσμα-του, θα κατέλυνε ανάμεσα στους δύο στύλους της Πλατείας του Αγίου Μάρκου, όπου θα του έκοβαν το δεξί χέρι και στη συνέχεια θα εξοριζόταν δια βίου. Αυστηρές ποινές επιβλήθηκαν, επίσης, και σε δύο ιερωμένους που είχαν πιστοποιήσει ότι ο Contareno ήταν κληρικός· στον «πριμικήριο» του Αγίου Μάρκου ιερέα Ιωάννη Lauredano, που είχε διαπράξει το ίδιο παράπτωμα με τον προηγούμενο νοτάριο, επιβλήθηκε η στέρηση της ιδιότητας του νοταρίου και ισόβια εξορία, ενώ στον ιερέα Βλάσιο Cathena, εφημέριο του ναού του Αγίου Λεονάρδου, που είχε κάμει ψευδή δήλωση για τη δήθεν ιερωσύνη του Contareno, επιβλήθηκε ισόβια εξορία¹⁶⁶.

Ένοχοι απέναντι στη δικαιοσύνη δεν ήταν μόνο οι άντρες που παρουσίαζαν αυτή την αποκλίνουσα απο τα οριοθετημένα πλαίσια ερωτική συμπεριφορά αλλά και οι γυναίκες που ανταποκρίνονταν σε τέτοιες απαιτήσεις. Χαρακτηριστικές είναι οι περιπτώσεις γυναικών που ασκούσαν την πορνεία και που είχαν καταγγεληθεί ότι επιδίδονταν στη σοδομική πρακτική. Το 1443 παραπέμφθηκαν δύο πόρνες στους *Officiales de nocte* για τη συνηθισμένη ανακριτική διαδικασία, ενώ μία τρίτη που είχε συλληφθεί

164. Στον Ιερώνυμο δόθηκε διορία μίας μέρας για να εγκαταλείψει τη Βενετία. Αν παραβίαζε την εξορία, θα φυλακίζόταν για ένα χρόνο και θα επανεξοριζόταν: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 189v, 7 Δεκεμβρίου 1475.

165. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 181r-v, 12 Δεκεμβρίου 1464.

166. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 8, φ. 146r και 146v, 31 Αυγούστου 1407, φ. 147r, 7 Σεπτεμβρίου 1407, φ. 148r, 15 Σεπτεμβρίου 1407. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 213-218.

για διάπραξη του ίδιου παραπτώματος στη Βενετία (*pro vicio sodomicii commissio hic Veneciis*) και είχε ομολογήσει καταδικάστηκε σε ισόβια φυλάκιση (*finiat vitam suam in carceribus*)¹⁶⁷. Μία άλλη πόρνη, που είχε συλληφθεί ως ύποπτη για το παράπτωμα της σοδομίας, αποφυλακίστηκε το 1465 επειδή τελικά δεν βρέθηκε ένοχη¹⁶⁸. Αντίθετα, σε πόρνη που ομολόγησε επιβλήθηκε το 1470 η ποινή της εξορίας με απειλή ισόβιας φυλάκισης εάν συλλαμβανόταν. Ας σημειωθεί, ότι απορρίφθηκαν προτάσεις επιβολής άλλων ποινών, ανάμεσα στις οποίες και η θανατική ποινή με αποκεφαλισμό και αποτέφρωση, όπως συνηθιζόταν στις περιπτώσεις των ενεργητικών ενόχων¹⁶⁹. Αναφέρεται ακόμη η περίπτωση γυναίκας που είχε συλληφθεί ως ύποπτη (*que dicebatur commisisse sodomiam*) και είχε βασανιστεί *cum tormento digitorum* απο μη εξουσιοδοτημένο όργανο –φύλακα του δεσμοτηρίου– ώστε να ομολογήσει. Η γυναίκα τελικά αθώωθηκε, ενώ αποφασίστηκε ότι το «τακτικό Κολλέγιο» (*Collegium ordinarium*) θα έπρεπε να ανακρίνει με βασανισμό τόσο τον δράστη όσο και όσους συμμετείχαν σ' αυτή την άτοπη ενέργεια (*qui fuissent partecipes huius mali*) για να εξακριβωθεί η αλήθεια¹⁷⁰.

Διαπόμπευση, κάθειρξη, ρινότμηση, εξορία και χρηματικές ποινές επιβάλλονταν σε όσους συνεργούσαν με οποιοδήποτε τρόπο σε συναφή αλλότρια ακολασία. Μία πρώτη αναφορά αποτελεί το 1459 η περίπτωση ενός Βενέδικτου, *qui fuit rufianus*. Η τιμωρία που επιβλήθηκε ήταν διττή: διαπόμπευση και εξορία. Ο ένοχος θα προσδενόταν πάνω σε πάσσαλο ανάμεσα στους δύο στύλους στην πλατεία του Αγίου Μάρκου, όπου θα παρέμενε εκτεθειμένος με ακάλυπτο το πρόσωπο *ut videatur ab omnibus*, ενώ το βράδυ θα τον κατέβазαν και θα τον εξόριζαν¹⁷¹. Τον Ιανουάριο του 1465 εκδικάστηκε η υπόθεση του κουρέα Πέτρου Aliprandi, γνωστού με το παρανόμι *Ritius*, που είχε κατηγορηθεί ως *ruffianus sodomitii*. Ο ένοχος καταδικάστηκε σε δύο χρόνια κάθειρξη και στη συνέχεια σε εξορία απο όλη τη βενετική επικράτεια. Για την περίπτωση-του υπήρξε και άλλη πρόταση που δεν έγινε αποδεκτή αλλά είναι ενδεικτική της

167. Στους *Officiales de nocte* παραπέμφθηκαν η Κατερίνα de Ragusio και η Κατερίνα de Ingabria που προσδιορίζονται κάθε μία ως «πόρνη που έχει στέκι στις στοές» (*meretrix solita stare ad voltas*). Καταδικαστική απόφαση πάρθηκε σε βάρος της Κατερίνας de Lubiana: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 125r, 20 Φεβρουαρίου 1442 μ.ν. (= 1443). Οι τρεις ιερόδουλες είχαν συμπτωματικά το ίδιο όνομα, εκτός και αν υποθεθεί ότι ορισμένα ονόματα χρησιμοποιούνταν επιλεκτικά στον ιδιότυπο αυτόν επαγγελματικό χώρο (βλ. και την επόμενη περίπτωση).

168. ...*Caterina de Venetia meretrix, retenta pro suspicione sodomitii, cum non sit culpabilis relaxetur...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 207r, 5 Ιουλίου 1465.

169. ...*contra Meneginam furlanam, meretricem, confessam sodomitium a parte post...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 142r, 6 Ιουνίου 1470.

170. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 33v, 27 Φεβρουαρίου 1450 μ.ν. (= 1451).

171. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 179r, 23 Μαΐου 1459.

απέχθειας προς την περιθωριακή αυτή δραστηριότητα: να προσδεθεί σε ψηλό πάσσαλο με ακάλυπτο πρόσωπο ανάμεσα στους δύο γνωστούς στύλους και στην καθορισμένη ώρα να του αποκοπεί η μύτη, ενώ στη συνέχεια να διωχθεί από τη Βενετία και όλη την επικράτεια. Και στις δύο προτάσεις προβλεπόταν φυλάκιση ενός έτους και νέα εξορία στην περίπτωση που ο εξόριστος θα συλλαμβανόταν εντός των ορίων του κράτους, ενώ όποιος τον συλλάμβανε ως παραβάτη θα αποζημιωνόταν με 200 λίρες από την περιουσία του ίδιου¹⁷². Αντίθετα, στην περίπτωση της Λουκίας Astulfa, που χαρακτηρίζεται ως *rufiana*, η ετυμγορία μαρτυρεί τη βούληση της δικαιοσύνης για παραδειγματισμό. Η Λουκία είχε διευκολύνει παράνομη ερωτική συνεύρεση στο σπίτι-της με αποτέλεσμα να σοδομηθεί η υπηρέτριά-της Ursa. Κι επειδή, όπως φαίνεται, εξαφανίστηκε για να αποφύγει τις συνέπειες του νόμου, καταδικάστηκε σε ισόβια εξορία με τη διευκρίνιση ότι εάν συλλαμβανόταν θα της επιβαλλόταν η ποινή της ρινότμησης και φυλάκιση ενός έτους¹⁷³. Διαφορετικά αντιμετωπίζεται ο Ερρίκος Ζυρονάριος που είχε ενοχοποιηθεί ως μεσολαβητής αλλά ταυτόχρονα και ως ενεργητικός (*inculpatum pro rufiano et agente detestandi vicii sodomie*). Αφού με τις ανακρίσεις δεν στάθηκε δυνατό να του αποσπαστεί η ομολογία του επιβλήθηκε τελικά δεκαετής κάθειρξη και ισόβια εξορία¹⁷⁴.

Εκείνο που εκπλήσσει ιδιαίτερα είναι η σχεδόν νοσηρή εμμονή των ανακριτικών αρχών στη λεπτομερή περιγραφή των συμβάντων. Όχι μόνο δηλώνονται ο τόπος, ο χρόνος και οι δράστες, αλλά επίσης εκμαιεύονται κατά την ανάκριση και τις καταθέσεις των μαρτύρων λεπτομέρειες που μεγιστοποιούν το σκάνδαλο. Βασική σημασία για την ανακάλυψη, τον εντοπισμό και τη σύλληψη των δραστών είχαν οι καταγγελίες που κατέθεταν σε βάρος-τους άλλα πρόσωπα. Αυτοί που έκαναν τις καταγγελίες είτε ανήκαν σε ειδικές κατηγορίες υπεύθυνων οργάνων που όφειλαν να επαγρυπνούν για ενδεχόμενη παράβαση του νόμου, είτε ήταν εκούσιοι ή ακούσιοι συνεργοί (θύματα βιασμού) ή εκπρόσωποί-τους ή ακόμη αυτόπτες μάρτυρες. Δεν έλειπαν επίσης περιπτώσεις υστερόβουλης συκοφαντικής καταγγελίας ή ανώνυμες καταγγελίες¹⁷⁵. Όπως αναφέρθηκε πρωτίτερα, πολλές φορές ο κατηγορούμενος αναγκάζεται να καταγγείλει όσους είχαν σχετιστεί μαζί-του. Η καταγγελία των συνεργών δεν απάλλαζε τον καταγγέλλοντα από τη δική-του ευθύνη, εκτός αν αποδείκνυε ότι είχε εξαναγκαστεί να συμπράξει. Η πρόταση που τέθηκε στο Συμβούλιο των Δέκα το 1471 για την απαλλαγή των ενόχων που κατέδιδαν τους συνεργούς-τους δεν έγινε αποδεκτή. Σύμφωνα με την πρόταση αυτή, εάν στο εξής ένας παθητικός κατήγγειλε ενεργητικό ή εάν ενεργητικός κατήγγειλε παθητικό ενήλικα άνω των δεκαοκτώ ετών και αποδεικνυόταν αληθινή η καταγγε-

172. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 185v, 8 Ιανουαρίου 1464 m.v. (= 1465).

173. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 18, φ. 167v-168r, 31 Μαΐου 1475.

174. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 19, φ. 76v, 5 Νοεμβρίου 1477.

175. Βλ. Martini, *ό.π.*, 74-75 κ.ε.

λία, τότε θα έπρεπε να τηρηθεί μυστικό το όνομα του καταδότη και να απαλλαγεί από την ενοχή. Αντίθετα, θα έπρεπε να ακολουθηθεί η νόμιμη διαδικασία σε βάρος του ενεργητικού ή παθητικού που είχε καταγγελλθεί και ο ενεργητικός να τιμωρείται οπωσδήποτε¹⁷⁶. Οι αποφάσεις προέβλεπαν, επίσης, ότι όσοι προέβαιναν σε καταγγελίες σε βάρος ενόχων, χωρίς οι ίδιοι να έχουν συμμετάσχει στην παράνομη πράξη, είχαν νόμιμη απολαβή χρηματικού ποσού (*talea*) που τους αποδιδόταν συνήθως μετά την εκτέλεση του ενόχου. Από το 1407 είχε αποφασιστεί, ότι όποιος προέβαινε σε καταγγελία υπόπτου στους *Offitiales de Nocte* και αποδεικνυόταν η ενοχή εκείνου, θα αμειβόταν με 2.000 λίρες (*libras duo millia parvorum*) που θα του καταβάλλονταν από την περιουσία του ενόχου, ενώ σε περίπτωση που εκείνος δεν είχε τόση περιουσία, το ποσό θα συμπληρωνόταν από το Δημόσιο που, όπως ωστόσο διευκρινίζεται, δεν θα μπορούσε να καταβάλει ποσό μεγαλύτερο από 1.000 λίρες¹⁷⁷. Το ποσό που επιδικαζόταν στους καταδότες διαφοροποιήθηκε μετέπειτα και κυμαινόταν κατά περίπτωση φτάνοντας έως τις 500 λίρες¹⁷⁸, ήταν μάλιστα δυνατό να δοθεί σε δόσεις¹⁷⁹. Σε ειδικές περιπτώσεις, όπως η κατάδοση καταζητούμενου που είχε ερήμην καταδικαστεί σε εξορία και είχε παραιτήσει τα όρια της εξορίας, η αμοιβή προς τον καταδότη ήταν πολύ μεγαλύτερη¹⁸⁰. Η αμοιβή καταβαλλόταν πάντοτε από την περιουσία του καταδίκου και εάν δεν υπήρχε αυτή η δυνατότητα τότε την κατέβαλλε το Δημόσιο¹⁸¹. Χρηματική αμοιβή (*premium*) προβλεπόταν και για τα κρατικά όργανα που συλλάμβαναν υπόπτους¹⁸². Η χρηματική

176. ...*accusans teneatur secretus et a tali delicto absolvatur. Et contra agentem vel patientem accusatum ab agente vel a patiente procedatur omnibus consideratis prout Consilio videbitur convenire*. Η πρόταση απορρίφθηκε με 14 ψήφους, έχοντας πάρει δύο μόνο θετικές και μία λευκή: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 169ν, 12 Ιουνίου 1471.

177. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 8, φ. 142r, 1 Ιουνίου 1407.

178. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 13, φ. 37ν, 20 Ιουλίου 1446 (200 – 500 λίρες). – ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 115r, 10 Μαΐου 1452 (5 λίρες).

179. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 146ν, 4 Μαρτίου 1416.

180. Το 1426 ορίζεται αμοιβή 4.000 λιρών για όποιον καταγγείλει τον άγνωστο δράστη του βιασμού δεκάχρονου αγοριού: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 93ν, 31 Δεκεμβρίου 1426. Το 1461, πάλι, επιδικάζονται 1.000 λίρες σε όποιον καταγγείλει τον εξόριστο Πέτρο Mauroceno: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 64ν, 16 Μαΐου 1461.

181. Το θέσπισμα της 28 Αυγούστου 1470, που αναφερόταν σε όσους εξωθούσαν παιδιά σε ακολασία, όριζε ότι όποιος κατέδιδε και όποιος συλλάμβανε τους ενόχους, που θα τιμωρούνταν με άλλες ποινές εκτός από τη θανατική, θα αμοιβόταν με 100 λίρες από την περιουσία του κατηγορουμένου και αν δεν είχε εκείνος τη δυνατότητα να καταβάλει το ποσό η αμοιβή θα καταβαλλόταν από το Δημόσιο, ενώ για τις περιπτώσεις εκείνων που θα καταδικάζονταν σε θάνατο θα δινόταν η συνηθισμένη αμοιβή: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 17, φ. 147ν.

182. Ο Μάρκος de Molino, που με την ιδιότητα-του ως *caput Platee* είχε ανακαλύψει τον Φραγκίσκο de Buora που είχε καταδικαστεί και εκτελεστεί, ζήτησε την αποζημίωσή-του και επειδή δεν υπήρχε δυνατό-

αποζημίωση όσων συνέβαλλαν στην αποκάλυψη και σύλληψη ενόχων απέβλεπε στην ενθάρρυνση των οργάνων να επιτελούν το έργο-τους¹⁸³ ιδιαίτερα μάλιστα εάν οι «κακοποιοί» πρόβαλλαν ένοπλη αντίσταση¹⁸⁴. Το ίδιο αμείβονταν και όσοι συνεργούσαν στη σύλληψη ενός φυγόδικου ή τον παρέδιδαν στις Αρχές.

Είναι σαφές, ότι οι Αρχές ενδιαφέρονταν για την αποκάλυψη ενόχων. Και σ' αυτό έπρεπε να συνδράμουν το κράτος όλοι όσoι ήταν σε θέση να γνωρίζουν τα πράγματα. Το 1453 καταγγέλληκε ότι ένα παιδί είχε πρωκτική βλάβη (*fuit a parte post ruptus*) πράγμα για το οποίο δεν έγιναν ανακρίσεις ούτε επιβλήθηκε ποινή. Δόθηκε, λοιπόν, εντολή στους γιατρούς, κουρείς και χειρουργούς της Βενετίας που τυχόν θα θεράπευαν παιδί για τέτοια περίπτωση (*qui quamcumque medicabunt alicui puero infirmo a parte post in ano per sodomiam*) να γνωστοποιήσουν αμέσως στις κεφαλές του Συμβουλίου το παιδί και τη συγκεκριμένη πάθηση (*puerum et infirmitatem*), ώστε να ληφθούν τα απαραίτητα μέτρα. Οι παραβάτες θα υπόκεινταν σε ποινή φυλάκισης ενός έτους και ισόβιας εξορίας. Διευκρινιζόταν, επίσης, ότι ο γιατρός και ο κουρέας που θα προέβαινε στη σχετική γνωστοποίηση δεν θεωρείται ότι προβαίνει σε καταγγελία και κατα συνέπεια δεν θα αποζημιωνόταν χρηματικά¹⁸⁵. Η απόφαση αυτή συμπληρώθηκε με νεότερη που διεύρυνε το ζήτημα. Λόγοι καταστολής είχαν οδηγήσει το Συμβούλιο των Δέκα στην ψήφιση απόφασης που όριζε, ότι κάθε γιατρός ή κουρέας που είχε αναλάβει τη θεραπεία ενός τραύματος, ακόμη και ελαφρού —που είχε προφανώς προκύψει απο κάποια συμπλοκή—, όφειλε να γνωστοποιεί την περίπτωση στις Αρχές, ώστε να επιλαμβάνεται του ζητήματος η δικαιοσύνη. Όμως, δεν είχε προβλεφθεί η περίπτωση θεραπείας άντρα ή γυναίκας για πρωκτική βλάβη απο σοδομική πράξη (*qui habeant posteriorem partem fractam pro sodomicio*), πράγμα στο οποίο έπρεπε να δοθεί φροντίδα όχι μικρότερη απο τις περιπτώσεις τραυματισμού απο όπλο ή πέτρα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται σε ψήφισμα του Συμβουλίου της 16 Μαΐου 1461. Έτσι, δίδεται εντολή σε όσους γιατρούς και κουρείς στο εξής θεραπεύσουν στη Βενετία άντρα ή γυναίκα που παρουσιάζει αυτό το πρόβλημα να γνωστοποιήσουν την περίπτωση στις κεφαλές του Συμβουλίου των Δέκα, που υποχρεώνονται με όρκο να

τητα να του δοθεί απο την περιουσία εκείνου, αποφασίστηκε να του καταβληθούν 500 λίρες απο το ταμείο του Συμβουλίου των Δέκα: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 12, φ. 160ν, 19 Αυγούστου 1444.

183. Πητά διατυπώνεται στην προηγούμενη απόφαση ότι πρέπει να ληφθεί μέριμνα για την επιβράβευση του κρατικού οργάνου, ώστε να παρακινήθούν και άλλοι σε ανάλογες πράξεις, όπως συνήθως συμβαίνει (*pro dando causam aliis capiendi tales nefarios homines sicut solitum est fieri in tali casu*).

184. Όπως τονίζεται σε σχετικό θέσπισμα η αμοιβή δινόταν σ' αυτούς *pro mercede sua et pro augendo animum eorum ad capiendum similes malos homines, qui cum armis audent se defendere contra officiales nostros...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 171ν, 28 Φεβρουαρίου 1458 μ.ν. (= 1459).- Για το ζήτημα των αμοιβών των καταδοτών, βλ. επίσης Martini, *ό.π.*, 36-37.

185. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 169r, 8 Αυγούστου 1453.

κρατήσουν μυστικά τα ονόματά-τους. Η γνωστοποίηση των ονομάτων των παθόντων δεν θεωρείται κοινή καταγγελία, αλλά υπηρεσιακή υποχρέωση και για τον λόγο αυτό οι θεράποντες δεν θα παίρνουν το χρηματικό *premium* που δίνεται στους καταγγέλλοντες. Αντίθετα, ο παραβάτης θα τιμωρείται με πρόστιμο 1.000 λιρών και με εξορία, ενώ ο μηνυτής θα δέχεται το μισό ποσό του προστίμου¹⁸⁶. Με ίδιο πνεύμα έχει συνταχθεί και το νεότερο ψήφισμα του 1467, που επιμένει στην απαίτηση από τους χειρουργούς, κουρείς ή άλλους θεραπευτές που είχαν φροντίσει γυναίκα ή παιδί με ανάλογη κακοποίηση να γνωστοποιήσουν χωρίς αναβολή στο Συμβούλιο των Δέκα τους παθόντες¹⁸⁷. Από τα παραπάνω γίνεται φανερό, πως δεν υπήρχε αναστολή που να εκπύαζε από την αποδοχή του ιατρικού απορρήτου. Οι δύο διατάξεις του Συμβουλίου των Δέκα του 1461 και του 1467 επιβεβαιώνουν το γεγονός ότι το φαινόμενο της ερωτικής αυτής παρέκκλισης δεν περιοριζόταν στην ομοφυλόφιλη σχέση ανδρών αλλά αποτελούσε στον ίδιο, αν όχι σε μεγαλύτερο, βαθμό πρακτική που συνηθιζόταν και στην ερωτική σχέση μεταξύ ετεροφύλων. Ιδιαίτερα, μάλιστα, η διάταξη του 1467 εστιάζεται αποκλειστικά στο φαινόμενο του σοδομισμού γυναικών και παιδιών παρακάμπτοντας την κατηγορία των ενήλικων ανδρών. Αυτό, βέβαια, θα μπορούσε να εξηγηθεί ως διαπίστωση ότι σε μεγάλο βαθμό το πρόβλημα της παθητικής συνεύρεσης για τους άνδρες είχε την αφετηρία-του στην παιδική ηλικία.

Πολλοί από τους ενόχους είναι γνωστοί στον υπόκοσμο της Βενετίας —ακόμη και αν προέρχονται από οικογένειες ευγενών— και προσδιορίζονται με χαρακτηριστικά παρεπώνυμα, όπως *Barbuchia*¹⁸⁸, *Bombardella*¹⁸⁹, *Periculosus*¹⁹⁰, *Judas*¹⁹¹, *Sagita*¹⁹² κ.ά. Εξάλλου, σε μία από τις σημαντικότερες υποθέσεις που εκδικάστηκε με απόλυτη μυστικότητα το 1460 και στην οποία ενέχονταν ανάμεσα σε πολλούς άλλους και αρ-

186. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 64r, 16 Μαΐου 1461. Βλ. και Martini, *ό.π.*, 75.

187. Βλ. Ruggiero, *ό.π.*, 195.

188. *Andreas Nigro... dictus Barbuchia* (ενεργητικός που μετείχε σε κύκλωμα παράνομων σχέσεων καταδικάστηκε σε θάνατο και εκτελέστηκε στις 7 Αυγούστου 1460): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 44r, 21 Ιουλίου και φ. 45v, 4 Αυγούστου 1460.

189. *vir nobilis Franciscus Contareno, dictus Bombardella* (παθητικός αναμειγμένος στο ίδιο κύκλωμα με τον Ανδρέα Νίγρο): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 44v, 26 Ιουλίου και φ. 47r, 5 Αυγούστου 1460.

190. *vir nobilis Petrus Mauroceno, dictus Periculosus* (ένοχος απόπειρας δολοφονίας του Θωμά de Coltis για λόγους ομοφυλοφυλικής ερωτικής αντιζηλίας): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 61r, 26 Μαρτίου 1461.

191. *Antonius Berengo, cognominatus Judas* (ένοχος παραπλάνησης του οκταετούς Φραγίσκου Barbo): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 110r, 28 Αυγούστου 1462.

192. *Victor, dictus Sagita, intaiator*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 156v, 11 Μαΐου 1464.

κετοί ευγενείς και που κατέληξε σε σωρεία καταδικών, διαπιστώθηκε ότι στο σπίτι του φερομένου ως κύριου μοχλού του παράνομου κυκλώματος –πρόκειται για τον Ανδρέα Nigro, τον γνωστό ως *Barbuchia*– ανευρέθηκαν πολλά όπλα. Το στοιχείο αυτό θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι το σπίτι του Nigro, που χαρακτηρίζεται στη σχετική πράξη ως τόπος συνάθροισης νέων κακής διαγωγής (*reductus iuvenum male morigeratorum*), ήταν τόπος συνάθροισης κακοποιών ή στασιαστών¹⁹³. Εντύπωση, επίσης, προκαλεί η συχνή αναφορά υπόπτων ή ενόχων με ελληνική καταγωγή¹⁹⁴.

Φαίνεται, ότι όλες οι καταγγελίες δεν ήταν αληθινές. Δεν αποκλείεται σε ορισμένες περιπτώσεις να καταγγέλλονταν άτομα για λόγους συμφέροντος, προσωπικής διαμάχης ή ακόμη και για λόγους πολιτικούς. Το ζήτημα είχε απασχολήσει ενωρίς τη δικαιοσύνη. Το 1407 είχε, μάλιστα, προταθεί στο Συμβούλιο των Δέκα ότι εάν ο κατηγορούμενος δεν αποδεικνυόταν ένοχος, θα έπρεπε σ' αυτή την περίπτωση η δικαιοσύνη να στραφεί κατά του κατηγορού. Η πρόταση δεν είχε γίνει τότε δεκτή¹⁹⁵. Ωστόσο, μαρτυρούνται σοβαρότατες κυρώσεις για τους συκοφάντες. Το 1452 καταδικάστηκε σε ένα χρόνο φυλάκιση και εξορία ο Lodus Trivisano, ένοχος για ψευδή κατηγορία σε βάρος τεσσάρων ανδρών, που βρέθηκαν αθώοι και απαλλάχθηκαν. Φυλάκιση ενός έτους και δύο ετών εξορία επιβλήθηκε, επίσης, στη μάρτυρα Elena που συνηγόρησε στην ψευδή κατηγορία (*consensit falsitati*) εκείνου¹⁹⁶. Η φυλάκιση αντικαταστάθηκε απο σωματική ποινή 25 μαστιγώσεων που επιβλήθηκε μαζί με διετή εξορία σε άλλον συκοφάντη¹⁹⁷. Στα επόμενα χρόνια παρατηρείται τροπή προς σκληρότερη αντιμετώπιση του φαινομένου. Αυστηρή είναι η τιμωρία αξιωματούχου αστυνομικού οργάνου που είχε προβεί σε ψευδή καταγγελία. Ο ένοχος καθαιρείται απο το αξίωμά του, αποκλείεται απο άλλη αστυνομική υπηρεσία και καταδικάζεται σε εξάμηνη φυλάκιση και δεκαετή εξορία¹⁹⁸. Στην ίδια υπόθεση είχαν εμπλακεί δύο ακόμη ψευδομάρτυρες· απο αυτούς ο ένας καταδικάζεται σε ρινότμηση και εξορία, ο δεύτερος, που εί-

193. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 50r, 17 Σεπτεμβρίου 1460.

194. Απο το 1419 έως το 1480 μαρτυρούνται 31 περιπτώσεις ατόμων με ελληνική καταγωγή που κατηγορήθηκαν για σοδομισμό. Ας σημειωθεί, επιπρόσθετα, ότι ένοχος είχε κριθεί και ο υπηρέτης του αλλοτε μητροπολίτη Νικαίας καρδινάλιου Βησσαρίωνα (*Petrus famulus cardinalis Niceni*): ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 171v και 174v, 27 Σεπτεμβρίου και 12 Οκτωβρίου 1464 αντίστοιχα.

195. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 8, φ. 142r, 1 Ιουνίου 1407.

196. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 112r και 112v, 29 Απριλίου 1452.

197. Πρόκειται για τον Βαλτάσαρ (Baldisar) συκοφάντη του Αλβανού Ανδρέα de la Turri, που ως αθώς απολύθηκε: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 14, φ. 157r, 2 Μαΐου 1453.

198. Ο Βενέδικτος de Armano, *capitanus Platee*, τιμωρείται *propter accusationem falso depositam contra Michaellem Turchum et Lodovicum iuvenem*. Του αφαιρείται το αξίωμα *capitaneatus Platee Sancti Marci et Rivoalti* και δεν έχει δικαίωμα να είναι *custos Officialium de Nocte et Capitum Sexteriorum*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 120r, 23 Μαρτίου 1457.

χε διαφύγει τη σύλληψη, καταδικάστηκε σε ισόβια εξορία ενώ σε περίπτωση που θα συλλαμβανόταν θα του επιβαλλόταν, επίσης, η ρινότμηση¹⁹⁹. Χαρακτηριστική είναι, επίσης, η περίπτωση του Ιωάννη α Leone, υαλουργού απο το Μουράνο, που το 1462 είχε προβεί σε ψευδή καταγγελία και ψευδή μαρτυρία σε βάρος δύο συναδέλφων-του. Ο συκοφάντης καταδικάστηκε σε εξόρυξη του ενός ματιού και ρινότμηση με δημόσια εκτέλεση της ποινής στον γνωστό τόπο. Για την ίδια περίπτωση είχαν προταθεί και άλλες ποινές, που φανερώνουν εκζήτηση με προφανή σκοπό τον παραδειγματισμό. Προτάθηκε, λοιπόν, να δεθεί σ' ένα πάσσαλο στην πλατεία του Αγίου Μάρκου και έπειτα, όταν σημάνει η καμπάνα, να τον κατεβάσουν και φέροντας τον πάσσαλο στη ράχη να αχθεί αναπλέοντας το Μεγάλο Κανάλι ως το Μουράνο, στο κανάλι των υαλουργείων, ενώ ο κήρυκας θα διαλαλεί διαρκώς το πταίσμα-του· στο Μουράνο έπρεπε να του κοπεί η μύτη και η γλώσσα και να σφραγιστεί στο μέτωπο και στα δύο μάγουλα, ώστε να μη γίνεται στο εξής πιστευτός. Άλλη πρόταση: να του κοπεί το ένα χέρι και η μύτη και να του εξοριχθεί το ένα μάτι στον συνηθισμένο τόπο εκτελέσεων. Ακόμη: να περιαχθεί δεμένος σε πάσσαλο πάνω σε σχεδία στο Μουράνο με τον κήρυκα να διαλαλεί το πταίσμα-του και στην πλατεία του κυβερνείου να του εξορυχθούν τα μάτια. Τέλος, προτάθηκε να αχθεί με τον ίδιο τρόπο στο Μουράνο και να απαγχονιστεί στην αφετηρία του πορθμείου του Μουράνου (*super furchis ibi fiendus, suspendatur ita quod moriatur*)²⁰⁰. Οι προτάσεις αυτές φανερώνουν όχι μόνο την απέχθεια προς τη συκοφαντία, που δυνητικά θα είχε συνέπεια τη θανατική καταδίκη αθώων, αλλά και τη συχνότητα του φαινομένου που έπρεπε να παταχθεί.

*

Σε πολλές περιπτώσεις, ιδίως όταν πρόκειται για ιδιαίτερα σοβαρή υπόθεση ή όταν ενέχονται σημαίνοντα πρόσωπα, αποφασίζεται όχι μόνο να διεξαχθεί η δίκη *κλεισμένων των θυρών* αλλά και να τηρηθεί μυστική η όλη διαδικασία. Τα μέλη του Συμβουλίου δεν επιτρεπόταν να αναφερθούν σε ό,τι είχε διαβαστεί, λεχθεί ή συζητηθεί στο Συμβούλιο ή να αποκαλύψουν τα ονόματα όσων πήραν μέρος στη διαδικασία με ποινή επιβολής προστίμου 1.000 λιρών, ενός έτους φυλάκισης και δεκαετούς στέρησης του δικαιώματος ανάληψης δημόσιου λειτουργήματος²⁰¹. Οποιαδήποτε ανακοίνωση ή συζήτηση του θέματος *extra portam istius Consilii* ήταν απαγορευμένη ακόμη και μεταξύ των μελών του Συμβουλίου, εάν δεν γινόταν μέσα στην αίθουσα με τη θύρα κλειστή (*nec unus cum altero nisi clausa porta*)²⁰².

199. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 15, φ. 120r-v, 23 Μαρτίου 1457.

200. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 107v, 18 Αυγούστου 1462.

201. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 45r, 26 Ιουλίου 1460. Παρόμοια απόφαση πάρθηκε επίσης στις 30 Ιουλίου 1460 (ό.π., φ. 45v) και στις 5 Αυγούστου 1460 (ό.π., φ. 47v).

202. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 61r, 26 Μαρτίου 1461.

Ήταν φυσικό, το κλίμα της καταστολής να επιρρίψει τη σκιά-του σε ορισμένους χώρους, που θεωρήθηκαν ότι προσφέρονταν για την εμφάνιση και την υποθάληψη επικίνδυνων ροπών. Τέτοιοι χώροι θεωρήθηκαν κατά κύριο λόγο οι ιδιωτικές σχολές μουσικής, τραγουδιού, γυμναστικής, αριθμητικής και ξιφασκίας. Για να περιορίσει τους τυχόν κινδύνους το Συμβούλιο των Δέκα απαγόρευσε (1444 και 1477) τη λειτουργία των σχολών αυτών κατά τις εσπερινές ώρες, όρισε να λειτουργούν μόνο στην περιοχή του Αγίου Μάρκου και του Ριάλτου όπου υπήρχε συστηματική αστυνόμευση και επέβαλε αποκλειστικά την ομαδική διδασκαλία μέσα σε δημόσιες αίθουσες. Υποπτοι χώροι θεωρήθηκαν επίσης τα φαρμακεία, όπου σύχναζαν χειρουργοί και κουρείς, τα ζαχαροπλαστεία, καθώς και ορισμένοι δημόσιοι χώροι, που δεν φωτίζονταν τη νύχτα. Αλλά και οι συναθροίσεις όχι συγγενών ατόμων διαφορετικής ηλικίας για δείπνο σε ιδιωτικές κατοικίες έδωσαν αφορμή για παρέμβαση της αστυνομικής Αρχής που επιδίωξε την περιστολή-τους. Φυσικά, η απαγόρευση έπληξε και τις συναθροίσεις που γίνονταν επίσης σε ιδιωτικές κατοικίες με πρόσχημα τα τυχερά παιγνίδια, που θεωρούνταν ως κάλυψη για αθέμιτες και ύποπτες πράξεις²⁰³.

Είναι αλήθεια ότι στη Βενετία το πρόβλημα αντιμετωπιζόταν με πολύ μεγαλύτερη αυστηρότητα απ' ό,τι αλλού. Το γνωστό «*Collegium sodomitarum*» ιδρύεται στη Βενετία, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ήδη από το 1418, ενώ στη Φλωρεντία μόλις το 1432 συστήνεται η Αρχή των «*Ufficiali di Notte*» και στη Λούκκα το 1448 το «*Offizio sopra l'Onestà*»²⁰⁴. Στη Φλωρεντία, παρά τους νόμους που εκδίδονται, η Πολιτεία δείχνει μεγαλύτερη συγκράτηση και η κοινωνία περισσότερη ανοχή. Τα μέτρα που παίρνονται αποβλέπουν περισσότερο στον περιορισμό του φαινομένου παρά στην καταστολή. Τον 14ο αιώνα οι ποινές που προβλέπονταν για τους ενεργητικούς ήταν ο ευνουχισμός (νόμος του 1325) και μεταγενέστερα ο θάνατος (νόμος του 1365), ενώ στους παθητικούς επιβάλλονταν πρόστιμα ή σωματικές ποινές. Το 1408 καταργήθηκαν οι βαριές τιμωρίες και επιβαλλόταν πρόστιμο 1.000 λιρών σε όσους υπέκυπταν στο παράπτωμα για πρώτη φορά, ενώ σε κείνους που υποτροπίαζαν έπρεπε να επιβληθεί η θανατική ποινή. Το 1432 μειώθηκε το πρόστιμο σε 50 φιορίνια για τους ενήλικες, αλλά το ποσό αυξανόταν για τους κατ' εξακολούθηση σφάλλόντες σε 100 φιορίνια τη δεύτερη φορά, 200 φιορίνια και διειτή στέρηση του δικαιώματος ανάληψης αξιωμάτων την τρίτη φορά, 500 φιορίνια και ισόβια στέρηση του ίδιου δικαιώματος την τέταρτη φορά, ενώ την πέμπτη φορά έπρεπε τελικά να επιβληθεί η ποινή του θανάτου. Οι μικρότεροι των 18 ετών αντιμετώπιζαν ανάλογες ποινές με αφετηρία τα 10 φιορίνια. Οι ποινές μειώνονταν κατά 50% εάν οι ένοχοι ομολογούσαν αυθόρμητα μετά τη σύλληψή τους, ενώ εάν παραδίδονταν εκούσια και κατέδιδαν τον σύντροφό-τους

203. Βλ. για όλα Ruggiero, *ό.π.*, 228 κ.ε.

204. Rocke, *Il controllo dell'omosessualità a Firenze*, *ό.π.*, 701 και σημ. 3 (σελ. 718).

απαλλάσσονταν²⁰⁵. Ελαφρότερες ποινές επιβάλλονταν σε περιπτώσεις που υπήρχε συγκατάθεση του συντρόφου, ενώ περιπτώσεις βαρύτερες (τήρηση ομοφυλοφιλικών πορνείων, πρωκτική βλάβη, σχέση Χριστιανών με Εβραίους, σεξουαλική πράξη σε ναό) ήταν δυνατό να επισύρουν την επιβολή θανατικής ποινής, οπωσδήποτε σπάνιας²⁰⁶.

Οι ποινές που προβλέπονται από τους βενετικούς νόμους είναι αντίστοιχες με τις προβλεπόμενες από τη βυζαντινή νομοθεσία. Όμως, κατά τους Βυζαντινούς, υπόκεινταν στην ίδια ποινή ως *ασελγείς* και οι *ποιούντες* και οι *πάσχοντες* (ή *υπομένοντες*). Διέφερε επίσης ο τρόπος επιβολής της θανατικής ποινής (*ξίφει τιμωρείσθωσαν*). Βέβαια, συχνότερα επιβαλλόταν ο ακρωτηριασμός του ανδρικού μορίου, ενώ οι ανήλικοι παθητικοί απαλλάσσονταν ή τους επιβάλλονταν ελαφρές σωματικές ποινές (ραβδισμός) και εγκλεισμός σε μοναστήρι για σωφρονισμό²⁰⁷. Η βυζαντινή νομική αντίληψη για ίση ευθύνη των ενήλικων ενεργητικών και παθητικών²⁰⁸ δεν συμβαδίζει με την άποψη που επικράτησε στους Δυτικούς και φυσικά στη Βενετία για μετριοτέρη ευθύνη και κατα συνέπεια επεικέστερη τιμωρία των παθητικών. Αντίθετα, ανάλογη είναι τόσο στο Βυζάντιο όσο και στη Βενετία η αντιμετώπιση των ανήλικων παθητικών.

Για τους Βενετούς η άσκηση σοδομίας ήταν αμάρτημα που αποτελούσε πρόκληση απέναντι στον Θεό και προκαλούσε τη θεϊκή οργή πάνω στις πόλεις και στους ανθρώπους²⁰⁹. Ήδη στην απόφαση για την ίδρυση του Κολλεγίου για τους σοδομίτες αναφερόταν, ότι έπρεπε να σταματήσει το φαινόμενο αυτό στη Βενετία, «για να μη προκαλείται σε βάρος των ψυχών-μας και του κράτους-μας η περιφρόνηση και η ορ-

205. Βλ. για όλα, *ό.π.*, 705.

206. *Ό.π.*, 706 και σημ. 30 (σελ. 721). Μεταξύ 1420 και 1500 έγιναν στη Φλωρεντία μόνο έξι εκτελέσεις καταδικασμένων για σοδομία. Στη Βενετία η επιβολή της θανατικής ποινής είναι κατά πολύ συχνότερη· στο διάστημα από το 1407 μέχρι το 1469 εκτελέστηκαν περισσότεροι από 29 και καταδικάστηκαν έρμηνην σε θάνατο άλλοι 31 ένοχοι που είχαν διαφύγει τη σύλληψη.

207. Κ. Πιτσάκης, Η θέση των ομοφυλοφίλων στη βυζαντινή κοινωνία, στον τόμο Χρύσα Α. Μαλιέζου (επιμ.), *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1993, 217-225· Σπ. Ν. Τρωιάνος, Έρως και νόμος στο Βυζάντιο, στον τόμο Σπ. Ν. Τρωιάνος (επιμ.), *Έγκλημα και Τιμωρία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1997, 192-194. Για το θέμα, βλ. επίσης Catia Galatariotou, *Eros and Thanatos : a Byzantine hermit's conception of sexuality, Byzantine and Modern Greek Studies* 13 (1989), 117-124.- Την αντιμετώπιση του προβλήματος από το εκκλησιαστικό και το κοσμικό βυζαντινό δίκαιο, βλ. στη μελέτη Sp. N. Troianos, *Kirchliche und weltliche Rechtesquellen zur Homosexualität in Byzanz, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989), 29-48.

208. Στο πρώιμο, μάλιστα, Βυζάντιο η Πολιτεία καταδικάζει κατά κύριο λόγο την παθητική ομοφυλοφιλία, ενώ αντίθετα η Εκκλησία στρέφεται περισσότερο κατά των ενεργητικών· Πιτσάκης, *ό.π.*, 185 και 194 κ.ε. (πρβλ. και 240-241).

209. *Vicium subdomie Creatori nostro in tantum abominabile, quod ex hoc urbes subvertit et populos...* : ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 29ν, 32 Ιουλίου 1420. Η διατύπωση αναφέρεται, φυσικά, στην περίπτωση των Σοδόμων αλλά αποτελεί και σαφή υπαινιγμό για οποιαδήποτε άλλη ανάλογη περίπτωση ηθικής εκτροπής.

γή του παντοδύναμου Θεού»²¹⁰. Εξάλλου, στο διάταγμα για την πάταξη του ανομήματος στα βενετικά πλοία, το 1420, τονιζόταν ότι τόσο πολύ το βδελυσσόταν ο Θεός, ώστε να καταστρέψει εξαιτίας-του πόλεις και λαούς²¹¹. Στη διάδοση του αμαρτήματος αποδίδονται όλα τα κακά, οι πόλεμοι, η πείνα, η πανούκλα²¹². Έπρεπε, λοιπόν, να ξεριζωθεί για να δείξει και πάλι ο Θεός την επιείκειά-του²¹³. Το πρότυπο στις ενέργειες των Βενετών έπρεπε να είναι η θείκη τιμωρία των Σοδόμων. Η πεποίθηση αυτή προβάλλεται απερίφραστα σε σχετικό ψήφισμα του Συμβουλίου των Δέκα του 1407. Αφού ήταν σε όλους γνωστό, ότι το αμάρτημα αυτό το βδελυσσόταν τόσο πολύ ο Θεός, ώστε να καταστρέψει τις πόλεις και τους λαούς που κατοικούσαν σ' αυτές, έπρεπε και οι Βενετοί να φροντίσουν ώστε όλοι να φοβούνται και να μη διαπράττουν τέτοιο έγκλημα²¹⁴. «Γι' αυτό κι εμείς που μαζευθήκαμε σε τούτα τα αλμυρά έλη», γράφουν αργότερα σε πρότασή-τους κάποια μέλη του Συμβουλίου των Δέκα στις 25 Αυγούστου 1464, «και φτιάξαμε μια τόσο μεγάλη πόλη και τέτοιο κράτος όχι με τη φιλοπονία και τη δύναμη των προγόνων-μας ή τη δική-μας αλλά μόνο με την εύνοια και τη χάρη του Θεού, είμαστε υποχρεωμένοι να μιμηθούμε τα έργα του παντοδύναμου Θεού και των προγόνων-μας που καταδίωξαν τους σοδομίτες με τη φωτιά». Μόνο έτσι θα κατόρθωνε η Βενετία να επιτύχει «τη χάρη του ζώντος Θεού... ώστε ο ίδιος ο Θεός και Κύριος Ημών Ιησούς Χριστός να διασώσει εμάς και να ευρύνει το κράτος και την κυβέρνησή-μας προς δόξαν-του...»²¹⁵. Τα κείμενα των Πατέρων της Δυτικής Εκκλησίας και οι κανόνες που είχαν διαμορφωθεί προσδιόριζαν τα αμαρτήματα που διαπράττονταν αντίθετα προς τη φύση (*contra naturam*)²¹⁶, ενώ με τα κηρύγματά-τους ιερωμένοι, όπως ο φραγκισκανός Τιμόθεος απο τη Λούκκα, δεν δίσταζαν να υποδείξουν δημόσια στις

210. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 9, φ. 183v, 11 Μαΐου 1418.

211. ...*vicium subdomie Creatori nostro in tantum abominabile quod ex hoc urbes subvertit et populos...*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 29v, 31 Ιουλίου 1420.

212. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 224.- Ανάλογες αντιλήψεις επικρατούσαν και στη βυζαντινή Ανατολή: βλ. Πιτσάκης, *ό.π.*, 261 κ.ε. και Galatariotou, *ό.π.*, 119 και 122. Πρβλ. επίσης και όσα αναφέρει για την περίπτωση της Κύπρου ο Α. Δημοσθένους, *Η βυζαντινή Κύπρος (965-1191): υλικός και πνευματικός πολιτισμός*, [Θεσσαλονίκη] 2002, 80 κ.ε.

213. Πρβλ. όσα αναφέρει και ο Martini, *Il «vitio nefando»*, *ό.π.*, 16-18.

214. *Quia est satis publicum, quantum peccatum sodomie fuit et est abhominabile Deo nostro, cum sufficiens fuerit ut iusto Suo iudicio urbes et populos in illis habitantes confunderet et poneret in ruynam, propter quod bonum est providere, quod cuncti temeant committere tantum crimen*: ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 8, φ. 142r, 1 Ιουνίου 1407.

215. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 16, φ. 165r, 25 Αυγούστου 1464.

216. Βλ. σχετικά Martini, *ό.π.*, 44 κ.ε.- Βλ. και Ruggiero, *ό.π.*, 183-185. Η δυτική θεώρηση δεν διέφερε ουσιαστικά απο την αντίληψη που διέπει τους κανόνες της Ανατολικής Εκκλησίας. Ήδη ο απόστολος Παύλος (*Προς Ρωμαίους*, 1, 26) χαρακτήρισε την παρέκκλιση αυτή στις γυναίκες ως *παρά φύσιν*. Βλ. και Galatariotou, *ό.π.*, 121 και σημ. 110.

βενετικές Αρχές ότι στα χέρια-τους βρισκόταν η απαλλαγή της πόλης και του κράτους απο τα δεινά²¹⁷. Η αυστηρή τιμωρία του παραβάτη της θεϊκής εντολής απάλλασσε την πόλη απο το όνειδος, της αφαιρούσε τη βαριά σκιά της μοίρας των Σοδόμων. Αυτό το πνεύμα διακατέχει τα μέλη του Συμβουλίου των Δέκα που δηλώνουν απερίφραστα το 1420 ότι πρέπει να τιμωρούνται οι ένοχοι «απο σεβασμό προς τον παντοδύναμο Θεό» (*pro reverentia Dei omnipotentis*) καθώς επίσης «για το καλό του κράτους-μας και για την τιμή και την καλή φήμη της επικράτειάς-μας» (*etiam pro bono status nostri et pro honore et fama nostri domini*)²¹⁸. Εξάλλου, ήταν εδραιωμένη η αντίληψη ότι η τιμωρία εξυπηρετούσε ταυτόχρονα την απαλλαγή του αμαρτωλού απο το βάρος της ενοχής με τον βασανισμό και την καύση του σώματος. Βέβαια, πέρα απο την επίρριψη της βαριάς ευθύνης για την αποστροφή του Θεού απο την πόλη στους αμαρτάνοντες, το πρόβλημα είχε και την πραγματιστική-του διάσταση. Τα δεινά, και ιδιαίτερα η πανούκλα, είχαν δημιουργήσει τεράστιο ψυχολογικό και δημογραφικό πρόβλημα. Δεν πρέπει να παραβλέπεται το γεγονός ότι απο το 1348 και μετά η Βενετία —όπως και άλλες πόλεις της δυτικής Ευρώπης— βιώνει τον διαρκή εφιάλτη του λοιμού που αποδεκατίζει τον πληθυσμό²¹⁹. Ο θάνατος ήταν φαινόμενο καθημερινό σε τέτοιο βαθμό που οι βενετικές Αρχές αποφάσισαν να απαγορεύσουν το χτύπημα της καμπάνας κατα την κηδεία νεκρού, γιατί η πόλη ζούσε χωρίς σταματημό το πένθιμο κλίμα. Η ροπή προς τη σοδομία συνέβαλλε στη διατήρηση της υπογεννητικότητας και το πρόβλημα έπρεπε να λυθεί με την αποστροφή του πληθυσμού απο την αμαρτωλή έξη και την επιστροφή στον κατα φύση ερωτικό βίο²²⁰. Και είναι ενδιαφέρον να παρατηρηθεί, ότι δεν σημειώνεται αντίστοιχη μέριμνα για ποινικοποίηση τυχόν ερωτικής σχέσης μεταξύ ομοφύλων γυναικών. Η περίπτωση δεν αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα στη Βενετία και κατα συνέπεια δεν υπάρχουν στοιχεία²²¹. Μόνο τον επόμενο αιώνα, στην κωμωδία που

217. Στο κήρυγμα που έκανε μπροστά στον δόγη και σε ξένους διπλωμάτες στον Άγιο Μάρκο, τα Χριστούγεννα του 1497, ο ιεροκήρυκας τόνισε ότι τα αίτια του λοιμού έπρεπε να αναζητηθούν στις αμαρτωλές συνήθειες των Βενετών προσδιορίζοντας ανάμεσα στα άλλα *le scole di le sodomie* M. Sanuto, *I Diarii*, I, pubblicato per cura di F. Stefani, Βενετία 1879, στήλ. 836-837. Πρβλ. Ruggiero, *ό.π.*, 187.

218. ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 10, φ. 29ν, 31 Ιουλίου 1420.

219. Βλ. B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Οξφόρδη 1971, 219· R. C. Mueller, *Peste e demografia. Medioevo e Rinascimento*, στον συλλογικό τόμο *Venezia e la peste, 1348 / 1797*, δεύτερη έκδοση, Βενετία 1980, 93-96.

220. Μολονότι η ερωτική αυτή πρακτική χαρακτηρίζεται επίσημα ως πράξη *contra propagationem humani generis* (ASV, Consiglio dei Dieci, *Parti miste*, reg. 27, φ. 11ν, 12 Μαρτίου 1496), το ζήτημα αμφισβητείται απο τον Martini, *ό.π.*, 23-24.

221. Ωστόσο, οι εκκλησιαστικοί κανόνες αντιμετωπίζουν και αυτή την παρέκκλιση. Βλ. Martini, *ό.π.*, 48.- Στο βυζαντινό κοσμικό δίκαιο δεν προβλέπεται ποινική δίωξη του φαινομένου· Πιτσάκης, *ό.π.*, 199-201 και Τρωάνος, *ό.π.*, 193-194. Βλ. αντίθετα την αντιμετώπιση της παρέκκλισης αυτής απο τους μοναστικούς κανόνες της Ανατολικής Εκκλησίας· Troianos, *ό.π.*, 46 κ.ε. και Πιτσάκης, *ό.π.*, 201-202, 243 και 248-251.

έγραψε ένας άγνωστος Βενετός, την περίφημη *Venexiana*, απαντά κάποια συγκαλυμμένα με τον μανδύα της προσποίησης ετεροφυλοφιλικής πράξης αλλά εμφανέστατα τολμηρή περιγραφή τέτοιου είδους συνεύρεσης²²².

Το βενετικό κράτος δεν έμεινε μόνο στην πρακτική του ελέγχου και της καταστολής της συγκεκριμένης ερωτικής παρέκκλισης. Σε διάφορα σημεία της πόλης, λειτούργούσαν επίσημα οίκοι ανοχής και στα ανοικτά-τους παράθυρα πρόβαλλαν συνήθως γυμνόστηθες γυναίκες εκθέτοντας στους περαστικούς τα φυσικά-τους χαρίσματα. Όσοι παρασύρονταν και διασκέλιζαν το κατώφλι είχαν την ευκαιρία να απαλλαγούν απο το *vitium* που τυχόν τους είχε κυριεύσει. Μέχρι σήμερα η τοπωνομαστική της Βενετίας έχει διατηρήσει κάποια «Fondamenta», κάποιο «Ponte» ή «Calle de la Tetta»²²³ που δεικνύει την ανάμνηση της αναγεννησιακής εκείνης πρακτικής.

222. Ignoto Veneto del Cinquecento, *La Venexiana*, Testo e traduzione a cura di Ludovico Zorzi (= Einaudi - Collezione di Teatro 63), Torino 1965. Βλ. Πράξη πρώτη, Σκηνή τέταρτη, στις σελ. 20-23 ιταλική μετάφραση και βενετικό κείμενο.

223. «Αποβάθρα - παρόχθια οδός», «Γεφύρι» ή «Δρόμος του Βυζιού» όπως *Fondamenta de la Tetta*, *Calle de la Tetta* και *Ponte de la Tetta* στην περιοχή του Castello (Santa Maria Formosa) ή ακόμη *Fondamenta de le Tette* και *Ponte de le Tette* στην περιοχή του San Polo (San Cassan). Βλ. και αναφορά στον οδηγό του G. Lorenzetti, *Venezia e il suo estuario*, 3η έκδοση, Ρώμη 1963, 378 και 606 αντίστοιχα.

Σ. Ν. ΤΡΩΙΑΝΟΣ

ΤΟ ΠΟΙΝΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ «ΕΠΑΡΧΙΚΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ»

Το *Επαρχικόν Βιβλίον* (εφεξής: ΕΒ) υπήρξε ένα μεγάλο νομοθέτημα¹, με το οποίο επιδιώχθηκε η εξάλειψη του αθέμιτου ανταγωνισμού ανάμεσα στους επαγγελματίες (με την οριοθέτηση των δραστηριοτήτων του καθενός κατά κατηγορίες) και ο περιορισμός της εκμεταλλεύσεως, όχι όμως, όπως συνάγεται από τη μελέτη των επιμέρους ρυθμίσεων, υπό την έννοια της προστασίας των καταναλωτών (με το περιεχόμενο που της προσδίδεται σήμερα), αλλά της εξασφάλισης αδιατάρακτων οικονομικών σχέσεων μεταξύ των διαφόρων επαγγελματικών κλάδων². Συγχρόνως όμως ήταν το ΕΒ ένα κείμενο με έντονη ποινική φυσιογνωμία, γιατί δεν υπάρχει σχεδόν παράγραφός του, η οποία να μην προβλέπει ποινικές κυρώσεις για την περίπτωση της παραβάσεώς της. Ως προς το ποινικό μέρος του εμφανίζει το ΕΒ πολλά προβλήματα και η ειδικότερη έρευνα του μέρους αυτού προκαλεί εύλογο ενδιαφέρον³.

1. Ως προς τη νομική φύση του ΕΒ, η κρατούσα γνώμη δέχεται ότι ήταν νομοθέτημα που δημοσιεύθηκε τον τελευταίο χρόνο της βασιλείας του Λέοντος ΣΤ', δηλαδή το 911/912. Βλ. ειδικότερα J. Koder, *Das Eparchenbuch Leons des Weisen* [CFHB XXXIII], Βιέννη 1991, 31 κ.ε, που τοποθετεί το χρονικό διάστημα της δημοσίευσής μεταξύ Σεπτεμβρίου 911 και Μαΐου 912. Παράλληλα ωστόσο υποστηρίζονται και άλλες απόψεις. Κατά μία από αυτές αποτέλεσε το ΕΒ όχι νομοθέτημα, αλλά σχέδιο νομοθετήματος. Βλ. A. Schminck, *Novellae extravagantes Leons VI., Subseciva Groningana* 4 (1990) (= *Novella Constitutio. Studies in Honour of N. van der Wal*) 195-209 (εδώ 207 επ.). Κατ' άλλη πάλι ήταν ιδιωτική συλλογή διαφόρων συγγραμμάτων κανονισμών και προοριζόταν ίσως να χρησιμεύσει ως διδακτικό εγχειρίδιο για τον Κωνσταντίνο Ζ'. Βλ. P. Speck, (Erlassenes) Gesetz oder ein weiteres Schulbuch? Überlegungen zur Entstehung des Eparchenbuchs, *Varia III* [Ποικίλα Βυζαντινά, 11] (Βόννη 1991), 293-306. Ανεξάρτητα όμως από την ύπαρξη διαφοροποιημένων απόψεων ως προς τη φύση του, όλοι συμφωνούν ότι το κείμενο του ΕΒ προήλθε από τον Έπαρχο της Πόλεως Φιλόθεο, γνωστό και ως συντάκτη του *Κλητορολογίου*.

2. Βλ. P. E. Pieler, *Byzantinische Rechtsliteratur* στον H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, τ. II, Μόναχο 1978, 471 (= σ. 367 της ελληνικής μεταφράσεως από τους Ελευθερία Παπαγιάννη - Σπ. Τρωιάνο: H. Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία*, τ. Γ', Αθήνα 1994). Πρβλ. από οικονομική άποψη και τις παρατηρήσεις του G. Mickwitz, *Die Kartellfunktionen der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens*, Helsingfors 1936 (ανατύπ. Άμστερνταμ 1968), σ. 206 επ.

3. Βλ. γενικώς J. Koder, *Delikt und Strafe im Eparchenbuch. Aspekte des mittelalterlichen Korporationswesens in Konstantinopel*, *JÖB* 41 (1991), 113-129.

Οι προβλεπόμενες ποινές αυτές καθ' εαυτές δεν δημιουργούν ιδιαίτερα προβλήματα και είναι όλες σχεδόν γνωστές από την ποινική νομοθεσία της ίδιας περιόδου. Κάποιες εξαιρέσεις, ποινές δηλαδή που εμφανίζονται μόνο στο ΕΒ, όπως ο αποκλεισμός από το *σύστημα*, δικαιολογούνται από τη φύση του ΕΒ ως *ενός κώδικα επαγγελματικής δεοντολογίας*. Προβλήματα, αντιθέτως, δημιουργούν ο συνδυασμός των ποινών μεταξύ τους και ο συσχετισμός των επιμέρους ποινών με τις πράξεις, για τις οποίες προβλέπονται⁴.

Οι πράξεις που επισύρουν ποινές μπορεί να διακριθούν σε δύο κατηγορίες: είτε είναι, δηλαδή, αδικήματα προβλεπόμενα από τη γενική νομοθεσία, είτε πρόκειται για πράξεις που εγκληματοποιούνται με το ΕΒ, επειδή αφορούν τις έννομες σχέσεις που ρυθμίζονται από αυτό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η *εισπήδηση* στο ζωτικό χώρο άλλου επαγγελματικού κλάδου⁵.

Το ΕΒ διακρίνεται για τον τρόπο, με τον οποίο γίνεται η πρόβλεψη των ποινών. Στις πιο πολλές περιπτώσεις βεβαίως προβλέπεται η επιβολή μίας ή, συνήθως, περισσότερων σωρευτικώς απειλούμενων ποινών. Πολύ συχνά όμως (19 φορές)⁶ ο προσδιορισμός της επιβλητέας ποινής συντελείται με αναφορά στην ποινή που προβλέπει η προηγούμενη διάταξη (*τῇ προειρημένη ὑποκείσθω ποινῇ*). Κάποτε δε αυτή η «προειρημένη» ποινή απέχει αρκετές παραγράφους (π.χ. οι παράγραφοι 16.4, 16.5 και 16.6 αναφέρονται στην ποινή που προβλέπεται στην παράγραφο 16.3). Σε μία περίπτωση μάλιστα, στην παράγραφο 4.7, είναι άδηλο για ποια ποινή πρόκειται⁷. Σε άλλες περιπτώσεις, όχι και τόσο σπάνιες, προβλέπεται η επιβολή κυρώσεων χωρίς όμως να ορίζεται η ποινή: *εὐθύνη ὑποκείσθω*, ή κάποια άλλη ισοδύναμη διατύπωση⁸. Τέλος, σε μία μοναδική περίπτωση γίνεται παραπομπή στην ποινή που προβλέπεται από την κοινή ποινική νομοθεσία για τους φονείς. Πρόκειται για τη διάταξη 12.7 που αφορά όσους σαπωνοπράτες δίνουν σε τρίτους *ὕγρὰν ατασταλλακτὴν* είτε για χάρη, είτε αντί ανταλλάγματος, είτε κατ' άλλο τρόπο, για να χρησιμοποιηθεί προς βλάβην άλλου προσώπου⁹.

4. Βλ. τους συγκριτικούς πίνακες που παραθέτει ο Koder, *Delikt*, 126 κ.ε.

5. Βλ. π.χ. τα κεφάλαια 4.1, 5.1, 6.1, 8.1, 11.2, 13.1 και 15.1.

6. Πρβλ. ΕΒ 3.2, 3.4, 4.2, 4.7, 5.2, 6.15, 9.5, 9.7, 10.2, 10.4-5, 11.4, 11.9, 12.4, 13.3.2, 13.6, 16.4-6.

7. Η αβεβαιότητα δημιουργείται από το ότι στην παράγραφο 4.1 ορίζεται κατά του παραβάτη των επιταγών της *παιδεύεσθω* και *εἰσκομίζεσθω*, ποινή στην οποία παραπέμπει η παράγραφος 4.2, ενώ οι 4.3 και 4.4 προβλέπουν η μεν πρώτη *εὐθυνέσθω*, η δε επόμενη *εὐθύνη πόμην* οί. Επομένως, αποβαίνει αδύνατος ο καθορισμός της *αὐτῆς ποινῆς*.

8. Βλ. δύο παραδείγματα στην προηγούμενη σημείωση. Τις προβλέψεις αυτές καταχωρίζει ο Koder, *Delikt*, 129, υπό τον όρο *Maßregelung*.

9. *Ὅστις παραπεμπόμενος φωραθῇ ἐν οἰκίῳ ποτε προσώπῳ ὕγρην κατασταλλακτὴν εἴτε κατὰ χάριν εἴτε διὰ τιμῆς εἴτε καὶ ἄλλως πῶς πρὸς ἐναντίωσιν καὶ ἐπὶ τῇ τινος, ὑποκείσθω τῇ τῶν ἀνδροφόνων ποινῇ* (έκδ. Koder, *Das Eparchenbuch*, 118 στίχ. 550-552).

Η παραπομπή στην ποινή της προηγούμενης διατάξεως και στις περιπτώσεις ακόμη, στις οποίες δεν δημιουργείται αμφιβολία ως προς την ταυτότητα της ποινής, δεν είναι απαλλαγμένη από προβλήματα. Όχι σπάνια συνδέονται με την διά της παραπομπής πρόβλεψη της ίδιας ποινής πράξεις που δεν προδίδουν τον ίδιο βαθμό εγκληματικής διαθέσεως. Σε μία όμως περίπτωση η διαφορά είναι κραυγαλέα. Πρόκειται για τις διατάξεις 3.1 και 2 από τον τίτλο *περί τραπεζιτών*. Με την πρώτη διάταξη απειλείται με ακρωτηριασμό του χεριού όποιος τραπεζίτης επιχειρήσει νόθευση του νομίσματος ή εγκαταστήσει δούλο του στη θέση του, όταν απουσιάζει, παρέχοντάς του έτσι την ευκαιρία να διαπράξει κάποιο αδίκημα σε σχέση με το νόμισμα. Η ποινική αυτή διάταξη εναρμονίζεται απολύτως προς τις αρχές που διέπουν την ποινική μεταχείριση των παραχαρακτών σε όλη τη βυζαντινή περίοδο¹⁰. Η ίδια ποινή προβλέπεται ωστόσο στη δεύτερη διάταξη και για τους τραπεζίτες που παραλείπουν να καταγγείλουν στον Έπαρχο *τούς ἐν ταῖς πλατείαις καὶ ῥύμαις ἱσταμένους σακκουληρίους*, ώστε να μην τελέσουν αυτοί κάποιο αδίκημα. Εδώ, όμως, η ανισότητα των πράξεων είναι προφανής, πέρα από το ότι ο ακρωτηριασμός του χεριού δεν εμφανίζει ως ποινή καμία σχέση προς την αντικειμενική υπόσταση του εγκλήματος που περιγράφεται στην παράγραφο 2 της διατάξεως¹¹.

Ας δούμε όμως τις επιμέρους ποινές. Η ποινή του θανάτου δεν προβλέπεται ευθέως, αλλά με έμμεσο τρόπο στην παράγραφο 12.7, για την οποία έγινε ήδη λόγος. Η διάταξη αυτή, μολονότι αναφέρεται γενικώς στην ποινή *τῶν ἀνδροφόνων* χωρίς προσδιορισμό βαθμού υπαιτιότητας, παραπέμπει ουσιαστικά στο κεφ. 39.77 του Προχείρου Νόμου, σύμφωνα με το οποίο: *Εἴ τις ἐλεύθερος ἢ δούλος ἐπὶ οἰαδήποτε προφάσει δώσει ποτόν, εἴτε γυνὴ ἀνδρὶ εἴτε ἀνὴρ γυναικὶ εἴτε δούλῃ δεσποινῇ εἴτε δούλος δεσπότη, καὶ διὰ τῆς τοιαύτης προφάσεως ἀσθενεῖα περιπέσῃ ὁ τὸ ποτόν ἐκπιών, καὶ συμβῇ αὐτὸν ἐκ τούτου καταρρεῦσαι καὶ ἀποθανεῖν, ξίφει τιμωρεῖσθω*¹². Η διάταξη αυτή αποτελεί εξειδίκευση του κεφ. 39.79 του ίδιου κειμένου: *Ὁ φονεύων ἐκουσίως, οἷας ἂν εἴῃ ἡλικίας, ξίφει τιμωρεῖσθω*¹³.

Ποινές ακρωτηριασμού δεν σπανίζουν στη νομοθεσία των Ισαύρων και εκείνη

10. Πρβλ. Σπ. Ν. Τρωιάνος, *Ο «Ποινάγιος» του Εκλογαδίου. Συμβολή εις την ιστορίαν της εξελίξεως του ποινικού δικαίου από του Corpus Iuris Civilis μέχρι των Βασιλικών*, Φραγκφούρτη 1980, σ. 101 κ.ε.

11. Δεδομένου ότι οι ποινές ακρωτηριασμού εντάσσονται στη γενική κατηγορία των ποινών-κάτοπτο (Spiegelstrafen) διαπιστώνεται πάντοτε κάποια μορφή συσχετισμού. Πρβλ. Σπ. Ν. Τρωιάνος, *Οι ποινές στο βυζαντινό δίκαιο, Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1997, 13-65 (εδw 31 κ.ε.).

12. Ι. και Π. Ζέπος, *Jus graecoromanum*, τ. Β', Αθήνα 1931 (ανατύπ. Ααλεν 1962), 226. Η διάταξη απαντά και στα *Βασιλικά* 60.39.3.

13. Ζέπος, *ό.π.*, τ. Β', 226.

των Μακεδόνων. Του χεριού ειδικότερα απειλείται στα κεφάλαια του Προχείρου Νόμου 39.5 (δικαιοπραξία με αντικείμενο ελεύθερο πρόσωπο), 14 (νόθευση νομίματος), 18 (εμπρησμός εκτός πόλεως), 22 (εξανδραποδισμός ελευθέρων), 40 (αρπαγή γυναίκας χωρίς χρήση όπλων), 53 (κλοπή αλόγων από στρατόπεδο), 54 (κλοπή σε υποτροπή), 56 (απελασία σε υποτροπή), 57 (σκύλευση νεκρών), 82 (τραυματισμός με ξίφος) και 83 (ανθρωποκτονία σε συμπλοκή).

Στο ΕΒ προβλέπεται ακρωτηριασμός του χεριού στις παρακάτω περιπτώσεις: 2.5 (νόθευση αργύρου), 3.1 (νόθευση νομίματος), 3.2 (παράλειψη καταγγελίας *σακκουλαρίων*), 8.4 (παραβάσεις σχετικά με την κατεργασία της μετάξης) και 8.7 (πώληση σε εξωτερικούς ή αλλοδαπούς δούλου εξειδικευμένου στην κατεργασία μετάξης). Με εξαίρεση την περίπτωση των *σακκουλαρίων*, για την οποία έγινε ήδη λόγος, και όπου η πρόβλεψη της ποινής γίνεται με αναφορά σε προηγούμενη διάταξη, στις υπόλοιπες η ποινή εναρμονίζεται με το γενικότερο πνεύμα της ισχύουσας τότε ποινικής νομοθεσίας, με προστατευόμενο έννομο αγαθό το νόμισμα και το κρατικό μονοπώλιο μετάξης¹⁴.

