



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
**Εθνικόν και Καποδιστριακόν**  
Πανεπιστήμιον Αθηνών

**Φιλοσοφική σχολή**  
**Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας**

**Η διαμόρφωση της μνημειακής ζωγραφικής  
κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο (843-1204):  
η πρόσληψη και η συμβολή της βυζαντινής κοσμοθεώρησης**

**Διδακτορική διατριβή  
της  
Κυριακής Τασσογιαννοπούλου**

Τόμος Α': Κείμενο

Αυτή η εργασία χορηγείται με άδεια Creative Commons  
Αναφορά Δημιουργού 3.0 Ελλάδα

Αθήνα 2021



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
**Εθνικόν και Καποδιστριακόν**  
Πανεπιστήμιον Αθηνών

**Φιλοσοφική σχολή**  
**Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας**

**Η διαμόρφωση της μνημειακής ζωγραφικής  
κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο (843-1204):  
η πρόσληψη και η συμβολή της βυζαντινής κοσμοθεώρησης**

**Διδακτορική διατριβή**  
**της**  
**Κυριακής Τασσογιαννοπούλου**

**Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή**

Επιβλέπουσα: Σοφία Καλοπίση-Βέρτη, ομότιμη καθηγήτρια ΕΚΠΑ

Μέλος: Μαρία Παναγιωτίδη, ομότιμη καθηγήτρια ΕΚΠΑ

Μέλος: Αναστασία Δρανδάκη, επίκουρη καθηγήτρια ΕΚΠΑ

Αθήνα 2021



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
**Εθνικόν και Καποδιστριακόν**  
Πανεπιστήμιον Αθηνών

**Φιλοσοφική σχολή**  
**Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας**

**Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή**

Επιβλέπουσα: Σοφία Καλοπίση-Βέρτη, ομότιμη καθηγήτρια ΕΚΠΑ

Μέλος: Μαρία Παναγιωτίδη, ομότιμη καθηγήτρια ΕΚΠΑ

Μέλος: Αναστασία Δρανδάκη, επίκουρη καθηγήτρια ΕΚΠΑ

**Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή**

Επιβλέπουσα: Σοφία Καλοπίση-Βέρτη, ομότιμη καθηγήτρια Βυζαντινής Αρχαιολογίας ΕΚΠΑ

Μέλος: Μαρία Παναγιωτίδη, ομότιμη καθηγήτρια Βυζαντινής Αρχαιολογίας ΕΚΠΑ

Μέλος: Αναστασία Δρανδάκη, επίκουρη καθηγήτρια Βυζαντινής Αρχαιολογίας ΕΚΠΑ

Μέλος: Αντωνία Κιουσοπούλου, καθηγήτρια Βυζαντινής Ιστορίας ΕΚΠΑ

Μέλος: Μελίνα Παϊσίδου, αναπληρώτρια καθηγήτρια Βυζαντινής Αρχαιολογίας ΑΠΘ

Μέλος: Απόστολος Μαντάς, επίκουρος καθηγητής Βυζαντινής Αρχαιολογίας

Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Μέλος: Ιωάννα Μπίθα, κύρια ερευνήτρια του Κέντρου Έρευνας Βυζαντινής και

Μεταβυζαντινής Τέχνης Ακαδημίας Αθηνών



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....</b>	<b>11</b>
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....</b>	<b>13</b>
Θέμα και στόχος .....	13
Μεθοδολογία και προβλήματα .....	16
Ιστορία της έρευνας .....	24
Δομή.....	32
<b>Κεφάλαιο 1ο: Γενικές αρχές της αποκρυστάλλωσης του μεταεικονομαχικού εικονογραφικού προγράμματος .....</b>	<b>37</b>
<b>Κεφάλαιο 2ο: Η βυζαντινή κοσμοθεώρηση.....</b>	<b>47</b>
<b>Κεφάλαιο 3ο: Η θεώρηση των τεσσάρων αρχών για την Εκκλησία και το Κράτος και η μαρτυρία της τέχνης .....</b>	<b>71</b>
1. Ενότητα.....	71
Εκκλησία.....	71
Κράτος .....	76
Η μαρτυρία της τέχνης.....	80
2. Αγιότητα .....	87
Εκκλησία.....	87
Κράτος .....	90
Η μαρτυρία της τέχνης.....	96
3. Οικουμενικότητα .....	99
Εκκλησία.....	99
Κράτος .....	102
Η μαρτυρία της τέχνης.....	105
4. Αποστολικότητα .....	107
Εκκλησία.....	107
Κράτος .....	110
Η μαρτυρία της τέχνης.....	114
<b>Κεφάλαιο 4ο: Εξωτερικές απειλές και η προβολή του στρατιωτικού έργου στη μνημειακή ζωγραφική. Το παράδειγμα της σκηνής της Εμφάνισης του αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Ιησού του Ναυή και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών.....</b>	<b>115</b>
• Θέμα Καππαδοκίας: Çavuşin, Περιστερώνας, Ταξιάρχες (αρ. καταλ. 6).....	124
• Θέμα Ελλάδος: Βοιωτία, Μονή Οσίου Λουκά, ο ναός της Παναγίας (αρ. καταλ. 2).130	130
• Θέμα Αιγαίου: Νάξος, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης (αρ. καταλ. 14).....	135
Η παράσταση του Ιησού του Ναυή ως αντανάκλαση της εποχής .....	145

**Κεφάλαιο 5ο: Εξωτερικές απειλές και η προβολή του αποστολικού έργου στη μνημειακή ζωγραφική. Αποστολικά και ισαποστολικά θέματα και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών.....151**

- Κωνσταντινούπολη, Αγία Σοφία (αρ. καταλ. 12): οι παραστάσεις των Δώδεκα Αποστόλων στο Μεγάλο Σέκρετο και των αγίων Πέτρου και Παύλου στον κυρίως ναό 154
  - Θέμα Θεσσαλονίκης: ..... 156
    - Χαλκιδική, Περιστερά, Άγιος Ανδρέας (αρ. καταλ. 16): ο διάκοσμος του τρούλου ..... 156
    - Θεσσαλονίκη, Αγία Σοφία (αρ. καταλ. 4): η παράσταση της Ανάληψης στον τρούλο ..... 160
    - Παναγία των Χαλκέων (αρ. καταλ. 5): ο διάκοσμος του τρούλου ..... 166
  - Θέμα Καππαδοκίας ..... 170
    - Κόραμα, Kiliçlar (αρ. καταλ. 9): τα αποστολικά θέματα ..... 171
    - Κόραμα (Güllü Dere), Άγιος Ιωάννης, 913-920 (αρ. καταλ. 7): οι μορφές των Αποστόλων στη σκηνή της Δευτέρας Παρουσίας ..... 175
    - Κόραμα, Νέα Εκκλησία της Tokali (II) (αρ. καταλ. 10): αποστολικά θέματα, βιογραφικές σκηνές των αγίων Ιωάννη Προδρόμου και Μεγάλου Βασιλείου και η παράσταση των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης..... 177
    - Çanuşin, Περιστερώνας, Ταξιάρχες (αρ. καταλ. 6): αποστολικά θέματα και η παράσταση των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης..... 190
    - Κόραμα, Karanlık (αρ. καταλ. 8): τα αποστολικά θέματα ..... 192
  - Θέμα Ελλάδος: ..... 195
    - Βοιωτία, Μονή Οσίου Λουκά, καθολικό (αρ. καταλ. 2): τα αποστολικά θέματα του κυρίως ναού, του νάρθηκα και του ΝΔ παρεκκλησίου ..... 195
  - Θέμα Αιγαίου Πελάγους: ..... 203
    - Χίος, Νέα Μονή (αρ. καταλ. 17): οι μορφές των Αποστόλων και των Ευαγγελιστών στη βάση του τρούλου ..... 203
    - Νάξος, Χαλκί, Παναγία Πρωτόθρονη (αρ. καταλ. 15): οι παραστάσεις της Κλήσης των Αποστόλων και των Σαραντα Μαρτύρων της Σεβάστειας..... 205
    - Χαλκί, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης (αρ. καταλ. 14): η σκηνή του Κηρύγματος του Προδρόμου στους Ιουδαίους και η σύνθεση της Πεντηκοστής (11<sup>ο</sup> αιώνα) ..... 209
- Τα αποστολικά εικονογραφικά θέματα ως αντανάκλαση της εποχής..... 216

**Κεφάλαιο 6ο: Απειλές εκκλησιαστικής συνοχής: διενέξεις μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Ρώμης. Παραστάσεις Αποστόλων και Ιεραρχών και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών ..... 223**

- Θέμα Θεσσαλονίκης: ..... 228
  - Χαλκιδική, Περιστερά, Άγιος Ανδρέας (αρ. καταλ. 16): οι παραστάσεις των αποστόλων Ανδρέα, Πέτρου και Παύλου στον τρούλο..... 228
- Θέμα Ελλάδος: ..... 231
  - Βοιωτία, Μονή Οσίου Λουκά, καθολικό (αρ. καταλ. 2): η παράσταση της Πεντηκοστής..... 231



• Θέμα Δυρραχίου: .....	234
Αχρίδα, Αγία Σοφία (αρ. καταλ. 1): οι παραστάσεις των ιεραρχών και της Κοινωνίας των Αποστόλων .....	234
Εικονογραφικά θέματα ως αντανάκλασεις των εκκλησιαστικών διενέξεων Ανατολής και Δύσης .....	247
<b>Κεφάλαιο 7ο: Απειλές εκκλησιαστικής συνοχής: ο κίνδυνος των αιρέσεων. Παραστάσεις ορθοδόξου δόγματος και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών .....</b>	<b>251</b>
• Θέμα Θεσσαλονίκης: .....	254
Καστοριά, Άγιοι Ανάργυροι (αρ. καταλ. 11): οι παραστάσεις του Ιερού Βήματος .....	254
• Θέμα Πελοποννήσου:.....	259
Μεσσηνία, Σαμάρι, Παναγία Σαμαρίνα (Ζωοδόχος Πηγή) (αρ. καταλ. 13): η παράσταση του Επιταφίου Χριστού .....	259
Έξω Μάνη, Καστάνια, Ταξιάρχης (αρ. καταλ. 3): η παράσταση της ανθρωπόμορφης αγίας Τριάδας.....	263
Εικονογραφικά θέματα ως αποτυπώσεις του ορθοδόξου δόγματος.....	270
<b>Κεφάλαιο 8ο: Εσωτερικές απειλές της εκκλησιαστικής και κοινωνικής συνοχής: η περίπτωση της Λακωνίας, η συμβολή του οσίου Νίκωνα και η αντανάκλασή της στη μνημειακή ζωγραφική .....</b>	<b>273</b>
• Τα προβλήματα της λακωνικής κοινωνίας την εποχή του οσίου Νίκωνα .....	273
• Η δράση του οσίου Νίκωνα του Μετανοείτε στη περιοχή.....	279
Το ομιλητικό-κηρυγματικό έργο και η θαυματουργική δράση .....	279
Το οικοδομικό έργο: ανέγερση ναών, μονών και μετοχίων .....	282
Η προώθηση της τιμής αγίων και η αντανάκλασή τους στη μνημειακή ζωγραφική .....	283
Η συμβολή του οσίου Νίκωνα στη λακωνική κοινωνία και η αντανάκλασή της στη μνημειακή ζωγραφική.....	291
<b>Κεφάλαιο 9ο: Συνολικές παρατηρήσεις.....</b>	<b>297</b>
1. Τρόποι με τους οποίους εξάγονται τα εικονογραφικά θέματα .....	297
2. Ο ρόλος των χορηγών .....	307
3. Κέντρο και περιφέρεια: μια διαλεκτική σχέση .....	311
4. Η μνημειακή ζωγραφική ως μαρτυρία για τη Συναλληλία Βασιλείας και Ιερωσύνης .....	315
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....</b>	<b>321</b>



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Όταν συναντούμε στη ζωή μας ανθρώπους που εμπνέουν και ελευθερώνουν το πνεύμα να αναζητήσει ό,τι ποθεί η ψυχή, τότε το μόνο που έχουμε να κάνουμε με χαρά και ευγνωμοσύνη, με σεβασμό και απλότητα, είναι να ευχόμαστε να είναι μακρύς ο δρόμος, γεμάτος περιπέτειες, γεμάτος γνώσεις. Από πολύ μικρή μέχρι και σήμερα αξιώθηκα να γνωρίσω πολλούς άξιους και γνήσιους δασκάλους, μέσα και έξω από σχολεία και πανεπιστήμια, που με σκέψη υψηλή και εκλεκτή συγκίνηση φάνέρωναν ο καθένας κι από μία Ιθάκη.

Στην αγαπημένη λοιπόν Τροφό Φιλοσοφική του Πανεπιστημίου Αθηνών έμαθα πολλά, αλλά περισσότερο απ'όλα με κέρδισε η βυζαντινή τέχνη. Η απaráμιλλη ομορφιά της εικονογραφήθηκε μέσα μου χάρη στην διδασκαλική τεχνοτροπία των καθηγητριών Σοφίας Καλοπίση-Βέρτη και Μαρίας Παναγιωτίδη. Τις ευχαριστώ πάντα και πολύ.

Η θεματική αυτής της διατριβής πηγάζει από τη διαρκή μου ανάγκη γνωριμίας και κατανόησης του τρόπου σκέψης και δράσης των ανθρώπων σε κάθε εποχή και περιοχή. Έτσι λοιπόν, οι δικές μου αναζητήσεις τροchioδρομήθηκαν στα ιδεολογικά ζητούμενα των Βυζαντινών και στον ζωγραφικό τους λόγο, στον αέναο φορέα των εμπειριών και των βιωμάτων τους.

Στο χαρτογράφητο αυτό ερευνητικό ταξίδι, βασικός αρωγός στάθηκε το Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντη. Με την υποτροφία που μου εμπιστεύθηκαν οι άνθρωποι του για τρία συνεχή έτη, από το 2012 έως το 2015, μου παρέιχαν τη δυνατότητα να γνωρίσω από κοντά σημαντικό μέρος των σωζόμενων μνημείων της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, να επισκεφθώ πολλά κατά τόπους μουσεία και να προμηθευτώ συναφή βιβλία. Εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου για την βοήθειά τους.

Εξαιρετικά βοηθητικές και πολύτιμες στην έρευνά μου ήσαν επίσης οι οργανωμένες εκδρομές της ΧΑΕ (*Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*), που μου πρόσφεραν την ευκαιρία επίσκεψης σε αρκετά μνημεία, μουσεία και αρχαιολογικούς χώρους, παρέχοντας τη δυνατότητα ξενάγησης από ειδικούς επιστήμονες.

Από την καρδιά μου ευχαριστώ τους αφοσιωμένους λειτουργούς των Εφορειών Αρχαιοτήτων του Υπουργείου Πολιτισμού, που διευκόλυναν την πρόσβασή μου στα βυζαντινά μνημεία. Ειδική μνεία και βαθιά ευγνωμοσύνη για την εμπιστοσύνη και την ενθάρρυνσή τους οφείλω στην κ. Ευαγγελία Πάντου, Προϊσταμένη της Εφορείας Αρχαιοτήτων Λακωνίας και στους εκεί αρχαιολόγους Δρ. Ευαγγελία Ελευθερίου, Δρ. Αγγελική Μέξια, Δρ. Παναγιώτη Περδικούλια και Παναγιώτα Σκάγκου, καθώς και στους

ακούραστους αρχαιοφύλακες των μανιάτικων εκκλησιών κ. Γιώργο Γαβάκη (Κάτω Μάνη) και ιδιαιτέρως στον κ. Δημήτρη Κολοκούρη (Μέσα Μάνη), άριστο γνώστη και οδηγό της περιοχής. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω θερμά την κ. Ευαγγελία Μηλίτση, Προϊσταμένη της Εφορείας Αρχαιοτήτων Μεσσηνίας και τον Δρ. Μιχάλη Κάππα για την πάντα πρόθυμη και ειλικρινή τους διάθεση να διευκολύνουν την επιτόπια έρευνά μου στα μνημεία της μεσσηνιακής γης. Στις πιο γλυκές ταξιδιωτικές εμπειρίες συγκαταλέγεται η επαφή μου με τα κυπριακά μνημεία, ελεύθερα και κατεχόμενα, για την οποία θερμά ευχαριστώ τον κ. Γιώργο Φιλοθέου, Αρχαιολογικό Λειτουργό Α΄ της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας της Κύπρου.

Η μελέτη ολοκληρώθηκε σε διάφορες βιβλιοθήκες. Το κύριο μέρος της φυσικά εκπονήθηκε στο Σπουδαστήριο Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης του Πανεπιστημίου Αθηνών, που λειτουργούσε πριν την ενοποίηση των βιβλιοθηκών όλων των τμημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών. Θα ήθελα λοιπόν να ευχαριστήσω τις εκεί βιβλιοθηκονόμους Μέττα Μένη, Σταυρούλα Κανακάκη και Δρ. Φωτεινή Μπαλλά για την εμπιστοσύνη και την πρόθυμη εξυπηρέτησή τους, πάντα με ευγένεια και χαμόγελο. Ευχαριστίες οφείλω επίσης στην τ. Διευθύντρια και Ακαδημαϊκό Χρύσα Μαλτέζου, για την φιλοξενία στο Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών της Βενετίας και τη μελέτη στη Βιβλιοθήκη του, αλλά και σε εκείνη του Πανεπιστημίου Ca'Foscari, καθώς και στους εξυπηρετικούς βιβλιοθηκονόμους της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου του Birmingham και της Γαλλικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών.

Για τις χρήσιμες και εποικοδομητικές παρατηρήσεις τους, τον χρόνο και το ενδιαφέρον τους, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά όλα τα μέλη της επταμελούς εξεταστικής επιτροπής αυτής της διατριβής: κ.κ. Σοφία Καλοπίση-Βέρτη, Μαρία Παναγιωτίδη, Αναστασία Δρανδάκη, Αντωνία Κιουσοπούλου, Μελίνα Παϊσίδου, Απόστολο Μαντάς και Ιωάννα Μπίθα.

Η κατανόηση, η υπομονή και η εμπιστοσύνη στενών φίλων, που συγχωρούσαν μακρόχρονες σιωπές και απουσίες ήταν σε κάθε περίπτωση σημαντική στήριξη. Θα είμαι πάντα ιδιαίτερα ευγνώμων στην φίλη και συνάδελφο Άννα Τακούμη, με την οποία μοιραστήκαμε ατελείωτες επιστημονικές συζητήσεις και ταξίδια για την επιτόπια μελέτη των βυζαντινών μνημείων.

Δεν μπορώ ασφαλώς να μην ευχαριστώ παντοτινά την οικογένειά μου για την αγάπη και την αμέριστη συμπαράσταση στην όλη μου πορεία μέχρι σήμερα.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### Θέμα και στόχος

Σε κάθε εποχή, η τέχνη αποτυπώνει και διασώζει διαχρονικά και συλλογικά τις αρχές και τον ευρύτερο προσανατολισμό της κοινωνίας της, συνιστώντας μια αυθεντική μαρτυρία τους. Στην προκείμενη περίπτωση, η βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική διέπεται από ένα σύστημα γενικών αρχών, που συνιστούν τις σταθερές της και σε κάθε περίπτωση διασφαλίζουν την έκφραση του δογματικού της υποβάθρου και του νοηματικού της περιεχομένου.

Εφόσον η τέχνη είναι καθρέφτης της πολιτείας και της κοινωνίας της, οι σταθερές της είναι ουσιαστικά οι θεμελιώδεις αρχές και προτεραιότητες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, η οποία λειτουργεί υπό το σύστημα της Συναλληλίας *Βασιλείας* (Κράτους) και *Ιερωσύνης* (Εκκλησίας). Ο τρόπος συνύπαρξης και συμπόρευσης των δύο αυτών εξουσιών προϋποθέτει την ταύτισή τους τουλάχιστον στον κύριο προσανατολισμό τους και μια κοινή αξιολογική βάση, δηλαδή μια συναντίληψη. Έτσι, μετά την Εικονομαχία, όπως είναι ήδη γνωστό, αποκρυσταλλώνεται το εικονογραφικό πρόγραμμα, η θέση και η διάταξη των σκηνών στις επιφάνειες του ναού. Η τοποθέτησή τους αποδίδει την τάξη και την ιεραρχία, όπως αποτυπώνεται στη σχέση του σύμπαντος κόσμου με τον Θεό, σύμφωνα πάντα με την κοσμοθεώρηση των Βυζαντινών. Αυτή η αντίληψη διαμορφώθηκε μέσα από την αλληλεπίδραση των δύο βασικών φορέων του Βυζαντίου, του Κράτους και της Εκκλησίας.

Ωστόσο, φαίνεται πως δεν διαμορφώθηκε με συστηματικό τρόπο ένα βυζαντινό “πολιτικό” εγχειρίδιο, στο οποίο να καταγράφονται οι θεμελιώδεις αρχές της βυζαντινής κοσμοθεώρησης ή της αυτοκρατορικής ιδεολογίας, αφού ουσιαστικά δεν τέθηκε ποτέ θέμα αλλαγής ή και αμφισβήτησης του πολιτεύματος. Αντιθέτως, οι εκκλησιαστικοί φορείς υποχρεώθηκαν εξ αρχής λόγω των συνεχών αιρέσεων να προβούν στη διατύπωση του ορθοδόξου δόγματος και τη συστηματικοποίηση των βασικών θέσεων του. Έτσι λοιπόν, η χριστιανική Εκκλησία κατέγραψε με τον πλέον επίσημο τρόπο τις καταστατικές αρχές της στο λεγόμενο *Σύμβολο της Πίστεως*, όπως τελικά διαμορφώθηκε κατά την Α΄ και τη Β΄ Οικουμενική Σύνοδο, στη Νίκαια το 325 και την Κωνσταντινούπολη το 385 αντίστοιχα. Στο κείμενο αυτό, η ομολογία ...*Εἰς Μίαν, Ἀγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν...* μαρτυρεί τις τέσσερις καταστατικές αρχές για την Εκκλησία, δηλαδή την ενότητα, την αγιότητα, την καθολικότητα-οικουμενικότητα και την αποστολικότητα. Οι αρχές αυτές αποτελούσαν κύρια αιτούμενα και για το

Κράτος, η ιδεολογία του οποίου συνταυτίστηκε αξεδιάλυτα με την εκκλησιαστική κοσμοθεώρηση, διαμορφώνοντας τελικά μία συναντίληψη, ένα κοινό όραμα και για τους δύο συνιστάμενους πυλώνες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.

Το ενδιαφέρον των επιστημόνων για τα παραπάνω θέματα παραμένει αμείωτο μέχρι και σήμερα (βλ. παρακάτω το σχετικό κεφάλαιο της *Ιστορίας της έρευνας*). Ωστόσο, στο επίπεδο σύνθεσης των δύο κύριων αυτών τομέων, ιδεολογίας και τέχνης, οι μέχρι σήμερα εξαιρετικά αξιόλογες ερευνητικές εργασίες καλύπτουν σχεδόν αποκλειστικά τα πεδία της αυτοκρατορικής ιδεολογίας και της εικαστικής της αποτύπωσης στη ζωγραφική, μέσα από παραστάσεις δορυφορίας του Χριστού ή της Παναγίας από Αγγελικές Δυνάμεις και κυρίως πολιτικών προσώπων, βυζαντινών αυτοκρατόρων ή αξιωματούχων (ατομικών ή οικογενειακών προσωπογραφιών). Στο σύνολο των επιστημονικών μελετών που άπτονται ιδεολογικών θεμάτων, χρησιμοποιείται ο διαδεδομένος όρος της *πολιτικής ιδεολογίας*, που ταυτίζεται όμως στην πραγματικότητα με την αυτοκρατορική ιδεολογία, παραπέμποντας δηλαδή σε ό,τι αφορά μόνο τον Αυτοκράτορα. Οι σχετικές με την Εκκλησία αναφορές αφορούν συνήθως είτε την ιστορική της διαδρομή είτε την διοικητική της οργάνωση ως φορέα εξουσίας. Επομένως, ενώ είναι ευρέως αποδεκτό στην επιστημονική έρευνα ότι η βυζαντινή κοσμοθεώρηση εδράζεται στη συναλληλία Κράτους (Βασιλείας) και Εκκλησίας (Ιερωσύνης), όπως διαμορφώθηκε από την όσμωση των ιδεών, των αρχών και του προσανατολισμού των δύο μερών, απουσιάζει μια συνθετική μελέτη που θα εξετάζει τη σχέση της βυζαντινής κοσμοθεώρησης με τη μνημειακή ζωγραφική.

Λαμβάνοντας λοιπόν υπόψη τα παραπάνω, βασικό αντικείμενο πραγμάτευσης της παρούσας διατριβής είναι η διερεύνηση του τρόπου και του βαθμού επίδρασης αυτής της κοσμοθεώρησης στη διαμόρφωση του μεταεικονομαχικού εικονογραφικού διακόσμου υπό το πρίσμα των τεσσάρων αρχών της ενότητας, της αγιότητας, της καθολικότητας-οικουμενικότητας και της αποστολικότητας. Αναζητείται δηλαδή η εφαρμογή και η λειτουργία των κύριων αυτών αρχών της βυζαντινής κοσμοαντίληψης στα ζωγραφικά προγράμματα των ναών, τόσο στην κοινή τους θεματογραφία, όσο και στις ιδιαίτερες εικονογραφικές τους επιλογές.

Αφετηρία αυτού του ζητούμενου στάθηκε η παρατήρηση της μνημειακής ζωγραφικής ανά περίοδο, η οποία ενώ διέπεται από κοινές εικονογραφικές και τεχνολογικές αντιλήψεις, από επιλογή παρόμοιων στην πλειοψηφία τους θεμάτων και σχετική σταθεροποίηση θέσης και διάταξή τους, ωστόσο σε κάθε εκκλησία

επιτυγχάνεται η δημιουργία ενός μοναδικού εικονογραφικού προγράμματος. Αυτή η ποικιλία των συνθέσεων αναδεικνύει την δυνατότητα προσωπικής παρέμβασης και πρωτοβουλίας από τους εκάστοτε υπεύθυνους διαμόρφωσής τους· συνεπώς μαρτυρά τα περιθώρια προσωπικής έκφρασης και διαλεκτικής με τους προβληματισμούς και τα ζητούμενα της κοινωνίας σε κάθε εποχή. Έτσι, με τις εικονογραφικές επιλογές κάθε διακόσμου δεν αποδίδονται με εικαστικούς τρόπους μόνο τα κύρια δόγματα της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης, αλλά παράλληλα διατυπώνονται μηνύματα, που αποπνέει τόσο η πολιτεία όσο και η κοινωνία σε κεντρικό και τοπικό επίπεδο.

Στην εργασία προτείνεται ουσιαστικά αφενός μία νέα οπτική της κοσμοαντίληψης των Βυζαντινών, προσδιορισμένης μέσα από την υιοθέτηση τεσσάρων αρχών, θεμελιώδους αξίας και λειτουργίας για το Κράτος και την Εκκλησία, και αφετέρου η σχέση της με τη μνημειακή ζωγραφική ως ένα νέο ερμηνευτικό εργαλείο της. Ασφαλώς, οι εφαρμογές αυτού του εργαλείου σε εικονογραφικά θέματα δεν μπορούν να εξαντληθούν στο πλαίσιο μιας διατριβής. Κατά συνέπεια, οι υπό εξέταση απεικονίσεις αποτελούν παραδείγματα ενδεικτικά, αλλά και αποκαλυπτικά των βαθιά ριζωμένων αντιλήψεων των Βυζαντινών και της εικαστικής τους αποτύπωσης στη μνημειακή ζωγραφική, έκφανσης της βιωμένης αυτής γνώσης. Ο νέος αυτός τρόπος προσέγγισης και οπτικής μπορεί να εμπλουτίζεται διαρκώς, είτε με επιπλέον παραδείγματα της ίδιας εποχής, είτε με εφαρμογές σε προβλήματα, μνημεία, ακόμα και μεμονωμένες παραστάσεις άλλων εποχών.

Ως ερευνητικό μεθοδολογικό εργαλείο προσφέρει το πλεονέκτημα μιας ταυτόχρονης θέασης των παραστάσεων: αφενός μια εξειδικευμένη εμβάθυνση στη νοηματοδότηση και στον συμβολισμό του κάθε εικονογραφικού θέματος και αφετέρου την ιδεολογική συνάφειά του με το κυρίαρχο κλίμα της εποχής του. Έτσι, η διαλεκτική αυτή σχέση, αξιοποιώντας τις ιδεολογικές προσλαμβάνουσες της βυζαντινής κοινωνίας, συμβάλλει, στο μέτρο του δυνατού, στην κατανόησή μας για την επικαιροποιημένη λειτουργία των εικονιζόμενων έναντι καιρίων ζητημάτων και προβληματισμών κάθε περιόδου.

### Μεθοδολογία και προβλήματα

Προς επίτευξη των παραπάνω στόχων, κρίθηκαν απαραίτητα καταρχάς ο προσδιορισμός, η περιγραφή και η ανάλυση των κύριων ζητούμενων της παρούσας μελέτης, που αφορούν αφενός τη βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική και αφετέρου τα ιστορικά δεδομένα της βυζαντινής κοσμοθεώρησης. Μέχρι σήμερα, έχουν διαπιστωθεί στην έρευνα τόσο οι εικονογραφικές και τεχνοτροπικές αρχές του μνημειακού ζωγραφικού διακόσμου, που αποτελούν τις κύριες συνισταμένες του, καθιστώντας το ένα συγκροτημένο σύστημα κατά τη διάρκεια της μεσοβυζαντινής περιόδου, όσο και το γενικό πλαίσιο της συναλληλίας των δύο εξουσιών, Βασιλείας και Ιερωσύνης (βλ. παρακάτω τα σχετικά κεφάλαια 1-2). Τα δεδομένα αυτά, που αρκούντως έχουν επισημανθεί και αναλυθεί στην έρευνα, αποτέλεσαν τις βάσεις των αναζητήσεων μας, δηλαδή το υπόβαθρο του θέματος. Κατά συνέπεια, οι σχετικές αναφορές για τις γενικές αρχές της τέχνης και της συναλληλίας είναι σύντομες και περιεκτικές, στοχευμένες στα στοιχεία εκείνα, που αναδεικνύουν τις κύριες αντιλήψεις της κοσμοθεώρησης των Βυζαντινών και ταυτόχρονα άπτονται των βασικών ζητημάτων της διατριβής, που αφορούν σε κάθε περίπτωση την μνημειακή ζωγραφική τέχνη.

Η θεώρηση των τεσσάρων αρχών, κοινών για την Βασιλεία και την Ιερωσύνη, οργανώνεται σε αντίστοιχα υποκεφάλαια (3.1-4), όπου στο καθένα αναπτύσσεται το περιεχόμενο και η σημασία της καθεμιάς, αρχικά για την εκκλησία, που πρωτοδιατύπωσε αυτές τις αρχές και στη συνέχεια για το κράτος, όπου αναδεικνύεται ο σημαντικός ρόλος που έπαιζε η εφαρμογή τους από την πολιτική ηγεσία της Αυτοκρατορίας. Στο τέλος κάθε υποκεφαλαίου παρουσιάζεται σχετικά με την κάθε αρχή η αντίστοιχη μαρτυρία της τέχνης, ώστε να αναδεικνύεται και να γίνεται κατανοητή ευχερέστερα η θεώρηση και η εφαρμογή της στη μνημειακή ζωγραφική.

Θα πρέπει εδώ να επισημανθεί ότι δεν επιχειρήθηκε μία ιστορική ανάγνωση της σχέσης Εκκλησίας και Πολιτείας, η οποία έχει βρεθεί προ πολλού στο επίκεντρο της μελέτης διαφόρων ερευνητών· ούτε όμως και μία παρουσίαση της εκκλησιαστικής δομής και της ιστορικής οργάνωσης της Εκκλησίας. Αυτό που μας ενδιέφερε ήταν η ανάλυση των κύριων αρχών που συνθέτουν τις αντιλήψεις του φορέα της Ιερωσύνης ως συνόλου ανθρώπων σε σχέση με τη Βασιλεία, ο βαθμός αλληλεπίδρασής τους σε επίπεδο Συναλληλίας και η έκφρασή τους στη μνημειακή ζωγραφική.

Η μη συστηματοποιημένη καταγραφή της βυζαντινής ιδεολογίας από πλευράς κοσμικής εξουσίας, δηλαδή η έλλειψη προσδιορισμού συγκεκριμένων αντιλήψεων,



κοινών για την Βασιλεία και την Ιερωσύνη, δυσχέραινε μέχρι σήμερα την διερεύνηση της επίδρασης της βυζαντινής κοσμοθεώρησης στη μεταεικονομαχική μνημειακή ζωγραφική. Απαραίτητη λοιπόν προϋπόθεση ήταν ο καθορισμός των βασικών ιδεολογικών προτεραιοτήτων της Αυτοκρατορίας. Στην προβληματική αυτή, μάς διευκόλυνε η επίσημη καταγραφή των καταστατικών αρχών της Εκκλησίας, με την οποία τίθενται τέσσερα κύρια γνωρίσματα και πάντα ζητούμενά της: η ενότητα, η αγιότητα, η καθολικότητα-οικουμενικότητα και η αποστολικότητα. Η συλλειτουργία και συμπόρευση των δύο κύριων φορέων εξουσίας στο Βυζάντιο προϋποθέτει κατ' ανάγκη και την συναντίληψή τους, τουλάχιστον στις κύριες αναφορές τους. Κατά συνέπεια, οι τέσσερις αυτές αρχές αποτελούν ιδεολογικά θεμέλια και βασικές επιδιώξεις και για το Κράτος. Επομένως, οι κύριες συνισταμένες της κοσμοθεώρησης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μπορούν να λειτουργήσουν ως ερμηνευτικά κλειδιά των εικονογραφικών επιλογών ανά περίοδο, των ιδεών και των αλλαγών που αντανακλούν.

Αν και οι γενικές αρχές της βυζαντινής ζωγραφικής και της συναλληλίας συνιστούν δεδομένα ήδη διαπιστωμένα στην επιστημονική έρευνα (βλ. παρακάτω τα σχετικά κεφάλαια 1-2), ένας κοινός δηλαδή παρονομαστής, υπάρχουν ορισμένοι μεταβλητοί παράγοντες που οδηγούν σε διαφοροποιήσεις, όπως είναι οι πραγματικές προθέσεις των προσωπικών επιλογών των χορηγών, αλλά και το διακύβευμα που τίθεται σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, συνεπώς και η αντανάκλαση των ιστορικών εξελίξεων και του κυρίαρχου πνεύματος κάθε περιόδου στα σωζόμενα μνημειακά ζωγραφικά έργα.

Για τους λόγους αυτούς, πέρα από την καθιέρωση σταθερών εικονογραφικών στοιχείων στα μνημειακά ζωγραφικά προγράμματα, οι κλυδωνισμοί και τα σοβαρά ζητήματα, που απειλούσαν την επιβίωση της Αυτοκρατορίας και την ορθοδοξία της Εκκλησίας, συνιστούν τα κατεξοχήν πρόσφορα πεδία για μελέτη και παρατήρηση της διαδικασίας εικαστικής πρόσληψης και απόδοσης αυτών. Οι απεικονίσεις συγκεκριμένων θεμάτων, οι εικονογραφικές προσθήκες ή τροποποιήσεις γνωστών συνθέσεων, οι αλλαγές θέσης ορισμένων σκηνών και οι συνακόλουθες αλληλεπιδράσεις τους συνιστούν επιλογές, ενδεικτικές των αντιλήψεων και της στόχευσης των εκάστοτε υπευθύνων. Σε αυτές τις ενότητες (κεφάλαια 4-8) εξετάζονται συγκεκριμένες παραστάσεις ναών, που αφορούν καίρια προβλήματα της εξωτερικής και εσωτερικής πολιτικής του Βυζαντινού Κράτους και το διακύβευμά τους κατά την μεσοβυζαντινή εποχή.

Συνεπώς, ο εντοπισμός των τεσσάρων αρχών της βυζαντινής κοσμοθεώρησης σε μνημειακά ζωγραφικά σύνολα γίνεται με την εστίαση σε συγκεκριμένα προβλήματα, που

υπονομεύουν την πολιτική ενότητα και την κοινωνική συνοχή. Πρόκειται για σοβαρές απειλές ζωτικής σημασίας, τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό της Αυτοκρατορίας. Στις περιπτώσεις αυτές προκύπτει η ανάγκη υπερτονισμού και ιδιαίτερης προβολής ορισμένων αρχών, εκείνων που άπτονται κάθε φορά επί της φύσεως των εκάστοτε προβλημάτων και προτάσσονται έντονα, προκειμένου να αντιμετωπίσουν την διάσωση του αντίστοιχου διακυβεύματος. Επομένως, οι περίοδοι κρίσεων προσφέρονται για διερεύνηση της ισχύος και της λειτουργίας αυτών των αρχών, καθώς ενεργοποιούν τρόπους εμφανούς και ευκρινούς ανάδειξης και πρόσληψής τους από τους πιστούς. Έτσι, ελαχιστοποιείται, όσο αυτό είναι δυνατό, ο κίνδυνος της εξάρτησης της κατανόησής μας από προσωπικές ερμηνείες και υποθέσεις.

Οι αρχές αυτές, ως συλλογικές πεποιθήσεις μιας κοινωνίας, δεν μπορούν παρά να αφορούν την συγκρότηση ολόκληρου του μεταεικονομαχικού εικονογραφικού προγράμματος. Ωστόσο, μια επισταμένη ανάλυση όλων των σωζόμενων μνημειακών διακόσμων της μεσοβυζαντινής περιόδου ως συνόλων δεν προκρίθηκε ως πεδίο μελέτης σε αυτή τη διατριβή για δύο βασικούς λόγους: πρώτον, γιατί αποτελεί ένα μη διαχειρίσιμο υλικό εξαιτίας του όγκου του και δεύτερον, γιατί ουσιαστικά δεν διευκολύνει την ανάδειξη του τρόπου λειτουργίας αυτών των αρχών στην μνημειακή ζωγραφική και κατά συνέπεια στην ανάδειξη της συμβολής τους στην διαμόρφωση των προγραμμάτων της. Η κοινή εικονογραφία των ναών παραπέμπει μόνο στη διαπίστωση εφαρμογής κοινών κανόνων και απόδοσης όμοιων αντιλήψεων. Δεν μας βοηθά όμως να καταλάβουμε τους τρόπους χειρισμού κατά περίπτωση των εικαστικών μέσων σε κάθε εικονογραφικό πρόγραμμα, που ως ασφαλιστικές δικλίδες επιτρέπουν την έκφραση προσωπικών προτιμήσεων και διαφοροποιήσεων σε εικονογραφικό επίπεδο, χωρίς να διακυβεύονται ή και να αλλοιώνονται οι ορθόδοξες χριστιανικές θέσεις. Επομένως, ο εντοπισμός, η μελέτη και η προσπάθεια ερμηνείας των αποκλίσεων από τα καθιερωμένα σε βυζαντινές παραστάσεις, σε συνδυασμό με τα ιστορικά δεδομένα, μπορεί να μάς αποκαλύψει, όσο αυτό είναι δυνατό, τον τρόπο που οι χορηγοί των παραστάσεων αυτών αντιλαμβάνονταν τα γεγονότα της εποχής τους.

Δεν παραλείπεται ωστόσο η συνοπτική παρουσίαση των συνολικών εικονογραφικών προγραμμάτων των υπό εξέταση ναών, που συγκεντρώνονται στον κατάλογο (τόμος Β'), ώστε να μπορεί ο αναγνώστης να έχει μια σφαιρική εικόνα του μνημείου. Στο κέντρο της μελέτης όμως τίθενται υπό εξέταση συγκεκριμένα

παραδείγματα παραστάσεων, που αν και διαφοροποιούνται μεταξύ των ναών της ίδιας εποχής, παρ' όλα αυτά αποδίδουν με τον πλέον σαφή και εμφανή τρόπο, τα κοινά ιδεώδη Εκκλησίας και Κράτους. Έτσι, επιλέγονται προς διερεύνηση ορισμένες παραστάσεις, εκείνες στις οποίες διακρίνεται ευκρινέστερα η προβολή μίας ή και περισσότερων αρχών. Προσφερόμενα παραδείγματα συνιστούν στην πραγματικότητα οι μη καθιερωμένες μνημειακές απεικονίσεις, είτε ως προς το θέμα τους ή τα ασυνήθιστα στοιχεία της εικονογραφίας τους, είτε ως προς την θέση τους ή τον χωροταξικό τους συνδυασμό. Οι κάθε είδους αυτές ιδιαιτερότητες λειτουργούν αποκαλυπτικά μέσα στο εικονογραφικό σύνολο ενός προγράμματος, γιατί δεν φανερώνουν μόνο την ευλάβεια του χορηγού σε έναν άγιο ή την τοπική προτίμηση στην τιμή συγκεκριμένων προσώπων ή θεμάτων (ρόλος προσωπικών λόγων και τοπικής παράδοσης), αλλά συχνά αποτυπώνουν ένα σημαντικό πρόβλημα της σύγχρονης κοινωνίας μέσα από τον τονισμό του κύριου ζητούμενου για την αντιμετώπισή του.

Εστιάζοντας λοιπόν σε εκείνες τις παραστάσεις, που αντανakλούν έκδηλα τις τέσσερις προαναφερθείσες αρχές Βασιλείας και Ιερωσύνης, γίνεται προσπάθεια «ιδεολογικής» τους ανάγνωσης και διερεύνηση της διαλεκτικότητάς τους με το περιβάλλον, τόσο το στενότερο του ζωγραφικού προγράμματος του ναού, όσο και το ευρύτερο της σύγχρονης τους πραγματικότητας.

Σε καμία περίπτωση, η μελέτη δεν θα ήταν εφικτό να προσεγγίσει το σωζόμενο πλήθος όλων των προσφερόμενων εικονογραφικών θεμάτων. Μπορεί όμως μέσα από αντιπροσωπευτικά αλλά ενδεικτικά παραδείγματα μνημειακών απεικονίσεων να καταδείξει την αντανάκλαση των πολιτικο-ιδεολογικών και εκκλησιαστικών προβληματισμών της εποχής. Με βάση λοιπόν επιλεγμένα εικονογραφικά θέματα μέσα σε μνημειακά σύνολα σωζόμενων εκκλησιών της μεσοβυζαντινής περιόδου, με την πλέον ευδιάκριτη “ανάγνωση” και ερμηνεία του επιθυμητού μηνύματος, αξιολογείται η νοηματοδότησή τους και ο τρόπος λειτουργίας τους μέσα στο εικονογραφικό περιβάλλον του ναού, αναδεικνύοντας έτσι το φερόμενο ιδεολογικό τους φορτίο. Κατά συνέπεια, οι επιλεγμένες αυτές παραστάσεις παραπέμπουν στις εκάστοτε πολιτικές και εκκλησιαστικές πρακτικές των φορέων τους, ενώ ταυτόχρονα αποκαλύπτουν και πτυχές του τρόπου σκέψης των υπευθύνων της βυζαντινής κοινωνίας. Έτσι, επιχειρείται η ανίχνευση της πρόσληψης και της απόδοσης στην τέχνη των τεσσάρων αρχών της βυζαντινής κοσμοθεώρησης, όπως έχουν τεθεί και αναλυθεί.

Στη μελέτη εξετάζεται η ζωγραφική της μεσοβυζαντινής εποχής, της πλέον δηλαδή καθοριστικής περιόδου για την συγκρότηση και την σταθεροποίηση των εικονογραφικών προγραμμάτων. Επομένως, το χρονικό διάστημα της εργασίας εκτείνεται από την λήξη της Εικονομαχίας (843) έως και το 1204, δηλαδή από την περίοδο των Μακεδόνων και των Δουκών αυτοκρατόρων μέχρι τη βασιλεία των Κομνηνών και των Αγγέλων.<sup>1</sup>

Τα μνημεία της περιόδου αυτής είναι ευάριθμα, συγκριτικά με εκείνα τους ύστερης βυζαντινής εποχής. Ως προς το γεωγραφικό εύρος αυτών των ναών, στην παρούσα μελέτη λαμβάνονται υπόψη τα μεσοβυζαντινά μνημεία περιοχών εντός της βυζαντινής κυριαρχίας. Αντλούνται παραδείγματα από ναούς της Κωνσταντινούπολης, της Αχρίδας, του ελλαδικού χώρου και της Μικράς Ασίας (μέχρι το 1071), όπου η βυζαντινή εξουσία παραμένει ενιαία και συνεχής. Η περιοχή της νότιας Ιταλίας δεν λαμβάνεται υπόψη ως περίπτωση μελέτης, καθώς από ιστορικής πλευράς η βυζαντινή εξουσία υπήρξε ολιγόχρονη και ασταθής. Μνημεία της βόρειας Βαλκανικής και της Ρωσίας επίσης δεν εντάσσονται στο κύριο υλικό μελέτης, καθώς ανήκουν σε περιφερειακά του Βυζαντίου κράτη.