Εκτός από τις ποινές ακρωτηριασμού, περιέχει το ΕΒ πολύ συχνά την ποινή του δαρμού, συνήθως με του όρους *παιδευέσθω* ή *σωφρονιζέσθω* χωρίς άλλο προσδιορισμό. Ο καθορισμός του ύψους της ποινής επαφίονταν στην κρίση του Επάρχου που δίκασε τα σχετικά αδικήματα. Αυτή η συχνότητα δημιουργεί βέβαια κάποια ερωτηματικά. Στο ρωμαϊκό δίκαιο ήσαν οι ποινές του σωματικού κολασμού διαδεδομένες, εφαρμόζονταν όμως μόνο σε δούλους και από τους ελεύθερους μόνο σε *ευτελείς*. Η σχετική διάταξη του Πανδέκτη 48.19.28.2 επαναλήφθηκε στα Βασιλικά 60.51.26.2: *Μόνον οί ευτελείς ἐλεύθεροι ροπαλίζονται*. Με εξαίρεση λοιπόν το έγκλημα καθοσιώσεως, δεν επιβάλλονταν ατιμωτικές ποινές σε *εντίμους*. Στην Εκλογή (17.19-20) είχε καταβληθεί προσπάθεια αμβλύνσεως των ταξικών ανισοτήτων στο πεδίο του ποινικού δικαίου. Από το σύνολο των ποινικών διατάξεων που θεσπίστηκαν επί των Μακεδόνων συνάγεται, ότι τόσο ο Βασίλειος Α΄ όσο και ο Λέων δεν απέρριπταν τη διαφοροποίηση του δράστη με βάση την κοινωνική θέση του¹⁵. Έτσι αυτές οι διατάξεις του ΕΒ δημιουργούν απορίες.

Σωματικός κολασμός χωρίς άλλη παρεπόμενη ποινή προβλέπεται μόνο για ορισμένες παραβάσεις των *ταβουλλαρίων*, δηλαδή των συμβολαιογράφων (1.5-6), και για κάποια άλλη των *κηρουλλαρίων* (11.6: κατασκευή κερών από κατάλοιπα). Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις ραβδισμού συνοδεύεται η ποινή από κούρεμα, που ήταν ποινή παρεπόμενη με ατιμωτικό χαρακτήρα (1.12, 6.4, 6.14-16, 8.3 και 11, 16.3-6, 19.2). Αυτό

14. Πρβλ. D. Simon, Die byzantinischen Seidenzünfte, *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975), 23-46.

15. Πρβλ. Τρωϊάνος, Οι ποινές, 36 κ.ε.

δεν αποτελεί πρωτοτυπία του ΕΒ, γιατί ο συνδυασμός αυτός απαντά συχνά στην Εκλογή, την Εισαγωγή και τον Πρόχειρο Νόμο¹⁶.

Μαζί με δαρμό και κουρά συνδυάζεται κάποτε και η εξορία. Ούτε κι αυτό αποτελεί όμως νεωτερισμό του ΕΒ, γιατί βρίσκουμε προηγούμενα στα νομοθετικά έργα των Ισαύρων και των Μακεδόνων¹⁷. Σε μία περίπτωση προστίθεται στις τρεις αυτές ποινές και η διαπόμπευση. Πρόκειται για τη διάταξη 18.5, που έχει ενταχθεί μεν στον τίτλο περί των αρτοποιών, έχει όμως γενικό περιεχόμενο και αφορά την απαγόρευση αθέμιτου ανταγωνισμού με πρόκληση αύξησης του ενοικίου του ανταγωνιστή ή αναμίξεως στις επαγγελματικές δραστηριότητες άλλου κλάδου. Εκεί προβλέπεται: *ὁ τοιοῦτος τὴν διὰ δαρμοῦ καὶ κουρᾶς καὶ θιριάμβου καὶ διπνεκοῦς ἐξορίας ὑπομένετω τιμωρίαν*. Η ὅλη διατύπωση γεννά την εντύπωση, ότι η διάταξη δεν αφορά μόνο τους αρτοποιούς, αλλά όλους τους αποδέκτες του ΕΒ. Το ίδιο ωστόσο αδίκημα προβλέπεται και σε άλλα κεφάλαια του ΕΒ για άλλες επαγγελματικές τάξεις, όπως π.χ. 4.1 και 9 (βεστιοπράται), 6.1 (μεταξοπράται), 11.2 (κηρουλάριοι), 19.2 (κάπηλοι) κ.λπ., υπό την απειλή άλλων ποινών. Δεν είναι όμως η διαφοροποίηση των ποινών που γεννά τα ερωτηματικά εδώ, αλλά η προσθήκη της διαπομπεύσεως. Σε νομικά κείμενα σπανιότατα απαντά η διαπόμπευση¹⁸. Ίσως επειδή δεν αποτελούσε ποινή κατά κυριολεξία, αλλά μέρος της διαδικασίας εκτελέσεως ορισμένων ποινών, ιδίως ακρωτηριασμού, δαρμού και κουράς. Επομένως και στη συγκεκριμένη περίπτωση, όπου προστίθεται στη διάταξη 18.5 και η διαπόμπευση, δεν διαφοροποιείται ουσιαστικά η διάταξη σε σύγκριση με εκείνες, στις οποίες προβλέπονται οι ίδιες ποινές χωρίς τη διαπόμπευση, γιατί πιστεύω ότι και εκεί θα υπήρχε αυτή, έστω και μη προβλεπόμενη στο νόμο.

Βρίθκει το ΕΒ από χρηματικές ποινές¹⁹. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με τη γενικό-

16. Πρβλ. Τρωάνος, Οι ποινές, 38.

17. Πρβλ. Τρωάνου, Οι ποινές, 38 κ.ε.

18. Από όσο γνωρίζω, εκτός από το ΕΒ απαντά μόνο στο κεφ. 3 της λεγόμενης *νεαρᾶς του πατριάρχου Αθανασίου* ως ποινή εναντίον των άγαμων γυναικών που συνάπτουν εξώγαμες σχέσεις: *εἰ δὲ ἐκδῶ ἐαυτὴν ἀβιάστως, κουρᾷ καὶ πομπῇ σφραγνίζεσθαι* (Ζέπος, ό.π., τ. Α', σ. 535,3-4). Για τη *νεαρά* αυτή και για τις επιφυλάξεις που διατυπώνονται σχετικά με την επικύρωσή της το 1306 από τον αυτοκράτορα Ανδρόνικο Β' Παλαιολόγο, βλ. Σπ. Ν. Τρωάνος, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, 2η έκδ., Αθήνα-Κομοτηνή 1999, 280. Σε μη νομικά κείμενα, αντιθέτως, οι μνείες δεν είναι σπάνιες. Περιορίζομαι στην αναφορά ενός χωρίου από τα *Ανέκδοτα* του Προκοπίου: *Καὶ μὴν καὶ τοῖς μετεωρολόγοις χαλεπῶς εἶχον. Διὸ δὴ αὐτοὺς ἡ ἐπὶ τοῖς κλέπταις τεταγμένη ἀρχὴ ἤκίζετό τε ἀπ' οὐδεμιᾶς ἄλλης αἰτίας καὶ ξαίνουσα κατὰ τοῦ νότου πολλὰς ἐπὶ καμῶνων φερομένους ἐπόμπευεν ἀνὰ πᾶσαν τὴν πόλιν γέροντάς τε καὶ ἄλλως ἐπεικείς ὄντας, ἄλλο αὐτοῖς ἐπικαλεῖν οὐδὲν ἔχουσα, πλὴν γε δὴ ὅτι σοφοὶ τὰ περὶ τοὺς ἀστέρας ἐν τοιοῦτῳ χώρῳ ἐβούλυντο εἶναι* (κεφ. 11, έκδ. Ο. Veh, *Prokop Anekdotai*, Μόναχο 1981, 104).

19. Βλ. τους σχετικούς πίνακες στον Koder, *Delikt*, 128 κ.ε.

τερη τάση που άρχισε να εμφανίζεται στη μέση περίοδο του περιορισμού των περιουσιακών ποινών υπέρ του Δημοσίου. Έχω τη γνώμη, ότι αυτό οφείλεται στη διαπίστωση, πως οι περιουσιακές ποινές δεν είχαν καμία σημασία, και επομένως παρέμεναν αλυσιτελείς, για τα οικονομικώς ασθενή κοινωνικά στρώματα. Η πύκνωση, λοιπόν, των ποινών αυτών στο ΕΒ έρχεται να επιβεβαιώσει την υπόθεσή μου, γιατί οι ποινές αυτές απειλούνταν εναντίον προσώπων που ως επαγγελματίες είχαν οικονομική επιφάνεια και, κατά συνέπεια, δεν ήσαν αδιάφοροι απέναντι σε ποινές που έπλητταν την περιουσία τους.

Ένα ειδικότερο πρόβλημα γεννά ωστόσο η ποινή της δημεύσεως στο ΕΒ. Προβλέπεται σε πολλές περιπτώσεις με τον όρο *είσκομίζεσθαι*. Κάποτε ορίζεται ρητώς, ότι η δήμευση αφορά τα συγκεκριμένα είδη που συνδέονται με την αξιόποινη πράξη, όπως στα κεφάλαια 8.8 *τῆς πραγματείας ἐκπιπτεύωσαν*, 8.9 *τὰ εραγματείας ἐκπιπτεύωσαν η δήμευση αφορά τα συγκεκριμένα είδη που συνδέονται με την αξιόποινη*, 9.2 *ζημιούσθω τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ*, 20.3 *τὰ ἀποτεθέντα εἴσκομίζονται*.

Άλλοτε όμως προβλέπεται η ποινή χωρίς κανένα περιορισμό, όπως στα κεφάλαια 2.7-8, 3.3, 3.6, 4.1, 4.8-9, 5.5, 8.2, 8.5, 11.2-3, 11.8, 12.9, 20.2, 21.9 και 22.4. Από τη σύγκριση των δύο ομάδων διατάξεων προκύπτει τόσο εξ αντιδιαστολής όσο και από την όλη εκτίμηση των συνθηκών, ότι η δεύτερη αφορά το σύνολο της περιουσίας του δράστη²⁰. Σε δύο περιπτώσεις ωστόσο πρέπει να γίνει δεκτό, ότι η ποινή αφορά το σύνολο των περιουσιακών στοιχείων που ο δράστης φέρει επάνω του ή στις αποσκευές του. Πρόκειται για τους ξένους εμπόρους που παρέτειναν την παραμονή τους πέρα από το επιτρεπόμενο τρίμηνο για να διαθέσουν τα εισαχθέντα εμπορεύματά τους (κεφάλαια 5.5 και 20.2). Επομένως δεν μπορεί να γίνει λόγος για δήμευση της περιουσίας τους στον τόπο της κατοικίας τους.

Κάπως ιδιόρρυθμη οικονομική κύρωση είναι η του κεφ. 12.9, κατά το οποίο, όποιος πωλεί σαπούνη με καντάρι που δεν φέρει τη σφραγίδα του Επάρχου, αν μεν είναι δούλος εντάσσεται στους δούλους του αυτοκράτορα, αν δε είναι ελεύθερος δημεύεται. Στη συγκεκριμένη περίπτωση την οικονομική ζημία υφίσταται ο κύριος του δούλου. Απώλεια της κυριότητας δούλου έχουμε και σε άλλες περιπτώσεις, αλλά με τελείως διαφορετική αντικειμενική υπόσταση (πορνεία με τον ίδιο δούλο ή την ίδια δούλη²¹), εκτός βέβαια από τις περιπτώσεις της *noxae deditio*²².

20. Πρβλ. Αν. Χριστοφιλόπουλος, *Το Επαρχικόν Βιβλίον Λέοντος του Σοφού και αι συνεκνήναι εν Βυζαντίω*, Αθήνα 1935, 75 και Koder, *Delikt*, 120 που διακρίνει *απώλεια του εμπορεύματος* (*Verfall der Ware*) από *δήμευση* (*Konfiskation*).

21. Βλ. *Πρόχειρος Νόμος* 39.44 και 60 (Ζέπος, *ό.π.*, τ. Β', 221 κ.ε. και 224, αντιστοίχως).

22. Πρβλ. Μ. Kaser, *Das römische Privatrecht*, II, Μόναχο 1975, 430 κ.ε.

Όπως επισημάνθηκε στην αρχή, απειλούνται στο ΕΒ και μερικές ποινές που δεν απαντούν σε άλλο νομοθέτημα της ίδιας ή άλλης χρονικής περιόδου. Εννοώ ότι σε πολλές διατάξεις του προβλέπεται ως παρεπόμενη ποινή για όσους παραβιάζουν τις επιταγές ή τις απαγορεύσεις του ο αποκλεισμός από ορισμένο επάγγελμα. Η απειλή της ποινής αυτής είναι κατά κανόνα άμεση, είτε ως ρητή απαγόρευση ασκήσεως του συγκεκριμένου επαγγέλματος, όπως στα κεφάλαια 1.2, 1.15, 1.17, 1.23, 1.25, 8.2, 9.4-5, 12.8, 13.5-6, 14.2, είτε και ως αποβολή από το σύστημα, όπως στα κεφάλαια 2.11, 5.1-2, 6.10, 6.12, 7.1, 7.5, 9.6-7, 10.3-5, 12.2-4, 16.2, 17.4, 19.4). Κάποτε όμως η πρόβλεψη είναι έμμεση με τη μορφή της εκδιώξεως από την πόλη ή της διηνεκούς εξορίας, όπως στα κεφάλαια 18.5 και 20.2.

Ανέφερα ήδη, ότι από τη σύγκριση των προβλεπόμενων ποινών, ιδίως μάλιστα εκεί όπου γίνεται σώρευση κυρώσεων, διαπιστώνεται ανισότητα στην καταστολή υπό την έννοια, ότι όμοιες πράξεις στο πλαίσιο διαφορετικών επαγγελματικών κλάδων απειλούνται με διαφορετικές ποινές. Περαιτέρω επεσήμανα, ότι ανισότητες δημιουργούνται και με την πρόβλεψη ποινικών κυρώσεων με παραπομπή στις κυρώσεις των αμέσως προηγούμενων διατάξεων. Αυτές οι παρατηρήσεις προκαλούν την υποψία –αν όχι τη βεβαιότητα– ότι δεν πρόκειται για κείμενο προερχόμενο από ένα συντάκτη, αλλά για συρραφή προϋπαρχόντων κειμένων (διαφορετικού ποιοτικού επιπέδου, αν συγκρίνει κανείς τον τίτλο *περί ταβουλλαρίων* με άλλους), και τα οποία μάλιστα δεν συνενώθηκαν αυτούσια, αλλά με παραλείψεις ενδιάμεσων χωρίων. Οι παρατηρήσεις αυτές δεν κλονίζουν οπωσδήποτε την εκδοχή, ότι το ΕΒ αποτέλεσε νόμο²³. Αντιθέτως μάλιστα την ενισχύουν. Η προχειρότητα της συγκολλήσεως των συστατικών μερών δείχνει μεγάλη βιασύνη, που πιθανότατα οφείλεται στην προσπάθεια να κυρωθεί το ΕΒ πριν από τον, προφανώς επικείμενο, θάνατο του Λέοντος ΣΤ’.

23. Πρβλ. τα στοιχεία που επικαλείται ο Koder, *Das Eparchenbuch*, 36 κ.ε.

Κ. Γ. ΠΙΤΣΑΚΗΣ

ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΙΣ «ΠΟΙΝΕΣ-ΚΑΤΟΠΤΡΟ» ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟ ΧΩΡΟ

Στις ἀρχές τῆς βασιλείας του, τὸ 528 ἢ τὸ 529, ὁ Ἰουστινιανὸς Α΄ ἐξαπολύει ἓνα χωρὶς προηγούμενο (καὶ χωρὶς ἐπόμενο, στὴ βυζαντινὴ ἱστορία) διωγμὸ κατὰ τῶν ἐπιδομένων σὲ ὁμοφυλόφιλες πράξεις ἢ, τέλος πάντων, κατ' αὐτῶν τοὺς ὁποίους ὁ ἴδιος θεωρεῖ *παιδεραστάς*¹. Ὁ Προκόπιος σαφῶς ὁμιλεῖ γιὰ πρόσχημα, ὑπὸ τὸ ὁποῖο κρύπτονται πολιτικοὶ λόγοι, ἢ καὶ λόγοι ἀπλῶς προσωπικοῦ συμφέροντος¹. Τὰ πρῶτα θύματα εἶναι δύο ἀρχιερεῖς, ὁ Ρόδου Ἡσαΐας καὶ ὁ Διοσπόλεως τῆς Θράκης Ἀλέξανδρος. Ἡ ποινὴ τὴν ὁποία ἐπιβάλλει γενικὰ εἶναι ἡ ἀποκοπὴ τοῦ πέους: *καὶ εὐθέως προσέταξεν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς τοὺς ἐν παιδεραστίαις εὕρισκομένους καυλοτομεῖσθαι. Καὶ πρὸς τὸν ἐρόμενον· 'διὰ τί ταύτη τοὺς ἀρρενοφθόρους κολάζεις;', ἔφη· 'εἰ δ' ἄρα ἱεροσυλήκασιν, οὐκ ἂν τὴν χεῖρα τούτων ἀπέτεμνον;'*

Δὲν γνωρίζω ἂν ὁ διάλογος, τὸν ὁποῖο παραδίδει ὁ Ζωναρᾶς, εἶναι πραγματικὸς ἢ ἐπινοημένος. Δίνει ὅμως ἐπαρκῶς τὴν ἔννοια αὐτοῦ ποῦ ἔχει ὀνομασθῇ *ποινὴ-κάτοπτρο* (Spiegelstrafe). Τὸ ἐρώτημα: *διὰ τί ταύτη τοὺς ἀρρενοφθόρους κολάζεις;* ἔχει τὴ θέση του: στὸ ἰσχύον ποινικὸ δίκαιο, κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ, ἀλλὰ καὶ πρὶν καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτόν, ἡ καυλοτομία δὲν ὑπῆρξε ποτὲ ἡ ποινὴ ποῦ προβλεπόταν γιὰ τὴν ὁμοφυλοφιλία ἢ τὴν παιδεραστία. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπάντηση περιέχει τὴν ἴδια αὐθαιρεσία ποῦ περιεῖχε ἡ ἐπιβολὴ τῆς ποινῆς: *εἰ δ' ἄρα ἱεροσυλήκασιν, οὐκ ἂν τὴν χεῖρα τούτων ἀπέτεμνον;* Ναί, μό-

1. Οἱ πηγές: Προκόπιος, *Ἀνέκδοτα* 11.34-36 (ἔκδ. Haury - Wirth, III, 76); Μαλάλας 18.18 (ἔκδ. Βόννης, 436· ἀλλὰ ἡ ἀρίθμηση τῶν παραγράφων ἀκολουθεῖ τῇ μετάφραση τῶν E. Jeffreys - M. Jeffreys - R. Scott, *The Chronicle of John Malalas*, Μελβούρνη 1986, ἐδῶ 253); Θεοφάνης (De Boor), I, 177· Γεώργιος Μοναχός (De Boor-Wirth), II, 645· Κεδρηνός (Βόννης), I, 645-646· Ζωναρᾶς 14.7.2-3 (Βόννης, III, 158-159). Βιβλιογραφία: D. Dalla, "Ubi Venus mutatur": *Omosexualità e diritto nel mondo romano*, Μιλάνο 1987, 185-209 ("Giustiniano: La repressione totale"); E. Cantarella, *Etica sessuale e diritto: L'omosessualità maschile a Roma*, *Rechtshistorisches Journal* 6 (1987), 283-287· Σπ. Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος» τοῦ Ἐκλογαδίου: Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐξελιξέως τοῦ ποινικοῦ δικαίου ἀπὸ τοῦ Corpus iuris civilis μέχρι τῶν Βασιλικῶν*, Φραγκφούρτη 1980, 16· S. Troianos, *Kirchliche und weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz*, *JÖB* 39 (1989), 33-35· Κ. Πιτσάκης, *Ἡ θέση τῶν ὁμοφυλοφίλων στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, Οἱ περιθωριακοὶ στὸ Βυζάντιο: Πρακτικὰ ἡμερίδας*, Ἀθήνα 1993, 206-211.

νον που επίσης ή αποτομή της χειρός ουδέποτε υπήρξε ποινή της ιεροσυλίας. Καί όμως προβάλλεται ως εύλογο, κάποιος που ιεροσύλησε να χάσει το χέρι του και ένας άνδρας που υπέπεσε σε γενεπίσιες παρεκτροπές να χάσει το ανάλογο ὄργανό του.

Ποινές-κάτοπτρο, λοιπόν – συγγενής μορφή ποινικού κολασμού πρὸς τὴν ταυτοπάθεια (talio: ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος), ἀλλὰ σαφῶς διακρινομένη ἀπὸ αὐτὴν. Ἐλλωστε, ἡ κυρίως ταυτοπάθεια ἔχει πολὺ περιορισμένη παρουσία στὸ βυζαντινὸ δίκαιο: θὰ γίνεῖ εἰδικὰ λόγος στὴ συνέχεια γιὰ τὸν εὐνουχισμό ὡς ποινὴ κατὰ τῶν (ἀνδρῶν) δραστῶν εὐνουχισμού ἄλλου προσώπου, βάσει τῆς Νεαρᾶς 142 κεφ. 1 τοῦ Ἰουστινιανοῦ· ἡ ποινὴ καταργεῖται μὲ τὴ Νεαρὰ 60 τοῦ Λέοντος 5^ς· ἀντίστοιχα ὅμως θὰ δοῦμε ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Λέων μὲ τὴ Νεαρὰ 92 εἰσάγει τὴν ποινὴ τῆς τυφλώσεως (ἀπὸ τὸν ἕνα, κατὰ κανόνα, ὀφθαλμὸ) γιὰ τοὺς δράστες τῆς τυφλώσεως ἑτέρου. Ὑπὸ ἄλλη ὅμως μορφή ἡ ταυτοπάθεια εἶναι ἐξαιρετικὰ οἰκεία στὸ βυζαντινὸ ποινικὸ δίκαιο: ὅποιος ἐν γνώσει κατηγορήσῃ ψευδῶς ἄλλον γιὰ ἐγκληματικὴ πράξη, ὑπόκειται στὴν ποινὴ ποὺ ἐκινδύνευσε νὰ ὑποστῇ ὁ ἀδίκως κατηγορηθεῖς².

Θὰ γνωρίσουμε ἐπίσης στὴ συνέχεια μία ἄλλη συγγενῇ μορφή ἀνταποδοτικῆς ποινῆς: συνίσταται στὴν ἐπιβολὴ στὸν κατάδικο μιᾶς σωματικῆς μεταχείρισης ποὺ ὑπενθυμίζει, ἀπεικονίζει ἢ ἀναπαριστᾷ, κατὰ τρόπο ὅμως μεγεθυμένο, ὁδυνηρὰ γκροτέσκο ἢ μακάβριο, τὴν πράξη του. Στὸ ποινικὸ δίκαιο τῶν Ἀσσιζῶν τῆς Κύπρου θὰ συναντήσουμε μία τέτοια ποινὴ γιὰ τὸν δράστη λαθραίου ἐνταφιασμοῦ νεκροῦ: ἐνταφιάζεται ζωντανός. Στὴν αὐθαίρετὴ λαϊκὴ ποινικὴ δικαιοσύνη τῆς Κύπρου συναντοῦμε, ἄλλωστε, σχεδὸν ὡς τὶς ἡμέρες μας, τὸν ἀνασκολοπισμὸ ὡς «ποινὴ» τῶν παιδερα-

2. Ἐκλ. 17.51 πρβλ. 27· Εἰσ. 40.18 = Πρ. Ν. 39.15 = Ἀρμ. 6.9.3. Ἐτσι εἰδικὰ καὶ γιὰ τὴ συκοφαντικὴ κατηγορία γιὰ μοικεία: Ἐκλ. 17.27· καὶ γιὰ τὴν πλαστογραφία μὲ σκοπὸ τὴν καταδίκη ἑτέρου σὲ θανατικὴ ποινὴ: Βασιλικά 60, 41, 56.2 = Cod 9, 22, 22 § 2, Νεαρὰ 77 Λέοντος (ἔκδ. Noailles – Dain, 269 = ἔκδ. Zachariä εἰς Ζέπων, JGR, Α', 146-147)· γιὰ τὸ ἐγκλημα τῆς συκοφαντίας στὸ βυζαντινὸ δίκαιο: Τρωιάνος, Ὁ «Ποινάλιος», 104-107. Ἡ ἴδια ἀρχὴ ἐπικρατεῖ καὶ στὸν κῶρο τοῦ κανονικοῦ «ποινικοῦ» δικαίου, ὅπου, ἄλλωστε, ἐπιβιώνει καὶ σήμερα: καν. 6 τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου· πρβλ. καὶ καν. 4 τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Βλ. Τρωιάνος, Ὁ Ποινάλιος, 105 καὶ σημ. 9, καὶ τὴν ἐκεῖ βιβλιογραφία· Π. Παναγιωτάκος, Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ. Γ' Τὸ ποινικὸν δίκαιον τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθήνα 1962, 721, 725. Πρβλ. Κ. Πιτσάκης, Ἐγκλημα χωρὶς τιμωρία; Τὰ πλαστὰ στὴ βυζαντινὴ ἱστορία, εἰς: Σπ. Τρωιάνος (ἐπιμ.) Ἐγκλημα καὶ τιμωρία στὸ Βυζάντιο, Ἀθήνα 1997, 344-345. - Καὶ τῆς κυρίως ταυτοπαθείας (ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος, χεῖρα ἀντὶ χειρὸς, πόδα ἀντὶ ποδός, κατάκαμα ἀντὶ κατακάματος, τραῦμα ἀντὶ τραύματος, μῶλωπα ἀντὶ μῶλωπος Ἐξοδ. 21. 23-25, πρβλ. Ματθ. 5.38· si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto Δωδεκάδελτος 8.2 πρβλ. Inst. 4.4.7) φαίνεται πάντως ὅτι γινόταν de facto καὶ δικαστικὴ χρῆσις, σὲ κάποιο βαθμὸ, στὸ Βυζάντιο, σὲ περιπτώσεις σωματικῶν βλαβῶν, πέρα ἀπὸ τὴν ἐντελῶς μεμονωμένη νομοθετικὴ πρόβλεψη τῆς ποινῆς: θὰ δοῦμε ὅτι αὐτὸ προκύπτει ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ προοίμιο τῆς Νεαρᾶς 92 τοῦ Λέοντος γιὰ τὴν τύφλωση [κατωτέρω σημ. 22 καὶ στὸ ἐφεξῆς ἀντίστοιχο τμῆμα τοῦ κειμένου].

στῶν, ἡ ὁποία ἐπιδιώκει νὰ ἀπομνηθῇ φρικτὰ τὴν πράξη τους³... Ἔτσι, συχνά, καὶ στὶς ὑστεροβυζαντινὲς καὶ κυρίως μεταβυζαντινὲς παραστάσεις τῶν κολασμένων στὶς τοικογραφίες τῆς Μελλούσης Κρίσεως: π.χ. ὁ *παραμυλωνᾶς* ποὺ ἔχει καταδικασθῇ νὰ κουβαλεῖ στὸν λαιμό του τὶς μυλόπετρες, ὄργανα τοῦ ἐπαγγέλματος ποὺ εἶχε κατὰ ἐγκληματικὸ τρόπο ἀσκήσει στὴ ζωή. Ἡ εἰδικὴ αὐτὴ μορφή ἀνταποδοτικῆς ποινῆς εἶχε βρεῖ σπανίως τὸν δρόμο καὶ πρὸς τὸ ἐπίσημο βυζαντινὸ ποινικὸ δίκαιο: παρὰ τὴν κατ' ἀρχὴν κατάργηση, ἀπὸ τὸ ποινικὸ σύστημα τῆς *Ἐκλογῆς* τῶν Ἰσαύρων, τῶν προβλεπομένων στὸ προγενέστερο δίκαιο ἐξιδιασμένων τρόπων ἐκτελέσεως τῆς θανατικῆς ποινῆς, θὰ δοῦμε ὅτι διατηρεῖται μέχρι τέλους ἡ διάταξη ποὺ προβλέπει γιὰ τὸν ἐμπρησμό ἐκ προθέσεως ἐντὸς οἰκισμοῦ τὴν καύση ζῶντος τοῦ δράστη· γιὰ τὸν ἐμπρησμό ἐκ προθέσεως ἔξω πόλεως ἡ ποινὴ εἶναι ἡ τυπικὴ *ποινὴ-κάτοπτρο*: χειροκόπηση.

Διακρινόμενη λοιπὸν ἀπὸ τὶς συγγενεῖς αὐτὲς μορφές, ἡ *ποινὴ-κάτοπτρο* εἶναι ἡ ἀνταποδοτικὴ ποινὴ, ὅπου ἡ ἐγκληματικὴ πράξη τιμωρεῖται μὲ τὴν «τιμωρία», συχνὰ τὴν καταστροφὴ, ἐκείνου τοῦ μέλους τοῦ σώματος ποὺ ἔδρασε, ἢ ποὺ «ἁμάρτησε», καὶ στὸ ὁποῖο ἔτσι «ἀντανεκλᾶται» (*ἀντικοπιρίζεται*: ἀπὸ ὅπου καὶ τὸ συμβατικὸ ὄνομα ποὺ δόθηκε ἀπὸ τοὺς νεώτερους συγγραφεῖς σ' αὐτὴ τὴ μορφή κολασμοῦ) τὸ *κακὸ* τὸ ὁποῖο ἔκανε⁴.

Τὸ θεμέλιο αὐτῆς τῆς μορφῆς ποινικοῦ κολασμοῦ βρίσκεται βέβαια σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ψυχολογικὴ ἀντίληψη: ὅτι πρέπει νὰ *τιμωρηθῇ* τὸ μέλος ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἀδίκησε· μία ἀνταποδοτικὴ ποινὴ βέβαια — καὶ ἡ ἔννοια τῆς ἀνταπόδοσης, ὅ,τι καὶ ἂν λέμε συνήθως, δὲν ἔχει παῦσει ποτὲ νὰ ὑπόκειται στὴν ἰδέα τῆς ποινῆς. Ἡ ποινὴ ὅμως αὐτὴ, ὅπως ἔχει ἐπισημάνει ὁ Σπ. Τρωιάνος, ἐπιτελεῖ συχνὰ καὶ μία λειτουργία εἰδικῆς πρόληψης: ἂν ὁ δράστης τιμωρηθῇ γιὰ τὴν πράξη του μὲ τὴν ἀφαίρεση ἢ τὴν ἀχρήστευση τοῦ μέλους ἐκείνου τοῦ σώματός του μὲ τὸ ὁποῖο τὴν εἶχε τελέσει, εἶναι πολὺ πιθανὸ ὅτι θὰ βρεθῇ σὲ φυσικὴ ἀδυναμία νὰ τελέσει πάλι ὅμοια ἐγκληματικὴ πράξη ἢ πάντως θὰ δυσκολευθῇ πολὺ νὰ τὸ πράξει, τοῦλάχιστον κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο. Θὰ δοῦμε ὅμως ὅτι οἱ λειτουργίες αὐτὲς δὲν συνυπάρχουν πάντοτε.

3. Ὁ συνάδελφος καὶ φίλος κ. Κ. Π. Κύρρης εἶχε τὴν καλωσύνη νὰ μὲ πληροφορήσει, κατὰ τὴν πληροφορικὴ παρουσίαν αὐτῆς τῆς ἀνακοίνωσης, ὅτι τὸ τελευταῖο περιστατικὸ αὐθαίρετης ἀπονομῆς λαϊκῆς «δικαιοσύνης» κατὰ τὸν τρόπο αὐτό, γιὰ τέτοια πράξη, συνέβη σὲ χωριὸ τῆς Κύπρου στὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ 1950... — Ἀναφέρονται πολλὲς παρόμοιες πρακτικὲς στὴ μεσαιωνικὴ Δύση: θανάτωση τῶν παρακαρτῶν μὲ ρίψη τους σὲ (ἢ μὲ περίχυσή τους μὲ) διάπυρες ἢ ζέουσες ὕλες, κατ' ἀπομίμηση τῆς ἐνασχολήσεώς τους μὲ τεπηγμένα μέταλλα γιὰ τὴν κατασκευὴ τῶν παρακαραγμένων νομισμάτων.

4. Γιὰ αὐτὲς τὶς κατηγορίες ποινῶν, βλ. Σπ. Τρωιάνος, Οἱ ποινὲς στὸ βυζαντινὸ δίκαιο, *Ἐγκλημα καὶ Τιμωρία στὸ Βυζάντιο*, 31-35, 50-51 [πρβλ. ὁ ἴδιος, *Die Strafen im byzantinischen Recht: Eine Übersicht*, *JÖB* 42 (1992), 55-74]. Evelyne Patlagean, *Byzance et le blason pénal du corps, Du châtimement dans la cité: supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Πάρις 1984, 405-427.

Σε τί βαθμό οί *ποινές-κάτοπτρο* αποτελούν θεσμικά τμήμα της επίσημης ή της «κρατούσης» ποινικής θεωρίας στο Βυζάντιο; Μία πρώτη και επιφανειακή προσέγγιση στο έρώτημα θα έτεινε να διαπιστώσει ότι πραγματικά οί *ποινές-κάτοπτρο* αποτελούν σέ σημαντικό βαθμό τμήμα της βυζαντινής ποινικής νομοθετικής πολιτικής. Ἀπαντοῦν, πράγματι, ἄρκετά συχνά στο σύστημα της Ἑκλογῆς, πού εἶναι τὸ κυρίως βυζαντινὸ ποινικὸ σύστημα· γιατί, ὅπως εἶναι γνωστό, παρὰ τὴ γενικὴ κατάργηση τῆς νομοθεσίας τῶν Ἰσαύρων, οἱ ποινικὲς διατάξεις τῆς Ἑκλογῆς παρελήφθησαν οὐσιαστικά αὐτοῦσιες στὴ νομοθεσία τῶν Μακεδόνων, καὶ ἔτσι, μέσῳ καὶ τῶν μεταγενεστέρων ἐπεξεργασιῶν, ἐπιβίωσαν θεωρητικά —τί γινόταν στὴν πράξη εἶναι ἄλλο πρόβλημα— ὡς τὸ τέλος τῆς ζωῆς τῆς αὐτοκρατορίας. Στὸ σύστημα λοιπὸν τῆς Ἑκλογῆς, πού εἶναι οὐσιαστικά καὶ τὸ σύστημα τῶν Μακεδόνων, *ποινές-κάτοπτρο* προβλέπονται⁵:

α) σὲ περιπτώσεις σοβαρῶν ἐγκλημάτων κατὰ τῆς περιουσίας (εἰδικὲς μορφές διακεκριμένης κλοπῆς, τυποποιημένες ἢ μὴ σὲ ἰδιαίτερα ἐγκλήματα: κλοπὴ στρατιωτικῶν ὑποζυγίων, «ἀπελασία» καθ' ὑποτροπὴν, κλοπὴ γενικῶς καθ' ἐπάγγελμα ἢ καθ' ὑποτροπὴν)⁶ καὶ στο ἐγκλημα τῆς τυμβωρυχίας⁷: ἀποτομὴ τῆς χειρὸς.

5. Παραπέμω ἐδῶ μόνον στὶς ποινικὲς διατάξεις τῆς Ἑκλογῆς (ἐκδ. L. Burgmann, *Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.*, Φραγκφούρτη 1983, 226-242, τῆς ὁποίας ἀκολουθεῖται ἐδῶ ἡ ἀρίθμηση τῶν διατάξεων = ἐκδ. K. E. Zachariä von Lingenthal: Ζέπων, *JGR*, Β', 52-61) καὶ τῶν δύο νομοθετικῶν ἐγχειριδίων τῶν Μακεδόνων, τῆς *Εἰσαγωγῆς* («Ἐπαναγωγῆ») ἐκδ. Zachariä: Ζέπων, *JGR*, Β', 360-368) καὶ τοῦ *Προχείρου Νόμου* (ἐκδ. Zachariä: ὁ.π., 216-227), χωρὶς ἐνδειξη τῆς σελιδορίθμησης τῶν ἐκδόσεων. Παραλείπω τὶς παραπομπές στὶς μεταγενέστερες ἐπεξεργασίες καὶ τὰ ἰδιωτικά παράγωγα τῶν νομοθετικῶν αὐτῶν κειμένων· γιὰ τὴν ὑποδίλωση μόνον τῆς ἐπιβίωσης τῶν διατάξεων, ἂν ὅχι τῆς πρακτικῆς, δίνω μόνον τὴν παραπομπὴ καὶ στο τελευταῖο βυζαντινὸ παράγωγο, τὴν *Ἐξάβιβλο* (1344/1345) τοῦ Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου (ἐκδ. Heimbach, Λειψία 1851, 726-776 = Πιτσάκης, Ἀθήνα 1971, 342-365). Οἱ ποινικὲς διατάξεις τῶν *Βασιλικῶν*, καθ' ὃ μέτρον δὲν ἐνσωματώνουν τὶς ρυθμίσεις τῆς *Εἰσαγωγῆς/Προχείρου Νόμου*, περιλαμβάνουν τὸ ποινικὸ δίκαιο τῆς ἰουστινιάνειας κωδικοποίησης καὶ φαίνεται ὅτι ἀποτελοῦν, στὰ ἀντίστοιχα θέματα, ἐν πολλοῖς νομικὸ ἀπολίθωμα. — Γιὰ τὸ ποινικὸ σύστημα τῆς Ἑκλογῆς, βλ. εἰδικά: B. Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht der Ekloge*, Ἀθήνα 1956· Τρωιάνος, *Ἡ «Ποινάλιος»*, ὅπου καὶ γιὰ τὴν ἰουστινιάνεια ἢ προῖουστινιάνεια ἱστορία τῶν διατάξεων, στὴν ὁποία δὲν γίνεται ἐδῶ εἰδικὴ ἀναφορά· ὁ ἴδιος, *Bemerkungen zum Strafrecht der Ecloga*, *Ἀφιέρωμα στὸν Νίκο Σβορώνο*, Α', Ρέθυμνο 1986, 97-112.

6. Ἑκλ. 17.10-11· *Εἰσ.* 40.71-72 = *Πρ. Ν.* 39.53-54 = Ἀρμ. 6.5.9,11. Ἑκλ. 17.13· *Εἰσ.* 40.73 = *Πρ. Ν.* 39.56 = Ἀρμ. 6.5.13. Γιὰ τὰ ἐγκλήματα αὐτὰ στο βυζαντινὸ δίκαιο: Τρωιάνος, *Ἡ «Ποινάλιος»*, 111-116 (*Κλοπὴ*), 26-29 (*Ἀπελασία*)· εἰδικὰ γιὰ τὴν ἀπελασία: Γ. Νάκος, *Ζωοκλέφτες καὶ καταπατιτὲς στο Βυζάντιο*, *Ἐγκλημα καὶ τιμωρία στο Βυζάντιο*, 142-152.

7. Ἑκλ. 17.14· *Εἰσ.* 40.68 = *Πρ. Ν.* 39.57 = Ἀρμ. 6.5.14. Γιὰ τὸ ἐγκλημα τῆς τυμβωρυχίας: Τρωιάνος, *Ἡ «Ποινάλιος»*, 99-101· Ν. Ἐμμανουηλίδης, *Τὸ δίκαιο τῆς ταφῆς στο Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1989, 433 κ.έ. καὶ *passim*· Κ. Πιτσάκης, *Διὰ τὴν ἀνάγκην τῆς πενίας... τοῖς μὲν ἀτόλμητα*. Violation de sépulture, sensibilité sociale et dignité humaine dans une législation marginale d'époque byzantine, εἰς: H. Jones (éd.), *Le monde antique et les droits de l'homme*, Βρυξέλλες 1998, 317-323.

β) στο ἔγκλημα τῆς παρακαράξεως τοῦ νομίματος: ἀποτομή τῆς χειρός⁸. Οἱ εἰδικές διατάξεις τοῦ *Ἐπαρχικοῦ Βιβλίου* προσθέτουν καὶ ἄλλα συναφῆ ἐγκλήματα περὶ τὸ νόμισμα (κιβδηλεία κλπ.)⁹, τὴν ἀπάτη τῶν ἀργυροπρατῶν περὶ τὴν περιεκτικότητα σὲ πολύτιμο μέταλλο¹⁰, καθὼς καὶ τὴν παραβίαση διατάξεων περὶ τὸ κρατικὸ μονοπώλιο, εἰδικὰ τῆς μετάξης¹¹.

γ) σὲ περιπτώσεις προσκλήσεως θανατηφόρων σωματικῶν βλαβῶν, ἰδίως σὲ συμπλοκὴ μὲ χρῆση ὀργάνων ἐπιτιδείων γιὰ φόνο: καὶ πάλι ἀποτομή τῆς χειρός¹².

δ) τὸ ἴδιο καὶ στὸ ἔγκλημα τοῦ ἐξανδραποδισμοῦ (ἀγοροπωλησία ἐλευθέρου ὡς δούλου)¹³.

ε) τὸ ἴδιο, στὴ νομοθεσία τῶν Μακεδόνων, καὶ στὸ ἔγκλημα τοῦ ἐμπρησμοῦ ἐκ προθέσεως, ὅταν αὐτὸς ἔχει διαπραχθῇ *ἔξω πόλεως* (γιὰ τὴ βαρύτερη περίπτωσι τοῦ ἐμπρησμοῦ ἐντὸς πόλεως, καὶ γενικώτερα σὲ κατοικημένο χωρὸς ἢ πλησίον οἰκημάτων, προβλέπεται θανατικὴ ποινὴ μὲ ἐξιδιασμένο τρόπο ἐκτελέσεως διὰ πυρᾶς)¹⁴.

ς) στὴν κτηνοβοσκία, καὶ μόνον σὲ αὐτὴν ἀπὸ ὅλα τὰ ἐγκλήματα περὶ τὴν γενετήσια δραστηριότητα: ἀποτομή τοῦ πέους¹⁵.

ζ) στὴν ψευδορκία: ἀποτομή τῆς γλώσσας¹⁶.

8. *Ἐκλ.* 17.18· *Εἰσ.* 40.17 = *Πρ. Ν.* 39.14 = *Ἀρμ.* 6.14.3. Γιὰ τὸ ἔγκλημα: Τρωιάνος, «*Ὁ Ποινάλιος*», 101-103· Βάσω Πέννα, Βυζαντινὸ νόμισμα καὶ παρακαράκτες, *Ἐγκλημα καὶ τιμωρία στὸ Βυζάντιο*, 273-294.

9. *Ἐπαρχ. Β.* 3.1 (ἔκδ. J. Koder, *Das Eparchenbuch Leons des Weisen* [CFHB 33], Βιέννη 1991, 88 = ἔκδ. J. Nicole εἰς Ζέπων, II, 376).

10. *Ἐπαρχ. Β.* 2.5 (Koder, 86 = Ζέπων, II, 375) = *Ἀρμ.* 6.14.16.

11. *Ἐπαρχ. Β.* 8.4,7 (Koder, 104 = Ζέπων, II, 380). — Γιὰ τὶς ποινικὲς διατάξεις τοῦ *Ἐπαρχικοῦ Βιβλίου*, βλ. εἰδικὰ: J. Koder, Delikt und Strafe im Eparchenbuch, *JÖB* 41 (1991), 113-131· Ἐλευθερία Παπαγιάννη, *Ἀγοραῖα* παραστρατήματα τῶν βυζαντινῶν ἐμπόρων, *Ἐγκλημα καὶ τιμωρία στὸ Βυζάντιο*, 235-255· πρβλ. Τρωιάνος, Οἱ ποινές, 34-35. Βλ. τὼρα ὁ ἴδιος, Τὸ ποινικὸ σύστημα τοῦ *Ἐπαρχικοῦ Βιβλίου*, σ' αὐτὸν τὸν τόμο, 277-283.

12. *Ἐκλ.* 17.46-47· *Εἰσ.* 40.88-89 = *Πρ. Ν.* 39.82-83 = *Ἀρμ.* 6.6.8-9. Γιὰ τὶς διάφορες μορφές τοῦ ἐγκλήματος τῆς ἀνθρωποκτονίας στὸ βυζαντινὸ δίκαιο: B. Sinogowitz, Die Tötungsdelikte im Recht der Ekloge Leons III. des Isauriers, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 74 (1957), 316-344· Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, 6-10.

13. *Ἐκλ.* 17.16· *Εἰσ.* 40.5,25 = *Πρ. Ν.* 39.5,22 = *Ἀρμ.* 6.8.7, 6.13.4. Γιὰ τὸ ἔγκλημα: Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, 107-111.

14. *Εἰσ.* 40.21 = *Πρ. Ν.* 39.18 = *Ἀρμ.* 6.12.4. Τὸ δίκαιο τῆς *Ἐκλογῆς* (17.41) προέβλεπε, καὶ στὴν ἐλαφρότερη περίπτωσι, θάνατο, ἀλλὰ διὰ ξίφους. Γιὰ τὸ ἔγκλημα: Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, 64-69, καὶ εἰδικὰ: B. Sinogowitz, Brandstiftung und Brandverursachung im Recht der Ekloge Leons III., *Ξένιον. Festschrift für Pan J. Zepos*, I, Ἀθήνα - Freiburg i. Br. - Κολωνία 1973, 573-588.

15. *Ἐκλ.* 17.39· *Εἰσ.* 40.67 = *Πρ. Ν.* 39.74 = *Ἀρμ.* 6.4.4. Γιὰ τὸ ἔγκλημα: Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, 36-38.

16. *Ἐκλ.* 17.2· *Εἰσ.* 40.70 = *Πρ. Ν.* 39.46 = *Ἀρμ.* 1.7.19.

Μία περαιτέρω ὅμως διερεύνηση ἴσως ὀδηγεῖ σὲ διαφορετικὰ συμπεράσματα. Πρῶτα, γιατί πρόκειται γιὰ εἰδικὲς καὶ κατὰ βάση περιωρισμένες περιπτώσεις μέσα στὸ ὅλο σύστημα τοῦ βυζαντινοῦ ποινικοῦ δικαίου, ὥστε τελικὰ νὰ ἐμφανίζονται μᾶλλον ὥς ἡ ἐξαίρεση παρὰ ὥς ὁ κανόνας.

Ἄλλὰ ἀκόμη καὶ στὶς συγκεκριμένες αὐτὲς περιπτώσεις: ἡ ποινὴ ποὺ κυριαρχεῖ εἶναι ἡ ἀποκοπὴ τῆς χειρὸς. Ὅμως πόσο ἡ ποινὴ αὐτὴ μπορεῖ πραγματικὰ νὰ εἶναι τυπικὴ *ποινὴ-κάτοπτρο*; Οὕτως ἢ ἄλλως τὸ χέρι εἶναι τὸ μέλος μέσω τοῦ ὁποίου ἐκτελεῖται κυρίως τὸ σύνολο σχεδὸν τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων καὶ δραστηριοτήτων, ἢ τὸ ὅποιο, πάντως, μετέχει στὴν τέλεσή τους: οἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου εἶναι *ἔργον τῶν χειρῶν* του — ἐπομένως καὶ οἱ ἐγκληματικὲς πράξεις. Ἄν τὸ χέρι εἶναι πράγματι τὸ κύριο μέσο τελέσεως ὠρισμένων μορφῶν κλοπῆς ἢ βίας ἢ π.χ. τῆς τυμβωρυχίας, καὶ κατὰ τρόπο ἐντελῶς χαρακτηριστικὸ ἐγκλημάτων ὅπως ἡ παρακάραξη νομίσματος — ὅπου ἀπαιτεῖται καὶ ἰδιαίτερη καλλιτεχνικὴ ἐπιδεξιότης—, δὲν εἶναι καθόλου στὸν ἴδιο βαθμὸ «δρῶν» μέλος π.χ. στὴν ἀγοραπωλησίᾳ ἐλευθέρου ὥς δούλου ἢ στὸ λαθρεμπόριο τῆς μετᾶξης, πράξεις στὶς ὁποῖες φυσικὰ ἐνδέχεται τὸ χέρι νὰ *μετέχει* τυπικά, ὅπως ὅμως καὶ σὲ κάθε ἄλλη σχεδὸν ἀνθρώπινη δραστηριότητα ἢ συναλλαγὴ — καὶ κατὰ τρόπο ἐλάχιστα *ἀποφασιστικό*. Ἔτσι μπορούμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι σὲ ὠρισμένες ἀπὸ τὶς περιπτώσεις ὅπου ἀπειλεῖται ἀποκοπὴ τῆς χειρὸς τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο εἶναι ἡ εἰδικὴ πρόληψη, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ματαιώσεως ἢ ἀχρηστεύσεως εἰδικῶν ἐπιδεξιοτήτων τοῦ δράστη, πρόσφορων γιὰ τὴ συνέχιση ἢ ἐπανάληψη τῆς ἐγκληματικῆς του δραστηριότητος (διακεκριμένες μορφές βίας ἢ κλοπῆς, παρακάραξη καὶ κιβδηλεία), μὲ συνύπαρξη προφανῶς καὶ τοῦ στοιχείου τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*, ἐνῶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις ἡ ποινὴ αὐτὴ ἔχει προβλεφθῇ ἀπλῶς, μὲ δεδομένη τὴ θέση ποὺ κατέχουν οἱ σωματικὲς ποινές, καὶ μάλιστα ὁ ἀκρωτηριασμός, στὸ βυζαντινὸ ποινικὸ σύστημα, ὥς μία «εὐκόλη», καὶ ἀρκούντως αὐστηρή, λύση γιὰ ποικίλες ἀνόμοιες ἐγκληματικὲς δραστηριότητες. Ἄν τὸ στοιχεῖο τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* ὑπόκειται ἀορίστως καὶ στὶς τελευταῖες αὐτὲς περιπτώσεις, εἶναι πάντως πολὺ ἀσθενές.

Χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ *γενικὴ* αὐτὴ λειτουργία τῆς ποινῆς τῆς ἀποκοπῆς τῆς χειρὸς εἶναι μία ἀκόμη διάταξη τοῦ *Ἐπαρχικοῦ Βιβλίου*, ὅπου ἡ ποινὴ ἀπειλεῖται σὲ μία συγκεκριμένη πράξη, στὴν ὁποία ἡ συμμετοχὴ τοῦ χειροῦ ὥς *δρῶντος* μέλους εἶναι ἀνύπαρκτη: παράλειψη γνωστοποιήσεως ἀπὸ τοὺς τραπεζίτες (*καταλλάκτας*) στὸν ἔπαρχο τῆς πόλεως τῆς δραστηριότητος τῶν *ἐν ταῖς πλατείαις καὶ ρύμαις* ἱσταμένων *σακκουλαρίων*, ὅ,τι καὶ ἂν εἶναι ἀκριβῶς οἱ ἄνθρωποι αὐτοί. Ἐδῶ δὲν ὑπάρχει προφανῶς συμμετοχὴ τῆς χειρὸς, οὔτε ὅση στὸν ἐξανδραποδισμό ἢ στὴν παραβίαση διατάξεων περὶ τὸ μονοπώλιο μετᾶξης· ἐκτὸς ἂν θεωρεῖται ὥς ἐκ τῶν προτέρων συνέργεια σὲ τυχόν μέλλουσες ἐγκληματικὲς πράξεις ποὺ θὰ διέπρατταν, μὲ τὸ χέρι τους, οἱ *σακκουλάριοι*: τοῦ μὴ τι τῶν παρὰ τὸ εἶδος παρ' αὐτῶν διαπράττεσθαι (ἀντίστοιχα, π.χ., ἡ νομοθεσία τῶν Μακεδόνων στὴν περίπτωσι τῆς παρακαράξεως νομίσματος ἀπειλεῖ μὲ

τὴν ἴδια ποινὴ τῆς ἀποτομῆς τῆς χειρὸς καὶ τοὺς συνεργούς, ἔστω καὶ ἂν αὐτοὶ δὲν εἶχαν διὰ χειρὸς σύμπραξη στὸ ἔγκλημα, ὅπως εἶναι τὰ πρόσωπα ποὺ παρεχώρησαν τὸν χώρο ὅπου τοῦτο εἶχε διαπραχθῇ· στὴν ἐδῶ περίπτωση ὁ νομοθέτης δὲν ἀναφέρει τίποτε γιὰ τὴν τύχη τῶν ἰδίων τῶν *σακκουλαρίων*, παραπέμποντας προφανῶς, καθ' ὃ μέτρον αὐτοὶ βρίσκονται ἐκτὸς συντεχνιακῆς ὁργανώσεως, στίς γενικὲς διατάξεις γιὰ τὶς τυχόν ἐγκληματικές τους πράξεις ἢ καὶ γιὰ τὸ ἴδιο τὸ ἔγκλημα τῆς παρουσίας τους. Τὸ πιθανώτερο ὅμως εἶναι ὅτι πρόκειται γιὰ μία εὐκόλη, μηχανικὴ, ἐπέκταση ἐδῶ τῆς προβλεπομένης στὴν ἀμέσως προηγούμενη διάταξη τοῦ *Ἐπαρχικοῦ Βιβλίου* (γιὰ τὴν κιβδηλεία) ποινῆς, χωρὶς ἄλλη σημασία: *εἰ δὲ τούτους εἰδότες μὴ ἐμφανίσουσιν, τῇ εἰρημένῃ ὑποβαλλέσθωσαν ποινῇ*¹⁷ — ἂν δὲν πρόκειται γιὰ ἀπλὸ *τεχνικὸ* σφάλμα: ἡ παραπομπὴ γιὰ τὴν ποινὴ νὰ γίνεται ἐδῶ σὲ ἄλλη, παρεμβαλλόμενη, διάταξη, ἡ ὁποία θὰ εἶχε τυχαία ἐκπέσει στὴ γνωστὴ σ' ἐμᾶς χειρόγραφη παράδοση, καὶ ἡ ὁποία θὰ προέβλεπε διαφορετικὴ ποινή.

Τὸν χαρακτῆρα αὐτόν, τῆς *γενικῆς ποινῆς*, ποὺ ἔχει στὴν κοινὴ ἀντίληψη ὁ ἀκρωτηριασμός τῆς χειρὸς, ἢ ἄλλων κυρίων μελῶν τοῦ σώματος, χωρὶς ἀναγκαστικὰ νὰ ἐμπεριέχεται τὸ στοιχεῖο τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* (ἐνίοτε οὔτε αὐτὸ τῆς εἰδικῆς προλήψεως), προβάλλουν καὶ ὠρισμένες περιπτώσεις χρήσης τέτοιων ποινῶν ἐκτὸς νομοθετικοῦ πλαισίου — εἴτε στὴν πράξη εἴτε στὴ λογοτεχνία. Ὅταν ὁ ἐπίδοξος δολοφόνος τοῦ Λέοντος Ζ', τὸ 903, ὑποβάλλεται σὲ ἀποκοπὴ τῶν τεσσάρων ἄκρων του, πρὶν ριφθῇ στὴν πυρά¹⁸, ὅλα αὐτὰ τὰ φρικτὰ εἶναι βέβαια αὐθαίρετα καὶ *contra legem* — ἥδη ἡ Νεαρά 134 τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἀπαγορεύει ἀπολύτως τὸν σύγχρονο ἀκρωτηριασμὸ ἄλλων ἄκρων, ἐκτὸς τοῦ ἐνὸς χειριοῦ¹⁹— δὲν περιέχουν ὅμως, προφανῶς, καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* (οὔτε βέβαια τῆς εἰδικῆς προλήψεως): ἂν αὐτὸ ὑπάρχει γιὰ τὰ «φονικά» χέρια τοῦ ἐπίδοξου δολοφόνου, τί γίνεται μὲ τὰ πόδια, τῶν ὁποίων ἡ σύμπραξη εἶναι ἀνύπαρκτη (ἐκτὸς βέβαια ἂν πρόκειται γιὰ τὴν ἀπαραίτητη συμβολὴ τους στὴν μετάβαση στὸν τόπο τοῦ ἐγκλήματος! ἀλλὰ αὐτὸ ἰσχύει γιὰ τὸ σύ-

17. *Ἐπαρχ. Β. 3.2* (Koder, 88 = Ζέπων, II, 376). Πρβλ. ἀνωτέρω σημ. 9.

18. *τέλος ἐκκοπεῖς αὐτοῦ χειρας καὶ πόδας ἐκάθ' ἐν τῇ τοῦ ἵππικοῦ σφενδόνη* (ψευδο-Λέων ὁ Γραμματικός, ἔκδ. Βόννης, 275· κ.ἄ. πηγές)· γιὰ τὸ γεγονός καὶ τὶς πηγές, βλ. Καλλιόπη Μπουρδάρη, *Καθολοσίωσις καὶ τυραννὶς κατὰ τοὺς μέσους βυζαντινοὺς χρόνους. Μακεδονικὴ δυναστεία (867-1056)*, Ἀθήνα 1981, 49-51).

19. *ἀπαγορεύομεν ἐκατέρας τὰς χειρας ἢ καὶ πόδας τέμνεσθαι* (κεφ. 13). Ἀπὸ ὅπου καὶ στὴ νομοθεσίᾳ τῶν Μακεδόνων: *Εἰς. 40.26 = Πρ. Ν. 39.23 = Ἀρμ. 6.10.9*. Νὰ ὑποθέσουμε ἐδῶ μία ἀπόλυτη αὐθαίρεσις; ἢ ὅτι ὁ περιορισμὸς γινόταν ἀντιληπτὸς ὡς ἀναφερόμενος μόνον στὸν ἀκρωτηριασμὸ ὡς αὐτοτελὴ ποινὴ, ἐπὶ καταδίκου ὁ ὁποῖος προωριζόταν νὰ ἐπιβιώσει, καὶ ὄχι ὡς τμῆμα τῆς διαδικασίας ἐξιδιασμένης ἐκτελέσεως θανατικῆς ποινῆς, μὲ ἐπίταση τοῦ βασανισμοῦ τοῦ μελλοθανάτου; — ἀνεξάρτητα, βέβαια, ἀπὸ τὸν βαθμὸ αὐθαιρεσίας ποὺ θὰ περιεῖχε καὶ ὁ τρόπος αὐτὸς ἐκτελέσεως.

νολο ούσιαστικά τῶν ἐγκληματικῶν πράξεων, σὲ βαθμὸ τόσο γενικό, ὥστε νὰ ἐξαφανίζεται ἐντελῶς ὁ χαρακτήρας τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*). Πρόκειται λοιπὸν ἀπλῶς γιὰ τὴν αὐθαίρετη ἐπιβολὴ μιᾶς ἰδιαίτερα βασανιστικῆς διαδικασίας πρὶν ἢ κατὰ τὴν ἐκτέλεση τῆς θανατικῆς ποινῆς — μὲ βασικὸ σκοπὸ τὴν ἐκδίκηση (καὶ συγχρόνως τὴ γενικὴ πρόληψη), χωρὶς ἐμφανῆ τὰ στοιχεῖα τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*. Στὴν ψυχωφελῇ ἀφήγηση τοῦ *Λειμωναρίου* τοῦ Ἰωάννου Μόσχου γιὰ τὸν βλάσφημο, ὁ ὁποῖος, ὕστερα ἀπὸ ἐπανελημμένες προειδοποιήσεις, τιμωρεῖται αὐτοπροσώπως ἀπὸ τὴν Παναγία, ἡ «ποινὴ» εἶναι ἀποκοπὴ τῶν τεσσάρων ἄκρων²⁰· οὕτε ἵκνος ἰδέας *ποινῆς-κατόπτρου*: ἡ βλάσφημη γλῶσσα τοῦ ἦταν ἐκεῖ πρὸς ἀποκοπὴν, ἂν ᾔθελε ἡ Θεοτόκος...

Ἡ ἴδια ἡ διάταξη τῆς Νεαρᾶς 134 ποὺ ἐπιτρέπει μόνον τὴν ἀποκοπὴ τῆς μιᾶς χειρὸς ὡς ὅριο ἀκρωτηριασμοῦ τῶν ἄκρων τοῦ σώματος, φαίνεται νὰ τονίζει αὐτὸν τὸν «γενικὸ» κατ' ἐξοχὴν χαρακτήρα τῆς ποινῆς αὐτῆς: *εἰ δὲ ἡ τοῦ ἐγκλήματος ποιότης μέλους ἀποτομὴν ἀπαιτήσει γενέσθαι, μίαν μόνην χεῖρα τέμνεσθαι* — χωρὶς συγκεκριμένα στοιχεῖα *ποινῆς-κατόπτρου*· ἐκτὸς ἂν πρόκειται γιὰ μία ἀορίστως ὑποκειμένη ἀντίληψη ποὺ μνημονεύσαμε: τὸ χεῖρι ὡς τὸ κυρίως *δρῶν* μέλος κάθε ἀνθρώπινης δραστηριότητας.

Ἀντίστροφα: γιὰ πολλὰς ἐγκληματικὰς πράξεις, στὶς ὁποῖες ὑπάρχει, τοῦλάχιστον σὲ ἴσο βαθμὸ μὲ ἄλλες, δραστηριότητα τοῦ χεριοῦ, καὶ στὶς ὁποῖες προβλέπεται ἐπίσης ποινὴ ἀκρωτηριασμοῦ, αὐτὴ πλήττει ἄλλο μέλος τοῦ σώματος. Ἔτσι π.χ. στὴν περίπτωση τῆς ἱεροσυλίας, στὴ βαρύτερη μορφή της, ποὺ θεωρεῖται ὅτι εἶναι ἡ ἀφαίρεση ἱεροῦ πράγματος ἀπὸ τὸ θυσιαστήριον, ἡ τυπικὴ ποινὴ εἶναι ἡ τύφλωση — καμμία ἰδέα *ποινῆς-κατόπτρου*²¹. Τύφλωση ἐπίσης ἀπειλεῖ ἡ Νεαρὰ 92 τοῦ Λέοντος ζ΄

20. *μόνον δὲ ἐνὶ τῶν δακτύλων αὐτῆς διεχάραξεν αὐτοῦ τὰς δύο χεῖρας καὶ τοὺς δύο πόδας. Καὶ διωνισθεὶς εὐρέθη κοκομμένος ἔχων τὰς δύο χεῖρας καὶ τοὺς δύο πόδας, κορμὸς κείμενος* (κεφ. 47: PG 87 στ. 2901 = D.-C. Hesselting, *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos*, Παρίσι 1931, 68)

21. *Ἐκλ. 17.15· Εἰς. 40.69 = Πρ. Ν. 39.58 = Ἀρμ. 6.5.15. Γιὰ τὸ ἐγκλημα: Τρωιάνος, Ὁ «Ποινάλιος», 48-52. Ὁ Τρωιάνος ἔχει υποθέσει ὅτι ἡ ποινὴ παραπέμπει ἴσως στὸ ἐγκλημα τῆς καθοσίωσης, ὅπου ἐπίσης ἡ τύφλωση εἶναι συννηθέστατη ποινὴ. Ἐν τούτοις κάποια δυσκολία γιὰ τέτοιου εἶδους ἐννοιολογικὴ παραπομπὴ γεννᾷ τὸ γεγονὸς ὅτι γιὰ τὴν τύφλωση ὡς ποινὴ τῆς καθοσίωσης δὲν ὑπάρχει ρητὴ ποινικὴ διάταξη, ἐνῶ στὸ ποινικὸ σύστημα τῆς *Ἐκλογῆς* ἡ τύφλωση προβλέπεται ἀκριβῶς ὡς ποινὴ μόνον τῆς ἱεροσυλίας. Ὑφίσταται βέβαια, ὡς πρὸς τὴν καθοσίωση, μακρὰ πρακτικὴ ἐπιβολὴς ποινῆς τυφλώσεως: Ὁδ. Λαμπιδῆς, *Ἡ ποινὴ τῆς τυφλώσεως παρὰ Βυζαντινοῖς*, Ἀθήνα 1949 Μπουρδάρ, *Καθοσίωσης καὶ τυραννίς*, 164-167 καὶ *passim*· ἡ ἴδια, *Καθοσίωσης καὶ τυραννίς...* (1056-1081), Ἀθήνα 1984, 85-86· Τρωιάνος, *Οἱ ποινές*, 31-32 καὶ σημ. 60· πρβλ. Ἱ. Λασκαράτος - Σπ. Μαρκέτος, *Ἡ ποινὴ τῆς τυφλώσεως στὸ Βυζάντιον*. Ἱατρικὲς παρατηρήσεις, *Βυζαντιναὶ Μελέται* 2 (1990), 165-188. Θὰ μπορούσε πάντως νὰ γίνῃ δεκτὸ ὅτι ἡ ποινὴ τῆς τυφλώσεως γιὰ τὴν καθοσίωση ἀποτελεῖ ἐπιτρεπόμενο, μετριασμὸ τῆς προβλεπομένης γιὰ τὸ ἐγκλημα αὐτὸ θανατικῆς ποινῆς: *Ἐκλ. 17.3· Εἰς. 40.12 = Πρ. Ν. 39.10 = Ἀρμ. 6.14.2* (βλ. Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, 10-12). Πάντως καὶ στὴν περίπτωσιν αὐτὴ δὲν πρόκειται φυσικὰ γιὰ *ποινὴ-κάτοπτρον*: κυριαρχεῖ μόνον ἡ ἰδέα τῆς εἰδικῆς πρόληψης — ὁ δρᾶσθης πρέπει νὰ καταστῇ ἄχρηστος πλέον γιὰ δημόσια δραστηριότητα, καὶ κατ' ἐξοχὴν γιὰ τὴ διεκδίκηση τοῦ αὐτοκρατορικοῦ ἀξιώματος.*

ὡς βασική ποινή γιὰ τὴν ἐκ προθέσεως τύφλωση ἄλλου προσώπου: ταυτοπάθεια, ἀλλὰ ὄχι *ποινή-κάτοπτρο*²². Τὸ ἴδιο ἴσχυσε, ὅπως θὰ δοῦμε καὶ ἐκτενέστερα στὴ συνέχεια, ὡς τὴν ἐποχὴ τοῦ Λέοντος (Νεαρά 92) στὴν περίπτωση τοῦ ἐγκλήματος τοῦ εὐνουχισμοῦ ἐτέρου προσώπου: ἡ ποινή ἦταν ὁ εὐνουχισμὸς τοῦ δράστη (Νεαρά 142 τοῦ Ἰουστινιανοῦ) – ταυτοπάθεια καὶ ἐδῶ, ἀλλὰ ὄχι *ποινή-κάτοπτρο*.

Ἡ φαινομένη ἀντίφραση ἀνάμεσα σὲ ἓνα Λέοντα ποὺ καταργεῖ τὴν προβλεπόμενη ταυτοπάθεια στὴ μία περίπτωση (εὐνουχισμὸς), γιὰ νὰ τὴν εἰσαγάγει σὲ μία ἄλλη (τύφλωση), ἐρμηνεύεται ἐπαρκῶς. Κατ' ἀρχὰς γιὰ τὴν ποινὴ τοῦ εὐνουχισμοῦ λειτουργοῦν εἰδικές ἰδεολογικὲς ἀναστολές, στὶς ὁποῖες θὰ ἀναφερθοῦμε εἰδικὰ στὴ συνέχεια. Ἀλλὰ ὁ Λέων, οὕτως ἢ ἄλλως, ἀντιτίθεται δογματικὰ στὴν ἰδέα τῆς ἀνταποδοτικῆς ποινῆς – ἀκόμη καὶ ὅταν, στὸ πλαίσιο τοῦ βυζαντινοῦ ποινικοῦ συστήματος τὴν ἀποδέχεται ἢ τὴν ἐπιβάλλει ἡ Νεαρά 92 γιὰ τὴν τύφλωση περιέχει ἀκριβῶς τὴ σαφέστερη ἴσως ἀποδοκίμασία τῆς ἀνταπόδοσης ὡς στοιχείου τῆς ποινῆς ποὺ διαθέτουμε σὲ νομοθετικὸ κείμενο: *ἐπειδὴ περ οὐκ ἐντὴν ἀνακαλεῖσθαι τὴν ζημίαν τῶν ὀφθαλμῶν τῷ τούτους ἀπολωλέκοτι... τίς γὰρ ὄνησις τῷ ἐν σκότει ζῶντι, εἰ καὶ ἄλλον τὸ ἴσον ἔχοι σκότος;* Ἡ Νεαρά ἀποσκοπεῖ στὴν ἐκρίζωση μιᾶς *de facto* προφανῶς δικαστικῆς πρακτικῆς ἡ ὁποία, ἐφαρμόζοντας τὴν ἀρχὴ τῆς ταυτοπαθείας, ἐπέβαλλε γενικὰ τὴν ἐξόρυξη τοῦ ὀφθαλμοῦ ἢ τῶν ὀφθαλμῶν στὸν δράστη ἀντίστοιχης ἐκ προθέσεως πράξεως. Ἀπορρίπτοντας τὴν ἀκραία αὐτὴ ἐφαρμογὴ, ἐπιτρέπει κατ' ἀρχήν, σὲ κάθε περίπτωση, μόνον τὴν τύφλωση ἀπὸ τὸν ἓνα ὀφθαλμό: ὁ ποινικὸς κολασμὸς δὲν μπορεῖ, λέγει, νὰ ἀποβλέπει στὸ νὰ καθίσταται στὸν ἔνοχο, ἔστω καὶ δικαίως, *ὁ βίος ἀβίωτος...* (ἡ ποινὴ συνοδεύεται ἀπὸ ἐπιδίκαση τῶν δύο τρίτων τῆς περιουσίας τοῦ δράστη ὑπὲρ τοῦ παθόντος: μόνον ἐὰν ὁ δράστης διπλῆς τυφλώσεως εἶναι τελείως ἄπορος, καὶ *μηδεμίαν δεδυνημένους τῆς συμφορᾶς ἀντιστήκωσιν παρασχεῖν*, ὑφίσταται τύφλωση καὶ τῶν δύο ὀφθαλμῶν). Ὡς πρὸς τὸ θέμα μας: ὁ Λέων φαίνεται ἐδῶ νὰ δέχεται ὡς θεωρητικὰ ὀρθότερη τὴν ἀντίληψη τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* ἔναντι τῆς ἀρχῆς τῆς ταυτοπαθείας: *ἐπεὶ δὲ καὶ χειρὸς ὀφείλει τῆς ἀνοσίου τὴν ἐκτομήν...* ἀλλὰ δὲν τὴν ἐπιβάλλει, σὲ καμία περίπτωση.