Έτσι, το μνημειακό υλικό προς έρευνα και επισκόπηση περιλαμβάνει πάνω από 60 μνημεία στις προαναφερθείσες εξεταζόμενες περιοχές, ανάμεσα στις οποίες η Καππαδοκία διατηρεί μέχρι σήμερα τον μεγαλύτερο αριθμό ζωγραφικών διακόσμων (πάνω από 20). Η πλειονότητα των εικονογραφικών προγραμμάτων (πάνω από 35) χρονολογείται στην πρώιμη περίοδο του 9ου-10ου αιώνα, όπου ξεχωριστή θέση κατέχει και πάλι η επαρχία της Καππαδοκίας λόγω του μεγάλου όγκου του σωζόμενου υλικού, ενώ τα υπόλοιπα ζωγραφικά στρώματα απαντούν διάσπαρτα, κυρίως στις περιοχές της Κωνσταντινούπολης, Θεσσαλονίκης, Καστοριάς, Νάξου, Μάνης και Αττικής. Στην μνημειακή ζωγραφική του 11<sup>ου</sup> αιώνα κυριαρχούν τα τρία γνωστά μνημειακά σύνολα του ελλαδικού χώρου (Μ. Οσίου Λουκά, Νέα Μονή Χίου, Μ. Δαφνίου), ενώ σώζονται περίπου 10 ακόμα μικρότερης έκτασης τοιχογραφημένοι διάκοσμοι σε διαφορετικές μεταξύ τους περιοχές. Περισσότερα πλήρη εικονογραφικά προγράμματα (πάνω από 15) έχουν καταγραφεί στον 12<sup>ο</sup> αιώνα σε βυζαντινά κέντρα και επαρχίες (κυρίως Καστοριά, Νέρεζι, Πάτμος, Κύπρος, Μεσσηνία, Αττική).

<sup>1</sup> Για τους ιστορικούς της τέχνης, τα συμβατικά όρια του χρονικού διαστήματος (843-1204) ορίζουν τη μεσοβυζαντινή εποχή, κατά την οποία η αντίστοιχη σύγχρονη τέχνη της αντιμετωπίζεται ενιαία. Βλ. κυρίως Grabar, *L'Iconoclasme*. Διαφορετική ωστόσο είναι η διαίρεση της περιόδου από ιστορικής άποψης, ...: Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β'2, Καραγιαννόπουλος, *Βυζαντινό κράτος*, 58-61.

Από τα σωζόμενα λοιπόν μεσοβυζαντινά μνημεία της βυζαντινής επικράτειας επελέγησαν 17 ναοί που εκτείνονται χρονικά από το 843 ως το 1204. Λαμβάνοντας υπόψη ότι δεν υπάρχει εξειδικευμένη εικονογραφία, που να αποδίδει αποκλειστικά και μόνο τους συμβολισμούς των συγκεκριμένων αρχών της βυζαντινής κοσμοθεώρησης, η κατά το δυνατόν μεγαλύτερη αμεσότητα και ευκρίνεια της αντανάκλασης της βυζαντινής κοσμοθεωρίας στα εικονογραφικά θέματα αποτέλεσε το βασικό κριτήριο για την επιλογή της εξέτασης των συγκεκριμένων 17 ναών, οι οποίοι διαθέτουν δύο ακόμη χαρακτηριστικά: (α) στην πλειονότητά τους σώζουν πλήρως ή σε πολύ μεγάλο βαθμό τον διάκοσμό τους, έτσι ώστε να μπορεί να διερευνηθεί η αντανάκλαση των τεσσάρων αρχών της βυζαντινής κοσμοθεώρησης, και (β) η ανέγερση ή/και ιστόρησή τους ανήκουν σε πρωτοβουλίες ανώτατων εκκλησιαστικών ή πολιτικών αξιωματούχων, όπως άμεσα δηλώνεται από τις επιγραφές ή έμμεσα φανερώνεται από την υψηλή ποιότητα εκτέλεσης του ζωγραφικού διακόσμου τους. Συνεπώς συνδέονται στενά με το μεγάλο κέντρο της Κωνσταντινούπολης, από όπου εκπορεύονται οι αρχές της βυζαντινής κοσμοαντίληψης.

Στην παρούσα διατριβή, δεν επιχειρείται μία εξαντλητική εικονογραφική και τεχνολογική ανάλυση των συγκεκριμένων παραστάσεων, διότι είναι ήδη γνωστή, αλλά παρουσιάζονται εκείνα τα στοιχεία που εμφανώς συνδέονται και αναδεικνύουν κατεξοχήν τις τέσσερις αυτές θεμελιώδεις αρχές της πολιτικής ιδεολογίας στις παραστάσεις και στην επιλογή τους. Δεν αναλύονται εκ νέου τα κεκτημένα της επιστημονικής έρευνας ως προς τα επιμέρους στοιχεία των εικονογραφικών θεμάτων (εικονογραφικοί τύποι, εξέλιξη και επιδράσεις τους), γι' αυτό και δεν γίνεται διεξοδική μνεία στην εικονογραφία και την τεχνολογία των θεμάτων. Αναφέρονται μόνο τυχόν εικονογραφικά στοιχεία, με τα οποία επιχειρηματολογούμε για μία νέα, διαφορετική από τις ήδη υπάρχουσες, θέση ή ενισχύουμε περαιτέρω μία ήδη καθιερωμένη άποψη στην επιστημονική έρευνα. Μέσα στο κείμενο, η σειρά παράθεσης των ναών ακολουθεί την γεωγραφική τους κατανομή κατά τον βυζαντινό θεσμό των *Θεμάτων* στους μεσοβυζαντινούς χρόνους του Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου, όπως μας διασώζεται από το έργο του *Πρός τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν*.<sup>2</sup>

Κατά την διάρκεια της μελέτης, προέκυψαν δυσκολίες μεθοδολογικής φύσεως. Η ανάγκη επικέντρωσης σε συγκεκριμένα, αλλά διαφορετικά προβλήματα που

<sup>2</sup> Για τους σχετικούς χάρτες των *Θεμάτων* την εποχή του Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου: *I.E.E.*, τ. Η', 172-173.

αντιμετώπιζε σε βάθος χρόνου το βυζαντινό κράτος, σε συνδυασμό με τις λιγοστές ως γνωστόν σωζόμενες μνημειακές ζωγραφικές παραστάσεις της πρώιμης μεσοβυζαντινής περιόδου, οδήγησαν σε ορισμένες περιπτώσεις στην πολλαπλή αναφορά του ίδιου μνημείου, ακόμα και της ίδιας παράστασης ως παραδείγματος μελέτης και παρατήρησης. Ωστόσο, επιδιώκεται επιμελώς η κατά το δυνατόν αποφυγή άσκοπων επαναλήψεων, ενώ επισημαίνεται ταυτόχρονα ο λόγος επανόδου στον συγκεκριμένο ναό, καθώς επιδιώκεται κάθε φορά η ανάδειξη μιας άλλης οπτικής γωνίας. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι η επανάληψη παραστάσεων ενός ή πολλών ναών ανά κεφάλαιο δεν είναι περιττή ή τυχαία. Αντιθέτως, αντιμετωπίζεται στο πλαίσιο της αντανάκλασης των βυζαντινών ιδεών, όπως προκύπτουν σε κάθε κρίση, έτσι ώστε να μην διαταράσσεται η δομή και η αλληλουχία των εξεταζόμενων ζητημάτων. Με τον τρόπο αυτόν δίνεται η δυνατότητα στον αναγνώστη να παρακολουθήσει τη μεθοδολογία και τη συλλογιστική των επιχειρημάτων ως προς την ερμηνεία των δεδομένων και τη συναγωγή των σχετικών συμπερασμάτων. Έτσι, αναδεικνύονται οι ποικίλοι και παράλληλοι συμβολισμοί των εικονογραφικών θεμάτων, καθώς και η πολλαπλή λειτουργία τους μέσα στον ίδιο χώρο, προς αντιμετώπιση των επιμέρους ανά εποχή κρίσεων, που ταλάνιζαν τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία.

Σοβαρά μεθοδολογικά ζητήματα προέκυψαν και από την καθιερωμένη στην έρευνα ορολογία και τις συνέπειες της εννοιολόγησής της. Οι τρέχοντες όροι *βυζαντινή πολιτική ιδεολογία* είναι καθαρά συμβατικοί, γιατί στην πραγματικότητα της μεσαιωνικής εποχής δεν υφίστανται. Η ελληνογενής λέξη *ιδεολογία* (από το γαλλικό *idéologie*) είναι δημιούργημα των μεταγενέστερων χρόνων, ανήκει δηλαδή στον χώρο της νεώτερης ιστορίας και αναφέρεται ουσιαστικά στις καταστατικές αρχές ενός συγκεκριμένου πολιτικού συστήματος. Σημαίνει την μορφή μιας πολιτικής, κοινωνικής ή ηθικής φιλοσοφίας με πρακτικό και θεωρητικό χαρακτήρα.<sup>3</sup> Σχετικά μάλιστα με τον χαρακτηρισμό *πολιτική ιδεολογία*, είναι γνωστό ότι στην υπάρχουσα έρευνα προσδιορίζει και εννοεί ουσιαστικά τον τομέα μόνο της αυτοκρατορικής ιδεολογίας. Εντονότερη ακόμα προβληματική αναπτύσσεται γύρω από το ουσιαστικό *Βυζάντιο* και τα παράγωγά του και τον γνωστό επιθετικό προσδιορισμό *βυζαντινός-ή*, τα οποία στερούνται ιστορικής

<sup>3</sup> Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα<sup>3</sup>2008, 769.

βάσης.<sup>4</sup> Ότι στην έρευνα δηλώνεται με τον όρο Βυζάντιο, αφορά στην πραγματικότητα την Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία ή Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης ή Ρωμανία.<sup>5</sup>

Επομένως, οι όροι *βυζαντινή ιδεολογία* αποτελούν τελικά δύο νεολογισμούς, η χρήση των οποίων συνιστά ουσιαστικά ιστορικό αναχρονισμό, ένα φαινόμενο που επιφέρει συχνά παραλείψεις, παρανοήσεις και αλλοιώσεις της ιστορικής αλήθειας. Η πολύχρονη μέχρι σήμερα και σχεδόν καθολική υιοθέτηση αυτών των όρων στην έρευνα, αν και προβληματική, καθιστά όμως αναπόφευκτη την κατ' οικονομία χρήση τους και στην παρούσα διατριβή. Κατά την αναφορά τους ωστόσο, δεν παραγνωρίζεται το αδόκιμο της εφαρμογής τους, η ακαταλληλότητα της νοηματοδότησής τους, καθώς και ο κίνδυνος παρείσφρησης μεταγενέστερων δεδομένων, αναγωγών, παραλληλισμών και παραθεωρήσεων. Σ' αυτό το πλαίσιο λοιπόν προκρίθηκε περισσότερο η φράση *βυζαντινή κοσμοθεώρηση*, υιοθετώντας μερικώς την επικρατούσα ορολογία ως ένα αναγκαίο σημαίνον, ένα συμβατικό όχημα, κενώνοντάς το όμως από το σύγχρονο σημαϊνόμενό του και πληρώνοντάς το κατά το δυνατόν, με το περιεχόμενο που η μεσαιωνική κοινωνία της εποχής προσέδιδε.

Αντίστοιχο μεθοδολογικό πρόβλημα συνιστά και η χρήση των όρων *Κράτος* και *Εκκλησία*, που συμβατικά χρησιμοποιεί η σύγχρονη έρευνα για να δηλώνει τις δύο αυτές αρχές. Είναι γνωστό πως στις βυζαντινές πηγές απαντώνται ως *Βασιλεία* και *Ιερωσύνη* αντίστοιχα, όροι που διατυπώνουν με νοηματική σαφήνεια το αυθεντικό περιεχόμενό τους, δηλαδή τους φορείς των δύο αυτών εξουσιών και αποδίδουν με ακρίβεια την ιδιότητά τους. Η προβληματική που εμπεριέχει η αποκλειστική συχνά υιοθέτηση των όρων *Κράτος* και *Εκκλησία* έγκειται στη γενική σημασία που φέρουν· στην πρώτη περίπτωση αποδίδεται η έννοια της οργανωμένης πολιτείας, χωρίς να προσδιορίζεται το πολίτευμά της. Στη δεύτερη περίπτωση, με τον όρο *Εκκλησία* νοηματοδοτείται συνήθως

<sup>4</sup> Ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον ιησουίτη Ιερώνυμο Wolf (1516-1580) το 1562, γραμματέα και βιβλιοθηκάριο του ονομαστού τραπεζικού οίκου των Fugger, όταν εισηγήθηκε την ίδρυση του Corpus Byzantinae Historiae, ενώ υιοθετήθηκε στη συνέχεια από τον Ph. Labbé (1609-1667), ιδρυτή της *Βυζαντιάδας του Λούβρου* (42 τόμοι), στον πρόλογο του έργου του *De byzantinae historiae scriptoribus* και αργότερα από τον Charles du Cange το 1680, στον τίτλο του ιστορικού του βιβλίου *Historia Byzantina*. Έκτοτε καθιερώθηκε στην επιστημονική έρευνα ως επίσημη ορολογία: Καραγιαννόπουλος, *Το βυζαντινό κράτος*, 51. Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, 8.

<sup>5</sup> G. Moravesik, "Τὸ Βυζάντιον εἰς τὸ κάτωπτρον τῶν ὀνομάτων του", *Acta Antiqua Acad. Scientiarum Hungaricae*, τ. XVI, τεύχ. 1-4, Budapest 1968, 455-464. Καραγιαννόπουλος, *Το βυζαντινό κράτος*, 51. Μάλιστα, το όνομα Ρωμανία υφίσταται ήδη από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα: Δ. Ζακυνθινός, *Βυζαντινή Ιστορία*, Αθήνα 1972, 13, 94. Μιχ. Σ. Κορδώσης, *Το Βυζάντιο και ο δρόμος προς την Ανατολή*, Αθήνα 2002, 39-44. Ι. Σ. Ρωμανίδης, *Ρωμοσύνη, Ρωμανία, Ρούμελη*, Θεσσαλονίκη 2002. Μ. Mantouvalou, "Romain – Romios – Romiossyni. La notion de Romain avant et après la chute de Constantinople", *ΕΕΦΣΠΙΑ ΚΗ'* (1985), 169-198.

ο οργανωμένος θεσμός και φορέας της εκκλησιαστικής εξουσίας, ενώ η ίδια συμπεριλαμβάνει στους κόλπους της, εν δυνάμει, όλο τον κόσμο. Επομένως, η μόνιμη εφαρμογή των όρων αυτών στη μελέτη της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, είναι σημασιολογικά ανεπαρκής και τελικά απρόσφορη, δυσχεραίνοντας την βαθύτερη κατανόησή μας. Στην παρούσα λοιπόν διατριβή, για λόγους εναρμόνισης και αντιστοίχισης με τα σύγχρονα ερευνητικά δεδομένα, επιλέγεται η μέγιστη δυνατή χρήση της ιστορικής ορολογίας *Βασιλεία* και *Ιερωσύνη*, χωρίς ωστόσο να αποκλείονται και οι πιο συνηθισμένοι *Κράτος* και *Εκκλησία*, νοηματοδοτούμενοι σε κάθε περίπτωση με το βυζαντινό τους περιεχόμενο που τους προσέδιδαν οι άνθρωποι της εποχής.

### Ιστορία της έρευνας

Η πολιτική ιδεολογία και η μνημειακή ζωγραφική στο Βυζάντιο είναι δύο επιστημονικά πεδία, που έχουν αυτόνομα ερευνηθεί σε μεγάλο βαθμό μέχρι σήμερα.

- **Βυζαντινή πολιτική ιδεολογία:** στον τομέα αυτόν έχουν δημοσιευθεί πλήθος μελετών, που αφορούν ολόκληρη την βυζαντινή περίοδο. Δύο εξ αυτών αποτελούν σταθμοί αναφοράς στο ερευνητικό αυτό πεδίο, όπως του **Herbert Hunger**, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964, που παρέχει ικανό αριθμό κειμενικών πηγών της εποχής για την ιδέα και τον ρόλο του βυζαντινού αυτοκράτορα και του **Paul Lemerle**, *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971 (α' έκδοση στα ελληνικά, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10<sup>ο</sup> αιώνα*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1981), που αποτελεί μία από τις πρώτες προσπάθειες ενδελεχούς παρατήρησης στο ευρύτερο πνεύμα του Βυζαντίου. Μία νέα οπτική και συνθετική αντιμετώπιση του θέματος της πολιτικής ιδεολογίας προτείνει η **Hélène Ahrweiler**, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975 (α' έκδοση στα ελληνικά *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μτφρ. Τ. Δρακοπούλου, Αθήνα 1997), όπου με οξυδερκείς παρατηρήσεις εμβαθύνει στον τρόπο σκέψης και δράσης των Βυζαντινών. Την ίδια περίπου εποχή, την συνολική προσέγγιση της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας συνεχίζει ο **Milton V. Anastos**, «Byzantine Political Theory: Its Classical



Precedents and Legal Embodiment», στο S. Vryonis (επιμ.) *The “Past” in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978, 13-53 (επανέκδοση στο M. V. Anastos, *Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*, (επιμ.) Sp. Vryonis, Jr. – N. Goodhue, Aldershot 2001), όταν αναζητά στις ελληνορωμαϊκές ρίζες του παρελθόντος τις καταβολές του βυζαντινού πολιτειακού συστήματος. Μια πολύπλευρη διαπραγμάτευση της Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης επιχειρεί ο **Cyril Mango** με τη μονογραφία του *Byzantium. The Empire of New Rome*, London 1980 (α΄ έκδοση στα ελληνικά *Βυζάντιο. Η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, μτφρ. Δ. Τσουγκαράκης, Αθήνα 1988), όπου διακρίνει τον ιδεατό κόσμο από την πραγματική ζωή των Βυζαντινών, την οποία ανιχνεύει μέσα από βασικούς τομείς της κοινωνίας και κυρίως μέσα από όψεις της καθημερινότητας των κατοίκων της. Διαπραγμάτευση σημαντικών παραμέτρων της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας προσφέρουν οι μελέτες των **Hans-Georg Beck**, «Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich», *La conversion al Cristianesimo nell’Europa dell’alto medioevo, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo*, τ. 14, Spoleto 1967, 649-674, **Agostino Pertusi**, *Il pensiero politico bizantino*, επιμ. A. Carile, Bologna 1990, **Piero Piccinini**, «L’ideologia politica bizantina», *Rivista di Bizantinistica* 1 (1991), 163-180, **Ιωάννη Ε. Καραγιαννόπουλου**, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Θεσσαλονίκη 1992 και **Nike-Catherine Koutrakou**, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIIIe-Xe siècles)*, Athènes 1994. Ο **Pierre Maraval** επικεντρώνεται στον πρώτο και κύριο εκφραστή της βυζαντινής θεώρησης της Αυτοκρατορίας στην εργασία του *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l’Empire chrétien, Louanges de Constantin*, Paris 2001. Ο **Κωνσταντίνος Δ. Σ. Παΐδας**, σταχυολογώντας τις κύριες ιδέες και αρετές του ιδανικού βασιλέα από τα κείμενα τα λεγόμενα «κάτοπτρα ηγεμόνων», συνθέτει εμπεριστατωμένα το αυτοκρατορικό πρότυπο ως κέντρο της πολιτικής θεώρησης των Βυζαντινών, στη μελέτη του *Η θεματική των βυζαντινών “κατόπτρων ηγεμόνων” της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085). Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Αθήνα 2005. Το άρθρο του **Ευάγγελου Χρυσού**, «Η βυζαντινή ιδέα της Οικουμενικότητας», *Δώρον. Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Νίκο Νικονάνο*, Θεσσαλονίκη 2006, διερευνά την έννοια και την θέση της Οικουμενικότητας κατά την βυζαντινή αντίληψη, ενώ του **Henry Maguire**, «The Heavenly court», στο *Image and imagination in Byzantine art*, Variorum, London 2007, αρ. XI, προσεγγίζει το ζήτημα της επίγειας βασιλικής αυλής ως αντανάκλασης της ουράνιας. Σε ανασκόπηση της έρευνας επί του θέματος της πολιτικής ιδεολογίας, με σημείο εκκίνησης την πρωτοποριακή

μελέτη της **Ahrweiler** του 1975, προέβη ο **Paul Magdalino** «Forty Years on: The Political Ideology of the Byzantine Empire», *BMGS* 40/1 (2016), 17-26.

Το σύνθετο θέμα των ιδεών που διαμόρφωσαν την βυζαντινή κοσμοθεώρηση αποτέλεσε αντικείμενο Συνεδρίων, όπως των Βυζαντινών Σπουδών στην Αγγλία, άλλοτε από την οπτική της αυτοκρατορικής αρχής: **Paul Magdalino** (επιμ.), *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries, Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews 1992*, Aldershot 1994, κι άλλοτε από την πλευρά του εκκλησιαστικού χώρου: **R. Morris** (επιμ.), *Church and People in Byzantium, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986*, University of Birmingham 1990, αλλά και συλλογικών τόμων, όπως **Τζ. Αλμπάνη (επιμ.)**, *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη (Ωρες Βυζαντίου. Έργα και ημέρες στο Βυζάντιο)*, κατάλ. έκθεσης, Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο, Οκτώβριος 2001-Ιανουάριος 2002, Αθήνα 2001, **Ευ. Χρυσός (επιμ.)**, *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη (ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 16)*, Αθήνα 2005.

- **Μελέτες για τον βασιλέα και τους θεσμούς:** Σημαντικές επίσης υπήρξαν οι μελέτες και στο πεδίο αυτό, με εστίαση σε επιμέρους όψεις της αυτοκρατορικής ιδέας, όπως η νοσηματοδότηση της τιτλοφορίας και της τελετουργίας της στέψης: **V. Laurent**, «Notes de titulature byzantine», *Echos d'Orient* 38 (1939), 355-370, **Peter Charanis**, «Coronation and its constitutional Significance», *Byzantion* XV (1940-1941), 49-66, **Αϊκατερίνης Χριστοφιλοπούλου**, *Έκλογή, αναγόρευσις και στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος* (Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τ. 22, αρ. 2), ἐν Ἀθήναις 1956, **της ἰδίας**, «Περὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδείξεως τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος», *ΕΕΦΣΠΑ* π. Β' - τ. ΙΒ' (1961-1962), **της ἰδίας**, «Ἡ Ἀντιβασιλεία εἰς τὸ Βυζάντιον», *Σύμμεικτα* 2 (1970), 1-144, **Constantine N. Tsirpanlis**, «The Imperial Coronation and Theory in "De Cerimoniis Aulae Byzantinae" of Constantine VII Porphyrogennitus», *Κληρονομία* 4/1 (1972), 63-91, **Michel Kaplan**, *Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin (V-VIe siècles)*, Paris 1976, **Gerhard Rösch**, *ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*, Wien 1978, **Evangelos Chrysos**, «The Title βασιλεύς in Early Byzantine International Relations», *DOP* 32 (1978), 29-75, **Διονυσίας Μισίου**, «Ἡ πολιτικὴ σημασία τῆς ονοματοδοσίας τῶν βυζαντινῶν αυτοκρατόρων», *Βυζαντικά* 3 (1983), 135-159, **Βασιλική Βλυσίδου**, «Ὁ βυζαντινὸς αυτοκρατορικός θεσμός και ἡ πρώτη εκθρόνιση τοῦ πατριάρχῃ Φωτίου», *Σύμμεικτα* 7 (1987), 33-40, **Jean Marie Sansterre**,

«À propos des titres d'empereur et de roi dans le haut Moyen Âge», *Byzantion* 61/1 (1991), 15-43, **Panayotis Yannopoulos**, «Le couronnement de l'empereur à Byzance: Rituel et fond institutionnel», *Byzantion* LXI (1991), 71-92, και **Constantine Zuckermann**, «On the Titles and Office of the Byzantine *Βασιλεύς*», στο *Mélanges Cécile Morrisson (Travaux et Mémoires 16)*, Paris 2010, 865-890.

• **Σχέσεις Βασιλείας και Ιερωσύνης:** το εκτεταμένο θέμα των σχέσεων Βασιλείας και Ιερωσύνης στο Βυζάντιο υπήρξε το κύριο αντικείμενο έρευνας για εργασίες, όπως του **Steven Runciman**, ο οποίος σε μια σειρά διαλέξεων που δημοσιεύτηκαν με τον τίτλο *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977 (α΄ έκδοση στα ελληνικά *Η Βυζαντινή Θεοκρατία*, μτφρ. Ι. Ροηλίδης, β΄ έκδοση, Αθήνα 1982), μελετά τις σχέσεις Βασιλείας και Ιερωσύνης, μέσα από το πρίσμα μιας κυρίαρχης θεοκρατικής εικόνας όλης της Αυτοκρατορίας και του **Βλασίου Ι. Φειδά**, *Αί περί τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας ἀντιλήψεις τοῦ Μ. Φωτίου*, Αθήνα 1980, όπου εμβαθύνει στα σωζόμενα κείμενα του Πατριάρχη, μέσα από τα οποία αναδεικνύει την οπτική και την προβληματική του ως προς την αρμονική σχέση των δύο πυλώνων της Αυτοκρατορίας, την αμοιβαιότητα, αλλά και τους διακριτούς τους ρόλους. Περισσότερο περιγραφικές της σχέσης Κράτους και Εκκλησίας μέσα από συγκεκριμένα επεισόδια άσκησης της εξουσίας τους στον ιστορικό βίο του Βυζαντίου είναι οι μονογραφίες του **Δημήτριου Γ. Μαγριπλή**, *Σχέσεις και λειτουργία των θεσμών. Η διαπλοκή της πολιτικής και της θρησκείας στην κοινωνία του Βυζαντίου. Μια ιστορικοκοινωνιολογική καταγραφή*, Αθήνα 2003 και του **Βασίλειου Διον. Κουκουσά**, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας στο Βυζάντιο από την περίοδο της Μακεδονικής Δυναστείας έως την απελευθέρωση της Κωνσταντινουπόλεως από τους Φράγκους (867-1261)*, Θεσσαλονίκη 2010, όπου και στα δύο αυτά πονήματα παρουσιάζονται οι διακυμάνσεις αυτών των σχέσεων, μέσα από τις πηγές της εποχής τους. Από διαφορετική αφετηρία αφορμάται η εργασία του **James C. Skedros**, «‘You Cannot Have a Church without an Empire’: Political Orthodoxy in Byzantium», G. E. Demacopoulos - A. Papanikolaou (επιμ.), *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, Fordham University 2017, 219-231, ο οποίος επικεντρώνεται στην ανάγκη ενσωμάτωσης της Εκκλησίας στην Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης και την διαδραστική έκτοτε σχέση της με την πολιτική εξουσία.

Στο πλαίσιο της συμπόρευσης των δύο αυτών αρχών, Βασιλείας και Ιερωσύνης, αναπτύσσεται και μια ιδιαίτερη προβληματική, σχετικά με την θέση και την δράση των φορέων τους, δηλαδή του Αυτοκράτορα και του Πατριάρχη, την οποία προτείνει ο

**Παναγιώτης Χρήστου** και επισταμένα μελετά στο άρθρο του «Ο βασιλεύς και ο ιερέυς εις τὸ Βυζάντιο», *Κληρονομία* 3 (1971), 1-25. Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η εργασία του **Gilbert Dagron**, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996, όπου εκτενώς και εμπειριστατωμένα παρατηρεί σε βάθος την συναλληλική σχέση των δύο αυτών αξιωμάτων, προσφέροντάς μας μια συνολική εικόνα του βυζαντινού πολιτειακού οικοδομήματος.

- **Ιστορικές μελέτες του βυζαντινού πολιτεύματος:** Σε όλα τα προαναφερθέντα αυτά ζητήματα συμβάλλουν οπωσδήποτε οι ιστορικές μελέτες του βυζαντινού πολιτεύματος, που πραγματεύονται τη φύση, τη δομή και τη λειτουργία του και τους κύριους θεσμούς του, μέσα από την βάσει πηγών τεκμηριωμένη παρουσίαση της όλης κρατικής δομής. Αναφέρουμε ενδεικτικά: τις εργασίες της H. Ahrweiler, «Recherches sur l'administration de l'Empire byzantin aux IXe-XIe siècles», *BCH* 84 (1960), 1-109 (= *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Variorum Reprints, London 1971, αρ. VIII), της **Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου**, «Αἱ βάσεις τοῦ βυζαντινοῦ πολιτεύματος», *ΕΕΦΣΠΑ* ΚΒ' (1971-1972), 201-223, «Πολιτειακά ὄργανα και κράτος δικαίου στην βυζαντινή αυτοκρατορία», *Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο*, τ. Α', Ρέθυμνο 1986, 185-210, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α' (324-610), Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1996, τ. Β'2 (867-1081), Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1997, τ. Γ'1 (1081-1204), Αθήνα 2001, «Πολιτική παρέμβαση τῆς Εκκλησίας τῆς Ανατολῆς στὴν λειτουργία τῆς Πολιτείας. Βυζάντιο 324-1453», *ΕΕΒΣ* 52 (2004-2006), 101-119, *Το πολίτευμα και οι θεσμοί της βυζαντινῆς αυτοκρατορίας, 324-1204. Κράτος, διοίκηση, οικονομία, κοινωνία*, Αθήνα 2004, του **Ιωάννη Καραγιαννόπουλου**, *Το Βυζαντινό Κράτος*, Θεσσαλονίκη <sup>4</sup>1996, του **Βλασίου Ι. Φειδά**, *Βυζάντιο*, Αθήνα <sup>4</sup>1997, του **Hans-Georg Beck**, *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, μτφρ. στα ελληνικά Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα <sup>3</sup>2000.

- **Τέχνη:** Στον τομέα της τέχνης, για την κατανόηση του πλαισίου διαμόρφωσης της μεταεικονομαχικής μνημειακής ζωγραφικής, τόσο σε εικονογραφικό όσο και σε τεχνοτροπικό επίπεδο, έργα σταθερῆς αναφοράς αποτελούν οι μελέτες των **Ernst Diez** και **Otto Demus**, *Byzantine Mosaics in Greece: Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge, Mass. 1931, **Otto Demus**, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, London 1947, **André Grabar**, *L'Iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris 1957, **Viktor Lazarev**, *Storia della pittura bizantina*, Torino

1967, **André Grabar**, «L'art religieux et l'Empire byzantin à l'époque des Macédoniens», *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, τ. I, Paris 1968, 151-168, **Maria Panayotidi**, *Les monuments de Grèce depuis la fin de la crise iconoclaste jusqu'à l'an mille*, αδημ. διδ. διατριβή, Paris 1969, **Cyril Mango**, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453* (Sources and Documents), Englewood Cliffs 1972, **Robin Cormack**, «Painting after Iconoclasm», *Iconoclasm. Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham 1975*, Birmingham 1977, 35-44, **Jacqueline Lafontaine-Dosogne**, «L'évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261», *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Etudes Byzantines, Athènes 1976*, Athènes 1979, 285-330, **Karin M. Skawran**, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, Pretoria 1982, **Cyril Mango**, *Materials for the Study of the Mosaics of Saint Sophia at Istanbul*, Washington, D.C. 1982, **Christopher Walter**, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, **Maria Panayotidi**, «La peinture monumentale en Grèce de la fin de l'Iconoclasm jusqu'à l'avènement des Comnènes (843-1081)», *CahArch* 34 (1986), 75-108, **Thomas F. Mathews**, «The Transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome», επιμ. R. Morris, *Church and People in Byzantium, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986, Society for the Promotion of Byzantine Studies*, University of Birmingham 1990, 191-214, **Νικολάου Γκιολέ**, *Ὁ βυζαντινὸς τροῦλλος καὶ τὸ εἰκονογραφικὸ τοῦ πρόγραμμα (μέσα βου αἰ.-1204)*, Αθήνα 1990, **Anthony Cutler**, *Imagery and Ideology in Byzantine Art*, Hampshire 1992, **Ioannis Vitaliotis**, «Le programme iconographique "classique" de l'église byzantine, expression de la doctrine christologique», *Cristo nell'Arte Bizantina e Postbizantina*, επιμ. Χρ. Μαλτέζου και Γ. Γαλάβαρης (Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia/Società Archeologica Cristiana di Grecia), Venezia 2002, 57-70.

- **Η αντανάκλαση της πολιτικής ιδεολογίας στην τέχνη:** Στο επίκεντρο της έρευνας βρέθηκε και το θέμα της αντανάκλασης της πολιτικής ιδεολογίας στην τέχνη, το οποίο απασχολεί μέχρι και σήμερα την επιστημονική κοινότητα. Τις βάσεις αυτής της οπτικής έθεσε η θεμελιώδης εργασία του **André Grabar**, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, διαχρονικά έγκυρη και πρωτοποριακή, που λειτουργεί ως μόνιμο σημείο εκκίνησης της συγκεκριμένης συλλογιστικής. Στο πεδίο της σχέσης της αυτοκρατορικής ιδεολογίας και εικονογραφίας, τα άρθρα του **Christopher Walter**,

«The Coronation of a Co-Emperor in the Skylitzes Matriensis», *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines*, II, Bucarest 1975, 453-458 (= *Studies in Byzantine Iconography*, Variorum Reprints, London 1977, αρ. XI) και **του ίδιου**, «Raising on a Shield in Byzantine Iconography», *REB XXXIII* (1975), 133-175, αφορμώνται από την τελετουργία της στέψης, όπως μας σώζεται σε μικρογραφίες χειρογράφων. Οι μελέτες της **Catherine Jolivet-Lévy**, «L'image du pouvoir dans l'art byzantin à l'époque de la dynastie macédonienne (867-1056)», *Byz 57* (1987), 441-470, του τόμου των Πρακτικών συνεδρίου αφιερωμένου στην εποχή του Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου, Αθανάσιος Μαρκόπουλος (επιμ.), *Ο Κωνσταντίνος Ζ' Πορφυρογέννητος και η εποχή του*, Β' Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση, Δελφοί 22-26 Ιουλίου 1987, Αθήνα 1989 και της **Κωνσταντίνης Μέντζου-Μεϊμάρη**, «Ο αυτοκράτωρ Βασίλειος Α' και η Νέα Εκκλησία (Αυτοκρατορική ιδεολογία και εικονογραφία)», *Βυζαντικά* 13 (1993), 47-93 αναδεικνύουν την ισχυρή πολιτική και ιδεολογική ταυτότητα των Μακεδόνων βασιλέων, έτσι όπως αποτυπώνεται στα σχετικά κείμενα και αντικείμενα-έργα τέχνης αυτής της περιόδου. Την αξιοποίηση της εικόνας ως εύγλωττης μαρτυρίας ιδεολογικών μηνυμάτων εξετάζει η μονογραφία του **Christopher Walter**, *Pictures as Language. How the Byzantines Exploited them*, London 2000, συνεχίζοντας την επεξεργασία της καθιερωμένης αυτής από εποχής Grabar θεώρησης. Προς αυτή την κατεύθυνση, η διάσταση των αυτοκρατορικών προσωπογραφιών ως ιστορικών μαρτυριών και φορέων προπαγάνδας της πολιτικής εξουσίας, σε υστεροβυζαντινούς ναούς της βυζαντινής περιφέρειας, έχει διεξοδικά μελετηθεί, κυρίως μέσα από τις ερευνητικές εργασίες των **Τίτου Παπαμαστοράκη**, «Ένα εικαστικό εγκώμιο του Μιχαήλ Η' Παλαιολόγου: οι εξωτερικές τοιχογραφίες στο καθολικό της μονής της Μαυριώτισσας στην Καστοριά», *ΔΧΑΕ ΙΕ'* (1989-1990), 221-240 και **Αννας Χρηστίδου**, «Ερευνώντας την ιστορία μέσα από άγνωστα βυζαντινά αυτοκρατορικά πορτρέτα σε εκκλησίες της Αλβανίας», στο Σμ. Ι. Αρβανίτη κ.ά. (επιμ.) *Ανταπόδοση. Μελέτες Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης προς τιμήν της καθηγήτριας Ελένης Δεληγιάννη-Δωρή*, Αθήνα 2010, 537-563 και *Unknown Byzantine Art in the Balkan Area: Art, Power and Patronage in 12<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> century churches in Albania*, αδημ. διδ. διατριβή, Courtauld Institute of Art, London 2011.

Τέλος, αξιοσημείωτη είναι και η εισαγωγή νέας μεθοδολογίας ως προς την κατανόηση των εικονογραφικών προγραμμάτων και τη σύνδεσή τους με το ιστορικοπολιτικό πλαίσιο της εποχής τους από τον Τίτο Παπαμαστοράκη. Αν και εφαρμοσμένη σε μνημεία των υστεροβυζαντινών χρόνων, όπως φαίνεται στις κύριες

μελέτες του, «Το εικονογραφικό πρόγραμμα του τρούλλου του ναού του Αγίου Δημητρίου του Κατσούρη», στο Ε. Χρυσός (επιμ.) *Δεσποτάτο της Ηπείρου. Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για το Δεσποτάτο της Ηπείρου*, Άρτα 1992, 420-454 και του ίδιου, *Ο διάκοσμος τοῦ τρούλλου τῶν ναῶν τῆς παλαιολόγιας περιόδου στή βαλκανική χερσόνησο καὶ τὴν Κύπρο* (Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, αρ. 213), Αθήνα 2001, η επιλογή των κειμένων των ειληταρίων των προφητῶν του τρούλλου και η ερμηνεία τους αποτελούν σε κάθε περίπτωση ένα πρωτοποριακό και αξιόλογο μεθοδολογικό εργαλείο, εξαιρετικά χρήσιμο σε αντίστοιχου ενδιαφέροντος έρευνες κάθε περιόδου.

Με θεωρητικό υπόβαθρο τα προαναφερθέντα πονήματα, θα κινηθούμε πλησιέστερα στον τρόπο διαλεκτικής προσέγγισης ιδεολογίας και τέχνης και στη προσηλωμένη συνολική οπτική, που διαπνέουν τις εργασίες του Grabar (*L'empereur, L'Iconoclasme* κ.ά), καθώς και στον τύπο της συνθετικής θέασης της πολιτικής ιδεολογίας στο Βυζάντιο, όπως αυτή μελετάται από την Αρβελέρ, χωρίς ωστόσο να υιοθετείται αυτούσιο το πλαίσιο στη μελέτη μας. Στο πεδίο εφαρμογής μιας επικρατούσας αντίληψης στη μνημειακή ζωγραφική, ο τρόπος επεξεργασίας και επικαιροποίησης ενός μεμονωμένου εικονογραφικού στοιχείου (π.χ. τα κείμενα των ειληταρίων) σε συνδυασμό με το κυρίαρχο πνεύμα της εποχής, σύμφωνα με το υπόδειγμα των μελετών του Παπαμαστοράκη, λειτουργεί επίσης ως μια σημαντική αφετηρία.

## Δομή

Η μελέτη αποτελείται από δύο τόμους. Ο **Α΄ τόμος** περιλαμβάνει το κυρίως κείμενο, το οποίο διακρίνεται σε εννέα κεφάλαια, και τη βιβλιογραφία.

Πιο συγκεκριμένα, στο **1<sup>ο</sup> κεφάλαιο** [σ. 37-46], με τίτλο *Γενικές αρχές της αποκρυστάλλωσης του μεταεικονομαχικού εικονογραφικού προγράμματος*, αναλύονται οι κύριες αρχές της μνημειακής ζωγραφικής, όπως διαμορφώθηκαν μετά την Εικονομαχία, σύμφωνα και με τον κοσμολογικό συμβολισμό του ναού. Πρόκειται για συνοπτική περιγραφή των βασικών παραγόντων που διαμορφώνουν ένα σταθερό σύστημα εικονογράφησης των επιφανειών των εκκλησιών, ένα συγκροτημένο δηλαδή πρόγραμμα. Κατά την περίοδο αυτή, όπως έχει ήδη παρατηρηθεί στην έρευνα, έχουν αποκρυσταλλωθεί σε γενικές γραμμές η επιλογή και η θέση εικονογραφικών κύκλων, σκηνών και μορφών, ώστε να αποδίδονται εικαστικά το δόγμα της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης και να εκφράζονται μηνύματα, που αφορούν την πολιτεία και την κοινωνία, τόσο σε κεντρικό όσο και σε τοπικό επίπεδο.

Στο **2<sup>ο</sup> κεφάλαιο** [σ. 47-70] με τον τίτλο *Η βυζαντινή κοσμοθεώρηση (Συναλληλία Βασιλείας-Ιερωσύνης)*, παρουσιάζεται συνοπτικά η πολιτική και εκκλησιαστική κοσμοθεώρηση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, όπως εκφραζόταν μέσα από τους δύο κύριους πυλώνες της, την Πολιτεία και την Εκκλησία, που στους μεσαιωνικούς χρόνους αναφέρονται ως “Βασιλεία” και “Ιερωσύνη” αντίστοιχα. Οι κύριες αντιλήψεις απορρέουν από τη συνδυαστική μελέτη πολλαπλών πηγών. Μέσα από την έρευνα για τη βυζαντινή ιδεολογία και τη σύνθεση των παρατηρήσεων και των πορισμάτων της έχουν διακριθεί τέσσερις θεμελιώδεις αρχές (ενότητα-αγιότητα-οικουμενικότητα-αποστολικότητα), που φαίνεται ότι διέπουν το σύστημά της και αποτελούν τις βασικές προτεραιότητές της, τόσο σε πολιτικό όσο και σε εκκλησιαστικό επίπεδο.

Η επιμέρους εξέταση των τεσσάρων αυτών αρχών γίνεται στο **3<sup>ο</sup> κεφάλαιο** [σ. 71-114], που τιτλοφορείται *Η θεώρηση των τεσσάρων αρχών για την Εκκλησία και το Κράτος και η μαρτυρία της τέχνης*. Κάθε μία από αυτές τις αρχές επεξηγείται ξεχωριστά, συγκροτώντας τέσσερα αντίστοιχα υποκεφάλαια, όπου δίνεται έμφαση στο περιεχόμενό τους μέσα στον ιστορικό χρόνο και την αναγκαιότητά τους, σύμφωνα με την Εκκλησία και το Κράτος. Προτάσσεται η οπτική του εκκλησιαστικού χώρου, εφόσον από εκείνον προέρχεται η σαφής διατύπωσή τους και ακολουθεί η αναφορά στην αξία και την ανάγκη της εφαρμογής τους για την πολιτική ηγεσία της Αυτοκρατορίας. Στο τέλος κάθε υποκεφαλαίου παρατίθεται συνοπτικά η αντίστοιχη μαρτυρία της τέχνης για κάθε μία



από αυτές τις αρχές, προκειμένου να πιστοποιείται και να κατανοείται ευχερέστερα η θεώρηση και η εφαρμογή της στη μνημειακή ζωγραφική. Έτσι προκύπτουν τελικά και οι κύριες συνισταμένες του συνολικού εικονογραφικού προγράμματος των ναών.

Τα επόμενα πέντε κεφάλαια που ακολουθούν διαπραγματεύονται την πρόσληψη και απόδοση των κύριων τεσσάρων αρχών της βυζαντινής κοσμοθεώρησης σε εικονογραφικά θέματα και σχήματα της σωζόμενης μνημειακής εικονογραφίας, ως αντανάκλαση ζωτικών προβλημάτων της εποχής, πολιτικής και εκκλησιαστικής φύσεως. Ειδικότερα, τα **κεφάλαια 4 και 5** αφορούν το ζήτημα των εξωτερικών κινδύνων, που απειλούσαν την εδαφική ακεραιότητα του βυζαντινού κράτους. Συγκεκριμένες εικονογραφικές επιλογές των μνημειακών προγραμμάτων της περιόδου από το β' μισό του 9<sup>ου</sup> ως το β' μισό περίπου του 11<sup>ου</sup> αιώνα απηχούν δύο βασικούς τρόπους αντιμετώπισης από την βυζαντινή ηγεσία αυτών των απειλών και του ανάλογου διακυβεύματος, τις στρατιωτικές επιχειρήσεις και τις ιεραποστολικές αποστολές. Επομένως, η μελέτη της αντανάκλασης στην τέχνη του διττού αυτού προσανατολισμού της βυζαντινής πολιτικής επιφέρει και την συγκρότηση των αντίστοιχων κεφαλαίων.

Το 4<sup>ο</sup> **κεφάλαιο** [σ. 115-150] έχει τίτλο *Εξωτερικές απειλές και η προβολή του στρατιωτικού έργου στη μνημειακή ζωγραφική με βάση την πρόσληψη των τεσσάρων αρχών*. Εδώ, εξετάζεται η περίπτωση της παράστασης του Ιησού του Ναυή, όπως απαντά σε τρία μνημεία, ως η πλέον αντιπροσωπευτική της απήχησης των εξωτερικών κινδύνων, εξαιτίας των οποίων διακυβεύονται και οι τέσσερις αρχές. Η θεματική της σκηνής αυτής παραπέμπει σε κάθε περίπτωση στην έντονη στρατιωτική δραστηριότητα της περιόδου και την ιερότητα της αποστολής ενός ηγέτη, ενώ ταυτόχρονα διακρίνεται για τον θριαμβευτικό της τόνο και την οικουμενική της προοπτική. Η παλαιοδιαθηκική μορφή του Ιησού του Ναυή αποτέλεσε πρότυπο αρχηγέτη για τους βυζαντινούς αυτοκράτορες, ιδίως εκείνους που ανέπτυξαν έντονη στρατιωτική δραστηριότητα, όπως για παράδειγμα ο Νικηφόρος Φωκάς, γιατί συνδύαζε την πολεμική του ικανότητα και μαχητικότητα με την ακράδαντη πίστη του στον Θεό και την πλήρη αφοσίωσή του στο έργο και την ευθύνη της αποστολής του για την σωτηρία και την ευημερία του λαού του.

Στο 5<sup>ο</sup> **κεφάλαιο** [σ. 151-222], που τιτλοφορείται *Εξωτερικές απειλές και η προβολή του αποστολικού έργου στη μνημειακή ζωγραφική με βάση την πρόσληψη των τεσσάρων αρχών*, αναπτύσσεται η αντανάκλαση της ιεραποστολικής δραστηριότητας της Αυτοκρατορίας στη μνημειακή ζωγραφική της εποχής. Ο υπερτονισμός των αποστολικών και ισαποστολικών θεμάτων με ποικίλους τρόπους εκφράζει το κυρίαρχο πνεύμα της περιόδου από το β' μισό του 9<sup>ου</sup> μέχρι περίπου και το β' μισό του 11<sup>ου</sup> αιώνα.

Η συνειδητή αυτή επιλογή των χορηγών διακρίνεται εμφανώς στην προτίμησή τους να τοποθετούν την Ανάλυση στον τρούλο των ναών, άλλοτε να την αποδίδουν σε χωροταξική συνάφεια με άλλες παραστάσεις, κυρίως τις σκηνές της Πεντηκοστής και του Πορευθέντες μαθητεύσατε, να εξαίρουν τους Αποστόλους, μεγενθύνοντας τις μορφές τους, όπως στη σύνθεση της Δ. Παρουσίας ή απεικονίζοντας επεισόδια του βίου τους, ιδίως της Κλήσης των Πρώτων Μαθητών, και άλλοτε να προβάλλουν ιδιαίτερω βαπτισματικά θέματα.

Το **6<sup>ο</sup> κεφάλαιο** [σ. 223-250] αφορά τον τομέα των απειλών της εκκλησιαστικής συνοχής, εστιάζοντας κυρίως στις διενέξεις μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Ρώμης. Το σχισματικό κλίμα στις σχέσεις Ρώμης και Κωνσταντινούπολης, από την περίοδο του Μ. Φωτίου ως του Κηρουλαρίου, δεν αντανακλάται τόσο σε εξειδικευμένα εικονογραφικά θέματα, όσο στην επιλογή, την θέση και την διάταξη ήδη γνωστών μορφών και σκηνών, όπως στις παραστάσεις αποστόλων και ιεραρχών. Τα παραδείγματα που εξετάζονται προβάλλουν την μία και ενιαία Εκκλησία, ιδίως στις διεκδικούμενες εκκλησιαστικά περιοχές από τους Λατίνους. Παράλληλα, η Κωνσταντινούπολη και το Πατριαρχείο της εξαίρουν την θέση τους ως φορέων αυθεντικής συνέχειας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και της χριστιανικής αποστολικής παράδοσης αντίστοιχα, τονίζοντας emphaticά πάντα την ενότητα όλης της Εκκλησίας, Ανατολής και Δύσης και την αρχή της συνοδικότητας. Διαπιστώνεται επίσης και από εικονογραφικής πλευράς η απόρριψη της ιδέας του απόλυτου πρωτείου εξουσίας, όπως πρέσβευε ο πάπας Ρώμης, και της αποστολικής υπεροχής του στην Εκκλησία της Ανατολής.

Στο **7<sup>ο</sup> κεφάλαιο** [σ. 251-272] προσεγγίζεται η περίπτωση των αιρέσεων ως απειλής της εκκλησιαστικής συνοχής. Ερμηνεύονται παραστάσεις ορθόδοξου δόγματος που ξεχωρίζουν για την ιδιομορφία, ακόμα και την πρωτοτυπία τους. Τα κυρίως χριστολογικά, κατά συνέπεια και τριαδολογικά ζητήματα που ανακύπτουν αυτή την εποχή, της δυναστείας των Κομνηνών και των Αγγέλων, απαιτούν αντίστοιχα την χρήση εικονογραφικών τύπων του Χριστού, που να εξοικειώνουν τους πιστούς, ιερείς και λαό, με τα ιδιαίτερα αμφισβητούμενα σημεία Του: τις δύο πλήρεις και αδιαίρετες φύσεις Του, την αιωνιότητά Του ως Υιού και Λόγου του Θεού, την λειτουργική πραγματικότητα της θυσίας Του, την σημασία της Κοινωνίας του Σώματος και Αίματος Του, το μυστήριο του Καθαγιασμού των Τιμίων Δώρων με την Χάρη του αγίου Πνεύματος και την αποδοχή τους και από τα τρία πρόσωπα του Θεού. Έτσι λοιπόν, καθιερώνονται σταδιακά παραστάσεις, όπως ο Εμμανουήλ που βεβαιώνει την Ενσάρκωση και παραπέμπει στην ανθρώπινη φύση του Χριστού και ο Παλαιός των Ημερών, όπου ατονούν τα δηλωτικά

στοιχεία των προφητικών οραμάτων και εξαιρείται αποκλειστικά η αιδιότητα Του. Οι ιδιόμορφες και σπάνιες παραστάσεις του Επιταφίου Χριστού και της ανθρωπόμορφης αγίας Τριάδας στα μεσσηνιακά μνημεία της Ζωοδόχου Πηγής της Σαμαρίνας και του Ταξιάρχη της Καστάνιας αντίστοιχα, συνδέονται στην παρούσα διατριβή με την δράση του λόγιου μητροπολίτη Μεθώνης Νικολάου († 1165π.), γνωστού για τις πνευματικές του αναζητήσεις, προσαρμοσμένες στις απαιτήσεις του καιρού του και την στενή σύνδεσή του με το αυτοκρατορικό περιβάλλον της Κωνσταντινούπολης.

Το **8<sup>ο</sup> κεφάλαιο** [σ. 273-296] φέρει τον τίτλο *Εσωτερικές απειλές της εκκλησιαστικής και κοινωνικής συνοχής: η περίπτωση της Λακωνίας. Η δράση του οσίου Νίκωνα και η αντανάκλασή της στη μνημειακή ζωγραφική*. Πρόκειται για ενδεικτικό παράδειγμα μελέτης των σοβαρών τοπικών προβλημάτων μιας επαρχίας της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και των τρόπων επίλυσής τους, με την συμβολή μάλιστα ενός αναγνωρισμένου αγίου από την σύγχρονη κοινωνία της εποχής. Η επιλογή της περιοχής της Λακωνίας αφορμάται από το σωζόμενο ιστορικό και αρχαιολογικό υλικό, χάρη στο οποίο παρέχεται η δυνατότητα παρατήρησης και κατανόησης δράσεων και αντιδράσεων του Βυζαντινού Κράτους, καθώς και του τρόπου λειτουργίας της πολιτικής και εκκλησιαστικής του ηγεσίας σε ανάλογες περιστάσεις. Έτσι, η εξέταση μιας μεμονωμένης περίπτωσης (case study), όπως αυτής της δράσης του οσίου Νίκωνα, μπορεί να καταστεί υπόδειγμα μελέτης για τον μηχανισμό της βυζαντινής διοίκησης και τα αντανάκλαστικά του στην αντιμετώπιση ζωτικών προβλημάτων και κάθε άλλης περιοχής της βυζαντινής περιφέρειας, τηρουμένων ασφαλώς των ιδιαιτεροτήτων της και της φύσεως των τοπικών δεδομένων της.

Η εργασία ολοκληρώνεται με το **9<sup>ο</sup> κεφάλαιο** [σ. 297-320], όπου αναπτύσσονται *Συμπερασματικές παρατηρήσεις*, κατανεμημένες σε τέσσερα διαφορετικά πεδία, μέσα από τα οποία απορρέει η τελική εκτίμηση του φαινομένου της πρόσληψης και η αποτίμηση της συμβολής της βυζαντινής κοσμοθεώρησης στην διαμόρφωση της μνημειακής ζωγραφικής κατά την μέση περίοδο. Έτσι, στο πρώτο υποκεφάλαιο ανακεφαλαιώνονται οι τρόποι, με τους οποίους εξαιρούνται τα εικονογραφικά θέματα, υπερτονίζοντας μια ιδεολογική αρχή σε μια ορισμένη εποχή, περιοχή και ναό, ενώ στο δεύτερο αποτιμώνται ο ρόλος των χορηγών ως φορέων πολιτικοεκκλησιαστικών μηνυμάτων και η συμβολή τους στη διάδοση και ανάδειξη κυρίαρχων αξιών μέσα από την προσωπική τους πρόσληψη και οπτική. Το τρίτο υποκεφάλαιο αφορά την διαλεκτική σχέση Κέντρου και Περιφέρειας και το τέταρτο και τελευταίο αναφέρεται στο θέμα της συναλληλίας και την επιβεβαίωσή της μέσα και από τη μνημειακή ζωγραφική.

Τέλος, παρατίθεται η **βιβλιογραφία**, για την οποία θα πρέπει να δοθούν ορισμένες διευκρινίσεις. Λόγω της ευρύτητας του θέματος της διατριβής αναφέρονται συνδυαστικά διάφορα ζητήματα, για τα οποία υπάρχει εκτεταμένη βιβλιογραφία στην επιστημονική έρευνα. Σε αυτές τις περιπτώσεις, επειδή ακριβώς δεν αποτελούν το κύριο θέμα διαπραγμάτευσης της διατριβής, αναφέρονται στις υποσημειώσεις ενδεικτικά οι κυριότερες μελέτες επί του θέματος. Η μελέτη είναι συνθετική και είναι επόμενο να διατρέχονται καίρια και εκτεταμένα θέματα διαφόρων κατευθύνσεων και τομέων, που δεν μπορούν να εξαντληθούν εδώ βιβλιογραφικά. Τέλος, επισημαίνεται ότι στον κατάλογο της δευτερογενούς βιβλιογραφίας περιλαμβάνονται μόνο όσες αναφέρονται παραπάνω από μία φορά στο κυρίως κείμενο.

Ο **τόμος Β'** περιλαμβάνει τον κατάλογο των μνημείων, τους χάρτες και τους πίνακες των φωτογραφιών. Ο κατάλογος περιέχει τα εικονογραφικά προγράμματα των ναών, που πραγματεύεται η παρούσα μελέτη. Η παράθεση των εκκλησιών δίνεται αλφαβητικά προς διευκόλυνση του αναγνώστη. Το λήμμα κάθε μνημείου συνοδεύεται από σύντομες αναφορές του αρχιτεκτονικού τύπου και της χρονολόγησης. Η παράθεση του διακόσμου γίνεται συνοπτικά με ομαδοποίηση μορφών και σκηνών ανά κύκλο, όταν διατίθενται στην έρευνα αναλυτικά σχεδιαγράμματα των παραστάσεων, τα οποία και επισυνάπτονται. Επίσης, περιλαμβάνεται η βασική βιβλιογραφία των μνημείων και όχι μελέτες που αναφέρονται σε αυτά ως συγκριτικό υλικό. Τέλος, ακολουθούν οι πίνακες των χαρτών και των φωτογραφιών των μνημείων με τα στοιχεία προέλευσής τους, ώστε να διευκολύνεται η παρατήρηση και ο συσχετισμός κειμενικού λόγου και εικόνας.

## Κεφάλαιο 1ο: Γενικές αρχές της αποκρυστάλλωσης του μεταεικονομαχικού εικονογραφικού προγράμματος

Ο κοσμολογικός συμβολισμός του ναού ως επίγειου ουρανού<sup>6</sup> καθορίστηκε από την ευχαριστιακή σύναξη, στην οποία βιώνεται μυστηριακά η ένωση Θεού και ανθρώπου. Το αυτό αποτυπώνεται και στην υμνολογία.<sup>7</sup> Η συμβολική αυτή αντίληψη για τον ναό αποτυπώνεται ήδη στα τέλη του 6<sup>ου</sup> αιώνα σε έναν συριακό ύμνο (*Sugitha*), που παρουσιάζει την καθεδρική εκκλησία της Έδεσσας στην Μεσοποταμία ως μικρογραφία του σύμπαντος.<sup>8</sup> Πρόκειται δηλαδή για μια συμπυκνωμένη θέαση του μακρόκοσμου στον μικρόκοσμο του ναού, που επέδρασε καθοριστικά στη διαμόρφωση και την ευρεία διάδοση του αρχιτεκτονικού τύπου του σταυροειδούς εγγεγραμμένου με τρούλο ναού.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Η αντίληψη αυτή εκφράστηκε ήδη στη γνωστή ομιλία του Μ. Φωτίου: Jenkins - Mango, "The Tenth Homily of Photius", 125-140. Βλ. επίσης ενδεικτικά, J. A. Jungmann, *Liturgie der christliche Frühzeit bis auf der Gregor den Grossen*, Freiburg-Schweitz 1967. Dix, *The Shape of the Liturgy*, 1-11, 304-319. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenzeugnis und Symbolgestalt*, Trier <sup>2</sup>1980. F.W. Deichmann, *Einführung in die christliche Archäologie*, Darmstadt 1983. K. McVey, "The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol", *DOP* 37 (1983), 94-121. Γκιολές, *Παλαιохριστιανική τέχνη*, 13-19. Για την ευχαριστιακή σύναξη και την ενότητα της Εκκλησίας, βλ. ενδεικτικά: Ζηζιούλας, *Η ένότης τῆς Ἐκκλησίας*, 29-46. Μεταλληνός, «Ἡ λατρεία τῆς Ὁρθοδοξίας», 123-127. Για τη διαμόρφωση της ευχαριστιακής σύναξης, βλ. τελευταία Φύλιας, *Λειτουργική Α΄*, με πλούσια βιβλιογραφία. Βλ. επίσης, Ξιώνης, *Προλεγόμενα θεολογικής ανθρωπολογίας*, 13-33, όπου επισημούνται τα κύρια χαρακτηριστικά του πολιτιστικού-κοινωνικού μετασχηματισμού των λαών της Μεσογείου κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, εποχή εδραίωσης της ευχαριστιακής σύναξης.

<sup>7</sup> «ἐν τῷ ναῶ ἐστῶτες τῆς δόξης σου, ἐν οὐρανῷ ἐστάναι νομίζομεν...»: Θεοτοκίο γ' καθίσματος Ὁρθρου Πέμπτης του πλ. β' ἤχου της Παρακλητικής ἢ Οκτωῆχου: *Παρακλητική*, 263. Μεταλληνός, *Ἡ θεολογική μαρτυρία*, 99. π. Αλ. Σμέμαν, *Ἡ λειτουργική αναγέννηση και ἡ Ὁρθόδοξη Εκκλησία*, μτφρ. Ν. Χριστοδούλου, Λάρνακα 1989, 61-62. Mathews, «The Transformation Symbolism», 191-214. Για την κοσμολογική διάσταση της θείας Λειτουργίας: V. I. Istrati, "The Cosmological Dimension of the Divine Liturgy", *Journal for Interdisciplinary Research on Religion Science* 1 (2007), 35-53.

<sup>8</sup> Grabar, «Le témoignage d'une hymne syriaque», 41-67. A. Dupont-Sommer, «Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse», *CahArch* 2 (1947), 29-39. Για το θέμα, βλ. τελευταία Ἰβρτζιάν, «The Church as a Symbol», 102-108. J.-P. Sordini, «Le symbolisme de la croix dans l'architecture religieuse et sa fusion avec les martyria à plan centré aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles», *Αφιέρωμα στον Ακαδημαϊκό Παναγιώτη Α. Βοκοτόπουλο*, 25-36.

<sup>9</sup> Γ. Α. Προκοπίου, *Ο κοσμολογικός συμβολισμός στην αρχιτεκτονική του βυζαντινού ναού*, Αθήνα 1980. Ν. Γκιολές, *Βυζαντινή Ναοδομία (600-1204)*, Αθήνα <sup>2</sup>1992. V. Marinis, "Defining Liturgical Space in Byzantium", *The Byzantine World*, επιμ. P. Stephenson, London and New York: Routledge 2010, 284-302, όπου πραγματεύεται την αλληλεπίδραση λειτουργικού τυπικού και αρχιτεκτονικής των ναών. Ἰβρτζιάν, «The Church as a Symbol», 102-108. Για τον τύπο του σταυροειδούς εγγεγραμμένου ναού, βλ. G. Millet, *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, Παρίσι 1916. R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1965 (έκδοση στα ελληνικά, Αθήνα 1991). Panayotidi, *Les monuments de Grèce*. P.L. Vocotopoulos, «The Role of Constantinopolitan Architecture during the Middle and Late Byzantine Period,» *Akten XVI. Internationaler Byzantinistenkongresses* 1/2 (*JÖB* 31/2), Βιέννη 1981, 551-573. Ch. Bouras, «Middle Byzantine Domed Cruciform Churches on the Greek Islands», *Zograf* 27 (1998-1999), 7-16. X. Μπούρας - Λ. Μπούρα, *Ἡ ελληνική ναοδομία κατά τον 12ο αι.*, Αθήνα 2002. Μ. Κάπας, *Ἡ εφαρμογή του σταυροειδούς εγγεγραμμένου στη μέση και στην ὕστερη βυζαντινή περίοδο: το παράδειγμα του απλού τετρακονίου/τετράστυλου, ἀδημ. διδ. διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 2006, διαθέσιμη στο ψηφιακό αποθετήριο του ΑΠΘ: <http://ikee.lib.auth.gr/record/112442/?ln=el>. [προσπελάστηκε: 8/8/2019]. Δ. Αθανασούλης και Μ. Κάπας, «Σταυροειδείς εγγεγραμμένοι ναοί με συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος», *Αφιέρωμα στον Ακαδημαϊκό Παναγιώτη Α. Βοκοτόπουλο*, 79-96. Για μια*

Εσωτερικά, ο εκκλησιαστικός χώρος συνίσταται από δύο κύρια τμήματα, το θυσιαστήριο και τον κυρίως ναό, που παραπέμπουν στη διάκριση νοητού και αισθητού κόσμου αντίστοιχα.<sup>10</sup> Ο ναός ως «σύμβολο» αισθητοποιεί μια υπερβατική πραγματικότητα, καθίσταται δηλαδή αισθητός φορέας της,<sup>11</sup> σύμφωνα με τα όσα περιγράφονται στα κείμενα της εποχής μέχρι και την ύστερη περίοδο.<sup>12</sup>

Η συμπαντική αυτή ιδέα του ναού και η συνακόλουθη κατάνυξη των τελούμενων μυστηρίων εντός του προσλαμβάνονταν κι από τους ξένους προσκυνητές και επισκέπτες, όπως παραδίδονται από πηγές της εποχής. Οι πρεσβευτές του Ρώσου ηγεμόνα Βλαδίμηρου στην Κωνσταντινούπολη περιγράφουν εκστατικοί την εμπειρία τους από τη Θεία Λειτουργία μέσα στην Αγία Σοφία (1015): «Καὶ πήγαμε στοὺς Ἕλληνας καὶ μᾶς ὀδήγησαν ἐκεῖ, ὅπου ἱερουργοῦν στὸν Θεὸ τους, καὶ δὲν ξέραμε ἂν ἤμασταν στὸν οὐρανὸ ἢ στὴν γῆν, γιατί δὲν ἔχουμε δεῖ στὴν γῆ τέτοιο θέαμα καὶ τέτοια ὁμορφιά, καὶ δὲν ξέρουμε

---

συνοπτική παρουσίαση των πορισμάτων της έρευνας για τη βυζαντινή αρχιτεκτονική, βλ. R. Ousterhout, «Βυζαντινή αρχιτεκτονική», *Βυζάντιο. Ιστορία και πολιτισμός Γ'*, 17-39 (4ος-7ος αι.), 39-62 (8ος-12ος αι.).

<sup>10</sup> Κατόπιν αιτήματος του μαθητή του, ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής του εκθέτει την μυστική θεωρία του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, με μια δυναμική θεολογική και εκκλησιολογική ματιά, που αναδεικνύει τον τρόπο θέασης Θεού και κόσμου του αγίου Μαξίμου. Στο γενικό πλαίσιο της θεώρησης της Εκκλησίας ως εικόνας και τύπου Θεού, ο άγιος Μάξιμος αναφέρεται στο θυσιαστήριο και στον κυρίως ναό ως τύπο του νοητού και αισθητού κόσμου αντίστοιχα. Μαξίμου του Όμολογητού, *Μυσταγωγία*, Β' 6-11: «Ὡσπερ γὰρ αὐτὴ κατὰ τὴν οἰκοδομὴν εἰς οἶκος ὑπάρχουσα, ... διαιρουμένη εἰς τε τὸν μόνους ἱερεῦσι τε καὶ λειτουργοῖς ἀπόκληρον τόπον, ὃν καλοῦμεν ἱερατεῖον· καὶ τὸν πᾶσι τοῖς πιστοῖς λαοῖς πρὸς ἐπίβασιν ἄνετον, ὃν καλοῦμεν ναὸν... (23-32) Οὕτω καὶ ὁ ἐκ Θεοῦ κατὰ γένεσιν παρηγγέμενος σύμπασι τῶν ὄντων κόσμος, διαιρούμενος εἰς τε τὸν νοητὸν κόσμον, τὸν ἐκ νοερῶν καὶ ἀσωμάτων οὐσιῶν συμπληρούμενον· καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον καὶ σωματικόν, καὶ ἐκ πολλῶν μεγαλοφυῶς συνυφασμένον εἰδῶν τε καὶ φύσεων· ἄλλη πῶς ὑπάρχων ἀχειροποίητος Ἐκκλησία, διὰ ταύτης τῆς χειροποιήτου σοφῶς ὑποφαίνεται· καὶ ἱερατεῖον μὲν ὡσπερ ἔχων τὸν ἄνω κόσμον, καὶ ταῖς ἄνω προσενεμημένον δυνάμεσι· ναὸν δὲ, τὸν κάτω, καὶ τοῖς δι' αἰσθήσεως ζῆν λαχοῦσι προσκεχωρημένον». Για το θέμα, βλ. ενδεικτικά T. Grdzeldze, "Liturgical Space in the Writings of Maximus the Confessor", *Studia Patristica* 37 (2001), 499-504. A. Louth, "The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor", *International Journal for the Study of the Christian Church* 4/2 (2004), 109-120. Συνοπτική παρουσίαση της θεολογικής σκέψης του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή παρατίθεται στην Εισαγωγή του έργου *Αγίου Μαξίμου του Όμολογητού, Θεολογία τῆς Φύσεως*, 60-121, ενώ βαθύτερη ανάλυσή της απαντά σε πλήθος μελετών, ενδεικτικά: N. Μίντις, *Το μυστήριον της Εκκλησίας. Συστηματική-ερμηνευτική προσέγγις της περί Εκκλησίας διδασκαλίας του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, (αδημ. διατρ.), Αθήνα 1989. X. Γ. Σωτηρόπουλος, *Θέματα δογματικής θεολογίας και πνευματικής ζωής κατά την διδασκαλίαν Μαξίμου του Ομολογητού*, Αθήνα 2003. D. Bathrellos, *Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York 2004. M. Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York 2007. *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, επιμ. M. Vasiljević, Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Βελιγράδι 18-21 /10/2012, Sebastian Press, California 2013. Για την πρόσληψη της θεολογικής σκέψης του αγίου Μάξιμου του Ομολογητή στην Ανατολή και την Δύση: Στο ίδιο, Fr. M. Simonopetrites (N. Constas), "St Maximus the Confessor: The Reception of His Thought in East and West", 25-53.

<sup>11</sup> Μεταλληνός, *Η θεολογική μαρτυρία*, 70-73.

<sup>12</sup> Βλ. ενδεικτικά την αναφορά του μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ευσταθίου (1430): «Η ωραιότης του νου διδάσκει την καλλονή της κτίσεως. Τα αιωρούμενα φώτα μιμούνται τους αστέρες και ο κύκλος (ο κεντρικός πολυέλιος) το στερέωμα. Ο ναός λοιπόν είναι οίκος του Θεού, και, αν και συγκεκριμένος από άψυχες ύλες, έχει υπερκόσμια χάρη. Το Βήμα σημαίνει τα άγια των αγίων, τα υπεράνω των ουρανών και τον ουρανό. Ο κυρίως ναός τα επουράνια και τον Παράδεισο». Ερανισμός του χωρίου: Θ. Παπαζώτος, *Τα πάθη της ψυχής και η βυζαντινή ζωγραφική της Μακεδονίας*, Αθήνα 1994, 15.

πῶς νὰ τὴν περιγράψομε. Μόνο αὐτὸ ξέρομε, ὅτι ἐκεῖ ὁ Θεὸς διαμένει μαζὶ μὲ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἡ δικὴ τους λειτουργία πρὸς τὸν Θεὸ ὑπερτερεῖ ἐκείνης τῶν ἄλλων χωρῶν. Ἔμεῖς δὲν μποροῦμε νὰ ξεχάσουμε αὐτὴ τὴν ὁμορφιά, ἐπειδὴ κάθε ἄνθρωπος, ἂν γευθεῖ τὸ γλυκό, ἔπειτα δὲν παίρνει τὸ πικρό». <sup>13</sup>

Ἡ συμβολικὴ «ανάγνωση» τοῦ κτίσματος ἀντανακλάται ἄμεσα καὶ στὴν αἰσιογράφησή του. Ἡ ἐνότητα γῆς καὶ οὐρανοῦ, ἡ ὁποία γίνεται ἰδιαίτερα αἰσθητὴ στὴν τέλεση τῆς λατρείας ὅπου συμμετέχουν καὶ συλλειτουργοῦν στὸ μυστήριο τῆς Θείας Ευχαριστίας καὶ οἱ Οὐράνιες Δυνάμεις, ἀπαντᾶ καὶ στὴν ἴδια τὴ μνημειακὴ εἰκονογράφηση. <sup>14</sup> Ἀσφαλῶς, οἱ λατρευτικὲς πρακτικὲς κατὰ τὴν τέλεση τῆς Θείας Λειτουργίας καὶ ἡ ἐπιμέρους χρῆση τῶν διαφόρων χώρων τοῦ κτίσματος ἔχουν ἐπιδράσει καταλυτικὰ στὴν θέση, τὴν διάταξη καὶ τὴν θεματικὴ τῶν ἐπιλεγμένων παραστάσεων, <sup>15</sup> ὅπως γιὰ παράδειγμα στὴν εἰκονογράφηση τῆς ἀγίδας τοῦ Ἱεροῦ, τῶν Παραβημάτων, τῶν παρεκκλησίων κ.λ.π. <sup>16</sup>

<sup>13</sup> Πρόκειται γιὰ τὸ ρωσικὸ χρονικὸ μὲ τίτλο *Повесть временных лет (Αφήγηση τῶν παρελθόντων χρόνων)*, ἐπιμ. Αδρμανοῦ - Περει, Ἀγία Πετροῦπολη 1996. Ἀπόδοση τοῦ συγκεκριμένου χωρίου στὴν ἐλληνικὴ, στὸ Ι. Πολέμης καὶ Ε. Μίνεβα (ἐπιμ.), *Βυζαντινὰ ὑμνογραφικὰ καὶ αἰσιολογικὰ κείμενα*, Ἀθήνα 2016, 27-28.

<sup>14</sup> R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Παρίσι 1966, 65, 81. J.-M. Spieser, "Liturgie et programme iconographiques", *TM* 11 (1991), 581, 584-586. Th. Mathews, "The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration", *Art and Architecture in Byzantium and Armenia. Liturgical and Exegetical Approaches*, [Variorum Collected Studies Series, 510], Variorum, Ashgate 1995, 18-19. Ἡ ἐνωση γῆς καὶ οὐρανοῦ κατὰ τὴν Θεία Λειτουργία ἐκφράζεται ποικιλοτρόπως καὶ ἐπανειλημμένα καὶ στὴν πατερικὴ γραμματεία. Ἐνδεικτικὰ, κατὰ τὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Χρυσόστομο, Ὁμιλία ΚΔ', ε', *PG* 61, στήλ. 205: «τὴν γῆν οὐρανὸν ποιεῖ τοῦτ' ὁ μυστήριον».

<sup>15</sup> Γιὰ τὴν σχέση λειτουργικοῦ χώρου καὶ μνημειακῆς ζωγραφικῆς: Demus, *Mosaic Decoration*, 13-14, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ παρατηρεῖ τὴν οικειοποίηση τοῦ πραγματικοῦ χώρου τοῦ ναοῦ ὡς ζωγραφικοῦ χώρου τῶν παραστάσεων. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, ἐπιμ. J. Murray, Λονδίνο 1963, 31. H. Belting, *Likeness and Presence. A History of the image before the era of Art*, The University of Chicago Press, Σικάγο 1994, 173-174, ὅπου ὁ 'πραγματικὸς' ζωγραφικὸς χώρος τῆς βυζαντινῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς συνδέεται μὲ τὸν λειτουργικὸ χρόνο κατὰ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ ἀντίληψη. Τὸ ἴδιο πνεῦμα ἐκφράζει καὶ ἡ Jolivet-Lévy, «Espace liturgique». Ἡ ἴδια, "Images et espace culturel à Byzance: l'exemple de Karşi kilise, Cappadoce (1212)", *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées* [Byzantina Sorbonensia 18], Παρίσι 2001, 163-181. Κόρδης, *Ἀυγοτέμπερα μὲ υποζωγράφηση*, 119-172, ὅπου ἐρμηνεύει τὴν ταύτιση ζωγραφικοῦ καὶ πραγματικοῦ χώρου, ἀναλύοντας τὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς πρακτικῆς γιὰ τὴν διαμόρφωση τῆς βυζαντινῆς ζωγραφικῆς καὶ τὴν λειτουργία τῆς εἰκόνας ὡς πρὸς τὸν θεατὴ. Γιὰ τὴν γενικότερη διαδραστικὴ λειτουργία ἐνὸς χώρου, ἐνδεικτικὰ: T. Cresswell, *Place: A Short Introduction*, Oxford: Blackwell 2004, ὅπου ἀπαντᾶ καὶ ἐυρύτερη βιβλιογραφία τοῦ θέματος. Στὸ Yi-Fu Tuan's, *Space and Place: The Perspectives of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977 γίνεται ἡ ἐνδιαφέρουσα διάκριση τόπου καὶ χώρου, ὅπου στὴν πρώτη περίπτωση ὀρίζεται ὡς ἓνα σταθερὸ σημεῖο ἀναφοράς, ποὺ στέκει στάσιμο, ἐνῶ στὴν δευτέρη ὡς ἓνα περιβάλλον ἀενάως κινούμενο.

<sup>16</sup> Μ. Χατζηδάκης, «Βυζαντινὲς τοιχογραφίες στὸν Ὠρωπὸ», *ΔΧΑΕ Α'* (1959), 87-107. Babić, *Les chapelles annexes*. Panayotidi, «L'église rupestre de la Nativité», 107-120. Ch. Walter, «La place des évêques dans le décor des absides byzantines», *Révue de l'art* 24 (1974), 81-89. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*, 17-28. Altripp, *Die Prothesis*. J.-M. Spieser, «Liturgie et programmes iconographiques», *TM* 11 (1991), 575-590. Ihm, *Die Programme der christlichen*. Παναγιωτίδη, «Ἡ ἐκκλησία τῆς Γέννησης», 540-559. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*. Μαντάς, *Τὸ εἰκονογραφικὸ*

Το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού αποκρυσταλλώθηκε μετά την Εικονομαχία, κατά την οποία τέθηκε το ζήτημα της δυνατότητας ή μη της απεικόνισης του Χριστού. Το πρωτοφανές στον χώρο της τέχνης πρόβλημα, πώς δηλαδή θα μπορούσε να αποδοθεί η εικόνα του Χριστού χωρίς να στερείται της αλήθειας Του, ήταν ο πυρήνας της λεγόμενης εικονομαχικής διαμάχης.<sup>17</sup> Η άρνηση ιστόρησής Του ισοδυναμούσε ουσιαστικά με αμφισβήτηση των πρωταρχικών δογματικών αληθειών της ορθόδοξης πίστης, δηλαδή της ίδιας της Ενσάρκωσης του Υιού και Λόγου του Θεού με την άμεση σωτηριολογική συνέπεια για τον άνθρωπο.<sup>18</sup> Η Εικονομαχία, ως περίοδος έντονης σύγκρουσης, αμφισβήτησης και αναζήτησης,<sup>19</sup> οδήγησε στην ανάγκη συγκροτημένης

---

*πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*. Γκιολές, «Τούτο ποιείτε», 211-239. Y.A. Varalis, «The Communion of the Apostles: Thoughts on artistic, spatial and liturgical matters», στο Π. Πετρίδης και Β. Φωσκόλου (επιμ.) ΔΑΣΚΑΛΙΑ. Απόδοση τιμής στην ομότιμη καθηγήτρια Μαίρη Παναγιωτίδη-Κεσίσογλου, Αθήνα 2014, 43-62. Γκιολές, «Θεία Λειτουργία», 353-380. Για αντίστοιχα θέματα σε ναούς της Καππαδοκίας και της Γεωργίας: N. Thierry, «À propos des peintures d'Ayvali köy. Les programmes absidaux à trois registres avec Déisis en Cappadoce et en Géorgie», *Zograf* 5 (1974), 5-22. T. Velmans, «L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles d'autres régions du monde byzantin. 1ère Partie: La Déisis dans l'abside», *CahArch* 28 (1981), 47-102. C. Jolivet-Levy, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Παρίσι 1991. N. Teteriatnikov, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches of Cappadocia* (OCA 252), Ρώμη 1996.

<sup>17</sup> Για το θεολογικό περιεχόμενο της εικονομαχικής διένεξης και της υπεράσπισης των εικόνων, βλ. ενδεικτικά P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958. L.W. Barnard, «The Theology of Images», *Iconoclasm*, 7-13. Αμβ. Γιακαλή (ἀρχιμ.), «Θεολογικές θέσεις τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (Νίκαια, 787)», *Νίκαια*, 90-103. Δ. Τσελεγγίδης, *Ἡ θεολογία τῆς εικόνας καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ σημασία τῆς*, διδ. διατριβή, Θεσσαλονίκη 1984. C. Scouteris, «La personne du verbe incarné et l'icône. L'argumentation iconoclaste et la réponse de Saint Théodore Studite», *Nicée II 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, επιμ. F. Boespflug-N. Lossky, Paris 1987, 121-133. Μαρτζέλος, «Οι θεολογικές προϋποθέσεις της μεταβάσεως από την εικόνα στο πρωτότυπο», 503-518. Θ. Ζήσης, «Αἱ ἐπιδράσεις ἐπὶ τῶν εἰκονομάχων κατὰ τοὺς Πατέρας τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου», *Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, επιμ. D. Papandreou, W.A. Bienert, K. Schäferdiek, Chambésy 1989, 329-328. I. K. Κορναράκης, «Θέσεις τοῦ ὁσίου Νείλου περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων», *Θεολογία* 61/1-2 (1990), 311-325. Κόρδης, *Μορφή καὶ εἰκόνα*. Δ. Τσελεγγίδης, «Ἡ Τριαδολογία τοῦ Μ. Βασιλείου ὡς ὑπόβαθρο τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὶς εἰκόνας», *Κληρονομία* 25/1-2 (1993), 109-121. Χρ. Θ. Κρικώνη, «Ἡ διδασκαλία τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας περὶ τῆς τιμῆς καὶ προσκυνήσεως τῶν ἱερῶν εἰκόνων καὶ οἱ ἀντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου ἔναντι τῆς Εἰκονομαχίας», *Θεολογία* 67/1 (1996), 58-108. Κ. I. Κορναράκης, «Κριτικές παρατηρήσεις στὶς εἰκονολογικὲς θέσεις τοῦ Ὑπατίου Ἐφέσου», *Θεολογία* 68 (1997), 333-371. Κορναράκης, *Ἡ θεολογία τῶν ἱερῶν εἰκόνων*.

<sup>18</sup> Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Ἀντιρρητικός Α', γ'* (σ. 62): «Τοῖνον ἢ δέξαι τὸ περιγράφτον, ἢ, εἰ μὴ τοῦτο, συνάνελε τό τε θεατὸν καὶ ἀπτὸν καὶ ληπτὸν, καὶ ὅσα τῆς αὐτῆς συστοιχίας κἀντεῦθεν ὀφθεῖς μὴ προσιέμενος ὄλωσ τὸ σάρκα γενέσθαι τὸν Λόγον, ὃ τῶν ἁγαν ἀσεβημάτων». Grabar, *L'Iconoclasm*, 183-257.

<sup>19</sup> Για την προσέγγιση του φαινομένου της Εικονομαχίας σε επίπεδο πολιτικό, κοινωνικό και καλλιτεχνικό και τις διαφορετικές απόψεις που έχουν διατυπωθεί, βλ. ενδεικτικά A.A.A. St Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo, with particular attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973. M. G. Chapman and A.E.I. Gonzalez, «A Brief Historical and Theological Overview of the Iconoclastic Controversy», *Κληρονομία* 8/2 (1976), 306-328. A. Bryer και J. Herrin (επιμ.), *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977. A.A.A. St Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with particular attention to the Oriental Sources*, Louvain 1977. Grabar, *L'Iconoclasm*, 183-257. D. J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, Toronto 1986. Ο θρίαμβος της Ορθοδοξίας ερμηνεύεται ως δήλωση ανεξαρτησίας της Εκκλησίας απέναντι στην αυτοκρατορική εξουσία από τον D. Afinogenov, «Iconoclasm and Ecclesiastical Freedom: Two



διατύπωσης του ορθού δόγματος, συνεπώς και της θεώρησης περί της τιμητικής προσκύνησης των εικόνων.<sup>20</sup>

Οι Πατέρες της Εκκλησίας επικύρωσαν και συνοδικά την δυνατότητα απεικόνισης, όχι των φύσεων του Χριστού, που ούτως ή άλλως είναι αδύνατον να κατανοηθούν και να περιγραφούν, αλλά της υπόστασης του προσώπου Του, έτσι όπως φανερώθηκε μετά την ενανθρώπισή Του, στην ιστορική πραγματικότητα του ανθρώπου.<sup>21</sup> Το γεγονός της Ενσάρκωσης όχι μόνο έδωσε την δυνατότητα, αλλά κατέστησε τελικά απαραίτητη την απόδοση της ανθρώπινης μορφής του Θεού-Λόγου, προκειμένου να βεβαιώνεται και εικαστικά η ιστορική Του υπόσταση και μέσω αυτής να αποδίδεται το έργο της θείας Οικονομίας, άμεσα συνυφασμένης με την σωτηρία του ανθρώπου.<sup>22</sup> Μάλιστα, η προσκύνηση της απεικόνισής Του συνιστά ταυτόχρονα προσκύνηση και δοξολογία της

---

Approaches in Ninth-Century Byzantium”, *The Christian East, its Institutions and its Thoughts: A Critical Reflection*, επιμ. R. F. Taft, [OCA 251], 1996, 591-611. Αισθητά διαφοροποιείται από αυτή την θέση ο M. Kaplan, “L’image, l’énêque et l’empereur: l’image et le pouvoir à l’époque du second iconoclasme d’après les sources hagiographiques”, *Les Images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée*, J.-M. Sansterre – J.-C. Schmitt, [Bulletin de l’Institut historique Belge de Rome 49], Bruxelles-Rome 1999, 185-201. Στην έρευνα για την Εικονομαχία έχει τονιστεί σημαντικά ο πολιτικός της χαρακτήρας, κυρίως στο επίπεδο μιας ιδεολογικής κάθαρσης ως επίλυσης της πολιτισμικής κρίσης του τέλους του 7<sup>ου</sup> αιώνα: L. Brubaker και J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast period (ca. 680-850). The Sources: An Annotated Survey*, Aldershot 2001. C. Barber, *Figure and Likeness. On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton 2002. M.-F. Auzépy, *L’histoire des iconoclastes*, Παρίσι 2007. L. Brubaker και J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclastic era c. 680-850: A History*, Cambridge 2011. L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, Λονδίνο 2012. M. Panayotidi, «Iconoclasm», *Heaven and Earth. Art of Byzantium from Greek Collections*, επιμ. A. Drandaki, D. Papanikola-Bakirtzi και A. Tourta, Αθήνα 2013, 98-101, όπου το φαινόμενο εξάιρεται ιδιαίτερα ως το φανερό ξέσπασμα της σύγκρουσης της ελληνικής και της ανατολικής πολιτισμικής παράδοσης.

<sup>20</sup> L. W. Barnard, *The Greco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974. Εύστοχα έχει επισημάνει ο Τατάκης, *Θέματα*, 116: «η Εικονομαχία υπήρξε στο βάθος της μια μορφή της μακράς και μεγάλης αντιδικίας ορθολογισμού και μυστικισμού...ένα από τα πιο ενδιαφέροντα και κεντρικά θέματα του θρησκευτικού στοχασμού των Βυζαντινών στην ασίγη προσπάθειά τους να συλλάβουν την ουσία της θρησκείας σε όλη την καθαρότητά της». Για την αναστήλωση των Εικόνων: C. Mango, “The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios”, *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, επιμ. A. Bryer – J. Herrin, Birmingham 1977, 133-140. D. J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, Toronto 1986.

<sup>21</sup> Πρβλ. Γω. Δαμασκηνού, *Έκδοσις ακριβής τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως*, Α΄, 8 (8), (σελ. 58): «Ἀδύνατον γὰρ εὐρεθῆναι ἐν τῇ κτίσει εἰκόνα ἀπαραλλάκτως ἐν ἑαυτῇ τὸν τρόπον τῆς Ἁγίας Τριάδος παραδεικνύουσας. Τὸ γὰρ κτιστὸν καὶ σύνθετον...καὶ σχῆμα ἔχον καὶ φθαρτὸν, πῶς σαφῶς δηλώσει τὴν πάντων τούτων ἀπηλλαγμένην ὑπερούσιον θείαν οὐσίαν;». Μαρτζέλος, «Οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς μεταβάσεως ἀπὸ τὴν εἰκόνα στο πρωτότυπο», 505.

<sup>22</sup> Θεοδώρου τοῦ Στοδίτου, *Ἀντιρρητικός Α΄*, β΄ (σ. 60): «Ἡμῖν δὲ εἷς Θεὸς ἐν Τριάδι προσκυνούμενος...γενόμενος καθ’ ἡμᾶς ὁ εἷς τῆς Τριάδος· καὶ γέγονε τῶν ἀμίκτων μίξις, καὶ τῶν ἀκράτων κρᾶσις, ἤτοι τοῦ ἀπεριγράπτου πρὸς τὸ περιγεγραμμένον...διὰ τοῦτο Χριστὸς εἰκονίζεται, καὶ ὁ ἀόρατος ὁρᾶται· καὶ φυσικὴν περιγραφὴν καταδέχεται τοῦ σφετέρου σώματος, ὁ τῇ οἰκείᾳ θεότητι ὑπάρχων ἀπερίγραπτος· ἵν’ ὅπερ ἐστὶν ἀμφοτέρα τοῖς πράγμασιν ἀποδεδείκται...». Κόρδης, *Μορφή και εικόνα*. 221.

Αγίας Τριάδας,<sup>23</sup> καθώς ο Υιός, ως Δόξα του Πατρός, δηλαδή η εικόνα Του (Ιω. 12, 44-45), είναι Αυτός που αποκαλύπτει στον κόσμο την τριαδικότητα του Θεού.<sup>24</sup>

Κατά συνέπεια, μετά την Εικονομαχία, το εικονογραφικό πρόγραμμα συγκροτείται με βάση το δόγμα της Ενσάρκωσης. Έκτοτε, στην βυζαντινή τέχνη διαμορφώθηκε ένα σύστημα εικαστικών αρχών και αξιών, η εφαρμογή των οποίων εξασφάλιζε την πλησιέστερη και κατά το δυνατόν επιτυχή διατύπωση των βασικών ορθόδοξων δογμάτων.<sup>25</sup> Το γενικό αυτό πλαίσιο της μνημειακής ζωγραφικής ορίστηκε από την Ζ' Οικουμενική Σύνοδο (787), στα Πρακτικά της οποίας αναφέρεται ότι *οὐ ζωγράφων ἐφεύρεσις ἢ τῶν εἰκόνων ποίησις, ἀλλὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἔγκριτος θεσμοθεσία καὶ παράδοσις. Τοῦ γὰρ ζωγράφου ἢ τέχνην μόνον. ἢ δὲ διάταξις πρόδηλον τῶν σεβασμένων ἁγίων πατέρων.*<sup>26</sup> Επομένως, ο καθορισμός των γενικών αρχών του ζωγραφικού προγράμματος ως προς τα βασικά εικονογραφικά θέματα και τη διάταξή τους στις εσωτερικές επιφάνειες των ναών αποτέλεσε κύρια μέριμνα της Εκκλησίας. Θα πρέπει όμως εδώ να σημειώσουμε ότι στην τελική επιλογή των εικονογραφικών θεμάτων και των θέσεων τους μέσα σε κάθε ναό συνέβαλαν καθοριστικά και οι προτιμήσεις των χορηγών.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι οι εικονόφιλοι άντλησαν επιχειρήματα από την τριαδολογία των Πατέρων του 4ου αιώνα για να θεμελιώσουν την αναγωγή από την εικόνα στο πρωτότυπο: Μαρτζέλος, «Οι θεολογικές προϋποθέσεις της μεταβάσεως από την εικόνα στο πρωτότυπο», 510. Δ. Τσελεγγίδης «Η Τριαδολογία του Μ. Βασιλείου ως υπόβαθρο της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας για τις εικόνες», *Κληρονομία* 25/1-2 (1993), 109-121.

<sup>24</sup> Μεγάλου Αθανασίου, *Κατά Αρειανών Λόγος*, 2,8: «ἢ αὐτὴ μέντοι Σοφία τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ἥτις πρότερον μὲν διὰ τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν εἰκόνας ἑαυτῆς, δι' ἣν καὶ λέγεσθαι κτίζεσθαι, ἐφανέρου ἑαυτὴν, καὶ δι' ἑαυτῆς τὸν ἑαυτῆς Πατέρα ὕστερον δὲ αὐτῆ, οὐσα Λόγος, γέγονε σὰρξ, ὡς εἶπεν Ἰωάννης, καὶ μετὰ τὸ καταργῆσαι τὸν θάνατον καὶ σῶσαι τὸ γένος ἡμῶν ἔτι καὶ πλέον ἀπεκάλυψεν ἑαυτὸν τε καὶ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα». Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδόσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, Δ', 3 (76) (σελ. 330): «Τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ πνεύματι προσκυνοῦμεν, ἄσώματον μὲν πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ νῦν τὸν αὐτὸν σεσαρκωμένον καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μετὰ τοῦ εἶναι Θεόν». Για το θέμα, βλ. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, 217-222. Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Γ'*, 95.