Τὸ ἴδιο καὶ στὴν ψυχαφελῆ θρησκευτικὴ γραμματεία: οἱ τυπικὲς ἢ λιγώτερο τυπικὲς *ποινές-κάτοπτρο* (τὰ χέρια τῶν ἀσεβῶν ποὺ ἀποκόπτονται, ἐκ θαύματος, γιὰ νὰ ἀποτραπῇ ἢ γιὰ νὰ τιμωρηθῇ ἡ ἱερόσυλη πράξη τους...) συνυπάρχουν μὲ ἄλλες ὅπου τὸ στοιχεῖο αὐτὸ χαρακτηριστικὰ ὑποχωρεῖ ἢ παντελῶς ἀπουσιάζει. Καὶ πάλι στὸ *Λειμωνάριον*, ἡ θεία δίκη τιμωρεῖ ἓνα τυμβωρύχο, διὰ χειρὸς τοῦ ἴδιου τοῦ νεκροῦ, ποὺ θαυματουργικῶς ἐγείρεται προσωρινά: ἀλλὰ δὲν ἀποκόπτεται τὸ χερί τοῦ δράστη: ἐξορύσσονται οἱ ὀφθαλμοὶ του²³. Ἐκτὸς ἂν ὑπόκειται ἐδῶ ἡ ἰδέα τῆς «τιμωρίας» τῶν

22. Noailles - Dain, 301-305 = Ζέπων, Α', 158-159.

23. ... ἀνακάθηται ὁ νεκρὸς ἐμπροσθέν μου καὶ ἐκτεῖνας τὰς δύο χεῖρας αὐτοῦ ἐπ' ἐμέ τοῖς δακτύλοις αὐτοῦ ἔξεσέν μου τὴν ὄψιν καὶ ἐξέβαλεν τοὺς δύο μου ὀφθαλμούς (κεφ. 77: PG 87, στ. 2930 = Hesseling, 74).

ὀφθαλμῶν ποὺ εἶδαν γυμνὴ τὴν ἀσκημοσύνη τοῦ νεκροῦ: πράγματι, τὸ θαῦμα συντελεῖται, καὶ ἡ τιμωρία ἐπέρχεται, μόνον ὅταν ἡ ἀπληστία ὀδηγεῖ τὸν τυμβωρύχο νὰ ἐπιστρέψει καὶ νὰ ἀφαιρέσει ἀπὸ τὸ νεκρὸ σῶμα καὶ τὸ τελευταῖο ἔνδυμα ποὺ τοῦ εἶχε ἀφήσει²⁴. (Στὸν κανόνα 7 τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἀνάλογο εἶναι τὸ ἔσχατο κριτήριο γιὰ τὴν ἐπεικὴ ἀντιμετώπιση τῆς τυμβωρυχίας ἀπὸ τὸν κανονικὸ δικαστή: *Εἰ... τις τῆς ὀσίας φειδόμενος καὶ ἄσυλον ἀφείς τὸ κεκρυμμένον σῶμα, ὡς μὴ ἀναδειχθῆναι ἡλίω τὴν ἀσκημοσύνην τῆς φύσεως...*: τὴ φράση θὰ ἐπαναλάβει σχεδὸν αὐτοῦσια ἡ Νεαρά 23 [Haenel 22] τοῦ Βαλεντινιανοῦ Γ' (ἔτ. 447) *De sepulchri violatoribus: monstrare caelo corporum reliquias humatorum*)²⁵.

Ἄν τώρα δοῦμε, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀποτομὴ τῆς χειρός, τὶς ἄλλες περιπτώσεις ποὺ μένουν, ἔχουμε δύο σαφεῖς περιπτώσεις ὅπου ὑπάρχει ἀναμφισβήτητη πρόβλεψη *ποινῆς-κατόπτρου* στὸ θετικὸ δίκαιο: ἀποτομὴ τῆς γλώσσας στὴν ψευδορκία καὶ ἀποτομὴ τοῦ πέους στὴν κτηνοβασία. Καὶ ἐδῶ ὅμως, στὴ δεύτερη περίπτωση, τὸ ἐπιχείρημα τελικὰ ἀντιστρέφεται, ἀφοῦ, ἀπὸ τὸ πλῆθος τῶν ἐγκλημάτων περὶ τὴν γενετήσια δραστηριότητα, ἀποκλειστικά καὶ μόνον στὴν κτηνοβασία προβλέπεται αὐτὴ ἡ ποινή, ποὺ θεωρητικά θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ συνήθης καὶ τυπικὴ ποινὴ τῶν ἐγκλημάτων αὐτῆς τῆς κατηγορίας (τῶν τελουμένων βέβαια ἀπὸ ἄνδρα), ἂν ἴσχυε πράγματι ἡ ἀρχὴ τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* ὡς ἰθύνουσα ἰδέα στὸ βυζαντινὸ σύστημα τοῦ ποινικοῦ κολασμοῦ. Ἐν τούτοις γνωρίζουμε ὅτι, καὶ ὅταν προβλέπεται ἀκρωτηριασμός γιὰ ἐγκλήματα περὶ τὴν γενετήσια δραστηριότητα στὸ βυζαντινὸ ποινικὸ δίκαιο, αὐτὸς δὲν εἶναι ὁ ἀκρωτηριασμός τῶν γεννητικῶν ὀργάνων.

Γι' αὐτὰ τὰ θέματα, λίγο ἀργότερα. Ἡ εἰσαγωγικὴ αὐτὴ διερεύνηση μᾶς ἐπιτρέπει ὅμως, ἐπὶ τοῦ παρόντος, ἓνα ἀρχικὸ συμπέρασμα: *ποινὲς-κάτοπτρο* ἀπαντοῦν στὸ βυζαντινὸ ποινικὸ σύστημα — ἀλλὰ μὲ εἰδικὸ ἢ μεμονωμένο μᾶλλον χαρακτήρα ἡ *ποινὴ-κάτοπτρο* δὲν ἀποτελεῖ κυρίαρχη ἰδέα στὸ βυζαντινὸ σύστημα τῆς ποινικῆς καταστολῆς.

Καὶ μία ἀκόμη εἰσαγωγικὴ παρατήρηση. Σὲ ὅλη τὴν ἐδῶ παρουσίαση, ἡ ποινὴ τοῦ θανάτου, καθ' ἑαυτὴν, θὰ παραμείνει κατ' ἀρχὴν ἔξω ἀπὸ τὸ ἐνδιαφέρον μας — ἀκόμη καὶ ἂν θεωρητικά, σὲ ἓνα ὀρισμένο συμβολικὸ ἐπίπεδο, θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθῇ ὡς ἡ ἀπόλυτη *ποινὴ-κάτοπτρο*, ἐφ' ὅσον ἐξαφανίζει τὸ ἴδιο τὸ σῶμα ποὺ ἔδρασε ἐγκληματικά, στὸ σύνολό του καὶ σὲ ὅλες του τὶς ἀναφορὰς —ἐκτὸς τῶν μεταφυσικῶν—,

24. ... καὶ ἀπέδυσσά αὐτὸν εἴ τι ἐφόρει. ἐάσας αὐτῷ ἓν μόνον ὀθόνιον. Ὡς οὖν ἔμελλον ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ μνημείου λαβὼν πολλὰ πάνυ, ἡ κακὴ μου πρᾶξις λέγει μοι: λάβε καὶ τὸ ὀθόνιον αὐτοῦ... Ὑπέστρεψα οὖν ὁ δειλῆος ἐγώ. Καὶ ὡς ἀπέδυσσεν αὐτὸν τὸ ὀθόνιον ἵνα γυμνὸν αὐτὸν ἐάσω... (δ.π.).

25. Στὴν ἀνωτέρω [σημ. 7] βιβλιογραφία προστίθεται, γιὰ τὸ θέμα αὐτό: Κ. Πιτσάκης, Δίκαιο καὶ ἰδεολογία τῆς ταφῆς στὸ Βυζάντιο, *Δέκατο ἔκτο συμπόσιο βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης* (Περιλήψεις εἰσηγήσεων καὶ ἀνακοινώσεων), Ἀθήνα 1996, 68-69 P. Cuneo, *La législation du Bas-Empire sur les tombeaux...*, *Le monde antique et les droits de l'homme*, 37-38.

ὅπως, ἄλλωστε, καὶ ἡ ποινὴ ποὺ ἐξασφαλίζει τὴν ἀπόλυτη, πλήρη καὶ ἀδιατάρακτη *εἰδικὴ πρόληψη*· ἀλλὰ ἡ θανατικὴ ποινὴ θὰ μείνει στὰ ὅρια τοῦ ἐνδιαφέροντός μας καθ' ὃ μέτρον τυχὸν ἐξειδικασμένος τρόπος ἐκτελέσεώς της τῆς προσδίδει ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*.

*

Ἡ ἰδέα ὅμως τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* —τὸ ἔχει ἐπισημάνει πρόσφατα ὁ Σπ. Τρωιάνος²⁶—, ἂν δὲν κυριαρχεῖ στὸ θετικὸ ποινικὸ δίκαιο, φαίνεται νὰ ἔχει ἰσχυρὴ ἕως ἰσχυρότατη θέσις στὴν κοινὴ περὶ ποινῆς ἀντίληψη. Ὡς θυμηθοῦμε μόνον τὶς οἰκειότητες σωφρονιστικῆς ἀπειλῆς ὅλων τῶν γονέων πρὸς τὰ παιδιά τους: *θὰ σοῦ κόψω τὸ χέρι*, ἂν (ξανα)κάνεις κάτι (ἐπικίνδυνο ἢ ἀπαγορευμένο)· *θὰ σοῦ κόψω τὰ πόδια*, ἂν (ξανα)πᾶς ἐκεῖ ἢ ἂν (ξανα)βγεῖς ἔξω· *θὰ σοῦ κόψω τὴ γλῶσσα* ἢ —σὲ μετριασμένη ἐκδοχῇ— *θὰ σοῦ βάλω πιπέρη* (στὴ γλῶσσα), ἂν (ξανα)πεῖς ψέματα, καὶ κυρίως ἂν (ξανα)πεῖς κακὰ λόγια...

Εἶδαμε ἥδη ὅτι ὁ Ἰουστινιανός, στὸ κύμα διωγμοῦ ποὺ ἐξαπολύει κατὰ τῶν ὁμοφυλοφίλων ἢ τῶν *παιδεραστῶν*, ἐπιβάλλει γενικὰ τὴν ποινὴ τῆς καυλοτομίας: *καὶ εὐθέως προσέταξεν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς τοὺς ἐν παιδεραστίαις εὕρισκομένους καυλοτομεῖσθαι*. Μία ποινὴ ποὺ δὲν προβλεπόταν ἀπὸ τὸ κείμενο δίκαιο· γι' αὐτὸ καὶ ἡ, ὑπαρκτὴ ἢ ἐπινοημένη, ἀντίδρασις: *διὰ τί ταύτη τοὺς ἀρρενοφθόρους κολάζεις*; Ὁ Προκόπιος μόνον ὁμιλεῖ γιὰ τυπικὸ νόμο ποὺ εἰσήγαγε ὁ Ἰουστινιανός: *καὶ τὸ παιδεραστεῖν νόμῳ ἀπεῖργεν* (πρβλ. καὶ Γεώργιος Μοναχός: *διάταξιν ἐξεφώνησε*)²⁷. οἱ ἄλλοι συγγραφεῖς ἀφήνουν τὴν ἐντύπωση τῆς ἀπόλυτης αὐθαιρεσίας. Ἀλλὰ, καὶ γιὰ τὸν Προκόπιο, ἡ αὐθαιρεσία ὑπάρχει, οὕτως ἢ ἄλλως, ἀφοῦ, στὴν περίπτωσι ἐκείνη, καὶ ὁ ὑποτιθέμενος ποινικὸς νόμος εἶχε ἀναδρομικὴ ἰσχὺ: *οὐ τὰ μετὰ τὸν νόμον διερευνώμενος, ἀλλὰ τοὺς πάλαι ποιεῖ ταύτη δὴ τῇ νόσφ ἀλόντας*. Ποίος εἶπε ὅτι ἡ ἀρχὴ *nullum crimen nulla poena sine lege* εἶναι συνταγματικὸ δημιούργημα τῶν νεωτέρων χρόνων²⁸; Θὰ μπορούσε νὰ παρατηρηθῇ ὅτι ἡ κειμένη νομοθεσία κατὰ τὴν

26. Οἱ ποινές, 33.

27. Βλ. εἰδικά: P. Pescani, *Tracce di una ignota Novella di Giustiniano in Procopio?* *Iura* 15 (1964), 181-184.

28. Ρωμ. 4.15: *Οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*. Γιὰ τὴ μὴ ἀναδρομικότητα τῶν ποινικῶν διατάξεων στὸ κανονικὸ δίκαιο, βλ. Σπ. Τρωιάνος, Ἡ μὴ ἀναδρομικότητα ποινικῶν διατάξεων στοὺς κανόνες τῆς Πενθέκτης συνόδου, *Βυζαντιακά* 14 (1994), 81-93· ἔτσι καὶ σὲ νέες ποινικὲς διατάξεις τῆς Ἐκλογῆς: *Οἱ ἀπὸ τοῦ παρόντος...* (17.37). Αὐτονόμητα τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ σὲ μεταγενέστερες κανονικὲς διατάξεις σχετικὲς μὲ τὴν εἰσαγωγὴ νέων ἀστικῶν κυρώσεων (νέα ἀνατρεπτικὰ κωλύματα γάμου), συνοδευομένων κατὰ κανόνα καὶ μὲ ἀπειλὴ κανονικῶν ποινῶν: *ἀπὸ γε τοῦ νῦν, ἀπὸ τοῦ παρόντος* (Ράλλης - Ποτλῆς, Ε', 18-19)· *ἀπὸ τῆς σήμερον, τὸ γοῦν ἀπὸ τοῦδε* (δ.π., 97).

ἐποχή τοῦ Ἰουστινιανοῦ — ὅπως ἄλλωστε καὶ μετὰ τὸν Ἰουστινιανὸ καὶ μέχρι τέλους²⁹ — προέβλεπε γιὰ τοὺς ὁμοφυλοφίλους τὴν ποινὴ τοῦ θανάτου (διατάξεις τῶν Κωνσταντίου καὶ Κωνσταντοῦ τοῦ ἔτους 342 καὶ τῶν Βαλεντινιανοῦ, Θεοδοσίου καὶ Ἀρκადίου τοῦ ἔτους 390)³⁰, καὶ ὅτι ἐπομένως δὲν ἐπρόκειτο παρὰ γιὰ, ἐπιτρεπόμενο, μετρίασμο ἐνδεχομένως τῆς θανατικῆς ποινῆς σὲ ἀκρωτηριασμό — ἢ, ἔστω, γιὰ μὴ ἐπιτρεπόμενο, ἐξιδιασμένο τρόπο ἐκτελέσεώς της. Ἀλλὰ αὐτὰ ἔχουν μόνον θεωρητικὴ σημασία. Τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι κανεὶς δὲν θυμῆθηκε τότε τὶς διατάξεις αὐτές· πρόκειται ἀπλῶς γιὰ μία αὐθαιρεσίαν ποὺ ἐπιτρέπουν ὁ τρόπος λειτουργίας τοῦ κράτους καὶ ἡ αὐτοκρατορικὴ παντοδυναμία. Καὶ ἡ ἀπλούστερη αὐθαιρεσία, καὶ ἡ πιὸ ἀποδεκτὴ λογικὰ καὶ ἀπὸ τὴν λαϊκὴ ἀντίληψη, στὴν ὁποία ἀπευθύνεται ἐν προκειμένῳ ὁ Ἰουστινιανός, εἶναι ἡ ἐπιβολὴ μιᾶς *ποινῆς-κατόπτρου*. Ἔτσι ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα: *διὰ τί ταύτη τοὺς ἀρρενοφθόρους καλᾶν;* εἶναι ἀπλούστατα: *Εἰ δ' ἄρα ἱεροσυλήκασιν, οὐκ ἂν τὴν χεῖρα τοῦτων ἀπέτεμνον;* Ἡ προσφυγὴ σὲ μία λαϊκὴ ἀντίληψη περὶ *ποινῆς-κατόπτρου* καθίσταται προφανὴς ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι οὔτε ὁ ἀπαντῶν οὔτε ὁ δεχόμενος τὴν ἀπάντηση, οὔτε ὁ ἱστορικὸς ποὺ παραδίδει τὸν ὑποτιθέμενο διάλογο, ἐνδιαφέρονται νὰ δοῦν ἂν ἄραγε ἡ ἱεροσυλία πράγματι τιμωρεῖται μὲ ἀποκοπὴ τῆς χειρὸς· καὶ φυσικὰ αὐτὸ δὲν συμβαίνει: θὰ ἐπρόκειτο ἀπλῶς καὶ στὴν περίπτωσιν αὐτὴ γιὰ τὴν αὐθαίρετη, ἀλλὰ εὐλογη κατὰ τὴ λαϊκὴ ἀντίληψη, ἐπιβολὴ μιᾶς *ποινῆς-κατόπτρου*³¹.

Εἶδαμε καὶ ὅτι ὁ Λέων Ζ', ἂν καὶ ἀποδοκιμάζει γενικὰ τὸν ἀνταποδοτικὸ χαρακτῆρα τῶν ποινῶν, θεωρεῖ εὐλογη τὴν ἀντίληψη περὶ τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*: *ἐπεὶ δὲ καὶ χειρὸς ὀφείλει τῆς ἀνοσίῃς τὴν ἐκτομὴν* — χωρὶς καὶ νὰ τὴν ἐπιβάλλει.

Αὐτὴ τὴν *ἀνεπίσημη*, ἐκ τῶν κάτω ἢ ἀπλῶς μὲ βάση τὴ λαϊκὴ περὶ ποινῆς ἀντίληψη,

29. Ἐκλ. 17.38· *Εἰς*. 40.66 = *Πρ. Ν.* 39.73 = Ἀρμ. 6.4.3. Γιὰ τὴ νομοθετικὴ αὐτὴ ρύθμιση, βλ. Τρωιάνος, *ἌΟ «Ποινάριο»*, 17-19· Πιτσάκης [ἔ.π. σημ. 1], 218-225.

30. Γιὰ τὴν ποινικὴ νομοθεσίαν σχετικὰ μὲ τὶς πράξεις ὁμοφυλοφιλίας στὸ ρωμαϊκὸ καὶ στὸ πρῶμο βυζαντινὸ δίκαιο, βλ. στὴν εἰδικὴ βιβλιογραφία τῆς σημ. 1. Κυρίως: Dalla, 5-131· Cantarella, *passim*· Τρωιάνος, *ἌΟ «Ποινάριο»*, 16-17· ὁ ἴδιος, *Homosexualität*, 30-33· Πιτσάκης, 178-185.

31. Ἰσχύει καὶ ἐδῶ, πάντως, τὸ θεωρητικὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ προβλεπόμενη ἀπὸ τὸ τότε κείμενο (προϊουστινιάνειο) δίκαιο ποινὴ γιὰ τὴν ἱεροσυλίαν εἶναι κεφαλικὴ, κυρίως θάνατος [Τρωιάνος, *ἌΟ «Ποινάριο»*, 48-52] — γιὰ τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο ὑπάρχουν καὶ ἄλλες κεφαλικὲς ποινές: *Κεφαλικὴ καταδίκη ἐστὶν ἡ θάνατον... ἐπάγουσα ἢ πολιτείας ἔκπτωσιν* (Βασιλικά 60.51.2 = *Dig.* 48.19.2)· *Τὰ κεφαλικά ἐπιτίμια θάνατον δηλοῦσι καὶ πολιτείας ἔκπτωσιν* (Βασιλικά 2.2.100 = *Dig.* 50.16.103· Ἀρμ. Παράρτ. 3.22)· *Ἐσχάτη τιμωρία ἐστὶ... καὶ τὸ μεταλλισθῆναι καὶ περιορισθῆναι, ταῦτα γὰρ πλησιάζει καὶ μιμεῖται θάνατον* (Βασιλικά 60.51.26 = *Dig.* 48.19.28). Ἐπομένως θὰ ἦταν καὶ ἐδῶ ἐπιτρεπόμενος ὁ μετριασμός της σὲ ἀκρωτηριασμό. Ἀλλὰ βέβαια στὴν πραγματικότητα εἶναι ἐντελῶς ἀπίθανο νὰ ἐλήφθη καθ' οἷονδήποτε τρόπο ὑπ' ὄψιν τὸ στοιχεῖο αὐτὸ στὴν ὑποτιθέμενη ἀπάντηση τοῦ Ἰουστινιανοῦ· καὶ φυσικὰ αὐτὸ δὲν θὰ ἄλλαζε καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ παραδείγματος τῆς χειροκοπίας, εὐλογη, κατὰ τὸν Ἰουστινιανό, ποινῆς κατὰ τῶν ἱεροσύλων, ὡς *ποινῆς-κατόπτρου*.

λειτουργία τῶν *ποινῶν-κάτοπτρο*, ἔξω ἀπὸ τὰ πλαίσια τοῦ ἐπισήμου ποινικοῦ δικαίου, μπορούμε νὰ ἀνιχνεύσουμε μέσα ἀπὸ τὶς πηγὲς τῆς βυζαντινῆς νομικῆς ἱστορίας.

Εἶδαμε ὅτι στὸ ποινικὸ δίκαιο τῆς *Ἑκλογῆς* καὶ ἐν συνεχείᾳ τῶν Μακεδόνων προβλέπεται ἡ *ποινὴ-κάτοπτρο* τῆς χειροκόπησης γιὰ τὸ ἔγκλημα τῆς παραχαράξεως νομίματος. Ἐν τούτοις σὲ μία μόνον ἀπὸ τὶς σωζόμενες μεταγενέστερες ἰδιωτικὲς ἐπεξεργασίης τῆς *Ἑκλογῆς*, τὴν λεγομένη *Ecloga Privata Aucta*, ἡ ἴδια ποινὴ προβλέπεται καὶ γιὰ τὸ (συγγενὲς) ἔγκλημα τῆς πλαστογραφίας — γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν ὑπάρχει συγκεκριμένη πρόβλεψη στὴν *Ἑκλογή* (οὔτε στὰ ἐγχειρίδια τῶν Μακεδόνων): *οἱ πλαστογράφοι χειροκοπεῖσθωσαν*³². Εἶναι ἄραγε μία ρύθμιση πού πιθανῶς θὰ εἶχε προταθῇ, γιὰ τὴ συμπλήρωση τοῦ κενοῦ, ἐνδεχομένως στὸ *Ἑκλογάδιον* ἢ *Ecloga Aucta* (καὶ ἡ ὁποία δὲν μᾶς ἔχει περιέλθει, στὸ τμῆμα τοῦ *ποιναλίου* τοῦ *Ἑκλογαδίου* πού ἔχει διασωθῇ), ὅπως ἔχει ὑποτεθῇ³³; ἢ πρόκειται ἀπλῶς γιὰ φιλολογικὸ ἀτύχημα, ὅπου ἡ ποινὴ θὰ εἶχε μεταφερθῇ μηχανικά, ἀπὸ ἀντιγραφικὸ σφάλμα, ἀπὸ τὴν ἀμέσως προηγούμενη διάταξη, πού ἀφορᾷ ἀκριβῶς τοὺς παραχαράκτες, γιὰ τοὺς ὁποίους, ὅπως εἶδαμε, πράγματι προβλεπόταν; Εἶναι ὅμως ἐξ ἴσου δυνατόν νὰ πρόκειται γιὰ προσωπικὴ πρωτοβουλία τῶν ἰδίων τῶν συντακτῶν τῆς *Ecloga Privata Aucta* γιὰ νὰ συμπληρώσουν τὸ νομοθετικὸ κενὸ τῆς *Ἑκλογῆς* ὡς πρὸς τοὺς πλαστογράφους, μὲ μία *ποινὴ-κάτοπτρο* ἀνάλογη πρὸς τὴν προβλεπομένη γιὰ τὸ συγγενὲς ἔγκλημα τῆς παραχαράξεως, εὐλογοφανῇ μέσα στὸ σύστημα τῶν ποινικῶν διατάξεων τῆς *Ἑκλογῆς* καὶ σύμφωνη μὲ τὴν κοινὴ ἀντίληψη γιὰ τὶς *ποινὲς-κάτοπτρο*. Ἀνεξάρτητα ὅμως καὶ ἀπὸ αὐτό, δὲν ἔχω καμμία ἀμφιβολία, ὅπως ἔχω γράψει ἄλλοῦ³⁴, ὅτι μέσα στοὺς βυζαντινοὺς αἰῶνες κάποιοι ἄνθρωποι θὰ ἔχασαν πράγματι (τοὐλάχιστον) τὸ χέρι τους γιατί θὰ κρίθηκαν ἔνοχοι πλαστογραφίας, ἰδίως ὅταν θὰ ἐπρόκειτο γιὰ πλαστογράφηση αὐτοκρατορικῶν ἢ ἄλλων ἐπισήμων ἐγγράφων — σὲ αὐθαίρετη, βέβαια, ἐφαρμογὴ τῆς ἀντιλήψεως περὶ *ποινῆς-κατόπτρου*. Φυσικά, καὶ στὴν περίπτωσι τῆς πλαστογραφίας, ὅπως καὶ σὲ ἐκείνῃ τῆς παραχαράξεως, λόγῳ τῆς εἰδικῆς «καλλιτεχνικῆς» ἐπιδεξιότητος πού ἀπαιτεῖται, ἡ συνδρομὴ τοῦ στοιχείου τῆς εἰδικῆς προλήψεως στὴν τυχὸν ἐπιβολὴ τέτοιας ποινῆς, καὶ στοὺς πλαστογράφους, θὰ ἦταν ἰδιαίτερα ἰσχυρή. Δὲν ἔχουμε ὅμως σχετικὲς μαρτυρίες. Ὅταν ὁ Μιχαὴλ Γλυκάς, πολὺ ἀργότερα, διεκτραγωδεῖ τὴ ζωὴ στὶς φυλακὲς, στὸ πολὺ γνωστὸ ποίημά του, δὲν ἀφήνει νὰ νοηθῇ ποιά τύχη περιμένει τοὺς πλαστογράφους:

32. 17.45 (ἔκδ. Zachariā: Ζέπων, ζ', 45). — Γιὰ τὸ ἔγκλημα τῆς πλαστογραφίας στὸ Βυζάντιο: Σπ. Τρωιάνος, Περὶ τοῦ ἐγκλήματος τῆς πλαστογραφίας ἐν τῷ βυζαντινῷ δικαίῳ, *ΕΕΒΣ* 30-40 (1972-73), 181-200· ὁ ἴδιος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, 103-104 Πιστάκης, Ἐγκλημα χωρὶς τιμωρία; Τὰ πλαστὰ στὴ βυζαντινὴ ἱστορία [ἀνωτέρω σημ. 2]. Εἰδικὰ γιὰ τὴ «διάταξη» τῆς *Ecloga Privata Aucta*: Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, ὁ.π. καὶ Πιστάκης, 346-347.

33. Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάλιος»*, 104 καὶ σημ. 15.

34. Πιστάκης, ὁ.π., 347-348.

*Ἄλλοι τὰς χεῖρας ἔφερον σιδήρῳ δεδεμένους
ὡς χεῖρα μιμησάμενοι τὴν βασιλικωτάτην
καὶ τολμηρῶς ὑπογραφαῖς χρῆσάμενοι κοκκίναις³⁵.*

Ἐν τούτοις ἡ διατύπωση δὲν μὴ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση ὅτι εἶναι ἄνθρωποι ποὺ περιμένουν ἀκρωτηριασμό: εἶναι σιδηροδέσμοι, καὶ αὐτὸ τοὺς φαίνεται ἥδη ἄρκετὸ κακό. Ἀλλὰ καὶ αὐτὸ δὲν σημαίνει τίποτε: καὶ ὁ ἴδιος ὁ Γλυκᾶς γιὰ τὴ φυλακὴ παραπονεῖται — καὶ ὅμως τοῦ ἐπιφυλασσόταν τελικὰ ἡ τύφλωση (ἂν πράγματι τέτοια ποινὴ τοῦ ἐπεβλήθη).

Τὴν ἴδια *ποινὴ-κάτοπτρο* τῆς παραχαράξεως, τὴ χειροκόπηση, εἶδαμε ὅτι ἐπεκτείνει τὸ *Ἐπαρχικὸν Βιβλίον* καὶ σὲ συναφεῖς ἐγκληματικές δραστηριότητες: τὴν ξέση ἢ κιβδηλία νομισμάτων καὶ ἄλλα ἐγκλήματα περὶ τὸ νόμισμα, τὴν ἀπάτη τῶν ἐμπόρων περὶ τὴν περιεκτικότητα εἰδῶν σὲ πολυτίμο μέταλλο, τὴν παραβίαση διατάξεων περὶ τὸ κρατικὸ μονοπώλιο (ἐμπόριο μετὰξης), ἀκόμη καὶ σὲ ἐκείνη τὴν περιέργη περιήγηση τῶν σακκουλαρίων. Καὶ ἐδῶ ὅμως ἡ πρόβλεψη τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* ἐνδέχεται νὰ ἔχει προέλθει *ἐκ τῶν κάτω*, ἂν, ὅπως ἔχει ὑποτεθῇ, πρόκειται γιὰ διατάξεις ἐθιμικῆς μᾶλλον προελεύσεως, ποὺ μετὰ ἀπὸ σχετικὴ ἐπεξεργασία κωδικοποιήθηκαν³⁶. Φυσικά, στὶς ἀρχικὲς τοὐλάχιστον ἐφαρμογές, εἶναι προφανὲς καὶ ἐδῶ ἡ παρουσία τοῦ στοιχείου τῆς εἰδικῆς προλήψεως.

Ὅταν ὁ νικητὴς τοῦ στόλου τῶν Ἀράβων πατρίκιος Νικήτας Ὁρούφας ἐπιβάλλει τὴ γνωστὴ φρικτὴ μεταχείριση στοὺς ἐξωμότες χριστιανοὺς ποὺ εἶχαν συμπολεμήσει μὲ τοὺς ἐχθροὺς του, ἐπικαλεῖται μία λογικὴ *ποινῆς-κατόπτρου*³⁷. Τοὺς ἐπιβάλλει τὴν ἐκδορὰ — ἐξηγῶντας ὅτι τὸ δέρμα τοὺς πρέπει νὰ τοὺς ἀφαιρεθῇ, γιὰτὶ δὲν τοὺς ἀντίκει: μὲ τὴ βάπτισή τοὺς ἀνῆκε πλέον στὸν Χριστό, τὸν ὁποῖο ὅμως ἐν τῷ μεταξὺ ἀρνήθηκαν, καὶ ἔτσι δὲν δικαιοῦνται πιά νὰ τὸ φέρουν: *Τοὺς μὲν τὴν τῆς σαρκὸς δορὰν ἀφαιρούμενος, καὶ μᾶλλον τοὺς ἀρνησαμένους τὸ βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ, τοῦτο παρ' αὐτῶν ἀφαιρεῖσθαι λέγων, καὶ οὐδὲν ἴδιον.* Ἄλλως, πρόκειται γιὰ «τιμωρία» τοῦ δέρματος ποὺ «ἀμάρτησε» εἶχε δεχθῇ τὸ βάπτισμα καὶ τὸ «ἀρνήθηκε». Βεβαίως δὲν πρόκειται ἐδῶ κατ' ἀκρίβειαν

35. *Στίχοι οὓς ἔγραψε καθ' ὃν κατεσχέθη καιρόν*, στίχ. 501-503: ἔκδ. Εὐδ. Τσολάκης, Θεσσαλονίκη 1959, 20 = Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, I, 34.

36. Τρωιάνος, *Οἱ ποινές*, 34-35 καὶ σημ. 35, ὅπου ἀναφορὰ στὶς διάφορες ἀπόψεις σχετικὰ μὲ τὸν νομικὸ χαρακτῆρα τοῦ *Ἐπαρχικοῦ Βιβλίου*. Ἐν τούτοις, καίτοι δὲν μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθῇ στὸ Βυζάντιο ἡ ἐθιμικὴ διαμόρφωση καὶ ποινικοῦ, δικαίου, ἡ ὁποία μάλιστα πρέπει νὰ ὑπῆρξε εὐρεῖα, δὲν βλέπω πῶς ποινικὲς διατάξεις, τέτοιου μάλιστα περιεχομένου, μπορεῖ νὰ εἶχαν ἀποτελέσει «ἐσωτερικὲς διατάξεις διαφόρων ἐπαγγελματικῶν σωματείων... ἐθιμικῆς περισσότερο προελεύσεως, ποὺ μετὰ ἀπὸ συνολικὴ ἐπεξεργασία κωδικοποιήθηκαν» ἢ ἔννοια εἶναι προφανῶς ὅτι οἱ «ἐσωτερικὲς» αὐτὲς διατάξεις εἶχαν εἰσαχθῇ νομοθετικὰ καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν *κωδικοποίησίν* τους.

37. Σκυλίτσης, 153-154 (Thurn): *Συνεχιστὴς Θεοφάνους*, 300-301 (ἔκδ. Βόννης). Βλ. τὴν εἰδικὴ μελέτη τοῦ Γ. Πουλῆ, *Ἡ στάση τοῦ Νικήτα Ὁρούφα πρὸς τοὺς ἐξωμότες: ἐπιβολὴ ποινῆς ἢ αὐθαίρετη πράξη τοῦ νικητῆ; Ἱ Πανελλήνιο Ἱστορικὸ Συνέδριο. Πρακτικά*, Θεσσαλονίκη 1989, 27-39.

για ποινή: εἶναι ἀπλῶς ἡ ἐν πολέμῳ αὐθαιρεσία, ἡ ἀπάνθρωπη μεταχείριση τῶν ἡττημένων ἀπὸ τὸν νικητὴν, ὅπως σὲ κάθε ἐποχὴ καί, δυστυχῶς, σὲ κάθε κοινωνία· καὶ ἡ φράση τοῦ Ὡροῦφα δὲν ἀποτελεῖ τὴν νομικὴ δικαιολόγησι τῆς πράξης του (πάντως, μὴ τὸ ξεχνοῦμε: γιὰ τὴν ἀποστασία τὸ κοινὸ ποινικὸ δίκαιο προέβλεπε πράγματι θανατικὴ ποινή, χωρὶς βέβαια τέτοιον ἐξιδιασμένον τρόπο ἐκτελέσεως)³⁸, ἀλλὰ ἐκδήλωση τοῦ συνήθους σὲ τέτοιες περιπτώσεις μαύρου «χιοῦμορ» τοῦ ἰσχυροῦ, ποὺ ἀπολαμβάνει τὸ ἔργο του. Ἡ λογικὴ ὅμως ποὺ χρησιμοποιεῖ εἶναι ἡ λαϊκὴ λογικὴ τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*. (Τὸ ἴδιο περίπου καὶ ὅταν ὁ Ὡροῦφας ἐμβάλλει τοὺς ἡττημένους ἐξωμότες σὲ καυτὴ πίσσα· ἓνα εἶδος ἀπαισίου «κατόπτρου» τοῦ βαπτίσματος ἐκείνου, τὸ ὁποῖο εἶχαν ἀρνηθῇ ἐπιλέγοντας ἀντ' αὐτοῦ τὸν *ζόφο* τῆς ἀπιστίας: *τοῦ ἰδίου αὐτοῖς μεταδιδόναι βαπτίσματος ἔλεγε, τοῦ ἐπωδύνου καὶ zoferou*. Πρόκειται ἐδῶ, ὅπως ἦδη μνημονεύσαμε εἰσαγωγικά, γιὰ μία ἰδιάζουσα μορφή ἀνταποδοτικῆς ποινῆς, ποὺ ἀνήκει στὸν χῶρο κυρίως τῆς λαϊκῆς ποινικῆς δικαιοσύνης, μεταξὺ τῆς καθ' ἑαυτὸ ταυτοπαθείας καὶ τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*, πλησιέστερης πάντως πρὸς τὴν πρώτη: ἡ ποινὴ συνίσταται στὴν ἐπιβολὴ στὸν κατὰδικο μίᾱς μεταχείρισης ποὺ ἀναπαριστᾷ, κατὰ τρόπο ὑπερβολικά, καὶ μακάβρια, μεγεθυμένο, κάτι ἀπὸ τὸ ἐγκλημά του: ἐδῶ, τὴν ἀπόρριψη τοῦ βαπτίσματος.)

Καὶ θυμόμαστε τὴν ἐξαίρετη ἐκείνη δέσποινα τῆς ἀλβανικῆς Κολωνίας, ποὺ συλλαμβάνει τὸν καθ' ὑποτροπὴν κλέπτη ὑπηρέτη της καὶ τὸν παραδίδει στοὺς ἀνθρώπους της, ἀπὸ τοὺς ὁποίους καὶ *ἐξεκόπη κατ' ἄμφω τὸ χεῖρε· μή τινος δὲ παρακολουθήσας ἐπιμελείας, ὥστε τὰς τομὰς ἰαθῆναι, τὸν βίον ἐντεῦθεν ὁ ἄθλιος ἀπέστρεψε*. Καὶ ἀκολουθῶς ἡ εὐσεβὴς αὐτὴ κυρία ἔρχεται πεζῇ, ἔξι ἡμερῶν δρόμο, ἀπὸ τὸ χωριὸ της στὴν Ἀχρίδα, τὸ 1219, γιὰ νὰ ἐξαγορεύσει τὶς ἁμαρτίες της στὸν Δημήτριο Χωματιανό· καὶ λαμβάνει τὴν ἄφραση μὲ ἐπιτίμιο πενταετοῦς ἀποκῆς ἀπὸ τὴ θεία κοινωνία καὶ αὐστηρῆς τήρησης τῶν προβλεπομένων νηστειῶν. Ἡ διατύπωση τὴν ὁποία χρησιμοποιεῖ ὁ σοφὸς κανονολόγος γιὰ νὰ περιγράψει τὴν πράξη εἶναι, γιὰ τὶς δικές μας ἀντιλήψεις, ἐξοργιστικὰ ἄνετη: *δεῖν ἔγνω αὐτὴ τε ἡ κυρία τοῦ οἴκου καὶ πάντες οἱ ὑπ' αὐτὴν τὸν τοιοῦτον ἀκρωτηριάσαι εἰς τινὰ μέρη τοῦ σώματος καὶ οὕτω ῥυσθῆναι τῆς ἐπηρείας αὐτοῦ...* (καὶ εἶδαμε ὅτι ὁ ἴδιος μεγάλος κανονολόγος, ἐνῶ περιγράφει τὴ φρικαλεότητα αὐτὴ, δὲν θὰ ἀφήσει τὴν εὐκαιρία νὰ χρησιμοποιοῖσει, ἀττικώτατα, καὶ τὸν δυϊκὸ ἀριθμό): *τὸ ἴδιο ἐξοργιστικὸς μᾶς φαίνεται καὶ ὁ τίτλος ποὺ φέρει τὸ θέμα αὐτὸ στὴ συλλογὴ τῶν ἀποφάσεων τοῦ Χωματιανοῦ: Περὶ τῶν διὰ σωφρονισμὸν ἀκρωτηριαζόντων, καὶ εἰ συμβῇ ἐκ τοιαύτης αἰτίας τινὰ ἀποθανεῖν...*³⁹

38. *Εἰς*. 40.35 = *Πρ. Ν.* 39.33 = Ἀρμ. 6.2.4. Γιὰ τὸ ἐγκλημα καὶ τὴν ποινικὴ του ἀντιμετώπιση, βλ. Τρωιάνος, *Ὁ «Ποινάγιος»*, 45-48.

39. Ἔκδ. J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata*, VI: *Iuris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, Παρίσι-Ρώμη 1891, σσ. 529-532 ἀρ. 129. Φυσικὰ οὐδεὶς λόγος, στὴν αὐθαίρετη αὐτὴ ἀπονομὴ «οἰκειακῆς» δικαιοσύνης, γιὰ τὴ νομοθετικὴ ἀπαγόρευση τῆς ἀποκοπῆς δύο ἄκρων.

Σε μία συλλογή *ποιναλία τῶν ἐγκληματικῶν κεφαλαίων* πού περιέχεται στήν περίφημη *Νομική Συναγωγή* τοῦ Δοσιθέου (1680), προερχομένη, ὅπως δέχονται οἱ ἐκδότες της, «ἀπό ἑνα νομοκάνονα τοῦ ΙΓ΄ αἰώνα», περιλαμβάνονται ποινικὲς διατάξεις κυρίως ἀπὸ τὴν *Ἑκλογὴ* καὶ τὴν *Appendix* της (μία διάταξη καὶ ἀπὸ τὴν *Μεγάλην Σύνοψιν τῶν Βασιλικῶν*)· ἔχει παρεμβληθῇ ὅμως καὶ μία *διάταξη* ἄγνωστης προέλευσης, ἀλλὰ καὶ ἀδιάγνωστου ἀκόμη περιεχομένου: *Εἴ τις ἐνασελγαίνει γλώττη, λαμπουδιζέσθω· τὸ δὲ μετὰ μικροῦ ἢ μεγάλου λαμπουδιστηρίου, τοῦ δικαστοῦ ἐστὶν ἀποφαίνεσθαι*⁴⁰. Γιὰ τὸ τί περίπου εἶναι τὸ *ἐνασελγαίνειν γλώττη*, συγγενὲς ἀλλὰ κυριολεκτικώτερο ἐκείνου τοῦ ὁ *χειλέσιν μianθeῖς* τοῦ περίφημου κανόνα 70 τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, ὑπάρχουν, ὅπως ξέρουμε, γραφικώτατα καὶ παραστατικώτατα, ἂν καὶ ἀλληλοαντικρουόμενα, σχόλια τῶν βυζαντινῶν κανονολόγων, κυρίως ἐκεῖνο τοῦ Βαλσαμῶνος⁴¹. Ἀλλὰ τὸ *λαμπουδιζεσθαι* καὶ τὸ *λαμπουδιστήριον*, «ἀθησαύριστα ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς λεξικοῖς», πιθανῶς *λέξεις-ἅπαξ* (γνωρίζουμε ὅμως, πάλι ἀπὸ νομικὲς πηγές, τὸ κύριο ὄνομα Λαμπούδιος)⁴², ἀναζητοῦνται ἀκόμη. Δὲν ξέρω τί ἀκριβῶς ἔκαναν στὴ γλῶσσα καὶ στὰ χεῖλη τοῦ *ἐνασελγαίνοντος*, εἴτε μὲ τὸ μέγα εἴτε μὲ τὸ μικρὸν *λαμπουδιστήριον*, κάτι ἀσφαλῶς ὄχι πολὺ εὐχάριστο· ἀλλὰ δὲν ἔχω καμμία ἀμφιβολία ὅτι ἔχουμε καὶ ἐδῶ μία *ποινὴ-κάτοπτρο* λαϊκῆς ἐθιμικῆς προέλευσης. («Ὅπως τυπικὴ *ποινὴ-κάτοπτρο*, πάλι γιὰ τὴ γλῶσσα, ἀλλὰ πολὺ ἐλαφρότερη ἀσφαλῶς, εἶναι ἡ ἀπειλούμενη στὸν κῶρο τοῦ οἰκογενειακοῦ σωμαφρονισμοῦ γιὰ τὶς ὑποτιθέμενες παιδικὲς βωμολοχίες: *θὰ σοῦ βάλω πιπέρι...*). Ὡς θυμηθοῦμε, γιὰ τοὺς πάσης φύσεως *ἐνασελγαίνοντας*, καὶ πάλι τὶς παραστάσεις τῶν κολασμένων στὴ Μέλλουσα Κρίση, ὅπου τὰ γεννητικὰ ὄργανα τῶν ἐνόχων καίονται (*λαμπουδίζονται*)· μὲ πυρακτωμένες λαβίδες ἢ μὲ τὴ χρῆση ἀναμμένων ἀνθράκων κλπ.

*

Ὅτι, ἀντίθετα πρὸς τὴ λαϊκὴ ἀντίληψη, πού εὐρέως προσφεύγει στὴν *ποινὴ-κάτοπτρο* ἢ τὴν ἀποδέχεται, ἡ ἐπίσημη ποινικὴ νομοθετικὴ ἀντίληψη στὸ Βυζάντιο δὲν κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*, τὸ ἔχει ἐπισημάνει ὁ Σπ. Τρωιάνος, ἐπιμένοντας, στὶς περιπτώσεις τῶν ἀκρωτηριασμῶν, ἀκόμη καὶ τῆς μορφῆς αὐτῆς, στὴν εἰδικὴ πρόληψη ὡς κυρίαρχη ἰδέα⁴³.

40. Δ. Ἀποστολόπουλος - Π. Μιχαηλάρης, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγή τοῦ Δοσιθέου: μία πηγὴ καὶ ἕνα τεκμήριο*, Α', Ἀθήνα 1987, 63 (ἀρ. 2. 1β'). Γιὰ τὸν νομοκάνονα αὐτὸν τοῦ 13ου αἰ., βλ. τώρα: Δ. Ἀποστολόπουλος, *Ἀνάγλυφα μιᾶς τέχνης νομικῆς. Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ «νομοθεσία»*, Ἀθήνα 1999, 196-199.

41. Ράλλης - Ποιτῆς, Δ', 228-230.

42. Grumel - Darroutès, *Les Regestes*, ἀρ. 847 Ἀλεξίου τοῦ Στουδίτου (1025-1043): *Λαμπούδιος οὗτος...* (Ράλλης - Ποιτῆς, Ε', 92-93).

43. Οἱ ποινές, 33. - Τὸ ἴδιο συμπέρασμα μπορεῖ νὰ ἀντληθῇ καὶ ἀπὸ ἄλλα ποινικὰ συστήματα, πού κατάγονται ἀπὸ τὸ βυζαντινὸ, κατ' ἐξοχὴν ἀπὸ τὸν σερβικὸ κώδικα τοῦ Στεφάνου Dušan· βλ. πρόσφατα: Σπ.

Τὸ τυπικὸ παράδειγμα ποὺ ὑποδεικνύει εἶναι ἡ περίπτωση τῶν ἐγκλημάτων περὶ τὴ γενετήσια ζωὴ⁴⁴. Μὲ τὴ μοναδικὴ ἐξαίρεση, ὅπως εἶδαμε, τῆς καυλοτομίας ποὺ προβλέπεται ἀποκλειστικὰ γιὰ τὸ ἐγκλημα τῆς κτηνοβασίας, ἡ τυπικὴ βυζαντινὴ ποινὴ γιὰ τὰ ἐγκλήματα αὐτῆς τῆς κατηγορίας (ὅταν βέβαια ἡ προβλεπόμενη ποινὴ εἶναι ἀκρωτηριασμός καὶ ὄχι θανατικὴ ἢ ἄλλης μορφῆς ποινὴ, σωματικὴ ἢ μή) δὲν εἶναι *ποινὴ-κάτοπτρο*, δὲν εἶναι ἀκρωτηριασμός τῶν γεννητικῶν ὀργάνων —ὅπως ἴσως θὰ ἀνέμενε κανεῖς—, ἀλλὰ ἡ ἀποκοπὴ τῆς ρινός⁴⁵. Σαφὴς ἀντίληψη εἰδικῆς προλήψεως: ὁ ἄνδρας ἢ ἡ γυναῖκα, τῶν ὁποίων παραμορφώνεται τὸ πρόσωπο καὶ πιθανώτατα καθίσταται ἀποκρουστικὸ, μὲ τὴν ἀποκοπὴ τῆς μύτης, ἐλάχιστα θὰ ἔχει πιά τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι ἐπιθυμητὸς ἐραστής, ὥστε νὰ ἔχει τὴν εὐκαιρία π.χ. νὰ ἀποπλανήσῃ καὶ πάλι κάποιον ἢ νὰ τὸν παρασύρῃ στὴ μοιχεία. Πολὺ δικαιολογημένα ὁ Τρωιάνος ἀντιμετωπίζει μὲ σκεπτικισμό τὴν ιδέα ὅτι ἀκόμη καὶ ἐδῶ ἔχουμε ἓνα εἶδος *ποινῆς-κατόπτρου*, ιδέα ποὺ βασίζεται στὸ δεδομένο ὅτι τόσο σὲ πρωτόγονες κοινωνίες, ὅσο καὶ σὲ ἀρχαίους ἀνατολικοὺς λαϊκοὺς (ἴσως στοὺς Ἀσσυρίους, ὅπου ἀπαντοῦν ἀνάλογες διατάξεις)⁴⁶, ὅπως καὶ σὲ ὠρισμένους λαϊκὲς ἀντιλήψεις, ἡ μύτη φαίνεται νὰ ἐπιτελεῖ ἐνίοτε λειτουργία γενετισμοῦ (φαλλικοῦ) συμβόλου ἢ ὑποκαταστάτου. Οἱ δικές μου μάλιστα ἐπιφυλάξεις γιὰ τέτοιες ἀναγωγὲς εἶναι ἐν προκειμένῳ μεγαλύτερες ἀπὸ τὶς δικές του. Θὰ πρέπει, νομίζω, νὰ ἐμμένουμε στὴν ιδέα τῆς εἰδικῆς προλήψεως ὡς κυρίαρχη ἀντίληψη.

Τρωιάνος - S. Šarkić, Ὁ κώδικας τοῦ Στεφάνου Δουσάν καὶ τὸ βυζαντινὸ δίκαιο, *Βυζάντιο καὶ Σερβία κατὰ τὸν 14' αἰώνα*, Ἀθήνα 1996, 248-256, κυρίως 250-253. Παρὰ τὶς ἀξιοσημείωτες διαφοροποιήσεις (τρόποι ἐκτέλεσης τῆς θανατικῆς ποινῆς, σωρευτικὲς ποινὲς ἀκρωτηριασμοῦ), ἡ λογικὴ ὡς πρὸς τὶς *ποινὲς-κάτοπτρο* εἶναι ἀντίστοιχη πρὸς τὴ βυζαντινὴ, καὶ μάλιστα (λόγῳ καὶ τῆς ἀπειλῆς σωρευτικῶν ἀκρωτηριασμῶν) ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴν πράξη, γιὰ τὴν ὁποία ἐπιβάλλεται ἡ ποινὴ καὶ στὸ ἀφαιρούμενο μέλος τοῦ σώματος εἶναι τελικὰ ἐδῶ καλαρότερη ἀπὸ ὅ, τι στὸ κυρίως βυζαντινὸ δίκαιο: Τρωιάνος - Šarkić, 253. Ἀλλὰ ἡ ἐντόπιση τοῦ θέματός μας στὸν *ἐλληνικὸ μεσαιωνικὸ κῶρο* δὲν ἐπιτρέπει τὴν περαιτέρω ἐπέκταση στὴν ἀνάλυση αὐτῇ.

44. Γιὰ τὰ ἐγκλήματα αὐτά, βλ. τώρα εἰδικά: Σπ. Τρωιάνος, Ἔρωσ καὶ νόμος στὸ Βυζάντιο, *Ἐγκλημα καὶ τιμωρία στὸ Βυζάντιο*, 173-201.

45. Ἐκλ. 17.23-28 καὶ 30-34 Ἐισ. 40.59, 45, 60, 51-55, 61 = Πρ. Ν. 39.62, 40, 63, 45, 64, 66-69 = Ἀρμ. 6.3.3, 6.7.1, 6.3.4, 6.2.19, 6.2.26, 6.3.6, 6.3.9-10, 6.4.1. Γιὰ τὰ ἀντίστοιχα ἐγκλήματα καὶ τὴν ποινικὴ τους ἀντιμετώπιση, βλ. Τρωιάνος, Ὁ «Ποινάγιος», 70-91 (μοιχεία, πορνεία, φθορὰ παρθένου), 29-36 (αἱμομιξία)· πρβλ. καὶ τώρα καὶ: ὁ ἴδιος, Ἔρωσ καὶ νόμος, ὁ.π.

46. G. Gardascia, *Les lois assyriennes*, Παρίσι 1969, 119-122· G. R. Driver - J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, Ὁξφόρδη 1935 (Aalen 21975), 46-48 (τὸ κείμενο αὐτόθι, 388-389 § 15): ἡ ποινὴ ἐπὶ μοιχείας ἐπιβάλλεται στὴ γυναῖκα ἀπὸ τὸν σύζυγο· ὁ συνένοχός της εὐνουκίζεται καὶ ὑφίσταται γενικὴ παραμόρφωση τοῦ προσώπου. Ἐπομένως καὶ ἐδῶ, παρὰ τὴν παρουσία στὴν περίπτωση τοῦ εὐνουκισμοῦ καὶ τοῦ στοιχείου τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*, τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο εἶναι ἡ εἰδικὴ πρόληψη, ὅπως ἔχει δεχθῇ καὶ ὁ Τρωιάνος, Οἱ ποινές, 34 καὶ σημ. 66-67. Ἡ γυναῖκα, καθισταμένη μὲ τὴν παραμόρφωσή της ἀποκρουστικὴ γιὰ τὸν ἄνδρα της, πιθανῶς ὑποβιβάζεται σὲ τάξη δούλης: Driver - Miles, 27, 48. [Τώρα βλ. καὶ: S. Lafont, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*, Fribourg-Göttingen 1999, 82-85 καὶ passim].

Πάντως ἡ ἐπιβολὴ *ποινῆς-κατόπτρου* ὑπὸ τὴν τυπικὴ ἔννοια θὰ ἦταν, οὕτως ἢ ἄλλως, ἐξαιρετικὰ προβληματικὴ στὶς περιπτώσεις αὐτές:

α) Ἐχει πρῶτα πρῶτα ἐπισημανθῇ ἡ τεχνικὴ ἀδυναμία ἐπιβολῆς τῆς ποινῆς αὐτῆς (ἀκρωτηριασμοῦ τῶν γεννητικῶν ὀργάνων) σὲ γυναῖκες — ἂν δὲν θέλουμε νὰ φθάσουμε σὲ ἐντελῶς ἐξεζητημένες κατασκευές (γυναικεῖας περιτομῆς ἢ γυναικείου εὐνουχισμού), οἰκεῖες ἴσως, σὲ ὠρισμένες ἀνατολικές ἢ ἀφρικανικὲς κοινωνίες (ἀλλὰ καὶ ἐκεῖ, κατ' ἀρχήν, χωρὶς τὸν χαρακτηριστὴ *ποινῆς-κατόπτρου*), ἀλλὰ ἐντελῶς ἄγνωστες στὴν ἑλληνορρωμαϊκὴ καὶ τὴ βυζαντινὴ πρακτικὴ.

β) Τὸ δεύτερο πρόβλημα —καὶ ἂν ἀκόμη θέλαμε νὰ περιορίσουμε τὴν ἐπιβολὴ *ποινῆς-κατόπτρου* στοὺς ἄνδρες— εἶναι ὅτι ἡ ἀποτομὴ τοῦ πέους, μὲ τὶς ἐπικρατοῦσες τότε ἱατρικὲς συνθῆκες, μὲ τὴν ὑπερβολικὴ αἱμορραγία τὴν ὁποία προκαλεῖ καὶ μὲ τὴν ἀδυναμία διακοπῆς τῆς χωρὶς τὴν καταστροφὴ ζωτικῶν λειτουργιῶν τοῦ ὀργανισμοῦ, ποὺ δὲν θὰ ἦταν δυνατὴ ἢ κατὰ διαφορετικὸ τρόπο διοχετεύσῃ τους (ἢ ἄλλως, μὲ τὶς ραγδαῖες λειτουργικὲς συνέπειες ποὺ θὰ ἐπέφερε), θὰ ἐσήμαινε, ὅχι μόνον στὶς περισσότερες περιπτώσεις, ἀλλὰ μᾶλλον μὲ ἀπόλυτη βεβαιότητα, τὴν ἐπέλευση τοῦ θανάτου. Δὲν θὰ εἶχαμε μία *ποινὴ-κάτοπτρο* ἀκρωτηριασμοῦ, ἀλλὰ μία θανατικὴ καταδίκη, μὲ ἐξιδιασμένο τρόπο ἐκτελέσεως. Ξέρουμε ὅτι αὐτὸ ἀκριβῶς συνέβη γενικὰ στὴν περίπτωσι τῶν αὐθαιρέτων καυλοκοπήσεων ποὺ ἐπέβαλε ὁ Ἰουστινιανὸς στοὺς ὑποτιθέμενους «παιδεραστές» του, κατὰ τὴ σύμφωνη μαρτυρία τῶν ἱστορικῶν: *καὶ καυλοτομηθέντες ἀπέθανον* (Μαλάλας): *καὶ οὕτω... οἰκτρῶς ἐτελεύτησαν* (Γεώργιος Μοναχός): *οἱ ἐκτεμνθέντες... οἰκτρῶς ἐτελεύτησαν* (Κεδρηνός). Σὲ σημεῖο ὥστε ὁ Ἰουστινιανός, στὶς περιπτώσεις προφανῶς ποὺ δὲν ἐπεδίωκε συγκεκριμένα τὴ θανάτωση, νὰ εἰσαγάγει ἄλλου εἶδους αὐθαίρετη *ποινὴ-κάτοπτρο*: τὸν βασανισμό ἀπλῶς τοῦ ὀργάνου ἀντὶ τῆς ἀποτομῆς του: *τοὺς μὲν καυλοτομεῖσθαι, τῶν δὲ καλὰ μὲν ὅς εἰς ἐμβάλλεσθαι εἰς τοὺς πόρους τῶν αἰδοίων αὐτῶν, καὶ οὕτω κατὰ τὴν ἀγορὰν γυμνοὺς θριαμβεύεσθαι* (Γεώργιος Μοναχός - Κεδρηνός): *βασανίζεται πικρῶς καὶ ἐξορίζεται*, μᾶς λέγει ὁ Μαλάλας γιὰ τὸν Ρόδου Ἡσαΐα, καὶ ἐννοεῖ προφανῶς τὸ εἶδος τοῦ βασανισμοῦ ποὺ εἶδαμε, ἐνῶ ὁ Διοσπόλεως Ἀλέξανδρος *καυλοτομεῖται* — καὶ προφανῶς ἀποθνήσκει.

Ἡ κτηνοβασία, ἡ μόνη πράξις τοῦ κύκλου αὐτοῦ ποὺ τιμωρεῖται μὲ τὴν *ποινὴ-κάτοπτρο* τῆς καυλοτομίας, ἔχει τὶς ἰδιομορφίες τῆς, ποὺ αἰτιολογοῦν καὶ τὴν ἰδιομορφία τῆς ποινῆς:

α) Ἐδῶ, κατ' ἀρχήν, ἡ παραβίασις τῆς φύσεως, ἡ *κτηνωδία*, *bestialitas*, εἶναι ἀπόλυτη: ἡ προσβολὴ τῆς φυσικῆς τάξης εἶναι, ὑποτίθεται, ὑπέρτερη ἀπὸ ὅ,τι σὲ ὁποιαδήποτε ἄλλη μορφὴ ἀσελγείας ἢ γενετήσιας διαστροφῆς, ἀφοῦ παραβιάζεται ἡ ἀνθρώπινη φύσις, ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου, τὸ *κατ' εἰκόνα*. Ἡ ποινὴ λοιπὸν ἐδῶ μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ θάνατος — ἐπομένως καὶ ἡ καυλοτομία, ἔστω καὶ ἂν ὀδηγεῖ σχεδὸν ἀφεύκτως σ' αὐτόν. Ἀλλωστε στὶς βυζαντινὲς πηγὲς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ

καὶ τοῦ κοσμικοῦ δικαίου συχνὰ ἡ κτηνοβασία ἐξετάζεται παράλληλα μὲ τὴν ὁμοφυλοφιλία, συχνὰ προκειμένου νὰ ἐξαρθῇ ἡ ἀπαξία τῆς τελευταίας⁴⁷· καὶ εἶδαμε ὅτι ἡ τυπικὴ ποινὴ γιὰ τὴν ὁμοφυλοφιλίαν στὸ βυζαντινὸ δίκαιο εἶναι ὁ θάνατος. Ἔτσι καὶ στὴν κτηνοβασία ὁ νομοθέτης ἐπιδιώκει ἢ, ἔστω, ἀποδέχεται ὡς ἰσχυρότατο ἐνδεχόμενο τὴ θανάτωση τοῦ ἐνόχου. Καὶ μάλιστα, κατὰ πᾶσα πιθανότητα, ἡ ποινὴ ἐπιδίδκεται νὰ λειτουργήσῃ, στὴν περίπτωση τῆς κτηνοβασίας, ὡς ἐξιδιασμένος τρόπος ἐκτελέσεως τῆς θανατικῆς ποινῆς (ὅπως τὴν εἶχε, πιθανώτατα, θελήσει καὶ ὁ Ἰουστινιανὸς ὅταν τὴν ἐπέβαλλε αὐθαίρετα στοὺς παιδεραστὲς) — τὸν ὁποῖο ὅμως ὁ βυζαντινὸς νομοθέτης δὲν θέλησε ποτέ, καὶ μετὰ τὴν αὐθαιρεσίαν τοῦ Ἰουστινιανοῦ, νὰ ἐπεκτείνει καὶ στὴν παιδεραστίαν, διατηρῶντας ἔτσι τὴν ἐντελῶς ἰδιαίτερη ἀντιμετώπιση τῆς πράξεως τῆς κτηνοβασίας. Ἐξ ἄλλου, ἡ, παρὰ τὸ ἰουστινιάνειο προηγούμενο, μὴ ἐπέκταση τῆς καυλοτομίας στὴν παιδεραστίαν φαίνεται νὰ ἐπιβεβαιώνει ὅτι ἡ ἰδέα τῆς *ποινῆς-κατόπτρου* δὲν ἔχει ἀποτελέσει τμῆμα τῆς βασικῆς περὶ ποινῆς ἀντιλήψεως στὸ Βυζάντιο, καὶ ὅτι ἡ χρῆσις της, ἐκτὸς τῶν περιπτώσεων πού συνδυάζεται μὲ εἰδικὴ πρόληψη, ἔχει παραμείνει ἐξαιρετικὴ στὸ βυζαντινὸ ποινικὸ σύστημα.

β) Στὴν κτηνοβασία, ἄλλωστε, δὲν θὰ μπορούσε νὰ λειτουργήσῃ, κατὰ κανένα τρόπο, ὡς στοιχεῖο εἰδικῆς προλήψεως, ὅπως στὰ ἄλλα ἐγκλήματα περὶ τῆς γενετήσιας δραστηριότητος, ἡ ἀποτομὴ τῆς ρινὸς τοῦ δράστη: προφανῶς ἡ παραμόρφωση τοῦ προσώπου τοῦ δὲν θὰ ἦταν πιθανὸ ὅτι θὰ ἐνοχλοῦσε τὴν αἰσθητικὴν τοῦ τετράποδου ἢ δίποδου (οἱ πηγὲς ὁμιλοῦν καὶ γιὰ *πιπνοβασία*) ἐρωτικοῦ «συντρόφου» του, ὥστε νὰ παρεμποδισθῇ ἔτσι ἡ συνέχιση τῆς συγκεκριμένης δραστηριότητος. Ἀντίθετα μάλιστα, ἡ παραμόρφωση τοῦ δράστη, ἀποκλείοντας πλέον ἢ καθιστῶντας δυσχερέστερη τὴν ἀνέυρεση (ἐτεροφύλου ἢ ὁμοφύλου) συντρόφου στὸν κόσμον τῶν ἐλλόγων ζώων, μᾶλλον θὰ τὸν ἐξωθοῦσε νὰ τὸν ἀναζητήσει καὶ πάλι, κατὰ τὴν προηγούμενη συνήθειά του, στὸν κόσμον τῶν ἀλόγων (ἢ καὶ θὰ τὸν προέτρεπε στὴν τέλεση ἄλλων, βιαιῶν, ἐγκληματικῶν πράξεων).

Στὴν περίπτωση τῆς ποινῆς γιὰ τὴν κτηνοβασία ἀνακύπτει ἐκ τῶν πραγμάτων τὸ πρόβλημα πού θεωρητικὰ ἐθίξαμε ἥδη: τῆς ποινῆς γιὰ τῆς γυναῖκες, στὶς ὁποῖες ἡ προβλεπόμενη ποινὴ τῆς καυλοκόπησης ἦταν προφανῶς ἀδύνατον νὰ ἐπιβληθῇ, καίτοι ἡ τέλεση τῆς πράξεως ἀπὸ γυναῖκες ἀσφαλῶς δὲν εἶναι σπάνια ἢ ἀδιανόητη. Ἡ ἀπλὴ λύση εἶναι νὰ δεχθούμε ὅτι, ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ τὴ γυναικεία ὁμοφυλοφιλία, ἡ πράξη τῆς γυναικείας κτηνοβασίας, ἐλλείψει ποινικῆς προβλέψεως, θὰ ἐθεωρεῖτο ποινικῶς ἀδιάφορη· γενικὰ ὁ ρωμαῖος καὶ ὁ διάδοχός του βυζαντινὸς ποινικὸς νομοθέτης (ἀκόμη καὶ ὁ νεώτερος ἑλλην καὶ συχνὰ ὁ ἀλλοδαπὸς νομοθέτης) δὲν φαίνεται νὰ ἀπασχολοῦνται ἰδιαίτερα μὲ γενετήσιες παρεκκλίσεις τῶν γυναικῶν⁴⁸. Καὶ πάλι ἐδῶ

47. Βλ., πρόσκαιρα, Πιτσάκης, Ἡ θέσις τῶν ὁμοφυλοφίλων, 193, 195–197, 251–252.

48. Ὁ.π., 199–202, 243–244, 248–251.

μία μεταγενέστερη ιδιωτική επεξεργασία της *Ἐκλογῆς*, ἡ λεγομένη *Ecloga ad Prochiron Mutata*, αποδίδοντας —τουλάχιστον αὐτὴ εἶναι ἡ ὑπόθεση ποὺ διατυπώνει ὁ Σπ. Τρωιάνος⁴⁹— ἐθιμικὸ δίκαιο, ἀποπειρᾶται νὰ συμπληρώσει τὸ κενό: *Γυνὴ ἀλογεομένη ξίφει τιμωρεῖσθω, φιλανθρωπίας δὲ ἀξιουμένη καταδουλούσθω*⁵⁰. Θανατικὴ λοιπόν, κατ' ἀρχήν, καταδίκη. Τὸ χωρίο δὲν μὲ ἐνδιαφέρει τόσο ὡς δεῖγμα ἐθιμικοῦ ποινικοῦ δικαίου — θὰ μπορούσε νὰ ἀποτελεῖ καὶ ἀπλὴ προσθήκη κάποιου συντάκτι, ποὺ θὰ εἶχε ἐντοπίσει τὸ νομοθετικὸ κενὸ καὶ θὰ εἶχε θελήσει νὰ τὸ συμπληρώσει μόνος, γιὰ τὴ νομικὴ πληρότητα τοῦ κώδικά «του»· ἀλλὰ γιατί φαίνεται νὰ ἐπιβεβαιώνει τὸν χαρακτῆρα ποὺ ἔχω προτείνει γιὰ τὴν ποινὴ τῆς καυλοκοπίας στὸν ἄνδρα: ἐφ' ὅσον δὲν ὑπάρχει λόγος ἢ γυναικα νὰ τιμωρεῖται αὐστηρότερα ἀπὸ τὸν ἄνδρα γιὰ τὸ ἐγκλημα τῆς κτηνοβασίας (γιὰ τὸ ὁποῖο μάλιστα τὸ θετικὸ δίκαιο φαινόταν νὰ τὴν ἀφήνει ἀτιμώρητη), ἡ πρόβλεψη, ἐδῶ, θανατικῆς ποινῆς γιὰ τὴ γυναῖκα ἀποδεικνύει ὅτι καὶ ἡ προβλεπομένη γιὰ τὸν ἄνδρα ποινὴ (καυλοκόπηση) ἐκλαμβάνεται γενικὰ ὡς θάνατος· καὶ μάλιστα γιὰ τὴ γυναῖκα τὸ χωρίο ἐδῶ προβλέπει ἐκτέλεση λιγώτερο ἐπώδυνη (παρέχει ἄλλωστε καὶ τὴν εὐχέρεια γιὰ ἐπίδειξη ἐπιεικείας, ποὺ δὲν τὴ δίνει γιὰ τὸν ἄνδρα)⁵¹, ἐνῶ γιὰ τὸν ἄνδρα ἡ ἐκτέλεση παραμένει βασανιστικὴ. Δὲν πρόκειται στὴν πραγματικότητα (ὅπως ἤλπιζε ὁ Τρωιάνος)⁵² γιὰ ποινὴ ἐπιεικέστερη τῆς θανατικῆς, ἀλλὰ γιὰ ἐξιδιασμένο τρόπο ἐκτέλεσής της⁵³.