<sup>25</sup> Πρβλ. την απάντηση του Θεοδώρου Στουδίτου για την σχέση λόγου και εικόνας ότι, όπως καταγράφηκε με μελάνι στο χαρτί ο χριστιανικός λόγος, έτσι και η εικόνα αποτυπώνει με χρώματα ή άλλα υλικά μέσα το μήνυμα της πίστης: Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Ἀντιρρητικός Α'*, 78: «καὶ ὁ ἐνταῦθα διὰ χάρτου καὶ μέλανος, οὕτως ἐπὶ τῆς εἰκόνας, διὰ ποικίλων χρωμάτων, ἢ ὅ τι τύχοι ἄν ἄλλων ὑλῶν ἐγχαράττεται. Ἄ γὰρ», φησί, «ὁ λόγος τῆς ἱστορίας παρίστησι, ταῦτα γραφικὴ σιωπῶσα διὰ μιμήσεως δείκνυσιν», ὁ μέγας Βασίλειος. Ὡς ἐντεῦθεν μὴ μόνον τὰ ἐν αἰσθήσει, ἀφῆ τε καὶ χροιαῖ ὑποπίπτοντα ἀναγράφειν διδάσκεσθαι ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτιοῦν καὶ κατὰ διάνοιαν περιλαμβανόμενον διὰ τῆς τοῦ νοῦ θεωρίας».

<sup>26</sup> Mansi, *Sacrorum Conciliorum XIII*, 252B-C. Β. Γιαννόπουλος, «Αἱ περὶ τέχνης ἰδέαι τῆς Ζ' Οικουμενικῆς Συνόδου», *ΕΕΘΣΠΑ* 24/1 (1979-1980), 609-629.

<sup>27</sup> Για τον ρόλο του χορηγοῦ στην τέχνη: Α. Cutler, «Art in Byzantine Society: Motive Forces of Byzantine Patronage», *XVI Internationaler Byzantinistenkongress*, Akten 1/2 (Βιέννη 1981) στο *JÖB* 31/2 (1981), 759-787. Μ. Παναγιωτίδη, «Το πρόβλημα του ρόλου του χορηγοῦ και του βαθμοῦ ανεξρτησίας του ζωγράφου στην καλλιτεχνικὴ δημιουργία. Δύο παραδείγματα του 12ου αιώνα», στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.) *Το πορτραῖτο του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, Κρήτη<sup>2</sup> 2000, 77-105. Μ. Panayotidi, «Donor personality traits in 12th century painting. Some examples», στο *Byzantium Matures. Choices, sensitivities, and modes of*

Έτσι, στα μεταεικονομαχικά προγράμματα<sup>28</sup> ιστορείται στην κορυφή του τρούλου η μορφή του Παντοκράτορα Χριστού, κυρίαρχου του σύμπαντος κόσμου, περιστοιχισμένου από Αγγελικές Δυνάμεις, που αενάως Τον δοξολογούν, και προφήτες, που προείπαν την σάρκωσή Του. Ακολουθούν, καθοδικά, στην θέση των σφαιρικών τριγώνων του τρούλου, οι μορφές των τεσσάρων ευαγγελιστών της χριστιανικής διδασκαλίας, που οικοδομούν με τον θεόπνευστο λόγο τους την Εκκλησία του Χριστού, αντικαθιστώντας τα Χερουβείμ και τα Σεραφείμ. Στον χώρο του Ιερού επιλέγονται θέματα σχετικά με την τέλεση της Θείας Λειτουργίας, όπως η Κοινωνία των Αποστόλων, η Φιλοξενία του Αβραάμ κ.λ.π.<sup>29</sup> Στο τεταρτοσφαίριο της ανίδας εικονογραφείται συνήθως η Θεοτόκος, γέφυρα ουρανού και γης και Πύλη σωτηρίας για τον άνθρωπο. Τον

---

*expression (eleventh to fifteenth centuries)*, επιμ. Chr. Angelidi (EIE/IBE, Διεθνή Συμπόσια 13), Αθήνα 2004. S. Kalopissi-Verti, «Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period», στο *Byzantium: Faith and Power (1261-1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, επιμ. Sh. T. Brooks (The Metropolitan Museum of Art Symposia), New Haven και Λονδίνο 2006, 76-97. Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων», 157-167. *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, επιμ. J.-M. Spieser και E.Yota (Réalités Byzantines 14), Παρίσι 2012. C. Jolivet-Lévy, “L’influence du commanditaire sur le programme iconographique: l’exemple de l’église de Yuksekli (Cappadoce)”, *Le plaisir de l’art du Moyen Âge. Commande, production et réception de l’œuvre d’art. Mélanges en hommage à Xavier Barral i Altet*, Παρίσι 2012, 149-158. M. Παναγιωτίδη-Κεσίσογλου, «Αναζητώντας τον ιδρυτή της Μονής Δαφνίου», *ΔΧΑΕ Μ’* (2019), 211-220. Βλ. ακόμη την Στρογγυλή Τράπεζα με θέμα «Η εμπλοκή των γυναικών στην ίδρυση μνημείων και σε παραγγελίες έργων τέχνης στο Βυζάντιο», που πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του ειδικού θέματος του 26ου Συμποσίου της ΧΑΕ (2006): M. Παναγιωτίδη-Κεσίσογλου (επιμ.), *Η Γυναίκα στο Βυζάντιο. Λατρεία και τέχνη*, Αθήνα 2012, 223-272. Για τα πορτραίτα των δωρητών στον ελλαδικό χώρο κατά τον 13<sup>ο</sup> αιώνα, S. Kalopissi-Verti, *Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits in Thirteenth-Century Churches of Greece*, Βιέννη 1992.

<sup>28</sup> Για το αποκρυσταλλωμένο μετά την Εικονομαχία εικονογραφικό πρόγραμμα, βλ. ενδεικτικά: Grabar, *L’Iconoclasm*, 234 κ.ε. O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, London <sup>2</sup>1964, 26 κ.ε. C. Mango και E.J.W. Hawkins, «The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul», *DOP* 19 (1965), 113-149. Panayotidi, *Les monuments de Grèce*. C. Mango και E.J.W. Hawkins, «The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum», *DOP* 26 (1972), 1-41. M. Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης στον τρούλλο της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης. Εικονογραφικά προβλήματα», *ΕΕΠΣΑΠΘ ΣΤ’/2* (1974), 69-82. Panayotidi, «L’église rupestre de la Nativité», 107-120. J. Lafontaine-Dosogne, «L’évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261», *Actes du XV<sup>e</sup> CIEB*, Αθήνα 1976 (Αθήνα 1979), τ. I, 287-329. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*. Panayotidi, «La peinture monumentale en Grèce», 75-108. E. Kitzinger, «Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art», *CahArch* 36 (1988), 51-73. R. Cormack, «Painting after Iconoclasm», στο *The Byzantine Eye. Studies in Art and Patronage*, Λονδίνο 1989 (άρθρο IV). Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*. Ch. Barber, «The Koimesis Church, Nicaea. The Limits of Representation on the Eve of Iconoclasm», *JÖB* 41 (1991), 43-60. Παναγιωτίδη, «Η εκκλησία της Γέννησης», 540-559. Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*. Vitaliotis, «Le programme iconographique “classique”», 57-70. Συνοπτική παρουσίαση των πορισμάτων της έρευνας για το εικονογραφικό πρόγραμμα της μεσοβυζαντινής περιόδου, όπου σχολιάζονται εκτενώς οι τρέχουσες τάσεις της: K. Corrigan, “Iconography”, *Oxford Handbook of Byzantine Studies*, επιμ. R. Cormack – J. Haldon – E. Jeffreys, Oxford 2008, 67-76. K. Λινάρδου, «Μνημειακή ζωγραφική της μέσης βυζαντινής περιόδου. Βυζαντινές τοιχογραφίες και ψηφιδωτά από το 843 έως το 1200», *Βυζάντιο. Ιστορία και πολιτισμός*, τ. Γ’, 149-154.

<sup>29</sup> Babić, «Les discussions christologiques», 368-386. Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*. Gioles, «Christologische Streitigkeiten im 12. Jh.», 265-276. Γκιολές, «Παράσταση Πεντηκοστής», 315-324. Γκιολές, «Θεία Λειτουργία», 353-380. Πάσσαρης, *Η παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων*. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*. Γκιολές, «Τούτο ποιεΐτε», 211-239. Varalis, «The Communion of the Apostles», 43-67.

ημικύλινδρο καταλαμβάνουν μορφές ιεραρχών, αρχικά μετωπικές, ενώ από τα μέσα περίπου του 12<sup>ου</sup> αιώνα αποδίδονται συλλειτουργούντες, συνοδεύοντας το θέμα του Μελισμού. Στα ανώτερα μέρη της εκκλησίας, τις καμάρες, τα τύμπανα των κεραιών του σταυρού και την επάνω ζώνη των κατακόρυφων τοίχων τοποθετούνται οι σκηνές που εικονογραφούν την πραγμάτωση της Ενσάρκωσης, κατά κύριο λόγο τον βίο του Χριστού, συχνά και της Παναγίας, ενίοτε και κάποιου αγίου, συνήθως του επώνυμου του ναού. Τα κατώτερα τμήματα και τα εσωρράχια καταλαμβάνουν μεμονωμένες μορφές ιεραρχών, αγίων, ασκητών, μοναχών και ορισμένες φορές προσωπογραφίες των κτητόρων των εκκλησιών.<sup>30</sup>

Στην πραγματικότητα, το αποκρυσταλλωμένο αυτό σύστημα αποδίδει με ζωγραφικό τρόπο ό,τι διακηρύττει και το *Συνοδικόν τῆς Ὁρθοδοξίας*, που αναγινώσκεται την Κυριακή της Ορθοδοξίας, την ημέρα δηλαδή που τιμάται η αναστήλωση των εικόνων: «Οἱ προφηταὶ ὡς εἶδον, οἱ ἀπόστολοι ὡς ἐδίδαξαν, ἡ ἐκκλησία ὡς παρέλαβεν, οἱ διδάσκαλοι ὡς ἐδογμάτισαν, ἡ οἰκουμένη ὡς συμπεφρόνηκεν, ἡ χάρις ὡς ἔλαμψεν... οὕτω φρονοῦμεν, οὕτω λαλοῦμεν, οὕτω κηρύσσομεν, Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ τοὺς αὐτοῦ ἁγίους ἐν λόγοις τιμῶντες, ἐν συγγραφαῖς, ἐν νοήμασιν, ἐν θυσίαις, ἐν ναοῖς, ἐν εἰκονίσμασι... Αὕτη ἡ πίστις τῶν Ἀποστόλων, αὕτη ἡ πίστις τῶν Πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν Ὁρθοδόξων, αὕτη ἡ πίστις τὴν Οἰκουμένην ἐστήριξεν».<sup>31</sup> Μάλιστα, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, οἱ ἅγιες εἰκόνες ἀρκούν γὰρ νὰ κατανοήσῃ ἓνας εἰδωλολάτρης τὴν χριστιανικὴν πίστην.<sup>32</sup>

Στο κείμενο των Πρακτικῶν τῆς Ζ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου (787), που ἀναφέρθηκε παραπάνω,<sup>33</sup> ἀναγνωρίζεται ἡ τεχνικὴ ἀπόδοση τῶν ἀπεικονίσεων ὡς κατεξοχὴν ἔργο τῶν ζωγράφων.<sup>34</sup> Τα μέσα που διαθέτουν οἱ καλλιτέχνες εἶναι ἡ γραμμὴ καὶ τὸ χρῶμα. Σύμφωνα με τὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό, ἡ γραμμὴ εἶναι τὸ στοιχεῖο ἐκεῖνο που

<sup>30</sup> Για τὴ μεγάλη χορεία τῶν ἁγίων, βλ. Θ.Ί. Κουμαριανοῦ (πρωτοπρ.), «Οἱ «Χοροὶ» τῶν Ἁγίων», *Τὸ ἀγιολόγιον τῆς Ἐκκλησίας*, 83-116. Για τὸν ρόλο τῶν χορηγῶν καὶ τῆς προσωπογραφίας τους, βλ. παραπάνω ὑποσημ. 26.

<sup>31</sup> *Συνοδικόν τῆς Ὁρθοδοξίας*, 157.

<sup>32</sup> Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων*, PG 95, ι', στήλ. 325D: «Εἰπέ μοι ἄνθρωπε, ἐὰν ἐκ τῶν ἐθνῶν ἔλθῃ τις λέγων σοι, Δεῖξον μοι τὴν πίστιν σου, ἵνα πιστεύσω καὶ γὼ τί αὐτῷ δεικνύεις;... Φέρεις αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν; δεικνύεις αὐτῷ τὸν κόσμον, ὃν περιβέβληται. Ἀναπετάξεις αὐτὸν πρὸς τὰς τῶν ἁγίων εἰκόνων μορφάς;...».

<sup>33</sup> Βλ. παραπάνω, 42.

<sup>34</sup> Ὅπως ἐχει ἐπισημάνει ὁ Κορναράκης, *Ἡ θεολογία τῶν ἱερῶν εἰκόνων*, 211 ὑποσημ. 66, «δεν ὑπάρχει κείμενο τῆς πατερικῆς γραμματείας, τὸ ὁποῖο νὰ θεωρεῖ ὡς προϋπόθεση ἀποδοχῆς μίας εἰκόνας τὴν ἀκριβῆ ἀναπαραστάση τῆς μορφῆς τοῦ πρωτοτύπου». Ἐπίσης, ἀναφέρεται (σ. 210-214) ἡ επιχειρηματολογία τοῦ Θεόδωρου τοῦ Στουδίτη γιὰ τὴν «ομοίωση» ἢ «μίμηση» πρωτοτύπου καὶ εἰκόνας, ὥστε νὰ μὴ ἀποτελεῖ περιοριστικὴ γιὰ τὴν ἀναγωγή στο πρωτότυπο ἡ τεχνολογικὴ ἀπόδοση μίας μορφῆς στὴν εἰκόνα.

υποστασιοποιεί έμψυχα και άψυχα όντα, δηλαδή μορφές και πράγματα, περιγράφοντας το σχήμα τους,<sup>35</sup> ενώ το χρώμα υφίσταται στο σώμα.<sup>36</sup> Όπως επισημαίνει και ο Μιχαήλ Ψελλός, το χρώμα εμπεριέχεται στο σώμα, χωρίς το ίδιο να αποτελεί όριο του σώματος.<sup>37</sup> Τα δύο αυτά κύρια στοιχεία, γραμμή και χρώμα, έχουν λοιπόν για τους Βυζαντινούς διακεκριμένη ύπαρξη και λειτουργία, διατηρώντας ωστόσο μια οργανική συνάφεια μεταξύ τους. Ο Νικόλαος Μεσαρίτης (1163/64-μετά το 1224), περιγράφοντας το ναό των Αγίων Αποστόλων Κωνσταντινουπόλεως, αναφέρει σχετικά: «αί δέ γραμμαί ούχ άπλαϊ, άλλ' αΐσθησιν τέρπουσαι, νοϋν καταπλήττουσαι τῷ ποικίλῳ τῶν χρωμάτων και τῷ καταχρώῳ και εϋανθεϊ».<sup>38</sup>

Η απόδοση των ιστορούμενων μορφών πρέπει να γίνεται *ιεροπρεπῶς τε και ιεροτύπως*, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο πατριάρχης Φώτιος: «τῆς γάρ άνέκαθεν Αποστολικῆς τε και πατερικῆς παραδόσεως τὸ θεϊον και άδιάπτωτον κήρυγμα, οἷόν τις ἔμπνους σοφία, τὴν ὕλην άπολαμβάνουσα και κατά τοὺς ιδίους και ιερούς θεσμούς εργαζομένη, ταύτην και τεχνιτεύουσα, εικονίζει τε και μορφοποιεῖ, οὐδέν τῆς ὕλικῆς άκοσμίας, ἢ τῆς ανθρωπίνης περιεργείας, εν αὐτοῖς εἴσαν παρρησιάζεσθαι· ὅλον δέ τὸ ἔργον εαυτῆς δεικνῦσα και άποφαίνουσα, καθαράς και ακιβδήλους εν τοῖς σεπτοῖς εικονίσμασι τὰς τῶν πρωτοτύπων ἐμφάσεις ιεροπρεπῶς τε και ιεροτύπως παρέχεται».<sup>39</sup> Κατά τον όσιο Θεόδωρο τον Στουδίτη, *ιεροπρεπής* είναι ο βίος των αγίων, τον οποίο μάλιστα θεωρεί ως αιτία της εικαστικής περιγραφῆς των μορφών τους.<sup>40</sup> Έτσι λοιπόν, ο

<sup>35</sup> Ίω. Δαμασκηνοῦ, *Τερά Παράλληλα*, PG 96, στήλη 488, 48: «Τὴν τῶν ὀρωμένων άπάντων διάκρισιν, από σχημάτων ἢ χρωμάτων ἐπιγινώσκειν και διακρίνειν οἱ τῆς φύσεως, οἱ τε τῆς διδασκαλίας παραδεδώκασιν νόμοι. Ὅθεν ακούοντές τινων εν ὑποστάσει θεωρουμένων, και ακριβῶς γινωσκομένων, εὐθὺς αναπλάττομεν τῇ διανοίᾳ και μὴ παρόντα, και τότε σχῆμα, και εἶδος τυπούμενοι ἐπιγινώσκομεν τὸ σημανθέν, και πάλιν ὀρῶντες τὸ σχῆμα, γνωρίζομεν και διακρίνομεν τί τὸ ὀραθέν, ἐκ μόνου τοῦ σχήματος... οὕτως ἐκ τῶν σχημάτων πᾶσαν γραμμὴν διακρίνομεν, και οὐκ ἂν ποτε ακούσαντες τρίγωνον, τετράγωνον ἔγνωμεν, ἐπεὶ οὐκ ἂν τρίγωνον ἔγνωμεν· οὐδὲ τὸ ἄλφα, βῆτα ὀνομάζομεν, ἢ ἕτερόν τι· ἐπεὶ οὐκ ἂν εἶη ἄλφα. Και οὕτως καθόλου κανῶν παρὰ ανθρώποις ασάλευτος, μέχρις οἷ εν τῷ ιδίῳ σχήματι μένει τι, ἐκεῖνο εἶναι λέγεται, ὅπερ σημαίνεται. Εἰ δὲ τὸ σχῆμα, και μάλιστα μετὰ τῆς ἐνεργείας, ἀμείνῃ, οὐκ ἔτι ἂν εἶη ἐκεῖνο ὃ λέγεται, άλλ' ἕτερον παρ' ἐκεῖνο...».

<sup>36</sup> Ίω. Δαμασκηνοῦ, *Διαλεκτικά*, α', στ. 24-36 (σ. 58): «...οὐδὲ λέγεται τὸ σῶμα τοῦ χρωματος, αλλά τὸ χρῶμα τοῦ σώματος...».

<sup>37</sup> Μιχαήλ Ψελλοῦ, *Περὶ αἰσθήσεως και αἰσθητῶν* (αρ. 8), 18-20 (σ. 16): «τὸ δὲ χρῶμα οὐ τὸ τοῦ σώματος, φησί, πέρας ἐστίν, άλλ' εν τῷ τοῦ σώματος πέρατι». Κόρδης, *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφιση*, 60.

<sup>38</sup> Downey, *Nicolaos Mesarites*, 901. Για τη συλλειτουργία γραμμῆς και χρωματος, βλ. Κόρδης, «Ο λόγος τῆς γραμμῆς», 80-84.

<sup>39</sup> Ι. Βαλέττας (εκδ.), *Φωτίου τοῦ σοφωτάτου και αγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολαί, ἐπιστολή ΟΣΤ'*, Λονδίνο 1864, σ. 401. Σχολιασμό αυτού του χωρίου παραθέτει ο Κόρδης, *Ιεροτύπως*, 25 κ.ε.

<sup>40</sup> Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Αντιρρητικός Α'*, ιη' (σ. 94): «Άλλ' ἐνταῦθα σεβαστοί, και δοξαστοί, ὅτι δι' αίματος μαρτυρικοῦ, ἢ βίου ιεροπρεποῦς τὸ σεπτόν αὐτοῖς». Για το θέμα, Κορναράκης, *Η θεολογία τῶν ἱερῶν εἰκόνων*, 171-176. Συνοπτική παρουσίαση της έννοιας του αγίου στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, στο Ίω. Σκιαδαρέση (πρωτοπρ.), «Η έννοια τοῦ «Αγίου» στή Βιβλική Θεολογία», *Τὸ ἀγιολόγιον τῆς Ἐκκλησίας*, 53-73.

ιεροπρεπής ζωγραφικός τρόπος είναι η εικαστική εκείνη γλώσσα που απεικονίζει τους θεώμενους ανθρώπους και συνεπώς καθιστά την εικόνα συμβατή με τα εικονιζόμενα πρόσωπα και την κατάστασή τους (αγιότητα).

Επομένως, μόνιμη και απαρέγκλιτη στόχευση της βυζαντινής ζωγραφικής έγινε η σαφής αποτύπωση του νοήματος και της πνευματικότητας κάθε παράστασης, με έμφαση στην κατά Χάριν μεταμόρφωση και θέωση των αγίων προσώπων της, δηλαδή στην περιγραφή μίας ολοκληρωμένης *έν Χριστῶ* κοινωνίας.<sup>41</sup> Έτσι, ένα ιεραρχημένο σύνολο προσώπων, αρχών και αξιών, με δομή απλή και σαφή, αποδίδει ζωγραφικά το έργο της θείας Οικονομίας.<sup>42</sup> Στη βυζαντινή ζωγραφική, όπως πολύ εύστοχα έχει επισημάνει ο Grabar, τα χαρακτηριστικά της ακρίβειας, της καθαρότητας των νοημάτων, της αρμονίας και της ομογενοποίησης των συνόλων είναι μόνιμα ζητούμενα και μπορούν να παραλληλιστούν με τα γενικά στοιχεία της βυζαντινής κοσμοθεώρησης, δηλαδή της τάξης, της αρμονίας και της ενότητας, όπως εκφράζονται στο έργο του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου, *Εκθεσις Περί Βασιλείου Τάξεως*.<sup>43</sup>

Στο πλαίσιο αυτό, είναι απαραίτητη λοιπόν μια συνοπτική εξέταση της βυζαντινής κοσμοθεώρησης, όπως εκφράζεται μέσα από την άρρηκτη σχέση Εκκλησίας και Κράτους (συναλληλία), θέμα που αναλύεται στο επόμενο κεφάλαιο.

<sup>41</sup> Πρβλ. την επιστολή *Προς Εφεσίους*, 2,20-21, όπου ο Ενσαρκωμένος Λόγος χαρακτηρίζεται ως ο ακρογωνιαίος λίθος του όλου οικοδομήματος, χάρη στον οποίο «πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ». *Ιω. Δαμασκηνοῦ, Ἐκδόσεις ακριβῆς*, Δ', 15 (88): «Τιμητέον τοὺς ἀγίους ὡς φίλους Χριστοῦ, ὡς τέκνα καὶ κληρονόμους Θεοῦ... Πῶς οὖν οὐ τιμητέον τοὺς θεράποντας καὶ φίλους καὶ υἱοὺς τοῦ Θεοῦ χρηματίσαντας;... Πῶς οὖν οὐ τιμητέον τοὺς ἐμψύχους ναοὺς τοῦ Θεοῦ, τὰ ἔμψυχα τοῦ Θεοῦ σκηνώματα; Οὗτοι ζῶντες ἐν παρρησίᾳ τῷ Θεῷ παρεστήκασι... Τούτων πάντων ἀναθεωροῦντες τὴν πολιτείαν ζηλώσωμεν τὴν πίστιν, τὴν ἀγάπην, τὴν ἐπιλίδα, τὸν ζῆλον, τὸν βίον, τὴν καρτερίαν τῶν παθημάτων, τὴν ὑπομονὴν μέχρις αἵματος, ἵνα καὶ τῶν τῆς δόξης στεφάνων αὐτοῖς κοινωνήσωμεν». Μεταλληνός, «Ἡ λατρεία τῆς Ὁρθοδοξίας», 115: «Με τα μάτια των Αγίων, των «θεουμένων», βλέπουμε και μεις το ἄκτιστο φως της ουράνιας βασιλείας στη λειτουργία της Εκκλησίας μας». Θ. Ί. Κουμαριανός (πρωτοπρ.), «Οἱ «Χοροί» τῶν Ἀγίων», *Τό ἀγιολόγιον τῆς Ἐκκλησίας*, 83-116.

<sup>42</sup> Πρβλ. την προσφώνηση του Θεόδωρου του Στουδίτου σε επίγραμμα του (π. 790) για τον ναό του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου σαν να ήταν ναός ἐμψυχος (Αγαπητός, *Εικόν και Λόγος*, 35): «Ορθώθηκες θαυμαστό και πανέμορφο έργο/Ναέ, σε προσφωνώ ωσαν να ήσουν ἐμψυχος,/ γιατί κρατάς μέσα σου τις όψεις των εικόνων, άρρητη αποτύπωση της ουράνιας θέας...».

<sup>43</sup> Grabar, «L'art religieux», 151-156, όπου σχολιάζεται το συγκεκριμένο χωρίο.



## Κεφάλαιο 2ο: Η βυζαντινή κοσμοθεώρηση

Η νεοσύστατη πόλη Κωνσταντινούπολη, μετά τη μεταφορά της πρωτεύουσας από τη Ρώμη (*Translatio Urbis*) στη Νέα Ρώμη επί Μ. Κωνσταντίνου το 324,<sup>44</sup> «θεωρήθηκε εξ αρχής ότι συμβόλιζε και την ίδρυση της χριστιανικής Αυτοκρατορίας»,<sup>45</sup> το λεγόμενο Βυζάντιο.<sup>46</sup> Στο κράτος αυτό διαμορφώθηκε ένα νέο πολιτειακό σύστημα, που εδραζόταν στη συναλληλία Κράτους και Εκκλησίας, ορίζοντας με αυτή το πλαίσιο της βυζαντινής κοσμοθεώρησης. Η προσέγγιση των αρχών του επικρατούντος πολιτειακού συστήματος προϋποθέτουν αρχικά μια σύντομη αναφορά στα κύρια συστατικά της φυσιογνωμίας του Βυζαντινού κράτους.

<sup>44</sup> Θεμίστιου, *Λόγοι* 3, 42a και c. Σωκράτους, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, I,16. Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία*, 13. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 11. Στα έπη του, ο Γρηγόριος ο Θεολόγος ασχολείται διεξοδικά με τις δύο αυτές πόλεις, υμνώντας το κάλλος τους και την πίστη της Νέας Ρώμης, η οποία δένει με τον λόγο της σωτηρίας τη Δύση, *ΕΠΕ* τ. 10: «Δύω μὲν οὐ δέδωκεν ἡλίους φύσις./ δισσάς δὲ Ρώμας, τῆς ὅλης οἰκουμένης/ λαμπτήρας, ἀρχαῖον τε καὶ νέον κράτος./ τόσον διαφέροντας ἀλλήλων, ὅσον/ τὴν μὲν προλάμπειν ἡλίου, τὴν δ' ἐσπέρας/ κάλλει δὲ κάλλος ἀντανίσχειν συζύγωγς./ Τούτων δε πίστις, ἢ μὲν ἦν ἐκ πλείονος,/ καὶ νῦν ἔτ' ἐστὶν εὐδρομος, τὴν ἐσπέραν/ πᾶσαν δέουσα τῶ σωτηρίῳ λόγῳ./ καθὼς δίκαιον τὴν πρόεδρον τῶν ὄλων/ ὄλην σέβουσαν τὴν Θεοῦ συμφωνίαν». Σχόλια ἐπὶ των αναφορῶν του ἀγίου Γρηγορίου στη Ρώμη και Νέα Ρώμη-Κωνσταντινούπολη στο Ἱεροθέου (Μητρ. Ναυπάκτου και Ἀγίου Βλασίου), *Παλαιά και Νέα Ρώμη. Ορθόδοξη και δυτική παράδοση*, Λεβαδεία <sup>2</sup>2016, 173-175.

<sup>45</sup> Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία*, 11.

<sup>46</sup> Μεταξύ της πλούσιας βιβλιογραφίας, βλ. ενδεικτικά Α. Alföldi, «On the Foundation of Constantinople, a few Notes», *JRS* 37 (1947), 10-16. Α. Η. Μ. Jones, *Constantine and the Conversion of the Europe*, London 1948. Η.-G. Beck, «Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer fruhmittelalterlichen Hauptstadt», *BZ* 58 (1965), 11-45. L. V. Keil, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen* [Texte zur Forschung 54], Darmstadt 1989. W. Ball, *Rome in the East: The Transformation of Empire*, London 2000. G. Dagron, *Η γέννηση μιας πρωτεύουσας. Η Κωνσταντινούπολη και οι θεσμοί της από το 330 ως το 451*, μτφρ. Μ. Λουκάκη, Αθήνα 2000, 15-53. Mango, *Βυζάντιο*, 15-22. R. Ross Holloway, *Constantine and Rome*, New Haven - London 2004. C. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London - New York 2004. P. Magdalino, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Variorum, Aldershot-Burlington 2007. *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, επιμ. L. Grig και G. Kelly, Oxford - New York 2012. M. Guidetti, *Constantino e il suo secolo. L'«editto di Milano» e le Religioni*, Milano 2013. *Constantine the Great and the Edict of Milan 313: The Birth of Christianity in the Roman provinces on the Soil of Serbia*, επιμ. I. Popović - B. Borić-Brešković, Belgrade 2013. T. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the later Roman Empire*, Malden - Oxford 2014. Δ. Χατζηλαζάρου, *Η Βασιλείος Στοά και η σύνθεση του μνημειακού κέντρου της Κωνσταντινούπολης. Τοπογραφία, λειτουργίες, συμβολισμοί*, αδημ. διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών / Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας 2016 (URL: <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/38058#page/1/mode/2up>). *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, επιμ. G. W. Bowersock, P. Brown και O. Grabar, Cambridge, MA - London 1994. A. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, London - New York 1996. *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, επιμ. N. Lenski, ανανεωμένη έκδοση, Cambridge 2012, κυρίως 111-158 (μέρος 3ο: Religion and Spiritual Life). A. Berger, *Κωνσταντινούπολη. Ιστορία, τοπογραφία, θρησκεία*, μτφρ. Χρ. Τσατσούλης, επιμ. μτφρ. και έκδ. Χρ. Σταυράκος, Αθήνα 2013.

Συστατικά στοιχεία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας ήταν το Ρωμαϊκό *Imperium*, η ελληνική/ελληνιστική πολιτισμική παράδοση και ο Χριστιανισμός.<sup>47</sup> Το πρώτο στοιχείο αφορά κυρίως το πολιτικό επίπεδο, όπου το Βυζάντιο κληρονόμησε καταρχάς τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική ιδέα,<sup>48</sup> που στηρίζεται στην θεωρία της παγκόσμιας κυριαρχίας της Αυτοκρατορίας της Ρώμης, επιβάλλοντας στους κατεκτημένους λαούς ένα κοινό πολιτικό και νομοθετικό σύστημα, μέσα στο οποίο αφομοιώθηκε ο ελληνορωμαϊκός πολιτισμός.<sup>49</sup> Σε θεσμικό επίπεδο, η κρατική οργάνωση, η νομοθεσία, αλλά και οι τρεις καθεστωτικοί παράγοντες του κράτους –Σύγκλητος, Στρατός, Δήμοι- έχουν ρωμαϊκή προέλευση.<sup>50</sup> Οι πολιτειακοί αυτοί φορείς είναι οι παράγοντες που μετέχουν στην εκλογή του κατάλληλου προσώπου για την θέση του Αυτοκράτορα.

<sup>47</sup> Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 8. Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, 7-23. Sarris, «Η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία», 46. Για τα θέματα αυτά, βλ. N. Svoronos, «Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle», *REB* 9 (1952), 106-142. A. A. Vasiliev, *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, μτφρ. Δ. Σαβράμη, Αθήνα 1954, 34-35. Κ. Ι. Άμαντος, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, τ. Β' (867-1204), Αθήνα 1957<sup>2</sup>, 1-20. G. Moravcsik, «Το Βυζάντιον εις το κάτοπτρον των ονομάτων του», *ΕΕΒΣ* 39-40 (1972-73), 1-13. S.A. Stertz, *Θεία Βασιλεία. Hellenistic Theory and the Foundations of Legitimacies*, A.D. 270-395, PhD, University of Michigan 1974. Για μία συνοπτική παρουσίαση τους, συμπεριλαμβανομένου και του ιουδαϊκού κόσμου, βλ. T. Špidlik, «La spiritualità dell'oriente cristiano. Manuale sistematico», *Orientalia Christiana Periodica* 206, Ρώμη 1979, ελλην. μτφρ. Β. Ψευτογκά, *Η πνευματικότητα του ανατολικού χριστιανισμού. Συστηματικό εγχειρίδιο*, Θεσσαλονίκη 2000, 31-34. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων Α'*, 29-71.

<sup>48</sup> Για την αυτοκρατορική ιδεολογία της Ρώμης, ενδεικτικά: J. R. Fears, *Princeps a Diis Electus: The Divine Election of the emperor as a Political Concept at Rome* [Papers and Monographs of the American Academy in Rome τ. 26], Ρώμη 1977. A. Wallace-Hadrill, «The Emperor and his Vita» P. A. Brunt, *Roman Imperial Themes*, Οξφόρδη 1990. C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley 2000. *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C.-A.D. 476), Rome, March 20-23, 2002, επιμ. P. Erdkamp – O. Hekster – G. de Kleijn – St. T.A.M. Mols – L. de Blois, τ. 3, 2003. Στην ρωμαϊκή θεωρία για τον Αυτοκράτορα και την Βασιλεία αναγνωρίζονται σημαντικές επιδράσεις από την αντίστοιχη ελληνιστική σκέψη, που φιλοσόφησε ιδιαίτερος σχετικά με τα θέματα του ιδανικού μοναρχικού πολιτεύματος και των αρετών του ηγεμόνος: C. Lacombrade, *Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène*, Παρίσι 1951, 88κ.ε. C. Spicq, «La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale», *Studia theologica* 12 (1958), 169-191. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy Origins and Background*, τ. I-II, Washington, D.C. 1966. G. Dagron, «L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Themistios», *TM* 3 (1968), 1-242. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία Α'*, 114-122. Dagron, *Η γέννηση μιας πρωτεύουσας*.

<sup>49</sup> Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 7-8, 12. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α', Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1996, 114-127. Beck, *Βυζαντινή Χιλιετία*, 15-38, 47-51. Σαράντη, «Η Οικουμενικότης του Βυζαντίου», 21. Για το ευρύτερο θέμα της ρωμαϊκής πολιτικής κληρονομιάς του Βυζαντίου, ενδεικτικά, A. Camerón, *The Later Roman Empire*, Λονδίνο 1986, μτφρ. Ι. Κράλλη, Αθήνα 2000. M. McCormick, *Eternal Vistory. Triumphal Rulership in Late Antiquity Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-Παρίσι 1986. Anastos, «Byzantine political theory», 13-53. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων Α'*, 64-68.

<sup>50</sup> Για τον ρόλο και τον βαθμό συμμετοχής των πολιτειακών παραγόντων σε διάφορες χρονικές περιόδους, βλ. ενδεικτικά: Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, 336-340. Η ίδια, «Αι βάσεις του βυζαντινού πολιτεύματος», *ΕΕΦΣΠΑ ΚΒ'* (1971-2), 201-223. Η ίδια, «Πολιτειακά όργανα και κράτος δικαίου στην βυζαντινή αυτοκρατορία», Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο, τ. Α', Ρέθυμνο 1986, 185-210. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική Θεωρία*, 47-59. Ο ίδιος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 301-306. Η.-G. Beck, *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, ελλην. μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα <sup>3</sup>2000, 71-80. Επιμέρους άρθρα για την Σύγκλητο, βλ. ενδεικτικά: Η.-C. Beck, «Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen



Ο ελληνικός χαρακτήρας της Αυτοκρατορίας αναδεικνύεται κυρίαρχος, με καταλυτικό ρόλο στην διαμόρφωση της πολιτιστικής της μορφοποίησης. Οι κύριες εκφράσεις της ελληνικότητας αφορούν κυρίως την γλώσσα, την παιδεία και τον πολιτισμό.<sup>51</sup> Στο χρονικό διάστημα, από τον Ιουστινιανό (6<sup>ος</sup> αιώνας) μέχρι τον Ηράκλειο (7<sup>ος</sup> αιώνας), η λατινική γλώσσα υποχωρεί και η κρατική διοίκηση (Νεαρές) σταδιακά εξελληνίζεται. Βασικές αρχές, όπως η ενότητα,<sup>52</sup> η αντίληψη του κόσμου ως ολότητας (οικουμενικότητα),<sup>53</sup> η θεοκεντρικότητα,<sup>54</sup> η συνεχής αναζήτηση της αλήθειας,<sup>55</sup> το ανθρωπιστικό πνεύμα,<sup>56</sup> η κατανόηση των ορίων του λόγου, δηλαδή το μέτρο,<sup>57</sup> η προσληπτική ικανότητα και η μεταπλαστική δύναμη αποτελούν ουσιαστικά γνωρίσματα της ελληνικής σκέψης και κύριες εκφάνσεις της δυναμικότητας του ελληνικού στοιχείου και του τρόπου ζωής του διαχρονικά.<sup>58</sup> Η συνοικείωση των πολύτιμων αυτών

---

Verfassungsgeschichte», *Ideen und Realitäten in Byzanz, Gesammelte Aufsätze*, London 1972, αρ. XII, 1-75. Αικ. Χριστοφιλοπούλου, *Η Σύγκλητος εις το Βυζαντινόν Κράτος* [Επετηρίς του Αρχείου της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου της Ακαδημίας Αθηνών 2], Αθήνα 1949. Επ. Χρήστου, «Σύγκλητος-Συγκλητικοί κατά την μέση βυζαντινή περίοδο. Οι μαρτυρίες αγιολογικών κειμένων και σφραγίδων», *Βυζαντιακά* 14 (1994), 179-216, κυρίως 181. Για τους Δήμους: Ν. Οικονομίδης, *Les listes de préséance byzantines des IXe-Xe siècles*, Παρίσι 1972, 326-327. Αι. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976. C. Heucke, *Circus und Hippodrom als politischer Raum*, Hildersheim, New York, Zürich 1991. Α. Κόλια-Δερμιτζάκη, «Άκτα και θρίαμβοι στο «Έκθεσις της Βσιλείου Τάξεως». Συμβολή στη μελέτη σχετικών προβλημάτων», *Βυζαντιακά* 14 (1994), 395-443. Για τον στρατό βλ. τα γενικά έργα, που αναφέρονται παραπάνω.

<sup>51</sup> J. Herrin, "Aspects of the Process of Hellenization in the Early Middle Ages", *BSA* 68 (1973), 113-126. Α. Μαυρομάτης, «Ρωμαϊκή ταυτότητα, Ελληνική ταυτότητα (ΙΓ'-ΙΕ' αι.)», *Σύμμεικτα* 7 (1987), 183-191. G. Woolf, "Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40 (1994), 116-143. S. Vryonis, "Greek Identity in the Middle Ages", *Études balkaniques* 6 (1999) [*Byzance et l'hellénisme: L'identité grecque au Moyen-Âge*], 19-36. Α. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007, ιδίως 389-397.

<sup>52</sup> Βλ. ενδεικτικά, Αριστοτέλη, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1018a, 7: "ὥστε φανερόν ὅτι ἡ ταυτότης ἐνότης τις ἐστίν." Ο Πλάτωνας στην Πολιτεία, συγκρίνοντας μια πόλη με το ανθρώπινο σώμα, τονίζει ότι βασικό του χαρακτηριστικό είναι η ενότητά του, ενώ επισημαίνει πως το μεγαλύτερο κακό για μια κοινωνία είναι οι πάσης φύσεως διαιρέσεις: Plato, *Philebus*, 29b, συλλογή The Loeb Classical Library, αρ. 358, μτφρ. Harold North Fowler – W. R. M. Lamb, London 1940. Αντίστοιχα ο Αριστοτέλης, κινούμενος στο ίδιο πνεύμα, αντιμετωπίζει το σύμπαν ως ζώσα «εμψυχωμένη ύπαρξη», η οποία τελεί υπό τον έλεγχο του θεϊκού λόγου. Συνδέει κι αυτός, όπως κι ο Πλάτωνας, την εικόνα του σώματος με την έννοια του κράτους, το οποίο αποτελεί ολότητα σε σύγκριση με κάθε στοιχείο που εμπεριέχεται μέσα του, ακριβώς όπως η ολότητα του ανθρώπου προϋποθέτει τα επιμέρους μέρη του σώματός του: Αριστοτέλης, *Πολιτικά III, 11*, 1281b, 5, μτφρ. H. Rackham, The Loeb Classical Library, αρ. 358, 1932.

<sup>53</sup> Βλ. ενδεικτικά, Αριστοτέλη, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1023b, 36: "ὡς οὔσης τῆς ὁλότητος ἐνότητός τινος."

<sup>54</sup> Ενδεικτικά, βλ. Φλαβιανού Ιώσηπου, *Κατ' Ἀπίωνος*, 2, 165-166: "θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα Θεῶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς."

<sup>55</sup> Ενδεικτικά, βλ. Ομήρου, *Ιλιάδα*, Ω 407: "ἄγε δὴ μοι πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον."

<sup>56</sup> Ενδεικτικά, βλ. Διογένη Λαέρτιου, *Βίοι Φιλοσ.*, 2, 70: "οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δ' ἀνθρωπισμοῦ δέονται."

<sup>57</sup> Ενδεικτικά, βλ. Διογένη Λαέρτιου, *Βίοι Φιλοσ.*, 1, 93, 8 // Κλεόβουλου: "πᾶν μέτρον ἄριστον."

<sup>58</sup> Για την δυναμική της ελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας, βλ. ενδεικτικά: A. Wallace-Hadril, "To be Roman, Go Greek: Thoughts on Hellenization at Rome", *Modus Operandi: Essays in Honour of Geoffrey*

γνωρισμάτων της ελληνικής παιδείας, συνέβαλαν στην διαμόρφωση της πρώτης γόνιμης μορφής του χριστιανικού ανθρωπισμού.<sup>59</sup> Αποκαλυπτική της διαδικασίας αυτής, ήδη από το πρώιμο στάδιο των πρώτων χριστιανικών αιώνων, είναι η θέση του αγίου Ιουστίνου (2<sup>ος</sup> αιώνας): *οὐκ...ἀλλότρια ἐστὶ τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἐπειδὴ ἐάν τε Ἑλληνικὰ ἦ, ἐάν τε ἡμέτερα* (δηλαδή χριστιανικά) *πάντων γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ Θεός.*<sup>60</sup>

Το τρίτο συστατικό γνώρισμα του Βυζαντίου, ο Χριστιανισμός, αποτελεί ουσιαστικά το νέο στοιχείο, που επιδρά καταλυτικά στη διαμόρφωση της βυζαντινής κοσμοθεώρησης. Εισάγει μία νέα κοσμοαντίληψη για την Δημιουργία και την σχέση του ανθρώπου με τον Θεό και τον κόσμο, που θεμελιώνεται στην οντολογική διάκριση Κτιστού-Ακτίστου. Ο Ένας Θεός είναι Άκτιστος, δηλαδή Αδημιούργητος και επομένως ο μόνος ὄντως Ὄν. Ολόκληρη η κτίση είναι δημιούργημά Του, κατά συνέπεια βρίσκεται σε μόνιμη σχέση αναφορικότητας προς τον Δημιουργό της. Η αποδοχή λοιπόν της χριστιανικής πίστης σημαίνει στην πραγματικότητα την υιοθέτηση ενός νέου τρόπου ζωής με κέντρο τον Χριστό και συνεπάγεται ασφαλώς και την πρόσληψη της διαφορετικής αυτής κοσμοθεώρησης.<sup>61</sup>

---

Rickman, επιμ. M. Austin και άλλοι, University of London 1998, 79-92. E. Hamilton, *Ο ελληνικός τρόπος*, ελλην. μτφρ. Ε. Ραζή – Σ. Μεταξά – Ι. Γαγλία, Αθήνα 2004.

<sup>59</sup> J. F. Callahan, "Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology", *DOP* 12 (1958), 29-57. Β. Τατάκης, *Η συμβολή της Καππαδοκίας στην χριστιανική σκέψη*, Αθήνα 1960, 64. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. 1961. I. M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Παρίσι 1972. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Παρίσι 1971, ελλην. μτφρ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*, Αθήνα 1981. J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, αγγλ. μτφρ. J. Baker, τ. I-II, Λονδίνο-Φιλαδέλφεια 1973. Ιω. Δ. Ζηζιούλας (μητρ. Περγάμου), «Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων», *ΙΕΕ*, τ. ΣΤ', Αθήνα 1976, 519-559 [Ο ίδιος, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων*, Αθήνα 2003]. Σβορώνος, «Η ελληνική ιδέα στη βυζαντινή αυτοκρατορία», 146-153. J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven – Λονδίνο: Yale University Press 1993. Κ. Σκουτέρη, «Η ελληνική σκέψη και οικουμενική αντίληψη ως ευαγγελική προπαρασκευή», *Ορθοδοξία-Ελληνισμός. Πορεία στην τρίτη χιλιετία*, Άγιον Όρος 1996, 315-326. Σκουτέρη, *Ιστορία Δογμάτων Α'*, 29-71. *Les chrétiens et l'hellénisme: identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, επιμ. A. Perrot, Παρίσι 2012. Διαφορετικά προσεγγίζει το ζήτημα ο Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, 13-188, όπου, υπό το πρίσμα των πολλαπλών ταυτοτήτων, δεν διακρίνει διαδικασίες δημιουργικής όσμωσης και ανανέωσης της ελληνικής παράδοσης στο Βυζάντιο, την οποία αναγνωρίζει μόνο σε λανθάνουσα κατάσταση.