Οὕτως ἢ ἄλλως, οἱ βαρύτατες αὐτὲς ποινὲς —ὅπως καὶ ἡ θανατικὴ ποινὴ γιὰ τοὺς ὁμοφυλοφίλους— προφανῶς δὲν ἀνταποκρίνονταν στὸ κοινὸ περὶ δικαίου αἴσθημα,

49. *Ὁ «Ποινάλιος»*, 38. Γιὰ τὴ συλλογὴ, βλ. ὁ ἴδιος, *Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου*, Ἀθήνα 21999, 194-195.

50. 19.26: ἔκδ. Zachariä εἰς Ζέπων, ζ', 269· πρβλ. καὶ ὅ.π., 44 σημ. 35.

51. Ἡ προβλεπομένη ἐδῶ μετριώτερη ποινὴ τῆς καταδουλώσεως εἶναι σπανιότατη στὴ μετὰίουστινεία ποινικὴ νομοθεσία, καὶ ἀπαντᾷ σὲ ἐντελῶς εἰδικὲς περιπτώσεις ἐγκλημάτων κατὰ τῆς Πολιτείας: Τρωιάνος, *Οἱ ποινές*, 31 καὶ σημ. 55.

52. *Ὁ «Ποινάλιος»*, 37. Ἄλλωστε, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἴδιος, 38 σημ. 9, στὴ μοναδικὴ ἄλλη περίπτωση ὅπου τὸ βυζαντινὸ δίκαιο εἶχε προβλέψει ἀκρωτηριασμὸ μὴ ἐφαρμόσιμο στὶς γυναῖκες, δηλαδὴ στὸν εὐνουχισμὸ τῆς Νεαρᾶς 142, ἡ προβλεπόμενη ἐναλλακτικὴ ποινὴ γιὰ τὶς γυναῖκες δὲν ἦταν βέβαια θάνατος ἀλλὰ μετριώτερη τῆς ἀνδρικῆς: ἐξορία — ἀλλὰ ἐκεῖ φυσικὰ καὶ ὁ ἀκρωτηριασμὸς τοῦ ἀνδρὸς ἦταν ἡ πράγματι σκοπούμενη τιμωρία: δὲν ἀπέβλεπε (οὔτε ὠδηγοῦσε, ὑπὸ κανονικὲς συνθῆκες) στὴ θανάτωσή του.

53. Ἐκὼ ἐκφράσει παλαιότερα (Ἡ θέσις τῶν ὁμοφυλοφίλων, 219 σημ. 101) τὴ γνώμη ὅτι ὁ τρόπος διατυπώσεως τῆς «διατάξεως» ἀποτελεῖ νομικὸ εὔρημα: ὑπὸ τὴ μορφὴ τυπικὰ αὐστηρότερης ποινικῆς μεταχείρισης γιὰ τὴ γυναῖκα ποὺ ἐπιδίδεται σὲ κτηνοβασία, ὥστε νὰ τονίζεται ἡ ἀπαξία τῆς πράξης της (καὶ νὰ ἰκανοποιεῖται ἔτσι ἡ κοινὴ, ἀνδρική κατ' ἀρχήν, ἀντίληψη: διαφύλαξη τοῦ κύρους τοῦ ἀνδρὸς, καὶ κυρίως ἀντιμετώπιση εὐνοφίτων φόβων εὐγονικῆς φύσεως), ὅχι μόνον εἰσάγεται γιὰ τὴ γυναῖκα ἡπιώτερος τρόπος ἐκτέλεσεως μὴς, προβλεπομένης οὕτως ἢ ἄλλως στὴν πραγματικότητα καὶ γιὰ τὸν ἄνδρα, θανατικῆς ποινῆς, ἀλλὰ καὶ προβλέπεται ρητὰ μόνον γιὰ τὴ γυναῖκα —καὶ οὐσιαστικὰ ὑποδεικνύεται στὸν δικαστὴ— ὁ μετριασμὸς της.

καὶ εἶχαν προφανῶς τὴν τύχη ποὺ ἔχουν πάντοτε οἱ ὑπερβολικὰ αὐστηρότερες τοῦ δέοντος ποινικὲς προβλέψεις: περιέπεσαν σὲ πλήρη ἀχρηστία. Δὲν γνωρίζουμε πάντως καμμία περίπτωσι ἐπιβολῆς τῆς ποινῆς τῆς καυλοκοπήσεως ἢ τοῦ θανάτου σὲ περίπτωσι κτηνοβασίας — ὅπως δὲν γνωρίζουμε καὶ περιπτώσεις θανατώσεως ὁμοφυλοφίλων, μετὰ τὸ πογκρόμ τοῦ Ἰουστινιανοῦ⁵⁴. Εἰδικὰ γιὰ τὴν κτηνοβασία εἶναι προφανὲς ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον καὶ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς Πολιτείας γιὰ τὸ ἐγκλημα, περιορίζεται πολὺ κατὰ τοὺς τελευταίους αἰῶνες, ὅταν πλέον ἡ νομικὴ πρακτικὴ ἔχει ὑπ' ὄψιν (καὶ ἀποβλέπει σὲ) μία ἀστικοποιημένη κοινωνία — ὅπως ἔχει ἐπισημάνει ἡ Ἀγγελικὴ Λαΐου⁵⁵. Ἡ ποινικὴ ἀντιμετώπιση τῆς κτηνοβασίας, ὅπως τελικὰ καὶ τῆς ὁμοφυλοφιλίας, περιορίζεται οὐσιαστικὰ στὴν ἐπιβολὴ τῶν (πολὺ ἐπεικῶν, σὲ σχέση μὲ τὴν ἐπίσημη κανονικὴ νομοθεσία) ἐπιτιμίων ποὺ προβλέπονται στὰ διάφορα, ἐξαιρετικὰ εὐφάνταστα καὶ περιγραφικὰ ἐν προκειμένῳ κείμενα τῆς βυζαντινῆς ἐξομολογητικῆς φιλολογίας⁵⁶. Εἶναι ἐξαιρετικὰ διασκεδαστικὸ τὸ γεμάτο κατανόηση σχετικὸ κείμενο τοῦ Βαλσαμῶνος (ἐρμηνεῖα στὸν κανόνα 16 τῆς Ἀγκύρας), ποὺ ὁμιλεῖ γιὰ τοὺς *ἀπό φυσικῆς ἀνάγκης ἐνίοτε ἀμαρτάνοντας* κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἐνῶ εἶναι αὐστηρότερος γιὰ τοὺς *κατακόρως τουτέστιν ὑπὲρ τὴν χρεῖαν* ἐπιτιμιζομένους στὴν πράξι αὐτῇ⁵⁷. Ὅσο γιὰ τὴν ποινὴ τῆς καυλοκοπήσεως, ποὺ θυμᾶται ἀκόμη καὶ καταγράφει τὸν 14ο αἰῶνα ὁ ἱερομόναχος Ματθαῖος Βλάσταρης (ὅπως βέβαια καὶ ὁ σύγχρονός του δικαστὴς Κωνσταντῖνος Ἀρμενόπουλος, ἀλλὰ αὐτὸς «κατὰ καθῆκον»), ἕνας ἀνώνυμος σχολιαστὴς τοῦ ἀρκεῖται νὰ σημειώσῃ: *ἄδεκτόν μοι δοκεῖ τῇ ἐκκλησίᾳ*⁵⁸.

Καὶ ἀποκλειομένης ὅμως τῆς καυλοκοπήσεως, ποὺ παρουσιάζει αὐτὰ τὰ εἰδικὰ προβλήματα, θὰ ἦταν δυνατόν ἂν πραγματικὰ ἡ *ποινὴ-κάτοπτρο* ἀποτελοῦσε κυρίαρχη ἀντίληψη στὸ βυζαντινὸ ποινικὸ σύστημα, νὰ ἐξευρεθῇ ἄλλη διέξοδος γιὰ τὰ λοιπὰ ἐγκλήματα περὶ τὴν γενετήσια δραστηριότητα. Γιὰ ἐγκλήματα τῆς κατηγορίας αὐτῆς, γιὰ τὰ ὅποια θὰ ἦταν ἐπιθυμητὴ ἡ ἐπιβολὴ ποινῆς ἀκρωτηριασμοῦ, καὶ ὅχι ἄλλης βαρύτερης (θάνατος) ἢ ἐλαφρότερης, καὶ ἐφ' ὅσον περιορίζεται ὁ ἀκρωτηριασμός μόνον στοὺς ἄνδρες, θὰ ὑπῆρχε πάντοτε ἡ θεωρητικὴ δυνατότης αὐτὸς νὰ ἐπεβάλλετο ὅχι στὸ πέος, ἀλλὰ στοὺς ὄρχεις (εὐνουχισμός). Ἐκεῖ τὸ ἱατρικὸ πρόβλημα δὲν θὰ ἦταν ὀξύ: ἐπρόκειτο γιὰ μία εὐκόλῃ σχετικὰ ἐπέμβαση, ὅπου μία μακρότατη πρακτικὴ — ἱατρικὴ ἢ ἐγκληματικὴ, γιὰ λόγους θρησκευτικούς, κοινωνικούς, ἐμπορικούς ἢ θερα-

54. Πιτσάκης, Ἡ θέσις τῶν ὁμοφυλοφίλων, 218-220, 225, 261-262, 265.

55. Angeliki Laiou, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles*, Παρίσι 1992, 78-79.

56. Πιτσάκης, *ὁ.π.*, 237-259. Πρόκειται κυρίως γιὰ τὰ κείμενα τῆς ψευδο-νιστευτικῆς φιλολογίας: τῶρα στὴ συνοπτικὴ ἔκδοσι τοῦ Μ. Arranz, *I penitenziali bizantini*, Ρώμη 1993. Πρβλ. καὶ στοὺς κανόνες τοῦ ψευδο-Νικηφόρου τοῦ Ὁμολογητοῦ, κθ' (Ράλλης - Ποτλῆς, Δ', 430).

57. Ράλλης - Ποτλῆς, Γ', 54-56. Βλ. Laiou, *ὁ.π.* καὶ Πιτσάκης, *ὁ.π.*, 220 σημ. 103.

58. Βλάσταρης Α. 5: Ράλλης - Ποτλῆς, ζ', 79 καὶ σημ. 1.

πευτικούς— και στους ανατολικούς λαούς και στον αρχαίο έλληνορρωμαϊκό και τον βυζαντινό κόσμο, μία πανάρχαια επίσης πρακτική ἐπὶ τῶν κατοικιδίων και ἐξημερωμένων ζῶων, εἶχαν διαμορφώσει, μέσα στους αἰῶνες, μᾶλλον ἅπλῃ χειρουργικὲς τεχνικές, οἱ ὁποῖες συνήθως ἐξασφάλιζαν μὲ εὐχέρεια τὴν ἴαση τῆς πληγῆς και τὴν ἐπίβρωση τοῦ τραυματία⁵⁹. Ὅμως τὸ θέμα δὲν ἐτίθετο — και δὲν ἐτέθη ἐν προκειμένῳ. Ὑπῆρχαν ἴσως εἰδικοί λόγοι:

α) Δὲν εἶναι κἄν βέβαιο ὅτι, στὴν ἀρχέγονη, τοῦλάχιστον, λαϊκὴ ἀντίληψη, ἀπὸ τὴν ὁποία ἔχουμε δεχθῇ ὅτι κατάγεται ἡ ἰδέα και ἡ πρακτικὴ τῆς *ποινῆς-κάτοπτρο*, ἡ ἄμεση «σύμπραξη» τοῦ ὀργάνου αὐτοῦ στὶς ἀντίστοιχες πράξεις (ἐπομένως και στὶς «ἐγκληματικές») ἐθεωρεῖτο δεδομένη: δὲν ἦταν αὐτὸ κυρίως τὸ ὄργανο ποὺ εἶχε «ἀμαρτήσει» ἢ «ἐγκληματήσει», ὥστε αὐτὸ νὰ πληγῇ ἀπὸ μία *ποινῆ-κάτοπτρο*. Καὶ πέραν αὐτοῦ ὅμως:

β) Ἡ ποινὴ τοῦ εὐνουχισμοῦ, ἀποκρουστικὴ καθ' ἑαυτὴν γιὰ τὴ βυζαντινὴ ἀντίληψη, ἐθεωρεῖτο ὅτι ἐξέφευγε τῶν ἀνεκτῶν ὀρίων τῆς ἐπιτρεπομένης, ἔστω και στὴν παντοδυναμία τοῦ (ποινικοῦ) νομοθέτη, παρεμβάσεως στὴ φύση μὲ τὴν ἐπιβολὴ ποινῶν ἀκρωτηριασμοῦ. Ἄν και καθόλου βαρύτερη ἢ περισσότερο ἐπώδυνη ἀπὸ ἄλλες μορφές, ἐπιτρεπομένων και ἐκτελουμένων, ἀκρωτηριασμῶν, ὁ εὐνουχισμὸς εἶχε τὸ στοιχεῖο ὅτι παραβιάζει *δομικὰ* τὴν τάξη τοῦ κόσμου, ὅπως τὴ θέλησε ὁ Δημιουργὸς του (*ἄρσεν και θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς*): ἡ ποινὴ παράγει *τρίτον τι, ἐτέραν φύσιν ἀλλόκοτον... ὥστε μήτε ἄνδρες εἶναι μήτε γυναῖκες*⁶⁰, ἀντιποιοῦμενη τὸ ἔργο τῆς Δημιουργίας. Εἶδαμε ὅτι ἡ ποινικὴ νομοθεσία τοῦ Ἰουστινιανοῦ σὲ μία ἀποκλειστικὰ περίπτωσι προέβλεπε ποινὴ εὐνουχισμοῦ — και αὐτὴ ἐπληττε ἀκριβῶς, ὡς ταυτοπάθεια, τοὺς δράστες τοῦ ἐγκλήματος τοῦ εὐνουχισμοῦ ἄλλου προσώπου (Νεαρά 142)⁶¹. Ὅμως ἀκόμη και ἡ μοναδικὴ αὐτὴ περίπτωσι καταργεῖται μὲ τὴ Νεαρά 60 τοῦ Λέοντος Σ'. Ἡ μία κυρίαρχη σκέψη εἶναι ἀκριβῶς αὐτή, ὅτι και ὁ νομοθέτης ἔχει τὰ ὅριά του, τὰ ὁποῖα δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ὑπερβῇ, μὴ δυνάμενος *ἀντιπλαστουργεῖν τῷ Θεῷ*. Τὴ δεύτερη κυρίαρχη σκέψη μᾶς ἐνδιαφέρει νὰ τὴν κρατήσουμε, ἂν πιστεύουμε —και νομίζω ὅτι ὅλο και περισσότερο τὸ πιστεύουμε— ὅτι και τὸ Βυζάντιο μπορεῖ κάτι νὰ μᾶς διδάξει ἀπὸ ἀνοχή και ἀπὸ κανόνες και ὅρια στὴν καταστολή: ποιὸς εἶπε, λέγει ὁ Λέων, ὅτι τὸ κράτος δικαιούται νὰ μιμεῖται τοὺς ἐγκληματίες στὶς πρακτικὲς τους, γιὰ νὰ πληῖξει τὸ ἐγκλημα; *Οὐδὲν γὰρ ὅτι ἐκεῖνος ἐτόλμα οἷον ἀντιπλαστουργεῖν τῷ Θεῷ διὰ τοῦτο και*

59. Φυσικὰ ὁ κίνδυνος δὲν ἦταν ἐντελῶς ἀνύπαρκτος: τὸν μνημονεύουν και νομικὲς πηγές: *διὰ τὸ τοῦ πράγματος ἐπικίνδυνον* (Ζωναρᾶς στοὺς 23ο και 24ο ἀποστολικούς κανόνες: Ράλλης-Ποιτῆς, Β', 31).

60. Ζωναρᾶς, ὁ.π. Ἡ ἀντιποίηση τοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ ρητὰ ἐπισημαίνεται: *και τῇ τοῦ Θεοῦ δὲ δημιουργίᾳ ἐναντιοῦνται εἰς φύσιν γὰρ ἀνδρὸς πλάσαντος αὐτοὺς τοῦ Θεοῦ...* (βλ. και Πιτσάκης, ὁ.π., 226 και σημ. 121, ὅπου και ἄλλες πηγές). Πρβλ. στὴ Νεαρά 60 Λέοντος [κατωτέρω σημ. 62]: *ἕτερον αὐτοὶ πλάσμα και οὐκ οἷον οἶδεν ἡ τοῦ πλάστου σοφία τῷ κόσμῳ παρεισάγειν φιλονεικοῦσι*.

61. Τρωιάνος, Ὁ «Ποινάλιος», 38 σημ. 9 ὁ ἴδιος, Οἱ ποινές, 34–35 σημ. 69, 50–51 σημ. 126.

*τὸν ἐκδικοῦντα μιμεῖσθαι καὶ ἀντιπλαστουργεῖν ἔχει καλῶς...*⁶². Ἡ χρήση τοῦ εὐνου-
 χισμοῦ στὸ Βυζάντιο ὑπῆρξε πάντοτε αὐθαίρετη, καὶ ποτὲ ἐκτέλεση προβλεπομένης
 ποινῆς — εἴτε πρόκειται γιὰ τὸν εὐνουχισμό νευρῶν μελῶν ἐκπτώτων αὐτοκρατορικῶν
 οἰκογενειῶν ἢ οἰκογενειῶν διεκδικητῶν τοῦ θρόνου, γιὰ νὰ ἀποκλεισθῇ κάθε δυνα-
 τότητα μελλοντικῆς διεκδικήσεως ἐκ μέρους τους, εἴτε πρόκειται γιὰ ἄλλες περιπτώ-
 σεις, σὰν αὐτὲς στὶς ὁποῖες ἀναφέρεται ἡ ἀνακοίνωση τῆς Judith Herrin⁶³.

γ) Ἀλλὰ οἱ Βυζαντινοὶ ἦταν πεπεισμένοι καὶ γιὰ κάτι ἄλλο: ὅτι ὁ εὐνουχισμὸς
 δὲν εἶναι ποινὴ πού συμβάλλει στὴν εἰδικὴ πρόληψη. Φαίνεται ὅτι εἶχαν διαπιστώσει
 ἐγκαίρως ὅτι οἱ εὐνοῦχοι πολὺ ἀπεῖχαν ἀπὸ τοῦ νὰ εἶναι στὴν πραγματικότητα τὰ γε-
 νεσιῶς οὐδέτερα ὄντα πού νομίζαμε. Ἀνάλογα μὲ τὴν ἡλικία κατὰ τὴν ὁποία ἐπε-
 βλήθη ὁ εὐνουχισμὸς (καὶ ἐδῶ, στὴν περίπτωσι τοῦ εὐνουχισμοῦ ὡς ποινῆς, θὰ ἐπρό-
 κειτο, βέβαια, ὄχι γιὰ τὸν εὐνουχισμό σὲ βρεφικὴ, νηπιακὴ ἢ παιδικὴ ἡλικία πού ἔχει
 τὶς γνωστὲς ἐπιπτώσεις στὴ διαμόρφωση τῶν διαφόρων ψυχοσωματικῶν λειτουργιῶν,
 ἀλλὰ πάντοτε γιὰ εὐνουχισμό σὲ ὥριμη ἡλικία, μετὰ τὴν πλήρη ἀνδρική διαμόρφωση),
 ἀνάλογα καὶ μὲ ἄλλες «τεχνικὲς» συνθήκες, στὶς ὁποῖες συχνὰ ἐπιμένουν ὑπερβολι-
 κά, γιὰ τὶς δικὲς μας ἀντιλήψεις, ἀλλὰ τελικὰ ἴσως ὄχι ἀδικαιολόγητα, τὰ νομικὰ κεί-
 μενα, οἱ εὐνοῦχοι θεωρεῖται ὅτι μποροῦν νὰ εἶναι ἐπαρκῶς ἱκανοὶ γιὰ συνέντευξη μὲ
 γυναῖκες· ἐνίοτε μάλιστα ὅπως ἔχουν δείξει ἐργασίες, ὅπως αὐτὴ τῆς Ἑλευθερίας Πα-
 παγιάννη γιὰ τὸ ἄβατο καὶ τοὺς κληρικοὺς τῶν γυναικείων μονῶν⁶⁴, θεωροῦνται καὶ
 περιζήτῳ ἐραστές. Γιατί, ἐνῶ παρέχουν φαινομενικὰ πρὸς τὰ ἔξω, κατὰ τὴ γενικὴ
 ἀντίληψη, τὰ ἐχεγγυα τῆς «ἀσφαλείας», καὶ συγχρόνως ἀποκλείουν κάθε κίνδυνο
 ἀνεπιθύμητης ἐγκυμοσύνης, ἐπιτρέπουν, τοῦλάχιστον θεωρητικῶς, προσδοκίαις νύξη-
 μένων τεχνικῶν καὶ χρονικῶν δυνατοτήτων, ἐλλείπει ἀδένων καὶ ἐπομένως ἐκκρίσε-
 ως... Τὰ ἐγνώριζε αὐτὰ ὁ ψευδο-Βασίλειος Καισαρείας, σὲ ἓνα περίφημο κείμενο *Περὶ*
παρθενίας (στὴν πραγματικότητα τὸ κείμενο ἀνήκει σὲ ἄλλον, ὁμώνυμο, πατέρα τῆς
 Ἑκκλησίας, τὸν ἅγιο Βασίλειο Ἀγκύρας)⁶⁵, ὅπου συμβουλεύει τὶς νεαρὲς παρθένας νὰ
 ἔχουν τὸν νοῦ τους: *Ἄρρενα σώματα δεῖ παρθένας, κἂν εὐνούχων ἦ, φυλάττεσθαι κἂν*
εὐνούχος γὰρ ἢ ἀλλ' ἀνὴρ ἐστὶ τὴν φύσιν...· τὰ ἐγνώριζε ὁ ἅγιος Κύριλλος, ὁ ὁποῖος
 πιστεύει ὅτι πολλοὶ εὐνοῦχοι γυναικάρια ταλαίφωρα καὶ σεσοβημένα, κατὰ τὸ εἰρημέ-
 νον, ἀμαρτίαις καταμολύνουσι καὶ καταβλάπτουσιν, οἷα λυσσῶντες κύνες· τὰ γνωρί-
 ζει ἡ Σοῦδα, ἡ ὁποία παραδίδει τὸ χωρίο τοῦ ἁγίου Κυρίλλου καὶ διευκρινίζει ὅτι

62. Noailles - Dain, 223-227 = Ζέπων, Α', 130-131.

63. Βλ. τὴν ἀνακοίνωσή της: Toleration and Repression within the Byzantine Family: Gender Problems, στὸν παρόντα τόμο, 173-188.

64. Ἑλευθερία Παπαγιάννη, Οἱ κληρικοὶ τῶν βυζαντινῶν γυναικείων μονῶν καὶ τὸ ἄβατο, *Βυζαντιακά* 6 (1986), 77-93 — ὅπου καὶ οἱ ἀναφορὲς στὴν ἰουστινιάνεια νομοθεσία.

65. PG 30, στ. 669-810.

εἰώθασιν, ὡς ἀκριβῶς μεμαθήκαμεν, ... οἱ ... τὰ μόρια τῆς αἰσχροουργίας ποσῶς ἔχοντες ἀσελγαίνειν ἀμέτρως καὶ ἀκολασταίνειν ἀναιδῶς τε καὶ ἀκορέστως⁶⁶· τὰ γνωρίζει καὶ ὁ Ψελλός, ὅταν καθυβρίζει ἕνα εὐνούχο Σαββαΐτη μοναχό: εὐνούχε τὸν σίδηρον, ἄρρην τὸν τρόπον / αἵμντε τὸν νοῦν, ἡμίμντε τὴν φύσιν⁶⁷. Δὲν τὰ ἐγνώριζε ὅμως, φαίνεται, στὴν ἀρχὴ ὁ ἴδιος ὁ Ἰουστινιανός, ὅταν θέλοντας νὰ κατοχυρώσει κατὰ τὸ δυνατόν τὸ ἄβατον τῶν γυναικείων μονῶν (τὸ ἄβατον τῶν ἀνδρικῶν μονῶν στὶς γυναῖκες μπορεῖ πάντοτε νὰ εἶναι ἀπόλυτο, ἐνῶ τὸ ἄβατον τῶν γυναικείων μονῶν σὲ ἄνδρες εἶναι κατ' ἀνάγκην περιορισμένο, ἔστω καὶ μόνον γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση τῶν λειτουργικῶν-λατρευτικῶν ἀναγκῶν τους), ἐπέβαλε ἀρχικὰ ὡς λειτουργοὺς στὶς μονὲς αὐτὲς εὐνούχους κληρικούς· διεψεύσθη τὰ μᾶλα: οἱ εὐνούχοι ἱερεῖς τοῦ ἀπεδείχθησαν ἐλάχιστα «φερέγγυοι», καὶ ὁ Ἰουστινιανὸς ἔσπευσε νὰ ἀναθεωρήσει τὶς ἀποφάσεις του καὶ νὰ ἀναζητήσει ἄλλες λύσεις στὸ πρόβλημα. Ἄς θυμηθοῦμε τὸν Ἑμμανουὴλ Ροῖδη καὶ τὴν Πάπισσα Ἰωάννα, ὅπου εὐνουχισμένος μοναχὸς πέφτει τυχαῖα στὸν *Περὶ παρθενίας* λόγο τοῦ ἁγίου Βασιλείου: «Ἀνοίξας τὸ βιβλίον τοῦτο ἐν ᾧ ἤλπιζε νὰ εὑρῇ νέας ἀφορμὰς ἵνα δοξάσῃ τὸν Ὑψιστον ὅτι ἀπεκόπη αὐτῷ πᾶν μέσον ἀπωλείας, ἔπεσε κατὰ κακὴν τύχην εἰς τὸ χωρίον ἐκεῖνο ὅπου ὁ ἅγιος ἐπίσκοπος Καισαρείας συμβουλεύει τὰς σεμνὰς παρθένας ἄρρενα σώματα κἂν εὐνούχων ἢ φυλάττεσθαι. Τὸ ἀνάγνωσμα ἐκεῖνο κατεθορύβησε τὸν ἀπὸ τοσούτων ἐτῶν ἡσυχάσαντα καλόγηρον. Ὅλος ἔνθους ὑπὸ τῆς θεοφορήτου εὐγλωττίας τοῦ θείου Βασιλείου ἐκράτει νυχθημερὸν τὴν βίβλον εἰς τὰς ἀγκάλας, ὡς νέα μήτηρ τὸ πρωτότοκον τέκνον, καὶ ὅτε μὲν ἡσπάζετο, ὅτε δὲ ἀντέγραφεν τὰς ἱερὰς ἐκεῖνας σελίδας. Ὁ Ἀρχιμῆδης βεβακχευμένος ὑπὸ τῆς χαρᾶς ἔκραzen *εὕρηκα!*, ὁ δὲ μοναχὸς περιέτρεχε τὰς στοὰς τοῦ μοναστηρίου, κράζων μεγάλη τῇ φωνῇ *δύναμαι!*»⁶⁸.

*

Πολὺ εὐρύτερη καὶ θεσμικώτερη, καὶ μὲ πολὺ περισσότερη, ἀλλίμονο, ποικιλία καὶ ἐπινουτικότητα, εἶναι ἡ παρουσία τῆς *ποινῆς-κάτοπτρου* στὶς ποινικὲς ἀντιλήψεις τῆς

66. Σοῦδα, s.v. «σπάδων»: εὐνούχος (Adler, IV, 412-414). –Τὸ θέμα πανταχοῦ παρὸν στὴ βυζαντινὴ σχετικὴ φιλολογία, ἰδίως στὰ ἐξομολογητικὰ κείμενα: *ὅτι ἐν γυναιξὶ τὰ ἀνδρῶν καὶ ἐν ἀνδράσι τὰ τῶν γυναικῶν ἐκπληροῦσι. Γυνὴ τοίνυν μετὰ εὐνούχου ἐνουμένην...* [Arranz (ἀνωτέρω σημ. 56), 126]· *Ἐὰν γυνὴ πέσῃ μὲ εὐνούχον...* (Πηδάλιον, 7, Ἀθήνα 1970, 718 = Ράλλης – Ποιτῆς, Δ', 446). Γιὰ τὸ θέμα, βλ. Πιτσάκης, Ἡ θέσις τῶν ὁμοφυλοφίλων, 227 σημ. 123. Φραστικῶς τὸ σχῆμα *ἄνδρες γυναιξὶ καὶ γυναῖκες ἀνδράσι* κατάγεται ἴσως ἀπὸ τὸν Ἀμφιλόχιο Ἰκονίου (στίχ. 99: E. Oberg, *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, Βερολίνο 1969, 32), ὁ ὁποῖος ὅμως δὲν ἀναφέρεται ἐδῶ εἰδικὰ στοὺς εὐνούχους: Πιτσάκης, *ὁ.π.*, 188 καὶ σημ. 47.

67. L. G. Westerink, *Michael Psellus Poemata*, Στουτγάρδη – Λειψία 1992, 269 (στίχ. 147-148).

68. *Ἀπαντα*, ἔκδ. Ἀ. Ἀγγέλου, Α', Ἀθήνα 1978, 164-165 (καὶ σημ. 272).

μεσαιωνικῆς Δύσης, στὸν κῶρο τόσο τοῦ ἐπισήμου ποινικοῦ δικαίου, ὅσο καὶ τῆς ἰδιωτικῆς ποινικῆς αὐθαιρεσίας — καὶ στοὺς δύο χώρους, ἄλλωστε, δὲν ἀπουσιάζει οὔτε ἡ ποινὴ τοῦ εὐνουχισμοῦ γιὰ ἐγκλήματα σχετικὰ μὲ τὴ γενεπία ζωή. Ὡς θυμηθοῦμε τὸν Πέτρο Ἀβαιλάρδο (Pierre Abélard, 1079–1142) καὶ τὸν εὐνουχισμό ποὺ τοῦ ἐπιβάλλουν αὐθαίρετα τὰ ὄργανα τοῦ κανονικοῦ Fulbert, γιὰ τὴν ἀποπλάνηση τῆς ἀνεπιᾶς τοῦ τελευταίου Héloïse (1101–1164). Ὑπολείμματα τέτοιων ἀντιλήψεων ἐπιβιώνουν ἀκόμη καὶ στὸ δίκαιο τῶν νεωτέρων χρόνων. Στὴ Γαλλία, ὅπου ὑπερμεσουῖντος τοῦ 18ου αἰῶνος (1757), ὁ Damiens, ὑποτιθέμενος ἐπίδοξος δολοφόνος, κατὰ τρόπο ἐντελῶς ἀπρόσφορο, τοῦ Λουδοβίκου ΙΕ΄, ὑέστη, μὲ ἀπόλυτη θεσμικὴ καὶ δικαστικὴ «νομιμότητα», μία ἀπίστευτη σὲ ἐπινοητικότητα φρικαλέα μεταχείριση πρὶν, ἀπολύτως νόμιμα ἐπίσης, διαμελισθῇ — κατὰ τρόπο ἐξ ἴσου ἢ περισσότερο φρικτὸ μὲ αὐτὸν ποὺ εἶχε χρησιμοποιηθῇ, ἀλλὰ αὐθαίρετα, καὶ χίλια περίπου χρόνια πρὶν, γιὰ τὴ θανάτωση τοῦ παρ' ὀλίγον δολοφόνου τοῦ Λέοντος Σ΄ — ὁ ποινικὸς κώδικας ἐξακολουθεῖ νὰ προβλέπει, ἀκόμη στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 19ου αἰῶνα, γιὰ τοὺς πατροκτόνους τὴν ἀποτομὴ τῆς δεξιᾶς πρὶν ἀπὸ τὴν ἐκτέλεση τῆς θανατικῆς ποινῆς. Ἡ ἴδια ποινὴ ἐπεκτείνεται καὶ στὴν περίπτωση τῆς ἀνθρωποκτονίας κατὰ τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ Κράτους — στὴ Γαλλία ἀπὸ τὸν 15ο αἰῶνα ὁ ἴδιος ὅρος *parricide* χρησιμοποιεῖται καὶ γιὰ τὰ δύο ἐγκλήματα. Αὐτὴ ἡ διάταξη ἐφαρμόστηκε κατὰ τὴν καταδίκη τοῦ Γεωργίου Μαυρομικάλῃ, τοῦ φονέως τοῦ Καποδίστρια, ἀπὸ τὸ ἑκτακτὸ Στρατοδικεῖο ποὺ τὸν δίκασε, τὸ 1831, μὲ βάση τὸν γαλλικὸ στρατιωτικὸ ποινικὸ κώδικα. Ἡ ἐπιβολὴ ὅμως τῆς γαλλικῆς αὐτῆς ποινῆς ἀκρωτηριασμοῦ, τελευταίας *ποινῆς-κατόπτρου*, στὴ μεταπαναστατικὴ Ἑλλάδα ἦταν ἀνυπόφορη: κατὰ κοινὴ ἀπαίτηση καὶ μπροστὰ στὴ γενικὴ δυσφορία, μὲ κυβερνητικὴ πράξη ὁ Αὐγουστίνος Καποδίστριας ἐχάρισε τὸ μέρος αὐτὸ τῆς ποινῆς, καὶ ἔτσι ὁ Μαυρομικάλῃς ὑπεβλήθη μόνο στὴ στρατιωτικὴ ἐκτέλεση μὲ τυφεκισμό. Ἡ διάταξη ἀπαλείφθηκε ἀπὸ τὸν γαλλικὸ ποινικὸ κώδικα κατὰ τὴν ἀναθεώρησίν του, τὸ ἐπόμενο ἔτος (1832).

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ εὐρύτατη παρουσία ὅλων τῶν ἀνταποδοτικῶν ποινῶν (ταυτοπάθεια, *ποινὴ-κάτοπτρο* καὶ παραλλαγές τους, ἐξιδιασμένες μορφές ἐκτελέσεως τῆς θανατικῆς ποινῆς) στὴ δυτικῆς βέβαια προελεύσεως ποινικὴ νομοθεσία τῶν Ἀσσιζῶν τῆς Κύπρου, ὅπου καὶ ἡ σκληρότητα τῶν ποινῶν καὶ τῶν μεθόδων ἐκτελέσεως, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐφευρετικότητα περὶ αὐτὰ εἶναι ἐντελῶς ἰδιάζουσες γιὰ τὸν εὐρύτερο ἑλληνικὸ κῶρο. Ποινὲς οἰκεῖες καὶ στὸ βυζαντινὸ δίκαιο, ὅπως ἡ προβλεπομένη, καὶ ἐδῶ, γιὰ τὸν ἐμπρηστή (θάνατος διὰ πυρᾶς)⁶⁹, ἀλλὰ καὶ πρωτότυπες, ὅπως π.χ. αὐτὴ ποὺ προβλέπεται γιὰ ὅσους προβαίνουν σὲ λαθραῖο ἐνταφιασμὸ νεκροῦ — προφανῶς

69. Α. 267: ἐκδ. Κ. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, Σ΄, 222–223. Φυσικὰ θανατικὴ ποινὴ προβλέπεται καὶ γιὰ τοὺς ὁμοφυλοφίλους, ἀλλὰ, ἐδῶ, μὲ ἐξιδιασμένο τρόπο ἐκτελέσεως: *ἐντέχονται νὰ ἀποθάνουν ἀπαι κακὸν θάνατον, ἀσχημον* (Α. 261: Σάθας, 216 Β. 259: Σάθας, 468).

γιατί θεωρείται ότι ο λαθραῖος ἐνταφιασμός ἐμπεριέχει συνήθως ἀπόπειρα συγκαλύψεως ἀνθρωποκτονίας· ἡ ποινή: *πρέπει νὰ τοὺς φυτέψουν ὅλους ζωντανοὺς κάτω εἰς τὴν γῆν, ἡ κεφαλὴ κάτω καὶ τὰ πόδια τοὺς ἄνω*⁷⁰. Ἀλλὰ καὶ τυπικὲς *ποινὲς-κάτοπτρο* ἐδῶ π.χ. ὁ πλαστογράφος τιμωρεῖται ρητὰ μὲ χειροκόπηση (καὶ ἐξορία): *ὅτι ἐκείνον τὸν γραμματικὸν ἐντέχεται νὰ τοῦ κόψουν τὸν γρόθον τοῦ τὸν δεξιὸν καὶ νὰ τὸν διώξουν ἀπαι τὸ ῥηγᾶτον* — αὐτὰ ὁ «γραμματικός»· γιατί ὁ ἐντολεύς τοῦ καὶ χρήστης τοῦ πλαστοῦ δὲν δικαιούται νὰ ἐλπίζει σὲ τέτοια «ἐπιεικῆ» μεταχείριση, μεταξὺ ἄλλων καὶ γιὰ τὸ «κακὸν» *ὅπου ἐποῖκεν τοῦ γραφειᾶ: τὸ δίκαιον κρινίσκει νὰ τὸν κρεμάσουν*⁷¹. Ἡ ποινὴ γιὰ τὸν βιασμὸ παρθένου (ἐὰν γίνεται *ὅτι εἰς ἄνθρωπος λαμβάνει μιὰ παρθένον δυναστικὸν τρόπον καὶ ποντίζει τῆς τὴν παρθενίαν τῆς*), ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἀποπλάνηση, εἶναι ἡ ἀποκοπὴ τοῦ πέους καὶ τῶν ὄρχεων — ἐδῶ δὲν ὑπάρχουν οἱ λεπτολογίαι καὶ οἱ διακρίσεις τῶν Βυζαντινῶν: *ὅτι ἐκεῖνος ὅς γοιὸς ἐνὶ τῇ καβαλλάρης ἡ πουργένης, νὰ κόψουν τὴν βέργαν τοῦ σὺν πᾶσι τοῖς μορίοις αὐτοῦ· τοιοῦτος ὅς γοιὸν καὶ ἐνὶ, κατε καβαλλάρης κατε βουργέσης, ἐντέχεται νὰ τοῦ κόψουν τὴν ψωλὴν μὲ ὅλα τὰ λιμπᾶ*⁷²· μόνον ποὺ τώρα πιά τὰ πράγματα ἔχουν, φαίνεται, βελτιωθῇ ἄρκετὰ στὸν τομέα τῆς χειρουργικῆς, γιατί προσδοκᾶται ὅτι ὁ τραυματίας θὰ ἐπιζήσει, ὥστε νὰ τὸν ἐκτοπίσουν ἀπὸ τὸν τόπο τοῦ ἐγκλήματος *ἕνα χρόνον καὶ μίαν ἡμέραν*. Τὸν 14ο αἰῶνα ὁ Εφραίμ ὁ Αἴνιος ὁμιλεῖ ἐπίσης γιὰ πρακτικὲς καυλοκοπίας συνδυαζομένης μὲ εὐνουχισμό, στοὺς βαρβάρους: *καὶ κειμένων πᾶς ἦν σεσυρμένος δέρας / τὸ τῆς κορυφῆς καὶ φαλλοὺς τετμημένος, / ὡς ἦν ἀκούειν βαρβάρους πεπραγμένον* (στίχ. 4648–4650)· *αἰδῶ τε κακῶς παιδικούς τε διδύμους / χιτῶν' ἀναστέλλοντες ἔδρων, ὦ πάθους!* (στίχ. 5593–5594)⁷³.

Ἀλλὰ, πέρα καὶ ἀπὸ τὸ θετικὸ δίκαιο, στὴν κυπριακὴ μεσαιωνικὴ περὶ δικαίου ἀντίληψη, ὅπως ἀπεικονίζεται στὴν τοπικὴ ἱστοριογραφία, ἡ *ποινὴ-κάτοπτρο* κατέχει

70. Α. 268: Σάθας, 223–224. — Στὸ βυζαντινὸ θετικὸ δίκαιο ποινὴ ταφῆς ζῶντος δὲν προβλέπεται. Ὑπάρχουν μαρτυρίαι μεμονωμένων αὐτοκρατορικῶν πράξεων, στὴν πρώιμη βυζαντινὴ περίοδο· ὁ Μαυρίκιος καταδικάζει νὰ ταφῇ ζωντανὸς μαζί μὲ τὸ θῦμα τοῦ ὁ δράστης ληστείας μετὰ φόνου ἐνὸς ναυαγοῦ ποὺ μόλις εἶχε διασωθῇ ἀπὸ τὰ κύματα: *Ὡ δυσσεβέστατε· εἰ τὴν κεφαλὴν σου ἀποτέμωμεν, οὐδὲν ἀντάξιον. Τοιγαροῦν σε τὸν ζῶντα προστάττομαι τῷ νεκρῷ συνταφῆναι, ἵνα κακεῖ σὺν αὐτῷ εὐρεθῇς* (Dölger, *Regesten*, ἀρ. 146: ἔκδ. Zachariä I. 21: Ζέπων, Α', 26–27)· βλ. Τρωιάνος, Οἱ ποινὲς, 28 καὶ σημ. 49. Ἡ τελευταία φράση: *ἵνα κακεῖ σὺν αὐτῷ εὐρεθῇς* μὲ δίνει τὴν ἐντύπωση μιᾶς ἰδιορρυθμῆς μορφῆς *ποινῆς-κάτοπτρου* ἢ ταυτοπαθείας· ὁ δράστης, ὁ ὁποῖος *ἰδιοποιήθηκε* τὰ πράγματα τοῦ θύματός του, εἶναι εὐλόγο νὰ «οἰκειωθῇ» καὶ τὴν ἴδια τύχη...

71. Α. 273: Σάθας 227–228.

72. Α. 127: Σάθας 96–98· Β. 124: Σάθας, 346–348.

73. Στίχ. 4648–4650, 5593–5594 (ἔκδ. Ὁδ. Λαμπιδῆς). Γιὰ τὰ χωρία, βλ. Μ. G. Varvounis, *La vie quotidienne et les comportements religieux traditionnels dans la Thrace du 14e siècle: le témoignage de la chronique d'Éphrem d'Énos*, Κομοτηνὴ 1998, 17.

μία ιδιάζουσα θέση. Ἡ αἵματοβαμμένη ἱστορία τῆς «πορνείας» τοῦ βασιλέως τῆς Κύπρου καὶ τῶν Ἱεροσολύμων Pierre (A') de Lusignan (1359-1369), ὅπως τὴν ἀφηγεῖται ὁ Λεόντιος Μαχαιρᾶς⁷⁴, περιλαμβάνει δύο τοῦλάχιστον ιδιόρρυθμες περιπτώσεις αὐθαίρετης ἀπόδοσης δικαιοσύνης μὲ τὴν ἀντίληψη τῆς *ποινῆς-κατόπτρου*. Ἡ βασίλισσα Λινώρα (Éléanore d'Aragon), ἀσκώντας τὴν ἀντιβασιλεία, κατὰ τὴν ἀπουσία τοῦ Πέτρου στὴ Δύση, συλλαμβάνει τὴ μία ἀπὸ τὶς δύο εὐνοούμενες ἐρωμένες του, τὴν Τζουάνα Λαλεμά (Jeanne d'Allemen), σύζυγο τοῦ σὶρ Τζουάν Τεμουντολήφ (Jean de Montolives) — ἔγκυο ἀπὸ τὸν βασιλέα στὸν ὄγδοο μῆνα. Ἡ βασίλισσα διατάσσει καὶ ἔρριψάν την χαμαὶ καὶ ἓνα γδὴν καὶ ἔβαλάν το ἐπάνω εἰς τὴν κοιλίαν της καὶ ἐκουπάνισαν πολλὰ πράγματα... Αὐτὸ τὸ μαρτύριο βάστηξε ὅλη τὴν ἡμέρα, καὶ συνεχίσθηκε μὲ ἐπίταση τὴν ἐπόμενη: ὥρυσεν καὶ ἔφεράν την ὀμπρός της καὶ ἔφεραν καὶ ἓναν χερομύλην καὶ ἄπλωσάν την χαμαὶ καὶ βάλαν το εἰς τὴν κοιλίαν της καὶ ἀλέσασιν ἓνα πινάκι σιτάριν ἀπάνω εἰς τὴν κοιλίαν της. Ἡ γυναικίᾳ ἔπρεπε νὰ τιμωρηθῇ σκληρὰ στὴν κοιλιά ποῦ «ἁμάρτησε» καὶ ποῦ ἔφερε τὸ προϊόν τῆς «ἁμαρτίας» καὶ αὐτὸ ἔπρεπε νὰ ἐξοντωθῇ, μαζὶ μὲ τὴ μητέρα του, ποῦ βέβαια δὲν θὰ ἐπιβίωνε ἀπὸ μία τέτοια μορφῆς ἔκτρωση, στὸν ὄγδοο μῆνα τῆς κύσεως... Τελικὰ διασώζονται καὶ ἡ μητέρα καὶ τὸ ἔμβρυο, ὡς ἐκ θαύματος — ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι μία ἄλλη ἱστορία. Περαιτέρω ἓνα μεγάλο μέρος τοῦ χρονικοῦ τοῦ Μαχαιρᾶ εἶναι ἀφιερωμένο στὸν δαίμονα τῆς πορνείας ποῦ ἔχει καταλάβει τὸν Πέτρο: *ποῦ εἰς κοινολογίαν ἀνθρώπιαν οὐλαὶ ταῖς κυράδαις τῆς Λευκοσίας, ταῖς ποίαις εἶναι μεγάλη ἀντροπή νὰ ταῖς ἀνοματίσωμεν* — καὶ ποῦ καθοδηγεῖ πλέον τὶς πράξεις του, ὥς τὴ δολοφονία του ἀπὸ συνωμότες εὐγενεῖς. Τελευταῖος ὁ τουρκοπουλιέρης, ὁ ἀρχηγὸς τῆς φρουρᾶς, ποῦ δὲν μετείχε στὴ συνωμοσία καὶ στὸν φόνο, προβαίνει — ὅταν πιά ὁ βασιλιάς εἶναι νεκρὸς — σὲ μία συμβολικὴ πράξη *δικαιοσύνης*, μὲ τὴν τελετουργικὴ ἐπιβολὴ μιᾶς *ποινῆς-κατόπτρου* στὸ νεκρὸ σῶμα τοῦ βασιλιά: τοῦ ἀποκόπτεي τὰ γεννητικὰ ὄργανα (κατὰ τὸ κυριακὸ σύστημα ποῦ εἶδαμε, τὸ πέος καὶ τοὺς ὄρχεις: *τὰ λιμπά του μὲ τὸν αὐλόν*), ποῦ ὑπῆρξαν ἡ αἰτία τόσων δεινῶν, στοὺς ἄλλους καὶ στὸν ἴδιον, καὶ πολλῶν θανάτων⁷⁵:

74. Ἔκδ. Dawkins, 233-281 = ἔκδ. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, Β', 164-193.

75. Πέρα ἀπὸ τὶς συνήθειες περιπτώσεις ἐπιβολῆς *ποινῆς* στὸ νεκρὸ σῶμα (ἀπορρίψη, ἀπαγόρευση ταφῆς, ἀτιμωτικὴ μεταχείριση τοῦ πτώματος), ἡ ἐπιβολὴ εἰδικὰ *ποινῆς-κατόπτρου* μεταθανάτιως σὲ συγκεκριμένο μέλος τοῦ σώματος δὲν εἶναι ἄγνωστη στὰ ἀρχαῖα δίκαια. Στὸ ἀττικὸ δίκαιο ἀνεκόπτετο τὸ χέρι τοῦ αὐτόχειρος καὶ ἐθάπτετο χωριστὰ ἀπὸ τὸ σῶμα (ἐνῶ στὴ περίπτωσι τοῦ φονέως, φαίνεται ὅτι τὸ χέρι μετὰ θάνατον ἀνεκόπτετο καὶ ἀπλῶς ἀπερρίπτετο): *καὶ ἐάν τις αὐτὸν διακρήσται, τὴν χεῖρα τὴν τοῦτο πράξασαν χωρὶς τοῦ σώματος θάπτομεν* (Αἰσχίνης, *Κατὰ Κτησιφῶντος*, 244)· *παρ' ἐτέροις δὲ καὶ τὰς δεξιὰς τῶν τοιούτων νεκρῶν ἀποκόπτειν ἐκέλευσαν, αἷς ἐστρατεύσαντο καθ' ἑαυτῶν, ἡγούμενοι, καθάπερ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἀλλότριον, οὕτως καὶ τὴν χεῖρα τοῦ σώματος* (Ἰώσηπος, *Ἱστορία ἰουδαϊκοῦ πολέμου*, 3.378). Τώρα: Ἄ. Χέλμης, *Αὐτοκτονία καὶ δίκαιο στὴν ἐλληνικὴ ἀρχαιότητα* (ἀδημοσίευτη ἀνακοίνωση στὴ Β' Συνάντησις Ἱστορίας τοῦ Δικαίου, Κομοτηνὴ 1998).

... πὼς ἔσφαλε κι ὁ ρήγας· ἔκανε τὸ λιγωμένο
 μὰ εἶχε στὸ πισωπόρτι καὶ δυὸ καῦχες.
 Ἄναστατώθη τὸ νησὶ σὰν ἡ Λινόρα
 πρόσταξε καὶ τῆς ἔφεραν τὴ μιά, τὴ γκαστρωμένη
 κι ἄλεθαν μὲ τὸ χερομύλι πάνω στὴν κοιλιά της
 πινάκι τὸ πινάκι τὸ σιτάρι.

.....
Κερά δὲν ἔμεινε πού νὰ μὴ βουληθεῖ νὰ τὴν πορνεύει·
τὶς νιτρόπιασε ὅλες. Φόβος κι ἔχτρα ζευγαρώσαν
καὶ γέμιζαν τὴ χώρα φόβο κι ἔχτρα.
Ἔτσι... βάδιζε ἡ μοῖρα
ὥς τὴν αὐγὴ τ' Ἅγι' Ἀντωνιοῦ, μέρα Τετάρτη
πού ἦρθαν οἱ καβαλάρηδες καὶ τὸν ἐσύραν
ἀπὸ τῆς καύχας του τὴν ἀγκαλιὰ καὶ τὸν ἐσφάξαν.
«Και τᾶπισα παρὰ οὓλους ὁ τουρκοπουλιέρης
ἤβρεν τον τυλιμένον τὸ αἷμαν» λέει ὁ χρονογράφος
«κι ἔβγαλεν τὴν μακαίραν του καὶ κόβγει
τὰ λυμπά του μὲ τὸν αὐλὸν καὶ τοῦ εἶπε:
Γιὰ τοῦτα ἔδωκες θάνατον!»

Αὐτὸ τὸ τέλος
 ὅρισε γιὰ τὸ ρήγα Πιέρ ὁ δαίμων τῆς πορνείας⁷⁶.

76. Γιώργος Σεφέρης, *Ἄνθος τῆς Πορνείας, Κύπρον οὐ μ' ἐθέσπισεν* (στίχ. 31-36, 57-69). Τὸ *ἔδωκες θάνατον* τοῦ Μαχαιρᾶ = *ἔδωκες θάνατον* (εἰς ἄλλους); τὸ σχῆμα πάντως ἀποδίδεται συνήθως ὡς *ἔδωκες* (ὡς πληρωμὴ τὸν δικό σου) *θάνατον*. — Γιὰ τὰ δύο σεφερικά ποιήματα πού ἀντλοῦν ἀπὸ τὸν Μαχαιρᾶ, καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ ρήγα Πιέρ (τὸ ἄλλο εἶναι οἱ *Τρεῖς μοῦλες*), βλ. εἰδικά: Γ. Κεχαγιόγλου, *Χρονικὸ καὶ λογοτεχνήματα: τύχες τοῦ Λεοντίου Μαχαιρᾶ* στὴ νεοελληνικὴ λογοτεχνία, *Ἀφιέρωμα στὸ Νίκο Σβορώνο*, Β', Ρέθυμνο 1986, (405-442) 424-430· Γ. Γιωργής, *Ἡ συνάντηση Μαχαιρᾶ-Σεφέρη καὶ ἡ μεταποιντικὴ δοκιμὴ τοῦ ποιητῆ στὸ χρονογράφο, Πρακτικὰ Συμποσίου Σεφέρη, Ἀγία Νάπα 1988*, Λευκωσία 1991, 217-250· R. Beaton, *Ἄνθος τῆς Πορνείας καὶ ἡ χρῆσις τῆς ἱστορίας: Μαχαιρᾶς καὶ «Ἡμερολόγιο Καταστρώματος Γ'»*, *Λεόντιος Μαχαιρᾶς-Γεώργιος Βουστρώνιος: Δύο χρονικά τῆς μεσαιωνικῆς Κύπρου. Πρακτικὰ Συμποσίου*, Λευκωσία 1997, 107-111.

ROSEMARY MORRIS

CURSES AND CLAUSES: THE LANGUAGE OF EXCLUSION IN BYZANTIUM

The cultural history of anger, like that of humour, is a history which takes us to the root of the definition of the *other*. An outcome of anger is often the declaration that the particular target of rage is alien to the group to which one attaches oneself; whether it be defined by nationality, by race, by religion or by sexual orientation. Thus by studying the language of anger and insult in a particular historical context, it is possible to arrive at some identifications of beliefs and attitudes which are not to be accepted or tolerated by groups within contemporary society¹. But actually preserving an insult is a rather difficult matter. For insults, like jokes (which again provide a good source of social or ethnic identification) are an essentially oral form. Insults can, of course, be written down, but this is always a more dangerous pastime than simply shouting them. So studying written insults is, in fact, an aspect of a much wider area of interest to historians: the process by which, and the circumstances in which originally oral processes are transferred to writing².

One of the most interesting sources for this kind of study is the penal clauses (in the language of diplomatic, the *sanctiones*) which, in many medieval documents, warn of the punishments or sanctions which will fall on those who attempt to overturn or ignore the provisions of the document³. These clauses do not contain straightforward insults; but they do contain curses which are, of course, a form of *applied insult*. For curses, like insults, are phrases which identify the target as alien in a spiritual sense and

1. Out of an extensive bibliography, see J. Bremmer and H. Rodenburg (eds.), *A cultural history of humour, from antiquity to the present day*, Cambridge 1997; C. P. Wilson, *Jokes. Form, content, use and function*, London 1979; Z. Avner, *National styles of humor*, New York 1988. Anger is recently been the subject of a thought-provoking series of essays: *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, ed. B. Rosenwein, Ithaca, NY and London 1998. See esp. the articles by L. Little, *Anger in monastic curses*, and W. Davies, *Anger and the Celtic saint*. The collection forcibly reminds us that the significance of such words as *anger*, *curse*, *outrage* and *insult* needs to be carefully located in a given historical context.

2. See, for example, M. T. Clanchy, *From memory to written record*, London 1979.

3. F. Dölger – J. Karayannopoulos, *Byzantinische Urkundenlehre, 1, Die Kaiserurkunden*, (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 3.1.1) Munich 1968, 49, 113, 122-124, 126-127.

which invoke supernatural power to continue the exclusion until the end of time and beyond. Those who have been insulted may suffer only temporarily; those who have been accursed have good reason to view the future with apprehension.

Recent work on cursing in the Ancient and medieval worlds has demonstrated how all-pervading this form of expression was⁴. In Antiquity, cursing could be found in a variety of contexts: from the tragic curses of Attic tragedy to the elaborate curse poetry of the Hellenistic period; from inscribed *defixiones* ('cursing tablets') to curses incorporated in public documents⁵. By the 3rd century, Christians had built on the Biblical tradition of cursing, particularly notable in Deuteronomy and the Psalms to establish forms by which dangerous or heterodox elements could be excluded from their community⁶. In the early medieval West, maledictions were particularly associated with *clamores*, appeals to God in a liturgical setting (often monastic) for protection against hostile power⁷. Thus cursing as a process of exclusion from the community, however defined, is a long-established process found in a number of varied cultural traditions and in such a variety of contexts that it cannot simply be described as *belonging to the sphere of popular beliefs and superstition of uneducated lower classes*⁸. There are intriguing problems of intertextuality and borrowing concerning the forms and uses of curse *formulae*.

Much work, of course, also remains to be done on the history of Byzantine diplomatic forms. Each element in a Byzantine document needs to be subjected to the same kind of stylistic and chronological study as, for example, Hunger offered for *prooimia* (rhetorical prefaces) and Oikonomides has presented for the clauses containing fiscal exemptions⁹. This paper can only offer some preliminary observations and many questions about penal clauses remain to be answered, notwithstanding the recent de-

4. See, for example, L. C. Watson, *Arae. The curse poetry of Antiquity*, Leeds 1991 and L. K. Little, *Benedictine maledictions. Liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca, NY and London 1993. Helen. Saradi, Cursing in the Byzantine notarial acts: a form of warranty, *Buzavivá* 17 (1994), 441-533 is a useful compilation of documentary sources.

5. See, Watson, *Arae, passim*, and Saradi, *Cursing*, 441-444 for discussion of the origins of cursing and its translation into the Christian context.

6. Saradi, *Cursing*, 442; Little, *Benedictine maledictions*, 61-62.

7. Little, *Benedictine maledictions*, 22-23.

8. Saradi, *Cursing*, 441. Watson points out, *Arae*, 68, that the very existence of often elaborate curse poetry indicates that cursing was not merely part of the *sphere of popular beliefs*. But curses incorporated in public documents *were framed to be intelligible to the man in the street, not just an educated intelligentsia* (*Arae*, 111). We are dealing with a universal form which appears in a *variety of contexts*.

9. H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Vienna 1964; N. Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, Athens 1996, 225-260.

tailed compilation of curse clauses assembled by Helen Saradi. Why, for example do they appear in some examples of the same genre but not in others? Why are some forms of curses far more frequently found than others? Why and how did they evolve over the centuries? This paper merely concentrates on a discussion of the language of penal clauses of the 10th and 11th centuries and what they have to tell us about contemporary perceptions of the *outsiders*, the groups to which transgressors of the conditions laid down in the documents will be relegated¹⁰.

An examination of contemporary acts from the monasteries of Mt. Athos reveals that certain curse *formulae* are common to penal clauses. In an act of sale between monks from the Lavra archive dating to 993, for instance, anyone who overturns or harms the agreement is, first of all, to be considered *alien to the faith of the Christians*; then he (and, presumably, on rare occasions she) is to be subject to the curse of the 318 Holy Fathers and, finally, he is not *to be given any hearing by any ecclesiastical or lay court*¹¹. A slightly later document, an act of the Protos John of Athos of 996, extends the scope of the curse to include not only that of the holy fathers, but also *of the most holy Mother of God and all the saints*¹². In April, 1010, a *hypomnema* of the Protos Nikephoros declares that transgressors will be subject to an *eternal curse* (as well as that of the 318 Fathers of Nicaea), will not be heard by any court and will be considered to be *alien to the monastic schema*¹³.

Another type of document in which curse clauses are frequently found is the will. That of St. Nikon *Metanoieta* (d. 998) warns that those contravening its provisions will be subject to punishment on the Day of Judgement and will be anathematized by the Father, Son and Holy Ghost. St. Lazaros of Mt. Galesion's *Diatyposis* (a form of spiritual will), written, we are told by his hagiographer the monk Gregory, by his disciple Nicholas Grammatikos (clearly a trained notary) in 1053 contained curses *as was usually done in wills*¹⁴. If we look to documents which were not drawn up in such obviously monastic contexts, the same sorts of sanctions can be found. The Will of Eustathios Boilas (1059), though the surviving text is fragmentary at the end, speaks of how *death shall be the portion* – presumably of anyone who breaks the terms of the will¹⁵. The

10. D. Smythe spoke at the Symposium on this subject.

11. *Actes de Lavra*, 1, ed. P. Lemerle, A. Guillou, D. Papachryssanthou and N. Svoronos (*Archives de l'Athos*, V) Paris 1970, no. 10 (993).

12. *Actes de Lavra*, 1, no. 12 (996).

13. *Actes de Lavra*, 1, no. 15 (1010).

14. Saradi, *Cursing*, 455, 483.

15. Le testament d'Eustathios Boilas (Avril, 1059), in P. Lemerle, *Cinq Etudes sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, 12–63; 28, ll. 253–272.

Will of the nun Kale/Maria Pakouriane of 1098 (a benefactress of the Georgian Monastery of Iviron) condemns those who break or challenge its conditions to be cursed by the 318 Fathers, to be numbered amongst those shouting *Away with Him, Away with Him, Crucify the Son of God!* and, if legatees, to be deprived of their inheritances¹⁶.

Interestingly, the fullest versions of curses that exist for this period come from documents that were drawn up for laymen (or indeed lay women) but which referred to spiritual foundations which they planned to enter. These founders and patrons were fearful that their dispositions would not be obeyed and, particularly, that houses which they set up as *autodespoton* (self-governing) would fall under outside power—whether ecclesiastical or lay—and would thus be removed from the control of their own spiritual heirs¹⁷. They thus attached the strongest possible sanctions against those who attempted to overthrow the provisions of their *typika*. The *Typikon* of the Monastery of the Virgin Evergetis of c. 1054 (which provided a model for many later *typika*, including that established by the Empress Irene Doukaina for her Nunnery dedicated to the Virgin Kecharitomene in Constantinople in the early twelfth century) declares that anyone who attempts at any time and in any place to subjugate the monastery or place it under outside control, will “be responsible before the divine body and blood of Our Lord God and Saviour” and *will answer to the Mother of God, Our Lady Evergetis*” and, it continues:

“Let him be accursed, as the divine Apostle says, and may he inherit the curse of the 318 holy fathers and become joint heir with the traitor Judas and be counted with those who shouted *Away with Him, away with Him, crucify Him and His blood be on us and on our children*”¹⁸.

This language is echoed in the *Typikon* of Gregory Pakourianos for his foundation at Bachkovo (1083), where, in addition to the curse of the Fathers of Nicaea, anyone who attempts to compromise the freedom of the monastery will be anathematised from the Christian faith and will suffer the fate of Judas Iscariot¹⁹. The fullest version of this type of penal clause (from this period, at least) seems to be that contained in

16. *Actes d'Iviron*, 2, ed. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou with V. Kravari and H. Métrévélis (*Archives de l'Athos*, XVI) Paris 1985, no. 47 (1098).

17. See J. Thomas, *Private religious foundations in the Byzantine Empire*, Washington DC 1987, especially c. 4 and Rosemary Morris, *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995, c. 6 for the importance of the *autodespoton* status.

18. P. Gautier, Le *typikon* de la Théotokos Evergétis, *REB* 40 (1982), 5-101; 45-47, ll. 547-558. This phrase is repeated in the *Typikon* of Kecharitomene. For the relationship of the two *typika*, see R. H. Jordan, The Monastery of the Theotokos Evergetis, its children and grandchildren, in Margaret Mullett and A. Kirby, *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, Belfast 1994, 215-245. For the curse of the 318 Fathers of Nicaea, see Saradi, *Cursing*, 506.

19. P. Gautier, Le *typikon* du sébaste Grégoire Pakourianos, *REB* 42 (1984), 5-145; 88 ff.

the Diataxis of Michael Attaliates (1077) in which there is a whole section headed *Curse (ara) against anyone who contravenes [his instructions]* about the organisation and status of the monastic charitable institutions set up by the document. *Let him be cursed by Almighty God; Let his memory be expunged from the midst of mankind, Let him be struck by grief and sadness, Let him become the victim of affliction, Let the Lord God grant him the trembling of Cain, the leprosy of Gehazi, the rope of Judas.* There then comes the familiar reference to the crucifiers of Christ and then some more unfamiliar curses: *Let the Eye that surveys all not look down at him in mercy, Let his memory disappear from the earth, Let him be conquered by all his enemies and undergo eternal punishment*²⁰. The section is immediately followed by one containing blessings which are called down on those who faithfully execute the provisions of the *Diataxis*.

The purpose of all these clauses is quite clear. It is to warn of the dire consequences which will befall anyone who breaks the provisions of the documents in which they are contained, but these consequences are, in fact, of an interesting variety. Some imply the *exclusion* from a defined group; some imply the *inclusion* in another. Clearly, the most obvious exclusion mentioned is that of being no longer numbered amongst the human race; of having one's memory blotted out. This phrase has, surely, to be taken in a specifically Christian context; a reminder that commemoration by prayer was the method *par excellence* by which ancestors could both be recalled to mind and by which the artificial barrier between the living and the dead could be crossed. To be no longer formally remembered by intercessory prayers could have extreme consequences as the Day of Judgement approached²¹. The other all-embracing exclusion is that of being considered *alien* to the Christian faith, for one of the most obvious ways in which Byzantines of this period defined themselves was by their religious affiliation. They considered themselves were not only *Christians* but the only true orthodox believers; in effect, God's Chosen People²².

Herein lies the significance of the curse of the 318 Fathers of the Church. Leaving aside the interesting question of the traditional number of the Fathers present at the

20. P. Gautier, *Le diataxis de Michel Attaliates*, *REB* 39 (1981), 4-143; 32-33. For the identification of the individual curses, see Saradi, *Cursing*, 504 (God); 507 (trembling of Cain, cf. *Gen.* 4,8; leprosy of Gehazi); 509 (identification with crucifiers of Christ). For the *Judas curse*, see Saradi, *Cursing*, 508 and H. Martin, *The Judas Iscariot curse*, *American Journal of Philology* 37 (1916), 434-51.

21. See Morris, *Monks and laymen*, 123-8.

22. For short discussions of the nature of Byzantine *orthodoxy* and the emergence of the concept of the Byzantines as God's *Chosen People*, see Hélène. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975, 145 and for further literature, J. F. Haldon, *Byzantium in the seventh century. The transformation of a culture*, Cambridge 1990, 362.

Council in 325, we can remind ourselves of the significance of this Council by referring to the way in which it is described in a contemporary text, the *Synodikon Vetus*, dated to the end of the 9th century:

“[It] attached the name *consubstantial* to the Holy Trinity, fixed the time of the divine and mystical Passover and set forth the divinely inspired teaching of the Creed against all heretics, Arius, Sabellius, Photinus, Paul of Samosata, Manes, Valentinus, Marcion and their followers”²³.

This council then, provided the template by which orthodoxy was to be measured, a template which has outlasted the Byzantine Empire itself and which was certainly adhered to with great rigour in the medieval period. So to receive the curse of the Fathers of Nicaea, was, in effect, to be excluded from the ranks of orthodox Christians in a very complete way and the consequences of exclusion were very severe both for the individual cast out, and, significantly, for his kin.

What was, or was not permitted by the Councils of the Church was, in fact, the bedrock of the belief-system of the Byzantine faithful and the teachings promulgated by these gatherings were spread in numerous ways. The councils themselves were commemorated liturgically as early as 518. By the tenth century, the *Menologion of Basil* contained four conciliar commemorations: Nicaea I on 29th May; Chalcedon on 16th July; the Fifth Ecumenical Council on 25th July and Nicaea II on 12th October²⁴. According to the author of the *Life of St. Stephen the Younger*, Stephen the Deacon, writing in the early ninth century and describing the decorations of the vault of the Milion in Constantinople, *the six ecumenical councils were represented and they were exposed to the gaze of all, proclaiming the orthodox faith to the peasants, to strangers and to the inhabitants of the area*²⁵.

Some doubts have recently been expressed about the authenticity of this account (the decoration's *destruction* was imputed to the iconoclast Emperor Constantine V), but what is interesting in the present context is the view expressed by Stephen the Deacon that it was the teaching of the ecumenical councils which established the faith²⁶.

23. *The Synodikon Vetus. Text, translation and notes*, ed. J. Duffy and J. Parker (CFHB 15) Washington DC 1979, xiv (for dating), 29. The establishment of the traditional number attending the council is discussed by M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au concile de Nicée* (325), *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 61 (1966), 5-43.

24. C. Walter, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paris 1970, 157; 159.

25. Marie-France Auzépy, *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Aldershot 1997, 166 (Grk. text), 265 (Fr. text). See also S. Salaville, *L'iconographie des 'Sept conciles oecuméniques'*, *Échos d'Orient* 25 (1926) 144-176; 144.

26. See Auzépy, *La vie d'Étienne le Jeune*, 265 and nn. 410, 411.

As late as the twelfth century, Byzantine views about the significance of Church Councils and their professions of faith were expressed in the mosaic decoration of the apse of the Crusader Church of the Nativity at Bethlehem²⁷. The communion of the orthodox was thus expressed both horizontally amongst contemporary Byzantine Christians and vertically as they looked back for guidance to the fathers of the early councils. Thus to be subject to the curse of the most famous of those fathers was, in effect, to be branded heretical and intolerable and to be expelled from this eternal community of right believers²⁸.

So much for exclusion. But the maledictions also imply inclusion in a group which was clearly viewed as thoroughly alien to Christians. It is well known, of course, that anti-Semitism was deeply ingrained in Byzantine culture and other papers in this collection deal further with this subject, but it is important to note the appearance in this diplomatic context of two important anti-Jewish *topoi*. Firstly, the Jews were the crucifiers of Christ; any transgressor of the document is placed amongst them in a very real and personal context, for it is as though he himself has joined in the urging of the Jews to *Crucify the Son of God!* The second *topos* is that of Judas the betrayer who subsequently died the shameful death of the suicide²⁹.

As Peter Brown long ago pointed out, after the sixth century, when Byzantine society regarded itself as totally Christian and when the sorcery associated with the pagan gods had, it was thought, finally been eradicated, *there was only one possible outsider in a Christian world – the Jew*³⁰. Anti-Semitic polemic was, of course, particularly rampant in the 7th century, when, rightly or wrongly, the Jews were accused of being party to the Persian and Muslim conquests in the Byzantine East³¹. Efforts continued to eradicate the *anomaly* of Judaism and, on a more practical level, to stamp out *Judaizing tendencies*. The Canons of the Council in *Trullo* (691–692), for example,

27. Salaville, *L'iconographie*, 155 and for a detailed description, J. Folda, *The art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187*, Cambridge 1995, 347–64.

28. See Walter, *L'iconographie*, 159.

29. See G. Dagron – V. Déroche, Juifs et Chrétiens dans l'orient du VII^e siècle, *Travaux et Mémoires* 11 (1991), 17–248 and V. Déroche, La polémique anti-Judaïque au VI^e – VII^e siècles. Un memento inédit, *les Képhalaia*, *loc. cit.*, 275–311.

30. P. Brown, Sorcery, demons and the rise of Christianity, in M. Douglas, ed., *Witchcraft: Confessions and accusations*, London/New York/Sydney/Toronto/Wellington 1970, 17–45; 35.

31. For the prevalence of polemic in the 7th century and its particular focus on “deviants” (heretics, dualists, pagans, Jews and Muslims) as “stereotypes of the *bad guy*”, see Averil Cameron, Texts as weapons: polemic in the Byzantine dark ages, in *Literacy and power in the ancient world*, ed. A. K. Bowman – G. Woolf, Cambridge 1994, 198–215: 211. Dagron – Déroche, Juifs et Chrétiens, 22–26 for the identification of the Jews as *subversives* in the 7th century.

were concerned not so much with *real* Jews as with *Judaizing* Armenians who ate unleavened bread and who ordained their clergy from priestly families and there were clear attempts in the 8th and 9th centuries to stamp out Christian sects which were perceived to have retained *Jewish* customs: the Montanists (persecuted by Leo III) and the Quartodecimans, numbering amongst themselves (according to the hostile propaganda preserved in the Chronicle of Theophanes continuatus) the family of Michael II. They are glimpsed in the Homily celebrating the rededication of the portrayal of the Virgin in the Apse of Haghia Sophia delivered by the Patriarch Photios on 29th March 867, when a group of them, newly repenting of their errors, attended the ceremony³². The object of a great deal of Byzantine polemic was thus not only to refute the arguments of the Jews on an intellectual level, but also to eradicate any kind of friendly relations between Christians and Jews; neighbourly associations such as joining in each others' feasts and festivals and even, on occasion, attending the synagogue³³. In the atmosphere of exclusivity encouraged by the Church, to be *numbered amongst the Jews* was to risk complete isolation from the community of Christians, and thus to place oneself at increased risk of diabolic temptation. It was a form of spiritual suicide³⁴.

But there was a further association that Byzantines had been trained to make from the 8th century onwards: that of the identification of the crucifiers with the trampling of the Cross, of the Jews with the Iconoclasts. This was not primarily because the iconoclasts were thought to have been influenced by the Jewish abhorrence of the misuse of images, but because the very development of the theology of the image was part and parcel of the process of *breaking with the Jewish past*. The iconoclasts could thus be described as *ioudaiophrones* because they, too, made great use of the Old Testament in their arguments³⁵. Nowhere is the equation Jew = Iconoclast more obvious than in the illustrations to the marginal psalters of the late 9th century. In a well-known illustration of fol. 67r in the Khludov Psalter, for example, the Crucifixion of Christ (the responsibility of the Jews) is juxtaposed with the whitewashing of the images (the responsibility of the iconoclasts)³⁶. By the beginning of the 9th century, anti-Jewish polemic was inextricably linked with anti-iconoclast argument and the

32. G. Dagron, *Judaïser*, *Travaux et Mémoires* 11 (1991), 359-380; 365, 367.

33. Dagron, *Judaïser*, 364.

34. Dagron, *Judaïser*, 375.

35. Dagron, *Judaïser*, 367-368.

36. K. Corrigan, *Visual polemics in the ninth-century Byzantine psalters*, Cambridge 1992, c.3 for the polemic against the Jews; 59-60 for its relation with the defence of the images; 46 (and fig. 42) for fol. 67r of the Khludov Psalter. See also the recent work of L. Brubaker, *Vision and meaning in ninth-century Byzantium*, Cambridge 1999, for further discussion of visual expressions of anti-Jewish and iconodule polemic.

Triumph of Orthodoxy in 843 surely gave a new impetus to this approach. Thus curses such as of being *numbered amongst the Crucifiers of Christ* or *considered alien to the faith of Christians*, expelled the sufferer out of the community of Christians and into that of the old enemy of the Jews, and that of the more recent *Judaizing foe*, the Iconoclasts.

The evidence from penal clauses indicates, then, that *inclusion* or *exclusion* in the Byzantine group was mainly phrased in terms of religious orientation. Though this would be quite understandable in monastic circles, it is also found amongst the laity. And this was not simply because the drafters of these documents were all clerics. The scribe of Lavra 13 (1008–9), for example, was *George, nephew of the Bishop of Hierissos* who may have been a cleric; in the same year Lavra 14 was written by Christopher, *nephew of the tourmarch and spatharokandidatos Nicholas*; there is no reason to suppose that he was³⁷. So what we are dealing with are phrases familiar to both lay and clerical notaries; phrases which, by the 10th century, were part of the common linguistic currency of the drafters of documents and widely, though not universally, used.

But penal clauses also reveal that Byzantines could be defined in a secular sense, too. They were those who were subject to, and protected by, the law. As well as the threat of dire spiritual sanctions, transgression of the conditions laid down in legal documents could mean an immediate and painful secular punishment; not being *heard* in the appropriate civil court (in other words being deemed to have no defence) and, in addition, being subject to monetary fines imposed by the fisc³⁸. In this context, the punishments were ultimately meted out by the emperor, but he, after all, as God's vice-gerent on earth could be seen to be applying the first, temporal phase of an exclusion from the Christian community which would afterwards become permanent. Two overlapping jurisdictions came together in these penal clauses; one the imperial and one the higher spiritual jurisdiction which would expel the miscreant from the company of his fellow orthodox Christians and deny him the intercession of the Saints and the Fathers at the most fearful court of all, the Last Judgement.

It is, of course, far easier to demonstrate the significance of the curse clauses of the tenth and eleventh centuries than to establish their origins. How, when and why did they make their first appearance in documents? How did this come about? These are the questions which, as yet, have not been fully addressed. In a sense, any suggested answers will forever remain provisional, for we lack the *runs* of documents which would enable us to pinpoint the period at which any particular one of these clauses was

37. *Actes de Lavra*, 1, nos. 13 (1008–1009), ll. 22–23 and 14 (1008), ll. 30–31.

38. See, for example, *Actes de Lavra*, 1, no. 10 (993), ll. 37–8; no. 12 (996), l. 21; no. 13 (1008–1009), ll. 19–22; no. 15 (1010), ll. 19–20.

introduced. But there are enough clues to indicate that this kind of phraseology was not confined to diplomatic and that we are dealing with the processes of the transmission from oral to written expression and *vice versa*.

On a basic level, the Old and New Testament references implicit in many of the curses (such as references to the Jews as crucifiers, to the rôle of Judas, to Ananias and Saphira, to the *trembling of Cain* and to the *leprosy of Gehazi*, for example) would have become very familiar from the Biblical readings of the liturgy. As Lester K. Little pertinently pointed out, Biblical knowledge, particularly of monks and clerics was *basically moderated through their liturgical experience* and this would account for the frequent use of such phrases in the Athonite documents³⁹. Incessant repetition was surely the key to transmission here⁴⁰. Recent work on Byzantine teaching aids has also emphasised the importance of short accounts of church councils (which could easily be memorised and passed on orally), *erotapokriseis* and treatises against Jews and heretics all of which, though originally written, could have passed into oral memory and back again into a different type of written form⁴¹.

Two examples from the Justinianic period demonstrate this kind of oral and written interconnexion. The famous (and perplexing) *Dialogue concerning Kalopodios* recorded between the Green Circus faction and the Emperor Justinian's herald (*mandator*), contains accusations by the *mandator* that the Greens are *like Jews, Samaritans and Manicheans*. He also warns that *If anyone denies that our Lord the Emperor is orthodox, let him be anathema as Judas*⁴². Alan Cameron has commented that *the mandator's accusations... are restricted to the meaningless smears of everyday abuse*⁴³. If he is right, it was a commonplace by Justinian's time for the lay mob to identify *outsiders* as unorthodox heretics or Jews. A second set of examples is provided from legal material contained in the Justinianic *corpus*. Novel 8 (535) declares that local magistrates should respect the imperial regulations for the conduct of their office or risk the adverse judgement of God, the *fate of Judas*, the *leprosy of Gehazi* and the

39. Little, *Benedictine maledictions*, 72 and note his citation of the comment of John Chrysostom that all benedictions and maledictions were essentially prophecies about what would happen to their subjects, a remark that, if anything, emphasises the Biblical context of their language.

40. Martin, Judas Iscariot curse, 448, points out that *as language formal and sacred tends by repetition to become informal and familiar, it is a natural process that juristic and ritualistic formulae should be taken from their original sphere and occasionally devoted to more common purposes*.

41. J. Munitiz, Catechetical teaching-aids in Byzantium, in *Kathegetria. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday*, Camberley 1988, 69-83.

42. See Alan Cameron, *Circus factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, Appendix C for an English translation of this controversial text, espec. 319, 320.

43. Cameron, *Circus factions*, 322.

trembling of Cain as well as the punishment of the law⁴⁴. Other legislation mentions more generalised curses *contained in the Holy Books*. On the face of it, these two examples seem very disparate. But there is a possible linguistic source for both the popular abuse of the Hippodrome and the Christianized cursing of the law books: the *anathema*.

Formal *anathemata* were first used as a form of ecclesiastical discipline at the Council of Elmira in 305 and are found at the end of accounts of the proceedings of church councils held in the East as early as Constantinople II (553). The record of the canons of the Council of Constantinople IV (869-70) ended with a series of *anathemata* against those *who preach these things [which have been condemned] and are the enemies of true religion*⁴⁵. *Anathemata* certainly found their way into public liturgies and the Justinianic examples would suggest that their language had already begun to be used in other contexts by the sixth century⁴⁶.

The curse of *being cast out of the community of the Christians* is, in fact, very similar in its effect to the process of the *mikros aphorismos*, a spiritual penalty by which a sinner was banned for a time from partaking of the Eucharist and even from attending Church. The *mezas aphorismos*, or excommunication, by which a sinner was denied all association with the faithful, was itself akin to the *anathema*⁴⁷. Indeed, *anathema* itself has been defined as *that which has been set aside, or accursed*⁴⁸. The *katarai* that we find in the documents are lower on the scale of spiritual sanctions than an *anathema*, but the language in which they are couched is very similar. It is very likely, then, that many of the curses with which we are concerned began their lives in ecclesiastical contexts: the condemnation of heresy or unorthodox behaviour and the punishment of spiritual misdemeanours. But these context had both written and oral manifestations. That which was written in the acts of church councils was afterwards read or declaimed to audiences of both churchmen and laymen as part of the liturgy and the language which had been used to anathematize the enemies of the

44. Saradi, Cursing, 444-445.

45. See *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. N. P. Tanner SJ, 2 vols. London and Washington DC 1990, I, 162. For the early history of the *anathema* as a form of ecclesiastical discipline and for its relationship with excommunication, R. E. Reynolds, Rites of separation and reconciliation in the Early Middle Ages, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto 1987, 405-437 and Little, *Benedictine maledictions*, 31-33.

46. See for example, J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie, édition et commentaire, *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1-316.

47. See A. Catoire, Nature, auteur et formule des peines ecclésiastiques d'après les grecs et les latins, *Échos d'Orient* 12 (1909), 265-271. See espec. 269-270 for the implications of being anathematized.

48. *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan et al., 3 vols., New York - Oxford 1991, 89.

Church became also part of the vocabulary of the spiritual punishment of lesser offenders. Thus certain figures of speech became common to both oral and written expression.

By the 10th and 11th centuries, then, many of these phrases which had become a familiar part of Byzantine oral culture had long found their way, especially –though not exclusively– through the agency of clerical scribes, back into the written medium. They are to be found in a variety of contexts: from such public documents as the oath that the Empress Eudocia was forced to take swearing that she would not undertake a second marriage should her husband (Constantine X Doukas, 1059–1067) die before her, which was enforced by *very many fearsome curses*⁴⁹, to formularies and the curse clauses in private documents such as sales, gifts, bequests and *typika*, where the parties concerned both re-affirmed their own identities and made clear what they considered alien⁵⁰. This process of assimilation had been going on for centuries, but it was undoubtedly strengthened by developments in the period immediately before the emergence of the most elaborate of the curse clauses.

For emphasis on Orthodoxy, in which anti-Semitic and iconodule sentiments were clearly linked, and the expression of that orthodoxy by means of the councils of the church was particularly evident in the late 9th century. The sermons of the period frequently emphasise these themes⁵¹. The *Homilies* of the Emperor Leo VI, for example, contain frequent derogatory references to the Jews and their role in the Crucifixion⁵²; the so-called Anonymous Author of the *Theognosia* writing at the very end of the 9th century (or the beginning of the 10th) wrote a dissertation against the Jews, as well as the anti-Semitic material in the *Theognosia* which has survived incorporated into the 11th-century *Panoplia Dogmatica* of Euthymios Zygadenos⁵³. The Patriarch Photios, writing to the Metropolitan Michael of Mytilene in 870 warned that the main enemies of the Faith were the Jews and the only answer to this threat was their *separation from*

49. N. Okonomidès, Le serment de l'imperatrice Eudocie, *REB* 21 (1963), 101–128, see 107.

50. Saradi, *Cursing*, 446–54.

51. I am most grateful to Dr. Mary Cunningham for sharing with me her expertise on the subject of Byzantine sermons and for allowing me to see a recent unpublished paper on anti-Jewish invective in Byzantine homiletics. See Mary B. Cunningham and P. Allen (eds.), *Preacher and audience. Studies in early Christian and Byzantine homiletics*, Leiden – Boston – Cologne 1998 for an introduction to the subject, particularly Theodora Antonopoulou, Homiletic activity in Constantinople around 900, 317–348.

52. Theodora Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leiden – New York – Cologne 1997, 193, 198, 204.

53. *Anonymi auctoris Theognosiae (saec. IX/X) Dissertatio contra Iudaeos*, ed. M. Hostens, Turnhout – Louvain 1986). For Zygadenos, rather than the more familiar Zygabenos, see Hostens *op. cit.*, xxii, nn. 1–2.

*the polity of the Christians*⁵⁴. He emphasised in his sermons the danger posed by both Jews and heretics, both groups which were considered *outside the community of Christians*⁵⁵. In his letter of guidance to the newly converted Bulgar Tsar, Boris-Michael, he emphasised the importance of the teachings of the Councils and Synods of the Church in combating the old errors of the Jews and the *Greeks*⁵⁶.

In the atmosphere of religious conformism engendered by the iconodule triumph of 843 and the efforts of the emperors of the late 9th century to tackle the challenge of Judaism –the forced conversions of the period and the mission to the *Jewish Khazars* can both be seen as aspects of this policy– it is hardly surprising that rhetoric on these themes found its way into all kinds of contexts including the curse clauses in private documents⁵⁷. It is from the evidence of this kind of intertextuality that we can see exactly how all-pervasive the persistent themes of Byzantine intellectual rhetoric had become. They filtered down from the elaborate discourse of court-based clerics, through public sermons and took their place amidst other *catch phrases* of an earlier period. Thus the changing proportion of curse phrases of a Biblical, anti-Semitic or pro-conciliar type at any given period was related to the rhetorical emphases of the previous generation.

But there is a social as well as a cultural context to be established for curse clauses. Their increasing number or complexity cannot, however, be taken to imply any lack of confidence in secular authority. Unlike the Early Medieval West where, it has been suggested, the growth of curses containing spiritual sanctions in the 8th and 9th centuries marked a disintegration of lay power over wide areas, the same cannot be argued for Byzantium⁵⁸. Here, as we have seen, two jurisdictions were interconnected: the secular sanction of the Emperor, vested in the lay courts which could punish and *exclude* on

54. D. S. White, *Patriarch Photios of Constantinople. His life, scholarly contribution and correspondence together with a translation of fifty-two of his letters*, Brookline, Mass. 1981, Letter 19.

55. *The Homilies of Photios, Patriarch of Constantinople*, Eng. trans. Introduction and Commentary, C. Mango, Cambridge Mass., 1958, espec. *Homilies I and VIII*.

56. D. S. White and J. R. Berrigan Jr., *The patriarch and the prince*, Brookline, Mass. 1982, 42.

57. For the key documents and discussion, see Marie-France Auzépy, M. Kaplan, B. Martin-Hisard, *La chrétienté orientale du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle: Textes et documents*, Paris 1996, 105 (attempts by Basil I to convert the Jews); 106 (Leo VI's sanctions against Jewish converts to Christianity returning to their old faith); D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, London 1971, 176–177 (mission to the Khazars).

58. Little, *Benedictine maledictions*, 50, demonstrates that the *formulae* for the *clamores* which contain monastic curses came from the western and central areas of the old Carolingian Empire, those that were worst hit by the Viking invasions and devoid of political authority in the 9th century. He thus sees them as representing *the powerless and poor supplicating God*.

his behalf, was cited alongside the spiritual sanctions of religious curses. There was certainly no lack of imperial control in the provinces in the 10th and 11th centuries when a wide variety of curses and sanctions can be found in documents and the argument that their proliferation in the last centuries of the Empire testifies to the weakness of its central authority should be treated with extreme caution. It may simply have been a matter of the *formulae* in which notaries were trained and the effects of the dissemination of fashionable rhetorical themes and styles rather than a reflection of an all-pervasive *malaise*⁵⁹.

The curse clauses of the 10th and 11th centuries do, however, reveal something of the pressures to conform which weighed heavily on Byzantines of the period. To *numbered amongst the Jews* was to be considered a *non-Christian* in communities that defined themselves in terms of their Christianity. To be subject to the curses of the Fathers of the Church, the saints, Christ or God Himself was to be deprived of the most powerful of intercessors on the Day of Judgement. And to be placed under the *megas aphorismos* meant that one was *separated from our Eternal God and Creator and accursed*. The instructions for the treatment of such persons were quite clear. In life, *let no-one administer to them the things of the Church...let no-one eat, drink, work or have association with them*. After death, *let no-one give them burial, on pain of being in the same state of excommunication with them*⁶⁰. It was this kind of complete exclusion from human company in the present and of condemnation to the torment of an incorruptible body and an unquiet soul after death that was implied in the phrase *let him be considered alien to the faith of the Christians*. To be cursed was thus to suffer the ultimate exclusion: the loss of any prospect of Salvation.

59. *pace* Saradi, *Cursing*, 531.

60. See Catoire, *Peines ecclésiastiques*, 269–270 for a 17th–c. account of the *anathema* and for folk-tales telling of the desperate attempts of families to ensure release from the punishment which would allow for the Christian burial and final corruption of the body of a relative who had died while subject to the penalty of *megas aphorismos*.

ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

ΛΑΟΙ, ΦΥΛΑΙ, ΓΛΩΣΣΑΙ

ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ ΣΤΑ ΒΑΛΚΑΝΙΑ ΤΟΝ ΥΣΤΕΡΟ ΜΕΣΑΙΩΝΑ

Σε κάθε κοινωνία και εποχή οι διάφορες ομάδες συνυπάρχουν στη βάση μιας ισορροπίας που προκύπτει από τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, τις κυρίαρχες κοινωνικοπολιτικές σχέσεις και το βάρος της παράδοσης. Όλοι μαζί αυτοί οι παράγοντες τείνουν σε μορφές ομογενοποίησης των ομάδων και στην εξασφάλιση της συνοχής του κοινωνικού σχηματισμού. Δημιουργούν ωστόσο μ' αυτές τις ίδιες διαδικασίες και μορφές πολλαπλών διακρίσεων, χωρίς συνήθως να διακινδυνεύει η επιδιωκόμενη συνοχή. Στις διακρίσεις αυτές κατά εποχή είναι δύσκολο να εντοπιστεί το μερίδιο του παράγοντα ή των παραγόντων που τις προκάλεσαν. Αυτό συμβαίνει γιατί τόσο οι μηχανισμοί ομογενοποίησης όσο και εκείνοι των διακρίσεων είναι σχεδόν πάντα διαφορετικοί. Έτσι π.χ. οι Κυμαίοι για τους αρχαίους Αθηναίους ή οι *ὑπανάπτυκτοι* Καππαδόκες για τους Βυζαντινούς της Κωνσταντινούπολης διακρίνονταν ως ομάδα για διαφορετικούς ιστορικούς λόγους¹. Για ποιους βέβαια συγκεκριμένους λόγους αυτές οι ομάδες θεωρήθηκαν διαφορετικές και με ποιες διαδικασίες προέκυψαν οι σύστοιχες διακρίσεις αποτελούν συχνά δυσεπίλυτα ζητήματα για την έρευνα. Όπως εξάλλου σύνθετο και περίπλοκο θέμα είναι κι εκείνο που σχετίζεται με τον κάθε λογής ξένο (*ἀλλότριος*), τις στάσεις και τα στερεότυπα που συνοδεύουν συμπεριφορές απέναντί του κατά εποχές².

1. Λέοντος Διακόνου *Ιστορίαι*, Βόννη 1828, 35 (*Τρωγλοδύται τὸ ἔθνος τὸ πρόσθεν κατωνομάζετο, τῷ ἐν τρώγλαις καὶ κηραμοῖς καὶ λαβυρίνθοις, ὥσανεὶ φωλεοῖς καὶ ὑπωγαῖς, ὑποδύεσθαι...*), επίσης A. Pertusi, *Constantino Porfirogenito De Thematibus*, Βατικανό 1952, 66. Το χαμηλό επίπεδο ανάπτυξής τους στη ρωμαϊκή εποχή έχει σχολιαστεί, σε αντίθεση με την περίοδο μετά τον 4ο αι., στη σύγχρονη βιβλιογραφία, βλ. P. Brown, *Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας 150- 750 μ.Χ.*, Αθήνα 1998, 47 και 100.

2. Mansi XIII, 277: *ἡμεῖς γὰρ παρὰ τῶν ἀλλοτρίων οὐ δεχόμεθα τὰς ἀποδείξεις τῆς καθ' ἡμᾶς πίστεως* (787). Γενικά βλ. Hélène Ahrweiler, *Citoyens et étrangers dans l'Empire romain d'Orient, La Nozione di Romano tra cittadinanza e Universalità. Da Roma alla Terza Roma*, II, Νάπολη 1984, 343-50· η ίδια, *L'image de l'Autre et les mécanismes de l'Alterité, XVIe Congrès international des Sciences historiques, Stuttgart 25-8/ 1-9-1985, Rapports*, I, Στουτγάρδη 1985, 60-66· η ίδια, *Byzantine Concepts of the Foreigner: The Case of the Nomads, Studies on Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, εκδ. Hélène Ahrweiler - Angeliki Laiou,

Οι παραπάνω διακρίσεις που υπαινιχθήκαμε αναδεικνύουν αποκλειστικά τοπικές διαφοροποιήσεις. Κι είναι προφανές ότι με τη γειτνίαση και τις προστριβές, που δημιουργούνται ανάμεσα σε όμορους πληθυσμούς, θα μπορούσαν να εξηγηθούν κι άλλες παρόμοιες³. Μαζί μ' αυτές ωστόσο, όπως και μ' εκείνες που διακρίνουν ορεινούς-πεδινούς πληθυσμούς, κατοίκους του αγροτικού-αστικού χώρου κ.ά., σε κάθε κοινωνία εντοπίζουμε κι άλλες ανάμεσα σε κοινωνικά στρώματα, σε αντίπαλες θρησκευτικές ή τέλος σε φυλετικές ομάδες ανεξάρτητα από τον τόπο κατοικίας. Στην οριζόντια αυτή κοινωνική κατάτμηση οι διακρίσεις παραπέμπουν συχνότερα σε ιδεολογικά και πολιτικά κριτήρια ή σε ένα μίγμα παρόμοιων κριτηρίων.

Στην ανακοίνωση αυτή θα ασχοληθούμε μ' αυτές τις τελευταίες διακρίσεις, κοινωνικού παρά τοπικού χαρακτήρα, σ' αυτές που παραπέμπουν στην *εθνική* ταυτότητα —αν και ο όρος δεν πρέπει να νοηθεί με το σημερινό περιεχόμενο— και που συχνά ταυτίζονται με μια ορισμένη φυλετική ή κοινωνική ομάδα. Ειδικότερα, από τις διάφορες όψεις του φαινομένου των διακρίσεων θα αναλύσουμε αυτές που μπορούν να συμβάλουν στην αναζήτηση μιας ερμηνευτικής πρότασης για τις στάσεις επιείκειας και ανοχής ή κολασμού και καταστολής, από την πλευρά της πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας. Συνεπώς στο θέμα μας εντάσσονται οι διακρίσεις που προκλήθηκαν ή απασχόλησαν τις πολιτικές και εκκλησιαστικές αρχές, ενώ οι συλλογικές νοοτροπίες που διαμορφώθηκαν στη βάση αυτών των κυρίαρχων διακρίσεων θα μείνουν αναγκαστικά αδιερεύνητες. Έτσι, θα επιμείνουμε όχι τόσο στην εξαντλητική παράθεση των σχετικών χωρίων για την κάθε *εθνική* ομάδα όσο στην αναζήτηση των λόγων και των μηχανισμών, που συνέβαλαν στη διάκριση από μέρους της βυζαντινής εξουσίας των συγκεκριμένων ομάδων, καθώς και των μέτρων και πρακτικών που εφαρμόστηκαν.

Χρειάζεται επίσης να σημειώσουμε εισαγωγικά πως η συγκυριακή όξυνση των κοινωνικών σχέσεων καθιστά την απόπειρα για την περιοδολόγηση του φαινομένου των διακρίσεων δυσχερή και συνεπώς ένα από τα ζητούμενα παρόμοιων ερευνών. Αρχίζοντας λοιπόν με τη διερεύνηση αυτού του ζητούμενου, δηλαδή την επισήμανση κάποιων μεγάλων και ευδιάκριτων τομών στο θέμα των *εθνικών* διακρίσεων, μπορούμε να ισχυ-

Ουάσινγκτον 1997, 1-15· G. Dagron, *Ceux d'en face. Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins*, *Travaux et Mémoires* 10 (1987), 207-232· Λ. Μαυρομμάτης, Σημειώσεις για την εικόνα του άλλου στο Βυζάντιο, *Σύμμεκτα* 10 (1996), 235-239. Για τις επιστημολογικές αφετηρίες, βλ. Br. Geremek, *L'image de l'autre: le marginal*, *XVIe Congrès international des Sciences historiques*, 67 κ.ε. Επίσης το λήμμα «ethnology» στο *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 2, 1991, όπου και βιβλιογραφία.

3. Ένα αποκαλυπτικό παράδειγμα μας δίνει ο Γεώργιος Κεδρηνός, *Σύνοψις Ιστοριών*, Βόννη 1839, 473, με όσα διηγείται ότι είπε ο πατρίκιος Ευστάθιος Δαφνομήλης, άρχοντας Αχρίδας, προς τους Βουλγάρους του Ιβάτζη μετά τις νίκες του Βασιλείου Β': οὐδεμία τις προαπέκειτό μοι ἀπέχθεια πρὸς τὸν ὑμέτερον δυνάστην,... ἀκριβῶς εἰδότες ὡς Βούλγαρος μὲν αὐτὸς Ῥωμαῖος δ' ἐγώ, καὶ Ῥωμαῖος οὐ τῶν ἐπὶ Θράκης καὶ Μακεδονίας οἰκούντων, ἀλλ' ἐκ τῆς μικρᾶς Ἀσίας, ἥτις ὅσον ἀπέχει ὑμῶν, ἴσασιν οἱ γινώσκοντες.

ριστούμε με βεβαιότητα πως μία από αυτές τοποθετείται τον 11ο αιώνα. Πρόκειται για την τομή που έχει προταθεί στην πρόσφατη βιβλιογραφία γενικότερα και που συμπίπτει με μεγάλες πολιτικοκοινωνικές και ιδεολογικές αλλαγές σε διάφορους τομείς της βυζαντινής κοινωνίας⁴. Ειδικότερα για το θέμα μας οι βασικότερες μεταβολές που μπορούν να εξηγήσουν την *ανακάλυψη* του πλήθους από τους βυζαντινούς συγγραφείς διαφοροποιημένου κατά *φυλές και έθνη* είναι από το ένα μέρος η ισχυροποίηση του *πολιτικού γένους* εις βάρος των στρατιωτικών, με ό,τι αυτό συνεπάγεται στο χώρο της πολιτικής και της ιδεολογίας, και από το άλλο η κοινωνική άνοδος νέων στρωμάτων στον κρατικό μηχανισμό. Η ανάγκη επίσης που προέκυψε για τον προσεταιρισμό των *πολιτών* (*τὸ δημοτικόν, ἡ ἀγορὰ*) προς όφελος καθεμιάς από τις παραπάνω ομάδες, σ' όλη τη διάρκεια του 11ου αι. ως την άνοδο στο θρόνο του Αλέξιου Κομνηνού, φαίνεται πως λειτούργησε προς την ίδια κατεύθυνση. Ανάλογα φαινόμενα παρατηρούνται όχι μόνο στην πρωτεύουσα, όπου οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί γύρω από το παλάτι προσλαμβάνουν οξυύτατες μορφές, αλλά και στην επαρχία. Εδώ η μεταβολή στο σύστημα της συλλογής των φόρων (εκκώρση προσόδων και γαιών που ανήκαν στο κράτος) όξυνε τις κοινωνικές διαφορές και προκάλεσε μια μετατόπιση του κέντρου εξουσίας. Η προστασία του αγροτικού πληθυσμού, που αυτή την εποχή μειώνεται σημαντικά, ασκείται τώρα όχι απευθείας από την Κωνσταντινούπολη αλλά από μεγάλους γαιοκτίμονες και τοπικούς άρχοντες που ενεργοποιούν και συσπειρώνουν τις παλαιές τοπικές δυνάμεις (*τὸ κοινόν*)⁵.

Για το δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας ο 11ος αι. είναι πράγματι μια ιδιαίτερη τομή για πολλούς λόγους. Η ενοποίηση ολόκληρου του χώρου της βαλκανικής χερσονήσου στην περίοδο του Βασιλείου Β', για άλλη μια φορά μετά από μεγάλο χρονικό διάστημα, η μετατόπιση του οικονομικού κέντρου από τη Μ. Ασία στο δυτικό τμήμα⁶

4. Hélène Ahrweiler, *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle: Nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités*, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 99-124· P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Παρίσι 1977· Al. Kazhdan – Ann Wharton Epstein, *Change in the Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Μπέρκλεϊ 1994, 167 κ.ε. (ελληνική μετάφραση: *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, Αθήνα 1997).

5. Βλ. P. Charanis, *Town and Country in the Byzantine Possessions of the Balkan Peninsula during the Later Period of the Empire*, *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, εκδ. H. Birnbaum – Sp. Vryonis Jr., The Hague Mouton 1972, 126 κ.ε.· Ahrweiler, *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle*, 106 κ.ε. όπου και πηγές και 118 για τις δωρεές κάστρων ως μέτρο αυτοπροστασίας παρά ως ένδειξη φεουδαρικών σχέσεων παραγωγής· N. Oikonomides, *L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin au XIe siècle (1025-1118)*, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 137· N. Σβορώνος, *Η βυζαντινή επαρχία. Πέντε μαθήματα*, Αθήνα 1991, 77 κ.ε.

6. G. Dagron, *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: L'immigration syrienne*, *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 215· N. Σβορώνος, *Η σημασία της ίδρυσης του Αγίου Όρους για την ανάπτυξη του ελλαδικού χώρου*, *Δελτίο Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας* 6 (1984), κυρίως 39 κ.ε.

και η απειλή αρχικά επίδοξων διεκδικητών του θρόνου [Γεώργιος Μανιάκης (1043), Λέων Τορνίκιος (1047)] και αργότερα η διείσδυση σ' αυτή των Νορμανδών διά της Εγγνατίας, μαζί με άλλους παράγοντες που συνδέονται με τη δημιουργία φυγόκεντρων δυνάμεων στο εσωτερικό μικρότερων περιφερειών, η εμφάνιση ακόμα για πρώτη φορά σε μεγάλη έκταση ενός εναλλακτικού θρησκευτικού-κοινωνικού λόγου από τους αιρετικούς Βογόμιλους, η δημιουργία νέων κρατών (Βουλγαρία, Σερβία) στα βόρεια και τέλος η αντιπαλότητα ανάμεσα στην Ήπειρο και στη Νίκαια μετά το 1204⁷, όλα αυτά φαίνεται να συμβάλλουν στην αναβάθμιση του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας, καθιστώντας ταυτόχρονα πιο πολύπλοκες τις κοινωνικές σχέσεις.

Ορισμένες πηγές μας δίνουν σαφείς μαρτυρίες για το φαινόμενο της όσμωσης βυζαντινών και ξένων. Μια αποκαλυπτική μαρτυρία, από το χώρο της τέχνης, που εκφράζει τη συνειδησή τους για τη διαφορετικότητα των λαών μέσα και έξω από τα σύνορα της αυτοκρατορίας⁸, είναι η παράσταση της Πεντηκοστής, που συνδέεται με τη μετάδοση του πνύματος της ορθοδοξίας. Είναι ενδεικτικό ότι το πλήθος αρχίζει να απεικονίζεται από τα μέσα του 9ου αι. αλλά όχι ακόμα διαφοροποιημένο κατά φυλές και έθνη (π.χ. Ψαλτήρι Chludon «ΤΑ ΕΘΝΗ ΠΡΟΣΚΥΝΟΥΣΙΝ»)⁹. Αυτό συμβαίνει μόνο μετά τον 11ο αι.¹⁰, οπότε αναγράφεται και η φράση (ἐπιγραμμάτων ἑρμηνεία κατά τον Φώτιο) από την Αποκάλυψη του Ιωάννη Λαοί, φυλαί, γλῶσσαι¹¹. Τα πολυάριθμα παραδείγματα της ίδιας

7. Αξίζει να υπομνήσουμε τη σημασία που αποκτά ο όρος Δυτικοί (= κάτοικοι της Ηπείρου) σ' αυτή την αντιπαλότητα, ιδιαίτερα όπως χρησιμοποιείται από τον Παχυμέρη: A. Failler, Signification du terme *Dutikoi* dans l'histoire de Pachymère, *Actes du XVe Congrès international d'études Byzantines, Athènes - sept. 1976, IV. Histoire, Communications*, Αθήνα 1980, 114-120.

8. M. Garidis, La représentation des Nations dans la peinture post-Byzantine, *Byzantion* 39 (1969), 86-87.

9. Πράξεις Αποστόλων Β', 1 κ.ε.: *Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς... καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν ὅπαντες Πνεύματος Ἁγίου, καὶ ᾤρξαντο λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις καθὼς τὸ Πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι* Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος εἰς τὴν Πεντηκοστήν*, PG 36, 436: *Πεντηκοστήν ἐορτάζομεν, καὶ πνεύματος ἐπιδημίαν, καὶ προθεσίαν ἐπαγγελίας, καὶ ἐλπίδος συμπλήρωσιν* A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier Archéologique*, Παρίσι 1957, εικ. 156· ο ἴδιος, *Le schéma iconographique de la Pentecôte, L'Art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age, Recueil d'articles*, Παρίσι 1968, I, 615-626· ο ἴδιος, *La représentation des «Peuples» dans les images du Jugement Dernier en Europe Orientale*, *Byzantion* 50 (1980), 186-197.

10. Garidis, *La représentation des Nations*, ό.π.

11. Κεφ. ε', 9: *...ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους καὶ ζ', 9· ια', 9· ιδ', 6*. Βλ. επίσης την περιγραφή της άγνωσης σε μας παράστασης της Πεντηκοστής στο ναό των Αγίων Αποστόλων στην Κωνσταντινούπολη από τον Νικόλαο Μεσαρίτη (1198-1203), G. Downey, Nicolaos Mesarites: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople, *Transactions of the American Philosophical Society* N.S. 47/6 (Δεκ. 1957), 916: *Δεῦρο τοῖνυν ἐλθέ σὺν ἐμοὶ καὶ ἀπίωμεν πρὸς τὸν πρόναον... ὅρα μοι... πῶς*

παράστασης στην ύστερη περίοδο και η συμπερίληψη των ἐθνῶν σε ευρύτερες, όπως π.χ. στη Δευτέρα Παρουσία, δείχνουν ότι πρόκειται για ένα καλλιτεχνικό νεωτερισμό με πλούσιο ιστορικό περιεχόμενο.

Στο θρησκευτικό επίσης πεδίο μάς οδηγούν και ορισμένες γραπτές μαρτυρίες. Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος (949-1022) κάνει ένα ενδιαφέροντα για το θέμα μας πα-ραλληλισμό: *Καθάπερ γὰρ τὰ ἔθνη ἀπὸ τῆς στολῆς, τὸ δὲ πλεῖστον ἀπὸ τῆς φωνῆς καὶ τῶν λόγων ἐπιγινώσκονται, οὕτω δὴ καὶ οἱ ἅγιοι γνωρίζονται μὲν ἀπὸ τῆς κοσμιότη-τος αὐτῶν καὶ τοῦ εὐσχήμου βαδίσματος καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἔξωθεν, τὸ δὲ γνώρισμα μετὰ ἀκριβείας καὶ ἀληθείας τὸ ἴδιον αὐτῶν ὁ λόγος ὁ γεννώμενος ἐξ αὐτῶν παρίστη-σιν*¹². Το χωρίο του Συμεών είναι χρήσιμο όχι τόσο γιατί σχολιάζει κάποιες οφθαλ-μοφανείς διαφορές ανάμεσα στα ἔθνη που αποτελούν στη βυζαντινή, όπως και σε κά-θε μεσαιωνική κοινωνία, ένα μωσαϊκό —αυτές θα μπορούσαμε εύκολα να τις φαντα-στούμε— όσο γιατί τις συσχετίζει με τα εσωτερικευμένα διακριτικά *γνωρίσματα* του πι-στού χριστιανού. Πρόκειται για την *εὐσέβειαν*, την έννοια που συμπυκνώνει στη συ-γκεκριμένη κοινωνία τον πνευματικό προσανατολισμό, δηλαδή την ορθοδοξία, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο κάθε πιστός έχει καθήκον να αντιλαμβάνεται και να ορ-γανώνει την επίγεια ζωή του¹³.

Τα παραπάνω παραδείγματα —εικονικό το πρώτο, κειμενικό το δεύτερο— δεί-χνουν ότι το ζήτημα των διακρίσεων στο Βυζάντιο, όπως αυτές βιώνονται στην πολι-τική και στην ιδεολογική τους διάσταση από τα διάφορα φύλα/ἔθνη, χρωματίζεται

πάντες ὁ χριστιάνωμος τοῦ κυρίου λαὸς ἐκ παντὸς γένους καὶ ἡλικίας πάσης καὶ ἀξιώματος προάγοντές σοι λαμπαδοῦχοι καὶ προπομποί, ὡς ἕκαστος ἔχει ἀξιώματός τε καὶ ἐπαγγέλματος, καὶ κύκλῳ σὺν τῷ μεγάλῳ Παύλῳ τὴν βασιλεῦσσαν ὡς ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μέχρι καὶ τοῦ Ἰλλυρικοῦ διατρέχοντες... καὶ πρὸς τὸν ἀπο-στολικὸν τοῦτον πάλιν νεὼν κατὰ περιφέρειαν κυκλικὴν καταλίνοντες. Το πιο ανεπιτυγμένο γνωστό πα-ράδειγμα αναπαράστασης της Πεντηκοστής με 32 ἀντὶ 16 πρόσωπα βρίσκεται στο ναὸ του Ἁγίου Μάρκου Βενετίας (12ος αἰ.), βλ. O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice I. The Eleventh and Twelfth Centuries*, II, Plates, Σικάγο - Λονδίνο 1984, 152 κ.ε. καὶ εικ. 182-199. Βλ. καὶ Ἅγιοι Ανάργυροι Καστοριάς, *Πεντη-κοστή, Λαοὶ Φυλαὶ Γλῶσσαι* (11ος αἰ.), Στ. Πελεκανίδης, *Καστοριά I. Βυζαντιναὶ Τοιχογραφίαι. Πίνακες*, Θεσσαλονίκη 1953, πίν. 37β.

12. Syméon Le Nouveau Théologien. *Traitées théologiques et éthiques*, Introduction, texte critique, traduction et notes J. Darrouzès, Παρίσι 1967, 240. Μια πληροφορία για τους Ἀρμένιους σε σχέση με την εξωτερική εμφάνιση-ενδυμασία και την κοινωνική τάξη, βλ. Ιωάννης Σκυλitzης, *Synopsis historiarum*, I. Θωρη εκδ., Βερολίνο 1973, 413: Ἰλλουσιάνος πατρίκιος καὶ στρατηγὸς Θεοδοσιουπόλεως, ὁ τοῦ Ἀρῶν δεῦτερος υἱός,... πάντοθεν ἀπογνούς, στολὴν λαβὼν Ἀρμενίων, καὶ ὡς τάχα θεράπων τοῦ Θεοδοροκάνου Βασιλείου... το χωρίο σχολιάζεται ἀπὸ τὴ Nina G. Garsoïan, The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire, *Studies on Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, 102-103, σημ. 187.

13. Για τὴ βασική αὐτὴ έννοια, βλ. A. Guillou, La vie quotidienne à la haute époque byzantine, *Eusébeia: piété. Une réflexion lexicographique*, *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, *Dumbarton Oaks - Georgetown University, Washington D. C. August 3-8, 1986*, 189-209.

αναπόφευκτα με θρησκευτικό περιεχόμενο. Κι αυτό γιατί, όπως είναι γνωστό, γενικά στη μεσαιωνική κοινωνία η θρησκευτική κοσμοθεωρία συμπυκνώνει την πολιτική ιδεολογία και τον τρόπο οργάνωσης της καθημερινής ζωής, τη γνώση και τη δράση. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα από τη μια η ορθοδοξία να είναι βασικό συστατικό γνώρισμα της ταυτότητας του *Ρωμαίου*¹⁴ κι από την άλλη η ετεροδοξία ή η παρέκκλιση από αυτό που ορίζεται ως ορθοδοξία να προσιδιάζει σε ορισμένες κοινωνικές ή φυλετικές/εθνικές ομάδες. Έτσι πρέπει ίσως να αντιληφθούμε τη φαινομενική αντίφαση που δημιουργείται στη βάση της οικουμενικότητας που χαρακτηρίζει τη χριστιανική θρησκεία: ενώ αρχικά διακηρύσσεται η ισότητα εθνών και γλωσσών στα πλαίσια του ποιμνίου των χριστιανών¹⁵, αργότερα παγιώνονται οι διακρίσεις ανάμεσα στην *εὐσέβειαν*, δηλαδή την ορθοδοξία, και την *ἀληθῆ θρησκείαν* από τη μια και την *ἀσέβειαν*, την *ἄλογον πίστιν*, από την άλλη.

Φαίνεται συνεπώς πως η χριστιανική πίστη, ως τρόπος γνώσης και δράσης, και ο χριστιανικός λόγος αντικατοπτρίζουν ή καλύτερα παίζουν διαμεσολαβητικό ρόλο, καθώς προσανατολίζουν και δίνουν εκφραστική μορφή σε συλλογικά κοινωνικά αιτήματα. Γι' αυτό, ιδιαίτερα όταν οι θρησκευτικές διακρίσεις ταυτίζονται με συγκεκριμένους λαούς, φυλές και γλώσσες, στην ουσία συμπυκνώνουν συλλογικές νοοτροπίες και εκφράζουν κοινωνικά αιτήματα της εν λόγω ομάδας κατά βάση μη θρησκευτικά. Οι περιπτώσεις μάλιστα αποκλίσεων, για τις οποίες αναγκάζεται να *μεριμνήσει* η πολιτική και εκκλησιαστική εξουσία με συγκεκριμένους κάθε φορά τρόπους, άλλοτε με την καταστολή και άλλοτε με την ενσωμάτωση ομάδων, είναι για την έρευνά μας ιδιαίτερα αποκαλυπτικές, γιατί φωτίζουν όχι μόνο το μέγεθος των διακρίσεων αλλά και το πολυδιάστατο ιστορικό νόημά τους. Για να μπορέσουμε λοιπόν να ανιχνεύσουμε τα φαινόμενα των διακρίσεων και τις κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες δημιουργούνται, θα εστιάσουμε κατά κύριο λόγο τη διερεύνησή μας στην ανίχνευση και ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα στις ποικίλες, εξωτερικές και εσωτερικευμένες, διαφορές, μ' άλλα λόγια στα ευδιάκριτα *γνωρίσματα* των *ἐθνῶν* και στις κοινωνικές διακρίσεις, που βρίσκονται στη βάση τους και τα διαμορφώνουν.

14. *Οἱ γοῦν ἀνακοῦντες βίον ὀρθόδοξον, κἄν ἐξ Ἀνατολῶν ᾧσι, κἄν ἐξ Ἀλεξανδρέων, κἄν ἐτέρωθεν, Ῥωμαῖοι λέγονται, καὶ κατὰ νόμους ἀναγκάζονται πολιτεύεσθαι*, Θεοδώρου Βαλσαμῶνος, *Αποκρίσεις*, Γ. Α. Ράλλης - Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων*, Αθήνα 1854, Δ', 451. Ο Βενιαμίν εκ Τουδέλης, *Το βιβλίο τῶν ταξιδιῶν στὴν Ευρώπη, τὴν Ἀσία καὶ τὴν Ἀφρική, 1159-1173*, Αθήνα 1994, 63, με τη φράση *εἶναι ὅλοι τοὺς ἐκτὸς νόμου ταυτίζει τοὺς Εβραίους καὶ τοὺς Βλάχους τῆς Θεσσαλίας*, δηλαδή δύο εντελῶς ἀνόμοια φύλα, για να τα αντιπαραβάλει με τοὺς *Ρωμαίους* στη βάση της θρησκευτικής διαφοροποίησης, καθὼς εἶναι ἀλλόθρησκοι οἱ πρῶτοι, ἀνόσιοι καὶ ἀνυπότακτοι οἱ δεῦτεροι.

15. *οὐ γὰρ ἔστι διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνου*: Προς Ρωμαίους ι', 12· *ιε'*, 11. Βλ. καὶ Προς Γαλάτας γ', 28: *...πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Προς Κολασσαείς γ', 11· Ματθαίος ε', 45 καὶ κδ', 30· Πράξεις Β', 1-11.

Οι σημασίες των όρων με τους οποίους εκφράζονται οι διακρίσεις και οι συνακόλουθες πρακτικές δεν είναι ούτε αυτονόητες ούτε σταθερές. Το περιεχόμενο και η σπουδαιότητά τους κατά εποχές προσδιορίζεται από ποικίλους παράγοντες και μέσα από διαφορετικές κοινωνικές σχέσεις. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο ίδιος ο όρος *διάκρισις*. Πρωτοεμφανίστηκε μ' αυτή τη σημασία από τα πρώιμα χριστιανικά χρόνια, όταν ακριβώς ο χριστιανισμός απευθυνόταν σε διαφορετικά *ἔθνη* και *γλώσσας*. Με βάση αυτή τη σημασία συμπύκνωσε την αντίθεση ανάμεσα στους χριστιανούς και τους ειδωλολάτρες ή στους χριστιανούς και σ' αυτούς που παρεξέκλιναν από την ορθόδοξη πίστη¹⁶. Αυτονόητο είναι ότι οι παραπάνω διακρίσεις συνδέθηκαν εξ αρχής με ένα πλέγμα ανάλογων προκαταλήψεων. Το ίδιο συμβαίνει και με το περιεχόμενο των όρων, φυλαί, λαοί, ἔθνη¹⁷. Μια ενδεικτική αλλά σε ευρύ φάσμα κειμένων αναδίφηση των σημασιών τους μας έδειξε ότι στη νέα κατηγοριοποίηση, που προέκυψε μετά τον εκχριστιανισμό των πρώτων αιώνων και κυρίως μετά την αναγνώριση της χριστιανικής θρησκείας ως κρατικής, οι όροι αυτοί δεν φαίνεται να προσέλαβαν διαφορετικό περιεχόμενο από εκείνο της αρχαιότητας. Ενδεικτική είναι η μόνη ίσως εξαίρεση, ο όρος *ἔθνικός*, που χρησιμοποιήθηκε τώρα για να δηλώσει το μη χριστιανό, τον ειδωλολάτρη. Αυτή η νέα καταδήλωση πρέπει ασφαλώς να συσχετιστεί με το γεγονός πως οι πρώτες χριστιανικές ομάδες αισθάνονταν αποκομμένες από το περιβάλλον τους αλλά με ισχυρούς δεσμούς ανάμεσά τους σ' όλη την έκταση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Μπορούμε έτσι να συμφωνήσουμε με την άποψη ότι *σε μια εποχή που οι παραδοσιακοί τοπικοί φραγμοί κατέρρεαν, οι χριστιανοί είχαν ήδη φτάσει να αυτοαποκαλούνται «μη ἔθνος»*¹⁸.

16. Διάκρισις = separation distinction, *A Patristic Greek Lexicon*, εκδ. G. W. H. Lampe, Οξφόρδη 1972 [1961], *διάκρισις τῶν πιστῶν ἀπὸ τῶν ἀπίστων*, Κλήμης Αλεξανδρεὺς, *Εκλογαί* 40 (148, 27· Μ. 9. 717c). Και *Eustathii Thessalonicensis Opuscula*, Th. L. Fr. Tafel εκδ., Άμστερνταμ 1964 [1832], 66. Πρβλ. Liddell - Scott, *Λεξικόν της ελληνικής γλώσσας*, Α', 591, όπου δεν αναφέρεται αυτή η σημασία.

17. Για τις σημασίες του όρου ἔθνος στην αρχαιότητα, βλ. Β. Ι. Αναστασιάδης, *Χαρακτηρισμοί κοινωνικών στρωμάτων και η έννοια τάξις στην αρχαία Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη 1992, 63 κ.ε. Στη βυζαντινή περίοδο πήρε διαφορετικές σημασίες: ως τεχνικός όρος δήλωνε ήδη από τον 3ο αι. τις αυτόνομες σατραπείες της Αρμενίας· βλ. Nina Garsoïan, *Politique ou Orthodoxie? L'Arménie au quatrième siècle, Armenia between Byzantium and the Sasanians*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1985, αρ. IV, 315. Βλ. και το λήμμα «ethnarch» (εθνάρχης) στο *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Τέλος συχνά ο όρος *γλώσσαι* αντικαθιστούσε τον όρο *ἔθνη*, βλ. Δ. Ζακυθνός, *Το Άγιον Όρος Ορθόδοξος κοινότης και κεντρόφυγες ροπαί, Νέα Εστία* 875 (Χριστούγεννα 1963), 183-188, όπου και πηγές. Πρβλ. *γέννη γλωσσῶν*, Προς Κορινθίους Α' 12,10 και 28.

18. Brown, *Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας*, 72. Βλ. και τον Κανόνα 24 της Συνόδου της Άγκυρας: *Οί καταμνησθέντες και τὰς συνθηκὰς τῶν ἐθνῶν ἐξακολουθοῦντες...* (η αναφορά στο Il. Rochow - Kl.-P. Matschke, *Neues zu den Zigeunern im byzantinischen Reich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 41 (1991), 252, σημ. 55. Πρβλ. μια μεταγενέστερη φράση, Λέοντος *Τακτικά*, PG 107, 949: *τὸ ὅλον τῶν Χριστιανῶν ἔθνος*.

Στην περίοδο που ακολουθεί, η ταύτιση της ανατολικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας με το χριστιανισμό αποτέλεσε το πλαίσιο για τη δημιουργία και την αποκρυστάλλωση της ρωμαϊκής ταυτότητας, η οποία συγκροτείται όλο και περισσότερο γύρω από τα κύρια γνωρίσματα της αυτοκρατορίας, την ορθόδοξη εκδοχή της χριστιανικής θρησκείας, έτσι όπως διαμορφώνεται μέσα από τους κανόνες των οικουμενικών συνόδων ως τον 9ο αιώνα, καθώς και την ελληνική γλώσσα¹⁹. Ένα παράλληλο φαινόμενο, που αποτελεί την άλλη όψη του ίδιου νομίσματος, είναι και η σταθεροποίηση άλλων ταυτοπίων που έτειναν να διαφοροποιηθούν από τη ρωμαϊκή: *οί τὰ Ῥωμαίων θρησκευόντες* αντιπαραβάλλονται μ' όλους τους άλλους. Είναι έτσι ενδεικτικό, όπως θα αναλύσουμε και πιο κάτω, το γεγονός πως οι ομάδες αιρετικών γίνονται αντιληπτές ως φυλετικές ομάδες (*γένος*), πως η εξάπλωση των αιρέσεων χαρακτηρίζεται ως *ἐπαρσις ἔθνων* και τέλος πως οι αιρέσεις εντοπίζονται σε συγκεκριμένες χώρες²⁰. Μ' αυτό πρέπει να συσχετιστεί η ανάλογη αντιμετώπιση που έχουν και οι αντίστοιχες *εθνικές* γλώσσες, τις οποίες θεωρείται πως οικειοποιούνται αναλόγως διάφορες ομάδες δαιμόνων²¹.

Μπορούμε τώρα, ύστερα από αυτές τις σημασιολογικές διευκρινίσεις, να προσεγγίσουμε ασφαλέστερα από την άποψη των διακρίσεων τη μεσαιωνική κοινωνία και ιδεολογία. Έχει ήδη επισημανθεί στη σύγχρονη βιβλιογραφία ότι μια από τις αλλαγές στη βυζαντινή κοινωνία είναι η εξαφάνιση από τον 11ο αι. των παραδοσιακών εμποδίων που χώριζαν τους Βυζαντινούς από τους γείτονές τους. Πράγματι, μια σειρά από ενδείξεις σε διαφορετικούς τομείς της δημόσιας ζωής επιβεβαιώνουν την αμεσότερη επαφή ανάμεσα σε διαφορετικές ομάδες και γλώσσες και την εμφάνιση ενός πιο πολύπλοκου δημογραφικού μωσαϊκού. Θα αναφέρουμε όσα σημεία φωτίζουν πληρέστε-

19. Το θέμα προσελκύει το ενδιαφέρον των μελετητών τελευταία: βλ. Ahrweiler, *Citoyens et étrangers*: Λ. Μαυρομμάτης, *Ρωμαϊκή ταυτότητα, ελληνική ταυτότητα* (ΙΓ'-ΙΕ' αι.), *Σύμμεικτα* 7 (1987), 183-91· K. Pitsakis, *Conceptions et éloges de la romanité dans l'Empire d' Orient: deux thèmes byzantins d'idéologie politique*, *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storica. Da Roma alla Terza Roma. X seminario Internazionale di Studi storici*, Ρώμη 1990, 73-100.

20. Μιχαήλ Ατταλειάτης, *Ιστορία*, Α', Βόννη 1853, 96-97: *ἐδόκη μὲν γὰρ ἡ τοσαύτη τῶν ἔθνων ἐπαρσις καὶ κατακοπή... καὶ γὰρ πλήθουσιν αἱ κῶραι τῆς τοιαύτης κακοδοξίας. ἐπὶ δὲ καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἦν αὐτὸ τὸ δεινόν, εἰς ἀμνησίαν ἦσαν πάντες οἱ τὰ Ῥωμαίων θρησκευόντες* Anne Comnène, *Alexiade*, B. Leib εκδ., II, Παρίσι 1943, 82: *Γένος γὰρ οἱ Μανικαῖοι φύσει μαχιμώτατον καὶ αἵμασιν ἀνθρώπων λαφύσσειν καταπερεὶ κύνες αἰεὶ ἰμερόμενον* και III, 219 *γένος, ἔθνος*. Πρβλ. τον ανάλογο τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο αρμένιος ιστορικός Ματθαῖος Εδέσσης τους Βυζαντινούς μετά την προσάρτηση της Αρμενίας στην αυτοκρατορία (12ος αι.), Garsoïan, *The Problem of Armenian Integration*, 121: *the perfidious nation of the heretics*.

21. ...*γλῶτταν μὲν ἰδίαν δαιμόνων ἐφευρεῖν οὐκ ἔσται, ... οὕτω καὶ δαίμονες ἐν ἔθνεσιν ἄλλοι ἄλλοις συμπαραδρεύουσιν, ἕκαστοι τὰς ἐκάστων ἐξασκοῦσι γλῶττας... καὶ δὴ καὶ τὰ παρ' Ἀρμενίοις δαιμόνια, κἂν ἀλλαχόσε ἀπίοντα τύχοι, τῇ γλῶττῃ τούτων ὥσπερ ἰθαγενεῖ καὶ αὐτὰ προσχρῶνται*, P. Gautier, *Le De Daemonibus du Pseudo-Psellos*, *Revue des Études Byzantines* 38 (1980), 171 και σημ. 62. Σύμφωνα με τον εκδόμη πρόκειται για κείμενο προγενέστερο από το μεταίχμιο του 13ου-14ου αι. (219).

ρα το θέμα μας: Η σύναψη γάμων με μέλη ξένων δυναστικών οικογενειών, που παρατηρείται από το 10ο αι. με αυξανόμενη μάλιστα τάση, αποτέλεσε μια από τις μεθόδους της βυζαντινής διπλωματίας²². Στο στρατό επίσης μετά την αποδυνάμωση του συστήματος των θεμάτων εντάχθηκαν περισσότερες και πιο ετερόκλητες *εθνικές* ομάδες (*παραταγαι ἔθνικαὶ ῥωμαϊκαί, τάγματα καὶ λεγεῶνες γεγραμμέναι κατ' ἔθνος*)²³. Με παρόμοιο τρόπο, ἔμποροι συνέρρεαν στη βυζαντινή αυτοκρατορία από όλο και περισσότερα μέρη και η δράση τους, συχνά συντονισμένη με εκείνη των ομοεθνών τους στρατιωτών, επηρέαζε την πολιτική ζωή²⁴. Τέλος, τα προνόμια που παραχωρήθηκαν από το 1084, αρχικά στους Βενετούς²⁵ και αργότερα και σε άλλους Δυτικούς, συνέβαλαν στη στενότερη επαφή με περισσότερες διαφορετικές ομάδες²⁶. Όλες αυτές οι εξελίξεις, μαζί με τις εκστρατείες των Νορμανδών και την ἔλευση όλο και περισσότερων Δυτικών, την εμφάνιση των Πετсенέγκων, των Κουμάνων κ.ά., τις απόπειρες επέκτασης των Βουλγάρων, τη σερβική επέκταση κ.λπ., οδήγησαν στη διαμόρφωση στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας μιας *πανσπερμίας* όχι μόνο σκυθικῆς²⁷.

Το ερώτημα που σχετίζεται με την παραπάνω προβληματική είναι, αν η ποσοτική διαφοροποίηση, η συμβίωση δηλαδή περισσότερων και πιο διαφορετικών φυλών και γλωσσών, καθεμία με τη δική της δυναμική, δημιούργησε νέες κοινωνικές και ιδεολογικές ισορροπίες και συνακόλουθα νέες διακρίσεις. Είναι προφανές ότι το ίδιο ερώτημα υπονοεί ακόμα τη διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο η πολιτική και εκκλησιαστική εξουσία αντιμετώπιζε τις νέες αντιπαλότητες. Πράγματι, μια σειρά από άμεσες και έμμε-

22. Kazhdan - Epstein, *Change*, 177 κ.ε.

23. Hélène Ahrweiler, *Recherches sur l'Administration de l'Empire Byzantin aux IXe-XIe siècles, Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1971, αρ. VIII, 32-36· η ίδια, *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle*, 120, σημ. 86. Το ίδιο βέβαια ίσχυε και για τους στρατούς των μεσαιωνικών βαλκανικών κρατών· βλ. πώς περιγράφει ο Ιωάννης Σταυράκιος [Ι. Ιβηρίτης, Ιωάννου Σταυρακίου λόγος εις τα θαύματα του Αγίου Δημητρίου, *Μακεδονικά* 1 (1940), 370] το στρατό του Βούλγαρου Καλογιάννη, όταν το 1207 πολιορκήσε τη Θεσσαλονίκη: *στρατόν... ἐκ Βουλγάρων, ἐκ δρομάδων, νομάδων, Σκυθῶν, ἐκ Χαζάρων, ἐκ Ρωμαίων, ἐξ Ἀλβανῶν ἐκ τῶν Ρῶς πανσπερμίαν παντὸς ἐκ γένους, ὅποσα βόσκει κλίμα τὸ υπερβόρειον...*

24. Ahrweiler, *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle*, 120-121· Oikonomides, *L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin*, 130, για τα ξένα στρατιωτικά σώματα στο παλάτι.

25. Kazhdan - Epstein, *Change*, 174 κ.ε. Για τη χρονολογία, βλ. E. Frances, *Alexis Comnène et les privilèges octroyés à Venise*, *Byzantinoslavica* 29 (1968), 17-23.

26. Χαρακτηριστική είναι η περιγραφή της εμποροπανίγυρης, που γινόταν στη Θεσσαλονίκη στη γιορτή του αγίου Δημητρίου, στο έργο *Τιμαρίων* (12ος αι.), βλ. R. Romano εκδ., *Timarione*, Università di Napoli 1974, 54-55.

27. Η φράση αναφέρεται συχνά· βλ. π.χ. *Eustathii Opuscula*, 44: Ἐναντρέχω δὲ τῷ λόγῳ ἐς ὕψος χρόνου πλεῖον, καθ' ὃν ἡ παλαιὰ συγγραφὴ πανσπερμίαν Σκυθικὴν κατασπαρῆναι μυριαχοῦ τῆς Θράκης ἰστόρησε...

σες μαρτυρίες δείχνουν καθαρά ότι η ανάμιξη περισσότερων φυλετικών ομάδων και κυρίως οι εντεινόμενες από τον 11ο αι. κοινωνικές σχέσεις²⁸ συμβάλλουν στη συνειδητοποίηση αυτής της πολυμορφίας²⁹ και μεταβάλλουν το περιεχόμενο των διακρίσεων. Ο αλληλοπροσδιορισμός των φυλετικών και γλωσσικών χαρακτήρων με την οικονομία, την πολιτική και τη θρησκεία δεν μπορεί παρά να αποτελέσει ένα από τα ζητούμενα μιας ιστορικής ανάλυσης του νέου αυτού φαινομένου. Επομένως η διχοτομική διάκριση, που ίσχυε τουλάχιστον από πρώτη άποψη στον πολιτικό λόγο της βυζαντινής διπλωματίας, σε σχέση με τα γειτονικά έθνη ανάλογα με την προσχώρησή τους ή μη στο χριστιανισμό³⁰, φαίνεται πως αποκτούσε διαφορετικό περιεχόμενο για τα έθνη που συμβίωναν με τους *Ρωμαίους*. Η ταυτότητα δηλαδή των *εντός των τειχών* ξένων, είτε γιατί εμπλέκονταν στις οικονομικές και ιδεολογικές επιλογές της βυζαντινής εξουσίας είτε γιατί ο εκχριστιανισμός και η ενσωμάτωσή τους χρειαζόνταν μακροχρόνιες προσπάθειες, μπορεί να προσδιοριστεί πιο δύσκολα³¹. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι, ενώ η φυλετική διά-

28. Angeliki Laiou, *Law, Justice, and the Byzantine Historians: Ninth to Twelfth Centuries*, εκδ. Angeliki E. Laiou - D. Simon, *Law and Society in Byzantium, Ninth-Twelfth Centuries*, Ουάσινγκτον 1994, 183.

29. Βλ. π.χ. ένα σχόλιο του Μιχαήλ Ψελλού για τις περιοχές του Ίστρου και του Ευφράτη: *Καὶ νῦν οὐκ ἔστιν οὐδαμοῦ τὸ διορίζον τὸ ρωμαϊκὸν καὶ τὸ βάρβαρον, ἀλλὰ δοκοῦμεν ἀναμῖξ καὶ συγκεχυμένως οἰκεῖν*. E. Kurtz - F. Drexel εκδ., *Michaelis Pselli Scripta Minora*, Orbis Romanus XII, 1941, II, 239. Το πιο ακραίο παράδειγμα πληθυσμών, που εξαιτίας της συμβίωσής τους με διαφορετικούς πληθυσμούς απέκτησαν μια μικτή ή απροσδιόριστη για τους Βυζαντινούς ταυτότητα, είναι οι *μιξοβάρβαροι* στην περιοχή του Δούναβη. Βλ. Ahrweiler, *Recherches sur la société byzantine au XIe siècle*, 119, σημ. 82 και Vasilka Tărkova-Zaimova, *Les Μιξοβάρβαροι et la situation politique et ethnique au Bas-Danube pendant la seconde moitié du XIe s., Byzance et les Balkans à partir du VIe siècle. Les mouvements ethniques et les États*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1979, 615-619, όπου και βιβλιογραφία.

30. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι Βούλγαροι: *ρυπαρόν, βαρβαρικὸν καὶ μισόχριστον* έθνος τον 7ο και 8ο αι., θεωρήθηκε πως, αφοῦ *εἰς τὴν τῶν χριστιανῶν παραδόξως μετεκεντρίσθη πίστιν, εἰς τοσαύτην μετέκλινεν ἡμερότητα καὶ θεογνωσίαν*. I. N. Βαλέτας, *Φωτίου Επιστολαί*, Λονδίνο 1864, 168. Στην ουσία βέβαια επρόκειτο για ένα πιο πολύπλοκο φαινόμενο από την απλή αντικατάσταση των παγανιστικών με τις χριστιανικές πεποιθήσεις. Ο εκχριστιανισμός των Βουλγάρων, δηλαδή η αποδοχή της βυζαντινής/χριστιανικής κοινωνικής και πολιτικής δομής και ιδεολογίας, έθεσε τα θεμέλια για αλλαγή των πολιτικών και κοινωνικών δομών τους, κάτι που οδήγησε στην ήττα των δυνάμεων που εξακολουθούσαν να κυριαρχούν από την περίοδο του νομαδικού βίου. Εκτός από θεολογικό περιεχόμενο η χριστιανική θρησκεία έπαιρνε ακόμα, σε σχέση με τα άλλα τῶν έθνῶν δόγματα, αισθητικό περιεχόμενο (*ώραιότης-άσκη-μοσύνη*), βλ. την επιστολή του Φωτίου στο Μιχαήλ Βουλγαρίας, PG 102, 657.

31. Αυτό το πολλαπλό νόημα πρέπει να δώσουμε στα χωρία που περιγράφουν αυτή τη μεταστροφή ή ακόμα στον πολυσυζητημένο όρο *γραικώσας* του Λέοντα του Σοφού, *Τακτικά*, PG 107, 960: *ὅσῳ τὴν Χριστιανῶν οὗτοι ἀσπασάμενοι πίστιν, καὶ τοῖς Ῥωμαίκοις ἐπ' ὀλίγον μετεβάλοντο ἦθει, τό τε τὸ ἄγριον καὶ νομαδικὸν τῷ ἀπίστῳ συναποβαλόντες* και 969: *...Βασίλειος τῶν ἀρχαίων ἐθῶν ἐπεισε μεταστῆναι, καὶ Γραικώσας, καὶ ἄρχουσι κατὰ τὸν Ῥωμαϊκὸν τύπον ὑποτάξας, καὶ βαπτίσματι τιμήσας, τῆς τε δουλείας ἡλευθέρωσε τῶν ἑαυτῶν ἀρχόντων, καὶ στρατεύεσθαι κατὰ τῶν Ῥωμαίους πολεμούντων ἐθνῶν ἐξεπαίδευσε...*· πρβλ.

κριση εξακολουθεί να υπερπροσδιορίζεται από τη θρησκευτική, συμπυκνώνει και σ' αυτή την περίπτωση άλλες διακρίσεις οικονομικού, πολιτικού και ιδεολογικού χαρακτήρα. Ανάμεσα στις πιο συνηθισμένες συνέπειες αυτών των διακρίσεων/αποκλίσεων είναι η προσπάθεια επανένταξης των ανυπότακτων ή των αιρετικών *έθνων* αλλά και η επιβολή κατασταλτικών μέτρων από την πλευρά της πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας για τον περιορισμό των αιρέσεων, που νοούνται κι αυτές ως *ἀποστασία*.