<sup>60</sup> Ιουστίνου, *Β' Απολογία*, 13, 8. Τα στοιχεία της ελληνικής παράδοσης και της χριστιανικής πίστης θα συνεχίσουν να αποτελούν σταθερά γνωρίσματα ταυτότητας των Βυζαντινών μέχρι και την ύστερη περίοδο: Σβορώνος, «Η ελληνική ιδέα στη βυζαντινή αυτοκρατορία», 155-161. P. Gounaridis, "Grecs, Hellènes et Romains dans l'État de Nicée", Αφιέρωμα στο Νίκο Σβορώνο, τ. Α', Ρέθυμνο 1986, 248-257. P. Magdalino, "Hellenism and Nationalism in Byzantium", *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Λονδίνο 1991, αρ. XIV, 1-29. Κιουσοπούλου, *Βασιλεύς ή Οικονόμος*, 201-217.

<sup>61</sup> Ενδεικτικά: M. Meslin, *Le christianisme dans l'Empire Romain*, Παρίσι 1970. J. Gouillard, *La vie religieuse à Byzance*, Λονδίνο 1981. D. J. Geanakoplos, *Byzantium. Church, Society and Civilization seen through Contemporary Eyes*, Σικάγο-Λονδίνο 1984. A. Ducellier – M. Kaplan – J. Ferluga κ.ά., *Byzance et le monde orthodoxe*, Παρίσι 1986. J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Οξφόρδη

Αυτήν προσλαμβάνει και ο πρώτος βυζαντινός αυτοκράτορας Κωνσταντίνος, μεταστοιχειώνοντάς την σε μία καινοφανή πολιτειακή ιδεολογία, που καθιστά την Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης σε *ἐπώνυμον τοῦ Χριστοῦ Πολιτείαν*.<sup>62</sup> Εἰς το ἐξῆς, το ουράνιο πρότυπο της Βασιλείας του Θεοῦ συνιστά το σταθερό σημεῖο αναφοράς για τον ἄνθρωπο, το κράτος και το πολίτευμά του, δηλαδή για ατομικές και συλλογικές οντότητες. Κατὰ συνέπεια, ἡ ἐπίγεια βασιλεία παραλληλίζεται προς τὴν ουράνια και ὁ βυζαντινός αυτοκράτορας προβάλλεται ὡς ἡ εἰκόνα του Θεοῦ στη γῆ, «τῆς οὐρανόου βασιλείας εἰκόνι κεκοσμημένος»,<sup>63</sup> ἐφόσον ἡ ἐπίγειος βασιλεία δημιουργήθηκε «κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος». <sup>64</sup> Ἔτσι λοιπόν, ἡ βυζαντινὴ πολιτικὴ ιδεολογία, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση του χριστιανικοῦ πνεύματος, ἀπομακρύνθηκε αἰσθητὰ ἀπὸ τὴν θεοποίηση του Αυτοκράτορα, ὅπως ἴσχυε στη Ρώμη, καθὼς και ἀπὸ τὶς ἀνάλογες λατρευτικὲς ἐκδηλώσεις.<sup>65</sup> Ἡ νέα θεώρηση του ἀνώτατου ἀρχοντα προσανατολιζόταν πλέον προς τὴν ἐκπροσώπηση του Θεοῦ και μάλιστα σταδιακά, ἔτεινε προς τὴν διακονία του χριστιανικοῦ πληρώματος τῆς Αυτοκρατορίας ὡς δούλου Θεοῦ.<sup>66</sup> Ἡ πεποίθηση τῆς παλαιᾶς ρωμαϊκῆς αυτοκρατορίας, που ἀπαιτοῦσε να καταλάβει τὸν θρόνο ὁ ἄριστος ἐπιβιώνει τυπολογικά και στο Βυζάντιο,<sup>67</sup> ὅπου ὁμως ἀνανοηματοδοτεῖται ἡ ἐννοια τῆς

---

1986. R. R. Khawam, *L'univers culturel des chrétiens d'Orient*, Παρίσι 1987. A. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, Νέα Υόρκη 1993, 25 κ.ε. P. Brown, *Authority and the sacred: Aspects of Christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press 1995, 18 κ.ε. Ἀντωνοπούλου-Τρεχλῆ, *Ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ πόλιν*, 163 κ.ε.

<sup>62</sup> Εὐσεβίου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου*, Λόγος Β', 19: «Ὁ δ' ἀρετῆ θεοσεβείας πάση ἐμπρέπων νικητῆς βασιλεύς...τὴν ἐφ' ἧν ἀπελάμβανε, και μίαν συνημμένην κατὰ τὸ παλαιὸν τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν ὑφ' ἐαυτὸν ἐποίητο, μοναρχίας μὲν ἐξάρχων θεοῦ κηρύγματος τοῖς πᾶσι, μοναρχία δὲ και αὐτὸς τοῦ Ῥωμαίων κράτους τὸν σύμπαντα πηδαλιουχὸν βίον».

<sup>63</sup> Εὐσεβίου Καισαρείας, *Τριακονταετηρικὸς*, 3, 201.19.

<sup>64</sup> Εὐσεβίου Καισαρείας, 1, 198.32-199.2. Για τὴν θεώρηση αὐτῆ του Εὐσεβίου, βλ. R. Farina, *L'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Ζυρίχη 1966. Barnes, *Constantine and Eusebius*, 245-260. Πρβλ. τὸν λόγο του Συνεσίου Κυρήνης, *Περὶ Βασιλείας*, 8, που ἐκφωνήθηκε ἐνώπιον του αυτοκράτορα Ἀρκάδιου, καθὼς και τὸν ἀντίστοιχο του Ἀγαπητοῦ Διακόνου, *Κεφάλαια παραινετικά*, 1.1-3, ὁ ὁποῖος ἐκφωνήθηκε ἐνώπιον του αυτοκράτορα Ἰουστινιανού. Για τὸ ιδεολογικὸ πλαίσιο του κειμένου, βλ. ἐνδεικτικὰ I. Ševčenko, "Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine Mirror of Princes", *RESEE* 16 (1978), 3-44. Δ. Γ. Λέτσιος, «Ἡ Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν του Διακόνου Ἀγαπητοῦ. Μία σύνοψη τῆς ιδεολογίας τῆς ἐποχῆς του Ἰουστινιανού για τὸ αυτοκρατορικὸ ἀξίωμα», *Λαδώνη* 14 (1985), 175-210. Παΐδας, *Βυζαντινὰ «κάτοπτρα ἡγεμόνος»*, 21-23.

<sup>65</sup> Β. Κ. Στεφανίδης, «Ὁ Μέγας Κωνσταντίνος και ἡ λατρεία τῶν Αυτοκρατόρων», *ΕΕΒΣ Η'* (1931), 214-226. I. Opelt, "Augustustheologie" und "Augustustypologie", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4 (1961), 44-57. Meslin, *Le christianisme dans l'Empire romain*, ὁ.π. 100-111. S. J. Friesen, *Imperial cults and the Apocalypse of John reading Revelation in the ruins*, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 2001.

<sup>66</sup> Ἐνδεικτικὰ: Διακόνου Ἀγαπητοῦ, *Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν*, 68, *PG* 86, στ. 1184: "Κύριος μὲν πάντων ἐστὶν ὁ βασιλεύς, δούλος δὲ μετὰ πάντων ὑπάρχει Θεοῦ." Νικηφόρου Βλεμμύδου, *Βασιλικὸς ἀνδριάς*, *PG* 142, στ. 659: "Βασιλεία μὲν οὖν εἰκονίζει κράτος Θεοῦ".

<sup>67</sup> Καραγιαννόπουλος, *Ἡ πολιτικὴ θεωρία των Βυζαντινῶν*, 19.

αριστείας με βάση τα χριστιανικά ιδεώδη.<sup>68</sup> Συνεπώς, ο αυτοκράτορας οφείλει να φέρει ιδιότητες και να λειτουργεί με τέτοιο τρόπο, που να θυμίζει το ουράνιο πρότυπο του, τον Βασιλέα Χριστό<sup>69</sup>.

Η αυτοκρατορική αυλή με την τάξη, το τελετουργικό και τον συμβολισμό της προβάλλεται στα κείμενα και στην τέχνη ως αντανάκλαση της ουράνιας αυλής. Στο προοίμιο του *Περὶ Βασιλείου Τάξεως* η αυτοκρατορική ιδεολογία προσδιορίζεται από τον Πορφυρογέννητο σε σχέση με το Σύμπαν, με το οποίο παραλληλίζεται ως προς τον ρυθμό της κίνησής του και την αρμονία της τάξης του<sup>70</sup>. Στο ίδιο πνεύμα κινείται και η αντίληψη της Εκκλησίας για την Πολιτεία, σύμφωνα με την οποία (η Πολιτεία) είναι «τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἔργον, ἵνα μὴ ὁ κόσμος εἰς ἀκοσμίαν ἐμπέσῃ».<sup>71</sup> Η θεώρηση του αυτοκράτορα ως “μίμημα” του Θεού επί της γης συμπληρώνεται και από την έννοια του εκλεγμένου από τον Θεό, ενισχύοντας ακόμη περισσότερο τον οικουμενικό χαρακτήρα της αποστολής του βυζαντινού αυτοκράτορα.<sup>72</sup>

Για τη βυζαντινή πολιτική θεωρία, κάθε ορθόδοξος πολίτης μπορούσε εν δυνάμει να γίνει αυτοκράτορας.<sup>73</sup> Επομένως, μια τέτοια αντίληψη δεν καθιστά αναγκαία και

<sup>68</sup> Ευσεβίου Καισαρείας, *Τριακονταετηρικός*, 3, 201.19. Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. Vogt, 638.4: «τὸν τε χρηστὸν βασιλέα κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἀναλογοῦντα Θεῷ». Βλ. επίσης, την πρόσφατη έκδοση Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. G. Dagron – B. Flusin (2020).

<sup>69</sup> Για την αποστολή του Αυτοκράτορα και την αυτοκρατορική ιδέα: Grabar, *L'empereur*. F. Dölger, “Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen”, *Historische Zeitschrift* 159 (1938/9), 229-250. H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964. S. Runciman, *Βυζαντινός Πολιτισμός*, (ελλην. μτφρ. Δ. Δετζώρτζη), Αθήνα 1969, 69-90. *Le souverain à Byzance et en Occident du VIII au Xe s.*, eds A. Dierkens, J. M. Sansterre [*Byzantion* 61], Paris 1991. Καραγιαννόπουλος, *Η βυζαντινή ιστορία*, ό.π. (σημ.17), 12-16. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 13-22. Μέντζου-Μεϊμάρη, «Ο αυτοκράτωρ Βασίλειος Α΄», 47-93. A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, ed. A. Carile, Bologna 1990. T. Piccinini, «L’ideologia politica bizantina», *Rivista di Bizantinistica* 1 (1991), 163-180. Beck, *Βυζαντινή Χιλιετία*, 105-115. A. P. Kazhdan - A. Wharton Epstein, *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11<sup>ο</sup> και τον 12<sup>ο</sup> αιώνα*, (ελλην. μτφρ. Α. Παππάς), Αθήνα 2004, 178-186. Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, 30-35. G. Dragon, «L’oecumenicité politique: droit sur l’espace, droit sur le temps», *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη*, (επιμ. Ε. Χρυσός), Αθήνα 2005, 47-57. H. Maguire, «The Heavenly court», *Image and imagination in Byzantine art*, Variorum, London 2007, αρ. XI. Παϊδάς, *Η θεματική των βυζαντινών «κατόπτρων ηγεμόνων»*.

<sup>70</sup> Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. Vogt, 5.6-8: «ὕφ’ ὧν τοῦ βασιλείου κράτους ῥυθμῶ καὶ τάξει φερομένου, εἰκονίζοιμεν τοῦ δημιουργοῦ τὴν περὶ τὸδε τὸ πᾶν ἁρμονίαν καὶ κίνησιν».

<sup>71</sup> Ἰσιδώρου Πηλουσιώτου (5<sup>ος</sup> αἰώνας), *Ἐπιστολή* 216 (CCXVI), PG 78, στήλ. 660.

<sup>72</sup> Συνεσίου Κυρήνης, *Περὶ Βασιλείας*, 8. Αγαπητοῦ Διακόνου, *Κεφάλαια παραινετικά*, 1,1-3. Βασιλείου Α΄ Μακεδόνας, *Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά*, 10. Κεκαυμένου, *Στρατηγικόν*, 1, 9-11. Hunger, *Prooimion*, 49-63. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική Θεωρία*, 19-20. Παϊδάς, *Βυζαντινά «κατόπτρα ηγεμόνων»*, 31-87.

<sup>73</sup> Διακόνου Αγαπητοῦ, *Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν*, 4, PG 86, στ. 1165: “Ἐπὶ προγόνων εὐγενεῖα μηδεὶς ἐναβρυνέσθω· πηλὸν γὰρ ἔχουσι πάντες τοῦ γένους προπάτορα, καὶ οἱ ἐν πορφύρα καὶ βύσσῳ καυχώμενοι, καὶ οἱ ἐν πενία καὶ νόσῳ τρυχόμενοι καὶ οἱ διαδήματα περικείμενοι, καὶ οἱ διὰ δόματα προκείμενοι· μὴ τοίνυν εἰς πῆλινον ἐγκαυχώμεθα γένος, ἀλλ’ ἐπὶ χρηστότητι σεμνυνόμεθα τρόπων”. Δ. Ζακυθνός, *Βυζάντιον*, Αθήνα 1951, 34: «πᾶς ὀρθόδοξος πολίτης εἰς τὸ Βυζάντιον ἠδύνατο νὰ ἀποβλέψῃ εἰς τὸν θρόνον».

υποχρεωτική την κληρονομική διαδοχή, γι' αυτό και το βυζαντινό πολίτευμα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως κληρονομική βασιλεία.<sup>74</sup> Με την πάροδο του χρόνου όμως γίνεται εμφανής η προσπάθεια των αυτοκρατόρων να εξασφαλίσουν την μεταβίβαση της εξουσίας σε μέλη της οικογένειάς τους με τη μέθοδο της στέψης συναυτοκράτορα, δημιουργώντας έτσι τον θεσμό της συμβασιλείας, που καλλιεργούσε σταδιακά ένα είδος δυναστικού αισθήματος.<sup>75</sup> Ωστόσο, για την ομαλή μετάβαση της εξουσίας από πατέρα σε γιο, αδελφό ή όποιο άλλο πρόσωπο της οικογένειας χρειαζόταν εξίσου η επικύρωση από τη Σύγκλητο, το στρατό και τον λαό, μέσω της τελετουργικής εκλογικής επευφημίας.<sup>76</sup>

Στο Βυζάντιο είναι ιδιαίτερα αξιοσημείωτη η ιδεολογική επένδυση κάθε πολιτικής ενέργειας με τον θεοδώρητο χαρακτήρα της εξουσίας, καθώς και την απαραίτητη συγκατάθεση της Εκκλησίας, που διασφάλιζε την λειτουργική συνύπαρξη και συνεργασία των φορέων των δύο εξουσιών, κοσμικής και εκκλησιαστικής.<sup>77</sup> Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η στέψη ενός συμβασιλέα, η πραγματοποίηση της οποίας επιλεγόταν συνήθως σε μία από τις μεγάλες εορτές του Χριστιανισμού, τα Χριστούγεννα, το Πάσχα ή την Πεντηκοστή, προκειμένου να λάβει θρησκευτικό χαρακτήρα ένα πολιτικό γεγονός.<sup>78</sup> Μάλιστα, η προτίμηση και σταδιακή καθιέρωση της εορτής της

<sup>74</sup> Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, 108.

<sup>75</sup> Θεοφάνης, *Χρονογραφία*, 300: «ἔστéφθη Ἡράκλειος, ὁ υἱὸς Ἡρακλείου, ὁ νέος, ὁ καὶ Κωνσταντῖνος, ὑπὸ Σεργίου πατριάρχου». I. E. Καραγιαννόπουλος, *Η βυζαντινή ιστορία από τις πηγές*, Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1993, 37. Για τον θεσμό της συμβασιλείας: Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική Θεωρία*, 43-45. Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, ὁ.π. (σημ.1), 198-203. P. Schreiner, «Réflexions sur la famille impériale à Byzance (VIIIe-Xe siècles)», *Byzantion* 61/1 (1991), 182-187. Σ' αυτό το πλαίσιο σημαντική είναι και η τιτλοφορία του αυτοκράτορα, βλ. σχετικά E. Stein, «Zum mittelalterlichen Titel «Kaiser der Römer»», *Forschungen und Foetschritte* 6 (1930), 182 κ.ε. V. Laurent, «Notes de titulature byzantine», *Echos d'Orient* 38 (1939), 355-370. Χριστοφιλοπούλου, «Περί το πρόβλημα», 472- 480. E. Chrysos, «The Title βασιλεύς in Early Byzantine international relations», *DOP* 32 (1978), 29-75. G. Rösch, *ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*, Wien 1978. J. M. Sansterre, «A propos des titres d'empereur et de roi dans le haut Moyen Âge», *Byzantion* 61/1 (1991), 15-43. Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, 83-86.

<sup>76</sup> Beck, *Η βυζαντινή χιλιετία*, 92-93, όπου και παραδείγματα επικύρωσης εκλογής συμβασιλέων. Συνήθως στεφόταν συμβασιλέας από τον αυτοκράτορα ο πρωτότοκος υιός, έστω και ανήλικος: Χριστοφιλοπούλου, *Εκλογή*, 140. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική Θεωρία*, 44. Η θέση αυτή στηρίζεται στην πίστη πως ο πορφυρογέννητος γιος θα κληρονομήσει από τον πατέρα του τις ιδιότητες που πρέπει να έχει ο καλός βασιλιάς και θα έχει την δυνατότητα να διδαχθεί την τέχνη να είναι αυτοκράτορας, αντάξιος της αποστολής του: Ευσέβιος, *Βίος Μ. Κωνσταντίνου* I,1 (15, 11-19). Δ. Μισίου, «Η πολιτική σημασία της ονοματοδοσίας των βυζαντινών αυτοκρατόρων», *Βυζαντικά* 1983/3, 146 και υποσημ. 118.

<sup>77</sup> Bréhier, *Les institutions*, 53-56. Trietinger, *Die oströmische Kaiser*. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία*, 23. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, 116. Η ίδια, *Το πολίτευμα*, 34-35.

<sup>78</sup> Dagron, *Empereur et prêtre*, 104, 111. Η Χριστοφιλοπούλου, *Εκλογή*, 152, αναφέρει μάλιστα ότι η στέψη του αυτοκράτορα δεν είχε τις περισσότερες φορές καθορισμένη χρονική στιγμή, εφόσον εξαρτιόταν από τις πολιτικές συνθήκες και τα όποια τυχόν αιφνίδια συμβάντα, όπως θάνατοι ή επαναστατικές ενέργειες.

Πεντηκοστής ως ημέρα στέφνης συμβασιλείας,<sup>79</sup> είναι δηλωτική του συμβολισμού, που αποζητούσε να εκφράσει η βυζαντινή εθιμοτυπία.<sup>80</sup>

Η αντίληψη της Εκκλησίας περί της θείας προέλευσης όχι μόνο της ιερατικής, αλλά και της πολιτικής εξουσίας θεμελιώθηκε στη θεοκεντρική κατανόηση της σχέσης Θεού, ανθρώπου και κόσμου.<sup>81</sup> Η χριστιανική θεώρηση για την πολιτική εξουσία έχει αποτυπωθεί ήδη από τον ίδιο τον Χριστό, ο οποίος, αναγνωρίζοντας ως πηγή της εξουσίας τον Θεό, προβαίνει σε διάκριση των εξουσιών, ιεραρχώντας την θεία και την ανθρώπινη, όπου τονίζει βέβαια πως προέχει η Βασιλεία του Θεού και όλα τα άλλα έπονται και θα δίνονται στους ανθρώπους σύμφωνα με την ανάγκη τους (Μάρκ. 12, 13-17). Στην Προς Ρωμαίους επιστολή του αποστόλου Παύλου δηλώνεται και η αμετακίνητη καταστατική αρχή της Εκκλησίας για τον καθορισμό της σχέσης της προς την εκάστοτε πολιτική ηγεσία σε κάθε τόπο και εποχή.<sup>82</sup> Ο Παύλος παραγγέλλει στις χριστιανικές κοινότητες υπακοή στις εκάστοτε πολιτικές εξουσίες και εφαρμογή των νόμων τους.<sup>83</sup> Είναι ευνόητο πως ο απόστολος δεν εννοεί ότι η ρωμαϊκή πολιτική αρχή έχει εγκαθιδρυθεί από τον Θεό, αλλά ότι, όπως τα πάντα στον κόσμο αυτό, υφίσταται και αυτή κατά παραχώρηση του Θεού.<sup>84</sup> Μάλιστα, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος διευκρινίζει ότι ο Θεός έδωσε τον θεσμό της εξουσίας, αλλά δεν εννοεί τον κάθε άρχοντα

<sup>79</sup> Η πολιτική αυτή πράξη φαίνεται να επιλέγεται από την εποχή της στέφνης του ανήλικου Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου ως συναυτοκράτορα: Σκυλ., 189. 51-53: «Τῆς δὲ ἑορτῆς ἐπιστάσης, ἐν ἧ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν πυρίναις γλώσσαις τοῖς ἀποστόλοις ἐφοίτησεν, ἔστεψε τὸν οἰκεῖον υἱὸν Κωνσταντῖνον ὁ βασιλεὺς διὰ Εὐθυμίου τοῦ πατριάρχου». Ph. Grierson - R. J. H. Jenkins, «The date of Constantine VII's coronation», *Byzantion* 32 (1962), 133-138 και Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, 70.

<sup>80</sup> Μ. Βασιλείος, «Ερμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν», *PG* 30, 289D: «Τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἀρχιτεκτονεῖ Ἐκκλησίαν Θεοῦ». Για την καθιέρωση της εορτῆς της Πεντηκοστής ἡδη ἀπὸ τοὺς ἀποστολικούς χρόνους: Γκιολές, Ἡ Ἀνάληψις, 67-87, ὅπου εξετάζονται διεξοδικὰ οἱ σχετικὲς πηγές που μαρτυροῦν τὸν συνορτασμό Πεντηκοστής και Ἀνάληψις κατὰ τοὺς πρώτους τέσσερις αἰῶνες. Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 271-273. Ἡ χρονικὴ ἐπιλογή παραπέμπει στὴν γενέθλιο ἡμέρα τῆς Ἐκκλησίας, καθὼς μέσω τοῦ Ἁγίου Πνεύματος οἱ ἀπόστολοι δέχθηκαν τὴν θεία φάτιση, ὥστε να διαδώσουν τὸ ευαγγελικὸ μήνυμα σε ὅλους τοὺς ἀνθρώπους (Πράξ. 2): Γερμανοῦ Κωνσταντινουπόλεως, «Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία», *PG* 98, 433B-C. Νικολάου Καβάσιλα, «Ἐρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας», *PG* 150, 372A: «τὰ δὲ μετὰ τὴν θυσίαν, τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πατρὸς, ὡς αὐτὸς εἶπε, τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς τοὺς ἀποστόλους κάθοδον». Πρόκλου Κωνσταντινουπόλεως, Λόγος ΣΤ', «Εἰς τὴν Ἁγίαν Πεντηκοστήν», *PG* 65, 808A.

<sup>81</sup> Για τὸ θέμα τῆς θεώρησης τῆς πολιτικῆς εξουσίας κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀντίληψη, ἐνδεικτικὰ: Α. Κόμπος, *Θρησκευτικὴ καὶ Κοσμικὴ Εξουσία κατὰ τὴν Καινὴν Διαθήκην*, διδ. διατριβή, Αθήνα 1969. Ὁ ἴδιος, «Σύντομος Ἐρμηνεία τῆς ἐν Ματθ. 22,21 ἀποκρίσεως τοῦ Κυρίου πρὸς τοὺς ἀπεσταλμένους τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Συνεδρίου», *Γρηγ. Παλαμά* 61 (1978), 313-329. Μπουγάτσος, *Ὁ ὀρθόδοξος δρόμος γιὰ τὴν πολιτικὴν ἐξουσία. Δεσπότης, Ὁ Ἰησοῦς ὡς «Χριστός» καὶ ἡ Πολιτικὴ Εξουσία*.

<sup>82</sup> Ρωμ. 13, 1-7 καὶ Α' Πέτρου 2, 13-17.

<sup>83</sup> Ρωμ. 13, 1-2: «Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασέσθω. οὐ γὰρ ἐστὶν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται». Πρβλ. Α' Πέτρου 2,13-14: «Ὑποτάγητε πάση ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν».

<sup>84</sup> Π. Χρήστου, «Ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ Βυζάντιον», *Κληρονομία* 3/1 (1971), 4.

ξεχωριστά.<sup>85</sup> Οι βασιλείς πρέπει να φροντίζουν για την πολιτική ευταξία, ενώ για την εκκλησιαστική κατάσταση οι “ποιμένες” και οι διδάσκαλοι, όπως αναφέρει ο απόστολος Παύλος σε μία από τις επιστολές του, αλλά και ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος.<sup>86</sup> Ο Θεός είναι στην πραγματικότητα πηγή της πολιτικής εξουσίας, άλλοτε, στον παλαιοδιαθηκικό κόσμο, μόνο του βασιλιά, τώρα, στην εποχή της Καινής Διαθήκης, όλου του λαού.<sup>87</sup> Η αντίληψη αυτή θα διακατέχει την βυζαντινή κοσμοθεώρηση ανά τους αιώνες· ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί ο πατριάρχης Νικόλαος Μυστικός τον 10<sup>ο</sup> αιώνα,<sup>88</sup> ο οποίος συνεχίζει να διακηρύσσει πως κάθε επίγεια εξουσία και Αρχή έχει δοθεί άνωθεν.<sup>89</sup>

Την κοινή θεϊκή προέλευση των δύο εξουσιών, Βασιλείας και Ιερωσύνης, αναγνώρισε ο Ιουστινιανός Α΄ (527-565) με την ΣΤ΄ Νεαρά (535), όπου καθόρισε και θεσμικά την μεταξύ τους σχέση: «Μέγιστα ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα Θεοῦ, παρὰ τῆς ἄνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας, ἱερωσύνη τε καὶ βασιλεία, ἡ μὲν τοῖς θείοις ὑπηρετουμένη, ἡ δὲ τῶν ἀνθρωπίνων ἐξάρχουσα τε καὶ ἐπιμελομένη καὶ ἐκ μιᾶς τε καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἑκατέρα προϊοῦσα καὶ τὸν ἀνθρώπινον κατακοσμοῦσα βίον». <sup>90</sup> Επομένως, η κοσμική και η θρησκευτική αρχή έχουν κοινή πρωτογενή πηγή, τον Θεό, και κοινή αναφορά, τον Άνθρωπο.<sup>91</sup>

Όσον αφορά την διάκριση των εξουσιών, ο ιουστινιάνειος κώδικας αναγνωρίζει την υπεροχή της εκκλησιαστικής νομοθεσίας λόγω στενότερης σχέσης της προς την πηγή και την αναφορά της ισχύος της: εἰ τοὺς πολιτικοὺς νόμους, ὧν τὴν ἐξουσίαν ἡμῖν ὁ Θεὸς

<sup>85</sup> Μπουγάτσος, *Ο ορθόδοξος δρόμος για την πολιτική εξουσία*, 40.

<sup>86</sup> Α΄ Κορ. 12.28: «Καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους...». Γρηγόριος Θεολόγος [E.Π. 35, 972-3]: «Υποτασσόμεθα καὶ Θεῷ καὶ ἀλλήλοις καὶ τοῖς ἐπὶ γῆς ἄρχουσι. Θεῷ διὰ πάντα· διὰ τὴν φιλαδελφίαν ἀλλήλοις· δι' εὐταξίαν τοῖς ἄρχουσι».

<sup>87</sup> Μπουγάτσος, *Ο ορθόδοξος δρόμος για την πολιτική εξουσία*, 63.

<sup>88</sup> Για τη δράση του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού: J. Gay, “Le patriarche Nicolas Mystique et son rôle politique”, *Mélanges à Charles Diehl. Etudes sur l'histoire et sur l'art de Byzance*, Παρίσι 1930, τ. II, 91-100. R. J. H. Jenkins, «A “Consolatio” of the Patriarch Nicholas Mysticus», *Byzantion* 35 (1965), 159-166. I. X. P. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄ ο Μυστικός (ca. 852-925 μ.Χ.) πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (901-907, 912-925). Συμβολή εις την εκκλησιαστικήν και πολιτικήν ιστορίαν του α΄ τετάρτου του Ι΄ μ. Χ. αιώνας*, Αθήνα 1967. P. Karlin-Hayter, «Le synode à Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le Mystique dans l'affaire de la tétragamie», *JdB* 19 (1970), 59-101. Α. Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών και Νικολάου Μυστικού (Αύγουστος 913) στα πλαίσια του βυζαντινοβουλγαρικού ανταγωνισμού*, Θεσσαλονίκη 1972. F. Dvornik, “Photius, Nicholas I and Hadrian II”, *Byzantinoslavica* 34 (1973), 33-50. Nicholas I, Patriarch of Konstantinople, *Letters*, εκδ. R. J. H. Jenkins - L. G. Westerink (CFHB VI), Washington, D.C. 1973. Β. Ν. Βλυσίδου, «Σχετικά με τα αίτια της εκθρόνισης του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού», *Σύμμεικτα* 11 (1997), 23-26.

<sup>89</sup> Μπουγάτσος, *Ο ορθόδοξος δρόμος για την πολιτική εξουσία*, 46.

<sup>90</sup> *Novellae Justiniani*, επιμ. R. Schoell - G. Kroll (CJC. III), Berlin 1895 (ανατ. Dublin - Zurich 1972), no. 6, πρ. - a. 535.

<sup>91</sup> Κατά τον Μ. Βασίλειο [E.Π. 31, 928], οι δύο διακονίες, βασιλική και ιερατική «εἰς ἐν ὁρῶσιν τέλος· τὴν τῶν ὑπηκόων σωτηρίαν». Στο ἴδιο πνεῦμα και Ισιδώρου διακόνου, βιβλίο Γ΄, 149, *PG* 78, 928-929. Dagron, *Empereur et prêtre*, 202. Φειδάς, *Βυζάντιο*, 145.

κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φιλανθρωπίαν ἐπίστευσε, βεβαίους διὰ πάντων φυλάττεσθαι πρὸς ἀσφάλειαν τῶν ὑπηκόων σπουδάζομεν, πόσῳ μᾶλλον πλείονα σπουδὴν ὀφείλομεν θέσθαι περὶ τὴν τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ θείων νόμων παραφυλακὴν, τῶν ὑπὲρ τῆς τῶν ἡμετέρων ψυχῶν σωτηρίας ὀρισθέντων.<sup>92</sup> Παραγγέλλει μάλιστα καὶ πρὸς τοὺς φορεῖς τῆς δημόσιας διοικήσεως πᾶσι σπενδύεωσαν τρόποις τὰ τοῖς θείοις κανόσι περιεχόμενα, οἷς ὁ παρ' ἡμῶν κατακολουθεῖ νόμος, εἰς ἔργον ἄγεσθαι παρασκευάζειν.<sup>93</sup> Διαπιστώνεται λοιπὸν ἡ προσπάθεια ὄχι ἀπλῆς παραχώρησις προνομίων στὴν Ἐκκλησία, ἀλλὰ οὐσιαστικὰ μετακένωσις τοῦ κανονικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δίκαιου στὸ ἀντίστοιχο πολιτειακὸ, πραγματοποιίωντας καὶ νομοθετικὰ τὴν οργανικὴ ἐνότητα τῶν δύο ἐξουσιῶν, Βασιλείας καὶ Ἱερωσύνης, χωρὶς νὰ ἐξουδετερώνεται ἡ πρωτογενὴς νομοθετικὴ αὐτοδυναμία τους.<sup>94</sup>

Ἔτσι λοιπὸν διαπιστώνουμε πὼς στὸ Βυζάντιο, Βασιλεία καὶ Ἱερωσύνη ἀλληλοσυμπληρώνονταν καὶ εἶχαν ἀμοιβαία υποχρέωσις νὰ ἀλληλοστηρίζονται σὲ ἓνα πλαίσιο *Συναλληλίας ἢ Συμφωνίας* (*consonantia*), ὅπως ἔχει σημειωθεῖ στὴν ἔρευνα.<sup>95</sup> Οὐσιαστικὰ, ἡ ἱστορικὴ ἀφετηρία τῆς Συναλληλίας ἀνιχνεύεται ἤδη κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, τὴν ὁποία συγκάλεσε ὁ Μ. Κωνσταντῖνος (324),<sup>96</sup> προτείνοντας τοὺς ἐπισκόπους νὰ ἔχουν ἐκεῖνοι τὴν ἐπιμέλεια καὶ τὴν εὐθύνη τῶν πνευματικῶν ζητημάτων τοῦ ἀνθρώπου, τῶν *sacra interna* τῆς Ἐκκλησίας καὶ νὰ

<sup>92</sup> ΡΛΖ' *Νεαρά*. Φειδᾶς, *Βυζάντιο*, 146. Για τὴν σχέση πολιτικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς νομοθεσίας: Sp. N. Troianos, "Ostkirche und profanes Recht", *The Christian East. Its Institutions and Its Thought. A Critical Reflexion*, ἐπιμ. R. F. Taft, [OCA 251], Ρώμη 1966, 465-484. Ὁ ἴδιος, "The Canons of the Trullan Council in The Novels of Leo VI", *The Council in Trullo revisited*, ἐπιμ. G. Nedungatt – M. Featherstone, Ρώμη 1995, 189-198. R. Macrides, *Kinship and Justice in Byzantium, 11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries*, Aldershot 1999. J. Beaucamp, "La cristianisation du droit à Byzance: l'exemple du statut des femmes", *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente*, Spoleto 2004, 917-955. C. Pitsakis, "Droit romain et droit canonique oriental", *στο ἴδιο*, 1435-1469.

<sup>93</sup> Ε΄ *Νεαρά*.

<sup>94</sup> Εὐ. Χρυσός, «Ἡ Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ Τρία Κεφάλαια καὶ τὴν Ε΄ Οἰκουμενικὴν Σύνοδον», *Ανάλεκτα Βλατάδων* 3, Θεσσαλονίκη 1969. Φειδᾶς, *Βυζάντιο*, 147-148. M. Maas, "Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation", *DOP* 40 (1986), 17-31. Ματσούκας, *Ἱερωσύνη καὶ Βασιλεία*.

<sup>95</sup> Χρ. Ανδρούτσος, *Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία ἐξ ἀπόψεως Ὀρθοδόξου*, Θεσσαλονίκη 1964, 11 καὶ 13. Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζαντινὴ Ἀνατολὴ καὶ Λατινικὴ Δύση*, Αθήνα 1966, 93-94. J. Meyendorff, "Justinian, the Empire and the Church", *DOP* 22 (1968), 45-60. N. H. Baynes – H. St. I. B. Moss, *Βυζάντιο. Εἰσαγωγή στὸ Βυζαντινὸ Πολιτισμὸ*, Αθήνα 1983, 202-203. Φειδᾶς, *Βυζάντιο*, 148. C. Pitsakis, "La 'Synallèlia' principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État. Idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines", *Kanon* 10 (1991), 17-35. Dagron, *Empereur et prêtre*, 303-322. Θ. Ζήσης, *Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία*, Θεσσαλονίκη 2006, 22-30. Χρ. Νικολόπουλος, «Ἡ ἀρχὴ τῆς Συναλληλίας ἢ Συμφωνίας (Consonantia)», *Θεολογία* 87/2 (2016), 293-301. Το πολιτειακὸ σύστημα τῆς Συναλληλίας περιγράφει καὶ ὁ ὀρος «δυναρχία», ὅταν ἀναφέρεται ἀπὸ μελετητές, ἐνδεικτικὰ: G. Ostrogorsky, "Das verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz", *Seminarium Kondakov* 4 (1931), 128-129. Grabar, *L'Iconoclasme*, 211, 220.

<sup>96</sup> Μόνον ὁ Αὐτοκράτορας εἶχε δικαίωμα νὰ δώσει ἀδεία τοὺς ἐπισκόπους ἀπὸ ὅλο το μήκος καὶ πλάτος τῆς Αὐτοκρατορίας νὰ κινηθοῦν πρὸς τὴν Πρωτεύουσα ἢ στὴν συγκεκριμένη περίπτωση, πρὸς τὴ Νίκαια τῆς Βιθυνίας. Τὴν ἀδεία ἔδιναν καὶ οἱ μετέπειτα αὐτοκράτορες τοῦ Βυζαντίου. Για τὴν Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, βλ. ἐνδεικτικὰ, Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*. Γιαννόπουλος, *Ἱστορία Οἰκουμενικῶν Συνόδων*.



αναγνωρίζουν τον βασιλέα ως επίσκοπο των αντίστοιχων εξωτερικών υποθέσεων.<sup>97</sup> Μία από τις πλέον εμπεριστατωμένες σωζόμενες διατυπώσεις στην βυζαντινή πολιτειακή σκέψη, που αποδίδει στην πραγματικότητα το πνεύμα της *Συναλληλίας Βασιλέα και Πατριάρχη* ως συναντίληψης, ανήκει στον αυτοκράτορα Ιωάννη Τσιμισκή (β. 969-976), όταν δήλωνε πως *δύο δὲ τὰς ἐν τῷδε τῷ βίῳ γινώσκω καὶ τῇ κάτω περιφορᾷ, ἱερωσύνην καὶ βασιλείαν, ὧν τῇ μὲν τὴν τῶν ψυχῶν ἐπιμέλειαν, τῇ δὲ τὴν τῶν σωμάτων κυβέρνησιν ἐνεχείρισεν ὁ δημιουργός, ὡς ἂν μὴ τούτων χωλεύσοιτο μέρος, ἄρτιόν τε καὶ ὀλόκληρον διασώζοιτο.*<sup>98</sup> Η θέση αυτή συνάδει απόλυτα με την ήδη διατυπωμένη από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα οπτική των Πατέρων της Εκκλησίας περί της διάκρισης, αλλά και της αλληλοσυμπλήρωσης των δύο αρχών, που τις αντιμετωπίζουν ως διακονίες, αποδεικνύοντας την μακραίωνη ισχύ αυτής της θεώρησης.<sup>99</sup>

Ο Αυτοκράτορας ήταν ο φυσικός προστάτης της Εκκλησίας και από την αρμοδιότητά του αυτή αντλούσε το δικαίωμα να επεμβαίνει στα ζητήματα της οργάνωσης και της εσωτερικής ζωής των εκκλησιαστικών ιδρυμάτων και της Εκκλησίας γενικότερα, με την δύναμη της κοσμικής εξουσίας.<sup>100</sup> Ο Πατριάρχης και όλοι οι ιερείς/ιεράρχες, ως υπήκοοι, ανήκαν στην Αυτοκρατορία, γι' αυτό και όφειλαν τέλεια υπακοή στους νόμους της.<sup>101</sup> Από την άλλη πλευρά, η Ιερωσύνη βοηθούσε με τα πνευματικά της εφόδια, που μόνον εκείνη μπορούσε να προσφέρει, τον ηγέτη του βυζαντινού κράτους να επιτελέσει την αποστολή του.<sup>102</sup> Για την Εκκλησία ωστόσο, ο

<sup>97</sup> Εὐσέβιου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου, Λόγος IV*, 24 (σελ. 418): «Ὅτι τῶν ἔξω πραγμάτων ὡσπερ ἐπίσκοπον ἑαυτὸν εἶπεν εἶναι. Ἔνθεν εἰκότως αὐτὸς ἐν ἐστίασει ποτὲ δεξιούμενος ἐπισκόπους λόγον ἀφῆκεν, ὡς ἄρα καὶ αὐτὸς εἶη ἐπίσκοπος, ὧδὲ πη αὐτοῖς εἰπὼν ῥήμασιν ἐφ' ἡμετέραις ἀκοαῖς: «ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἶσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην». Ἀκόλουθα δὲ τῷ λόγῳ διανοούμενος τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας ἐπεσκόπει, προὔτρεπέ τε ὅσηπερ ἂν ἡ δύναμις τὸν εὐσεβῆ μεταδιώκειν βίον.

<sup>98</sup> Λέοντος διακόνου, *Ἱστορία*, 101. 23-24 – 102. 1-3.

<sup>99</sup> «Ὁ βασιλεὺς σώματα ἐμπιστεύεται, ὁ δὲ ἱερεὺς ψυχὰς»: Ἰω. Χρυσσοστόμου, *Εἰς τὸν Ἡσαΐαν*, Δ', ε, PG 56 126.

<sup>100</sup> Εὐσέβιου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου, Λόγος IV*, κεφ. 24, 42. F. Dvornik, "Emperors, Popes and General Councils", *DOP* 6 (1951), 1-23. A. J. Straub, "Constantine as Κοινὸς Εἰπίσκοπος: Tradition and innovation in the representation of the first Christian Emperor's Majesty", *DOP* 21 (1967), 37-55. M.-J. Sansterre, "Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie 'césaropapiste'", *Byzantion* 42 (1972), 131-195, 532-594. D. T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press 1981. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 59. Dagron, *Empereur et prêtre*. A. H. Drake, *Constantine and the Bishops: The policy of intolerance*, Baltimore 2002. K. R. Matschke, "Sakralität und Priestertum des byzantinischen Kaisers", *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, επιμ. F.-R. Erkens, Berlin 2002. Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, 35. M.-H. Congourdeau, "L'empereur et le patriarche dans l'Empire byzantin", *Istina* 50 (2005), 8-21.

<sup>101</sup> Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 306-307.

<sup>102</sup> Στο ίδιο.

Αυτοκράτορας παρά την προνομιακή του θέση, δεν παύει να είναι και αυτός ένας από τους πιστούς της, που πρέπει να υπακούει και να συμμορφώνεται με τους Κανόνες της.<sup>103</sup>

Η καθιερωμένη τελετουργία της στέψης του Αυτοκράτορα από τον Πατριάρχη ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα και όχι από ανώτερο ρωμαίο αξιωματούχο, όπως στην Αυτοκρατορία της Ρώμης,<sup>104</sup> αντανακλά ουσιαστικά τον σημαντικό ρόλο της Εκκλησίας ως νέου θεσμικού παράγοντα του κράτους.<sup>105</sup> Κατά την στέψη, ο βασιλέας ακολουθούσε ένα καθορισμένο τελετουργικό τυπικό, για το οποίο πολύτιμη πηγή πληροφοριών αποτελεί το κείμενο του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Ἐκθεσις περὶ τῆς Βασιλείου Τάξεως*.<sup>106</sup> Ὀφείλει μάλιστα να απαγγεῖλει ενώπιον του πατριάρχη, των επισκόπων, του λοιπού κλήρου και του λαού την καθιερωμένη ομολογία πίστεως, η οποία περιελάμβανε το σύμβολο της Πίστεως και δεσμεύσεις για την υπεράσπιση της ορθοδοξίας.<sup>107</sup> Με τις

<sup>103</sup> Αμβροσίου Μεδιολάνων, *Contra Auxentium XXXV*, PL 16, 1018B: “Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam”. Για τα ιδιαίτερα δικαιώματα του Αυτοκράτορα σε σχέση με όλους τους άλλους λαϊκούς μέσα στον εκκλησιαστικό χώρο: Th. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leiden-New York-Köln 1997.

<sup>104</sup> Για την στέψη βυζαντινών αυτοκρατόρων, βασικές μελέτες μέχρι σήμερα παραμένουν τα έργα της Χριστοφιλοπούλου, *Εκλογή και «Περί το πρόβλημα»*, 458- 497. Ωστόσο σύντομες αναφορές γίνονται και σε άλλα πονήματα: Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 292-294. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α΄, 332-336. Η ίδια, *Το πολίτευμα*, 77-83. Dagron, *Empereur et prêtre*, 74-105. Beck, *Η Βυζαντινή χιλιετία*, 81-93. Για τον εορτασμό της στέψης του Αυτοκράτορα: Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, τ. Β΄, ἐν Ἀθήναις 1948, 42.

<sup>105</sup> Για τον ρόλο της Εκκλησίας ως πολιτειακού παράγοντα, ενδεικτικά: H.-G. Beck, «Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz», *Ideen und Realitäten in Byzanz*, Variorum Reprints, London 1972, αρ. XIV. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, 429-442. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, 59-68. Ο ίδιος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 306-315.