Με βάση την αμέσως προηγούμενη προβληματική, οι μαρτυρίες των σχετικών πηγών μάς επιτρέπουν να εντοπίσουμε σε τρία σημεία τις μεταβολές που επήλθαν στο θέμα των διακρίσεων κατά τη βυζαντινή περίοδο:

α) Από τον 11ο αι. αναπτύσσεται ένας λόγος για τα διαφορετικά *έθνη*, που εκφράζεται τόσο σε γραπτές πηγές όσο και σε εικονικές παραστάσεις. Αν επιχειρήσουμε να αναλύσουμε και να κατατάξουμε τις σχετικές αναφορές, διαπιστώνουμε ότι αυτός ο λόγος περί εθνών εντάσσεται σ' ένα γενικότερο αλλά όχι αφηρημένο λόγο περί πλήθους. Δεν πρόκειται δηλαδή για τους πολλούς γενικά, αλλά για πιο πλατιά κοινωνικά στρώματα που γνωρίζουμε ότι παρεμβαίνουν στην πολιτική και οικονομική ζωή (εξεγέρσεις, υποστήριξη αποστατών κ.λπ.) και την επηρεάζουν: ο *ἀγυρτικός ὄχλος*, οι *ἀφανείς*, το *πολὺ πλῆθος*, ο *έσμος* κ.ά. είναι όροι που χρησιμοποιεί συχνά ο Μιχαήλ Ψελλός, ευαίσθητος δέκτης παρόμοιων κοινωνικοπολιτικών αλλαγών³². Τις ακραίες απολήξεις αυτού του λόγου θα τις βρούμε στις περι-

956: *Τὰ Σκυθικὰ τοῖνυν ἔθνη μῖς εἰσιν, ὡς εἰπεῖν, ἀναστροφῆς τε καὶ τάξεως, πολὺαρχὰ τε καὶ ἀπράγμονα νομαδικῶς ὡς ἐπίπαν βιοῦντα*, Photii Epistulae et Amphilochia, B. Laourdas - L. G. Westerink εκδ., I, Λιψία 1983, 41, 47 κ.ε.: Συνεχιστής Θεοφάνη, Βόννη 1837, 342: Dagron, *Ceux d'en face*, 220: *Le christianisme intervient comme une savonnette à ethnies, faisant perdre une grande partie de leur spécificité à ceux qu'il a touchés*. Πρβλ. για τον Στέφανο Δουσάν, Νικηφόρος Γρηγοράς, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, Βόννη 1830, Β', 747.

32. É. Renauld, Michel Psellos, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, II, Παρίσι 1967, 24, 17 και 18 και I, Παρίσι 1926, 102. Βλ. επίσης πώς περιγράφει ο ίδιος την κοινωνική άνοδο κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων: *Ἀμέλει πλείους ἂν εὔροι τις παρ' ἡμῖν σισυροφόρους τὴν στολήν μεταλλάξαντας ἄρχουσι γοῦν πολλάκις ἡμῶν οὓς ἐκ τῶν βαρβάρων ἐωνησάμεθα, καὶ τὰς μεγάλας πιστεύονται δυνάμεις οὐ Περικλεῖς, οὐδὲ Θεμιστοκλεῖς, ἀλλ' οἱ ἀτιμώτατοι Σπάρτακοι*, II, 35. Πρβλ. Νικήτας Χωνιάτης, I.-Al. van Dieten, *Historia*, Βερολίνο 1975, 483-484: P. Charanis, *The Role of the People in the Political Life of the Byzantine Empire: The Period of the Comneni and the Palaiologi*, *Byzantine Studies* 51-52 (1978), 69-79. Για την οικονομία, βλ. Angeliki E. Laiou, *In the Medieval Balkans: Economic Pressures and Conflicts in the Fourteenth Century*, *Byzantine Studies in Honor of Milton Anastos*, Sp. Vryonis, Jr. εκδ., Μαλιμπού 1985, 143 για τη συμμετοχή ντόπιων εμπόρων κυρίως Ελλήνων, Ραγουζαίων, Αρμενίων, Εβραίων στη διεξαγωγή μικρής κλίμακας εμπορίου χερσαίου και θαλάσσιου που κινούν κυρίως οι Βενετοί και οι Γενουάτες: *in this small-scale trade,..., the local population participated in a very significant way*. Και ο Ιωάννης Καντακουζηνός (*Ιστορία*, Βόννη 1832, Γ', 34) αργότερα θα διακρίνει τον *δήμον* από τις μεσαιές κοινωνικές ομάδες (έμποροι, στρατιώτες, χειροτέχναι). Γενικότερα βλ. N. Oikonomidès, *Hommes d'affaires Grecs et Latins à Constantinople (XIIIe-XVe siècles)*, Μόντρεαλ - Παρίσι 1979, κυρίως 114 κ.ε.

γραφές για το κίνημα των Ζηλωτών στη Θεσσαλονίκη τη δεκαετία του 1340. Το σχετικό χωρίο του Νικηφόρου Γρηγορά είναι χαρακτηριστικό: *ἀλλ' ὀχλοκρατία ξένη τις καὶ οἷαν φέροι ἂν καὶ ἄγοι τὸ αὐτόματον*³³. Ταυτόχρονα κάποιες άλλες ομάδες κάνουν αισθητή την παρουσία τους και παρεμβαίνουν στο δημόσιο χώρο όχι με τη δυναμική δράση τους αλλά, αντίθετα, με την αποχή και την άρνηση να συμμετάσχουν στα καθιερωμένα πλαίσια της καθημερινής ζωής. Πρόκειται για τους αιρετικούς Βογόμιλους και Παυλικιανούς οι οποίοι, στα πλαίσια της βυζαντινής αυτοκρατορίας αλλά και του βουλγαρικού και του σερβικού κράτους, προβάλλοντας ένα διαφορετικό θρησκευτικό πιστεύω, αρνούνται τελικά να αποδεχτούν την καθεσπικυία τάξη και ιδεολογία.

β) Αν και το θεωρητικό σχήμα της θείας πρόνοιας, με βάση το οποίο ερμηνεύονταν *αἱ διαφοραὶ* εθνών και γλωσσών, μένει μετά τον 11ο αι. αναλλοίωτο³⁴, οι *εθνικὲς* διακρίσεις και οι συνακόλουθες κοινωνικές και θρησκευτικές αποκλίσεις³⁵ τείνουν στο εξής να προσλάβουν περισσότερο πολύπλοκες εκφράσεις και ταυτόχρονα να γίνουν πιο ευδιάκριτες στον κοινωνικό και γεωγραφικό χώρο. Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζονται είναι επίσης διαφορετικός: επιχειρείται πιο συστηματικά η ένταξη και η ενσωμάτωση των συγκεκριμένων ομάδων και σε ακραίες περιπτώσεις ο κολασμός ή η φυσική εξόντωση³⁶. Το χωρίο του Συμεών του Νέου Θεολόγου που ήδη αναφέραμε, τις επικαλείται για να τις παραλληλίσει με την πνευματικότητα που χαρακτηρίζει τον άγιο μέσα στην κοινωνία. Η συσχέτιση των εμφανών φυλετικών/εθνικών με τα εσωτερικευμένα θρησκευτικά *γνωρίσματα* δεν φαίνεται να είναι τυχαία, όταν μάλιστα διατυπώνεται από τον πιο πρώιμο εκπρόσωπο της μυστικής παράδοσης. Φανερώνει μια γενικότερη στροφή προς το πνευματικό —κι αυτό μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα— στην αντιμετώπιση των θρησκευτικών αποκλίσεων, που πλη-

33. Γρηγοράς, *Ρωμαϊκή ιστορία*, Β', 795.

34. Ενδεικτικό από την άποψη αυτή είναι το χωρίο του Ευστάθιου Θεσσαλονίκης, *Opuscula*, 168, 83 κ.ε.: *Εἰσὶ καὶ γλωσσῶν διαφοραί, ὅτι καὶ ἔθνων. Καὶ αἱ μὲν λείως ἔχουσι, καὶ μεθ' ἰλαρότητος εἰς ὄγκον δαιρύνονται· αἱ δὲ τραχὺ γαργαρίζουσι καὶ ἐξαγριοῦνται διὰ τὸ βαρβαρόφωνον. Καὶ ὅμως ἕκαστον ἔθνος, τὸ τε εὐγενὲς λαλοῦν, καὶ τὸ βάρβαρον, μένουσιν οὐκ ἀπαλειφόμενα. Καὶ διαπλέκει καὶ οὕτως ἡ πρόνοια τὸ τοῦ βίου πολὺστροφον. Το θέμα ωστόσο της ανοχής από τη μεριά των Βυζαντινών άλλων γλωσσών στη λειτουργία είναι αρκετά πολύπλοκο, κυρίως όταν αγγίζει τη δημιουργία του γλαγολιτικού αλφαβήτου και τη μετάφραση στα σλαβικά των ιερών κειμένων, βλ. σχετικά Ι. Ševčenko. *Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission*, *Slavic Review* 23 (1964), 229.*

35. Μια παρόμοια ταύτιση στα *εθνολογικά* στρατιωτικά βυζαντινά κείμενα επισημαίνει ο G. Dagron, *Ceux d'en face*, 218 και 220. Χρήσιμες σχετικές παρατηρήσεις για τη Μ. Ασία, βλ. ο ίδιος, *Minorités ethniques*, 177-216.

36. Για τη Δύση, πρβλ. Ζακ Λε Γκοφ, *Οι μεσαιωνικές ρίζες της μισαλλοδοξίας, Η μισαλλοδοξία*, Αθήνα 1999, 40: Η κατάσταση αλλάζει σε βάθος από τον 11ο ως το 14ο αιώνα. *Η χριστιανισύνη γίνεται μια «κοινωνία διωγμού».*

θαίνουν στους ύστερους αιώνες και που υποσκάπτουν πολλαπλά την κοινωνική και πολιτική ισορροπία.

γ) Θεσμοί όπως το κράτος και ο στρατός μαζί με την Εκκλησία μετά τον 11ο αι. αναπτύσσουν μηχανισμούς που στοχεύουν λιγότερο στην πάταξη των διακρίσεων και περισσότερο στην άρση τους, δηλαδή στην αφομοίωση και ενσωμάτωση. Η βιβλιογραφία στηρίζει επαρκώς αυτό το σημείο³⁷.

Τα τρία προηγούμενα σημεία πρέπει βέβαια να θεωρηθούν αλληλένδετα, μια και διαγράφουν ένα συνεκτικό και ευέλικτο σύστημα, που ξεπερνάει την τοπική κλίμακα, ικανό να αντιμετωπίζει αποτελεσματικά μορφές αμφισβήτησης της καθιερωμένης κοινωνικής τάξης και απόπειρες υπονόμησης της κυρίαρχης ιδεολογίας από ευρύτερα κοινωνικά στρώματα. Τα παραδείγματα που θα αναλύσουμε πιο κάτω, με βάση αυτή την προβληματική, στοχεύουν να καταδείξουν τη συνάρθρωση της θρησκευτικής απόκλησης ορισμένων φύλων/εθνών³⁸ με τις οικονομικές και πολιτικοϊδεολογικές διακρίσεις που προκύπτουν από τη φυλετική και κοινωνική τους διαφοροποίηση.

Από τον 11ο αι. λοιπόν, οπότε αναβαθμίζεται η σημασία της βαλκανικής χερσονήσου μετά τη βαθμιαία απώλεια της Μ. Ασίας (βλ. πιο πάνω σημ. 6), χρονολογούνται και οι πιο πρώιμες μαρτυρίες για μικρότερες ομάδες πληθυσμών της περιοχής που προϋπήρχαν αιώνες πριν. Βέβαια οι ειδικότεροι λόγοι για τους οποίους αυτές καταγράφονται είναι συγκυριακοί αλλά μακροπρόθεσμα, καθώς πολλαπλασιάζονται εντυπωσιακά, γίνεται φανερό πως αναδεικνύουν μια μεταβολή στην αντιμετώπιση των διακρίσεων, δηλαδή νέες συλλογικές νοοτροπίες. Οι μεταβλητές που μπορούν να φωτίσουν αυτές τις νοοτροπίες επιβάλλουν καταρχήν μια τυπολογία ανάλογα με την κοινωνικοοικονομική θέση, με το χώρο που κατοικεί κάθε φύλο (αστικός, αγροτικός) ή ανάλογα με τις μετακινήσεις του πάνω σ' αυτόν. Για τα φύλα που συνυπήρχαν με τους *Ρωμαίους* (Αρμένιοι, Εβραίοι) ή που προστέθηκαν στο παλαιό δημογραφικό υπόστρωμα της Βαλκανικής μετά τον 6ο-7ο αι. [σλαβικά φύλα, Πρωτοβούλγαροι, Δυτικοί από ποικίλους τόπους προέλευσης, *βαρδαριῶται τοῦρκοι* (= ούγγροι)³⁹ κ.ά.] αντλούμε πολύ πρώιμα πληροφορίες σχετικές με τον τρόπο διαβίωσής τους και τις σχέσεις τους με τους υπόλοιπους πληθυσμούς. Αντίθετα για τις αγροτικές-κινοτροφικές ομάδες, τους Αρβανίτες και τους Βλάχους, που ζουν

37. Kazhdan - Epstein, *Change*, 171 κ.ε.

38. Διαφορετικό είναι το ζήτημα των σχέσεων των Βυζαντινών με τους γειτονικούς λαούς, τους Βουλγάρους και Σέρβους καθώς και το πόσο οι οικονομικοί ανταγωνισμοί συνεπάγονταν και εθνική αντιπαλότητα· βλ. Laiou, *In the Medieval Balkans*, 144 και 148.

39. Βλ. N. Oikonomidès, *Vardariotes - W.l.ndr - V.n.ndr: Hongrois installés dans la vallée de Vardar en 934, Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s.)*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1976 [1973]· Hr. Dimitrov, *Die Magyaren in Makedonien X.-XII. Jh., Bulgarian Historical Review* 233 (1995), 5-13.

αποκλειστικά στον αγροτικό και μάλιστα στον ορεινό χώρο, πληροφορίες ανιχνεύουμε στη βυζαντινή γραμματεία από τον 11ο αι. Την ίδια περίοδο μνημονεύονται και οι πλάγνυες Τσιγγάνοι, αλλά γι' αυτούς ο 11ος αιώνας συμπίπτει πιθανότατα με το χρόνο εμφάνισής τους στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας από τα ανατολικά σύνορα⁴⁰.

Από τις παραπάνω δύο κατηγορίες θα επιχειρήσουμε αρχικά να ανιχνεύσουμε τις διακρίσεις ανάμεσα στον αστικό χώρο και τους μη μετακινούμενους πληθυσμούς. Με βάση την πολύ πρώιμη διχοτομία που επιβάλλεται στην αυτοκρατορία, ανάμεσα δηλαδή στους ορθοδόξους χριστιανούς υπηκόους του αυτοκράτορα και όλους τους άλλους, ήταν επόμενο οι Εβραίοι να διακριθούν τώρα στη βάση της νέας πολιτικής ιδεολογίας που ίσχυε. Εξαιτίας ακριβώς της θρησκευτικής τους πίστης, συνδεδεμένης, για τους χριστιανούς πάντα, με τη θεοκτονία, περιορίστηκαν τα δικαιώματά τους στη δημόσια ζωή και ειδικότερα απαγορεύτηκε να στελεχώνουν τον κρατικό μηχανισμό και το στρατό⁴¹. Αρχαιολογικές ανασκαφές έδειξαν ακόμα ότι οι συναγωγές αποτέλεσαν στόχο επιθέσεων των πρώτων χριστιανών⁴². Οι γνώσεις μας εμπλουτίζονται ακόμα από νομοθετικά κείμενα. Πληροφορούμαστε έτσι ότι από το ένα μέρος καταβλήθηκε προσπάθεια να αποτραπούν ή να περιοριστούν παρόμοιες πρακτικές των χριστιανών και από το άλλο να περιοριστεί η δυνατότητα οικοδόμησης νέων συναγωγών, καθώς επιτράπη μόνο η επισκευή των παλαιών⁴³. Ορισμένοι αυτοκράτορες, κυρίως

40. G. Soulis, *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages*, *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), 147-65· ο ίδιος, *Notes on Venetian Modon*, *Πελοποννησιακά* 3 (1959), 267-75 (= *Γεώργιος Σούλης 1927-1966. Ιστορικά Μελετήματα*, Αθήνα 1980)· A. Fraser, *Οι τσιγγάνοι*, Αθήνα 1997, κυρίως 53 κ.ε. Είναι γνωστοί και με το όνομα «κατσιβελοι» (= πλάνητες, στα σλαβικά), R. Volk, *Beiträge zum Ethnikon Κατσιβελος*, *Byzantinische Zeitschrift* 79 (1986), 1-16.

41. Βλ. P.-P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain (311-476)*, Ρώμη 1972, 64, 77 κ.α. Τελευταία η θέση των Εβραίων στην Ανατολή αποτέλεσε αντικείμενο πολλών μελετών: βλ. π.χ. St. B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, The University of Alabama Press 1985· D. Jacoby, *Les juifs de Byzance: Une communauté marginalisée*, *Πρακτικά Ημερίδας «Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο»*, Αθήνα 1993, 103-154· ο ίδιος, *Les Quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine, Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1975 [1967]· Άννα Λαμπροπούλου, *Η εβραϊκή παρουσία στην Πελοπόννησο κατά τη βυζαντινή περίοδο και Αφέντρα Μουτζάλη, Η εβραϊκή κοινότητα Πατρών κατά τους βυζαντινούς και μεταβυζαντινούς χρόνους, Οι Εβραίοι στον ελληνικό χώρο: Ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*, *Πρακτικά του Α' Συμποσίου Ιστορίας, Θεσσαλονίκη* 23-24/11/1991, Αθήνα 1995, 45-61 και 75-94 αντίστοιχα.

42. Βλ. π.χ. τη συναγωγή των Στόβων στη θέση της οποίας χτίστηκε χριστιανικός ναός, J. R. Wiseman, *The city in Macedonia Secunda*, *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, *Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (12/14-5-1982)*, 1984, 296 κ.ε· E. Popescu, *Basilique et synagogue dans le Sud-Est de l'Europe à l'époque protobyzantine (IVe-VIe siècles)*, *Études Byzantines et Post-byzantines*, II, Βουκουρέστι 1991, 9-22.

43. R. Janin, *Les Juifs dans l'empire byzantin*, *Echos d'Orient* 15 (1912), 129, όπου και πηγές. Βλ. και τη Νεαρά 146 *Περί Εβραίων* του Ιουστινιανού (553), η οποία διευθετούσε τα λατρευτικά ζητήματα.

στους πρώτους αιώνες, συνδέθηκαν με βίαιους προσπλητισμούς Εβραίων. Όσοι βέβαια βαπτίζονταν χριστιανοί μπορούσαν να απολαμβάνουν ίσα δικαιώματα με τους υπόλοιπους υπηκόους⁴⁴. Με παρόμοιο τρόπο οι μονοφυσίτες Αρμένιοι θεωρούνταν αιρετικοί και πολιτικά επικίνδυνοι, με όλες τις συνέπειες που προέκυπταν, ενώ αντίθετα οι ορθόδοξοι ομόφυλοί τους είναι γνωστό πως έφτασαν στα ανώτατα αξιώματα της βυζαντινής στρατιωτικής και πολιτικής ιεραρχίας⁴⁵.

Από τα ζητήματα που φωτίζουν το είδος και το περιεχόμενο των διακρίσεων ο χώρος κατοικίας και η κοινωνικοοικονομική θέση έχουν ιδιαίτερη βαρύτητα. Η οριοθέτηση βέβαια του χώρου, τον οποίο κατοικεί μια ιδιαίτερη ομάδα, δεν είναι πάντα απαραίτητο να αναζητείται σε επίσημες πολιτικές. Είναι αυτονόητο πως η ανάπτυξη δεσμών αλληλεγγύης και η πολιτισμική κοινότητα αποτυπώνεται πάνω στο χώρο με τη συγκέντρωση των μελών γύρω από ένα κέντρο, θρησκευτικό συνθήως. Εδώ όμως μας ενδιαφέρει όχι η «αυθόρμητη» συγκέντρωση αλλά η εσκεμμένη εκκλησιαστική και ενδεχομένως και πολιτική επιλογή περιορισμού μιας ομάδας στη συγκεκριμένη και οριοθετημένη περιοχή της πόλης. Ακριβώς η συνειδητοποίηση της φυλετικής και πολιτισμικής πολυμορφίας —ο Ιωάννης Τζέτζης κάνει ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις— και η ανάπτυξη ενός λόγου γύρω από αυτή σε βυζαντινά κείμενα δεν πρέπει να είναι άσχετη με μαρτυρίες, σε εκκλησιαστικά κείμενα κυρίως, για την ανάγκη χωροταξικής διάκρισης αλλοδόξων από τους ορθοδόξους χριστιανούς σε πόλεις της αυτοκρατορίας. Ένα εκκλησιαστικό κείμενο των αρχών του 13ου αι., η γνωστή απάντηση του Δημήτριου Χωματιανού στον Κωνσταντίνο Καβάσιλα, επίσκοπο Δυρραχίου, συσχετίζει τη θρησκευτική πίστη με τη χωροταξική διάταξη των κατοίκων στην πόλη, θυμίζοντας πα-

44. Για τον προσπλητισμό Εβραίων, βλ. Bowman, *The Jews of Byzantium*, κυρίως 9 κ.ε., 13 κ.ε. και 228-231. Η ημέρα της Πεντηκοστής, όπως και του Ευαγγελισμού, αναφέρονται ως ημέρες προσπλητισμού και βάπτισης εβραίων συχνά, βλ. π.χ. R. Devreesse, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de juifs et de Samaritains à Carthage en 632*, *Revue des sciences religieuses* 17 (1937) και V. Laurent, *Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon le Philosophe sur l'Annonciation* (25 mars 842), *Mélanges Eugène Tisserant*, B', *Orient Chrétien*, Βατικανό 1964, 297-302. Πρβλ. Πράξεις Αποστόλων Β', 38: *Πέτρος δὲ ἔφη πρὸς αὐτοὺς· μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος Ἡμῶν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ λήψετε τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου πνεύματος*. Προσπλητισμό Εβραίων στην Κρήτη λίγο πριν από τα μέσα του 5ου αι. αναφέρει ο Σωκράτης, *Εκκλησιαστική ιστορία*, PG 67, 825-828.

45. Hr. M. Bartikian, *Η αρμενική παρουσία στη Βυζαντινή Μακεδονία, Διεθνές Συμπόσιο «Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430 μ.Χ.», Θεσσαλονίκη 29-31/10/1992*, Θεσσαλονίκη 1995, 33-43· I. Brousselle, *L'Intégration des Arméniens dans l'aristocratie byzantine au IXe siècle, L'Arménie et Byzance*, Παρίσι 1996, 43-54· Garsoïan, *Armenian Integration*, 61 κ.ε. και 93 κ.ε., αν και ο κανόνας αυτός φαίνεται πως δεν ήταν χωρίς εξαίρεση, 100. Η ενσωμάτωση στον κρατικό μηχανισμό συνεπαγόταν και αποδοχή των εξωτερικών βυζαντινών γνωρισμάτων, όπως η στολή. Κάπως έτσι η αρμενική φορεσιά κατέληξε να ταυτίζεται με το υπηρετικό προσωπικό, *ό.π.*, 102-103. Βλ. και πιο πάνω σημ. 12.

λαιότερη πολιτική πρακτική: Ἐν ταῖς τῶν χριστιανῶν χώραις καὶ πόλεσιν ἐνδέδεται... οἰκεῖν ἀλλογλῶσσους καὶ ἑτεροδόξους ἥγουν Ἰουδαίους, Ἀρμενίους, Ἰσμαηλίτας, Ἀγαρηνούς... πλὴν οὐκ ἀναμίξ τῶν χριστιανῶν, ἀλλὰ κεχωρισμένως... εἴτε ἐντὸς πόλεων, εἴτε ἐκτὸς ... Ἐπινενόται δὲ τοῦτο τοῖς πάλοι βασιλεῦσιν ... Ἄν δὲ τοὺς ὄρους ὑπερβαίνουνσι κωληθήσονται καὶ τὰ οἰκοδομήματα αὐτῶν καταστραφήσονται· τὸ γὰρ ἀνέτως ἔχειν καὶ εὐπαρρησιάστως ἐν τοῖς τοιούτοις, πάλοι ἀπώλεσαν⁴⁶. Στὸ ἴδιο θέμα επανέρχεται αργότερα καὶ ὁ πατριάρχης Αθανάσιος (1230/5-πρὶν τὸ 1323). Θεωρεῖ βλαπτική τὴ συμβίωση τῶν ὀρθοδόξων με ἀλλοδόξους, ὅπως ἐπισημαίνει σὲ ἐπιστολὴς τοῦ πρὸς τὸν αυτοκράτορα. Κάνει μάλιστα σαφὴ νύξη γιὰ τὴν ἐκδίωξή τους ἀπὸ τὴν πρωτεύουσα: καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἀρμενίων, ὅπως ἐξέλθωσι, καὶ ὅσα τοιαῦτα ἔργα θεοφιλῇ ἰκεσίας κοινῇ δεόμενα ...⁴⁷.

Τὸ φαινόμενο τῆς χωροταξικῆς διάκρισης τῶν ἀλλοδόξων στὴ βαλκανικὴ κερσόνησο ὡς σχεδιασμένη πολιτικὴ, τουλάχιστον τῆς Εκκλησίας, διαφαίνεται στὶς πηγὲς ἤδη ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 10ου αἰ. καὶ ἀφορὰ καταρχὴν τοὺς Εβραίους⁴⁸. Ὁ Νίκων Μετανοεῖτε († μετὰ τὸ 997) μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἓνας ἀπὸ τοὺς πρωιμότερους ἐκκλησιαστικούς παράγοντες ποὺ ἐπαίξαν ἀποφασιστικὸ ρόλο σ' αὐτό: ἡ παρέμβασή του ἀπάλλαξε τοὺς κατοίκους τῆς Σπάρτης ἀπὸ τὸ λοιμὸ ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν παρουσίαν τῶν Εβραίων⁴⁹. Ἀπὸ μιὰ ἄλλη μαρτυρία γιὰ τοὺς Εβραίους τῆς Θεσσαλονίκης γνωρίζουμε ὅτι, ὅταν διαπιστώνεται ὅτι ὑπερβαίνουν στὸ τέλος τοῦ 12ου αἰ. τὰ ὅρια τῆς συνοικίας ποὺ ἔχει ὀριστεῖ νὰ κατοικοῦν, δημιουργεῖται ζήτημα ἀπὸ τὸν Ευστάθιο Θεσσαλονίκης με ἐπιστολὴ ποὺ ἀπευθύνει στὸν πατριάρχη⁵⁰.

46. Ράλλης - Ποιτής, *Σύτταγμα*, 5, 415. Ἡ ἐρώτηση ἦταν: *Εἰ ἔξεσι τοῖς Ἀρμενίοις, ἐν αἷς πόλεσι οἰκοῦσι κατὰ πᾶσαν ἄδειαν κτίζειν ἐκκλησίας, καὶ εἴτε χρὴ κωλύεσθαι, ἢ ἔαν αὐτοὺς ποιεῖν, ὡς βούλονται*. Τὸ κείμενο ἀποδίδεται στὸν Ἰωάννη Κίτρου, βλ. D. Jacoby, *Les Quartiers juifs de Constantinople*, 181, σημ. 5· K. Pitsakis, *À propos de la citoyenneté romaine dans l'Empire d'Orient: Un survol à travers les textes grecs, Méditerranée* 12 (1997), 89-91, σημ. 38.

47. Alice-Mary Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Οὐάσινγκτον 1975, 52 καὶ 82: *περὶ δὲ τῶν Ἀρμενίων ὅσα ποιοῦσι τοὺς πλησιάζοντας ὀρθοδόξους, αἰσχύνομαι διηγέσασθαι, οἶδε Θεός*· βλ. καὶ 76 καὶ 82.

48. Στὴν Ἀλεξάνδρεια ἀντίθετα αὐτὸ συνέβη πολὺ νωρίτερα. Καταστροφὴ τῆς συναγωγῆς καὶ ἐκδίωξη τῶν Εβραίων τῆς πόλης μαρτυρεῖται τὸ 414, βλ. Σωκράτης, *Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 67, 760-765· El. Revel-Neher, *The Image of the Jew in Byzantine Art*, Οξφόρδη 1992, 7 καὶ 25. Ὁ P. Brown, *Ο κόσμος τῆς ὑστερῆς ἀρχαιότητος*, 191, θεωρεῖ πὺς τὴ δημιουργία γκέτο γιὰ Εβραίους πρέπει νὰ χρονολογήσουμε στὴν περίοδο μετὰ τὸν Ἰουστινιανό.

49. *Τῇ δὲ τούτου παρουσίᾳ καὶ ἡ νόσος ἠλαύνετο, καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἔξω τῆς πόλεως ἀπφκίζοντο*: D. F. Sullivan, Text, translation and Commentary, *The Life of Saint Nikon*, The Archbishop Press 1987, 112.

50. ...*παρεχωρήθησαν Ἐβραῖοι πλᾶτυνθῆναι*: *Eustathii Opuscula*, 340,42 κ.ε. Γιὰ τὰ τοπογραφικά, βλ. N. K. Μουτσόπουλος, *Οἱ εβραϊκὲς συνοικίαι τῶν Βρόκθων, Ρογος καὶ Ομφαλοῦ, Μακεδονικά* 30 (1995-1996), 1-40, ὅπου πηγὲς καὶ βιβλιογραφία.

Οι Εβραίοι δεν είναι βέβαιοι οι μόνοι που διακρίνονται στο χώρο της πόλης. Στους αιώνες που ακολουθούν, από έμμεσες πληροφορίες μαθαίνουμε ότι το ίδιο συμβαίνει και με τους μονοφυσίτες Αρμένιους. Το παραπάνω ερώτημα του Κωνσταντίνου Καβάσιλα προς το Δημήτριο Χωματιανό και η στάση της Εκκλησίας, όπως αποκρυσταλλώνεται στην απάντηση του τελευταίου, αντανακλούν πιθανότατα τη νέα κατάσταση που προέκυψε με την αύξηση του αρμενικού πληθυσμού στην αυτοκρατορία, μετά τη μαζική μετακίνησή τους από τη Μ. Ασία στη Βαλκανική, αποτέλεσμα της προέλασης των Σελτζούκων Τούρκων και της ήττας στο Ματζικέρτ⁵¹. Ανάλογη αντιμετώπιση είχαν και οι Τσιγγάνοι, ομάδα που από την εμφάνισή της κιόλας στην αυτοκρατορία συνδέθηκε με τη μαγεία. Γνωρίζουμε δηλαδή ότι κι αυτοί, όταν ζουν σε πόλεις, κατοικούν *κεχωρισμένως* ή έξω από τα τείχη⁵².

Μια ένδειξη ότι, με την εγκατάσταση των Δυτικών στην αυτοκρατορία, η ένταση των σχέσεων ανάμεσα στα διάφορα κοινωνικά στρώματα συνεπάγεται και ανάλογη ένταση ανάμεσα στις διάφορες φυλετικές ομάδες είναι η διαμόρφωση νέων ισορροπιών που επιβάλλονται από τη βυζαντινή εξουσία προς όφελος των πρώτων και σε βάρος άλλων που προϋπήρχαν σ' αυτή. Η επιλογή της για παράδειγμα να παραχωρήσει στους Βενετούς το 1277 το ναό στον οποίο εκκλησιάζονταν οι Αρμένιοι και σπίτια των ίδιων στη Θεσσαλονίκη θα μπορούσε να ερμηνευτεί στα πλαίσια αυτών των νέων ισορροπιών⁵³. Ακριβώς αυτές οι νέες προτεραιότητες θέτουν σε συζήτηση τη δεύτερη

51. Για τις μεταβολές και τις νέες ισορροπίες που προέκυψαν μετά τη μαζική αυτή μετακίνηση, βλ. Dagron, *Minorités ethniques*, 177 και 212· Garsoïan, *Armenian Integration*, 109. Για τη Φιλιππούπολη, βλ. Nicetae Choniatae, *Orationes et Epistolae*, έκδ. I. A. Van Dieten, Βερολίνο 1972, no 18, σ. 196 και Ani Dančeva-Vasileva, *Etničeski sastav na naselenieto i demografski promeni vñ Filipopol (IV-XIV v.)*, *Istoričeski Pregled* 50, 4 (1994-1995), 16 κ.ε.· η ίδια, *Armenskoto prišastvie vñ Plovdiv prez srednovekovieto (VIII-XIII v.)*, στο *Idio* 55, 5-6 (1999) 119-135 όπου και βιβλιογραφία.

52. Για τους Τσιγγάνους που ήταν εγκαταστημένοι εκτός των τειχών στη Μεθώνη, βλ. π.χ. Soulis, *Notes on Venetian Modon*, 269-70· Fraser, *Οι τσιγγάνοι*, 61 κ.ε. Στην αρχή του 14ου αι. ο πατριάρχης Αθανάσιος (1303-1309) προτρέπει κυρίως τις γυναίκες *ἀπέχεσθαι κριθαρομαντριῶν, τριοδιῶν, καὶ τῶν ἄλλων γοπιῶν, φυλακτιῶν καὶ τοὺς ἄρκτους συρόντων ἢ ὄφεις, καὶ μάλιστα ἀθιγγάνους ὡς τὰ τοῦ διαβόλου διδάσκοντας, μὴ εἰσάγεσθαι οἴκοις χριστιανῶν* (η αναφορά στο Rochow – Matschke, *Neues zu den Zigeunern*, 249-50).

53. ...τὴν ἐκκλησίαν, ἣν κατεῖχον οἱ Ἀρμένιοι, καὶ περίξ τῆς τοιαύτης ἐκκλησίας ὁσπίτια οὕτως, ἥγουν ἐν χάριν καταμονῆς τοῦ κονσούλου, ἕτερον ἐν χάριν καταμονῆς τῶν συμβούλων αὐτοῦ καὶ ἕτερον ἐν χάριν ἀποθήκης τοῦ πράγματος τοῦ κουμουνίου τῆς Βενετίας...· F. Miklosich – I. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana*, 3, Βόννη 1865, 89· Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, St. Kyriakidis εκδ., Παλέρμο 1961, 124,26 και σημ. 179, όπου τα ονόματα των δύο συνοικιών, η Κρανία και ο Ζεμενίκος, που κατοικούσαν από Εβραίους και Αρμένιους. Ο Απ. Βακαλόπουλος, Ιστορικές έρευνες έξω από τα τείχη της Θεσσαλονίκης, *Μακεδονικά* 17 (1977), 6 και 21, υποθέτει πως πρόκειται για χωριά και όχι για συνοικίες της Θεσσαλονίκης· ο ίδιος, Άγνωστα τοπογραφικά της Θεσσαλονίκης, *Μακεδονικά* 5 (1961-1963), 9-11 για τη συνοικία των Εβραίων.

όψη του φαινομένου των διακρίσεων, δηλαδή την κοινωνική θέση και την κοινωνική κινητικότητα των ομάδων που διακρίνονταν από τους *Ρωμαίους*. Διάσπαρτες μαρτυρίες, που έχουν επισημανθεί στην πρόσφατη βιβλιογραφία, έχουν φωτίσει σε γενικές γραμμές την κοινωνική τους θέση. Αυτό που ενδιαφέρει το θέμα μας είναι ότι από αυτές τις ομάδες τόσο οι Εβραίοι, είτε ως βαφείς, τεχνίτες αναμιγμένοι με τη μεταξουργία, την υφαντουργία και τη βυρσοδεψία είτε ως έμποροι, όσο και οι Αρμένιοι, ως τεχνίτες και έμποροι —αν εξαιρέσουμε εκείνους που είχαν ενταχθεί στο στρατό και στον κρατικό μηχανισμό— συμμετείχαν μαζί με ντόπιους *Ρωμαίους* στις διαδικασίες με τις οποίες η Ανατολή εντάχθηκε στη σφαίρα οικονομικής δραστηριότητας των ιταλικών πόλεων-δημοκρατιών και συνεπώς πρέπει να υποθέσουμε πως κι αυτοί ως ομάδα προωθήθηκαν κοινωνικά. Το ίδιο ισχύει, ίσως περισσότερο, για τους Εβραίους που απέκτησαν βενετική ή γενουατική υπηκοότητα⁵⁴. Η παραπάνω αναφορά του Ευστάθιου για τη διεύρυνση στη Θεσσαλονίκη του παραδοσιακά κατοικημένου χώρου από τους Εβραίους και τους Αρμένιους θα μπορούσε να συνδεθεί με τις ευνοϊκές αυτές συνθήκες.

Χρειάζεται ωστόσο εδώ να επισημάνουμε μια βασική διαφορά από τους Εβραίους των δυτικών κοινωνιών. Στο Βυζάντιο οι Εβραίοι δεν συσχετίστηκαν με μια φορτισμένη ιδεολογικά και κοινωνικά οικονομική δραστηριότητα, τον τοκισμό, γιατί στην αυτοκρατορία αυτή η δραστηριότητα ήταν απαγορευμένη μόνο στους ιερωμένους και όχι σε όλους τους χριστιανούς, όπως συνέβαινε στη Δύση⁵⁵. Μπορούμε έτσι να συμπεράνουμε πως σ' αυτή την οικονομική δραστηριότητα επιδίδονται γενικώς πλούσιοι, Εβραίοι και χριστιανοί⁵⁶, και ότι επομένως στην Ανατολή η διάκριση, που μέσα από το λόγο της Εκκλησίας σε βάρος των Εβραίων τροφοδοτεί συλλογικές νοοτροπίες, είναι περισσότερο ιδεολογικά παρά οικονομικά φορτισμένη ή πάντως ότι το κοινωνικοοικονομικό και το θρησκευτικό περιεχόμενο της διάκρισης είναι ανισοβαρές. Η θε-

54. Βλ. πιο πάνω σημ. 32. Για τους Εβραίους βενετούς υπηκόους, βλ. D. Jacoby, *Les Quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine*, *Byzantion* 37 (1967), 167-221 (= ο ίδιος, *Société et démographie à Byzance et en Roumanie latine*, Λονδίνο 1975, αρ. II).

55. A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Λονδίνο 1971, 17 και 55· Angeliki E. Laiou, *God and Mammon: Credit, Trade, Profit and the Canonists*, *Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αιώνα. Κανονικό Δίκαιο κράτος και κοινωνία*, Ν. Οικονομίδης εκδ., Αθήνα 1991, 267. Συγκεκριμένες μαρτυρίες για τραπεζίτες Βυζαντινούς, βλ. η ίδια, *The Greek Merchant in the Palaeologan Period: A Collective Portrait*, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 57/1 (1982), 111, σημ. 31, όπου πηγές και παλαιότερη βιβλιογραφία· Τόγια Κιουσσοπούλου, *Η στάση της Εκκλησίας απέναντι στους εμπόρους κατά την ύστερη βυζαντινή εποχή (14ος-15ος αι.)*, *Ιστορικά* 20 (Ιούνιος 1994), κυρίως 31. Για τη Δύση, J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Παρίσι 1981, 409 όπου και τα σχετικά με τη μεταθανάτια τύχη του τοκιστή της Λιέγης.

56. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι απεικονίσεις σε παραστάσεις Δευτέρας Παρουσίας τοκιστών, βλ. Μαρία Βασιλάκη, *Οι πλούσιοι πάνε στην κόλαση*, *Διεθνές Συμπόσιο Πλούσιοι και φτωχοί στην Κοινωνία της ελληνολατινικής Ανατολής*, επιμ. Χρύσα Α. Μαλτέζου, Βενετία 1998, 473-482.

οκτονία επομένως, ως αμάρτημα που βαραίνει ολόκληρο το εβραϊκό έθνος, παραμένει θεωρητικά χωρίς το ειδικό βάρος του οικονομικού, όπως συνέβαινε στη Δύση εξαιτίας της ταύτισης των Εβραίων με την τοκοληψία.

Οι οικονομικές όμως διεργασίες φαίνεται πως δεν ήταν οι μόνες που συνέβαλαν στη διαφοροποίηση των διακρίσεων στο πλαίσιο της αυτοκρατορίας. Εσωτερικές επίσης εξελίξεις, πολιτικές επιλογές και διαφοροποιήσεις στην ιδεολογία, όπως η στροφή προς τη μυστική παράδοση με την επικράτηση του κινήματος του πουσασμού, έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στο θέμα των διακρίσεων των ετεροδόξων. Σημειώσαμε πιο πάνω αναφορές της Άννας Κομνηνής και του Μιχαήλ Αιταλειατή, σύμφωνα με τις οποίες ομάδες αιρετικών γίνονται αντιληπτές ως *γέννη* και *ἔθνη*. Αντίστροφα, στην περίοδο που ακολουθεί, κάποια γέννη/έθνη στιγματίζονται συλλήβδην ως αιρετικά. Στη βάση αυτής της προκατάληψης είναι επόμενο ο Βογόμιλος και ο Εβραίος να αποτελούν συγκρίσιμα μεγέθη⁵⁷ ή ακόμα οι *Λατίνοι* και οι *Αρμένιοι* συλλήβδην να θεωρούνται αιρετικοί, όπως και οι *Τσιγγάνοι* (*γόπτες*) να ταυτίζονται με τη μαγεία.

Η τάση αυτή φαίνεται μάλιστα πως γενικεύεται σε περιόδους κρίσης. Έτσι, μέσα στις έντονες θρησκευτικοπολιτικές αντιπαραθέσεις του 14ου αι. εκτοξεύονται κατηγορίες στις οποίες οι θεολογικές απόψεις τείνουν να ερμηνευτούν με βάση τη φυλετική καταγωγή. Δύο περιπτώσεις εθνο/θρησκευτικών διακρίσεων που επισήμανα, νομίζω όχι αυθαίρετα, σε βυζαντινά κείμενα δείχνουν ότι κάτω από ορισμένες συνθήκες ετερόφυλος και ετερόδοξος καταλήγουν να αποτελούν ταυτόσημες κατηγορίες. Ο Ησυχαστής Γρηγόριος Παλαμάς συνδέει τη θρησκευτική παρέκκλιση του Γρηγόριου Ακίνδυνου με τη σλαβική καταγωγή του και την κτηνοτροφία ως την πιο χαρακτηριστική οικονομική δραστηριότητα αυτού του φύλου⁵⁸. Με τον ίδιο τρόπο και ο Πρόχορος Κυδώνης αιτιολογεί τις θρησκευτικές αντιλήψεις του πατριάρχη Φιλόθεου Κόκκινου με την εβραϊκή και ταπεινή καταγωγή του⁵⁹. Το ενδιαφέρον μάλιστα στις περιπτώσεις αυτές είναι ότι οι διακρίσεις που προβάλλουν ο Παλαμάς και ο Κυδώνης

57. Οὐδὲν γὰρ διαφέρει Ἑβραίου Βογόμιλος, μᾶλλον δὲ καὶ παντὸς Ἑβραίου δυσσεβέστερός ἐστιν ὁ Βογόμιλος: Γερμανὸς πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1223-1240), PG 140, 668' πρβλ. καὶ 628 όπου αντιπαραβάλλονται ως *ἔχθροι τοῦ σταυροῦ* οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ Ἀγαρνηνοὶ με τοὺς Βογόμιλους. Τα ἴδια ἔθνη εἶχαν θεωρηθεῖ υπεύθυνα καὶ γιὰ τὴν ἐξάπλωση τῶν εἰκονομαχικῶν ιδεῶν, βλ. A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Παρίσι 1957, 99 κ.ε. καὶ 103 κ.ε. καὶ γιὰ τοὺς Εβραίους ποὺ συγκρίνονται με εἰκονομάχους 216, εἰκ. 145.

58. Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, Βυζαντινὴ Θεσσαλονίκη. Χώρος καὶ ιδεολογία, *Δωδώνη* 62 (1996), 180, όπου καὶ πηγές.

59. ...πάσαι σὺ τοῦτ' ἐβούλου, πόρρωθεν μὲν Ἰουδαῖος ὦν καὶ τῆς ἐναγοῦς ἐκείνης γενεᾶς κληρονόμος, μνησικακῶν δὲ καὶ σὺ τῷ Χριστῷ ὃν ἤδεις ὑπὸ τῶν σῶν προγόνων ἀνηρημένον, τῷ γένει μὲν ἐβούλου συνηγορεῖν...: G. Mercati εκδ., *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota*, Βατικανό 1931, 311.

είναι ομοειδείς, αν και οι δύο τους εκπροσωπούν, ως πσυχαστής ο πρώτος και ως φιλόσοφος ο δεύτερος, δύο αντιλήψεις αντιτιθέμενες μεταξύ τους σε πολλά επίπεδα. Αυτός λοιπόν ο λόγος για την ταύτιση θρησκευτικών και φυλετικών διακρίσεων, στη διάρκεια έντονου πολιτικού και κοινωνικού ανταγωνισμού, αναδεικνύει με μεγαλύτερη ενάργεια τέτοιου είδους διακρίσεις ως επιφαινόμενα πολύπλοκων κοινωνικοϊδεολογικών διεργασιών και αντιπαραθέσεων και ως έκφραση διακυβευμάτων του κοινωνικοπολιτικού πεδίου⁶⁰.

Από ένα διαφορετικό δρόμο στο ίδιο συμπέρασμα οδηγούν κάποια παραδείγματα Δυτικών, οι οποίοι, ενταγμένοι στον κρατικό μηχανισμό και ενσωματωμένοι πολιτισμικά, μπορούν να παίζουν σημαντικό πολιτικό και ιδεολογικό ρόλο. Η περίπτωση της αγίας Θεοδώρας είναι πολλαπλά διαφωτιστική για τη σημασία που αποκτά η άρση της διαφορετικότητας μέσω της ενσωμάτωσης στον κρατικό μηχανισμό. Γόνος νορμανδικής οικογένειας, η Θεοδώρα Πειραλείφα παντρεύτηκε το Μιχαήλ Β΄ Δούκα της Ηπείρου (1223), ανακηρύχτηκε αγία και πολιούχος της Άρτας⁶¹.

Τα παραπάνω παραδείγματα υποδηλώνουν ότι η θέση των ετερόδοξων ομάδων στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας είναι ρευστή, κάτι που δυσκολεύει τον προσδιορισμό της. Αυτή ωστόσο δεν είναι η μόνη δυσκολία που αντιμετωπίζουμε. Το είδος των πληροφοριών που διαθέτουμε, διάσπαρτες και συχνά ανεπαρκείς αναφορές, δυσχεραίνει επίσης την ανίχνευση του φαινομένου των διακρίσεων σε όλα τα πεδία. Ιδιαίτερη δυσκολία αντιμετωπίζουμε, όταν θελήσουμε να συσχετίσουμε τη χωροταξική διευθέτηση και την κοινωνική θέση των διαφόρων εθνών με τον ιδεολογικό προσανατολισμό των λαϊκών στρωμάτων των πόλεων, ο οποίος σφραγίζεται τους τελευταίους κυρίως αιώνες από την Εκκλησία. Σ' αυτή την περίπτωση, εκτός από κάποιες εικονικές παραστάσεις⁶², αποκαλυπτικός είναι κυρίως ο λόγος εκκλησιαστικών ιεραρχών. Είναι δηλαδή χαρακτηριστικό ότι πληθαίνουν τους τελευταίους αιώνες τα χωρία στα οποία η προσέλευση *ξένων ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ τόπου* στα αστικά κέντρα προβάλλεται ως εξήγηση για την εξάπλωση του κακού, που απειλεί τα ήθη και την κοινωνι-

60. Για μια κοινωνιολογική θεώρηση, Laiou-Thomadakis, *The Greek Merchant*, 119-20.

61. D. M. Nicol, *Symbiosis and Integration. Some Greco-Latin Families in Byzantium in the 11th to 13th Centuries*, *Byzantinische Forschungen* 7 (1979), 133 κ.ε· D. Jacoby, *Les Vénitiens naturalisés dans l'Empire byzantin: Un aspect de l'expansion de Venise en Roumanie du XIIIe au milieu du XVe siècle*, *Travaux et Mémoires* 8 (1981), 217-235. Το ζήτημα των διακρίσεων των διαφόρων ομάδων των Δυτικών, όπως και εκείνο της ενσωμάτωσής τους στη βυζαντινή κοινωνία, καθώς εκκινεί από διαφορετικές κοινωνικοπολιτικές βάσεις, δεν μπορεί να εξεταστεί εδώ.

62. Βλ. π.χ. Ann Warton Epstein, *Frescoes of the Mavriotissa Monastery near Kastoria: Evidence of Milleniarism and Anti-Semitism in the Wake of the First Crusade*, *Gesta* 211 (1982), 21-29. Πρβλ. την παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας στην οποία από το 15ο αι. κ.ε. απεικονίζονται ανάμεσα σε άλλα έθνη, οι Αρμένιοι και οι Εβραίοι, Garidis, *La représentation*, 92 κ.ε.

κή συνοχή⁶³. Γίνεται δηλαδή σαφές ότι το δημογραφικό φαινόμενο της ερήμωσης του αγροτικού χώρου και της εισροής εξαθλιωμένου αγροτικού πληθυσμού στις πόλεις συνέβαλε στη δημιουργία νέων διακρίσεων που έγιναν εμφανέστερες και εξαιτίας των σταυροφοριών.

Στη διαδικασία διαμόρφωσης μιας ξενοφοβικής διαδικασίας, το επόμενο στάδιο, γνωστό κι από την περίοδο της εικονομαχίας (βλ. σημ. 57), είναι η δαιμονοποίηση των εικονομάχων/αιρετικών και ειδικότερα ορισμένων αιρετικών *έθνων*. Αυτή ωστόσο η τάση δεν είναι η μόνη που φανερώνει μια αναδίπλωση από τη μεριά της πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας. Προσπάθειες καταβάλλονται επίσης και για τη στερέωση της πίστης των ορθοδόξων. Είναι π.χ. χαρακτηριστικό ότι στους ύστερους αιώνες η εκκλησιαστική και η πολιτική εξουσία, που ως τότε δεν κρατούσαν κοινή στάση στην αντιμετώπιση των θρησκευτικών *αποκλίσεων*, προέκριναν από κοινού μια *εἰς τὸ φιλανθρωπότερον* πολιτική⁶⁴. Μια σειρά μέτρων, που υιοθετήθηκαν, σ' ό,τι αφορά την κατανομή και διευθέτηση των ετεροδόξων αλλά και τη συγκρότηση ιδεολογικών πρακτικών, δείχνουν ότι προτεραιότητα δόθηκε τότε στην επαναφορά των αιρετικών στο ορθόδοξο ποίμνιο κι όχι στη φυσική εξόντωσή τους. Η νέα αυτή στάση Εκκλησίας και κράτους μπορεί να αναλυθεί σε διαφορετικές αλλά συγκλίνουσες πρακτικές: από τη μια επιχειρήθηκε ο προσεταιρισμός αρχηγών των αιρετικών ή η μαζική μετακίνησή τους. Από την άλλη προκρίθηκε η συγγραφή αντιαιρετικών κειμένων —η *Πανοπλία Δογματική* του Ευθύμιου Ζυγαβινού αποτελεί ένα καλό παράδειγμα—, αναθεμάτων (*ἔγγραφος ἄρνησις*) για όσους επιθυμούν να επανέλθουν στο ποίμνιο κ.τ.ό.⁶⁵ Η έκταση μάλιστα της παραγωγής αυτού του γραμματειακού είδους ήταν τόση, ώστε δίκαια θεωρήθηκε πως συνέβαλε στην ανάπτυξη μιας *θρησκευτικής εθνολογίας* παρά μιας *θεολογίας*⁶⁶.

Η ανάδειξη επίσης του μύρου με μια νέα συμβολική σημασία, ως *ἀλεξιτηρίου* και όχι μόνο ως τεκμήριου *βεβαιώσεως τῆς πίστεως* αποτέλεσε ένα ακόμα νεωτερισμό. Αυτός απέκτησε ευρύτατες πρακτικές χρήσεις στην καθημερινή ζωή, καθώς το μύρο συσχετίστηκε με τη λατρεία των μυροβλητών αγίων —ο πιο γνωστός είναι ο άγιος Δημήτριος— και κυρίως με τη διαδικασία της επιστροφής αιρετικών στο ορθόδοξο ποί-

63. Βλ., π.χ., Δ. Γ. Τσάμης, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κοκκίνου Αγιολογικά έργα, Α΄ Θεσσαλονικείς άγιοι*, Θεσσαλονίκη 1985, 164, 31 κ.ε. Βλ. και Κωνσταντακοπούλου, *Βυζαντινή Θεσσαλονίκη*, 176.

64. G. Dagron, *Lawful Society and Legitimate Power: Έννομος πολιτεία, έννομος αρχή, Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, 37 σημ. 47. Ειδικά για παρόμοια αντιμετώπιση αιρετικών, βλ. Angeliki Konstantakopoulou, *Heresies and Myroblytoi Saints*, Γιάννενα 1998 (κυκλοφόρησε σε περιορισμένο αριθμό αντιτύπων σε δακτυλόγραφη μορφή).

65. Ό.π. Βλ. και στον παρόντα τόμο την ανακοίνωση του Ρ. Bádenas, *Αίρεση, αποστασία και αλλοπιστία στο Βυζάντιο: Αποκηρυκτικές Διατυπώσεις*.

66. Dagron, *Minorités ethniques*, 214.

μνιο, που επέβαλε τη βάπτισμα ή απλώς τη χρήση με μύρο, ανάλογα με τη δράση τους και το βαθμό πίστης σε αιρετικές δοξασίες⁶⁷. Η λατρεία μυροβλητών αγίων, όπως έδειξα αλλού, προσέλαβε τόσο στη βυζαντινή αυτοκρατορία όσο και στο βουλγαρικό και το σερβικό κράτος μεγάλες διαστάσεις με σημαντικές ιδεολογικοπολιτικές αποχρώσεις. Μια ιδέα για τη βίωση αυτής της πρακτικής από ευρύτερα κοινωνικά στρώματα παίρνουμε από τα πολυάριθμα μυροδοχεία (*κουτρούβια*), που ανευρίσκονται τελευταία σε μεγάλη απόσταση από τον τόπο λατρείας των συγκεκριμένων αγίων. Με τη μορφή *φυλλακτηρίων* συντρώφεισαν τους πιστούς στο δρόμο της επιστροφής για να χρησιμεύουν διά βίου πλέον ως σύμβολα *αποτροπαικά* του κακού που ένιωθαν να τους απειλεί⁶⁸.

Οι παραπάνω ποικίλες *ήπιες* και συχνά αποτελεσματικές επιλογές αντιμετώπισης των διακρίσεων μπορούν ίσως να εξηγήσουν για ποιο λόγο δεν χρειάστηκε παρά μόνο μια μοναδική φορά να στηθεί *πουργατόριον* στο Βυζάντιο⁶⁹. Με τον ίδιο τρόπο μπορεί ίσως να εξηγηθεί και η μοναδική, απ' όσο ξέρουμε, περίπτωση του κάστρου με τους αιρετικούς (*castrum hereticorum*) κοντά στην Καστοριά, το βυζαντινό *Montségur*, που παραδόθηκε στις φλόγες όχι από τους Βυζαντινούς αλλά από τους σταυροφόρους (1096)⁷⁰. Ενδεικτικό είναι επίσης ότι και προσηλυτισμός Εβραίων μαρτυρείται σπανιότερα στους τελευταίους αιώνες, επί Θεοδώρου Δούκα Αγγέλου και Ιωάννη Βατάτζη αυτοκράτορα της Νίκαιας, ενώ δεν επιχειρείται εκ νέου επί Παλαιολόγων⁷¹.

Οι διακρίσεις που μπορούν να ανιχνευτούν μέσα από τη συμβίωση *λαών* του αγροτικού χώρου είναι από πολλές απόψεις διαφορετικές από εκείνες που εντοπίσαμε στα αστικά κέντρα. Παρουσιάζουν μια διαφορετική και πιο ρευστή ισορροπία, από τη μια ανάμεσα στους *Ρωμαίους* και στις διάφορες φυλετικές ομάδες και από την άλλη ανάμεσα σ' αυτές και την πολιτική και εκκλησιαστική εξουσία. Πρώτα απ' όλα γιατί οι όροι συμβίωσης προσδιορίζονται καθοριστικά από την εξαθλίωση, που βιώνουν ορισμένες από αυτές τις ομάδες, και επομένως από τις ληστρικές δραστηριότητες στις οποίες επιδίδονται για να λύσουν το βιοποριστικό τους πρόβλημα. Κατά δεύτερο λόγο γιατί η δι-

67. Ως πιο χαρακτηριστική πηγή αναφέρουμε την επιστολή του πατριάρχη Θεοφύλακτου στον Πέτρο Βουλγαρίας, που χρονολογείται στα χρόνια 933-944, I. Dujčev, *L'epistola sui Bogomili del Patriarca Constantinopolitano Teofilatto*, *Mélanges Eugène Tisserant*, II, Βατικανό 1964, 89 και αναλυτικά Konstantakopoulou, *Heresies*.

68. Βλ. αναλυτικά στο *ίδιο*.

69. Για την περίπτωση του Βογόμελου Βασιλείου και των μαθητών του, βλ. Annae Comnenae, *Alexias*, B', 352 κ.ε. Στη διάρκεια της βασιλείας του Αλέξιου Κομνηνού μαρτυρείται και η πυρπόληση του ναού των Αρμενίων στην Κωνσταντινούπολη, Garsoïan, *Armenian Integration*, 60-61, 82 και 84-85.

70. *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, L. Bréhier έκδ., *Histoire anonyme de la Première Croisade*, Παρίσι 1924, 22.

71. P. Charanis, *The Jews in the Byzantine Empire under the First Palaeologi*, *Speculum* 22 (1947), 75-77.

ευθέτηση και ο έλεγχος του αγροτικού και ιδιαίτερα του ορεινού όγκου από την πολιτική εξουσία απαιτεί διαφορετικούς χειρισμούς και επιτυγχάνεται δυσκολότερα.

Σε πληθυσμούς μόνιμα εγκαταστημένους, ημινομαδικούς και μετακινούμενους κατά εποχές ή σε φάρες που κατέκλυζαν για συγκυριακούς λόγους το χώρο της δυτικής και νότιας Βαλκανικής —*νομαδισμός της εξαθλίωσης* χαρακτηρίστηκαν πρόσφατα οι μετακινήσεις Αλβανών από το 13ο ως το 15ο αι.—⁷², σε παλαιούς κατοίκους ή νεήλυδες κ.τ.ό. η συμβίωση φαίνεται πως καθοριζόταν με βάση διαφορετικές διακρίσεις και ιδιαίτερη δυναμική. Προκειμένου λοιπόν να προσδιορίσουμε τους όρους συμβίωσης αυτών των ομάδων, επομένως και τους όρους με τους οποίους διαμορφώνονταν οι ομόλογες διακρίσεις, χρειάζεται να αποδώσουμε διαφορετική βαρύτητα στο ιδεολογικό και το κοινωνικοοικονομικό πεδίο και συνακόλουθα στον ιδιαίτερο τρόπο συνάρθρωσής τους. Η δράση π.χ. των Βλάχων φανερώνει μια παρόμοια πολυπλοκότητα: η εξέγερσή τους στη Θεσσαλία (1066), η συνέργειά τους με επιδρομείς άπειρους των περασμάτων του ορεινού βαλκανικού χώρου αλλά και τα συχνά, χωρίς πάντοτε πολιτική σημασία, επεισόδια ανυπακοής, ανάλογα με εκείνο των *ανόσιων* Βλάχων σε ορεινό όγκο του Αγίου Όρους, αποτελούν αιτίες και μορφές πολλαπλής διάκρισης⁷³.

Αναφορές για *αὐτονόμους νομάδας* και επομένως *εὐχερεῖς πρὸς τὰς μεταβολὰς καὶ φύσει νεωτεροποιούς* πληθυσμούς βρίθουν στις βυζαντινές πηγές, κυρίως τους τελευταίους αιώνες. Το πολιτικό και θρησκευτικό βάρος που αποδίδεται στις πηγές δεν είναι ωστόσο πάντα και το πιο καθοριστικό για τη διαμόρφωση των διακρίσεων. Θεωρούμε δηλαδή πως οι ανυπότακτες φυλετικές ομάδες δημιουργούσαν όχι τόσο ιδεολογικό πρόβλημα, λόγω της έλλειψης από μέρους τους θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής και πίστης, όσο κοινωνικό και οικονομικό, καθώς αποτελούσαν αιτία κοινωνικής αναταραχής και μπορούσαν να χειραγωγηθούν εύκολα σε περίπτωση πολιτικής αντιπαλότητας στα πλαίσια της βυζαντινής ομάδας εξουσίας⁷⁴. Συνακόλουθα οι ληστρικές δραστηριότητες, αυτό που εύστοχα ο F. Braudel αποκάλεσε *στεριανή πειρα-*

72. A. Ducellier, *Οι Αλβανοί στην Ελλάδα (13ος-15ος αι.) Η μετανάστευση μιας κοινότητας* (μετάφρ. Κατερίνα Νικολάου), Αθήνα 1994, 18· B. Δ. Ψιμούλη, *Σούλι και Σουλιώτες*, Αθήνα 1998, κυρίως 19 κ.ε.· A. Ρίζος, Αρβανίτες και Καραγκούνηδες τον 14ο αιώνα, *Ιστορικά* 28/29 (1998), 231-239.

73. Βλ. *Κεκαυμένους Στρατηγικόν*, έκδ. B. Wassiliewsky, V. Jernstedt, Άμστερνταμ 1965, 66-72 και *Νουθετικός προς βασιλέα*, στο ίδιο, 95-96· Άννα Κομνηνή, *Αλεξιάς*, Β', 11: *Τῶν γούν Κομάνων παρὰ τῶν Βλάχων τὰς διὰ τῶν κλεισουργῶν ἀτραπούς μεμαθηκότων καὶ οὕτω τὸν Ζυγὸν ῥαδίως διεληλυθότων...*· M. Γεδεών, *Ο Άθως. Αναμνήσεις έγγραφα σημειώσεις*, Κωνσταντινούπολη 1885, 104, βλ. και Konstantakopoulou, *Heresies*, όπου και άλλες πηγές.

74. Βλ. π.χ. Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ιστορίαι*, Α', 450. Και Ducellier, *Οι Αλβανοί στην Ελλάδα*, 28-29, για τη διαφορετική τακτική των Αλβανών της Ηπείρου και της Θεσσαλίας.

τεία⁷⁵, προκαλούσαν μεγάλα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα στον μόνιμα εγκατεστημένο αγροτικό πληθυσμό καθώς και στη διακίνηση ανθρώπων και προϊόντων. Από αυτή την άποψη γίνεται εύκολα κατανοητή η σημασία που είχε η εξόντωση μεγάλου αριθμού Αρβανιτών στην Ήπειρο, κατόρθωμα για το οποίο ο Θωμάς Πρελιούμπος αξίωνε την προσωνυμία *Ἀλβανιοκτόνος*⁷⁶. Μαζί όμως με την πολιτική και την κοινωνική, η οικονομική διάσταση έπαιζε επίσης σημαντικό ρόλο. Η κτηνοτροφία, βασική οικονομική δραστηριότητα αυτών των ομάδων, συχνά διέφευγε τον έλεγχο του κράτους. Η κεντρική εξουσία συνεπώς δεν μπορούσε να καρπωθεί το αναλογούν κάθε φορά κέρδος. Μια ιδέα για την οικονομική σημασία αυτών των δραστηριοτήτων μπορούμε να σχηματίσουμε από τον αριθμό ζώων που δήμευσε ο Ιωάννης Καντακουζηνός από τους Αρβανίτες μετά τη διάλυσή τους, με τη βοήθεια ελαφρά οπλισμένων Τούρκων, το 1336: 30.000 βόδια, 5.000 άλογα, 120.000 πρόβατα⁷⁷.

Η πολλαπλότητα των μέτρων με τα οποία αντιμετωπίστηκαν οι Μηλιγγοί και Εζερίτες ως το 14ο αι., οπότε η διαδικασία ενσωμάτωσής τους φαίνεται πως ολοκληρώνεται⁷⁸, ή οι Βλάχοι και οι Αρβανίτες, που ήταν διάσπαρτοι σ' ολόκληρο τον ορεινό χώρο της Βαλκανικής, κι ακόμα τα σχόλια του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου για τους Παγανούς στο σημερινό Μαυροβούνιο⁷⁹, είναι διαφωτιστικά για το πολλαπλό περιεχόμενο των διακρίσεων. Ο συνδυασμός στρατιωτικών επιχειρήσεων με ταυτόχρονη ανάπτυξη μηχανισμών για την ενσωμάτωση διάφορων ομάδων *άνιδρύτων ἔθνων* και η μετατροπή τους από νομάδες —τον κατεξοχὴν ξένο για τους Βυζαντινούς—⁸⁰ σε καλλιεργητές δείχνει ότι η αντιμετώπιση ποικίλων διακρίσεων στόχευε από τη μια στην ένταξή τους κι από την άλλη στην εκμετάλλευση του αγροτικού χώρου προς όφελος των κοινωνικών δυνάμεων που τον διαχειρίζονταν. Η μετατροπή δηλαδή της ομάδας των νομάδων Κουμάνων σε *προνοιαρίους* στη Μακεδονία και των

75. F. Braudel, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας*, Γ', Αθήνα 1998, 360.

76. *Εὐκαιρίαν γὰρ εὐρών ὁ Θωμᾶς τότε τοὺς Ἀλβανίτας κακῶς καὶ ἀντλεῶς αὐτοὺς ἐτυράννιζεν· ὃς καὶ Ἀλβανιοκτόνος ἐπεθύμει γενέσθαι καὶ ὀνομάζεσθαι*: Λ. Ι. Βρανούσης, *Το Χρονικόν των Ιωαννίνων κατ' ἀνέκδοτον δημῶδη επιτομήν*, *Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου* 12 (1962), 89. Βλ. και επιγραφή που εκτίθεται στο Βυζαντινό Μουσείο Ιωαννίνων.

77. Ιωάννης Καντακουζηνός, *ό.π.*, 497· Laiou, *In the Medieval Balkans*, 149.

78. Hélène Ahrweiler, *Une inscription méconnue sur les Mélingues du Taygète και η ίδια, Le Sébaste, chef de groupes ethniques, Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1971, αρ. XIV και αρ. XV αντίστοιχα.

79. Gy. Moravcsik ed., *Constantine Porphyrogenitus De Administrando Imperio*, Dumbarton Oaks 1967, § 50 και 29 αντίστοιχα και F. Dvornik et al., vol. II, *Commentary*, University of London 1962, 186 και 141-2.

80. Ahrweiler, *Byzantine Concepts of the Foreigner*, 12.

Τσιγγάνων σε παροίκους σε κτήσεις του Αγίου Όρους ή σε κερκυραϊκά φέουδα⁸¹, μπορεί να γίνει αντιληπτή ως ένας από τους οικονομικούς μηχανισμούς που ευνόησαν τη γνωστή άλλωστε τάση για συγκέντρωση έγγειας ιδιοκτησίας από ιδιώτες και την Εκκλησία. Ταυτόχρονα όμως η ένταξη στις συγκεκριμένες παραγωγικές διαδικασίες ομάδων ξένων, πιθανότατα των πιο εξαθλιωμένων, εξαιτίας και της πανούκλας (μέσα 14ου αι.), και κυρίως των *ἀτελῶν καὶ ἀπηλλαγμένων ὄντων παντὸς βάρους καὶ στρατιωτικοῦ λειτουργήματος*, φωτίζει επίσης τον τρόπο με τον οποίο επιτεύχθηκε ως ένα βαθμό η αφομοίωσή τους. Ανάλογα και ο προσπλητισμός στην ορθοδοξία των μονοφυσιτῶν Αρμενίων και των αιρετικών της περιοχής της Φιλιππούπολης και η μετοίκισή τους σε νεοϊδρυθέν κάστρο (Αλεξιούπολις ή Νεόκαστρον) από τον Αλέξιο Κομνηνό⁸², αποτελούν κι αυτές προσπάθειες άρσης των διακρίσεων με *ήπιο* τρόπο, δηλαδή με την επωφελή αναδιάταξη των εν λόγω ομάδων στον οικισμένο χώρο. Προς την ίδια κατεύθυνση συντονίζεται και η δράση αξιωματούχων και Εκκλησίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ίδρυση, από το Γρηγόριο Πακουριανό το 1082, της μονής της Παναγίας Πετριτζιωτίσσης (Bačkonu) ακριβώς στην ίδια περιοχή⁸³.