<sup>106</sup> Η πρώτη έκδοση έγινε στη Λειψία από τους Leich-Reiske: *De Cerimoniis aulae byzantinae*, εκδ. H.Leich - J.Reiske, τ. I-II, Lipsiae 1751-1754. Ακολούθησε η έκδοση: Constantini Porphyrogeniti imperatoris, *De cerimoniis aulae byzantinae, libri duo*, ed. I.I.Reiske, τ. I-II, (CSHB), Bonn 1829-1830, και του Vogt, η οποία ωστόσο περιλαμβάνει μόνο το πρώτο βιβλίο του Πορφυρογέννητου: Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, τ. I-II, εκδ. A. Vogt, Paris 1935-1940. Τελευταία, εκδόθηκε σε πέντε τόμους: *Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des cérémonies*, εκδ. G. Dagron – B. Flusin σε συνεργασία με M. Stavrou, Παρίσι 2020. Το κείμενο έχει γίνει αντικείμενο μελέτης πολλών ερευνητών, ενδεικτικά: G.Ostrogorsky- E.Stein, «Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuches. Chronologische und verfassungsgeschichtliche Bemerkungen», *Byzantion* 7 (1932), 188-233. G. Moravcsik, «Τα συγγράμματα του Κωνσταντίνου του Πορφυρογέννητου από γλωσσικής απόψεως», *Studi Bizantini e Neoellenici* 5 (1938), 514-520. Τ. Ε. Ευαγγελίδης, «Διορθωτικά εις Κωνσταντίνον Πορφυρογέννητον», *Μικρασιατικά Χρονικά* 3 (1940), 457. Φ. Κουκουλές, «Διορθωτικά και ερμηνευτικά εις την Ἐκθεσιν της βασιλείου τάξεως Κωνσταντίνου του Πορφυρογεννήτου και το Κλητορολόγιον του Φιλοθέου», *ΕΕΒΣ* 19 (1949), 75-115. C. Mango - I. Sencenko, “A new manuscript of the De cerimoniis”, *DOP* 14 (1960), 247-249. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, 53-56. H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τ. Β΄, Αθήνα 1992, 176-179 και 180, όπου αναφέρεται η προηγούμενη βιβλιογραφία. Υπάρχει ένα ακόμη κείμενο, σύγχρονο του έργου του Πορφυρογέννητου, που μας διασώζει το ίδιο τυπικό στέψης. Βλ. στο: *Euchologion sive ritual Graecorum*, εκδ. J. Goar, Venise 1730, επανέκδ. Grad 1960. Πληροφορίες για το κείμενο αυτό Yannopoulos, «Le couronnement de l’empereur», 74-75, υποσημ. 14.

<sup>107</sup> Ψευδο-Κωδινού, *Περί Ὀφφικίων*, κεφ. Ιζ΄, P 120.10-121.22 (σ. 86-87). Για σχολιασμό των επιμέρους φάσεων της τελετής στέψης: M. Mc. Cormick, *Analyzing Imperial Ceremonies*, *JöB* 35 (1985), 1-20. C. Tsirpanlis, “The imperial coronation and theory in «De cerimoniis aulae byzantinae» of Constantine VII Porphyrogennitus”, *Κληρονομία* 4/1 (1972), 63-91, όπου παραθέτει κι εξετάζει τις ισχύουσες μέχρι τότε

διαβεβαιώσεις αυτές υποσχόταν ότι θα κυβερνούσε ως εγγυητής αυτής, έχοντας παράλληλα την ιερή αποστολή της διάδοσης του Ευαγγελίου σε όλον τον κόσμο. Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι ενώ αρχικά δεν υπήρχε καθορισμένος χώρος για την τέλεση της στέψης και ήταν δυνατό να πραγματοποιηθεί και σε κοσμικά μέρη, εκτός ναού, από την μέση βυζαντινή περίοδο και ύστερα λάμβανε χώρα συνήθως στη Μεγάλη Εκκλησία των Βυζαντινών, την Αγία Σοφία.<sup>108</sup> Αυτή η σταθεροποίηση και καθιέρωση της τοποθεσίας συνιστά μία ακόμα ένδειξη της ολοένα και στενότερης σχέσης του πολιτικού φορέα με την εκκλησιαστική αρχή, από την εποχή των Μακεδόνων. Εις το εξής, η αδιάρρηκτη σύνδεσή τους φαίνεται πως καλλιεργείται περαιτέρω, σύμφωνα με την εμφανή αποτύπωσή της τόσο σε τελετουργικό επίπεδο (τελετουργίες στέψης και εκκλησιαστικών εορτών και μυστηρίων),<sup>109</sup> όσο και σε εικαστικό, όπως θα αναλυθεί και παρακάτω (παράσταση προσκυνούντος βυζαντινού βασιλέα μπροστά στον Χριστό στη Βασιλείο Πύλη της Αγίας Σοφίας).<sup>110</sup>

Ένα χαρακτηριστικό ακόμα δείγμα, μεταξύ άλλων, του υψηλού ρόλου της Ιερωσύνης στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία είναι η συμμετοχή του Πατριάρχη στο συμβούλιο της αντιβασιλείας, στις περιπτώσεις ανήλικων Αυτοκρατόρων. Η ευθύνη της επιτροπείας που αναλάμβανε ο θρησκευτικός ηγέτης δηλώνει τη δύναμη και το κύρος της θέσης του στην ιεραρχία του πολιτειακού συστήματος.<sup>111</sup> Η αντίληψη αυτή εκφράζεται ήδη από την πρόμη βυζαντινή εποχή (5<sup>ος</sup> αιώνας), όπου υποστηρίζεται ότι η Ιερωσύνη είναι «όμοτιμος τῆς βασιλείας».<sup>112</sup> Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο πατριάρχης Σέργιος (πατρ. 610-638), ως επίτροπος του ανήλικου υιού του βασιλέα Ηρακλείου, ανέλαβε ουσιαστικά την διακυβέρνηση του Κράτους και αντιμετώπισε επιτυχώς την επίθεση των Αβάρων εναντίον της Κωνσταντινούπολης (626), κατά την απουσία του αυτοκράτορα Ηρακλείου για την εκστρατεία εναντίον των Περσών.<sup>113</sup> Συνεπώς, η αρχή της

---

απόψεις για την στέψη του αυτοκράτορα από τον Πατριάρχη, καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως Πατριάρχης και Αυτοκράτορας συμμετείχαν επί «ἴσοις ὄροις» στην διακυβέρνηση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. P. Yannopoulos, «Le couronnement de l'empereur à Byzance: rituel et fond institutionnel», *Byzantion* 61/1 (1991), 71-92. Dagron, *Empereur et prêtre*, 106-112.

<sup>108</sup> Χριστοφιλοπούλου, *Εκλογή*, 152. Ενδεικτικά παραδείγματα στέψης σε κοσμικούς χώρους αποτελούν οι περιπτώσεις του Κωνσταντίνου Στ' (στον Ιππόδρομο), και του Κωνσταντίνου Ε' (στο λεγόμενο τριβουνάλιο των δεκαεννέα ακουβίτων): Νικηφόρος, *Σύντομος ιστορία*, 449, 18-27 και στο ίδιο, 58.4-5 αντίστοιχα.

<sup>109</sup> Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου, *Περὶ Βασιλείου Τάξεως*, I και II.

<sup>110</sup> Βλ. παρακάτω, 62-65.

<sup>111</sup> Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, 95.

<sup>112</sup> Σωζομενού, *PG* 67, στήλ. 1032C.

<sup>113</sup> Θεοφάνους, *Χρονογραφία*, 303, 3-5. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β'1, 15, 23 κ.ε. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, 18-19 και 31-210 (επί Μακεδόνων και Δουκών βασιλέων) και 211-276 (επί Κομνηνών και Αγγέλων).

συναλληλίας αποτελούσε τελικά το θεσμικό κριτήριο για τον αλληλοέλεγχο των δύο μορφών εξουσίας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, τόσο ο Αυτοκράτορας όσο και ο Οικουμενικός Πατριάρχης υποχρεώνονταν κατά την ανάληψη της εξουσίας τους να προσφέρουν αντίστοιχα ρητές και θεσμικά κατοχυρωμένες σχετικές εγγυήσεις προς τον φορέα της άλλης ηγεσίας.<sup>114</sup>

Ασφαλώς, δεν μπορούσαν να λείπουν εκατέρωθεν παρεμβάσεις, παρεκκλίσεις και παραβιάσεις των διακριτών ρόλων Βασιλείας και Ιερωσύνης, εφόσον η σχέση τους εξαρτιόταν από την δυναμικότητα της προσωπικότητας των εκπροσώπων τους, του εκάστοτε Αυτοκράτορα και Πατριάρχη, αλλά και τις ιστορικές συνθήκες και αναγκαιότητες της κάθε εποχής.<sup>115</sup> Αρκετές φορές, η Εκκλησία ζητούσε από την πλευρά της τη συνδρομή του Κράτους, προκειμένου να αντιμετωπίσει δραστικότερα τις δογματικές κακοδοξίες και τους εκπροσώπους τους.<sup>116</sup> Ωστόσο, αρκετές φορές υπεραμύνθηκε των δικαιωμάτων της σε προσπάθειες Αυτοκρατόρων να εφαρμόσουν πολιτικές εξάρτησής της από τις απαιτήσεις τους, ιδιαίτερα σε θέματα αμιγώς εκκλησιαστικά και μάλιστα δογματικά.<sup>117</sup> Συχνά μάλιστα ασκούσε το δικαίωμα να ελέγχει αυστηρά την δογματική τοποθέτηση του ίδιου του Αυτοκράτορα και να αντιτάσσεται σε κάθε του απόκλιση από τον θείο νόμο και τους ιερούς της κανόνες.<sup>118</sup> Μεταξύ πολλών ανάλογων παραδειγμάτων, χαρακτηριστική είναι η έντονη αντίδραση που εκδηλώθηκε από τους εκκλησιαστικούς κύκλους στην απόπειρα ταύτισης Βασιλέα και Ιερέα στο πρόσωπο του βυζαντινού Αυτοκράτορα, όπως στην περίπτωση του εικονομάχου Λέοντα Γ΄ του Ίσαυρου (717-740), ο οποίος είπε για τον εαυτό του βασιλεύς είμι καὶ ἱερεύς.<sup>119</sup> Η στάση αυτή φαίνεται αυθαίρετη και μονομερής προσπάθεια ανατροπής της ιουστινιάνειας νομοθεσίας για το θέμα αυτό, αφού παρέμεινε

<sup>114</sup> Φειδάς, *Βυζάντιο*, 148.

<sup>115</sup> Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, 67. Για το θέμα των αλληλοπαρεμβάσεων, βλ. ενδεικτικά: P. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού*, 430-493.

<sup>116</sup> Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, 61. Ο ίδιος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 308. Βλ. ενδεικτικά για το θέμα: Fr. Dvornik, "Emperors, Popes and General Councils", *DOP* 6 (1951), 1-23.

<sup>117</sup> Ιω. Δαμασκηνού, *PG* 94, 1296 κ.ε., όπου τονίζει πως η Εκκλησία δεν κυβερνιέται με βασιλικούς νόμους, αλλά μόνο με την Πατερική παράδοση, την γραπτή και την άγραφη. Β. Κ. Στεφανίδης, "Εν τῷ Βυζαντινῷ Κράτει σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας καὶ ἡ Νεαρά τοῦ αυτοκράτορος Κωνσταντίνου Δούκα (1065)", *BZ* 30/1 (1930), 420-424. Π. Χρήστου, «Ο βασιλεύς και ο ιερεύς εις το Βυζάντιον», *Κληρονομία* 3/Α' (1971), 5-6. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, 59-60, 62. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α', 343.

<sup>118</sup> Παΐδας, *Βυζαντινά «κάτοπτρα ηγεμόνος»*, 85

<sup>119</sup> Mansi *Sacrorum Conciliorum XII*, 975. Αρβελέρ, *Πολιτική ιδεολογία*, 150. Runciman, *Βυζαντινή Θεοκρατία*, 75. Φειδάς, *Βυζάντιο*, 352-353. Φειδάς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 352. Dagron, *Empereur et prêtre*, 169-200. Για την συνολική εικονομαχική πολιτική του Αυτοκράτορα Λέοντα Γ΄: G. Pang, *Leo III (717-741). The First Iconoclast Emperor*, αδημ. διδ. διατρ. Αθήνα 2015, 148-214.

σε ολόκληρη τη βυζαντινή περίοδο η αμετακίνητη βάση για τη λειτουργία των σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας, στο πλαίσιο των αρχών της “συναλληλίας” και της “συμφωνίας” των δύο θεοδώρητων εξουσιών.<sup>120</sup> Έχει θεωρηθεί μάλιστα ως απόπειρα αναβίωσης της παλαιάς ρωμαϊκής πρακτικής, σύμφωνα με την οποία ο αυτοκράτορας της Ρώμης ήταν ταυτόχρονα και *pontifex maximus*.<sup>121</sup>

Κατά συνέπεια, ήταν αναμενόμενη η ανάγκη που προέκυψε μετά την τελική επικράτηση των Εικονοφίλων να θεσμοθετηθούν καθορισμένες αρμοδιότητες της κοσμικής και της εκκλησιαστικής αρχής. Έτσι λοιπόν, συγκροτήθηκε το νομοθετικό έργο της *Εισαγωγής* (879-886, γνωστό παλαιότερα υπό τον λανθασμένο τίτλο *Επαναγωγή*), επί Βασιλείου του Α΄ (β. 867-886) και υπό την άμεση επίδραση του Πατριάρχη Φωτίου.<sup>122</sup> Η σύγχρονη έρευνα συμφωνεί πως δεν επικυρώθηκε ποτέ από τον Αυτοκράτορα,<sup>123</sup> όμως το πνεύμα των διατυπώσεών της επέδρασε στην έμπρακτη εφαρμογή της πολιτικής θεωρίας των Βυζαντινών. Η *Εισαγωγή*, συγκριτικά προς το νομοθετικό έργο του Ιουστινιανού, έχει ερμηνευθεί ως πλήρης ανατροπή της καταστατικής σχέσης των δύο αρχών, Βασιλείας και Ιερωσύνης.<sup>124</sup> Ωστόσο, εύστοχα έχει παρατηρηθεί πως το κείμενό της στην πραγματικότητα δεν αναιρεί, αλλά επιβεβαιώνει την συναλληλία των δύο εξουσιών, όπως είχε ήδη καθοριστεί με την ΣΤ΄ Νεαρά του Ιουστινιανού (535), ρυθμίζοντας όμως την σχέση των εκάστοτε φορέων τους, δηλαδή του Βασιλέα και του

<sup>120</sup> L. Bréhier, “Hiereus kai basileus”, *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Βουκουρέστι 1948, 41-45. Ι. Φειδάς, *Ο θεσμός της Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*, τ. II, Αθήνα 1970, 161-207. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, 28-29. Ι. Kalavrezou, “Imperial relations with the Church in the art of the Komnenians”, *Byzantium in the 12<sup>th</sup> Century. Canon Law, State and Society*, επιμ. Ν. Οικονομίδης, Αθήνα 1991, 26, όπου τονίζει μάλιστα πως δεν μπορούμε να περιμένουμε από τους Βυζαντινούς την διαχείριση της σχέσης Αυτοκράτορα-Πατριάρχη ως ενός ζητήματος συγκρουόμενων ή αντιτιθέμενων θεσμών.

<sup>121</sup> Φειδάς, *Βυζάντιο*, 150-151. Μεταλληνός, *Θεολογική μαρτυρία*, 20. Για την ιδιότητα του Ρωμαίου Αυτοκράτορα ως Pontifex Maximus: G. W. Bowersock, “The Pontificate of Augustus”, *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, επιμ. Κ. Α. Raaflaub – Μ. Toher, Berkeley 1990, 380-394. R. Stepper, *Augustus et sacerdos: Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 9, Wiesbaden 2003. Al. D. Cameron, “The Imperial Pontifex”, *Harvard Studies in Classical Philology* 103 (2007), 341-384.

<sup>122</sup> *Jus Graecoromanum*, επιμ. Ι. Zepos – Ρ. Zepos, τ. 8, Αθήνα 1931. J. Scharf, “Ius Divinum. Aspekte und Perspektiven einer byzantinischen Zweigewaltentheorie”, *Polychronion. Festschrift Fr. Dölger zum 75s. Geburtstag*, Heidelberg 1966, 462-479. A. Schminck, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Φραγκφούρτη 1986, 12-13. Σπ. Τρωιάνος, «Ο Μέγας Φώτιος και οι διατάξεις της *Εισαγωγής*. Μερικές παρατηρήσεις ως προς τις σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας», *Εκκλησία και Θεολογία* 10 (1989-1991), 489-504. Ο ίδιος, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Αθήνα-Κομοτηνή <sup>2</sup>1999, 174. Dagron, *Empereur et prêtre*, 203-207. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β΄2, 38-41.

<sup>123</sup> Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 312-313.

<sup>124</sup> J. Scharf, “Photios und die Epanagoge”, *BZ* 49 (1956), 399. Ο ίδιος, “Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge”, *BZ* 52 (1959), 81. Σπ. Ν. Τρωιάνος, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Εισαγωγικό βοήθημα*, Κομοτηνή 1986, 100. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, 64. Ο ίδιος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 143-144, 311-313.

Πατριάρχη, εφόσον είχαν σημειωθεί προσωπικές αυθαιρεσίες κατά την εικονομαχική περίοδο.<sup>125</sup> Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον, για την ισχύ αυτού του συστήματος και την βαθιά ριζωμένη και διαχρονική αντίληψη άσκησης εξουσίας μέσα στη βυζαντινή κοινωνία, ότι η συναλληλία των δύο φορέων συνέχισε να υφίσταται, ακόμα και κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο, όπου οι συνθήκες ήταν αρκετά διαφορετικές.<sup>126</sup> Σε κάθε περίπτωση, το πολιτικό αυτό σύστημα είχε τελικά ένα αξιοσημείωτο πλεονέκτημα, ήταν εξαιρετικά λειτουργικό, όπως φαίνεται από την χιλιόχρονη εμπειρία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.<sup>127</sup>

Εικαστική έκφραση αυτών των αντιλήψεων αποτελεί η ψηφιδωτή απεικόνιση του προσκυνούντος βυζαντινού βασιλέα μπροστά στα πόδια του ένθρονου Χριστού στην Βασιλείο Πύλη της Αγίας Σοφίας Κωνσταντινούπολης.<sup>128</sup> Την μορφή του Ενσαρκωμένου Λόγου περιβάλλουν εκατέρωθεν τα μετάλλια με την Παναγία κι έναν αρχάγγελο. Η

<sup>125</sup> *Corpus Iuris Civilis*, Berlin 1912 (ανατ. 1954), επιμ. R. Schoell, τ. III, Νεαρά 109, Επίλογος, 519.35-520.7. Αρβελέρ, *Πολιτική ιδεολογία*, 148-153. Φειδάς, *Βυζάντιο*, 151-153.

<sup>126</sup> Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η επιστολή του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Αντώνιου προς τον μέγα δούκα της Ρωσίας Βασίλειο Α' (1395), όπου εκφράζεται σαφώς η ιδέα για την ένωση και την κοινωνία της Βασιλείας και της Εκκλησίας και τη μη δυνατότητα διαίρεσής τους από άλλους: «Οὐδὲν οὖν ἔστι καλόν, υἱέ μου, ἵνα λέγῃς ὅτι Ἐκκλησίαν ἔχομεν, οὐχὶ Βασιλέα· οὐκ ἔστι δυνατόν εἰς τοὺς Χριστιανοὺς Ἐκκλησίαν ἔχειν καὶ Βασιλέα οὐκ ἔχειν. Ἡ γὰρ Βασιλεία καὶ ἡ Ἐκκλησία πολλὴν ἔνωσιν καὶ κοινωνίαν ἔχει καὶ οὐκ ἔστι δυνατόν ἀπ' ἀλλήλων διαιρεθῆναι...». Φειδάς, *Βυζάντιο*, 153. Καραγιαννόπουλος, *Ἡ πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 11.

<sup>127</sup> Runciman, *Civilization*, 65. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, 67. Ο ίδιος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 314-315.

<sup>128</sup> Th. Whittemore, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul, First Preliminary Report, The Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Oxford 1933. C. Osieczkowska, "La mosaïque de la porte royale de Saint-Sophie de Constantinople et la litanie de tous les saints", *Byzantion* 9 (1934), 41-83. J. D. Stefanescu, "Sur la mosaïque de la porte imperiale de Sainte Sophie de Constantinople", *Byzantion* 9 (1934), 517-523. F. Dölger, "Justinians Engel an der Kaisertur der H. Sophia", *Byzantion* 10 (1935), 1-4. A. M. Schneider, "Der Kaiser des Mosaikbildes über dem Haupteingang der Sophien-Kirche zu Konstantinopel", *Orientalia Christiana* (1935), 75-79. H. E. del Medico, "Les mosaïques du narthex de Saint-Sophie. Contribution à l'iconographie de la Sagesse Divine", *Revue Archéologique* 12 (1938), 49-66. Th. Whittemore, "The Mosaics of St. Sophia at Istanbul", *American Journal of Archaeology* 42/2 (1938), 220-222. S. Bettini, "I mosaici di S. Sofia a Costantinopoli e un piccolo problema iconografico", *FelRav* 50-51 (1939), 5-25. L. Mirković, "O ikonografiji mozaika iznad carskih vrata u nartekusu crkve Sv. Sofije u Carigradu", *Starinar* 9-10 (1958-1959), 89-96. Mango, "Materials", 24-25, εικ. 8-9. J. Scharf, "Der Kaiser in Proskynen. Bemerkungen zur Deutung des Kaisermosaiks in Narthex der Hagia Sophia von Konstantinopel", *Festschrift P.E. Schramm*, Wiesbaden 1965, 27-35. H. Kähler - C. Mango, *Hagia Sophia*, London 1967. V. Lasarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, 145-146. E. J. W. Hawkins, "Further Observations on the Narthex Mosaic in St. Sophia at Istanbul", *DOP* 22 (1968), 151-166. Grabar, *L'empereur*, 100-106. Grabar, *L'Iconoclasm*, 250-252. A. Cutler, *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, 1975, 5-110. N. Oikonomides, "Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia", *DOP* 30 (1976), 151-172. Z. A. Gavrilović, "The Humiliation of Leo VI the Wise", *CahArch* 28 (1979), 87-94. R. Cormack, «Interpreting the Mosaics of St. Sophia at Istanbul», *Art History* 4/2 (1981), 131-149. R. Cormack, "Patronage and New Programs of Byzantine Iconography", *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, Washington D.C. 1986, 620-623. Panayotidi, "The Character", 285-287. Χατζηδάκη, *Βυζαντινά Ψηφιδωτά*, εικ. 34. Dagron, *Empereur et prêtre*, 129-138. Lidov, "Leo the Wise", 404-421.



Εξαιρετικό ενδιαφέρον για την έρευνα παρουσιάζει, όπως ήταν αναμενόμενο, η προσκλίνουσα στάση του βυζαντινού βασιλέα, σπάνια για την αυτοκρατορική εικονογραφία και μοναδική σε μνημειακό διάκοσμο.<sup>138</sup> Το πλησιέστερο παράλληλό της εντοπίζεται στην σκηνή της Μετάνοιας του Δαβίδ, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την σχετική μικρογραφία από το γνωστό εικονογραφημένο χειρόγραφο των Ομιλιών του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού (Bibl. Nat., Par. gr 510, φ. 143β), δημιουργία των ετών 879-883.<sup>139</sup> Η υιοθέτηση αυτής της στάσης παραπέμπει στην αντιπαραβολή του εκάστοτε βυζαντινού αυτοκράτορα με το παλαιοδιαθηκικό βασιλικό πρότυπο του Δαβίδ, ενώ ταυτόχρονα μας θυμίζει τους παράλληλους βίους Δαβίδ και Λέοντος ΣΤ΄ του Σοφού.<sup>140</sup>

Στα μετάλλια, ο Grabar αναγνωρίζει τα κύρια πρόσωπα του Ευαγγελισμού,<sup>141</sup> στον οποίο ο αυτοκράτορας Λέων ο ΣΤ΄ έχει αφιερώσει μία ομιλία του, επικεντρώνοντας στο κύριο μήνυμά του, την Ενσάρκωση και τις σωτηριολογικές της επιπτώσεις.<sup>142</sup> Την τελευταία αυτή παρατήρηση αναδεικνύει και η Gavrilović, χρονολογώντας το μωσαϊκό στα τέλη του 9<sup>ου</sup> αιώνα, όπως παλαιότερα και ο Whittemore κατά την εποχή δηλαδή συγγραφής του προαναφερθέντος λόγου του βασιλέως, άποψη με την οποία συμφωνεί και ο Cormack.<sup>143</sup> Κατά τον Lazarev, οι μορφές της Παναγίας και του αρχαγγέλου λειτουργούν εδώ ως κατεξοχήν μεσολαβητές και προστάτες του Αυτοκράτορα, που γονατίζει μπροστά στον ουράνιο Βασιλέα.<sup>144</sup> Η Osieczkowska έχει ερμηνεύσει τις απεικονίσεις των μεταλλίων εκατέρωθεν του Χριστού ως παραλλαγή της γνωστής

---

*Βυζαντινή Ιστορία*, 68-72. N. Oikonomides, «La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912)», *BZ* 56 (1965), 46-52. S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden-New York-Köln 1997, κυρίως 133κ.ε.

<sup>137</sup> Oikonomides, «Leo VI and the Narthex Mosaic», 171.

<sup>138</sup> Για την ευρύτερη εικονογραφία και τον συμβολισμό αυτής της στάσης: A. Cutler, *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, Pennsylvania State University 1975, 53-110, όπου συνοψίζει τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις του εικονογραφικού θέματος της *προσκόνησης* στην βυζαντινή τέχνη.

<sup>139</sup> S. Der Nersessian, «The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus, Paris.gr.510», *DOP* 16 (1962), 195-228. L. Brubaker, «Politics, Patronage, and Art in the Ninth Century Byzantium. The Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (B.N.GR.510)», *DOP* 39 (1985), 1-13.

<sup>140</sup> Dagron, *Empereur et prêtre*, 136-138. Lidov, «Leo the Wise», 407-409.

<sup>141</sup> Grabar, *L'empereur*, 98-106. Ο ίδιος, *L'Iconoclasme*, 239-241.

<sup>142</sup> *Leonis VI sapientis imperatoris byzantine. Homiliae*, (επιμ. Th. Antonopoulou), *Corpus Christianorum*, series graeca 63, Turnhout 2008, 5-11, Λόγος Α΄ (για τον Ευαγγελισμό), κυρίως στ. 68-73 για Γαβριήλ, 120-123 και 143-156 για Θεοτόκο.

<sup>143</sup> Gavrilović, ό.π. 87-94. R. Cormack, «The Mother of God in the Mosaics of Hagia Sophia in Constantinople», *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, (κατάλογος έκθεσης), επιμ. Μ. Βασιλάκη, Αθήνα-Μιλάνο 2000, 114, 116.

<sup>144</sup> Whittemore, «The Mosaics of St. Sophia at Istanbul», 220. Lasarev, *Storia della pittura bizantina*, 145-146.



σκηνής της Δέησης, όπου στη θέση του Ιωάννη του Προδρόμου αποδίδεται ο Αρχάγγελος.<sup>145</sup>

Όσον αφορά την θέση της σκηνής, έχει κατανοηθεί ως κτητορική αφιερωματική παράσταση, όπου ο κύριος ή αποκλειστικός χορηγός ανακαίνισης της εκκλησίας δέεται για την σωτηρία του,<sup>146</sup> άποψη όμως που εύστοχα καταρρίπτει ο Οικονομίδης με μια σειρά εύλογων επιχειρημάτων.<sup>147</sup>

Σε κάθε περίπτωση, το μέγεθος και η συμβολική ακτινοβολία της *Μεγάλης Εκκλησίας* των Βυζαντινών, η θέση της σύνθεσης (πάνω από την κεντρική θύρα προς τον κυρίως ναό) και η πρώιμη αυτή εποχή της δημιουργίας της (τέλη 9<sup>ου</sup> αιώνα) επιβάλλουν μία ευρύτερη ερμηνευτική προσέγγιση, με διαχρονικό ορίζοντα και καθολική ισχύ για τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Τόσο η ψηφιδωτή παράσταση, όσο και το τελετουργικό τυπικό της εισόδου του βασιλέα αντανakλούν την κυρίαρχη αντίληψη για τη φύση και τη λειτουργία του αξιώματός του. Ο ηγεμόνας εισερχόταν μάλιστα στην εκκλησία της Αγίας Σοφίας χωρίς το στέμμα του, εφόσον βρισκόταν στον Οίκο του Θεού, όπου ηγείται ο Βασιλέας των βασιλέων Χριστός.<sup>148</sup> Η τελετουργική σειρά των κινήσεων του αντανakλά στην πραγματικότητα και την ιεράρχηση αρχών και εξουσιών στο βυζαντινό πολιτειακό σύστημα. Με την είσοδό του στον νάρθηκα προσκυνούσε το Ευαγγέλιο, που κρατούσε ο διάκονος, στη συνέχεια χαιρετούσε τον Πατριάρχη κι έπειτα, κρατώντας αναμμένες λαμπάδες, προσκυνούσε τρεις φορές μπροστά στη Βασίλειο Πύλη, ενώ ο Πατριάρχης διάβαζε ευχή, προτού εισέλθουν και οι δύο μαζί στον κυρίως ναό. Για κάθε βυζαντινό αυτοκράτορα, προϋπόθεση ανάληψης της εξουσίας, αλλά και εισόδου του στον ναό της Αγίας Σοφίας ήταν η πίστη του στη χριστιανική διδασκαλία. Μετά την προϋπάντηση του ανώτατου εκκλησιαστικού ηγέτη, η προσκύνηση στον Χριστό της Βασιλείου Πύλης δηλώνει την αναγνώριση του “προϊστάμενού” του ουράνιου Βασιλέα, αλλά και σε προσωπικό επίπεδο την ταπείνωσή του ως δούλου του τριαδικού Θεού μπροστά στον Κύριο του (τριπλή προσκύνηση).

<sup>145</sup> Osieczkowska, “La mosaïque de la porte royale”, ό.π. (υποσημ. 128), 41-83.

<sup>146</sup> Στο ίδιο, 48, 50-52. Schneider, “Der Kaiser des Mosaikbildes”, 76. Mango, “Materials”, 96.

<sup>147</sup> Oikonomides, “Leo VI and the Narthex Mosaic”, 155.

<sup>148</sup> Στη βυζαντινή πολιτική θεωρία, το βασιλικό στέμμα, δηλαδή η αυτοκρατορική εξουσία δεν ήταν μόνο θεοδότη, αλλά και προσωρινή. Είναι χαρακτηριστικό, όπως αναφέρεται στις πηγές, πως κατά την ταφή των βυζαντινών βασιλέων αφαιρούσαν το στέμμα τους, αφού έπαυαν πλέον να διοικούν τους ανθρώπους και τοποθετούσαν στη θέση του απλή πορφυρή ταινία προς ανάμνηση μόνο του αξιώματός τους: Πορφυρογέννητος, *Περί βασιλείου τάξεως*, I, 60. Dagron, *Empereur et prêtre*, 104-105.

Η ιστορική πραγματικότητα αυτής της τελετουργίας φαίνεται να αντανακλάται πράγματι στο εικονογραφικό σχήμα της παράστασης. Η θεματική της φαίνεται να αποδίδει το πρότυπο του ιδανικού Αυτοκράτορα, γι' αυτό και δεν επιγράφεται,<sup>149</sup> δεν κατονομάζεται, έτσι ώστε ποτέ να μην ταυτοποιείται με συγκεκριμένο πρόσωπο ηγεμόνα οποιασδήποτε περιόδου. Ουσιαστικά, η σύνθεση συμπυκνώνει την βυζαντινή ιδεολογία για τον ορθόδοξο χριστιανό ηγεμόνα και την θεώρηση της μοναρχίας στην Ανατολή. Στο ψηφιδωτό, η θέση του επίγειου βασιλέα στα πόδια του Χριστού και η στάση προσκύνησής Του δηλώνει την αναγνώριση της πηγής της εξουσίας του στο πρόσωπο του Θεού. Η συναλληλική σχέση των δύο μορφών εξουσίας, Ουρανού και Γης, προτάσσεται σε αρχετυπικό επίπεδο. Η επιλογή του αναγραφόμενου κειμένου στον ανοιχτό κώδικα του Χριστού συνάδει πλήρως με το ζητούμενο κάθε βυζαντινού αυτοκράτορα, αρχής γενομένης από τον Κωνσταντίνο τον Α': «Τὴν θεϊαν πίστιν φυλάσσων τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς μεταλαγχάνω. Τῷ τῆς ἀληθείας φωτὶ ὀδηγούμενος τὴν θεϊαν πίστιν ἐπιγινώσκω».<sup>150</sup> Η παράσταση αυτή στον ναό της Αγίας Σοφίας φαίνεται πως συνιστά μια εικαστική ομολογία πίστεως του βασιλέα της Ρωμανίας και λόγω θέσης,<sup>151</sup> μία συμπυκνωμένη ανακεφαλαίωση της ιδεολογίας της Αυτοκρατορίας.

Αξιοπρόσεκτη είναι επίσης η ανεπίγραφη απεικόνιση των μεταλλίων, που επιτρέπει στην περίπτωση του ιστορούμενου Αρχαγγέλου, κατά την άποψή μου, να ταυτίζεται ταυτόχρονα τόσο ο Γαβριήλ ως συμμετοχος του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου, όσο και ο Μιχαήλ, που κατά την παράδοση συνδέεται ιδεολογικά ιδιαίτερα με την Κωνσταντινούπολη, τον λαό της ως νέο Ισραήλ και με τον εκάστοτε βυζαντινό βασιλέα, ήδη από την εποχή του Μ. Κωνσταντίνου, ως ουράνιο αρχιστράτηγο, οδηγό και προστάτη της.<sup>152</sup>

Στο πλαίσιο της βυζαντινής κοσμοθεώρησης, ο αυτοκράτορας αντιπαραβάλλεται με διαχρονικά πρότυπα βασιλέα, κυρίως βιβλικά, όπως του Δαβίδ και του γιου του

<sup>149</sup> Μάλιστα, ακόμα και το συμπλήμα του Χριστού, εκατέρωθεν της κεφαλής, φαίνεται πως προστέθηκε λίγους αιώνες αργότερα: Hawkins, "Further Observations on the Narthex Mosaic", 156-158, 164.

<sup>150</sup> Ευσέβιου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου*, Δ', 9.

<sup>151</sup> Ἄλλωστε, ο Χριστός είναι η θύρα της σωτηρίας για όλους, για κάθε άνθρωπο, συνεπώς και για κάθε ηγεμόνα και το κράτος του: Ιω. 10, 9. Για τη σημασία των ανοιγμάτων και περασμάτων από τον ένα χώρο στον άλλο μέσα στους ναούς: *Le seuil, la porte, le passage: Actes du colloque du 11 et 12 mai 2004 à l'Institut des Arts Sacrés*, επιμ. J.-L. Binet κα ἄλλοι, Παρίσι 2004.

<sup>152</sup> Βλ. παρακάτω για περαιτέρω ανάλυση του θέματος αυτού, σ. 113.

Σολομώντα.<sup>153</sup> Ο πρώτος είναι εκείνος που έκανε πρωτεύουσα του βασιλείου του την Ιερουσαλήμ, ο κατεξοχήν βασιλέας της μετάνοιας, που προσκλίνει στον Θεό, δέεται και Τον δοξολογεί, αποδίδοντας Του την γήινη εξουσία του. Γι' αυτό και ο εκάστοτε βυζαντινός αυτοκράτορας παραβάλλεται μαζί του, καλούμενος νέος Δαβίδ, αρχής γενομένης από τον Μ. Κωνσταντίνο, ο οποίος, μετατοπίζοντας την πρωτεύουσα του δικού του κράτους, ίδρυσε τη Νέα Ρώμη, την λεγόμενη προς τιμήν του Κωνσταντινούπολη, που θεωρείται μια *Νέα Ιερουσαλήμ*, μια *Νέα Σιών*.<sup>154</sup> Αντίστοιχα ο Σολομών γίνεται πρότυπο χρηστής και ειρηνικής διακυβέρνησης, που με την σοφή του σκέψη και κρίση διατηρεί την κληρονομημένη από την βασιλεία του πατέρα του ενότητα του λαού και του κράτους του, ενισχύοντάς την ακόμα περισσότερο.<sup>155</sup>

Η οικοδόμηση του μεγάλου Ναού των Ιεροσολύμων λειτουργεί μάλιστα ως σημείο αναφοράς, ειδικά για τον αυτοκράτορα Ιουστινιανό, που ανέλαβε επί των ημερών του την μεγαλειώδη κατασκευή της Αγίας Σοφίας στην Βασιλεύουσα, της λεγόμενης Μεγάλης Εκκλησίας.<sup>156</sup> Η γνωστή από την παράδοση ρήση του Ιουστινιανού *Νενίκηκά σε*

<sup>153</sup> Δηλωτική της λειτουργίας των δύο αυτών παλαιοδιαθηκικών βασιλέων ως προτύπων σε κάθε εποχή είναι η συχνή τους απεικόνιση με στολή βυζαντινού αυτοκράτορα. Στη μνημειακή ζωγραφική τοποθετούνται συνήθως ως ζεύγος προφητών, δίπλα ή αντωπά. Ενδεικτικά δείγματα του ενδυματολογικού αυτού αναχρονισμού: *Μικρογραφίες*: κωδ. 6, φ. 83β (Σολομώντας) των Διδακτικών βιβλίων της Παλαιάς Διαθήκης, Κοπεγχάγη (Kongelige Bibliotek), 975-1000 και Palat.gr. 381, φ. 2α (Δαβίδ) του Ψαλτηρίου, Βατικανό (Biblioteca Apostolica Vaticana), π. 1300 [Γ. Γαλάβαρης, *Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων*, Αθήνα 1995, εικ. 27 και 190 αντίστοιχα]. *Μνημειακή ζωγραφική*: παραστάσεις Εισ Άδου Καθόδου, όπως στη Μ. Οσίου Λουκά [Ν. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, Αθήνα 2003, εικ. 20] και τη Νέα Μονή Χίου [Ντ. Μουρίκη, *Τα ψηφιδωτά της Νέας Μονής Χίου*, τ. 2, Αθήνα 1985, εικ. 48, 52-53.] *Φορητές εικόνες*: Ένθρονη Βρεφοκρατούσα με προφήτες και αγίους, Μ. Σινά, π. 1080-1130 [A. Weyl Carr, "Icon with the Enthroned Virgin Surrounded by Prophets and Saints", *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, επιμ. Η. C. Evans – W. D. Wixom, New York, The Metropolitan Museum of Art 1997, αρ. καταλ. 244, σελ. 372-373.]

<sup>154</sup> Ευσέβιου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου*, I, 1-4, 6-9, 12, 38 και IV, 73-75. A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, επιμ. A. Carile, Μπολώνια 1991, 66-68. G. Dagron, "Judaïser", *TM* 11 (1991), 373-380. Ο ίδιος, *Empereur et prêtre*, 68-70, 114-115. D. Angelon, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2007, 127-131, όπου αναλύει την σημασία του Δαβίδ ως βασιλικού προτύπου από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα και εξής. Cl. Rapp, "Old Testament models for emperors in early Byzantium", *The Old Testament in Byzantium*, P. Magdalino – R. S. Nelson, Washington, D.C. 2010, 175-198. V. Tsamakda, "König David als Typos des byzantinischen Kaisers", *Byzanz-das Römerreich im Mittelalter*, επιμ. F. Daim – J. Drauschke, τ. 1, Mainz 2010, 23-54, όπου συγκεντρώνει την σχετική βιβλιογραφία του θέματος. Αξιοσημείωτη είναι και μία από τις ευχές που διάβαζε ο Πατριάρχης κατά την τελετή στέψης του Αυτοκράτορα, όπου τον παραλλήλιζε με τον Δαβίδ, που είχε στεφθεί βασιλέας από τον Σαμουήλ: Π. Α. Γιαννόπουλος, *Όψεις της μεσοβυζαντινής κοινωνίας*, Αθήνα 2020, 61.

<sup>155</sup> Trietinger, *Die oströmische Kaiser*, 134-135. *Constantine Porphyrogenitus: Three treatises on imperial military expeditions*, επιμ. και μτφρ. J. F. Haldon, Βιέννη 1990, 178-179.

<sup>156</sup> J. Koder, "Justinians Sieg über Salomon", *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Αθήνα 1994, 135-142. Ο συμβολικός αυτός συσχετισμός, της ανέγερσης λαμπρών εκκλησιών από τους βυζαντινούς αυτοκράτορες με σημαντικά προσκυνήματα και ιερά αντικείμενα των Αγίων Τόπων, αποτυπώνει την σταθερή και διαρκή διαλεκτική σχέση του βυζαντινού χριστιανικού εκάστοτε παρόντος με το ιουδαϊκό παλαιοδιαθηκικό παρελθόν. Για παράδειγμα, ο Βασίλειος Α', στη Νέα Εκκλησία την οποία αφιέρωσε στους προστάτες του, προφήτη Ηλία και αρχάγγελο Γαβριήλ, έθεσε παλαιοδιαθηκικά λείψανα και ιερά

Σολομών (;), μετά το πέρας των κατασκευαστικών εργασιών της Αγίας Σοφίας,<sup>157</sup> ανεξάρτητα από τον όποιο βαθμό ιστορικής ακρίβειας μπορεί να φέρει, απηχεί οπωσδήποτε μία καθαρή για τους Βυζαντινούς ιστορική αλήθεια: την αδιάλειπτη θέαση και συνεπώς σύγκριση της βυζαντινής ηγεσίας και κοινωνίας προς τα αξίως πνευματικά πρότυπα της ΠΔ και την βιωματική τους πρόσληψη στο εκάστοτε παρόν τους.<sup>158</sup>

Για τα πλέον εμβληματικά αυτά έργα τους, οι βασιλείς Μ. Κωνσταντίνος και Ιουστινιανός θεωρούνται οι στυλοβάτες της βυζαντινής πολιτείας, αντίληψη που αποτυπώνεται και εικαστικά, με τον πλέον δηλαδή εύληπτο τρόπο, στην αντιπαραβολική συμβολική ψηφιδωτή παράσταση εσωτερικά της πύλης, πάνω από τη νότια είσοδο της Αγίας Σοφίας.<sup>159</sup>

Η περισσότερο ή λιγότερο αρμονική συμπόρευση και συλλειτουργία των δύο αυτών φορέων, Βασιλείας και Ιερωσύνης, στον μακραίωνα βίο του Βυζαντίου προϋποθέτει σε κάθε περίπτωση την ιδεολογική τους ταύτιση, χωρίς ωστόσο να διατυπωθεί ποτέ συστηματικά, γιατί δεν χρειάστηκε, αφού ποτέ δεν αμφισβητήθηκε.<sup>160</sup> Συνεπώς δεν υφίσταται κάποιο εγχειρίδιο πολιτικής θεωρίας των Βυζαντινών και ιδεολογικού προσανατολισμού της Αυτοκρατορίας τους. Αντιθέτως η Εκκλησία, εξαιτίας

---

αντικείμενα-σύμβολα, όπως τον μανδύα του προφήτη Ηλία, το κέρασ με το οποίο ο Σαμουήλ ανήγγειλε τον Δαβίδ, το κέρασ του κριαριού του Αβραάμ, μία από τις σάλπιγγες της Ιεριχούς, την τράπεζα της Φιλοξενίας του Αβραάμ, το κλαδί ελιάς της Κιβωτού του Νώε, έναν σταυρό φτιαγμένο από τον Νώε: Dagron, *Empereur et prêtre*, 210 και Magdalino, “Observations on the Nea Ekklesia of Basil I”, 58. Μάλιστα, ο Βασίλειος Α΄, σύμφωνα με ορισμένες πηγές, κάτω από τις θεμελιώσεις του αυτοκρατορικού αυτού ναού (Νέας Εκκλησίας) έθαψε το άγαλμα του Σολομώντα που είχε τοποθετήσει ο Ιουστινιανός μπροστά από την Αγία Σοφία, συνδέοντας έτσι τον εαυτό του με τον Σολομώντα και τον Ιουστινιανό, αλλά και την εκκλησία του με την Αγία Σοφία (του Ιουστινιανού): Magdalino, “Observations on the Nea Ekklesia of Basil I”, 58, υποσημ. 42, όπου αναφέρεται στις σχετικές πηγές.

<sup>157</sup> Ed. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Leipzig 1901, τ. I, 105.

<sup>158</sup> Για το γενικότερο θέμα της σύγκρισης προτύπων: H. Maguire, “The Art of Comparing in Byzantium”, *Art Bulletin* 70 (1988), 88-103, κυρίως 89-93. Για την εικόνα που καλλιέργησε ο Βασίλειος Α΄ και την σχέση του με παλαιοδιαθηκικά πρότυπα: Magdalino, “Observations on the Nea Ekklesia of Basil I”, 51-64. Ο ίδιος, “Basil I, Leo VI and the Feast of the Prophet Elijah”, *JöB* 38 (1988), 193-196 και επανέκδοση στον ίδιο, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot 2007, αρ. 6. Dagron, *Empereur et prêtre*, 192-201. Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium*, 173-193. Ο αυτοκράτορας Βασίλειος Α΄ παραβαλλόταν συχνά με τον Δαβίδ, ενώ ο Μιχαήλ Γ΄ με τον Σαούλ: στο ίδιο, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium*, 199, η Brubaker έδειξε τους τρόπους με τους οποίους ο Βασίλειος Α΄ συγκρινόταν και με άλλα ΠΔ πρότυπα, όπως ο Ιωσήφ, ο Σαμψών και ο Ιησούς του Ναυή.

<sup>159</sup> Για την χρονολόγηση του ψηφιδωτού: Th. Whittemore, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: Second Preliminary Report, Work Done in 1933 and 1934. The Mosaics of the Southern Vestibule*, Παρίσι 1936, 30-31. Ο ίδιος, “On the Dating of Some Mosaics in Hagia Sophia”, *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* 5 (1946), 34-45. P. Magdalino, “Medieval Constantinople”, Magdalino, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot 2007, τ. I, 7-8. Ph. Niewöhner – N. Teteriatnikov, “The South Vestibule of Hagia Sophia at Istanbul. The Ornamental Mosaics and the Private Door of the Patriarchate”, *DOP* 68 (2014), 117-156, για την ψηφιδωτή σύνθεση και την θέση της 151-155.