Η μείωση των οικονομικών υποχρεώσεων κάποιων από τους *ανυπότακτους* και τα διοικητικά μέτρα, που έτειναν στην εξασφάλιση της συνοχής αυτών των ομάδων με

81. G. Rouillard - P. Collomp, *Actes de Lavra I (897-1178)*, Παρίσι 1937, 124-127, πρόσταξις του 1184 και Vassiliki Kravari, *Villes et villages de Macédoine occidentale*, Παρίσι 1989, 72. Rochow - Matschke, Neues zu den Zigeunern, όπου και πηγές, αντίστοιχα. Στην Κέρκυρα μαρτυρείται ένα *feudum acinganorum*, Soulis, *The Gypsies in the Byzantine Empire*, 157. Για την οικονομική σημασία της παρουσίας τους εκεί, βλ. Αικατερίνη Ασδραχά - Σπ. Ασδραχάς, Στη φεουδαλική Κέρκυρα: από τους παροίκους στους *vassalli angararii*, *Ιστορικά* 3 (1985), 80-81. Η ανάπτυξη του φεουδαρχικού συστήματος φαίνεται πως διευκολύνθηκε τα μέγιστα με τη μετακίνηση εξαθλιωμένου πληθυσμού Τσιγγάνων και άλλων από την αντίπερα ακτή. Βλ. και Fraser, *Οι τσιγγάνοι*, 53 κ.ε. Την ίδια οικονομική πολιτική, που συνέβαλε στην αφομοίωση, ακολούθησαν και οι ηγεμόνες των μεσαιωνικών βαλκανικών κρατών: Ο Στέφανος Δουσάν ενέταξε το 1348 μια ομάδα στη μονή των Αρχαγγέλων στην Πριζρένι [η αναφορά στο G. Puxon, *Romite vo Makedonija i Vizantija*, *Glasnik Instituta za nacionalna istorija* 18/2 (1974), 82] και ο Ιβάν Σισμάν στη μονή της Ρίλας (Gr. A. Ilinski, *Gramoty bolgarskikh Carey*, Μόσχα 1911, ανατύπωση Λονδίνο 1970, 26-28). Το ίδιο φαινόμενο πήρε μεγάλη έκταση στη Βλαχία και στη Μολδαβία τον ύστερο μεσαίωνα, V. Achim, *Țigani în istoria României*, Βουκουρέστι 1998, 22 κ.ε. Επίσης Ούγγροι (*βαρδαριῶται τοῦρκοι*) αναφέρονται το 1319 στη Μακεδονία ως ιδιοκτήτες γης, *Actes de Xéropotamou*, εκδ. J. Bompaire, Παρίσι 1964, 167-168. Για Εβραίους ενταγμένους στη μονή Προδρόμου στη Μακεδονία, Catherine Asdracha, *La région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles. Étude de Géographie Historique*, Αθήνα 1976, 87-88. Βλ. και σημ. 5.

82. Anne Comnène, *Alexiade*, III, 184.

83. Garsoïan, *Armenian Integration*, 88 κ.ε., όπου πηγές και βιβλιογραφία. Επίσης Vs. Nikolaev, *Edin feodalen institut ot XI vek v našite zemi sās specialno prednaznačenje*, *Izvestija na Instituta za bălgarska istorija* 1-2 (1951), 99-186. I. Dujčev, *Bačkovijat manastir prez pārvite vekove na svojata istorija*, *Istoričeski Pregled* (1996), 143-151.

τον ορισμό ενός ομόφυλου *άρχοντα* ως επικεφαλής⁸⁴, εκτός από την ένταξή τους σε παραγωγικές μονάδες, αποτελούν επίσης παρόμοιους τρόπους ενσωμάτωσης των ξένων. Μπορούμε ακόμα να συμπεριλάβουμε εδώ τη λειτουργία του εθιμικού δικαίου (*έθνη, συνήθειαι*) στο γενικότερο δικαιοσύστημα της αυτοκρατορίας, μηχανισμός που μελετήθηκε πρόσφατα⁸⁵. Είναι φανερό ότι ο συνδυασμός όλων αυτών των μέτρων, μαζί βέβαια μ' εκείνα που αναφέραμε πιο πάνω για τα αστικά κέντρα, λειτουργούσε αποτελεσματικά για την αποκατάσταση μιας συχνά εύθραυστης ισορροπίας ανάμεσα στην *άποστασία* από την κυρίαρχη πολιτική/θρησκευτική εξουσία ή στην αντίσταση σε αφομοιωτικές πρακτικές.

Οι διαφορετικές πολιτικές και εκκλησιαστικές πρακτικές με τις οποίες αντιμετωπίστηκε κάθε *λαός* του αστικού και του αγροτικού χώρου στη Βαλκανική συναρτώνται τελικά με τις διαφοροποιημένες ιδεολογικοκοινωνικές πραγματικότητες που διαμορφώνονται στον ένα και τον άλλο *λαό* και χώρο. Ενδεικτικό μάλιστα της πολυπλοκότητας του φαινομένου στην ύστερη μεσαιωνική περίοδο είναι το γεγονός ότι η ίδια τομή ανιχνεύεται και σε αξιολογικές κατηγορίες ορισμένων ελίτ που αποκρυσταλλώνονται στο ιδεολογικό πεδίο ανεξάρτητα από τους *λαούς*. Οι όροι *άστειότης* και *αγροικία*, όπως αυτές προσδιορίζονται από το Θεόδωρο Μετοχίτη⁸⁶, φανερώνουν ότι η αξιολογική ανισότητα

84. Πρόκειται για πρακτική που άρχισε να εφαρμόζεται πριν από την εποχή που εξετάζουμε, βλ. π.χ. τον Ακαμήρ, *άρχοντα των Βελεγεζνιτών, Θεοφάνης, Χρονογραφία*, 473· J. Ferluga, *L'archontat de Dalmatie, Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIIth to the XIIIth centuries*, Άμστερνταμ 1976, 131-139. Για τον *άρχοντα των βλάχων της Ελλάδος*, A. Risos, *The Vlachs of Larissa in the 10th Century*, *Byzantinoslavica* 51/2 (1990), 205. Για τους *Σκλάβους Θεσσαλονίκης αρχοντίας*, Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, *Περί βασιλείου τάξεως*, Βόννη 1829, I, 635. *άρχων της Σκλαβοαρχοντίας, Actes d'Ivion II. Du milieu du XIe siècle à 1204*, εκδ J. Lefort et al., Παρίσι 1990, 103, 20 και 101. Για τη *σεβαστότητα ἐπὶ Βουλγάρους* (αρχές 14ου αι.), Ahrweiler, *Le Sébaste*, 35. Για το δούκα των Μηλιγγών, η ίδια, *Recherches sur l'administration*, 33. Για Κουμάνους και Πετσενέγκους, που σχηματίζουν ιδιαίτερα στρατιωτικά σώματα στα Μογλενά, *ό.π.*, όπου κι άλλα παραδείγματα και πηγές. Η ίδια πρακτική εφαρμοζόταν και σε ομάδες αιρετικών. Για το *τάγμα Μανικαίων* με επικεφαλής ένα έξαρχο, *ό.π.* Για ανάλογες προσπάθειες στη διοικητική οργάνωση, η ίδια, *Le sébaste*. Την ίδια πολιτική ακολουθούσε και η Βενετία. Το 1444 μαρτυρείται ο *Johannes cinganus drungarius acinganorum*, Soulis, *The Gypsies*, 152-153 και Appendix. Ανάλογη πολιτική και στην εκκλησιαστική οργάνωση, βλ. επισκοπή Βαρδαριωτών Τούρκων και Βλάχων, H. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverszeichnisse der orientalischen Kirche*, *BZ* 2 (1893), 46· J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Παρίσι 1981, 279· T. J. Winnifrith, *The Vlachs: The History of a Balkan People*, Λονδίνο 1987, 101· Kravari, *Villes et villages*, 247.

85. Angeliki Laiou, *Institutional Mechanisms of Integration, Studies on the Internal Diaspora*, 161-81· Dagron, *Lawful society*, 43 κ.ε.

86. *Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικά, Miscellanea Philosophica et historica*, έκδ M. Müller, Άμστερνταμ 1966 [1821], 757 κ.ε. Βλ. και Κωνσταντακοπούλου, *Βυζαντινή Θεσσαλονίκη*, 191, σημ. 4.

ανάμεσα στις δύο αυτές δημογραφικές ομάδες παίρνει νέο κοινωνικό περιεχόμενο. Εκτός από την παραδοσιακή διαφορά αγροτικού-αστικού χώρου, ο έλεγχος και οι μηχανισμοί ενσωμάτωσης των ποικίλων αγροτικών ομάδων που επηρεάζουν τις εξελίξεις στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας φαίνεται να επιβάλλουν τώρα διαφορετική λογική. Για να την εντοπίσουμε θα πρέπει να απομακρυνθούμε από την τακτική της χωροταξικής διακρίσης στον αστικό χώρο (*κεχωρισμένως*). Εδώ, αντίθετα, φαίνεται πως επιβάλλεται να αντιμετωπιστούν δραστικά οι κοινωνικοπολιτικές και οικονομικές συνέπειες της *άποστασίας* τους με διαφορετικούς τρόπους. Πιθανότατα γιατί οι θρησκευτικές διακρίσεις ανάμεσα στο διάσπαρτο και τεμαχισμένο αγροτικό πληθυσμό προσδιορίζονται δυσκολότερα και συνεπώς αποχτούν, αντίθετα με ό,τι συνέβαινε με τους κατοίκους των πόλεων, δευτερεύουσα σημασία⁸⁷. Όσο για την κοινωνική κινητικότητα των αγροτικών στρωμάτων, οι οικονομικές διαδικασίες, που διαμορφώθηκαν μετά τη διείσδυση των Δυτικών φαίνεται πως περιορίστηκαν αποκλειστικά στα μεγάλα κέντρα-λιμάνια και επομένως δεν τους επηρέασαν άμεσα. Οι διακρίσεις λοιπόν ανάμεσα στους *λαούς* του αγροτικού χώρου μπορούν επίσης να ανιχνευτούν στις πρακτικές που εφαρμόστηκαν για να αντιμετωπιστούν τα διαφορετικά κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα που έθετε η ανεξέλεγκτη δράση τους: στη βίαιη καταστολή και τους μηχανισμούς ένταξης και ενσωμάτωσης, δηλαδή στα διαφορετικά πεδία δράσης της πολιτικής εξουσίας και της Εκκλησίας.

Παρά την πολυπλοκότητα του φαινομένου των διακρίσεων, δεν είναι δύσκολο, αποφεύγοντας βέβαια κανείς τους πειρασμούς μιας ετεροχρονισμένης τυπολογίας, να εντοπίσει με βάση τα παραπάνω κάποια βασικά χαρακτηριστικά. Οι διακρίσεις ως έκφραση αυξανόμενης αμφισβήτησης ή κυριαρχίας προκαλούν στην ύστερη βυζαντινή περίοδο την κινητοποίηση του κρατικού μηχανισμού με κατασταλτικό ή συναινετικό τρόπο αλλά και την ιδεολογική αναδίπλωση της Εκκλησίας. Πρόκειται για κατηγοριοποιήσεις και πρακτικές ενσωμάτωσης στρωμάτων που συμμετέχουν στις παραγωγικές και οικονομικές διαδικασίες είτε μέσα στο πλαίσιο αποδοχής των κυρίαρχων σχέσεων είτε αμφισβητώντας τις. Η ανάδυση εδώ πολλαπλών αντιθέσεων εσωτερικεύεται συλλογικά και ποικιλότροπα⁸⁸. Στον αστικό χώρο φαίνεται να διακυβεύεται περισσότερο η ιδεολογική παρά η οικονομική κυριαρχία κι αυτό οδηγεί σε λύσεις κατ'οικονομίαν, δηλαδή στη

87. Είναι χαρακτηριστική μια αλβανική παροιμία: *Μίτε τον διάβολον να εύρης μίτε το σταυρό να κάμης*. Ευλ. Κουρίλας, Τσικικάι παροιμίες, *Λαογραφία* 1 (1909), 650.

88. Χρήσιμο είναι εδώ να σημειωθεί το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε η Evelyn Patlagean, *Contribution juridique à l'histoire des Juifs dans la Méditerranée médiévale: les formules grecques de serment, Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1981, αρ. XIV, 156, διέκρινε δηλαδή στο Βυζάντιο από το 12ο αι. μια αντίθεση ανάμεσα στο δίκαιο και την καθημερινή πρακτική απέναντι στους Εβραίους: *Pour le droit, le Juif reste toujours, au fond, un justiciable comme un autre. ... En revanche, l'attitude courante impose irrésistiblement, et contre le droit lui-même, une procédure discriminatoire...*

συλλογική *δαιμονοποίηση* ομάδων, στη δημιουργία γκέτο ή ακόμα στη συμβολική βία (φόβος του σατανά, της θεϊκής τιμωρίας κ.λπ.). Μαζί μ' αυτή προκρίνονται ως αντίδοτο συγκεκριμένα αποτροπαϊκά σύμβολα που διαχέονται ακριβώς ως κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία ή ως λατρευτικά πρότυπα (π.χ. μυροβλήτες άγιοι). Αντίθετα στον αγροτικό χώρο οι διακρίσεις αφορούν και το πολιτικοϊδεολογικό και το οικονομικό πεδίο (άνυποτακτοι/άποστάτες-άνόσιοι). Τις εσωτερικευμένες αντιθέσεις του αστικού χώρου αντικαθιστά εδώ η ανοικτή αντιπαράθεση με την εξουσία ή η κοινωνική αναδιάταξη των ξένων. Οι πρώτες επιβάλλουν την εφαρμογή μεθόδων αποκλεισμού ή προσπλητισμού. Τα θεσμικά μέτρα συμπληρώνουν την κοινωνική και ιδεολογική πίεση. Οι δεύτερες οδηγούν είτε σε συγκρουσιακές σχέσεις είτε στην εφαρμογή μεθόδων κοινωνικής ένταξης. Αν και η δράση της Εκκλησίας και του κράτους συντείνει γενικά στην ενσωμάτωση και την ομογενοποίηση *ανυπότακτων* και *ανόσιων* ομάδων, αυτό δεν σημαίνει ωστόσο ότι αντιλαμβάνονται με τον ίδιο τρόπο τις διακρίσεις ή ότι αυτές μένουν αμετάβλητες. Παρά το γεγονός ότι είναι ρευστές και διαφορετικής υφής για κάθε κέντρο εξουσίας, η μορφοποίηση των διακρίσεων, όπως και οι πολλαπλοί τρόποι αντιμετώπισής τους δεν μπορούν παρά να νοηθούν ως προϊόντα συγκεκριμένων κυρίαρχων σχέσεων.

Η παραπάνω τυπολογία δεν είναι βέβαια στατική και άκαμπτη. Μια αναζήτηση του περιεχομένου και των κοινωνικών λειτουργιών των διακρίσεων σε άλλα ιστορικά πεδία θα εμπλούτιζε τη σχετική προβληματική και επομένως θα μας βοηθούσε να κατανοήσουμε τις λεπτές αποχρώσεις παρόμοιων ιστορικών φαινομένων. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο η προηγούμενη προβληματική δεν συγκροτεί μια τελεσίδικη θέση για τις διακρίσεις στα Βαλκάνια και τους μηχανισμούς που τις μορφοποιούν, τις καταστέλλουν ή και τις συντηρούν. Το θέμα αξίζει να διερευνηθεί σε πολλές κατευθύνσεις. Χρειάζεται ωστόσο προκαταβολικά να πάρουμε υπόψη μας πως η ίδια η έννοια της ομάδας είναι ιστορικά προσδιορισμένη κι ακόμα περισσότερο πως τα «εθνοφυλετικά» μίγματα, που παρατηρούνται σ' όλες τις κοινωνικές τάξεις, ήταν κυρίαρχο και συνεχώς αναπροσδιοριζόμενο ιστορικό φαινόμενο που ξεπερνούσε το ζήτημα της δημογραφίας των μεσαιωνικών κοινωνιών. Οι πολλαπλοί συγγενικοί δεσμοί ανάμεσα στους ηγεμόνες των κρατών-μελών της «βυζαντινής κοινοπολιτείας» και σε μέλη των οικογενειών βυζαντινών αυτοκρατόρων από τη μια αλλά και τα εθνικά τύπου *μιξοβάρβαροι*, *γασμούλοι* ή του τύπου *Σερβαλβανιτοβουλγαρόβλαχος*⁸⁹ από την άλλη συνηγορούν για την παραπάνω άποψη.

89. Για τους *μιξοβάρβαρους*, βλ. πιο πάνω σημ. 29. Γεώργιος Παχυμέρης, *Μικαήλ Παλαιολόγος*, Βόννη 1835, Α', 188: *τῷ δέ γε Γασμουλικῷ, οὗς δὴ συμμίκτους ἢ τῶν Ἱταλῶν εἶπαι γλῶσσα (ἦσαν γὰρ ἔκ τε Ῥωμαίων καὶ Λατίνων γεγεννημένοι)....* Για το τελευταίο εθνικό, βλ. Λ. Βρανούσης, *Το Χρονικὸν τῶν Ἰωαννίνων*, 101: *καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἐπιπηδᾷ κατ' αὐτοῦ ὁ Μπογκός, ὁ Σερβαλβανιτοβουλγαρόβλαχος, καὶ τὸν Σγοῦρον ἐκδιώκει...* (1399).

Το θέμα επομένως των διακρίσεων το μεσαίωνα παρουσιάζει πολλαπλό ενδιαφέρον, γιατί φωτίζει ένα υπαρκτό και καίριο ζήτημα των μεσαιωνικών κοινωνιών. Μας βοηθάει επίσης να προσεγγίσουμε τις απαρχές ενός εξίσου επίκαιρου ζητήματος, δηλαδή τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες οι θρησκευτικές διακρίσεις στα Βαλκάνια μεταβλήθηκαν σε εθνο/πολιτικές.

JOVANKA KALIĆ

LES ÉTRANGERS EN SERBIE MÉDIÉVALE

Pour cette réunion scientifique je n'ai choisi qu'un des thèmes des recherches sur la situation des étrangers dans la Serbie du Moyen âge, c'est à dire une catégorie de la population nonserbe dans l'état des Nemanjić. a. Ce sont des gens venus des régions hors des frontières de l'état serbe, b. ceux qui se sont installés en permanence en Serbie. Il ne s'agit pas de passants quels qu'ils soient —commerçants, missionnaires, pèlerins, etc.—, mais de ceux qui sont intégrés au système économique, politique et social de l'état des Nemanjić. Leur sort est aussi l'histoire de l'environnement, de la société qui les accueillit. De là des thèmes plus généraux se dégagent. C'est l'objet de la recherche.

La chronologie de la recherche est déterminée par les sources historiques disponibles. Dans ce cas précis c'est l'époque commençant vers le milieu du XII^e siècle qui dure, avec ses caractéristiques sociales et économiques fondamentales, jusqu'au milieu du XV^e siècle —jusqu'à la chute des pays serbes sous la domination des Ottomans. L'espace de la recherche est défini par les frontières de l'état serbe, évidemment avec tous les changements qu'il a pu subir dans le temps.

Les sources historiques du thème sont diverses. Ce sont tout d'abord les sources diplomatiques —chartes, lettres, traités internationaux des souverains serbes, etc.—, puis des sources narratives —récits de voyage des étrangers et semblables—, des documents d'archive publiés ou non, provenant des archives de Kotor, Dubrovnik —Raguse—, Venise ou de Hongrie. Enfin, une nouveauté méthodologique est représentée par des recherches multidisciplinaires sur le terrain.

Le thème de la tolérance ou de la répression est ici traité dans le sens le plus large de ces termes, dans ses aspects économiques, politiques, confessionnels et culturels. Afin de pouvoir dégager ces phénomènes du matériel concret je désire attirer l'attention sur deux groupes d'étrangers entièrement différents, les deux installés en permanence en Serbie. Ce sont les Allemands —Saxons d'une part et les gens de Dubrovnik—Ragusains de l'autre. Issus des milieux totalement différents c'étaient des hommes des professions différentes, donc aussi des status différents au sein de la société médiévale: tandis que les Allemands sont mineurs et artisans, ceux de l'autre groupe sont des commerçants, souvent nobles, issus d'un milieu urbain (Dubrovnik). Ils parlaient des langues différentes et apportaient avec eux des coutumes et des modes de vie diffi-

lement comparables – ceux de l'Europe centrale et ceux du monde méditerranéen. Ils témoignent pourtant de la même société. Leur seul lien commun fut la confession – ils étaient tous catholiques. Ces recherches donc s'étendent inévitablement sur la question de la tolérance confessionnelle en Serbie. Le thème est ancien mais traité souvent hors du contexte social. La présente communication insiste précisément sur ce contexte-là.

Qu'il me soit permis de présenter ce riche contenu par quelques points essentiels.

I.- Situation juridique et économique des étrangers

Les mineurs allemands sont venus en Serbie au XIII^e siècle. La première information sur l'une de leurs agglomérations déjà formée date de 1254. Les premières chartes des princes serbes réglant leur situation n'ont pas été conservées. Elles peuvent cependant être reconstituées d'après les privilèges ultérieurs dont ils jouissaient. Il est connu aujourd'hui que les Allemands – mineurs en Serbie, ont eu dès le début les privilèges suivants: 1. liberté individuelle, 2. liberté de circulation dans le pays entier, 3. liberté de recherche des minerais, 4. liberté d'exploitation des mines, 5. droit du déboisement pour les besoins de la production des métaux et 6. liberté de confession. Quelle était en pratique la mesure de ces larges privilèges c'est l'histoire des agglomérations allemandes dans l'état des Nemanjić qui le démontre.

La première agglomération allemande dans la ville de Brskovo, près de l'actuelle ville Mojkovac (Monténégro), révèle des éléments de l'autonomie administrative et judiciaire, établis, avec le temps, dans leurs autres agglomérations. Une communauté saxonne avait à sa tête un chef (*comes civitatis*). A Brskovo c'était en 1280 *comes Freibergerius*, Heinz von Bibern lui a succédé (*civis Briscovens*, 1285), puis Konrad, Hermann et d'autres sont mentionnés¹. La cité était en outre administrée par le conseil de la ville composé de 12 juges. En Serbie et en Bosnie on les appelait *purgari*, dérivé du mot allemand *Burger*, ou plus précisément du *die Geschworenen Bürger* (*cives iurati*, citoyens jurés). Ils avaient aussi leur propre tribunal (*curia Teutonicorum*)².

II. - Les rapports sociaux

Les raisons économiques ont contribué au caractère mixte des agglomérations de mineurs: des Serbes y étaient mêlés aux étrangers (Saxons, Ragusains, commerçants

1. M. Dinić, *Za istoriju rudarstva u srednjovekovnoj Srbiji i Bosni* (Contributions à l'histoire de l'industrie minière dans la Serbie et la Bosnie de Moyen âge), I, Beograd 1955, 3-4.

2. C. Jireček, *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters*, Prag 1878, 44; C. Jireček, *Staat und Gesellschaft im Mittelalterlichen Serbien. Studien zur Kulturgeschichte des 13.-15. Jahrhunderts*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. LVI, Wien 1912, 43-46; V. Simić, *Istorijski razvoj našeg rudarstva*, Beograd 1951; Dinić, *op.cit.*, 14-19; S. Ćirković, *Unfulfilled Autonomy: Urban Society in Serbie and Bosnia*, *The Urban Society of Eastern Europe in Premodern Times*, ed. B. Krekić, Berkeley-Los Angeles-London 1987, 160-161.

des villes du littoral – Kotor, Bar). L'exploitation minière et la production des métaux –au début du XVe siècle la Serbie figurait parmi les plus grands exportateurs de l'argent–³ demandaient non seulement de la main d'oeuvre professionnelle, mais aussi beaucoup d'ouvriers physiques assignés à toutes sortes de travaux. Le droit minier saxon, surtout dans la phase de ses débuts, jouait le rôle du catalyseur dans les agglomérations urbaines, où il s'entrelaçait aux institutions serbes. Un exemple en serait *sborum* qui, conformément aux dispositions du droit minier réglait les différends de valeur plus importante⁴.

L'analyse terminologique du droit minier médiéval serbe (Loi sur les mines de 1412) démontre que les notions juridiques et techniques allemandes sont entrées dans le droit serbe et elles y ont conservé une place durable (*gvarak* venant de *Gewerke*, *žamkošt* de *Samkost*, *lemšat* de *Lehenschaft*, *hutman*, *urbarar*, *ceh*, *štolna*, *šihla*, *šurf*, etc.)⁵. Les mots slaves signifiaient au début la main d'oeuvre physique – mineurs, mineurs de fond (*rupnici*) et certains travaux du traitement des métaux (*rinčage*, *tour*, *autoforge*) ainsi que certaines mesures. Les termes cités tracent la répartition initiale des travaux et la position sociale privilégiée de la première génération d'Allemands: ils sont propriétaires des *parts* (*partes*), de l'équipement et ils sont les surveillants de la mine, leurs expressions se rattachent aux frais de production, à la répartition du profit etc.

Si nous passions de la production à la vie quotidienne des Allemands nous remarquerions les faits suivants: des recherches sur le terrain révèlent une multitude de traces des agglomérations saxonnes dans les régions minières, mais hors d'elles également (*Golija*, *Rogozna*, *Rudnik*, *Kopaonik*, *Srednje Podrinje* etc.). Les grandes fouilles archéologiques de l'extraction minière en Serbie touchent maintenant à leur fin⁶. Elles ont ouvert la question du nombre d'Allemands immigrés en Serbie. Actuellement on considère que les Saxons de la première génération d'immigrés sont en majorité restés dans l'état des *Nemanjić*. Ils y ont acquis des biens, fondé de nouvelles familles et laissé

3. D. Kovačević-Kojić, Dans la Serbie et la Bosnie médiévales: Les mines d'or et d'argent, *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 2, Paris 1960, 248-258; S. Čirković, The Production of Gold, Silver and Copper in the Central Parts of the Balkans from 13th to the 16th Century. Precious Metals in the Age of Expansion, *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte* 2 (1979), 41-69 (= S. Čirković, *Rabotnici, vojnici, duhovnici. Društva srednjovekovnog Balkana*, Beograd 1997, 77-103).

4. N. Radojčić, *Zakon o rudnicima despota Stefana Lazarevića* (Das Bergrecht des Despoten Stefan Lazarević), ed. Academia Scientiarum et Artium Serbica, Beograd 1962, 37-38; S. Čirković, Proizvodnja zlata, srebra i bakra u centralnim oblastima Balkana do početka novog veka, in: Čirković, *Rabotnici, vojnici, duhovnici*, 88-89.

5. Radojčić, *Zakon*, 73-90.

6. D. Mrkobrad, *Srpsko srednjovekovno rudarstvo*. Doktorska disertacija na Filozofskom fakultetu u Beogradu, sa celokupnom bibliografijom.

une progéniture considérable. Les mariages mixtes n'étaient pas rares. Dans les familles des noms allemands et serbes alternent. Voici quelques exemples. Petroman Aleman à Rudnik, Radonja Sasin en 1305, Pavle Hanzovich, Nikola Hanzovich, tous les deux de Novo Brdo (nom de forme serbe avec le patronimique – ić), Vukašin Sasinović etc.⁷.

La vie commune des Allemands et des Serbes a laissé des traces dans les activités diverses (artisanat: *šuster*, *šnajder* etc.), elle est reconnaissable également dans la culture matérielle et dans certaines coutumes.

Nombreuses sont les preuves de la liberté de confession réelle dont la minorité allemande jouissait en Serbie. L'histoire de la naissance des paroisses catholiques dans le milieu orthodoxe de l'état des Nemanjić révèle que toute agglomération saxonne avait son église catholique, ou même plusieurs dans des villes plus grandes. Par exemple la ville de Brskovo, déjà mentionnée, a eu au XIII^e siècle l'église S. Maria Teutonicorum et des prêtres corolaires, et l'agglomération dans la montagne Rogozna – près de Novi Pazar – également, puis à Trepča, à Rudnik, aux villes des marchés à Kopaonik, Novo Brdo, Janjevo etc. Le réseau des églises catholiques durant la première phase du développement – jusqu'à la moitié du XIV^e siècle – coïncide avec le réseau des agglomérations minières. Ensuite elles sont érigées dans d'autres régions également dans les villes habitées par des *Latins*, appellation donnée en Serbie aux gens venus des villes du littoral (Dubrovnik, Kotor, Bar, Split).

Je citerais l'exemple de Novo Brdo qui est indicatif. Dans cette ville minière, la plus grande en Serbie, il y avait des églises catholiques à côté des églises orthodoxes. L'une d'elles, dédiée à Saint Nicolas était appelé *église saxonne*⁸. Cette église a été construite après 1330 pour les besoins de la communauté allemande dans cette ville. C'est une basilique catholique, aux caractéristiques de l'architecture sacrale allemande,

7. M. Dinić, *Iz Dubrovačkog arhiva* (Documenta archivi Reipublicae ragusanae), I, Beograd 1957, 66; Dinić, *Za istoriju rudarstva* I, 6; N. Rodić, Lična imena u knjizi dužnika Mihaila Lukarevića, dubrovačkog trgovca u Novom Brdu, *Zbornik referata V Jugoslovenske onomastičke konferencije*, ed. Akademijska nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1985, 224.

8. I. Zdravković – D. Jovanović, Novo Brdo, radovi izvršeni 1952, *Starinar* N.S. 5–6, (1954–1955), 275–282; I. Zdravković, Iskopavanja na Novom Brdu 1955. Rad na konzervaciji tvrđave i Saške crkve, *Starinar* 7–8, (1956–1957), 341–348; E. Cerskov, Saška crkva kod Novog Brda, *Starinar* 7–8 (1956–1957), 338–340; I. Zdravković, Otkopavanje crkve Sv. Nikole na Novom Brdu, *Starinar* 7–8 (1956–1957), 349–357; M. Ljubinković, Katedrala i Saška crkva, Novo Brdo, *Arheološki pregled* 4 (1962), 264–269; M. Ljubinković, Novo Brdo, *Arheološki pregled* 11 (1969), 229; D. Bosković, *Arheološka istraživanja Novog Brda*, Beograd 1974, 108–109; V. Jovanović, Novo Brdo – grad zaista srebrni i zlatni, *Obeležja* 1971, 104–110; V. Jovanović, Arheološka istraživanja srednjovekovnih spomenika i nalazišta na Kosovu (Fouilles archéologiques sur les sites médiévaux du Kosovo), *Recueil de la Table ronde sur l'investigation scientifique de Kosovo*, Beograd 1988, 58 passim.

au coeur du pays orthodoxe. Les fouilles archéologiques ont montré qu'elle était du type dit "Chorturmkirche" avec la tour carrée jouxtant le bême, bien connu dans les espaces d'Allemagne, de Hongrie et d'Autriche⁹. Des vestiges des fenêtres gothiques ont été dégagés sur place. L'église est bâtie à la manière serbo-byzantine par l'usage des rangées alternant la pierre et la brique, elle avait le narthex ressemblant à ceux des églises orthodoxes. Des fragments de fresques indiquent des peintres des églises orthodoxes. Les stèles funéraires de la nécropole, d'ailleurs importante, révèlent des inscriptions aussi bien latines que cyrilliques tant à l'église que dans les alentours. Chronologiquement les donateurs appartenaient à la deuxième ou à la troisième génération d'immigrés allemands.

Avec le temps les Saxons ont disparu en tant que communauté ethnique. Devant l'invasion des Turcs les plus riches se retiraient vers la Hongrie ou bien vers des villes du littoral (Dubrovnik, Kotor, Bar), les autres ont partagé le sort de la population serbe. Les catholiques de Janjevo ont adressé au pape une demande d'assistance, la lettre est écrite en serbe (1578).

L'autre groupe d'étrangers – immigrés en Serbie était celui des gens de Dubrovnik (Raguse). Leur histoire dans l'état de Nemanjić est étudiée à fond¹⁰. Ils constituaient, comme les Allemands, une catégorie privilégiée des étrangers en Serbie. L'époque entre la fin du XIIe siècle et le milieu du XVe a laissé toute une suite de contrats des souverains serbes avec Dubrovnik (jusqu'en 1358 Dubrovnik était sous l'autorité suprême de Venise). Chaque prince serbe confirmait de nouveau les garanties des privilèges aux immigrés de Dubrovnik. C'étaient surtout des commerçants, certains étaient membres des plus illustres familles du patriciat de la ville. Ils jouissaient: 1. de

9. M. Takács, *Sächsische Bergleute im mittelalterlichen Serbien und die sächsische Kirche von Novo Brdo*, *Südostforschungen* 50 (1991), 31-60.

10. La littérature sur ce sujet est énorme. C. Jireček *Die Bedeutung von Ragusa in der Handelsgeschichte des Mittelalters*, *Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1899, 367-452; B. Krekić, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen Age*, Paris-La Haye 1961; M. Popović-Radenković, *Le relazioni commerciali fra Dubrovnik (Ragusa) e la Puglia nel periodo Angioino (1266-1442)*, *Archivio storico per le Provincie Napoletane* 37 (1957), 1-36; 38 (1958), 153-206; B. Krekić, *Le relazioni fra Venezia, Ragusa e le popolazioni serbo-croate*, *Venezia e il Levante fino al sec. XV*, Firenze 1973, 389-401 (= B. Krekić, *Dubrovnik, Italy and the Balkans in the Late Middle Ages*, London 1980, IV, 389-401); S. Ćirković, *Sviluppo e arretratezza nella penisola balcanica fra il XIII e il XVI secolo*, *Sviluppo e sottosviluppo in Europa et fuori d'Europa dal secolo XIII alla rivoluzione industriale*, Firenze 1983, 291-311; S. Ćirković, *Dubrovčani kao preduzetnici u rudarstvu Srbije i Bosne*, *Acta historico-oeconomica Iugoslaviae* 6 (1979), 1-30; J. Kalić, *Beograd u međunarodnoj trgovini srednjeg veka*, *Oslobodjenje gradova u Srbiji od Turaka 1862-1867*, Beograd 1970, 55-60; eadem, *Srbi u poznom srednjem veku* (Les Serbes au Bas Moyen Age), Beograd 1994, passim.

la liberté de circulation dans le pays, 2. de la liberté du commerce, 3. de l'autonomie juridique quant aux procès mutuels et le droit à un tribunal mixte dans des procès avec les Serbes – avec un nombre égal de représentants des parties–, 4. le souverain garantissait le règlement des dommages dans le *pays du roi*, 5. de la liberté de confession.

Les Ragusains avaient avec le temps développé des affaires lucratives en Serbie. Ils s'étaient intégrés avec plus de succès encore à la vie économique et sociale du pays. Leurs agglomérations –colonies– existaient dans toutes les villes plus importantes et tous les centres commerçants (Prizren, Rudnik, Novo Brdo, Beograd, Smederevo etc). Ils y ont acquis des biens immobiliers (maisons, magasin, terres), ils devenaient propriétaires des parts dans les mines –chaque mine comportait 64 *parts*–, ils étaient des entrepreneurs dans la production des métaux et des négociants au capital très importants. Dans les villes où il possédaient des biens immobiliers, ils payaient les taxes et participaient aux redevances (construction et entretien des remparts de la ville et similaires) comme les Serbes. Ils louaient la perception des douanes d'état, ils se chargeaient des affaires financières ou diplomatiques et accédaient aux titres de la cour. Ils vivaient des dizaines d'années en Serbie, nombreux y sont morts –un grand nombre de leurs testaments est conservé dans les Archives de Dubrovnik. Les immigrés de Dubrovnik érigeaient leurs églises, ils avaient leurs curés. Les diocèses catholiques en Serbie étaient sous la juridiction de l'évêque de Kotor (Cataro), ville qui a été jusqu'en 1371 dans le cadre de l'état des Nemanjić¹¹.

Permettez-moi de conclure. Les étrangers-catholiques n'étaient pas soumis à la répression en Serbie. Leurs églises n'étaient pas démolies au Moyen âge. Les fouilles archéologiques démontrent la simultanéité des démolitions des églises aussi bien orthodoxes que catholiques à Novo Brdo, à Prizren et à Belgrade, par exemple. Les autorités d'état ne défendaient que la conversion de la population orthodoxe serbe au catholicisme. Des peines sévères étaient prévues pour ceux qui convertissaient les Serbes à la confession catholique (Loi de l'empereur Stefan Dušan). La différence est claire: l'état protégeait les intérêts de l'Église orthodoxe serbe.

11. S. Ćirković, Katoličke parohije u srednjovekovnoj Srbiji, in: Idem, *Rabotnici, vojnici, duhovnici*, 240–258; I. Božić, O jurisdikciji Kotorske dijeceze u srednjovekovnoj Srbiji (Sur la juridiction du diocèse de Kotor dans la Serbie du Moyen Age), *Spomenik Srpske akademije nauka* 103 (1953), 11–16.

VASILKA TÄPKOVA-ZAIMOVA

Y-A-T-IL UNE NOTION DE MINORITÉ À BYZANCE?

Migration has always been central in the making, unmaking and remaking of states – C'est ainsi que commence un article de R. Breckbaker¹. Je m'y suis penchée, parce que, pour ce qui concerne mon sujet, il importe tout d'abord de donner une définition de *minorité* dans le monde byzantin.

Reprenons quelques définitions à l'usage du lecteur contemporain. Pour que nous ayons une idée de minorité, il faut prendre en considération la présence d'un groupe (conscience externe et interne), formé d'individus qui agissent en commun. Il est à remarquer en deuxième lieu que ces communautés sont ordinairement désavantagées par ceux qui sont en dehors de leur milieu, c'est-à-dire qu'ils sont un segment subordonné dans une société qui s'estime privilégiée. Il y a surtout ce comportement du groupe privilégié majoritaire envers les groupes minoritaires dans un esprit de continuité, c'est-à-dire sur une échelle de descendance qui est traditionnelle et est applicable à long terme. Cette dernière constatation qui est aussi en rapport avec les traits physiques d'une minorité, est relative, parce que –et c'est là une autre caractéristique importante– il y a une tendance constante parmi les minorités de s'intégrer en sens vertical (de bas en haut) dans le groupe majoritaire, ce dernier représentant un degré supérieur dans la position de ces groupes. Une place spéciale est attribuée à la langue – signe distinctif de premier ordre.

Tout ceci représente des concepts modernes pour les définitions qui nous intéressent sur le plan historique. Mais quelle est la situation à Byzance?

Je crois que plus qu'ailleurs il y a là une différenciation entre ceux qui sont considérés comme sujets de l'Empire et les groupes ethniques venus du dehors. Les problèmes se posent en plus grande partie à la haute époque. Au Ve s. la citoyenneté romaine est la condition juridique de la grande majorité des habitants de l'Empire. Comme il est connu, il existe une terminologie subtile qui sert à indiquer les nuances de cette citoyenneté. Peu à peu les différences entre *incolae* et *cives*, entre *originarii* et *incolae* s'effacent. Mais dans le code Théodosien les mariages entre *provinciales* et *gentiles* ou *barbares* sont punis de peine de mort, parce que ces unions matrimoniales

1. R. Breckbaker, *Aftermaths of Empire and the Unmixing of Peoples*, Cambridge 1996, 148 sq.

étaient devenues un fait courant. Or, ce qui est acceptable d'après ce code, ce sont les unions des *cives Romani inter se*². Ces dispositions apparaissent en partie aussi dans les documents juridiques jusqu'au IX^e et même jusqu'au Xe s., mais naturellement la peine de mort pour ce *délit* n'existe plus à cette époque. Et puis il y a d'autres nuances. Après la guerre vandale de Justinien il y avait des mariages de soldats byzantins avec des filles ou des veuves de gens de ces lieux, parce que ces dernières étaient considérées également comme citoyennes romaines³.

Au VI^e s. et plus tard, dans les grands services de l'empire pénètrent des *barbares* désirant quelquefois recevoir le droit de jouir de la *politeia*. Il en fut ainsi même de Baïan, le fameux kagan avare.

De toute manière, il y aura non seulement à la haute époque, mais aussi plus tard, des soldats étrangers à la solde de l'empire, mais qui cependant n'auront pas le droit de citoyenneté.

Pour faire la différenciation entre cette *politeia* et le statut des étrangers, il importe de mettre l'accent sur l'appartenance ou non à la religion chrétienne. F. Paschoud⁴ rappelle dans cet ordre d'idées une phrase de saint Grégoire de Naziance: "la foi nous a réunis, car Grec ou Barbare est une différence de corps, non de l'âme". Le terme de *ethnikos* a une vie très longue, ce n'est pas un terme qui existe seulement à la haute époque où le législateur cherchait à délimiter les statuts des divers éléments incorporés dans les territoires intérieurs de l'empire et ceux de ses frontières. Il y a cependant une expression qui est en dehors de l'emploi général, c'est celle de *ethnos christianon*⁵. J'ai aimé aussi l'explication qu'en donne J. Gaudemet⁶ qui a appelé ce phénomène le glissement de la *Romanitas* vers la *Christianitas*.

Le *barbare* est en dehors de cette *chrétieneté*, car sont barbares tous les envahisseurs qui forcent les frontières. Ce n'est pas la *race*, c'est plutôt la mode de vie qui détermine les habitudes sédentaires et le goût du vagabondage des nomades. Dans l'imagination d'une société qui a la conscience de sa supériorité immuable, le *barbare* entre en relation avec elle presque dans ce qu'un auteur a appelé *un dialogue à sens unique*⁷. N'étant donc pas admis dans la *civitas*, les barbares sont, pour elle, porteurs des pires

2. F. Gorla, *Romani, cittadinanza e estensione della legislazione imperiale nelle costituzioni di Giustino*, *Da Roma alla terza Roma*, II (1984), 288 sq.

3. *Ibid.*, 304.

4. F. Paschoud, *Romains et Barbares au début du Ve siècle après J.-C. Le témoignage d'Eunape, d'Olympiodore et de Zosime*, *Da Roma alla terza Roma*, II (1984), 359.

5. Hélène Ahrweiler, *Citoyens et étrangers dans l'Empire romain d'Orient*, *Da Roma alla terza Roma*, II (1984), 345.

6. J. Gaudemet, *Les Romains et les autres*, *Da Roma alla terza Roma*, II (1984), 27.

7. W. R. Jones, *Le mythe du Barbare à travers l'Histoire*, *Cultures* IV/2 (1977), 113 sq.

défauts — *crudelitas, ferocitas*, en même temps que *simplicitas, rusticitas*⁸, alors que ceux qui font partie de la *politeia* sont ornés de *humanitas, civilitas, suavitas*, de *eusebeia, euphrosune*. Dans ce mode de traitement il n'est donc pas possible d'admettre le barbare non seulement dans la *politeia*, mais aussi dans le groupe que H. Ahrweiler⁹ appelle *étrangers de l'intérieur*. Vient cependant un moment où nous avons affaire à des accords avec ceux qui deviennent justement des étrangers de l'intérieur. Représentent-ils une minorité? Nous en reparlerons ci-dessous.

Il existe une terminologie sophistiquée qui, dans les recueils judiciaires et dans les ouvrages des auteurs byzantins sert à désigner ces *barbares de l'intérieur*.

Il s'agit, par ex., des *fédérés*, au sujet desquels Gaudemet dit que leur statut juridique n'est pas suffisamment connu, parce que les textes des *foedera* ne sont pas bien connus¹⁰. Par contre F. Gorja¹¹ assure qu'au VI^e s. les fédérés et les *σύμμαχοι* étaient assujettis au droit romain.

Il y a pas mal de renvois, surtout d'œuvres de juristes, qui expliquent plus ou moins en détail ce que représentaient les uns et les autres dans leurs relations avec le pouvoir central de l'empire romain tout d'abord et du Bas-Empire ensuite (moins pour ce qui concerne les époques postérieures, quoiqu'à mon avis les changements d'ordre juridique ne soient pas considérables). Il existe cependant une étude de M. Vojnov¹² qui est restée presque inconnue aux chercheurs occidentaux et qui porte notamment sur les relations avec les Slaves. En se basant sur des recherches antérieures (Zeuss, Grosse, Maspero, etc.) et en procédant à une analyse détaillée de plusieurs sources, il constate que *ὑπόσπονδοι* correspond tout d'abord à *foederati* (on le trouve, par ex., chez Malchus qui donne l'explication suivante: "l'année suivante auprès de Zenon se rendirent des Goths *ὑπόσπονδοι* que les Romains appellent *φοιδεράτοι*". Procope continue l'explication en disant que de son temps ils sont *ἐνὶ συνθήκαις*. C'est donc l'explication de l'époque pour les groupes de *barbares* que je continue d'appeler par le terme de *foederati*. Or, ce terme à l'époque de Procope peut déjà signifier *ἡσσημέ- νοι* ou bien *ὑπὸ φιλίαν τεταγμένοι*, suivant Suidas. En d'autres termes ces *barbares* sont passés de *ἐπὶ τῇ ἰσῆ καὶ ὁμοίᾳ ἐς τὴν πολιτείαν*, mais sont acceptés avec un statut de soumission. Leon VI est encore plus clair. Parlant toujours des Slaves, il dit: "Lorsque (les tribus slaves) ont été transférées d'en-deçà du Danube, et obligées en quelque

8. Gaudemet, *op. cit.*, 19.

9. Ahrweiler, *op. cit.*, 345-346.

10. Gaudemet, *op. cit.*, 22.

11. Gorja, *op. cit.*, 332.

12. M. Vojnov, *Za prǎvija dopir na Asparuhovite Bǎlgari sǎs Slavjanite i za datata na osnovavaneto na bǎlgarskata dǎrǎva*, *Izvestija na instituta za bǎlgarska istoria* 6 (1956), 457 sq.

sorte d'accepter l'esclavage, elles ont préféré se soumettre en quelque sorte aux leurs qu'à quelqu'un d'autre". Suivant toujours cette terminologie dans son évolution, le texte de Théophane donne lieu d'expliquer *ὕπὸ πᾶκτον ὄντας* comme l'équivalent de *ἔσπονδοι* = *ὕπόσπονδοι*. En tant qu'*hypoσpondoi* sont traités les *Sept tribus slaves* et les Sévères de la Bulgarie du Nord, ceux-là même qui furent inclus par Asparouch dans les nouveaux territoires qu'il venait de conquérir.

Les Tzanes du Nord Pontique se trouvaient dans une position semblable vis-à-vis de Byzance. C'est une explication de F. Gorja¹³ qui, se référant toujours à Procope, complété par Agathias, écrit que ceux-ci étaient tout d'abord *ὕπόσπονδοι* et *κατίκοι*. Mais après 558, s'étant révoltés et ensuite obligés de se rendre, ils sont réduits au rang de *κατηκόους... καὶ ὑποτελεῖς καὶ παντάπασιν δεδουλομένους* (et Gorja explique à leur sujet le terme de *ὕπόσπονδοι* de la manière suivante: *alleati, vincolati da un trattato*, tandis que *ὕπῆκοι* serait un degré inférieur dans la subordination, sous la domination de la *politeia*).

Naturellement, le degré suivant dans la subordination, je dirais dans la sujétion, vient avec le passage au christianisme, ce dont il a été question ci-dessus. Mais avant cela il y a pas mal de cas où les futurs chrétiens – ce terme devenant parfois synonyme de sujets de l'empire byzantin – se considéreront entre eux comme *ὁμόδουλοι*. Par contre, ceux qui resteront à côté dans ces territoires plus ou moins détachés du territoire d'État, seront appelés quelquefois *αὐτοδέσποτοι*, *αὐτεξούσιοι*. Il en a été ainsi avec les Slaves du Peloponnèse – ces appellations nous sont connues grâce à Constantin Porphyrogénète¹⁴. Les *Slavinies* ont été des territoires ayant leur propre mode de vie, si on les compare aux *archonties* ordinaires, qui sont plutôt des structures administratives relevant du pouvoir central¹⁵.

Si l'on revient aux territoires frontaliers de l'époque suivante, on se rend compte que les traditions dans l'administration byzantine demeurent le long de la frontière danubienne, au cours d'une période où l'état bulgare n'existe plus. Il y a presque la même terminologie de *φῖλοι* et *σύμμαχοι*. Seulement, ce ne sont plus les Slaves ou les Avars, ou encore les Protobulgares qui s'infiltraient dans ces territoires. Ce sont les Pétchénegues, les Ouzes, les Coumans ou encore des groupes mélangés¹⁶.

13. Gorja, *op. cit.*, 310-311.

14. Vasilka Täpkova-Zaimova, Sur quelques aspects de la colonisation slave en Macédoine et en Grèce, *Byzance et les Balkans à partir du VI^e siècle*, London, Variorum Reprints, 1979, no V, 117-119.

15. G. G. Litavrin, Slavonii VII-IX vv. – Social'no-političeskie organizacii Slavjan, *Ethogenez narodov Balkan i severnogo Pričernomorja*, Moskva 1984, 193-204.

16. Vasilka Täpkova-Zaimova, Les mixobarbaroi et la politique ethnique pendant la seconde moitié du XI^e s., *Byzance et les Balkans*, no XV, 617-619.

Pour ce qui concerne la frontière orientale, il y avait aussi les *acrites* — une formation militaire mi-arabe et mi-byzantine, mi-turque et mi-byzantino-franque, mi-chrétienne et mi-musulmane, pour nous servir d'une expression de A. Pertusi¹⁷. Il y avait aussi les *apelatai* et leurs synonymes ou presque — *honsarioi*, *trapezitai* etc. — corps légers, plus ou moins réguliers, affectés à la garde des forteresses frontalières. Ils ont toujours la même formation, c'est-à-dire que nous avons encore affaire à ce mélange caractéristique des frontières.

Les mécanismes qui transforment la vie des frontières dans toutes ses complexités sont aussi à la base de ces représentations où se combinent les réalités et l'imagination, le reflet de deux ou de plusieurs cultures. Mais tout au long des siècles, l'effort de sauvegarder ce que fut l'apport du dehors et son implantation dans une société conservatrice, nous le constatons dans l'évolution lente de cette société. Les images se succèdent, sans offrir de grandes différences dans la représentation que l'on se faisait du barbare, un barbare admis dans le territoire officiel de l'empire. L'image continue d'être stéréotypée, comme il a été déjà dit.

Il n'en est pas tout-à-fait de même pour ce qui concerne les petits groupes, ceux notamment qui s'isolent volontairement, comme les hérétiques, Pauliciens ou autres marginaux volontaires. Le problème de la race n'existe pas dans ce cas, mais le comportement de la société que l'on appellerait officielle, est assez divers. Tandis que l'on serait tenté de considérer cette société comme plus ou moins indifférente face au problème *national* — du moment que ce problème ne concerne que les frontières (et là je rappellerai comme exemple le soucis constant de sauvegarder la capitale et son hinterland), le problème des hérétiques est un problème plus grave. Je crois que l'on pourrait y trouver présente l'idée de minorité, bien que les formules modernes ne correspondent pas tout-à-fait aux expressions dont on se servait alors. Certainement les choses ne devraient pas être considérées sur un plan absolu: il y a, p. ex., cette cohabitation sur la frontière orientale entre Pauliciens et Arabes qui est à la base des conflits à grande échelle à l'époque de Michel III et de Basile 1^{er}.

Dans les cas des *étrangers de l'intérieur* et des marginaux hérétiques il existe toujours une politique qui est caractéristique pour le gouvernement byzantin, étant appliquée de manière pareille et devenant traditionnelle. Il y avait transfert de populations (rappelons seulement le cas des Arméniens transférés en Thrace au VI^e s., ou des Pauliciens dans les mêmes régions quatre siècles plus tard). De même il y eut le transfert, au IX^e s., de Slaves en Asie Mineure, principalement en Bithynie etc.

17. A. Pertusi, Tra storia e legenda: akritai e ghazi sulla frontiera orientale di Bisanzio, *Actes du XIV^e Congrès international des études byzantines, Bucarest 6-12 IX 1971*, Bucarest 1974, 273-275.

Et maintenant le problème se pose au sujet des mixtures. Comme le remarque toujours Breebake¹⁸, éviter de se mélanger caractérise les relations dans ce dernier domaine – l'appartenance à différentes confessions. Et il en sera de même dans les rapports entre chrétiens et musulmans.

Mais là aussi il ne faut pas pousser dans l'absolu. Le cas des acrites et l'exemple toujours cité de Digénis, de père musulman et de mère chrétienne, en est un exemple. Cependant les choses s'exacerbent avec l'invasion ottomane lorsque les contacts belliqueux provoquent l'éloignement des populations.

Et c'est à ce moment aussi qu'il faut chercher la manifestation d'un nationalisme mytho-épique précoce¹⁹, aussi bien dans les milieux officiels qu'au sein des populations de bas niveau social: le cas de Krali Marko dans les Balkans est suffisant, quoique ce ne soit pas un personnage porteur de culture hellénique.

La plupart des exemples que j'ai donnés jusqu'ici sont de la haute époque. Et comme on le voit, les problèmes qui concernent les mouvements et les échanges des populations sont plus importants au cours des époques troubles que lorsque l'empire est stable dans ses frontières et que ne se posent pas les problèmes de détachement ou de rattachement de diverses provinces. Les choses se compliquent certainement après 1204, surtout en rapport avec les luttes pour les îles, l'apparition des comptoirs vénitiens ou génois, la situation générale de ce qu'il est convenu d'appeler la Roumanie vénitienne. Il y a pendant cette période une forme d'autonomie que F. Thiriet qualifie de presque *politeia*²⁰. Et pourtant je reprends la question: y-a-t-il un terme qui sert à définir ces *étrangers de l'extérieur*, implantés surtout dans les villes côtières, les ressortissants des républiques italiennes? La terminologie est beaucoup moins stricte, et pourtant c'est la période où la conception de l'universalisme impérial a subi des entailles, lorsque se forme la conscience de l'appartenance à cet hellénisme qui mettra les fondements d'une autre conscience nationale.

Revenons donc à la définition de ce que représente une minorité. Une communauté peut former un groupe, lorsque dans cette communauté il existe des conditions nécessaires et des manifestations adéquates pour qu'on puisse la considérer comme agissant de concert et défendant directement ou indirectement les droits de ses membres, par rapport à une autre organisation, plus grande, détentrice dans notre cas du pouvoir officiel, lui-même organisateur de toutes les structures politiques, militaires et admini-

18. Breebaker, *op. cit.*, 152 sq.

19. R. Pearson, *National Minorities in Eastern Europe, 1848-1945*, London 1980, 36.

20. F. Thiriet, *Problemi dell'amministrazione veneziana nella Romania XIV-XV sec.*, *Études sur la Roumanie gréco-vénitienne (Xe-XVe siècles)*, London, Variorum Reprints, 1977, no XIV, 776-777.

stratives²¹. Agissant comme tel, ce groupe dit minoritaire, a son propre comportement dans lequel apparaissent —toujours sur la ligne que nous suivons— ses désavantages et l'obligation de subir une oppression plus ou moins manifeste de la part du pouvoir caractérisé comme officiel. Ordinairement on a tendance d'analyser le côté sociologique dans ces rapports de haut en bas et de bas en haut. Dans ce sens, ce qu'il faudrait ajouter cependant, c'est la tendance qui existe le plus souvent, pour ceux qui sont au bas de l'échelle, de monter les degrés pour se rapprocher des couches privilégiées, comme je l'ai indiqué au début. Ceci se réalise normalement dans les sociétés de tout temps, par l'accès aux grands postes, par la guerre et la révolte etc. Certainement un rôle important est dévolu à l'Église. Car souvent les actions militaires punitives sont prêchées par l'Église officielle contre les hérétiques, les idolâtres, les *philosophes*. Mais c'est toujours l'Église qui attire aussi ceux qui font pénitence, qui sont prêts à revenir au bercail, etc. De même, comme il a été déjà dit, les grands mouvements contre l'Église officielle sont l'oeuvre des marginaux religieux, mais encore de ceux qui viennent du dehors et qui sont loin d'être des marginaux, comme les Croisés. Je voudrais indiquer, en passant, que je ne me suis pas occupée des Juifs, parce qu'il y a un livre récent, celui de A. Sharf²², où l'auteur parle aussi de ce qu'il appelle *minorités* (non seulement de Juifs, mais aussi d'Arméniens). Mais il a adopté un point de vue contemporain qui ne m'empêche pas de me poser de nouveau la question pourquoi ce terme moderne n'existe-il pas à Byzance? Je ne parle pas de la forme linguistique, mais bien de la conception de ce que les sociologues et les historiens introduisent dans ce terme? Je crois que nous avons beau formuler des définitions, c'est la manière de penser qui illustre le problème. L'empire byzantin, de par sa conception universaliste, n'admet pas la notion de communautés ayant droit à une existence en dehors de ce qui est considéré comme société, sanctifiée par la Providence et donnant sa stricte organisation, encore que théorique, à un monde où ne peuvent exister des mouvements et des changements en dehors des règles immuables régissant cet univers théorique. C'est pour cela que toutes les considérations et caractéristiques au sujet des groupes et communautés détachées ne peuvent être introduits dans une conception unique de ce que le Byzantin appellerait *une minorité*.

21. M. G. Smith, Some problems with minority concepts and a solution, *Ethnic and Racial Studies*, 10/4 (1987), 342-343.

22. A. Sharf, *Jews and other Minorities in Byzantium*, Ramatgan 1995.

Ν. ΚΑΡΑΠΙΔΑΚΗΣ

Η ΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΩΝ ΕΞΟΥΣΙΩΝ (ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑΣ-ΠΑΠΑΣ) ΚΑΙ Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΑ ΗΣΣΟΝΑ ΠΟΛΙΤΙΚΑ ΣΩΜΑΤΑ (ΙΔ΄-ΙΕ΄ ΑΙ.)

Η εξέλιξη των συστημάτων εξουσίας από τον ΙΓ΄ έως τον ΙΣΤ΄ αιώνα είναι γνωστή: η πολιτική συγκεκριμένα εξουσία ισχυροποιείται σε ευρύτερα σύνολα, καλύτερα οργανωμένα και άρα ισχυρότερα, αντίθετα με την ιδεολογική εξουσία την οποία χαρακτηρίζει μια αντίστροφη τάση. Η Εκκλησία μετά από αιώνες ηγεμονίας και ανάπτυξης των δομών της, μετά από αιώνες ηθικών και διανοητικών προόδων, δεν φαίνεται ικανή να διατηρήσει την ενόπτιά της και το γόητρό της. Οι οικονομικές εξουσίες αρχίζουν να εμφανίζουν μια σχετική αυτονομία ως προς την πολιτική και την ιδεολογική εξουσία ενώ αντίθετα η αγροτική οικονομία εξακολουθεί να κυριαρχείται από την μεγάλη ιδιοκτησία που αντιπροσωπεύουν οι ηγεμόνες και η Εκκλησία. Ο πολιτικός ανταγωνισμός μεταξύ ηγεμόνων και πόλεων δεν περιορίζεται μόνο στον αγώνα για τη διανομή της πολιτικής εξουσίας αλλά φαίνεται να επεκτείνεται και στον οικονομικό και τον ιδεολογικό χώρο¹.

Τα δυναστικά κράτη των παλιών καθεστώτων και κατά μείζονα λόγο αυτά του ύστερου μεσαίωνα, δεν θεωρούνται άλλο σήμερα όπως τα θεωρούσαμε παλιότερα, συγκεντρωτικά, ενωτικά και απολυταρχικά· δεν ήταν δηλαδή κυριολεκτικά κράτη. Οι πόλεις δεν ταυτίζονται άλλο με τις ανερχόμενες και εμπορικές αστικές τους τάξεις. Η *τρίτη τάξη* δεν θεωρείται άλλο ως η πολιτική αντιπροσώπευση του συνόλου των πόλεων ή ορισμένων πόλεων σε εθνικό ή ενδιάμεσο επίπεδο, ενώ οι θεσμικές κατηγορίες της εξουσίας, ο ηγεμόνας, η Εκκλησία, οι ευγενείς, οι πόλεις και η ύπαιθρος δεν αντιμετωπίζονται ως κλειστά, ομοειδή και ανταγωνιστικά μεταξύ τους σύνολα. Οι σημερινές ερμηνείες είναι ίσως πιο αποσπασματικές και πολύπλοκες από τις ερμηνείες που είχαν εμπνεύσει οι φιλελεύθεροι και εθνικιστικοί μύθοι αλλά είναι σίγουρα θεμελιωμένες σε περισσότερες πληροφορίες και κυρίως είναι απαλλαγμένες από αυτούς τους μύθους².

1. W. Blockmans, La manipulation du consensus, systèmes de pouvoir, *Principi e città alla fine del medioevo*, S. Gensini, (επιμ.), Σαν Μινιάτο - Πίζα, 1996· B. Guenée, *L'Occident au XIXème et XVème siècles. Les États*, Παρίσι 1971· ο ίδιος, *Politique et histoire au Moyen Age*, Παρίσι 1981.

2. *The Formation of National States in Western Europe*, Ch. Tilly (εκδ.), Πρίνστον - Νέο Τζέρσεϊ 1975. Τα αποτελέσματα του ερευνητικού προγράμματος (1988-1992) της European Science Foundation, *Origines de l'état moderne en Europe, 1300-1800*, είναι υπό έκδοση από τις Presses Universitaires de

Σκοπός της σημερινής παρέμβασης είναι να διερευνήσουμε το διάλογο μεταξύ των συστημάτων εξουσιών που έχουν κυριαρχικό λόγο αυτούς τους αιώνες, δηλαδή τους ηγεμόνες, την Εκκλησία, τις πόλεις αλλά και άλλες μικρότερες, αρχοντικές ή αστικές κοινότητες. Αυτός ο διάλογος διεξάγεται ακριβώς στο μέσο των δύο ακραίων συμπεριφορών που είναι η ανοχή και η καταστολή και τις οποίες άλλωστε περικλείει εν δυνάμει, αφού ανάλογα με την έκβασή του επιλέγονταν η μια ή η άλλη συμπεριφορά.

Ουσιαστικό από αυτήν την άποψη θέμα αποτελεί η μεταλλαγή των σχέσεων μεταξύ του ηγεμόνα και των πόλεων που συντελείται κατά τον ύστερο μεσαίωνα και αποκρυσταλλώνεται στη διαμόρφωση θεσμών, που αντιπροσωπεύουν τη σύνθεση των νόμων του ηγεμόνα και των κοινοτικών κανονισμών³. Με άλλα λόγια, η δυναμική που αντικαθιστά βαθμιδόν τον ηγεμόνα μιας εδαφικής επικράτειας με τη φυσιογνωμία του ηγεμόνα της ρωμαιοκανονικής παράδοσης την οποία ενσαρκώνει κατεξοχήν ο πάπας και ο αυτοκράτορας. Η αντιθετική ή η συμπληρωματική σχέση μεταξύ νόμου και κοινοτικών διατάξεων είναι επομένως αποκαλυπτική, λαμβάνοντας υπόψη ότι οι κοινοτικοί κανονισμοί αποτελούν το σύμβολο για την ιδεολογία των πόλεων ενός τύπου ελευθερίας, και συγκροτούν το πρότυπο αυτονομίας της κοινοτικής διοίκησης, χάρη στο οποίο οι πολίτες (cives) αντλούν τα δικαιώματα διεκδίκησης. Οι κοινοτικοί κανονισμοί αποτελούν το εμπόδιο στο όραμα του πρίγκιπα να αναχθεί σ' εκείνο το νομοθέτη του οποίου η θέληση διαμορφωμένη από το ρωμαϊκό πρότυπο θα αποτελούσε και το μοναδικό θεμέλιο αστικής ζωής. Το πρόβλημά του ηγεμόνα δεν εντοπίζεται στο κατά πόσο θα προσαρμόσει τους κοινοτικούς κανονισμούς στις νέες διαστάσεις της επικράτειας αλλά στο κατά πόσο οι νόμοι του θα μπορέσουν να προσαρμοστούν στις αντιστάσεις των παλιών κανονισμών και κατά πόσο οι νέες αρχές γενικού χαρακτήρα είναι αποτελεσματικές. Σ' αυτό το πρόβλημα φαίνεται να επικρατούν οι εξής κυρίως λύσεις: αποδοχή εκ μέρους του ηγεμόνα των τοπικών κανονισμών· έλεγχος εκ μέρους του των αναθεωρήσεων της κοινοτικής νομοθεσίας και η προτίμηση του ηγεμονικού δικαίου σε περίπτωση σύγκρουσης. Λύσεις που θέτουν το ερώτημα κατά πόσο η ηγεμονική νομοθεσία παραμένει αποσπασματική εξαιτίας των αντιστάσεων της τοπικής νομοθεσίας και κατά πόσο ο ηγεμόνας επεδίωξε πράγματι την πλήρη υιοθέτηση του αυτοκρατορικού ρωμαϊκού δικαίου, όταν ακόμα και κατά τον καιρό της πλήρους επι-

France, τις Oxford University Press και το Fondo per la Cultura Economica. Ένας πρώτος τόμος εκδόθηκε από τις Oxford University Press το 1995. Επίσης ως συμπληρωματική δραστηριότητα του παραπάνω προγράμματος: *Visions sur le développement des états européens. Théories et historiographies de l'État moderne, actes du colloque, Rome 18-31 mars 1990*, W. Blockmans - J. Ph. Genet (εκδ.), Ρώμη 1993.

3. G. Chittolini, Statuti e autonomie urbane, *Statuti, città territori in Italia e Germania tra medioevo ed età moderna, Atti della Settimana di studio "Gli statuti delle città italiane e delle Reichsstädte tedesche", Trento, 11-15 settembre 1989*, G. Chittolini - D. Willoweit (εκδ.), Μπολόνια 1991, 7-45.

κράτησης της Σχολής της Μπολόνιας οι ηγεμονικοί νόμοι βρίσκονται στο περιθώριο μιας κοινοτικής νομοθεσίας, που όχι μόνο ξεπερνά τα όρια της νομιμοποίησής της ως προς το ιουστινιάνειο δίκαιο αλλά εμφανίζεται και από τη φύση της ως τροποποιητική του κοινού δικαίου και κατ' επέκταση ως *ιδιωτικό αστικό δίκαιο* σε σχέση με το ιουστιανιάνειο corpus, που εμφανίζεται ως κοινό αστικό δίκαιο⁴. Σε πολιτικούς όρους το πρόβλημα μεταφράζεται ως μια αντινομία μεταξύ αυτονομίας και κυριαρχίας. Η κατάργηση ενός κοινοτικού κανονισμού, όταν ο ηγεμόνας είναι άμεσος κυρίαρχος μιας πόλης δεν βιώνεται μόνο ως αντιπαράθεση μεταξύ γενικού και ειδικού δικαίου ή ως *intolérance* εκ μέρους του ηγεμόνα αλλά ως δυναμικός ανταγωνισμός μεταξύ της ηγεμονικής νομοθεσίας και των αστικών συνηθειών και κανονισμών. Σ' αυτό το θέμα ακόμα και η νομική επιστήμη παρέκαμψε ή εγκατέλειψε τις παραδοσιακές θεωρίες του τύπου *potestas condendi statuta* ή *statutum contra jus commune* και στράφηκε προς μια προσπάθεια νομιμοποίησης των τοπικών κανονισμών ως μέρος του κοινού δικαίου (*pars juris communis*) και θεωρώντας τους αναρριτικούς του κοινού δικαίου⁵. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο ανέκυψε το πρόβλημα της διατήρησης της νομοθετικής αυτονομίας των πόλεων απέναντι στην εξουσία του πρίγκιπα —εξουσία που την ήθελε σύμφωνα με τα οικουμενικά του πρότυπα, *plenam et absolutam*— και απέναντι στην αξίωσή του να ακυρώνει νόμους και να εξαιρείται απ' αυτούς. Οι σχολιαστές θα μετατοπίσουν τις συζητήσεις τους, μετά το δεύτερο τέταρτο του ΙΔ' αι., από το γενικό ερώτημα της ακυρωτικής δύναμης ενός αυτοκρατορικού διατάγματος επί του θείου και φυσικού δικαίου, όπως θα τις μετατοπίσουν και από την αντίθεση μεταξύ των οικουμενικών αξιών —που ενσαρκώνει ο ιουστινιάνειος κώδικας— και των τοπικών κανονισμών, προς μια νέα συζήτηση όπου θα επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους στα συγκεκριμένα προβλήματα, που θα ανακύπτουν από την εφαρμογή των τοπικών κανονισμών ως πρωτογενούς δικαίου και από τις αναρριτικές παρεμβάσεις του ηγεμόνα⁶. Η δυνατότητα αναίρεσης ενός τοπικού κανονισμού εκ μέρους του ηγεμόνα θεωρείται θέμα αρχής ενώ το κοινό δίκαιο θα θεωρηθεί ότι έχει μια συμπληρωματική λειτουργία ως προς

4. F. Galasso, Il concetto di diritto commune, *Archivio Giuridico* 111 (1934), 59-97· ο ἴδιος, *Introduzione al diritto commune*, Μιλάνο 1970· B. Paradisi, *Studi sul Medioevo giuridico*, Ρώμη 1987, II, 1009-1112. Για τις συζητήσεις γύρω απ' αυτή την έννοια (*diritto comune*) και τις προσλήψεις της, F. Cortese, A vent' anni dalla scomparsa di Francesco Galasso, *La Cultura* 23 (1985), 347-356 και D. Quagliani, Legislazione statutaria e dottrina degli statuti nell'esperienza giuridica tardomedievale, *Statuti e ricerca storica, Atti del Convegno. Ferentino, 11-13 marzo 1988*, Φερεντίνο 1991, 61-75.

5. D. Quagliani, La legislazione del principe e gli statuti urbani, *Principi e città*, 9-10.

6. D. Quagliani, Legislazione statutaria e dottrina della legislazione: le "Quaestiones statutorum" di Alberico da Rosciate, *Educazione giuridica, V. Modelli di legislatore e scienza della legislazione*, τ. 2, A. Giuliani - N. Picardi (επιμ.), Νάπολι 1988, 109-160.

τους κοινοτικούς κανονισμούς και ότι οι τελευταίοι δεν χρειάζονται κατ' αρχάς επικύρωση αφού θεμελιώνονται στο *jure gentium* το οποίο υπερέχει του κοινού αστικού. Ο συλλογισμός όμως δεν σταματάει εδώ αλλά παρεμβάλλεται ένα επιχείρημα που ο σχολιαστής αντλεί από τις σχέσεις κάστρου και πολιτείας: «αν ένα κάστρο αποφάσιζε, η απόφασή του δεν θα γινόταν δεκτή παρά μόνο μετά από σχετική επικύρωση του κοινού της πολιτείας» (*sicut si castrum faceret statutum non admitteretur nisi per commune civitatis approbaretur*)⁷. Αλλά από την άλλη μεριά τονίζεται ότι η ηγεμονική διαταγή μπορεί να ακυρώσει μια κοινοτική αν η τελευταία έρχεται σε αντίθεση με το κοινό δίκαιο, γεγονός που νομιμοποιεί τον ηγεμόνα και δεν τον ανάγει σε τύρρανο, αρκεί βέβαια η διαταγή του να είναι επαρκώς αιτιολογημένη και η αιτιολογία να αναφέρεται σε ειδική διάταξη. Εξομοιώνεται επομένως το δικαίωμα αναίρεσης ενός κοινοτικού κανονισμού εκ μέρους του ηγεμόνα με το δικαίωμα του τελευταίου να αναίρσει διατάξεις του κοινού δικαίου όπως εξομοιώνεται το κοινό δίκαιο με το κοινοτικό.

Οι συζητήσεις αυτού του τύπου μεταξύ των νομομαθών του ΙΔ' και του ΙΕ' αιώνα, αν και εκ πρώτης όψεως φαίνονται συντηρητικές ως προς μια αντίληψη περί κράτους, εκφράζουν ωστόσο με νομικά και ιδεολογικά επιχειρήματα τις αντιλήψεις ενός συγκεκριμένου κοινωνικού σώματος· είναι ουσιαστικά η απόδειξη, ότι κατά τη διάρκεια της περιόδου ενισχύονται τα φράγματα στην άσκηση της πλήρους εξουσίας εκ μέρους του ηγεμόνα, με τη χρησιμοποίηση των κοινοτικών κανονισμών και συνθηκών ως ορίων για τα προνόμια της κυριαρχίας του. Θα χρειαστεί να φθάσει ο ΙΣΤ' αιώνας προς το τέλος του για να δούμε να διαμορφώνεται και μάλιστα όχι χωρίς συμβιβασμούς, η άποψη που θέλει την κυριαρχία του ηγεμονα ικανή να αναίρει τόσο το κοινό όσο και το κοινοτικό δίκαιο με μόνο επιχείρημα τη βούληση του πρίγκιπα.

Οι εκλεπτυσμένες διακρίσεις της γόνιμης μεσαιωνικής νομικής σκέψης φωτίζουν με διαφορετικό τρόπο την ιστορία της ανάπτυξης του κεντρικού κράτους και τα προβλήματα που αυτή συνάντησε με τις δυνάμεις που είχε απέναντί του. Από την άλλη μεριά, η μεριά δηλαδή των ελάσσονων πολιτικών σωμάτων, αναδεικνύουν τις στρατηγικές της δικής τους άποψης αλλά και τα όρια τους, για την ενσωμάτωσή τους στα νέα διευρυμένα πολιτικά σύνολα.

Ας αρχίσουμε από μια *κλασική* ευρωπαϊκή εμπειρία, τη γαλλική, που θεωρήθηκε από την ιστοριογραφία ως το χαρακτηριστικό παράδειγμα πρώιμου συγκεντρωτικού κράτους, όπου η μοναρχία αφού χρησιμοποίησε τις πόλεις εναντίον των φεουδαρχών τις υπέταξε στη συνέχεια σ' ένα καθεστώς αυστηρού συγκεντρωτισμού, που κατάργησε τις ελευθερίες τους.

7. Baldi Ubaldi Perusini jurisconsulti, *Commentaria in primam Digesti Veteris partem*, Venetiis, Apud Iuntas, 1572, f. 14r n. 14.

Οι γαλλικές πόλεις είχαν αναπτυχθεί (1250-1350) μέσα σ' ένα φεουδαρχικό ή αρχοντικό πλαίσιο⁸. Καμία απ' αυτές, στο Βορρά ή στο Νότο, και ανεξάρτητα από το πολιτικό καθεστώς της, δεν είχε επιτύχει να οικειοποιηθεί όλες τις εξουσίες μέσα στα τείχη της ούτε και στα περίχωρά της. Οι γαλλικές πόλεις ήταν μέρος του δικτύου της έγγειας αρχοντίας, κυρίως της εκκλησιαστικής. Η ανάπτυξή τους δεν είναι άσχετη με την ανάπτυξη του θεσμού της βασιλείας και την επέκταση των γαιών της. Οι πόλεις, οι πιο πλούσιες απ' αυτές, αναζητούν την προστασία του χαρισματικού θεσμού της βασιλείας τον οποίο ενισχύει και η Εκκλησία με όλες της τις συμβολικές και ηθικές δυνάμεις. Η βασιλική προστασία, με αντάλλαγμα έναν όρκο πίστης, εξασφαλίζει και διευρύνει τα προνόμιά τους. Από νομική άποψη το φαινόμενο ερμηνεύεται ως περίπτωση κηδεμονίας (*tutelle*), έννοια γνωστή και οικεία στους νομομαθείς⁹. Αυτή η ιστορία καλών σχέσεων σταματά όταν ξεσπά και όσο προχωρεί ο εκατονταετής πόλεμος (1350-1450) που εκφράζει τον ανταγωνισμό δύο βασιλείων αλλά και μια εσωτερική γαλλική σύγκρουση που αντικείμενό της και αιτία της ήταν το συγκεντρωτικό κράτος¹⁰. Στα σκοτεινά χρόνια του πολέμου το πολιτικό κέντρο δεν πληροί άλλο τον ρόλο του, δεν εξασφαλίζει δηλαδή την ασφάλεια των δρόμων, τη δημόσια τάξη και την ασφάλεια των συνόρων. Οι πόλεις αρχίζουν να απομακρύνονται από το πολιτικό κέντρο και να αναζητούν μόνες τους τα μέσα αντιμετώπισης των κινδύνων. Περιορίζονται στα δικά τους μέσα για την ασφάλειά τους και βαθμιαία τείνουν να σχηματίσουν ενώσεις προστασίας. Στο Βορρά επίκεντρο της ένωσης είναι το Παρίσι και ο χαρισματικός λαικός του ηγέτης, ο επικεφαλής των εμπορών Στέφανος Μαρτέλλος, ο οποίος τείνει μάλιστα να κηδεμονεύσει την ίδια τη βασιλική εξουσία. Στο Νότο οι εκπρόσωποι των πόλεων συγκεντρώνονται τακτικά στην Τουλούζη, μετά την πρώτη τους ένωση του 1358 κάτω από την προστασία ενός πρίγκιπα, που δεν είχε βλέψεις για την απόκτηση του στέμματος. Η κρίση της κεντρικής εξουσίας, όσο απότομη και σοβαρή κι αν ήταν δεν οδηγεί ωστόσο τις πόλεις στην ανεξαρτησία. Από την κρίση επωφελούνται κατά κύριο λόγο οι πριγκιπικές επικράτειες που προχωρούν σε αξιοσημείωτα βήματα αποκέντρωσης. Οι πριγκιπικές επιχειρούν να στρέψουν προς όφελός τους την πολιτική της βασιλείας και άρα να κερδίσουν τις πόλεις συμμετέχοντας στις γενικές συνελεύσεις των

8. R. H. Hilton, *English and French towns in feudal society. A comparative study*, Κέμπριτζ 1992.

9. Ch. Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, Xème-XIIIème siècle*, Παρίσι 1933. Το θέμα αναλύεται περισσότερο από τον J. F. Lemarignier, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987-1108)*, Παρίσι 1965. Για τον χαρισματικό χαρακτήρα της βασιλείας, A. W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, Xème-XIVème siècle*, Παρίσι 1986. Για την έννοια της κηδεμονίας, Ph. de Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, A. Salmon (εκδ.), Παρίσι 1970, τ. 2, 267, § 1519.

10. R. Cazelles, *La société politique et la crise de la royauté sous Philippe de Valois*, Παρίσι 1958· ο ίδιος, *Société, noblesse et couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Παρίσι - Γενεύη 1982.

τάξεων τους. Οι σχέσεις μεταξύ του βασιλιά και των πόλεων είναι ταραγμένες. Για εκείνον η δυσπιστία και ο φόβος της προδοσίας, που τον εμποδίζουν ακόμα και να διαμένει μέσα στο περίβολο των τειχών τους, για εκείνες η αμφισβήτηση της ικανότητάς του να επαναφέρει την τάξη και την πειθαρχία στα στρατεύματα. Όταν οι τύχες θα ξαναγίνουν ευνοϊκές για το βασιλιά, όταν το ίδιο το Παρίσι του παραδοθεί στις 13 Απριλίου του 1436, αυτός περιορίζεται σε μια καθυστερημένη επίσημη είσοδο αλλά δεν παρατείνει τη διαμονή του. Αυτό που τον απασχολεί δεν είναι να ξανακάνει το Παρίσι πρωτεύουσα αλλά να αποσπάσει τις πόλεις από τους πρίγκιπες. Οι χώροι διαμονής και εγκατάστασης της βασιλικής αυλής και των κεντρικών υπηρεσιών της βασιλείας, είναι χαρακτηριστικοί της νέας στρατηγικής. Ο βασιλιάς διαμένει με την αυλή του και την κυβέρνηση του σε κάστρα της επιλογής του —κρατικά κάστρα—¹¹, οι κεντρικές υπηρεσίες παραμένουν στο Παρίσι ενώ η λειτουργία των δημόσιων βασιλικών εμφανίσεων εξυπηρετείται στην πόλη της Τουρ. Δεν υπάρχει γεωγραφική πρωτεύουσα. Οι μεγάλοι πρίγκιπες αντικαθιστούνται από κυβερνήτες και βαθμηδόν όλοι οι θεσμοί που ενίσχυαν την πόλη του Παρισιού βλέπουν να γεννιούνται άλλοι ομόλογοί τους στην περιφέρεια, στην αρχή στο Νότο, στη συνέχεια σ' όλες τις πριγκιπικές επικράτειες, χωρίς να υπάγονται σ' αυτούς ιεραρχικά¹². Οι επαρχίες, με δικό τους κυβερνήτη, δικές τους κυριαρχικές συνελεύσεις και γενικές συνελεύσεις τάξεων, μετατρέπονται σε πραγματικές περιφερειακές εξουσίες¹³. Το σύνολο συγκροτεί μια ιεράρχηση του πολιτικού χώρου που θα ολοκληρωθεί το 1542 με τη δημιουργία 16 γενικών φορολογικών περιφερειών¹⁴. Το αποτέλεσμα είναι ένα νέο αστικό δίκτυο όπου οι πρωτεύουσες πόλεις δεν κυριαρχούν εξαιτίας της οικονομικής δραστηριότητάς τους αλλά εξαιτίας της διοικητικής και της πολιτικής σημασίας τους¹⁵. Σημαντικές πόλεις από οικονομική άποψη δεν είναι ανάμεσα στις πρωτεύουσες. Το νέο αποκεντρωμένο σύστημα δεν ήταν χωρίς κινδύνους για την κεντρική εξουσία όσο τουλάχιστον αυτή δεν είχε αναπτύξει ένα γραφειοκρατικό κράτος. Οι ισορροπίες διατηρήθηκαν μόνο χάρη στην

11. B. Guenée, Paris et la cour du roi de France au XIXème siècle, *Villes, bonnes villes, cités et capitales. Études d'histoire urbaine. Mélanges offerts à Bernard Chevalier*, Kav 1993 (avat.), 260-265· B. Chevalier, *Tours, ville royale (1356-1520). Origine et développement d'une capitale à la fin du Moyen-Age*, Παρίσι - Λουβέν 1975.

12. B. Chevalier, Gouverneurs et gouvernement en France entre 1450 et 1520, *Histoire comparée de l'administration, 14ème colloque franco-allemand, Tours 1977*, Μόναχο - Ζυρίχη 1980, 91-307.

13. R. Favreau, *La ville de Poitiers à la fin du Moyen Age, une capitale régionale*, 2 τ., Πουατιέ 1978· *Histoire de Toulouse*, Ph. Wolff (διευθ.), Τουλούζν 1974.

14. *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'État moderne (XIIe au XVIIIe siècles)*, actes du colloque de Bielefeld, 29 nov. - 1er déc. 1985, J. Ph. Genet (εκδ.), Παρίσι 1990.

15. P. M. Hohenberg - L. H. Lees, *The making of urban Europe (1000-1960)*, Κέμπριτζ (Μασ.) - Λονδίνο 1985.

καλή συνεννόηση μεταξύ του μοναρχικού κέντρου και της περιφερειακής εξουσίας που αντιπροσώπευαν οι πόλεις. Οι τελευταίες είναι νομικά πρόσωπα και διαθέτουν αντιπροσωπευτικά όργανα που ονομάζονται *σκαβινείες* ή *υπατείες* (*échevinages*, *consulats*). Τα όργανα αυτά αντιπροσωπεύουν τις κοινωνικές δυνάμεις της κάθε πόλης (νομικούς, εκκλησιαστικούς, εμπόρους) που η κεντρική εξουσία περιποιείται, σεβόμενη τους τοπικούς κανονισμούς τους, επιτρέποντάς τους μια αυτονομία που ξεπερνούσε την απλή ευθύνη για την άμυνά τους¹⁶. Οι φορολογικές επιβαρύνσεις γίνονται μετά από προσεκτικές διαπραγματεύσεις, η γνώμη των εντοπίων ζητείται για τα περισσότερα θέματα. Με δυο λόγια πρόκειται για μια μέθοδο ήπιας συμφιλίωσης, που υιοθετούν και οι ίδιες οι πόλεις επεκτείνοντας μάλιστα με δική τους επιλογή τις βασιλικές αρμοδιότητες, όπως εκείνη της απονομής της δικαιοσύνης στο όνομα του βασιλιά. Ακόμα και η φορολογική δικαιοδοσία ασκείται από προύχοντες των πόλεων που αγοράζουν το αξίωμά τους¹⁷. Επιπλέον οι πόλεις ως περιφερειακές δυνάμεις εμφανίζονται και ως εγγυητές της εθνικής συνοχής, αφού οι προύχοντές τους εκλέγονται αντιπρόσωποι στις γενικές συνελεύσεις των τάξεων, όπου έχουν την πλειοψηφία μαζί με τους εκκλησιαστικούς με τους οποίους είναι ούτως ή άλλως συνδεδεμένοι¹⁸. Οι πόλεις ως περιφερειακές δυνάμεις ήρθαν να ενισχύσουν, χωρίς να χάσουν την αυτονομία τους, την αποκατάσταση της κεντρικής εξουσίας όταν αυτή βρέθηκε μέσα από τον πόλεμο μπροστά σε εξαιρετικά ισχυρές κεντρόφυγες δυνάμεις που ενίσχυαν οι διαστάσεις της επικράτειας και η πολιτιστική ποικιλία των διαφόρων περιοχών της. Η διατύπωση ότι στη Γαλλία το κράτος προηγήθηκε του έθνους μπορεί να τροποποιηθεί λέγοντας ότι μετά τον εκατονταετή πόλεμο, το έθνος στο πρόσωπο των πόλεων επέτρεψε στο κεντρικό κράτος να ξανασταθεί στο πολιτικό παιχνίδι¹⁹.

Η ιστορία των πόλεων στο βασίλειο της Νάπολης²⁰ ως προς το διάλογό τους με τη μοναρχία εμφανίζεται πολύπλοκη και πολύμορφη αλλά δεν είχε το ίδιο βάρος με αυτή των γαλλικών πόλεων. Λίγες από τις πόλεις του βασιλείου υπάγονταν άμεσα στο βασίλειο ενώ η πλειοψηφία τους εξαρτιόταν από βαρόνους στους οποίους και απευθυνόταν ο αστικός κόσμος. Σε αντίθεση με το βορειοϊταλικό κόσμο, ο όρος *universitas*,

16. B. Chevalier, L'État et les bonnes villes en France au temps de leur accord parfait (1450-1550), *La ville, la bourgeoisie*, 71-85.

17. R. Descimon, Modernité et archaïsme de l'État monarchique: le parlement de Paris saisi par la vénalité (XVI^{ème} siècle), *État moderne, genèse*, 148-161.

18. N. Bulst, *Die französischen Generalstände von 1468 und 1484. Prosopographische Untersuchungen zu den Delegierten*, Σικμαρίνγκεν 1992.

19. B. Chevalier, Pouvoir central et pouvoirs des bonnes villes en France, *Principi e città*, 75.

20. *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese*, Storia d'Italia, G. Galasso (εκδ), τ. XV, 1, Τορίνο 1992· ο ίδιος, *Potere e istituzioni in Italia dalla caduta dell'Impero Romano ad oggi*, Τορίνο 1974.

σήμαινε το σύνολο των κατοίκων μιας περιοχής και όχι την αστική κοινότητα²¹. Η αστική ιδιότητα μιας πόλης δεν προερχόταν από το δημογραφικό μέγεθος ενός κατοικημένου χώρου ή από την υπαγωγή του στις βασιλικές δικαιοδοσίες αλλά οφειλόταν είτε στο γεγονός ότι αποτελούσε ένα επισκοπικό κέντρο είτε επειδή συγκέντρωνε αστικές λειτουργίες, όπως ήταν οι διοικητικές υπηρεσίες, οι ανταλλαγές, η συγκέντρωση των φόρων²². Σε ελάχιστες μόνο περιπτώσεις, όπως μαρτυρεί και η σύγχρονη τους ιστοριογραφία, οι πόλεις του βασιλείου κατάφεραν να έχουν πρωταγωνιστικό ρόλο αντίθετα με τη μοναρχία, τους βαρόνους και την Εκκλησία (η οποία αντιπροσώπευε το φεουδαρχικό επικυρίαρχο του βασιλείου και οι επισκοπές της είχαν εμβληματικό χαρακτήρα για τις πόλεις που τις φιλοξενούσαν), οι οποίοι και διαμορφώνουν τα κόμματα και τις φατρίες που προκαθορίζουν την ιστορία του. Ο άμεσος και επικίνδυνος αντίπαλος των πόλεων ήταν οι βαρόνοι και η αναγνώριση εκ μέρους τους της απόλυτης πολιτικής υπεροχής του βασιλιά μεταφράζει μια αντίδραση που ήθελε να πλήξει τους βαρόνους²³. Η τάση της μοναρχίας —που οφειλόταν τόσο σε μια πολιτική εξασθένησή της όσο και σε μια γενικότερη στάση που δεν απέρριπτε τις ιδιαιτερότητες— να συστηματικοποιεί, ομογενοποιώντας τις, τις τοπικές αυτονομίες, δεν εγγράφεται σε μια στρατηγική ευνοϊκής μεταχείρισης των πόλεων αλλά σε μια πολιτική ισορροπιών που ανήκει στην παράδοση των ιεραρχημένων παραχωρήσεων, αναγνωρίσεων προνομίων, κανονισμών και χαρίτων ή άλλων πράξεων που διακανόνιζαν τις συνθήκες των πόλεων της νοτίου Ιταλίας από την εποχή των Νορμανδών. Το ενδιαφέρον είναι ότι αν και η μοναρχία βρισκόταν σε μια περίοδο κρίσης και το βασίλειο σε μια περίοδο φεουδαρχικού αναβρασμού, οι πόλεις, παρά τη σαφή πρόοδο που κάνουν ως προς την αναγνώριση της αυτονομίας τους δεν καταφέρνουν να αποκτήσουν πολιτική προσωπικότητα και ρόλο. Δεν διακρίνεται πουθενά η διαμόρφωση μιας αστικής αντιπροσώπευσης, ρόλο που αντιθέτως εξασφάλιζαν οι εκκλησιαστικοί και οι άρχοντες της γης που σχημάτιζαν το *παρλαμέντο* της Νάπολης²⁴. Ωστόσο όλες οι διαφορετικές πολιτικές δυνάμεις που εμπλέκονται στο παιχνίδι δηλαδή η μοναρχία, οι βαρόνοι, οι πόλεις και η Εκκλησία περικλείονται από όρια που δεν μπορούν να ξεπεράσουν: η μοναρχία τείνει όλο και περισσότερο να αναγνωρίζει τις ιδιαιτερότητες των επιμέρους ομάδων εξουσίας χωρίς να μπορεί να αποκαταστήσει μια ισορροπία που θα απέβαινε σε όφελός της. Η αυτονομία των πόλεων περιορίζεται και οι δυνάμεις τους δεν επαρκούν για να επωφεληθούν από την κατάσταση που έχει διαμορφωθεί, μάλιστα δε συχνά δεν

21. Galasso, *Potere e istituzioni*, 22 κε., 54.

22. P. H. Chombart de Lauwe, *La fin des villes. Mythe ou réalité*, Παρίσι 1977.

23. G. Galasso, *Intervista sulla storia di Napoli*, P. Allum (επιμ.), Μπάρι 1978.

24. A. Marongiu, *Il parlamento in Italia nel Medioevo e nell'età moderna*, Μιλάνο 1962· G. D'Agostino, *Parlamento e società nel Regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, Νάπολη 1979.

καταφέρνουν να διατηρήσουν την ίδια την αυτονομία τους. Οι βαρόνοι βρίσκονται σε αδυναμία να αλλάξουν το νομικό και θεσμικό πλαίσιο που προϋποθέτει την υπεροχή της βασιλείας²⁵. Η ίδια η Εκκλησία έχει προσαρμοστεί στην πραγματικότητα μιας αυτόνομης μοναρχίας στο Νότο αν και οι διεκδικήσεις της Ρώμης που στηρίζονταν σε φεουδαλικά δικαιώματα εξακολουθούσαν να διατυπώνονται και να έχουν κάποια σημασία. Η αλληλοεξουδετέρωση αυτών των δυνάμεων αντίθετα μ' ό,τι συνέβη σε άλλα κράτη δεν επιτρέπει σε καμία τους να επικρατήσει, πράγμα που αποβαίνει σε βάρος της ίδιας της μοναρχίας. Όταν θα κατασταλεί μια εξέγερση βαρόνων, ο μονάρχης δεν θα τολμήσει, αντίθετα μ' ό,τι του ζητούσαν οι πόλεις, να καταστρέψει τις περιουσίες των εξεγερμένων, γεγονός που θα τους επιτρέψει να παραμείνουν μια δύναμη ισχυρότερη από την αστική²⁶. Άλλωστε οι σχέσεις πόλεων και βαρόνων δεν αναδεικνύονται *δραστικά ανταγωνιστικές*, όπως και δεν αναδεικνύεται σε καμία περίπτωση μια πολιτική ταύτισης της μοναρχικής υπόθεσης με την αστική. Αντίθετα μάλιστα είναι προφανής ένας συσχετισμός μεταξύ των βαρονικών δυνάμεων και της αστικής κοινωνίας, που χαρακτηριστικό του δείγμα είναι η ύπαρξη ενός βαρονικού κόμματος μέσα στις πόλεις²⁷. Οι πόλεις αντιπροσωπεύουν για τη μοναρχία ένα εργαλείο ανταλλαγής και διαπραγμάτευσης μέσω πωλήσεων ή πραχωρήσεων στη διαμάχη της με τους βαρόνους και δεν εμφανίζονται ως δομημένη πολιτική οργάνωση ικανή να παρουσιάσει μια σταθερή δράση ή ικανή να αποτελέσει μια συμπαγή βάση στην οποία θα στηριζόταν η μοναρχία²⁸. Ακόμα και μεγάλες πόλεις δεν διαμορφώνουν ομάδες ή ηγετικούς κύκλους ικανούς να τους επιτρέψουν την επιλογή μιας πολιτικής αναμέτρησης και ίσως επικράτησης. Αντίθετα, οι ηγετικοί κύκλοι τους οδηγούνται είτε σε ολιγαρχικές τάσεις είτε σε διευρύνσεις που κυρίως συντηρούν τις εσωτερικές αναμετρήσεις. Αναμετρήσεις που οφείλονται στην πλειοψηφία τους στις περιορισμένες δυνατότητες μιας στενής κοινωνίας, που τα συμφέροντά της ήταν δεμένα με τη γη και τα δημόσια αξιώματα. Η σημασία της μοναρχίας θα αναδειχθεί κατεξοχήν στη Νάπολη, όταν η τελευταία κατά την αραγωνική της περίοδο την επιλέγεται συνειδητά ως εργαλείο διακυβέρνησης του βασιλείου²⁹. Είχε ωστόσο επιτευχθεί μια ώσμωση μεταξύ της αστικής και της φεουδα-

25. M. Bellomo, *Società e istituzioni in Italia tra Medioevo ed età moderna*, Κατάνια 1977· G. Cassandro, *Il comune meridionale nell'età aragonese*, *Atti del Congresso internazionale di studi sull'età aragonese*, Μνάρι 1972· G. Vallone, *Riflessioni sull'ordinamento cittadino del Mezzogiorno continentale*, *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 2 (1991), 153-174· G. Muto, *Istituzioni dell'universitas' e ceti dirigenti*, *Storia del Mezzogiorno*, G. Galasso - R. Romeo (διευθ.), Νάπολη 1991, τ. IX, 19-67.

26. Galasso, *Il Regno di Napoli*, 821-831.

27. G. Galasso, *Sovrani e città nel mezzogiorno tardo-medievale*, *Principi e città*, 238-239.

28. *Ο.π.*, 239.

29. *Ο.π.*, 241.

λικής ευγένειας των πόλεων η οποία από κοινού με την εμπορευματοποίηση του φέουδου αποτελεί ένα από τα κύρια ρεύματα της αραγωνικής περιόδου. Το ρεύμα θα ακολουθήσουν και άλλες πόλεις, εκτός από τη Νάπολη, όπου και θα αναδειχθούν χάρη πάντα στην εμπορευματοποίηση του φέουδου νέες *αστικές ομάδες*³⁰. Η νέα πραγματικότητα αντανακλάται στη συστηματικοποίηση των τοπικών κανονισμών του ΙΕ΄ αιώνα, όπου το ενδιαφέρον εκ μέρους των ηγεμόνων δεν στρέφεται στις πόλεις αλλά στις συσσωματώσεις (*universitates*) ως αντίπαλης δύναμης της φεουδαλικής εξουσίας, που θα μπορούσε να αναπτυχθεί τόσο στις πόλεις όσο και σε συγκεντρώσεις αγροτικού πληθυσμού που δεν είχαν κανένα αστικό χαρακτήρα. Τα νέα αυτά πολιτικά σώματα με τα οποία είναι συνδεδεμένη η μετέπειτα αστική ανάπτυξη του βασιλείου αποτελούνται ως προς τη σύνθεσή τους από τα αναδεικνυόμενα στρώματα της ήσσονος φεουδαρχικής ευγένειας, των πατρικών των πόλεων και των περιχώρων τους, των βιοτεχνών αλλά και των διαφόρων κατηγοριών καλλιεργητών (ιδιοκτητών ή αγροληπτών) που μάχονται για τον έλεγχο της κοινότητας. Η διαδικασία μετασχηματισμού τους ή η άρνηση κάθε αλλαγής εκ μέρους των παλαιών ηγετικών ομάδων εντοπίζεται δύσκολα αλλά πρέπει πάντως να αναζητηθεί στο συσχετισμό τους με τις ανερχόμενες κοινωνικές ομάδες, που κυρίως αναγνωρίζεται στις γαμήλιες στρατηγικές. Το σύνολο παρουσιάζει μια μεγάλη ποικιλία κοινωνικών περιπτώσεων και εκτείνεται από τις μεγάλες αριστοκρατικές οικογένειες της Ακουιλίας έως την πληθώρα κυρίων με το προσωνύμιο *magnificus* που συχνά δεν είναι περισσότερο από απλούς τεχνίτες. Οι ισορροπίες των ποικίλων αυτών δυνάμεων, οι απαραίτητες για τον πολιτικό έλεγχο του αστικού χώρου, επιτρέπουν να συναντηθούν τα συμφέροντα της μοναρχίας και των αστικών δυνάμεων. Οι τελευταίες απέβλεπαν στη σταθεροποίηση του αστικού καθεστώτος — πράγμα που εγγυόταν την αυτονομία τους— ενώ η μοναρχία είχε την ευκαιρία παρεμβαίνοντας και αναγνωρίζοντας τις νέες πραγματικότητες να επικυρώνει και να διευρύνει το θεσμικό της κύρος. Η μοναρχική αξία επικρατούσε με τις παρεμβάσεις στον αστικό χώρο ακόμα και όταν η βασική δομή της εξακολουθούσε να είναι το φέουδο³¹.

Στη βόρεια και την κεντρική Ιταλία οι πόλεις-κράτη αν και έχουν να παρουσιάσουν μια διαφορετική ιστορία, υποχρεώνονται από την αλλαγή του πολιτικού πλαισίου —με τη δημιουργία νέων ευρύτερων πολιτικών επικρατειών μεταξύ του 1380 και του 1430— όσο υποχρεώνονται και οι νέες επικράτειες, να αντιμετωπίσουν μια σειρά από διαφορετικά προβλήματα³². Το πρώτο πρόβλημα τους ήταν αν θα διατηρούσαν οι πό-

30. Muto, *Istituzioni dell'universitas*, *ό.π.*

31. Galasso, *Sovrani e città*, 244-247.

32. G. Chittolini, *Organizzazione territoriale e distretti urbani nell'Italia del tardo medioevo, L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV*, G. Chittolini - D. Willoweit (επιμ.), Μονόλονια 1994, 15 κ.ε.

λεις την παλιά εξουσία τους πάνω στα περίχωρά τους και η αποδοχή αυτής της εξουσίας εκ μέρους του νέου ηγεμόνα τους. Το δεύτερο ήταν οι ποικίλες εδαφικές πραγματικότητες, οι οποίες δεν πλαισιώνονταν από το αστικό οργανωσιακό πρότυπο των πόλεων και τέτοιες ήταν οι αρχοντίες της υπαίθρου, τα φέουδα και οι κοινοτικοί θεσμοί των ορεινών πληθυσμών (κυρίως στην περιοχή των Απεννίνων και των παρυφών των Άλπεων). Η πολιτική των Βισκόντι-Σφόρτσα, ως προς το δεύτερο αυτό πρόβλημα, ήταν η αναγνώριση των αρχοντικών θεσμών με την τάση μάλιστα να ενισχύονται τα προνόμιά τους σε τέτοιο βαθμό, ώστε στο κέντρο της αστικής και κοινοτικής Ιταλίας θα ξαναεμφανιστούν φεουδαλικοί θεσμοί³³. Ως προς το πρώτο πρόβλημα παρατηρούνται διάφορες τάσεις. Η Βενετία παρεμβαίνει στο όνομα της εξουσίας της και αποσπά (1405), προσαρτώντας την στο Δογάδο, τη βενετική Κολωνία για να τελειώνει με τη διαμάχη Βερόνας και Βικέντζας οι οποίες τη διεκδικούσαν³⁴. Στην Τοσκάνη, η Φλωρεντία αποσπά για λογαριασμό της πόλεις που ήταν πριν υποταγμένες στα περίχωρά τους (Πιστόια, Σαν Μινιάτο, Αρέτσο, Κορτόνα, Πίζα) και τις θεωρεί μέρος της επικράτειάς της, εισάγοντας και ένα σύστημα δικαιοδοσιών που καταργούσε την προηγούμενη κατάσταση³⁵. Στη βενετική ήπειρο χώρα η αναγνώριση αρχοντιών σε βάρος των πόλεων δεν είναι σπάνια όπως συνέβη στο Τρεβίζο, πόλη που ούτε ως ή άλλως δεν είχε καταφέρει ούτε κατά την προηγούμενη περίοδο να επικρατήσει στα περίχωρά της³⁶. Σε κράτη όπως αυτά της Λούκα και της Σιέννα ξεπερνιούνται τα όρια του κράτους-πόλης χωρίς ωστόσο η εμπειρία τους να ξεπεράσει τις πιο απλές δομές κρατικής οργάνωσης³⁷. Αλλά, πέρα από αυτές τις χαρακτηριστικές περιπτώσεις, χρειάζεται μεγαλύτερη διάκριση μπροστά στην πολυπλοκότητα των περιπτώσεων. Η παλιά οργάνωση των περιχώρων, που υπάγονταν στην εξουσία της πόλης, διατηρείται συχνά έστω και μόνο ως θεωρητικό πρότυπο που διατυπώνεται με το σχήμα «πόλη-μητέρα και γιοι της υπαίθρου» (*civitas mater, comitatini filii*). Η άποψη που θα μπορούσε να διατυπωθεί είναι ότι η εξουσία των νέων εδαφικών επικρατειών ασκείται πάνω σε ένα συνονθύλευμα τοπικών αυτονομιών που ζουν με ένταση την αντιφατική διαδικασία ενί-

33. G. Chittolini, La "signoria" degli Anguissola su Riva, Grazzano e Montesanto fra Tre e Quattrocento, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado*, Τοπίο 1979, 252.

34. J. S. Grubb, *Firstborn of Venice. Vicenza in the Early Renaissance State*, Φιλαδέλφεια 1987.

35. G. Chittolini, Ricerche sull'ordinamento territoriale del dominio fiorentino agli inizi del secolo XV, *La formazione dello stato regionale*, 345-349.

36. S. Zamperetti, *I piccoli principi. Signorie locali, feudi e comunità soggette nello Stato regionale veneto dall'espansione territoriale ai primi decenni del '600*, Βενετία 1991.

37. A. Casali, L'amministrazione della giustizia criminale laica nel contado lucchese (1300-1400): il capitano del contado e i vicari, *Annuario* 1978-1979, 37-73· M. Asheri, *Siena nel Rinascimento. Istituzioni e sistema politico*, Σιένα 1985, 20 κ.ε.: ο ίδιος, Lo stato di Siena: un' introduzione alla sua organizzazione politico-amministrativa, *Studi e memorie in memoria di Ginevra Zanetti*, Σάσσορι 1994 73-96.

σχυσης της κεντρικής εξουσίας αλλά και αντίστασης συμπαγών εδαφικών πυρήνων, που δέχθηκαν να παραχωρήσουν την ανεξαρτησία τους αλλά όχι την ελευθερία τους³⁸. Απόδειξη αποτελεί η μέθοδος προσάρτησης η οποία αποτυπώνεται στο συμβόλαιο «συνθήκης» που συντάσσεται μεταξύ του ηγεμόνα και των θεσμικών εκπροσώπων της περιοχής προσάρτησης. Όλοι οι ηγεμόνες επηρεάζονται από την ύπαρξη μέσα στις επικράτειές τους πολιτικών ενοτήτων που στηρίζονται σε μια μεγάλη παράδοση αυτονομίας και αυτοδιοίκησης³⁹. Ανάμεσα σ' αυτές τις ενότητες, είναι οι πόλεις που έχουν το μεγαλύτερο βάρος. Τα νέα πριγκιπικά κράτη εξασφαλίζουν την ενότητα κέντρου και περιφέρειας μέσω μιας διμερούς σχέσης όπου κυριαρχεί το συμβόλαιο, οι συμφωνίες και η εθελούσια προσχώρηση που υποχρεώνουν το νέο ηγεμόνα να εμφανίζεται ως φύλακας των δικαιωμάτων και των ελευθεριών του υποταγμένου. Ο ηγεμόνας μπροστά στην πολυπλοκότητα των φαινομένων κάνει χρήση τόσο του φεουδαλικού συμβολαίου πίστης και αφοσίωσης όσο και του φορολογικού μηχανισμού των πόλεων. Η πιο αποτελεσματική του ενέργεια είναι η απόσπαση ενός ήσσονος κέντρου (ένα κάστρο, μια κοινότητα) από την πόλη στην οποία αυτό ανήκε προηγουμένως με αντάλλαγμα μια προσωπική αφοσίωση και μια εύθραυστη νομιμότητα που διαρκεί συχνά όσο και η ζωή ενός άρχοντα. Η μόνη πραγματική εξαίρεση σ' αυτό το καθεστώς είναι η πλήρης αναδιοργάνωση της υπαίθρου που επιχειρεί και επιτυγχάνει η κυβέρνηση της Φλωρεντίας από τις πρώτες δεκαετίες του ΙΕ' αιώνα⁴⁰.

Ας παρατηρήσουμε τώρα τη συμπεριφορά ενός άλλου κράτους, του παπικού. Μοναρχικό κράτος⁴¹ που εκλέγει τον μονάρχη του και του οποίου η εξουσία ασκείται συλλογικά. Ο ηγεμόνας του δεν προέρχεται από μια συγκεκριμένη εσωτερική αριστοκρατία ή από μια κρατική ολιγαρχία αλλά επιλέγεται από ένα συλλογικό σώμα, που το ίδιο ανανεώνεται διαρκώς και του οποίου τα μέλη προέρχονται από διαφορετικούς χώρους και πάντως όχι από την κοσμική εξουσία. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των οικείων του πάπα και του παπικού κράτους υποβόσκει σ' όλη τη διάρκεια της θητείας του πο-

38. A. Menniti Ippolito, *Le dedizioni e lo stato regionale. Osservazioni sul caso veneto*, *Archivio Veneto* 117 (1986), 5-30· N. Karapidakis, *Civis fidelis: l'avènement et l'affirmation de la citoyenneté corfiote (XVIème-XVIIème siècles)*, Φραγκφούρτη 1992· G. Chittolini, *Signorie rurali e feudi alla fine del medioevo*, *Storia d'Italia*, G. Galasso (διευθ.), Τορίνο 1987, τ. VII, 650.

39. R. Rubini, *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Μιλάνο 1994, 112. Επίσης τις παραπομπές της προηγούμενης υποσημείωσης.

40. G. M. Varanini, *Governi principeschi e modello cittadino di organizzazione*, *Principi e città*, 126-127.

41. J. Delumeau, *Les progrès de la centralisation dans l'État pontifical au XVIe siècle*, *Revue historique* 226 (1961), 399-410· P. Prodi, *Lo sviluppo dell'assolutismo nello Stato pontificio*, I, Μπολόνια 1968· ο ίδιος, *Il sovrano pontefice, Uno corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Μπολόνια 1982· M. Monaco, *Lo Stato della Chiesa. I. Dalla fine del Grande Scisma alla pace di Cateau-Cambrésis*, Πεκκόπρα 1971.

ντίφηκα και εκδηλώνεται απροκάλυπτα αμέσως μετά το θάνατό του⁴². Περισσότερο απ' ό,τι στις άλλες μοναρχίες, ο θάνατος του ηγεμόνα προκαλεί στο κράτος βαθύτατες ανακατατάξεις τόσο στις πολιτικές κατευθύνσεις του όσο και στην αναδιανομή του πλούτου. Οι λύσεις που επινοήθηκαν για να ρυθμίσουν τις σχέσεις του παπικού κράτους με τις πόλεις του είναι φυσικά επηρεασμένες από τις παραπάνω ιδιαιτερότητες με αποτέλεσμα να παρουσιάζουν μια μεγάλη ποικιλία, με πολλές διαφοροποιήσεις, συχνά αντιφατικές. Ένα άλλο χαρακτηριστικό του εκκλησιαστικού κράτους ήταν η ύπαρξη και η ανάπτυξη στα όριά του αρχοντικών και κοινοτικών αυτονομιών. Από το ΙΓ' άλλωστε αιώνα η παπική εξουσία βασιζόταν στη διάκριση μεταξύ πόλεων και περιοχών αμέσου ή εμμέσου υπαγωγής⁴³. Οι τελευταίες ανήκαν στο κράτος μέσω ενός εκκλησιαστικού ή κοσμικού άρχοντα. Από το ΙΔ' αιώνα η μέθοδος που φαίνεται να υπερισχύει είναι αυτή της εμμέσου υπαγωγής (*subiectio mediate*) μετά από συγκεκριμένες πολιτικές πρωτοβουλίες του καρδινάλιου Albornoι και χάρη στο θεσμό του αποστολικού επιτρόπου⁴⁴. Ο θεσμός αυτός επέτρεπε στο κράτος να αναγνωρίζει τις τοπικές αυτονομίες αλλά και να επιβάλλει μια στοιχειώδη πειθαρχία. Η αναγνώριση του παπικού κράτους εκ μέρους των αρχόντων συμπάρεσυρε ελαφρότατες δεσμεύσεις όπως ήταν μια επίσημη καταβολή φόρου, ο όρκος πίστης και ορισμένες φορές η στρατιωτική βοήθεια, ενώ σε αντάλλαγμα εξασφάλιζαν να μην παρεμβαίνει το κράτος στα όρια της δικαιοδοσίας τους. Αυτό φυσικά δεν αφορούσε παρά τις πόλεις εμμέσου υπαγωγής. Η ιστορία της επικράτησης του παπικού κράτους στις πόλεις της επικράτειάς του υπήρξε αργή και ακόμα στα τέλη του ΙΓ' αιώνα ένας αποτελεσματικός έλεγχος φαινόταν αδύνατος⁴⁵. Το πλεονέκτημα της αγίας έδρας ήταν η αποδοχή της υψηλής κυριαρχίας της και η πειστικότητα που της εξασφάλιζαν οι σχέσεις της με σημαντικά στοιχεία των τοπικών κοινωνιών, η σχετική της στρατιωτική δύναμη και κυρίως οι νομοθετικές και

42. W. Reinhard, *Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstante*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), 145-185· S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel duecento e primo trecento*, Ρώμη 1993.

43. G. Ermini, *Aspetti giuridici della sovranità pontificia nell'Umbria nel secolo XIII*, *Bolletino della Deputazione di storia patria per l'Umbria* 34 (1937), 5-38· D. Waley, *The papal State in the Thirteenth Century*, Λονδίνο 1961· E. Petrucci, *Innocenzo III e i comuni dello Stato della Chiesa. Il potere centrale, Società e istituzioni dell'Italia comunale: l'esempio di Perugia (secoli XII-XIV)*, *Atti del Congresso storico internazionale, Perugia 6-9 novembre 1985*, Περούτζια 1988, 91-136.

44. G. De Vergottini, *Note per la storia del vicariato apostolico durante il secolo XIV*, *Studi in onore di Carlo Calisse*, III, Μιλάνο 1939, 341-365· ο 'Ιδιος, *Ricerche sulle origini del vicariato apostolico*, *Scritti di storia del diritto italiano*, Μιλάνο 1977, III, 585-612· P. Jones, *The vicariate of the Malatesta of Rimini, Economia e Società nell'Italia medievale*, Τορίνο 1980.

45. G. Ermini, *Caratteri della sovranità temporale dei papi nei secoli XIII e XIV*, *Zeitschrift der Davigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 27 (1938), 315-348.

φορολογικές παρεμβάσεις της. Αλλά ας επιμείνουμε λέγοντας ότι, αντίθετα μ' ό,τι πιστευόταν παλιότερα, δεν υπήρξε ένα συμβόλαιο αναγνώρισης της υψηλής επικυριαρχίας της Εκκλησίας, εκ μέρους των κοινοτήτων με αντάλλαγμα την αυτοδιοίκησή τους. Σε πρακτικό επίπεδο επρόκειτο περισσότερο για μια σταθερή βούληση πολιτικής επικράτησης της Εκκλησίας που στηρίχτηκε σε διαπραγματεύσεις και διάφορες λύσεις, και στη θεωρητική αποδοχή της παπικής υπεροχής εκ μέρους των κοινοτήτων. Τα ποικίλα στοιχεία αυτής της μεθόδου, που θα επικρατήσει το ΙΕ' αιώνα, εμφανίζονται ήδη στα τέλη του ΙΓ': υποχρέωση εκ μέρους των πόλεων σε μια στοιχειώδη πίστη, καταβολή φόρων, αναγνώριση της δικαιοδοσίας εφέσεως των παπικών δικαστηρίων και συχνά την αποδοχή του διορισμού ενός προβλεπτή και αξιωματούχων εκ μέρους του πάπα. Η διαδικασία θα ανασχεθεί τις αρχές του ΙΔ' αιώνα εξαιτίας των παρατεταμένων κρίσεων της εποχής —στις οποίες πρέπει να προστεθεί και η απομάκρυνση της παπικής έδρας⁴⁶— που την οδήγησαν συχνά σε πλήρη αδυναμία να ασκήσει τις εξουσίες της. Η γενίκευση των συγκρούσεων φατριαστικού χαρακτήρα και η αναζωπύρωση της αριστοκρατικής ιδεολογίας οδήγησαν στη διάβρωση των κοινοτικών αξιών με αποτέλεσμα οι πάπες της Αβινιόν να συναντούν στην Ιταλία της αριστοκρατικής ανάφλεξης και των εμφυλίων συγκρούσεων αξεπέραστες δυσκολίες στην άσκηση της εξουσίας τους. Την αναδιοργάνωση θα εξασφαλίσει προσωρινά τουλάχιστον (1353-1367) ο καρδινάλιος Albornoζ που θα αποτελέσει και το μεταρρυθμιστή της επαρχιακής δομής του ποντιφικού κράτους χάρη στη μέθοδο της αποστολικής επιτροπείας που προαναφέρθηκε αλλά και στην καλύτερη χρήση των πόλεων αμέσου υπαγωγής (*ut privatis personis ad ipsorum vitam dumtaxat*) που του εξασφάλισαν ένα δίκτυο σημείων στήριξης (περισσότερα από εξήντα) και τον βοήθησαν στην υπαγωγή πολλών κοινοτήτων⁴⁷. Υπαγωγή που συχνά έγινε με εξαιρετική σκληρότητα, ειδικά στις περιπτώσεις υποψίας εξέγερσης. Το παπικό κράτος αναπτύσσοντας τις μεθόδους Albornoζ θα επιτύχει τον πλήρη έλεγχο των εδαφών του τα τέλη του ΙΔ' αιώνα, ξεπερνώντας και την κρίση του σχίσματος (1378-1389). Όλη αυτή την περίοδο οι αρχοντικές εξουσίες ενισχύονται σε βάρος των κοινοτήτων και τις ενίσχυσε ακόμα περισσότερο ο νεποτισμός του πάπα Βονιφατίου Θ'⁴⁸. Στο όνομα της Εκκλησίας οι δικαιοδοσίες του άρχοντα μιας πόλης που παραμεριζόταν από την εξουσία περνούσαν σ' ένα συγγενή του πάπα και του επιτρεπόταν έτσι να θεμελιώσει τις κοσμικές του βλέψεις σε αρχαία δικαιώματα. Το 1398 ο αδελφός του πάπα, Ιωάννης Tomacelli, επιτυγχάνει την υπαγωγή

46. D. Waley, Lo stato papale dal periodo feudale a Martino V, *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca, Storia d'Italia*, UTET VII/2, Torino 1987, 231-320
P. Partner, *The lands of St Peter*, Λονδίνο 1972.

47. P. Colliva, *Studi sul cardinale Albornoζ e sulle "Constitutiones Aegidianae"*, Μπολόνια 1969.

48. Ό.π., 98-140.

του Ορβιέτο και εξασφαλίζει για τη νέα εξουσία τους όρους με τους οποίους η πόλη είχε περάσει τρία χρόνια νωρίτερα στην αρχοντία του Biordo Michelotti⁴⁹. Το 1403 η Περούτζια επιστρέφει στο παπικό κράτος, φεύγοντας από το κράτος των Βισκόντι⁵⁰. Είναι τότε υποχρεωμένη να υπαχθεί στην πλήρη εξουσία του Ιωάννη (*plenum dominium et merum imperium*). Τα οικονομικά της πόλης θα είναι υπό τον έλεγχο ενός ταμία που θα επιλέγει ο Ιωάννης χάρη του πάπα και της αγίας ρωμαϊκής Εκκλησίας. Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι τις σχέσεις παπικού κράτους και πόλεων προσδιόρισε η κρίση των κοινοτικών θεσμών και η πίεση των αρχόντων πάνω στους τελευταίους. Πολλές πόλεις προτιμούσαν την εγγύηση της υπαγωγής τους στον πάπα του οποίου η εξουσία έχαιρε της φήμης ενός ήπιου ζυγού και ελαφρού βάρους, θυμίζοντας και τις παλιές κοινοτικές δόξες που ήταν συνδεδεμένες με την αναγνώριση της παπικής επικυριαρχίας. Από τα τέλη του ΙΔ΄ αιώνα ο έλεγχος των πόλεων θα γίνει πιο ουσιαστικός ιδίως σ' ότι αφορούσε τα οικονομικά τους —χάρη σε μια μέθοδο προληπτικής φορολόγησης— και αυτές θα χάσουν περίπου όλα τα περιθώρια αυτονομίας τους⁵¹.

Ας βρεθούμε τώρα σε μια άλλη περιοχή ισχυρών κοινοτικών και αστικών παραδόσεων, τις Κάτω Χώρες: Φλάνδρα, Μπραμπάντι, Ολλανδία με τις προεκτάσεις τους στην πόλη της Μαλίν και της Βαλενσιέν. Όταν οι επαρχίες αυτές ενώνονται (1384-1482)⁵² κάτω από την κυριαρχία των δουκών της Βουργουνδίας του οίκου των Βαλουά, και στη συνέχεια των Αψβούργων, πολλές πόλεις τους έχουν ήδη χάσει την οικονομική τους δύναμη και κατ' επέκταση την πολιτική τους αλλά εξακολουθούν να αντιπροσωπεύουν σημαντικές δυνάμεις στο πολιτικό παιχνίδι που δεν μπορούν να αγνοήσουν οι κυριαρχούντες⁵³. Οι σχέσεις μεταξύ πριγκίπων και πόλεων διαμορφώνονται γύρω από τους μεγάλους άξονες της δικαιοσύνης, της δημοσιονομίας, της νομοθεσίας και του ρόλου των πολιτικών και κοινωνικών δυνάμεων.

Οι δούκες της Βουργουνδίας αντίθετα με τις φεουδαλικές δυναστείες που προϋπήρξαν στην περιοχή έχουν βασιλικές αξιώσεις. Θεωρούν τον οίκο τους πηγή δικαί-

49. A. Esch, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat*, Τόμπιγκεν, 1969, 504-510.

50. H. M. Goldbrunner, *Die Übergabe Perugias an Giangaleazzo Visconti (1400)*, *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 42-43 (1964), 285-369· ο ίδιος, *I rapporti tra Perugia e Milano alla fine del Trecento*, *Storia e arte in Umbria in età comunale*, *Atti del VI Convegno di studi Umbri (Gubbio 26-30 maggio 1968)*, Περούτζια 1971, 687-694.

51. S. Carocci, *Governo papale e città nello stato della chiesa. Ricerche sul quattrocento*, *Principi e città*, 220-221.

52. W. Prevenier - W. Blockmans, *Les Pays-Bas bourguignons*, Αμβέρσα, 1983. *Histoire de Flandre: des origines à nos jours*, E. Witte (εκδ.), Βρυξέλες 1983, κεφ. 1 και 2.

53. *Les relations entre princes et villes aux XIVe-XVIe siècles: aspects politiques, économiques et sociaux*, *Rencontres de Gand (24 au 27 septembre 1992)*, J-M. Cauchies (διευθ.), Νεσατέλ 1993.

ου⁵⁴, δικαίωμα κατεξοχήν βασιλικό. Σε πρακτικό επίπεδο αυτό δεν μεταφράζεται ως αξίωση των ηγεμόνων να απονέμουν οι ίδιοι δικαιοσύνη ή έστω μέσω των εκπροσώπων τους: λειτουργία την οποία εμπιστεύονται στις αστικές κοινότητες. Αλλά επιμένουν να θεωρούν την άσκηση της δικαιοσύνης εκ μέρους των τελευταίων ως απλή μεταβίβαση αρμοδιοτήτων, γεγονός που τους επιτρέπει να θεωρούν αυτονόητη την παρέμβασή τους στο διορισμό των δικαστών σε πολλές πόλεις έστω μετά από πρόταση των τοπικών αρχόντων. Ο ηγεμόνας κρατά ορισμένες υποθέσεις στη δική του αποκλειστική αρμοδιότητα —σημείο ιδιαίτερα ευαίσθητο στις σχέσεις του με τις πόλεις— αποκλείοντάς τις από κάθε δυνατότητα παρέμβασης. Επιπλέον διατηρεί το δικαίωμα —το οποίο απορρέει από τη *βασιλική* του ιδιότητα— ακύρωσης των αποφάσεων των κοινοτικών δικαστών συγχωρώντας, απονέμοντας χάρη ή παραγράφοντας ποινές⁵⁵ (*want remitteren is princelijk*): οι ηγεμόνες είχαν για ένα διάστημα διευκολύνει την ανάπτυξη των κοινοτικών εξουσιών πέρα από τα τείχη τους επεκτείνοντάς τις στα περίχωρα όπου και αναπτύσσεται βάσει προνομίων ένας πραγματικός αστικός ιμπεριαλισμός. Η διευκόλυνση αυτή οφειλόταν στην έγνοια των ηγεμόνων να περιορίσουν τον μεγάλο τους αντίπαλο που ήταν οι φεουδάρχες υποτελείς του. Στη συνέχεια θα προσπαθήσουν να περιορίσουν πάλι τα αστικά προνόμια. Ο έλεγχος των υποτελών εξουσιών, κοινοτήτων και αρχόντων, γίνεται μέσα από μια συνήθη πρακτική που συνίσταται στη δυνατότητα έφεσης και στην ιεράρχηση των δικαστηρίων. Ο ηγεμόνας, οιονεί βασιλεύς, συμπεριφέρεται κινούμενος από τις βασιλικές αρετές του μέτρου, της μετριοφροσύνης και του σεβασμού των νόμων. Σ' αυτή τη διαδικασία οι πόλεις δεν χάνουν απαραίτητα παρά το γεγονός ότι οι αποφάσεις των δικαστών τους εφεσιβάλλονται, ακυρώνονται ή τροποποιούνται από τα συμβούλια δικαιοσύνης: ένα θεσμό που αναπτύχθηκε ιδιαίτερα κατά το ΙΔ' αιώνα⁵⁶. Οι τοπικοί δικαστές επωφελούνται από το γεγονός ότι τα πολυάριθμα τοπικά δίκαια σε ισχύ στις Κάτω Χώρες εναρμονίζονται χάρη στη μακροπρόθεσμη ηγεμονική προσπάθεια η οποία επιτελείται με την επέκταση των αστικών δικαιοδοσιών στην ύπαιθρο, δικαιοδοσίες που ευνοούσαν την εξουσία των δικαστών. Η κύρια φροντίδα της ηγεμονικής εξουσίας ήταν να περιορίσει τις ιδιωτικές συγκρούσεις στην ύπαιθρο, δηλαδή τις συγκρούσεις μεταξύ των αρχόντων, ξε-

54. J. Lorgnier, La juridiction privilégiée du magistrat face aux officiers de justice du Prince à Lille, XIV-XVIIe siècle, *Revue du Nord* 75 (1993), 847-891.

55. J.-M. Cauchies - H. De Shepper, *Justice, grâce et législation. Genèse de l'État et moyens juridiques dans les Pays-Bas, 1200-1600*, Βρυξέλες 1994, 62-64.

56. J. van Rompaey, *De Grote Raad van de hertogen van Boergondië en het Parlement van Mechelen*, Βρυξέλες 1973, 315-329. P. Godding, Le Conseil de Brabant au XV^e siècle, instrument du pouvoir ducal à l'égard des villes, *Villes et campagnes au moyen age. Mélanges Georges Despy*, J.-M. Duvosquel - A. Dierkens (εκδ.), Λιέγη 1991, 335-354.

ριζώνοντας επίμονες συνήθειες του παρελθόντος. Σ' αυτή τη φροντίδα τα δικαστήρια των πόλεων και οι δικαστές τους ήταν ένα μοναδικό εργαλείο αφού βαθμιδόν αντιπροσώπευαν την ηγεμονική δικαιοσύνη. Σε νομοθετικό άλλωστε επίπεδο οι ηγεμόνες δεν επιχειρήσαν τόσο την κατάργηση του δικαιώματος των πόλεων να νομοθετούν όσο την ένταξη αυτού του δικαιώματος στις δικές τους νομοθετικές δραστηριότητες, βάζοντας συχνά την υπογραφή τους σε αποφάσεις που είχαν εκδοθεί από κοινοτικά δικαστήρια χωρίς μάλιστα να αναφέρουν πάντα την προέλευσή τους. Οι κοινοτικοί δικαστές και άλλες κοινοτικές αρχές διατηρούν το δικαίωμά τους να νομοθετούν προσαρμόζοντας σε ένα τοπικό κλίμα τις γενικότερες νομοθετικές κατευθύνσεις.

Αν η ιεράρχηση των δικαστηρίων και η χρήση του δικαίου διαμορφώνουν τις σχέσεις εξάρτησης μεταξύ του ηγεμόνα και των υποτελών πόλεων του, η φορολογία διαμορφώνει ένα πλαίσιο διαλόγου που νομιμοποιεί τις τελευταίες, μέσω των εκπροσώπων τους, να παρεμβαίνουν και στον πολιτικό διάλογο. Συγκεκριμένα η γενίκευση της φορολογίας των κοινοτήτων προκάλεσε μια σημαντική αλλαγή αφού εισήγαγε την έννοια του τακτικού δημόσιου φόρου ο οποίος –σε αντίθεση με τη φεουδαλική παράδοση που θεωρούσε τη φορολογική επιβάρυνση μέρος των υποχρεώσεων ενός υποτελή στον κύριο του και είχε περιοδικό και έκτακτο χαρακτήρα– διευκόλυνε τη δυνατότητα του ηγεμόνα να προστρέχει κατά μόνιμο τρόπο στη φορολόγηση και να παίρνει μέτρα δημοσιονομικού ελέγχου. Οι αστικές κοινότητες υποχρεώθηκαν ή οδηγήθηκαν, άλλοτε αυθόρμητα άλλοτε με υποκίνηση του ηγεμόνα σε μεταρρυθμίσεις που προέβλεπαν τη λύση του δανεισμού ή της έκδοσης ομολόγων με υποθήκευση της κοινοτικής ακίνητης ή κινητής περιουσίας, ώστε να είναι σε θέση να ανταποκρίνονται στις υποχρεώσεις τους και στην ικανοποίηση του ηγεμόνα τους⁵⁷. Η φορολόγησή τους ήταν το πιο συνηθισμένο θέμα στις ημερήσιες διατάξεις των κοινοβουλίων τους, όπου και συζητούνταν και τα συναφή με τη φορολόγηση θέματα που ήταν ο πόλεμος και οι συνθήκες ειρήνευσης, η νομισματική πολιτική και το εμπόριο. Στις σχετικές συζητήσεις του κοινοβουλίου οι διαπραγματεύσεις διεξαγόταν μεταξύ του εκπροσώπου του ηγεμόνα ή τον ίδιο προσωπικά και τους εκπροσώπους των κατοίκων της πόλης ή ενός συνόλου πόλεων, αν το κοινοβούλιο ήταν περιφερειακό⁵⁸, ανάμεσα στους οποίους και εκπρόσωποι του κλήρου και της ευγένειας⁵⁹.

57. J.-P. Sosson, *Travaux publics et politiques économiques. L'exemple de quelques villes des anciens Pays-Bas (XIVe-XVe siècle)*, *Studia historica oeconomica. Liber amicorum Herman Van der Wee*, E. Aerts και άλλοι (εκδ.), Λουβέν 1993, 254-255.

58. W. Prevenier, *Les États de Flandre depuis les origines jusqu'en 1790, Anciens Pays et Assemblées d'Etats*, XXXIII, Λουβέν - Παρίσι, 1965, 22-23, 28-29.

59. R. Wellens, *Les États généraux des Pays-Bas des origines à la fin du règne de Philippe le Beau, 1464-1506*, Χέλλε 1974.

Η οργάνωση του οικονομικού χώρου υπόκειται στον παρεμβατισμό του ηγεμόνα αφού δεν αντιπροσωπεύει μόνο μια άτυπη συνάντηση και συναλλαγή προσώπων αλλά συνίσταται ουσιαστικά σε θεσμούς που βαρύνονται από τα ηγεμονικά προνόμια —μεταξύ των οποίων και το περίφημο δικαίωμα στο διαβατήριο— και παρά το γεγονός ότι πολλές από τις επιμέρους ρυθμίσεις της λειτουργίας του (έλεγχος μέτρων και σταθμών, πήρηση της τάξης, διακανονισμός των συναλλαγών) έχουν εκχωρηθεί στις κοινότητες⁶⁰. Ο αυξανόμενος ηγεμονικός παρεμβατισμός έχει άρα ως συνέπεια τον περιορισμό της κοινοτικής αυτονομίας, που γίνεται ιδιαίτερα αισθητός στους τομείς του ελέγχου των εξαγωγών και στις εμπορικές συναλλαγές με εκθρικές χώρες. Πολλές πόλεις, ειδικά οι πόλεις του εμπορίου, αισθάνονται ιδιαίτερα τη βλάβη που μπορεί να τους προκαλέσει η αναγνώριση του μονοπωλίου για τα προϊόντα μιας άλλης ή το δικαίωμα αποθήκευσης ενός εμπορεύματος. Από τη μεριά τους οι πόλεις, με τον τυρρανικό ηγεμονισμό —συχνά χρησιμοποιεί τη βία— που ασκούν στα περίχωρά τους προκαλούν τον ηγεμόνα και τη βούλησή του να περιορίσει στη θέση της κάθε μια από τις συνιστώσες του κράτους. Φροντίδα του είναι να παρεμβαίνει για να περιορίζει τις ένοπλες καταδρομές πολιτών εναντίον των εργαστηρίων της υπαίθρου ή να επεμβαίνει συχνά μετά από την πρόσκληση ενός κόμματος στις εσωτερικές συγκρούσεις των πόλεων, όπου εμφανίζεται ως διαιτητής ή ως τρίτος παράγοντας στη σύγκρουση⁶¹. Παρά τις πολυάριθμες ανοικτές συγκρούσεις ή τις λανθάνουσες εντάσεις εγκαθίσταται βαθμιαία μια συνεργασία μεταξύ του πρίγκιπα και των προυχόντων⁶². Οι τελευταίοι πέρα από τις πεποιθήσεις τους υπολογίζουν στα πλεονεκτήματα που μπορούν να προκύψουν από τις συγκρούσεις για να εξασφαλίσουν τη συμμετοχή τους στην κυβέρνηση ή, κερδίζοντας την εύνοιά του, να ενισχύσουν την υπεροχή τους στην κυβέρνηση⁶³. Ο πρίγκιπας, από τη μεριά του, υπολογίζει στα αντικρουόμενα συμφέροντά τους και στις ισορροπίες των τοπικών δυνάμεων. Γεγονός που εξηγεί την ήπια καταστολή εκ μέρους

60. J.-M. Cauchies, *La législation princière pour le comté de Hainaut. Ducs de Bourgogne et premiers Habsbourg (1427-1506)*, Βρυξέλες, 1982, 457-467· J. Mertens, L'intervention des autorités centrales et locales dans la réglementation et le contrôle des poids et mesures sous l'Ancien Régime, *Pouvoirs locaux et tutelle. Actes des journées internationales tenues à Furnes du 28 au 31/05/1992*, S. Dauchy, R. Martinage κ.ά (εκδ.), Βιλνέβ ντ' Ασκ 1993, 41-52.

61. M. Boone, L'industrie textile à Gand au bas moyen age ou les résurrections successives d'une activité réputée moribonde, *La draperie ancienne des Pays-Bas: débouchés et stratégies de survie (14e-16e siècles)*. *Actes du colloque tenu à Gand le 28 avril 1992*, M. Boon - W. Prevenier (εκδ.), Λουβέν - Απελντόρν 1993, 41-44.

62. M. J. van Gent, The dukes of Burgundy and Dordecht: a financial account of their relationship from 1425 to 1482, *Les relations*, 61-74.

63. H. Brand, Urban élites and central government; co-operation or antagonism? The case of Leiden at the end of the Middle Ages, *Les relations*, 53.

του ορισμένων εξεγέρσεων και μάλιστα βίαιων κάνοντας χρήση της αμνηστείας ή προτείνοντας τη συνθηκολήψη. Αν και σε γενικές γραμμές δεν έχανε την ευκαιρία να ταπεινώσει και να υποδουλώσει ανοικτά, με παραδειγματικά μέτρα (πρόστιμα, εξορίες, κατεδαφίσεις) αποφεύγει ωστόσο να εξοντώσει οριστικά τους αντιπάλους του φροντίζοντας να μην υπονομεύσει ανεπανόρθωτα το μέλλον. Οι ηγεμόνες ανέτρεχαν γι' αυτό το σκοπό στην προσωπική συμπάθεια ή σε θεσμικές μεταρρυθμίσεις⁶⁴. Το γενικότερο συμπέρασμα είναι ότι δεν υπήρχε ένας ασυμβίβαστος ανταγωνισμός μεταξύ του συγκεντρωτικού και του αστικού προτύπου διακυβέρνησης. Ο ηγεμόνας προσπαθεί να εξουσιάσει τις *πόλεις του* φροντίζοντας να μην τις προσβάλλει να επιβληθεί σ' αυτές χωρίς να τις εκθέσει στον οίκτο του. Τις μετέτρεπε έτσι ευκολότερα σε εκτελεστές και σε αντικαταστάτες της πολιτικής του⁶⁵.

Κλείνοντας και μετά την εξέταση του διαλόγου μεταξύ των πόλεων ή άλλων αυτόνομων σωμάτων από τη μια μεριά και των ηγεμόνων από την άλλη, στο χώρο του βασιλείου της Γαλλίας, της Νεαπόλεως, στα νέα ηγεμονικά κράτη της Ιταλίας, στο παπικό κράτος και τέλος στις Κάτω Χώρες, θα συνοψίζαμε λέγοντας ότι τα ήσσονα πολιτικά σώματα επιμένουν μεν στην αυτονομία τους και αυτό χάρη στην κατάλληλη νομική θεμελίωση αλλά ταυτόχρονα η δύναμή τους παραμένει περιορισμένη όσο δεν εντάσσεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στους ευρύτερους κρατικούς μηχανισμούς και στα νέα κέντρα αποφάσεων που διαμορφώνονται.

Από τη μεριά τους οι ηγεμόνες, αν και δείχνουν μεγάλη δυσπιστία προς τις τοπικές αυτονομίες, τις ανέχονται και διαπραγματεύονται μαζί τους είτε για να εξισορροπήσουν τις πιέσεις που δέχονται από την εξουσία των ευγενών είτε για να τις εντάξουν στους μηχανισμούς τους. Σ' αυτή την περίπτωση επωφελούνται από τις αστικές παραδόσεις και τους αστικούς μηχανισμούς διοίκησης τους οποίους ενσωματώνουν στο δικό τους σύστημα εξουσίας. Η ανοχή απέναντι στις αστικές αυτονομίες τους επιτρέπει να κερδίσουν τις *élites* των πόλεων δημιουργώντας μ' αυτό τον τρόπο ένα αντίβαρο στις άλλες πολιτικές δυνάμεις του βασιλείου ενώ αν χρειαστεί να προστρέξουν στην καταστολή, αυτή είναι περιορισμένη και δεν αποσκοπεί στην εξόντωση του αντιπάλου. Σε κάθε περίπτωση η μέθοδος που προτιμάται είναι αυτή της ήπιας συμφιλίωσης⁶⁶.

64. W. Blockmans, *La répression de révoltes urbaines comme méthode de centralisation dans les Pays-Bas bourguignons*, 1988, 5-9.

65. J.-M. Cauchies, *Les Pays-Bas en 1492: l'aube d'un nouveau monde?*, *Cahiers de Clio* 109 (1992), 42.

66. D. Apter, *The politics of Modernization*, Σικάγο, 1965· B. Badie, *Le développement politique*, Παρίσι 1988, 25 κ.ε.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ «ΑΝΟΧΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΟΛΗ ΣΤΟΥΣ ΜΕΣΟΥΣ ΧΡΟΝΟΥΣ»
ΕΚΔΟΘΗΚΕ ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ
ΤΟΥ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ ΣΕ 600 ΑΝΤΙΤΥΠΑ
Η ΣΤΟΧΕΙΟΘΕΣΙΑ ΤΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΝΘΗ ΓΚΟΡΟΥ
ΚΑΙ Η ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΕΠΕΞΕΡΓΑΣΙΑ-ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ

Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΕΓΙΝΕ ΑΠΟ ΤΗ
«Γ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ Ε.Π.Ε.» ΤΟ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ 2002

NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION
INSTITUTE FOR BYZANTINE RESEARCH

INTERNATIONAL SYMPOSIUM 10

TOLERATION AND REPRESSION IN THE MIDDLE AGES

In Memory of Lenos Mavrommatis



ATHENS 2002

ISSN 1106-1448
ISBN 960-371-019-9