<sup>160</sup> Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, 13-19.

των εκάστοτε αιρέσεων που απειλούσαν διαρκώς την ορθοδοξία της με αλλοίωση, υποχρεώθηκε να διακηρύξει με τη σύγκληση Οικουμενικών Συνόδων τις καταστατικές της αρχές και να διατυπώσει τις δογματικές θέσεις της, και μάλιστα με ολοένα και μεγαλύτερη ακρίβεια, προκειμένου να προστατεύεται από τις όποιες τάσεις υποκειμενικής ερμηνείας και επέμβασης.<sup>161</sup> Έτσι λοιπόν, η Εκκλησία συνόπισε τις θεμελιώδεις αρχές της στις εξής τέσσερις, την Ενότητα, την Αγιότητα, την Καθολικότητα (Οικουμενικότητα) και την Αποστολικότητα, όπως αναφέρονται στο λεγόμενο *Σύμβολο της Πίστεως* (Α΄ και Β΄ Οικουμενική Σύνοδος).<sup>162</sup>

Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η διατύπωση του Συμβόλου έγινε ομοθυμαδόν (πρβλ. Πράξ. 15, 25) στο ανώτερο εκκλησιαστικό συλλογικό όργανο, δηλαδή την Οικουμενική Σύνοδο, παρουσία του Αυτοκράτορα, ελέγχοντας την ορθότητα του δόγματος και πιστοποιώντας τις κύριες αυτές τέσσερις αρχές ενώπιον Βασιλείας και Ιερωσύνης. Ο συνοδικός τρόπος λειτουργίας της Εκκλησίας, που έλκει την καταγωγή του από την εποχή των Αποστόλων (Πράξ. 15, 1-29), αναδεικνύει την ισότητα και την ισοκυρία όλων των συμμετεχόντων και προϋποθέτει πάντα την απόλυτη ομοφωνία τους σε κάθε ζήτημα.<sup>163</sup> Όσον αφορά το επίθετο οικουμενική, αυτό σήμαινε την συμμετοχή και των πέντε Πατριαρχείων, εκφράζοντας την ενότητα της Μίας και Αδιαίρετης Εκκλησίας.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> Η αντιμετώπιση των εκάστοτε αιρετικών δοξασιών οδήγησε στην εναργέστερη και σαφέστατη διατύπωση του ορθόδοξου δόγματος, το οποίο συνοψίζεται στο Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινούπολης επί του βιώματος της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού. Οι αποφάσεις των Οικουμενικών Συνόδων εδράζονται στο λειτουργικό βίωμα των πιστών και «δοκιμάζονται στη ζωή και τον αγώνα της Εκκλησίας». Βλ. σχετικά, Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Γ΄*, 293. Γιαννόπουλος, *Ιστορία και Θεολογία*, 20. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και η αναφορά του αγίου Συμεών Θεσσαλονίκης, *PG* 155, 396C, ότι «οὐδὲν ἀνθρώπινον ἐν τοῖς ἱεροῖς ὑπάρχει». Ωστόσο, ποτέ δεν δημιουργήθηκε κάποιο εγχειρίδιο πίστες, όπως συνέβη στη μεσαιωνική Δύση εντός των σχολών. Το μόνο βυζαντινό έργο που μπορεί να θεωρηθεί ότι διατυπώνει σαφώς και συνοπτικά την ορθόδοξη πίστη είναι η *Ἐκθεσις πίστεως* του αγίου Ιωάννη Δαμασκηνού.

<sup>162</sup> «...Εἰς Μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν». Κρικώνη, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας*, 62-98. Ανδ. Θεοδώρου, *Πιστεύω εἰς ἕναν Θεόν. Ματιές στο ορθόδοξο δόγμα με βάση το ιερό σύμβολο της Πίστεως*, Αθήνα 1993, 150-169.

<sup>163</sup> Οι επόμενοι των Πατέρων της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου είχαν πάντα την συνείδηση ότι πράττουν κατά το αποστολικό πρότυπο και ότι εκφράζουν την ίδια πίστη, όπως διατυπώθηκε από τους Πατέρες της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου: «Οἱ Προφήται ὡς εἶδον, οἱ Ἀπόστολοι ὡς ἐδίδαξαν, ἡ Ἐκκλησία ὡς παρέλαβεν, οἱ Διδάσκαλοι ὡς ἐδογματίσαν, ἡ Οἰκουμένη ὡς συμπεφρόνηκεν, ἡ χάρις ὡς ἔλαμψεν... οὕτω φρονούμεν, οὕτω λαλοῦμεν, οὕτω κηρύσσομεν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν... Ἀὕτη ἡ πίστις τῶν Ἀποστόλων, αὕτη ἡ πίστις τῶν Πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν Ὀρθοδόξων, αὕτη ἡ πίστις τὴν Οἰκουμένην ἐστήριξεν». (*Συνοδικὸν τῆς Ὀρθοδοξίας*, 157). Για το θέμα, βλ. ενδεικτικά Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ΄*, 291-296. Πρβλ. επίσης, τη Συνοδική επιστολή του Κυρίλλου (*ACO* I/I, 1, σ. 29-32) που επικύρωσαν οι 200 Πατέρες της Γ΄ Οικουμενική Συνόδου: «Ἐφη τοῖνυν ἡ ἀγία καὶ μεγάλη Σύνοδος (εν. της Νίκαιας)...».

<sup>164</sup> Γρ. Λαρεντζάκης, «Δογματική κατοχύρωση της συνοδικότητας και συλλογικότητας ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ θεολογίᾳ», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 59 (1976), 89. Βλ.Ι. Φειδᾶς, *Ὁ θεσμός τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*, Αθήνα 1969-2012. Ζηζιούλας, «Ὁ Συνοδικός θεσμός», 5-41.

Οι τέσσερις αυτές κύριες αρχές της Εκκλησίας (ενότητα-αγιότητα-καθολικότητα-αποστολικότητα), που αποτελούν σταθερά τα ζητούμενά της, φαίνεται πως υιοθετήθηκαν και από το Κράτος ως βασικοί προσανατολισμοί του στη βάση της συναλληλικής σχέσης των δύο φορέων της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, Βασιλείας και Ιερωσύνης. Οι συνισταμένες βέβαια της ενότητας και της καθολικότητας/οικουμενικότητας υπήρχαν ήδη στη μορφή και τη δομή των αυτοκρατοριών που προηγήθηκαν και που ενοποίησαν έναν ευρύ γεωπολιτικά και ποικίλο πολιτισμικά χώρο, δηλαδή την αυτοκρατορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου και την μεταγενέστερη της Ρώμης.<sup>165</sup> Στο Βυζάντιο όμως, τα δύο αυτά αιτήματα για ενότητα και οικουμενικότητα, αν και ήδη οικεία στις ηγεσίες και τους υπηκόους της, διαφοροποιούνται αισθητά, υπό την επίδραση της καθολικής χριστιανικής αντίληψης για τον Θεό, τον άνθρωπο, τον κόσμο και την μεταξύ τους σχέση.<sup>166</sup>

Στα επόμενα κεφάλαια επιχειρείται μία σύντομη, αλλά ουσιαστική μελέτη της νοηματοδότησης των τεσσάρων αυτών αρχών για την Εκκλησία και το Κράτος ξεχωριστά, ως απαραίτητο μεθοδολογικό εργαλείο, καθώς επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα τον στέρεο δεσμό και τον λειτουργικό εναγκαλισμό των δύο αυτών φορέων. Ταυτόχρονα όμως θα προσπαθήσουμε να αξιολογήσουμε βαθύτερα, τόσο την σημασία των αρχών αυτών για την συνολική διαμόρφωση της μεταεικονομαχικής μνημειακής ζωγραφικής, όσο και τις εκφραστικές δυνατότητες που της πρόσφεραν σε κάθε εποχή και περίσταση, όταν οι εκάστοτε υπεύθυνοι επέλεγαν ως τρόπους προβολής την συστολή ή/και την διαστολή συγκεκριμένων ιδεών και των αντίστοιχων προτύπων τους. Για τους λόγους αυτούς ακολουθεί η παρουσίαση της θεώρησης των τεσσάρων αυτών αρχών, που συνιστούν τις κύριες προτεραιότητες για την Βασιλεία και την Ιερωσύνη, μαζί με συνοπτικά παραδείγματα μαρτυρίας της τέχνης, προς την εύληπτη επίρρωσή τους.

<sup>165</sup> R. Turcan, “Terminus et l’universalité hétérogène: idées romaines et chrétiennes”, *Popoli e spazio romani, Tra diritto e profezia. Da Roma alla Terza Roma*, Studi III, Νάπολη 1986, 49-62. O. M. Van Nijf, “Global players: Athletes and performers in the the Hellenistic and Roman World”, *Hephaestus* 24 (2006), 225-235. *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, επιμ. S. L. Ager – R. A. Faber [Phoenix Supplementary Volumes 51] University of Toronto Press 2013.

<sup>166</sup> Η καταλυτική επίδραση των χριστιανικών πεποιθήσεων και του βαθμού αφομοίωσής τους από το κράτος της Κωνσταντινούπολης αντανακλάται ουσιαστικά και στην μακροχρόνια κυρίαρχη πολιτική συμπεριφορά και πρακτική του Βυζαντίου, κατά την οποία το Κράτος δεν ενδιαφέρεται να επεκτείνεται εδαφικά σε περιοχές, που ποτέ δεν κατείχε και δεν έχουν χριστιανικούς πληθυσμούς. Έτσι, στην πραγματικότητα η βυζαντινή εξωτερική στρατηγική αναπτύσσεται διαρκώς αμυντικά και απελευθερωτικά, και όχι επιθετικά, ακολουθώντας δηλαδή την εντελώς αντίθετη πορεία από την παλαιά Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.

## Κεφάλαιο 3ο: Η θεώρηση των τεσσάρων αρχών για την Εκκλησία και το Κράτος και η μαρτυρία της τέχνης

### 1. Ενότητα

#### Εκκλησία

Η χριστιανική θεώρηση για την ενότητα του κόσμου είναι συνυφασμένη με την οντολογική διάκριση Κτιστού-Ακτίστου,<sup>167</sup> σύμφωνα με την οποία ο ένας Τριαδικός Θεός, ο Άκτιστος και ο μόνος Ων, δημιούργησε *ἐν χρόνῳ* τον κόσμο *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*.<sup>168</sup> Ἐτσι, η κτιστή πραγματικότητα συνέχεται και προάγεται μέσω των ενεργειών του Άκτιστου Θεού.<sup>169</sup> Συνεπώς, ο άχρονος, αίδιος και αιώνιος Τριαδικός Θεός αντιδιαστέλλεται με την χρονικότητα της κτιστής πραγματικότητας, που είναι περατή.<sup>170</sup> Από την διαφοροποίηση ακτίστου και κτιστού απορρέει και η αντίστοιχη διάκριση Θεολογίας και Οικονομίας. Οι Πατέρες διακρίνουν σε κάθε περίπτωση τον τρόπο ύπαρξης της αίδιας Αγίας Τριάδας (Θεολογία), από τον τρόπο που αυτή φανερώνεται στην κτίση μέσω των ενεργειών της (Οικονομία), χωρίς αυτό να σημαίνει καμία διάσπαση του Τριαδικού Θεού.<sup>171</sup>

<sup>167</sup> Γρηγόριος Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου III*, VI, 19-21 (σ. 209): 'Τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει, τὸ μὲν ὡς αἴτιον τοῦ γεγονότος, τὸ δὲ ὡς ἐκεῖθεν γενόμενον'. Για την διάκριση κτιστού-ακτίστου στην πατερική σκέψη βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλος, «Η έννοια της θεότητας και η έννοια της δημιουργίας κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας. Δύο σημεία σύγκρουσης της πατερικής σκέψης με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία», *Ορθοδοξία-Ελληνισμός. Πορεία στην τρίτη χιλιετία*, τ. 2. Άγιον Όρος: Ιερά Μονή Κουτλουμουσίου, 371-377. Μαρτζέλος, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ*. Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), «Ο λυτρωτικός διάλογος κτιστού καὶ Ἀκτίστου μέσα στήν ἱστορία», *Λόγος ὡς ἀντίλογος*, 33-48. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, 103-110. Ματσούκας, *Θεολογία, κτιστολογία, εκκλησιολογία*, 21-23, 31-36, 203-206. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, 45-58, 144-158, 174-180. Ιω. Δ. Ζηζιούλας (μητρ. Περγάμου), «Τό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί τό εἶναι τοῦ ἀνθρώπου», *Σύναξη 37/1* (1991), 11-36. Ξιώνης, *Οὐσία και ἐνέργειαι*.

<sup>168</sup> Γεν. 1.1. Βλ. Σ. Καλαντζάκης, «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός»: *ερμηνευτική ἀνάλυση των περί δημιουργίας διηγήσεων της Γενέσεως*, Θεσσαλονίκη 2001, 70. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, 179-185. Η αρχή του κόσμου και του χρόνου, όπως αποδίδεται με την λέξη *bereshith*, ερμηνεύεται ως η ακαριαία αρχή χωρίς καμία χρονική διακοπή. Μεγάλου Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, Α', ε', 2-22 (σ. 40): «ἐντεῦθεν οἰκείως ἐπέβαλε τῷ περὶ αὐτὸν λόγῳ ὁ σοφῶς ἡμᾶς τοῦ κόσμου τὴν γένεσιν ἐκδιδάσκων, εἰπὼν Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν' τούτέστιν ἐν ἀρχῇ ταύτη τῇ κατὰ χρόνον. οὐ γὰρ δὴ κατὰ πρεσβυγένειαν πάντων των γενομένων προέχειν αὐτὸν μαρτυρῶν λέγει ἐν ἀρχῇ γεγονέναι, ἀλλὰ μετὰ τὰ ἀόρατα καὶ νοούμενα τῶν ὀρατῶν τούτων καὶ αἰσθησεί ληπτῶν τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως διηγείται».

<sup>169</sup> Ν. Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αἵρεση*, 82. Κ. Δ. Μαντζανάρης, *Χρόνος: Ο κρυμμένος ἀρχοντας της ἱστορίας*, Αθήνα 2006, 179-180. Για τις άκτιστες θείες ενέργειες, βλ. ενδεικτικά, Μαρτζέλος, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ*. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος δογματική Γ'*, 17-21. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, 110-127. Ξιώνης, *Οὐσία και ἐνέργειαι*.

<sup>170</sup> Ἰω. Δαμασκηνός, *Περὶ αἰῶνος*, Β' 1(15) (σ. 98): «Καὶ αὐτὸν γὰρ τὸν αἰῶνα αὐτὸς ἐποίησε' μόνος γὰρ ἄναρχος ὢν ὁ Θεὸς πάντων αὐτὸς ἐστὶ ποιητὴς, τῶν τε αἰῶνων καὶ πάντων τῶν ὄντων».

<sup>171</sup> Ἰω. Δαμασκηνός, *Ἐκθεσις της Ορθοδόξου Πίστεως I*, 2 (1,2), 3-7 (p. 138, 140): 'Χρὴ οὖν τὸν περὶ Θεοῦ λέγειν ἢ ἀκοεῖν βουλόμενον σαφῶς εἰδέναι, ὡς οὐδὲ πάντα ἄρρητα οὐδὲ πάντα ῥητά, τὰ τε τῆς θεολογίας

Η Ενανθρώπιση του Λόγου, αποκορύφωση της αποκαλυπτικής ενέργειας του τριαδικού Θεού στην κτίση και στην ιστορία, ενοποίησε ουσιαστικά τον Ουρανό με την Γη.<sup>172</sup> Η κτίση και η ιστορία, άρα και ο χρόνος, διαγράφουν μία ενιαία, αποκαλυπτική, λειτουργική και ευθύγραμμη πορεία προς την αιωνιότητα.<sup>173</sup> Η εποχή της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης θεωρείται μία αδιάσπαστη και ενιαία χρονική ακολουθία, όπου ενεργεί και αυτοαποκαλύπτεται ο ένας και μόνον Θεός.<sup>174</sup> Από την Δημιουργία του κόσμου (Πρωτολογία) έως την Τελική Κρίση και την μέλλουσα Βασιλεία του Θεού (Εσχατολογία) υφίσταται λοιπόν το ενιαίο έργο της θείας Οικονομίας.<sup>175</sup>

Ο χρόνος και ο χώρος δημιουργήθηκαν ταυτόχρονα με την δημιουργία του κόσμου.<sup>176</sup> Η χριστιανική πρόσληψη του χρόνου διαφοροποιείται ριζικά από την

---

τά τε τῆς οἰκονομίας, οὔτε μὴν πάντα ἄγνωστα, οὔτε πάντα γνωστά· ἕτερον δὲ ἐστὶ τὸ γνωστὸν καὶ ἕτερον τὸ ῥητόν, ὡσπερ ἄλλο τὸ λαλεῖν καὶ ἄλλο τὸ γινώσκειν'. Για τη διάκριση θεολογίας και οικονομίας, βλ. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'*, 84-92.

<sup>172</sup> Ν. Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αἵρεση*, 86. Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, απαντώντας σε σχετική απορία του μαθητή του Θαλάσσιου, επισημαίνει πως σκοπός του Θεού για την δημιουργία του κόσμου ήταν να ενσαρκωθεί ο Ίδιος, θεοποιώντας κατά χάριν την ανθρώπινη φύση. Για την επίτευξη του σκοπού (τέλους) αυτού, ο Θεός χώρισε το χωροχρόνο σε δύο μέρη. Το πρώτο μέρος αφορούσε την προετοιμασία της καθόδου και την Ενσάρκωση του Λόγου. Το δεύτερο μέρος αφορά την άνοδο των ανθρώπων προς Αυτόν και την ένωση τους μαζί Του. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Ἐρώτησις ΚΒ'*, στήλ. 317C: «ἐαυτῷ δὲ τὴν φύσιν ἀναλλοιώτως ἐνώσαι τὴν ἀνθρωπίνην· ἵνα αὐτὸς μὲν ἄνθρωπος γένηται, καθὼς οἶδεν αὐτὸς, Θεὸν δὲ ποιήσῃ τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσει τὸν ἄνθρωπον, μερίσας δηλονότι σοφῶς τοὺς αἰῶνας καὶ διορίσας· τοὺς μὲν, ἐπ' ἐνεργείᾳ τοῦ αὐτὸν γενέσθαι ἄνθρωπον· τοὺς δὲ, ἐπ' ἐνεργείᾳ τοῦ τὸν ἄνθρωπον ποιῆσαι Θεόν». Σύντομος σχολιασμός του χωρίου αυτού στην ευρύτερη συνάφεια των λόγων του αγίου Μαξίμου, *Άγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Θεολογία τῆς Φύσεως*, 80-82.

<sup>173</sup> Σ. Αγουρίδης, *Χρόνος και αιωνιότης*, Θεσσαλονίκη 1964. *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (IIIe-XIIIe siècles)*, Παρίσι 9-12 Μαρτίου 1981, Παρίσι 1984, όπου εξετάζεται το θέμα της χριστιανικής αντίληψης του χρόνου σε Δύση και Ανατολή. Βλ. στο ίδιο, κυρίως τις εισηγήσεις των: Μ. Harl, "Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie des Pères cappadociens", 220-241, Α. Le Boulluec, "Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles des IVE et VE siècles : les itinéraires de l'ascèse", 243-253, Α. Μ. Bardolle, "La vie de Moïse de Grégoire de Nysse ou le temps spirituel vécu à travers l'imaginaire d'un modèle historique", 255-261 και Α. Spira, "Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse : stabilité et instabilité dans la pensée grecque", 283-294. Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αἵρεση*, 91. Μαντζαρίδης, *Χρόνος και άνθρωπος*, Θεσσαλονίκη 1992, 147-148. Κ. Παραιοαννου, *La Consécration de l'histoire*, Παρίσι 1983, ελλην. μτφρ., Σπ. Κακουριώτης, *Η Αποθέωση της ιστορίας*, Αθήνα 1992, 87. Άντωνοπούλου-Τρεγλή, *Από την αρχαία ελληνική 'πόλιν'*, 226-231. Μ. Β. Βέλλας, «Ο χρόνος κατά τις μεσαιωνικές αντιλήψεις», *Aureus. Τόμος αφιερωμένος στον καθηγητή Ευάγγελο Κ. Χρυσό*, επιμ. Τ. Γ. Κόλλιας – Κ. Γ. Πιτσάκης, Αθήνα 2014, 27-46.

<sup>174</sup> Αυτή η αντίληψη αντικατοπτρίζεται ιδιαίτερα έντονα στα έργα τέχνης και την λογοτεχνική παραγωγή. Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η πρόσληψη και η χρήση της ιστορίας της Παλαιάς Διαθήκης στα κείμενα των βυζαντινών χρονικογράφων: Ε. Jeffeys, "Old Testament 'history' and the Byzantine chronicle", *The Old Testament in Byzantium*, Ρ. Magdalino – Ρ. S. Nelson, Washington, D.C. 2010, 153-174. Βλ. επίσης την ενδιαφέρουσα μελέτη της Α. Κιουσοπούλου, *Χρόνος και ηλικίες στη βυζαντινή κοινωνία. Η κλίμακα των ηλικιών από τα αγιολογικά κείμενα της μέσης εποχής (7<sup>ος</sup>-11<sup>ος</sup> αι.)*, Αθήνα 1997, όπου μελετά το ηλικιακό μοντέλο κατά τους βιολογικούς κύκλους της ανθρώπινης ζωής, έτσι όπως αναδύεται μέσα από τους Βίους των αγίων.

<sup>175</sup> Μάξιμος Ομολογητής, *Περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, PG 44, 321A.

<sup>176</sup> Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής επισημαίνει με αφοπλιστικό τρόπο το εξής: «Το σύμπαν δεν είναι άπειρο. Το ίδιο ισχύει και για όλες τις κατηγορίες ποσότητας και ποιότητας που βρίσκονται στο σύμπαν, το οποίο εμφανίζει τρομερή μεταβλητότητα και φυσική φθορά στην διάρκεια της διαστολής και συστολής του. Γι' αυτό, τίποτε απολύτως μέσα στο σύμπαν δεν μένει ακίνητο και αμετάβλητο. Έτσι, κανένα ον, απ'



αντίστοιχη αρχαιοελληνική περί κυκλικής θεώρησης<sup>177</sup>, καθώς εγγράφεται σε μια ευθύγραμμη πορεία. Στον ανακυκλούμενο δηλαδή χρόνο, που αποτελεί μέσο κατανόησης μόνο του επίγειου κόσμου, μετρώντας τις διαδοχές των εποχών και κάθε ρυθμικής αλλαγής (αρχαιοελληνική αντίληψη), αντιπαρατέθηκε ο αδιαίρετος χριστιανικός εσχατολογικός χρόνος, ο οποίος εκπορεύεται από τον άχρονο και αίδιο Θεό και κατανοείται από τον άνθρωπο εντός του έργου της θείας Οικονομίας. Η ιδέα του άχρονου Θεού, στον χώρο και στον χρόνο, που ήταν ακατανόητη για την ελληνική σκέψη, καθώς την θεωρούσε σύμβολο αταξίας και μη όντος, γίνεται κατανοητή στην χριστιανική αντίληψη, που την θεωρεί αντανάκλαση των ακτίστων θείων ενεργειών, ως μια ειδική ιδιότητα του Θεού, του μόνου αληθινού Όντος.<sup>178</sup> Η χριστιανική πρόσληψη του χρόνου ως ευθύγραμμη κίνηση, θα λέγαμε πως προσομοιάζει με διάνυσμα, με ευθύγραμμο δηλαδή τμήμα που διαγράφεται από κινούμενο σημείο, από τη Δημιουργία της κτίσης προς τα έσχατά της. Αξίζει επίσης να αναφερθεί πως η χριστιανική θεώρηση διακρίνεται στην πραγματικότητα και από την αντίστοιχη ιουδαϊκή αντίληψη, η οποία επίσης θεωρείται γραμμική, βάσει της οποίας ο χρόνος λειτουργεί ως ένα νήμα που συνδέει συγκεκριμένα γεγονότα με την αλληλουχία των εορτών.<sup>179</sup> Στην περίπτωση αυτή, θα προσομοιάζαμε την ιουδαϊκή κατανόηση του χρόνου με διάγραμμα, όπου η γραφική του παράσταση καταγράφει την αιτιώδη σχέση των συμβάντων σε συνάφεια με την θεματική - εορταστική ακολουθία.

---

όσα τέθηκαν σε κίνηση, δεν είναι χωρίς αρχή και χωρίς τέλος. Άρα, τίποτε απ'όσα τέθηκαν σε κίνηση δεν είναι αδημιούργητο. Κάθε δημιούργημα έλαβε το είναι του, και έτσι τέθηκε σε κίνηση χάρις στον Ένα, ο οποίος είναι αιετός και ακίνητος και αδημιούργητος». Και συνεχίζει «ο,τιδήποτε υπάρχει, κάθε όν, υπάρχει αναπόφευκτα μέσα σε κάποιο χώρο (έν χώρῳ), και γι'αυτό υπάρχει, κατ' ανάγκην επίσης και έν χρόνῳ»: Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Θεωρία περί συστολῆς καὶ διαστολῆς οὐσίας*, στήλ. 1177C-1180A. Η απόδοση στη νέα ελληνική ερμηνεία από το *Άγιου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Θεολογία τῆς Φύσεως*, 71. Πρόκειται για τον τίτλο του θέματος που εξετάζει ο άγιος Μάξιμος: «*Ἀπόδειξις του, Πᾶν ὄντιον ἄνευ Θεοῦ πάντως έν τόπῳ, καὶ διὰ τοῦτο ἐξ ἀνάγκης καὶ έν χρόνῳ, καὶ ὅτι τὸ έν τόπῳ πάντως κατὰ χρόνον καὶ ἦρκαται τοῦ εἶναι*» (PG 91, στήλ. 1180B).

<sup>177</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1965, 427κ.ε. Μ. Eliade, *Κόσμος και ιστορία: Ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*, New York 1971, 56. Μαντζανάρης, *Χρόνος*, 31, 245-247. Για μια διαχρονική προσέγγιση της έννοιας του χρόνου στην αρχαιοελληνική σκέψη: Στο ίδιο, 29-138. Ν. Ματσούκας, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 2002. Σε μια κριτική συνοπτική αναφορά του, ο Μ. Βασιλείος παρατηρεί πως οι αρχές ὄσων νόμιζαν πως τα σύμπαντα είναι ακυβέρνητα, αδιόικητα και φερόμενα κατὰ τύχη αλληλοανατρέπονταν: Μ. Βασιλείου, *Α' Ομιλία*, στ. 6-9.

<sup>178</sup> Τατάκης, *Βυζαντινή φιλοσοφία*, 82. Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι η σύγχρονη επιστήμη της κβαντομηχανικής, της βιοτεχνολογίας και άλλων τομέων έχει καταλήξει στην σχετικότητα του χωροχρόνου: Βλ. τελευταία, το κεφάλαιο Β' (του π. Μ. Λαυριώτη) στο *Άγιου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Θεολογία τῆς Φύσεως*, 60-86. Η χριστιανική σκέψη αντιδιαστέλλεται από την σύγχρονη μεταφυσική της δυτικής σκέψης, ὅπως την εξέφρασε ο σπουδαίος Βέρνερ Χάιζενμπεργκ (1901-1976), στο μνημειώδες έργο του *Εἶναι και Χρόνος*: Συνοπτική παρουσίαση του έργου σε σχέση και αντιπαραβολή του με την ορθόδοξη θεολογία: Μ. Π. Μπέγζος, *Σύγχρονη Φυσική και Φιλοσοφία της Θρησκείας*, Αθήνα 2009.

<sup>179</sup> Μαντζαρίδης, *Χρόνος και άνθρωπος*, 18, 145-146.

Η σύνδεση φυσικής και αιώνιας πραγματικότητας<sup>180</sup> δημιουργεί τελικά ένα ενιαίο γίνεσθαι. Η κυρίαρχη αυτή ενότητα της χρονικότητας τροφοδοτείται από την ιστορική συνέχεια της αποκαλυπτικής θεογνωσίας, της οποίας η εμπειρία συγκροτεί την παράδοση, την κοινή δηλαδή μνήμη, ένα κοινό πολιτισμικό κεφάλαιο, που κρατά πάντοτε ζωντανή την ενότητα μιας κοινότητας,<sup>181</sup> κινούμενης σταθερά προς ένα μέλλον που εξασφαλίζει την σωτηρία της. Αυτή η αντίληψη της Ορθόδοξης Εκκλησίας για την ενότητα του χρόνου νοηματοδοτεί την έννοια της παράδοσης, που ενισχύει την σημασία της διατήρησής της και που δημιουργεί την ανάγκη ευθυγράμμισής της κατά την εναλλαγή των ιστορικών εποχών. Από την ορθή κατανόηση και λειτουργία της παράδοσης μέσα στον χρόνο απορρέει και η αυθεντικότητά της, που αποτελεί ένα μόνιμο κριτήριο ελέγχου της πίστης, σε επίπεδο ορθοδοξίας και ορθοπραξίας.

Ο χρόνος στη ζωή του χριστιανού δύναται να “αναιρεθεί” μέσω της συμμετοχής του στην εκκλησιαστική λατρεία. Η Εκκλησία είναι λατρεύουσα κοινωνία, όπου η λατρεία αποτελεί την συλλογική αναφορά και πράξη της κοινότητας, ως εξωτερίκευση πίστης και ευσέβειας, προς το λατρευόμενο θείο.<sup>182</sup> Μάλιστα, ένα λειτουργικό ποίημα για την εορτή της Ορθοδοξίας,<sup>183</sup> συνενώνει κάποια από τα βασικότερα δομικά στοιχεία της «λατρεύουσας» Εκκλησίας: τον λαό του Θεού, ως «πρωτοτόκων πανήγυρις», την εσωτερική ενότητα (ομοφρόνως, πρβλ. *ὁμοθυμαδὸν* στο Πράξ. 1,14. 2,1. 5,12) και τον χώρο της σύναξης (*ἐν τῷ ναῷ*), που γίνεται η φανέρωση της ουράνιας βασιλείας (*τῆς δόξης*).<sup>184</sup> Η λατρεύουσα αυτή κοινότητα εκφράζεται ως σώμα ενιαίο και αδιάτμητο,<sup>185</sup> όπως δηλώνει και ένας ύμνος της Παρακλητικής: στη λατρεία *μία ποιμνη γέγονεν ἀνθρώπων καὶ ἀγγέλων καὶ μία βασιλεία*.<sup>186</sup> Επομένως, το λειτουργικό νῦν της

<sup>180</sup> Ν. Μασσούκας, *Ορθοδοξία και αίρεση*, 53.

<sup>181</sup> Στο ίδιο, 113-114.

<sup>182</sup> Μεταλληνός, *Η Θεολογική μαρτυρία*, 15. Από την κοινή λατρεία του εκκλησιαστικού σώματος απορρέει και η «κατ' ιδίαν» προσευχή του πιστού και σε αυτήν κατατείνει: Στο ίδιο, 92-96.

<sup>183</sup> Τροπάριο ζ' ωδής Κανόνος Κυριακής της Ορθοδοξίας: «Ἡ Ἐκκλησία, τῶν πρωτοτόκων πανήγυρις, / Χαίρει, θεωμένη νῦν τὸν θεῖον λαόν, / ὁμοφρόνως ἀναμέλποντα: εὐλογημένος εἶ, / ἐν τῷ ναῷ τῆς δόξης σου, Κύριε».

<sup>184</sup> Μεταλληνός, *Η Θεολογική μαρτυρία*, 85 υποσημ. 1.

<sup>185</sup> Το *Τυπικό* στην Εκκλησία δεν διασφαλίζει μόνο την παράδοση της λατρείας, αλλά και προστατεύει την λατρεία από κάθε τάση υποκειμενικής επέμβασης. Εκφράζει το ορθόδοξο λατρευτικό φρόνημα. Η Εκκλησία στην αυθεντικότητά της δεν γνώρισε ποτέ απόλυτη ομοιομορφία, ούτε θέλησε ποτέ να την επιβάλει. Γι' αυτό και δεν υπάρχει ενιαίο Τυπικό για όλη την Ορθοδοξία: Μεταλληνός, *Η Θεολογική μαρτυρία*, 47. Κατά τον Κλήμεντα Ρώμης (τέλος 1<sup>ου</sup> αιώνα) η εκκλησιαστική λατρεία είχε ήδη ανεπτυγμένη μορφή τελετουργικού, η αυθεντία του οποίου ανάγεται από τον συγγραφέα στον ίδιο τον Χριστό: Κλήμης Ρώμης, *Επιστ. Α'*, 40, 1-4. Την ίδια συνείδηση εκφράζει και ο άγιος Συμεών Θεσσαλονίκης: «Οὐδὲν ἀνθρώπινον ἐν τοῖς ἱεροῖς ὑπάρχει»: *PG* 155, 396C.

<sup>186</sup> Παρακλητική, ἤχος α', Τετάρτη, ἀπόστιχα αἰώνων, τροπ. Β'. Βλ. και Ι. Μ. Φουντούλης, «Το πνεῦμα της Θείας Λατρείας», *Λειτουργικά Θέματα*, Α', Θεσσαλονίκη 1977, 19-21.

εκκλησιαστικής λατρείας, που μεταφράζεται σε *αιώνιο παρόν*, προσδιορίζει όχι μόνο το αδιαίρετο του χρόνου, αλλά και τον εσχατολογικό-οικουμενικό χώρο που δημιουργείται.<sup>187</sup>

Η ενότητα της Εκκλησίας εδράζεται λοιπόν στον ίδιο τον ενανθρωπήσαντα Λόγο του Θεού<sup>188</sup>, γι' αυτό και δεν διασπάται.<sup>189</sup> Ο ίδιος ο Χριστός στην αρχιερατική προσευχή, παρακαλεί τον Πατέρα *ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν, καθὼς σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν* (Ιω. 17.20-21),<sup>190</sup> ενώ λίγο αργότερα ο απόστολος Παῦλος κατανοεῖ την ενότητα της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού.<sup>191</sup> Αυτή η ενότητα της Εκκλησίας φανερώνεται εξωτερικά και στην ενότητα της εκκλησιαστικής κοινωνίας, δηλαδή της ομολογίας της μίας και κοινής πίστεως (δογματική ενότητα), της λατρείας (λειτουργική ενότητα), αλλά και της διοίκησης με κέντρο τους επισκόπους (διοικητική ενότητα).<sup>192</sup> Κατά την εκκλησιαστική θεώρηση, η ενότητα πραγματώνεται στα Μυστήρια,<sup>193</sup> όπου αποκαλύπτεται η αληθινή έννοια της χριστιανικής συλλογικότητας, αφού ο μετέχων σε αυτά δεν ενώνεται μόνο με τον Χριστό, αλλά και με τα υπόλοιπα μέλη του εκκλησιαστικού σώματος.<sup>194</sup> Η επίγεια ενότητα της Εκκλησίας θα ολοκληρωθεί και θα τελειωθεί στην επουράνια Εκκλησία.<sup>195</sup>

Σε κοινωνικό επίπεδο, τα μέλη της Εκκλησίας έχουν τη συνείδηση ότι αποτελούν μία δυναμική κοινωνία προσώπων με ιδιαίτερα γνωρίσματα, που με τη δύναμη του αγίου

<sup>187</sup> E. D. Perl, *Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor*, (διδ. διατρ.) Yale University 1991, 307. Ο λειτουργικός χρόνος, το αιώσιο παρόν, απηχείται και στα λειτουργικά κείμενα της ομιλητικής και της υμνογραφίας: Ν. Τσιρώνη, «Ο άχρονος χρόνος της Ομιλητικής στη μεσοβυζαντινή περίοδο», *Αρχαιολογία* 74 (2000), 41.

<sup>188</sup> Για το θέμα της ενότητας στην Εκκλησία, βλ. ενδεικτικά: Β. Ιωαννίδης, «Η ενότης τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸν Απόστολον Παῦλον», *Εὐχαριστήριον*, Τόμος προς τιμὴν του καθηγητοῦ Α. Αλιβιζάτου, Αθήνα 1958. Ι. Καλογήρου, *Ἡ ἐνότης ἐν τῇ Οἰκουμενικότητι τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας κατὰ τὰς θεμελιώδεις ἐκκλησιαστικὰς ἀρχάς*, Θεσσαλονίκη 1960. Κ. Καρακόλης, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τοὺς ἀποστολικούς Πατέρες*, Θεσσαλονίκη 1967. Ζηζιούλας, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας*. Χρ. Επ. Βούλγαρης, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας*, Αθήνα 1974. Χρ. Κρικώνης, «Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον», Ἐόρτιος τόμος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979), Θεσσαλονίκη 1983. Για τις μετέπειτα εξελίξεις Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth (Eastern Europe, 500-1453)*, New York 1974.

<sup>189</sup> Πόποβιτς, *Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ ὁ Οἰκουμενισμός*, 80-82.

<sup>190</sup> Β. Exarchos, "Christliche Einheit und Einigung der Christen vom Standpunkt der orthodoxen Kirche aus", *Θεολογία* 35 (1964). Κρικώνης, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας*, 62.

<sup>191</sup> Ρωμ. 12, 4-5. Α' Κορ. 12, 27. Εφ. 1, 22-23. Κολ. 1, 18 καὶ 24 καὶ 2, 19. Πρβλ. Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Εἰς Πράξ. Ὀμιλ.* 24, 4, PG 60, 190. Γρηγόριος Νύσσης, *Ἐξήγησις ἀκριβῆς...*, Λόγ. 7, PG 44, 917B: «ἐν σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἡ Ἐκκλησία πᾶσα». Μ. Φώτιος, *Ἐπιστολαί*, τ. Α', Ἐπιστολή Β', PG 102, 608B.

<sup>192</sup> Κρικώνης, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας*, 62-73.

<sup>193</sup> Ενοποιητική δύναμη της Εκκλησίας, κατὰ τον ἅγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο, θεωρεῖται το ἅγιο Πνεῦμα: Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγ.* 2, 3, PG 35, 409C.

<sup>194</sup> Γ. Φλωρόφσκυ, *Τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ. Μία ὀρθόδοξος ἐρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Ι. Κ. Παπαδοπούλου, Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1972, 46, 48. Ἡ Ἐκκλησία ὡς «σῶμα» καὶ «πλήρωμα» Χριστοῦ: Στο ἴδιο, 49-62.

<sup>195</sup> Γρηγόριος Νύσσης, PG 44, 905A, 1117D-1120D, 1316A-1320A.

Πνεύματος καθίστανται χαρίσματα.<sup>196</sup> Έτσι, αναδεικνύεται και ταυτόχρονα διαφυλάσσεται η μοναδικότητα του κάθε προσώπου μέσω της ενσωμάτωσής του στο ένα σώμα της Εκκλησίας, δηλαδή του Χριστού. Όπως επισημαίνει ο απόστολος Παύλος στην προς Γαλάτας επιστολή (3.26-28), *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλληνι, οὐκ ἐν δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλῃ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Συνεπώς, η κοινή πίστη συνέχει όχι μόνο το σώμα της Εκκλησίας, αλλά και της κοινωνίας, εφόσον η ιδιότητα του χριστιανού υπερβαίνει τις οποιεσδήποτε κοινωνικές ανισότητες.<sup>197</sup> Προϋπόθεση λοιπόν της ενότητας για την Εκκλησία είναι η κοινή πίστη κι επομένως κάθε είδους διάσπασή της, όπως η αίρεση, συνιστά απειλή.<sup>198</sup>

---

## Κράτος

Η ενότητα δεν ήταν ζητούμενο μόνο για την Εκκλησία, αλλά και για το Βυζαντινό κράτος, καθώς ήταν πολυεθνικό και πολυφυλετικό.<sup>199</sup> Η μορφοποίηση της βυζαντινής

<sup>196</sup> Εφεσ. 4.7-16: «Ἐνὶ δὲ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ...Καὶ αὐτὸς (ενν. ο Χριστός) ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ...».

<sup>197</sup> Πρβλ. *Φωτίου, Ἐπιστολαί*, αρ. 103 (σελ. 139-143), όπου, αναφερόμενος στην περίπτωση του αποστόλου Παύλου που ήταν εβραϊκής καταγωγής αλλά και Ρωμαίος πολίτης, στοχάζεται στη μία ταυτότητα του Βυζαντινού, που αγκαλιάζει την καταγωγή, την φυλή και την ιδιότητα [απόστολος Παύλος: Ιουδαίος κατά το γένος (οικογένεια-φυλή), Ρωμαίος ως πολίτης (ο πατέρας του είχε πολιτικά δικαιώματα) και Ταρσεύς ως προς τον τόπο της γέννησής του]. Για το θέμα της σύνθετης ταυτότητας των ανθρώπων της εποχής, βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη των Β. Malina – Η. Neyrey, *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville 1996, κυρίως 153-218, όπου στις σελ. 202-218 προσεγγίζεται η προσωπικότητα του αποστόλου Παύλου ως χαρακτηριστική περίπτωση μελέτης. Ως ζήτημα πολλαπλών ταυτοτήτων αντιμετωπίζεται η ίδια προβληματική από τον Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, ιδίως 389-397, ο οποίος θεωρεί τους Βυζαντινούς ως μία αμιγώς ρωμαϊκή οντότητα και γι'αυτό καταλήγει στο συμπέρασμα πως η Ρωμανία δεν είναι πολυεθνική Αυτοκρατορία, αλλά το 'έθνος-κράτος των Ρωμαίων': Α. Kaldellis, "From Rome to New Rome, From Empire to Nation State: Reopening the Question of Byzantium's Roman Identity", *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, επιμ. L. Grig – G. Kelly, Oxford University Press, Οξφόρδη 2012, 387-404.

<sup>198</sup> Για την αίρεση ως διασπαστικό στοιχείο της ενότητας, βλ. Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αίρεση*.

<sup>199</sup> Για την ενότητα στο Βυζαντινό Κράτος, βλ. ενδεικτικά: D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, Λονδίνο 1971, *Η βυζαντινή κοινοπολιτεία: Η ανατολική Ευρώπη, 500-1453*, ελλην. μτφρ. Γ. Τσεβρεμέζ, Θεσσαλονίκη 1991. G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993, κυρίως 100-137. J. F. Haldon, "Comparative State Formation: The Later Roman Empire in the Wider World", *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, επιμ. Sc. F. Johnson, Oxford University Press, Οξφόρδη 2012, 1111-1147. J. Herrin, *Byzantium: The Surprising life of a Medieval Empire*, Princeton University Press 2007, 242-254. Διαφορετική άποψη για την πολυεθνικότητα της Αυτοκρατορίας έχει διατυπωθεί από τον Kaldellis, ο οποίος προτείνει την θεώρηση μιας 'πόλης-κράτους των Ρωμαίων': Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, κυρίως κεφ. 3. Ο ίδιος,

κοινωνίας σε ενιαία οντότητα ήταν η απολύτως απαραίτητη συνισταμένη, προκειμένου να εξασφαλιστεί η ομαλή λειτουργία και η μακραίωνη επιβίωση αυτού του κράτους. Αν στην Αυτοκρατορία της Ρώμης το σύστημα των νόμων διασφάλιζε την κοινωνική συνοχή και η ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη την πολιτική ένωση, στο Βυζάντιο η καθολική πρόσληψη της χριστιανικής πίστης από την κρατική δομή και την κοινωνία ενίσχυε ακόμη περισσότερο την ενότητα των μελών της Αυτοκρατορίας.<sup>200</sup>

Σε κάθε εποχή η ενότητα της Εκκλησίας διασφάλιζε και την ενότητα του Κράτους, επιδρώντας στην αυτοκρατορική ιδεολογία, την δομή, τον πολιτικό χαρακτήρα, τον προσανατολισμό του κράτους και της κοινωνίας.<sup>201</sup> Το βυζαντινό κράτος νοείται ως ένα οργανικό σώμα, με θαυμαστή τάξη κατά τον Πορφυρογέννητο, σε αντιπαράθεση με το χάος των βαρβαρικών χωρών.<sup>202</sup> Η κωδικοποίηση του τελετουργικού της βυζαντινής αυλής έχει εύστοχα παραλληλιστεί και με την κωδικοποίηση στην διατύπωση των δογμάτων από τις Οικουμενικές Συνόδους.<sup>203</sup> Έτσι, όπως τονίζει και ο Πορφυρογέννητος, μπορεί η αυτοκρατορική εξουσία να ασκείται με ακρίβεια και τάξη, αναπαράγοντας ουσιαστικά την αρμονική κίνηση που ο Δημιουργός δίνει σε όλο το σύμπαν.<sup>204</sup>

Η αντίληψη της Εκκλησίας περί ενότητας του χώρου και του χρόνου, όπως αναλύθηκε ανωτέρω, σε συνδυασμό με την οικουμενική διάσταση της Αυτοκρατορίας, διευκόλυνε την διαδικασία ενοποίησης των ετερογενών κοινοτήτων. Πρόσφερε δηλαδή στο πλαίσιο της συναλληλίας το κατάλληλο ιδεολογικό υπόβαθρο στον αυτοκράτορα, στο πλαίσιο της συναλληλίας, να κυβερνά πολυεθνικούς πληθυσμούς, που μοιράζονταν τα ίδια κύρια στοιχεία, δηλαδή την θρησκευτική ομολογία, την γλώσσα, τα ήθη και τα έθιμα, τα οποία τους καθιστούσαν έναν λαό κι ένα ποίμνιο, με διαφορετικές αφετηρίες, ωστόσο κοινό προσανατολισμό, την χριστιανική πίστη. Συνεπώς, η φυλετική διαφοροποίηση δεν εμπόδιζε την αρμονική ένταξη και συλλειτουργία όλων των ετεροτήτων στο ενιαίο πολιτικό σώμα, χάρη στην κοινή πίστη, που συνεπαγόταν ένα κοινό πλαίσιο βίου με κοινές αναφορές, διαμορφώνοντας τελικά κι έναν κοινό τρόπο

---

*Ethnography after Antiquity: Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2013.

<sup>200</sup> Για την πρόσληψη του Χριστιανισμού ως στοιχείου διαμόρφωσης της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, βλ. παραπάνω, 2ο κεφάλαιο, 50 κ.ε.

<sup>201</sup> Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου*, 148-153, 161. Φειδάς, *Βυζάντιο*, 30. J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et division des chrétiens. L'Église de 450 à 680*, Παρίσι 1993.

<sup>202</sup> Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, 3-4, 5, 517.

<sup>203</sup> Grabar, *L'art religieux*, κυρίως 155-156.

<sup>204</sup> Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου*, 148-168, όπου αναλύονται η έννοια της Τάξης και τα άμεσα επακόλουθά της (Οικονομία, Ιεραρχία), όπως προβάλλονται στην οργάνωση του σύμπαντος κόσμου, αλλά και της ίδιας της Αυτοκρατορίας.

ζωής.<sup>205</sup> Επομένως, μπορούμε να πούμε πως η μία και μόνη πίστη ήταν το κύριο γνώρισμα αυτής της ρωμαϊκής/βυζαντινής ταυτότητας. Έτσι, ρωμαίοι υπήκοοι διαφορετικής εθνολογικής προέλευσης δεν αποτελούσαν αυτοτελείς πληθυσμιακές ομάδες, απλά υποσύνολα μιας εκτεταμένης κρατικής οντότητας, όπως στην περίπτωση της Αυτοκρατορίας της παλαιάς Ρώμης, αλλά καθίσταντο πολίτες-μέλη του ενιαίου πολιτικού σώματος της Ρωμανίας, αφού ανήκαν ήδη στο ίδιο εκκλησιαστικό σώμα.<sup>206</sup> Η ένταξή τους στην ορθόδοξη χριστιανική Εκκλησία δεν καταργούσε όμως τις ποικίλες ατομικές και συλλογικές ιδιαιτερότητες, όπως προαναφέρθηκε.<sup>207</sup>

Ενδεικτικό, αλλά χαρακτηριστικό παράδειγμα συνιστά η περίπτωση της λακωνικής κοινωνίας, κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο, που εξετάζεται στο 8ο κεφάλαιο. Τα επιτακτικά προβλήματα διάσπασης της κοινωνικής συνοχής, της πολιτισμικής ενότητας και συνεπώς του πολιτικού ελέγχου της περιοχής απαιτούσαν, όπως φάνηκε από την αντιμετώπισή τους, την επαναφορά στην χριστιανική πίστη και την ενίσχυση του αντίστοιχου φρονήματος του τοπικού πληθυσμού, έργο που πραγματοποιήθηκε με την πολυεπίπεδη δράση του ιεραποστόλου οσίου Νίκωνα του Μετανοείτε.<sup>208</sup> Είναι ήδη γνωστό στην έρευνα πως η μακροχρόνια δραστηριότητα του αγίου συνέβαλε καταλυτικά στην διαμόρφωση μιας ενιαίας πολιτιστικής ταυτότητας.<sup>209</sup> Η συμβολή του αυτή αποδεικνύει τη σημασία της κοινής πίστης, ως αναγκαιότητας για την επίτευξη της πάντα ζητούμενης ενότητας στη βυζαντινή επικράτεια,<sup>210</sup> αλλά και ως αξίας για την διασφάλιση και την προοδευτική μέσα στο χρόνο στερέωσή της.<sup>211</sup> Κατανοούμε λοιπόν πως βασικό

<sup>205</sup> Μεταλληνός, *Ελληνισμός και Ορθοδοξία*.

<sup>206</sup> Ευδιάκριτη εξαίρεση αποτελούν οι εβραϊκοί πληθυσμοί που παρέμεναν σε σημαντικό ποσοστό μη εκχριστιανισμένοι. Αυτού του είδους η ετερότητα επιβεβαιώνει άμεσα την καταλυτική σημασία και λειτουργία της θρησκευτικής πίστης ως ενοποιητικής δύναμης στη βυζαντινή κοινωνία και έμμεσα, την κύρια ειδοποιό διαφορά που εμπόδιζε διαχρονικά την πλήρη πολιτισμική ένταξη κάθε αλλόθρησκου λαού. Για το ευρύτερο θέμα της θέσης των εβραϊκών κοινοτήτων στη βυζαντινή κοινωνία: A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the IVth crusade*, Λονδίνο 1971. Στο *TM* 11 (1991), τα άρθρα του G. Dagron, “Juifs et chrétiens dans l’Orient du VIIe s.”, 17-46, “Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des juifs”, 313-358 και “Judaïser”, 359-380. N. De Lange, “Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and prospects”, *Christianity and Judaism, Studies in Church History* 29 (1992), 215-232. P. Eleuteri – A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed Ebrei a Bisanzio*, Βενετία 1993. A. Sharf, *Jews and other minorities in Byzantium*, Ιερουσαλήμ 1995. A Linder, *The Jews in the legal sources of the Early Middle Ages*, Ιερουσαλήμ 1997.

<sup>207</sup> Βλ. παραπάνω, 75-76.

<sup>208</sup> Βλ. παρακάτω, 273-295.

<sup>209</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαιμόν», 101-131. Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», 81-99.

<sup>210</sup> Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», 90.

<sup>211</sup> Από αυτή την αναγκαιότητα προκύπτει και η ανάγκη έρευνας ζητημάτων ανοχής και καταστολής στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία: *Ανοχή και καταστολή στους Μέσους Χρόνους*, Ι.Ε.Ι., επιμ. Κ. Νικολάου, Αθήνα 2002, όπου γίνεται λόγος και για τα αναθέματα (R. Morris, “Curses and Clauses: The Language of Repression in Byzantium”, 313-326).

γνώρισμα της Αυτοκρατορίας ήταν η αρμονική ιεράρχηση της εθνικότητας, δηλαδή της συνείδησης της καταγωγής, στο κοινό υπερφυλετικό φρόνημα της μίας και ενιαίας Αυτοκρατορίας.

Βεβαίως, δεν έλειπαν και οι διασπαστικές τάσεις, όπως οι αιρέσεις, τις οποίες ο εκάστοτε αυτοκράτορας θεωρούσε χρέος του, στο πλαίσιο της συναλληλίας, να αντιμετωπίσει, αρχής γενομένης από τον Μέγα Κωνσταντίνο.<sup>212</sup> Σύμφωνα με τον Ευσέβιο Καισαρείας, αναφορικά με την αίρεση του Αρείου και τη σύγκληση της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου, ο Κωνσταντίνος απευθυνόμενος στους επισκόπους υποστήριξε ότι *ὡς ἔμοιγε παντὸς πολέμου καὶ μάχης δεινῆς καὶ χαλεπωτέρα ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ ἐμφύλιος νενόμισται στάσις καὶ μάλλον ταῦτα τῶν ἔξωθεν λυπηρὰ καταφαίνεται...Ἐπειδὴ δὲ τὴν ὑμετέραν διάστασιν παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἐπυθόμην, οὐκ ἐν δευτέρῳ τὴν ἀκοὴν ἐθέμην, τυχεῖν δὲ καὶ τοῦτο θεραπείας δι' ἐμῆς εὐξάμενος ὑπηρεσίας τοὺς πάντας ἀμελλήτως μετεστειλάμην. Καὶ χαίρω μὲν ὀρῶν τὴν ὑμετέραν ὁμήγυριν, τότε δὲ μάλιστα κρίνω κατ' εὐχὰς ἐμαυτὸν πράζειν, ἐπειδὴν ταῖς ψυχαῖς ἀνακραθέντας ἴδοιμι τοὺς πάντας μίαν τε κοινὴν βραβεύουσαν τοῖς πᾶσιν εἰρηρικὴν συμφωνίαν, ἣν καὶ ἑτέροις ὑμᾶς πρέπον ἄν εἴη πρὸς βεβύειν τοὺς τῷ Θεῷ καθιερωμένους.*<sup>213</sup>

Σε κάθε περίπτωση, η παρατήρηση του Χρυσοστόμου πως η διαίρεση προκαλεί πάντοτε ελάττωση, ενώ η ομόνοια και η συμφωνία αύξηση, αφορά διαχρονικά κάθε είδους σύνολο και δομή, πολύ περισσότερο την πολυεθνική Αυτοκρατορία της Ρωμανίας, όπου το παραπάνω διακύβευμα παρουσιάζει περαιτέρω εγγενείς δυσκολίες κατά την εξασφάλισή του.<sup>214</sup> Επομένως, το πολιτικό όραμα του Βυζαντίου έχει κάθε λόγο και όφελος να εκφράζεται και να συνηγορεί με την αέναη προσδοκία της Εκκλησίας: «μέχρι

<sup>212</sup> Για τον ρόλο των αιρέσεων, ενδεικτικά: J. Gouillard, "L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle", *TM* 1 (1965), 299-324 και στο *La vie religieuse à Byzance*, Variorum Λονδίνο 1981, κεφ. 1]. N. Garsoïan, "Byzantine heresy: A reinterpretation", *DOP* 25 (1971), 85-113. N. Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αίρεση*, Θεσσαλονίκη 1981. J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et division des chrétiens. L'Église de 450 à 680*, Παρίσι 1993. *Orthodoxy and Heresy in Byzantium: The Definition and the Notion of Orthodoxy and Some Other Studies on the Heresies and the Non-Christian Religions*, επιμ. A. Rigo – P. Ermilov, Quaderni di Nea Rhome 4, Ρώμη 2010. P. Magdalino, "Orthodoxy and Heresy in Tenth-Century Byzantine 'Encyclopaedism'", *Encyclopaedic Trends in Byzantium*, επιμ. P. Van Deun – C. Mace, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 212, Peeters, Louvain 2011, 143-159. Διαφορετική τοποθέτηση εκφράζει η Averil Cameron, "The Cost of Orthodoxy", *Church History and Religion Culture* 93/3 (2013), 339-361, η οποία θεωρεί την Ορθοδοξία ως σύστημα και προϊόν μακροχρόνιων αγώνων για τον ορισμό της. Έχει υποστηριχθεί μάλιστα από την ίδια πως η αιρεσιολογία είχε από τους πρώτους αιώνες εξελιχθεί σε ξεχωριστό λογοτεχνικό είδος: A. Cameron, "How to Read Heriology", *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, επιμ. D. Martin – P. C. Miller, Duke University Press 2005, 193-212.

<sup>213</sup> Ευσέβιου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου*, 3.12 (σελ. 290, 292).

<sup>214</sup> Ιω. Χρυσοστόμου, *Ε.Π.Ε.* 15, 332.

καταντήσωμεν οί πάντες είς την ένότητα τής πίστεως και τής έπιγνώσεως του υίου του θεου» (Εφ. 4, 13).

---

## Η μαρτυρία της τέχνης

Την ένότητα του χώρου και του χρόνου, όπως αναλύθηκε ανωτέρω, κλήθηκαν οι άνθρωποι της εποχής να αποδώσουν και στη μνημειακή ζωγραφική, όπου αυτή (η ένότητα) επιτυγχάνεται με την ταυτόχρονη απόδοση άχρονης και χρονικά πεπερασμένης πραγματικότητας. Στις συνθέσεις, η αχρονία αποδίδεται με την απουσία στοιχείων, δηλωτικών της εναλλαγής των εποχών στη φύση και κάθε χρονικού προσδιορισμού. Παρατηρεί δηλαδή κανείς ότι σχεδόν στο σύνολο των παραστάσεων δεν δηλώνονται η ημέρα ή η νύχτα, οι εποχές του χρόνου και οι καιρικές συνθήκες, καθώς και οι ιστορικές αναφορές που θα προσδιόριζαν συγκεκριμένη εποχή. Η έντονη απουσία χρονικών αναφορών μέσα σε κάθε σχεδόν παράσταση απεγκλωβίζει τα πρόσωπα και τα γεγονότα από την στενότητα και τον περιορισμό μιας συγκεκριμένης εποχής. Έτσι, ο πιστός καταλαβαίνει ότι δεν πρόκειται για έναν άνθρωπο ή ένα συμβάν που κάπου, κάποτε και κάπως συνέβη, σε μια περιοχή οικεία ή ξένη, και που μπορεί να μην τον αφορά πλέον. Αντιθέτως, μια αφαιρετική χρονικά απεικόνιση αναδεικνύει ευκολότερα τους διαχρονικούς συμβολισμούς της. Ότι δηλαδή εικονογραφείται, μπορεί να κοινωνείται και να βιώνεται από κάθε άνθρωπο, ανά πάσα εποχή.<sup>215</sup> Μέσω της ένότητας του χρόνου στην εκκλησιαστική παράδοση, επιτυγχάνεται η επικαιροποίηση κάθε ιστορικού προσώπου και γεγονότος, παραπέμποντας αφενός σε έναν άλλο, διαφορετικό κόσμο και αφετέρου υπενθυμίζοντας την Ουράνια Βασιλεία του Θεού, που δεν έχει χώρο και χρόνο.<sup>216</sup>

Ωστόσο, τα εικονογραφικά προγράμματα των εκκλησιών, που συγκροτούν σαφή και οργανωμένα σύνολα μετά την Εικονομαχία, παρακολουθούν παράλληλα και την

---

<sup>215</sup> G. Galavaris, *The Icon in the Life of the Church*, Leiden 1981, όπου εξετάζοντας το ζήτημα της λειτουργίας της εικόνας/απεικόνισης ως προς τον πιστό, εστιάζει στην έννοια του ιερού που εμπεριέχεται σε αυτήν και ταυτόχρονα εκφέρεται μέσω αυτής. L. Ouspensky, *Προς την Ένότητα*, ελλην. μτφρ. Σ. Μαρίνης, Αθήνα 1988. L. James, "Senses and Sensibility in Byzantium", *Art History* 27/4 (2004), 523-537.

<sup>216</sup> Κ. Καλοκύρης, "Byzantine iconography and 'Liturgical time'", *Μελετήματα Χριστιανικής Ορθοδόξου Αρχαιολογίας και Τέχνης*, Θεσσαλονίκη 1980, 239-244, όπου εκκινείται από την βασική επισήμανση της καταλυτικής σημασίας του λειτουργικού χρόνου στην ερμηνεία της βυζαντινής μνημειακής ζωγραφικής. Κόρδης, *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφιση*, 130-139. M. Quenot, *Η εικόνα. Θέα της Βασιλείας*, ελλην. μτφρ. Κατερίνη 1993.



χρονικότητα της πεπερασμένης πραγματικότητας. Η αποκρυστάλλωση βασικών θεμάτων και θέσεων κατά τον 9<sup>ο</sup> και τον 10<sup>ο</sup> αιώνα συνέβαλε μεταξύ άλλων και στην απόδοση της ενότητας του χρόνου.<sup>217</sup> Στις σκηνές που εξιστορούν γεγονότα ενός βίου, όπως του Χριστού, της Παναγίας και των αγίων, ακολουθείται συνήθως και κατά το δυνατόν η χρονική αλληλουχία τους, αντανακλώντας άλλωστε την ευθύγραμμη πορεία του χρόνου, κατά την εκκλησιαστική θεώρηση.<sup>218</sup> Η πλέον σταθερή αφηγηματική ακολουθία αφορά βέβαια την επίγεια ζωή του Ιησού, επεισόδια κυρίως ιστορικού χαρακτήρα, αλλά και δογματικού περιεχομένου.<sup>219</sup> Η λογική της χρονικής ακολουθίας στην διάταξη όλων των βιογραφικών θεμάτων σχετίζεται με τον διδακτικό χαρακτήρα της απεικόνισης. Πρόκειται ουσιαστικά για ζωγραφική αφήγηση, που γνωστοποιεί στους πιστούς, την παρουσία και δράση ενός αγίου προσώπου.<sup>220</sup> Ενδιαφέρει κυρίως η αλληλουχία των πράξεων, που εξηγεί κι ερμηνεύει την σημασία τους, και όχι η ένταξή τους στην ιστορική εποχή που αυτές επιτελέστηκαν. Κατά συνέπεια, παραλείπονται συγκεκριμένες χρονικές και τοπογραφικές αναφορές, ενώ δεν ενδιαφέρει συνήθως η ακριβής αποτύπωση επεισοδίων.

Η τήρηση του χρονολογικού κριτηρίου κατά την αφήγηση γεγονότων βρίσκει και αποκλίσεις σε κάποιες περιπτώσεις, εκούσιες και ακούσιες. Η προσαρμογή τους στον

<sup>217</sup> S. Der Nersessian, “Le décor des églises du IXe siècle”, *Actes du VIe Congrès International des Etudes Byzantines*, τ. II, Paris 1951, 315-320. Demus, *Mosaic Decoration*. H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich 1991, 185-207. A. Cutler – J. M. Spieser, *Byzance médiévale, 700-1204*, Paris 1996, 97-313. Maguire, “The Cycle of Images in the Church”, 121-151.

<sup>218</sup> Βλ. παραπάνω, 73.

<sup>219</sup> Στην παλαιότερη έρευνα είχε διατυπωθεί και καθιερωθεί ο συμβατικός όρος *Δωδεκάορτο*, ο οποίος αφορούσε τις δώδεκα συχνότερες σκηνές, που απαντούν στην βυζαντινή τέχνη την μεταεικονομαχική περίοδο. Πρόκειται για τις παραστάσεις του Ευαγγελισμού, της Γέννησης, της Υπαπαντής, της Βάπτισης, της Μεταμόρφωσης, της Έγερσης του Λαζάρου, της Βαϊοφόρου, της Σταύρωσης, της Εις Άδου Καθόδου, της Ανάληψης, της Πεντηκοστής και της Κοίμησης της Θεοτόκου, που κοσμούν το εσωτερικό των ναών, γνωστοποιώντας τα βασικά γεγονότα της παρουσίας και της διδασκαλίας του Χριστού. Εκφράζουν με ζωγραφικό τρόπο δογματικές αλήθειες ως προς την πραγμάτωση της Ενσάρκωσης, των Παθών και της Ανάστασης Του και αποκαλύπτουν τις σωτηριολογικές και εσχατολογικές προεκτάσεις τους για τον άνθρωπο. Για το Δωδεκάορτο, ενδεικτικά: O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London 1947, 14-29. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*, 29-35. A. Wharton-Epstein, «The Rebuilding and Redecoration of the Holy Apostles in Constantinople: A Reconsideration», *GRBS* 23 (1982), 90-92. E. Kitzinger, «Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art», *CahArch* 36 (1988), 51-73. E. Kitzinger, «Mosaic Decoration in Sicily under Roger II and the Classical Byzantine System of Church Decoration», στο *Studies in Late Antique Byzantine and Medieval Western Art*, τ. II, London 2003, κεφ. 36, 1120-1146. Vitaliotis, «Le programme iconographique “classique”», 57-70.

<sup>220</sup> Για την αφηγηματικότητα της βυζαντινής μνημειακής ζωγραφικής, ενδεικτικά: Diez - Demus, *Byzantine Mosaic*, 38 κ.ε. Kitzinger, «Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art», 51-73. Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 216-232. Vitaliotis, «Le programme iconographique “classique”», 67-69. Αξίζει να σημειωθεί ότι ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, οι Πατέρες ενθάρρυναν την μεταλλαγή προς μια διηγηματική χριστιανική τέχνη, όπως μαρτυρείται σε μια επιστολή του αγίου Νείλου γύρω στο 400 μ.Χ. [PG 79, 577 κε.]

χώρο κάθε ναού εξαρτάται από τις διαθέσιμες επιφάνειες του κτίσματος, ανάλογα με το μέγεθος και τον αρχιτεκτονικό τύπο του.<sup>221</sup> Άλλοτε πάλι, οι όποιες παρεκκλίσεις μπορεί να οφείλονται στις προσωπικές προτιμήσεις των δωρητών τους.<sup>222</sup> Η διάταξη των σκηνών δηλώνει επίσης την γνώση των χορηγών για την σημασία τους μέσα στον χώρο, αλλά και σε σχέση με τις υπόλοιπες παραστάσεις του ναού, με τις οποίες πρέπει να δένουν αρμονικά.

Συνεπώς, οι εικονογραφικοί κύκλοι –του Χριστού, της Θεοτόκου και των αγίων– τελικά ιστορικοποιούν τις ιστορημένες μορφές και σκηνές, συνιστώντας κατά την Εκκλησία, έναν διαχρονικό τόπο μνήμης για τους ανθρώπους κάθε εποχής. Συνιστούν ιστορικές χρονικά αφηγήσεις, αλλά σε αιώνια προοπτική.<sup>223</sup> Αξίζει να σημειωθεί πως, αν και ο λειτουργικός χρόνος υπερβαίνει την κατηγοριοποίηση του ιστορικού χρόνου, η Εκκλησία παρακολουθεί τον κύκλο των εποχών και της αγροτικής κυρίως παραγωγής μέσα από τις θρησκευτικές γιορτές.<sup>224</sup> Στην μνημειακή εικονογραφία, η χρήση εικόνων της φύσης, όπως για παράδειγμα η ένταξη του ήλιου και της σελήνης στην σκηνή της Σταύρωσης, τονίζουν την συμμετοχή ακόμα και της ίδιας της φύσης στο Πάθος του Δημιουργού της.<sup>225</sup>

Στην περίπτωση του χώρου,<sup>226</sup> η διάστασή του αποδίδεται με βάση δύο παραμέτρους, (α) την χωροταξική οργάνωση των συνθέσεων στις επιφάνειές της εκκλησίας και (β) την εσωτερική οργάνωση του χώρου σε κάθε σύνθεση ξεχωριστά. Σύμφωνα με την θεώρηση του ναού ως μικρόκοσμου του σύμπαντος, με την

<sup>221</sup> Demus, *Mosaic Decoration*, 10-12. Ousterhout, “The Holy Space”, 81-120.

<sup>222</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 27.

<sup>223</sup> A. Grabar, “Le message de l’art byzantin”, *L’art*, τ. I, 13. Γ. Σωτηρίου, «Οί εικονογραφικοί κύκλοι του βυζαντινού ναού», *Νέα Εστία* 58 (1955), 406-415. G. Dagron, “Holy Images and Likeness”, *DOP* 45 (1991), 23-33. Maguire, “The cycle of Images in the Church”, 121-152. Ch. Barber, “Mimesis and Memory in the Narthex Mosaics at the Nea Moni, Chios”, *Art History* 24/3 (2001), 323-337.

<sup>224</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση της αγίας Κυριακής, η τιμή της οποίας (7 Ιουλίου) συνδέεται με την έναρξη των αγροτικών εργασιών, όπως μαρτυρά η ύπαρξη αλωνιού έξω από ναούς της αγίας: *Μανιάτικοι οικισμοί*, επιμ. Π. Καλαμαρά – Ν. Ρουμελιώτης, (Δίκτυο Μουσείων Μάνης 1), Υπουργείο Πολιτισμού, 5<sup>η</sup> Εφορεία Αρχαιοτήτων, Αθήνα 2004, 102, εικ. 64 (Σ. Γερμανίδου). Gerstel, *Rural Lives*, 120. Takoumi – Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», 91. Για το λειτουργικό χρόνο, βλ. *Οψεις του χρόνου στο Βυζάντιο*, Πρακτικά Συνεδρίου, επιμ. Ε. Γ. Σαράντη, Αικ. Δελαπόρτα, Αθήνα 2018.

<sup>225</sup> Ν. Τσιρώνη, «Ο άχρονος χρόνος της Ομιλητικής στη μεσοβυζαντινή περίοδο», *Αρχαιολογία* 74 (2000), 41.

<sup>226</sup> Για τη θεώρηση του χώρου: Demus, *Mosaic Decoration*, 13. Ўρϋιϋϋ, «The Church as a Symbol». Ousterhout, *Eastern Medieval Architecture*. Για το θέμα της προοπτικής στη βυζαντινή ζωγραφική, βλ. ενδεικτικά: E. Sendler, *L’Icône: Image de l’Invisible. Éléments de Théologie, Esthétique et Technique*, Παρίσι 1981, 113-140, όπου συγκεντρώνει τις διάφορες απόψεις των ερευνητών για το σύστημα προοπτικής στη βυζαντινή ζωγραφική. Π. Φλορένσκυ, «Η αντίστροφη Προοπτική», ελλην. μτφρ. Δ. Τριανταφυλλίδης, *Ερουργέμ* 2 (1995), 227-315. Κόρδης, *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφηση*, 161-163.

συστηματική διάταξη των συνθέσεων κατά τον κατακόρυφο και οριζόντιο άξονα επιδιώκονται η αλληλένδετη νοηματοδότησή τους και η ανάδειξη του φερόμενου συμβολισμού τους,<sup>227</sup> ώστε να διαφανεί η σχέση Κτιστού και Ακτίστου. Με την παγίωση της θέσης των σκηνών και την ομαδοποίηση των μορφών κατά το έργο και την αποστολή τους, επιτυγχάνονται η ζητούμενη ρυθμικότητα και η απαιτούμενη ιεράρχηση, έννοιες που μαρτυρούν την τάξη του σύμπαντος κόσμου και αναδεικνύουν την αρμονία του, παραπέμποντας άμεσα στο έργο της θείας Οικονομίας. Το εικαστικό αυτό σύστημα με την πνευματικά ιεραρχημένη δομή του αντανακλά όμως έμμεσα και μιαν ιστορική πραγματικότητα, ως δημιούργημα του καιρού της, το έργο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, καθώς αναδεικνύει τις βασικές αρχές της πολιτικής θεωρίας της: τον συμβολισμό της ενοποίησης του εσωτερικού εκκλησιαστικού χώρου ως μικρόκοσμου του σύμπαντος (ενότητα και οικουμενικότητα) και την καθοδήγηση των πιστών προς την διάδοση και διαφύλαξη της πίστης (αποστολικότητα), αλλά και την πνευματική τους τελείωση (αγιότητα). Έτσι διακρίνονται, για παράδειγμα, οι όμιλοι των προφητών στον τρούλο, των ιεραρχών στο Ιερό και των αγίων στα κατώτερα μέρη του κυρίως ναού.

Όσον αφορά την εσωτερική οργάνωση του χώρου σε κάθε σύνθεση, ιστορούνται, συχνά στην ίδια παράσταση, διαφορετικά μεταξύ τους επεισόδια, τα οποία δορυφορούν το κεντρικό θέμα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η σκηνή της Γέννησης, όπου η Παναγία με τον Χριστό στο σπήλαιο περιβάλλονται από γεγονότα που έλαβαν χώρα διαδοχικά, όπως του Ευαγγελισμού των ποιμένων, της Δοξολογίας των αγγέλων, του Λουτρού του θείου βρέφους και της Προσκύνησης των Μάγων, όλα οριοθετημένα μέσα στο ίδιο πλαίσιο, συνθέτοντας τελικά μία και μόνη παράσταση.

Αξιοσημείωτη είναι επίσης η απόδοση του βάθους των παραστάσεων, η οποία χαρακτηρίζεται από δύο στοιχεία: (α) την απουσία ρεαλιστικών στοιχείων που παραπέμπουν σε συγκεκριμένους τόπους και (β) την ενιαία αντίληψη του χώρου. Στην πρώτη περίπτωση, οι ελάχιστοι και συνήθως εντελώς συμβατικοί χωροταξικοί προσδιορισμοί, αποδίδονται συνοπτικά και αφαιρετικά. Επιλέγονται χρωματισμοί που περιγράφουν με τρόπο αφηρημένο και απροσδιόριστο τον χώρο.<sup>228</sup> Συνήθως προτιμάται

<sup>227</sup> Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, 48. Ousterhout, "The Holy Space", 81-120. Vitaliotis, «Le programme iconographique "classique"», 58.

<sup>228</sup> Για την χρήση και την σημασία των χρωμάτων στη βυζαντινή ζωγραφική: *Διονυσίου Αρεοπαγίτη, Περί της ούράνιας ιεραρχίας*, κεφ. 15, PG 3, 325-340. Diez - Demus, *Byzantine Mosaic*, κεφ. 7 και 8. Sandler, *L'Icone: Image de l'Invisible*. ό.π. 141-154. L. James, *Light and Colour in Byzantine Art*, Οξφόρδη 1996. Κ. Χαραλαμπίδης, «Η έννοια του χρώματος στον βυζαντινό κόσμο», *Πεμπτοσύα* 9 (2002), 84-90. L. James, "Color and Meaning in Byzantium", *Journal of Early Christian Studies* 11/2 (2003), 223-233.

στα ψηφιδωτά το χρώμα του χρυσού ως το ιδανικότερο,<sup>229</sup> που συχνά συνδυάζεται με το ανοιχτό πράσινο για την απόδοση της επιφάνειας της γης στην κατώτερη ζώνη των παραστάσεων (ψηφιδωτά), ενώ στις τοιχογραφίες επιλέγεται συνήθως το βαθύ κυανό (αυθεντικό ή απομίμηση λαζουρίτη).<sup>230</sup> Στην δεύτερη περίπτωση, το κύριο θέμα ιστορείται σε έναν ενιαίο χρωματικά κάμπο, τις περισσότερες φορές παρόμοιο σε όλες τις σκηνές του ίδιου ναού, πρακτική που συμβάλλει στην εικαστική ενοποίηση του συνολικού εικονογραφικού προγράμματος. Το κοινό βάθος των συνθέσεων, καθώς και η επιλογή του κατάλληλου χρωματισμού δημιουργούν την αίσθηση εσωτερικής ενότητας εντός της θεματικής κάθε σκηνής.

Στην πραγματικότητα, η απουσία αυτόνομου ζωγραφικού χώρου που συντελείται με την αφαιρετική απόδοση του τοπίου, η οποία ορισμένες φορές μπορεί να φθάσει και την απόλυτη απροσδιοριστία, συμβάλλει στην ενότητα της σύνθεσης, καθώς απομακρύνει τον θεατή από τον περιορισμό της τοπικότητας. Ταυτόχρονα, η έντονη αφαιρετικότητα στην απεικόνιση του φυσικού τοπίου αναδεικνύει και προβάλλει την θεώρηση του κόσμου ως μίας Οικουμένης. Έτσι, υπογραμμίζεται η διαχρονική αξία των ιστορούμενων επεισοδίων, η αέναη βίωση των οποίων αντανάκλαται και στο λειτουργικό παρόν, εκφράζοντας το ‘νῦν καὶ αἰεί’ της Θείας Λειτουργίας.<sup>231</sup>

Σε τεχνοτροπικό επίπεδο, οι Βυζαντινοί δεν σταμάτησαν να πειραματίζονται. Στη μνημειακή τους τέχνη διακρίνονται φυσιοκρατικά και αντιφυσιοκρατικά στοιχεία ταυτόχρονα, τα οποία αντλούν από την πλούσια ελληνορωμαϊκή παράδοση κι από τους εγγύτερους ανατολικούς πολιτισμούς αντίστοιχα και μεταπλάθουν μέσα από διαδικασίες

---

Κόρδης, *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφιση*, 163-180. I. Стасюк [Stasiuk], “Color as an Expressive Instrument of the Icon”, *Historical and Cultural Studies* 2/1 (2015), 93-95.

<sup>229</sup> Α. Ιωαννίδης, «Ο συμβολισμός του χρυσού φόντου στα βυζαντινά ψηφιδωτά», *Αρχαιολογία* (1981), 41-45.

<sup>230</sup> Φ. Δροσογιάννη, *Σχόλια στις τοιχογραφίες της εκκλησίας του Αγίου Ιωάννου του Προδρόμου στη Μεγάλη Καστανιά της Μάνης*, Αθήνα 1982, 170 κ.ε. Για την χρήση του lapis lazouli στην τέχνη, μεταξύ άλλων και της βυζαντινής περιόδου, ενδεικτικά: M. C. Gaetani – U. Santamaria – C. Seccaroni, “The Use of Egyptian Blue and Lapis Lazuli in the Middle Ages: The Wall Paintings of the San Saba Church in Rome”, *Studies in Conservation* 49 (2004), 13-22. M. Aceto – A. Agostino – G. Fenoglio – P. Baraldi – P. Zannini – C. Hofmann – E. Gamillscheg, “First analytical evidences of precious colourants on Mediterranean illuminated manuscripts”, *Spectrochimica Acta Part A: Molecular and Biomolecular Spectroscopy* 95 (2012), 235-245. M. Casanova, *Le lapis-lazuli dans l’Orient ancien*, Παρίσι 2013.

<sup>231</sup> Σ. Αγουρίδης, *Χρόνος και αιωνιότης*, Θεσσαλονίκη 1964, 45-46. Μεταλληνός, *Η θεολογική μαρτυρία*, 117. Κόρδης, *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφιση*, 141-172, όπου αναλύεται το φαινόμενο της παροντοποίησης των εικονιζομένων στο σύστημα της βυζαντινής ζωγραφικής.

όσμωσης μία νέα εικαστική γλώσσα.<sup>232</sup> Σε κάθε περίπτωση όμως, παρά τις ιδιαίτερες πνευματικές αναζητήσεις της κάθε περιόδου, οι τεχνοτροπικοί νεωτερισμοί που τις εξέφραζαν είχαν κοινό παρονομαστή την αρχή της αφαιρετικότητας, ώστε να μην αλλοιώνεται το θεμελιώδες γνώρισμα των μνημειακών απεικονίσεων, ο υπερβατικός χαρακτήρας τους.<sup>233</sup> Έτσι, οι διάφορες τεχνοτροπικές τάσεις της βυζαντινής τέχνης πιστοποιούν την συνεχή εσωτερική της εξέλιξη, χωρίς όμως να της στερούν την αναγνωρισιμότητα και την διάκρισή της από άλλα υφολογικά ρεύματα. Σε κάθε εποχή, η ενιαία πρόσληψη και εφαρμογή της εκάστοτε σύγχρονης τεχνοτροπικής γλώσσας σε μνημεία όλης της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας λειτουργεί ως ένας ακόμη παράγοντας ενότητας του πληθυσμού της, καθώς δημιουργεί έναν κοινό εικαστικό λόγο. Και όπως πολύ εύστοχα έχει παρατηρηθεί, η ευρύτερη αντίληψη για τον χώρο σε κάθε εποχή ταυτίζεται με την αισθητική θεώρηση του καλλιτεχνικού χώρου, κι εδώ εν προκειμένω του ζωγραφικού χώρου, γι' αυτό και το εκάστοτε σύστημα προοπτικής που υιοθετείται ανά περίοδο αντανakλά συμβολικά τις ιδέες και τις αρχές της ίδιας της κοινωνίας και της σύγχρονης της πραγματικότητας, όπως εκείνη την αντιλαμβάνεται και την βιώνει.<sup>234</sup>

Συνεπώς, εικονογραφικά προγράμματα ναών, ποικίλης χορηγικής κλίμακας και τοπικής παράδοσης, παρουσιάζουν ανά περίοδο κοινή καλλιτεχνική έκφραση στην ομολογία πίστης των κατοίκων κάθε περιφέρειας, παρά τον διαφορετικό βαθμό αφομοίωσης και φυσικά το ξεχωριστό μοναδικό ταλέντο κάθε ζωγράφου.<sup>235</sup> Επομένως, η ενότητα αυτή της ζωγραφικής έκφρασης προϋποθέτει την ύπαρξη ενός μεγάλου κέντρου καλλιτεχνικής όσμωσης, όπως ήταν η πρωτεύουσα Κωνσταντινούπολη.<sup>236</sup> Με την

<sup>232</sup> A. Grabar, "Le message de l'art byzantin", *L'art*, τ. I, 10-12. Ο ίδιος, "La représentation de l'intelligible dans l'art byzantin du Moyen Âge", *L'art*, τ. I, κεφ. 4, 57-62. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, επιμ. J. Murray, Λονδίνο 1963. Grabar, «L'art religieux». Panayotidi, *Les monuments de Grèce*, 211-218. E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art 3<sup>rd</sup>-7<sup>th</sup> Century*, Cambridge 1977. Panayotidi, «La peinture monumentale».

<sup>233</sup> D. C. Winfield, "Middle and Later Byzantine Wall-Painting methods. A comparative study", *DOP* 22 (1968), 61-139.

<sup>234</sup> E. Panofsky, "Die Perspektive als symbolische Form", *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921-1925, 270. Π. Μιχελής, *Αισθητική θεώρηση της βυζαντινής τέχνης*, Αθήνα 1955, 184.

<sup>235</sup> Για τον ρόλο του βυζαντινού καλλιτέχνη: A. Cutler, *The Hand of the Master*, Princeton 1994. Γ. Κόρδης, *Εικόνα-Εικόνισμα-Εικονουργία*, Αθήνα 1998, 38-52. *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, επιμ. Μ. Βασιλάκη, Κρήτη 2000. Κόρδης, *Ιεροτύπος*, 176 κ.ε.

<sup>236</sup> Για τις τεχνοτροπικές τάσεις μετά την λήξη της Εικονομαχίας, όπως διαμορφώθηκαν στο κέντρο της Κωνσταντινούπολης και διαχέονταν στην περιφέρεια: Diez-Demus, *Byzantine Mosaics*, Panayotidi, "L'église rupestre de la Nativité", 107-120. Mouriki, «Stylistic Trends», 77-124. Panayotidi, «La peinture monumentale en Grèce», 75-108. Wharton-Epstein, *Tokali Kilise*. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*, 59-64. Panayotidi, "The Character of Monumental Painting", 285-331. Wharton, *Art of Empire*. M. Panayotidi, "Quelques affinités intéressantes entre certaines peintures dans le Magne et dans l'Italie méridionale", στο *Ad Ovest di Bizanzio. Il Salento medioevale*, Galatina 1990, 117-125. M. Falla Castelfranchi, *Pittura monumentale bizantina in Puglia*, Μιλάνο 1991. L. Safran, *S. Pietro at*

διάχυση των εκάστοτε πρωτοποριακών στοιχείων, η λειτουργία του κεντρικού αυτού φορέα συνέβαλε εκτός του προφανούς κυρίαρχου ρόλου επίδρασης κι ελέγχου που ασκούσε, και στο ομότροπον του βίου της βυζαντινής κοινωνίας, θεμελιώδες συνεκτικό γνώρισμα της ταυτότητάς της.

---

*Otranto. Byzantine Art in South Italy*, Ρώμη 1992. T. Velmans, “Le style de l’icone et la règle constantinopolitaine. Les Balkans et la Russie (VIe-XVe siècle)”, *Le Grand Livre des Icones*, Μιλάνο 2002, 41-85. Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 257-268.

## 2. Αγιότητα

### Εκκλησία

Σύμφωνα με την ορθόδοξη χριστιανική αντίληψη, η αγιότητα είναι οντολογική ιδιότητα της Εκκλησίας, αφού η προέλευσή της βρίσκεται ουσιαστικά στον αγιοτριαδικό Θεό.<sup>237</sup> Κέντρο της ιστορίας του κόσμου είναι ο Θεάνθρωπος Χριστός,<sup>238</sup> αποτελώντας πλέον ένα νέο πρότυπο για όλους τους ανθρώπους.<sup>239</sup> Ο Χριστός παρέδωσε τον εαυτό του υπέρ της Εκκλησίας, προκειμένου να την αγιάσει και να την δοξάσει.<sup>240</sup> Έτσι, στην αιώνια αναζήτηση του ιδεατού ανθρώπου, η Ενσάρκωση του Λόγου προσέφερε για πρώτη φορά στους ανθρώπους την επίγνωση του ποιός και πώς θεωρείται ο τέλειος άνθρωπος.<sup>241</sup> Πάντων λοιπόν των όντων και των πραγμάτων μέτρο είναι ο Θεάνθρωπος, όχι πλέον ο άνθρωπος.<sup>242</sup> Με αφετηρία την ένσαρκη παρουσία και Ανάσταση Του, που έδωσε εκ νέου τη δυνατότητα άμεσης κοινωνίας Θεού και ανθρώπου, ο άνθρωπος καλείται ελευθέρως να μιμηθεί τον Χριστό και να γίνει κατά χάριν άγιος.<sup>243</sup> Τότε ο άνθρωπος καθίσταται «καινή κτίση», δηλαδή η φύση του ανακαινίζεται.<sup>244</sup> Η εν δυνάμει αυτή δυνατότητα “ανακαίνισης” για κάθε άνθρωπο αναγνωρίζεται στον λόγο του αποστόλου Παύλου, όταν αποκαλεί τους πιστούς που αποτελούν την Εκκλησία ως «κλητούς αγίους»<sup>245</sup> και αυτή η δυνατότητα “ανακαίνισης” προσφέρεται σε όλους, λαϊκούς και ιερωμένους, χωρίς διάκριση κοινωνική (ταξική ή επαγγελματική), οικονομική, πολιτική, πολιτισμική, φυλετική, ενώ μπορεί να πραγματοποιηθεί παντού, στην

<sup>237</sup> Α΄ Πέτρ. 1.15-16: «ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε· διότι γέγραπται ἅγιοι γενέσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος εἶμι». Για την ιδιότητα της αγιότητας της Εκκλησίας: Κρικώνης, *Το μυστήριον της Εκκλησίας*, 73-77. Ανδ. Θεοδώρου, *Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν. Ματιές στο ορθόδοξο δόγμα με βάση το ιερό σύμβολο της Πίστεως*, Αθήνα 1993, 161-163.

<sup>238</sup> Πόποβιτς, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και ο Οικουμενισμός*, 51-52.

<sup>239</sup> Α΄ Κορ. 2.16: «ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν».

<sup>240</sup> Εφ. 5.25-27. Κρικώνης, *Το μυστήριον της Εκκλησίας*, 76.

<sup>241</sup> Ματθ. 5.48: «ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡσπερ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειος ἐστίν». Πόποβιτς, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και ο Οικουμενισμός*, 44-45.

<sup>242</sup> Αρχ. Ι. Πόποβιτς, *Ἄνθρωπος και Θεάνθρωπος*, μτφρ. Α. Γιέβτιτς, Αθήνα 1970. Ο ίδιος, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και ο Οικουμενισμός*, 51-52.

<sup>243</sup> Μ. Βασίλειος, *Εἰς Ψαλμὸν 28.3, PG 29, 288B*: «Δι' ἁγιασμοῦ ἐστὶν ἡμῖν ἡ πρὸς τὸν ἅγιον οἰκείωσις».

<sup>244</sup> Κολ. 3.1-17: «Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε... τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς... ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν τοῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, ὅπου οὐκ ἔστι Ἕλληνας καὶ βάρβαρος... ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός... καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτω καὶ ὑμεῖς... καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι...».

<sup>245</sup> Ρωμ. 1.1-7: «Παῦλος, δούλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ... Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν... ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ρώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις». Κορ. 1.2.

έρημο ή στην πόλη, σε κάθε εποχή, μέσα από κάθε τύπο βίου, έγγαμου ή άγαμου, και απειρία προσωπικών διαδρομών, αντίστοιχων του συνόλου των ανθρώπων.<sup>246</sup>

Στην πραγματικότητα, η πνευματική κατάσταση της αγιότητας δεν ταυτίζεται με την αναμαρτησία, όπου αμαρτία νοείται η αποστασία, δηλαδή η απομάκρυνση του ανθρώπου από τον Θεό.<sup>247</sup> Ο εξαγιασμός του πιστού ξεκινάει από τον πόθο της μεταμόρφωσης του εαυτού του, καρπό της αυτογνωσίας του· επομένως συντελείται καταρχάς με την μετάνοια.<sup>248</sup> Τελικός σκοπός αποτελεί η ομοίωσή του με τον Θεό με την χάρη του Αγίου Πνεύματος (θέωση).<sup>249</sup> Ο άγιος καθίσταται κατά Χάριν Χριστός, καθώς ζει την Μεταμόρφωση (ο δρόμος της αγιότητας), την Ανάσταση (ο δρόμος της σωτηρίας) και την Πεντηκοστή (ο δρόμος της ιεραποστολής).<sup>250</sup> Ο βίος ενός αγίου, ως μιμητή του Χριστού, είναι εφαρμοσμένο Ευαγγέλιο. Λειτουργεί αποστολικά, διδάσκοντας ακόμα και

<sup>246</sup> Πρβλ. *Αγίου Συμεών του νέου Θεολόγου Έργα*, πρόλ.-εισαγ.-απόδοση στη νεοελληνική-σχόλ. Κων. Γ. Φραντζολά, έκδ. «Το περιβόλι της Παναγίας», Θεσσαλονίκη 2017, Λόγος εικοστός δεύτερος, σ. 231 : «Μάθατε ότι ούτε η ζωή στην πόλη μας εμποδίζει να εργαζόμαστε τις εντολές του Θεού, αν είμαστε πρόθυμοι και άγρυπνοι, ούτε η ερημία ή η αναχώρηση από τον κόσμο μας ωφελεί, αν ραθυμούμε και αδιαφορούμε».

<sup>247</sup> Για την θεώρηση της αμαρτίας κατά την ορθόδοξη Εκκλησία, βλ. ενδεικτικά Ματσούκα, *Το πρόβλημα του κακού*, 198-208. Ξεζάκης, *Ορθόδοξος δογματική*, τ. Γ', 106-118. Η αμαρτία νοείται ως ασθένεια: Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Είς τήν πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολήν*, 789Α: «Νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτιαν διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνός, τουτέστιν Ἀδάμ... Ὡσπερ τοίνυν ἠρρώστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν Ἀδάμ διὰ τῆς παρακοῆς τὴν φθορὰν εἰσέδου τε οὕτως αὐτὴν τὰ πάθη, οὕτως ἀπήλλακται πάλιν ἐν Χριστῷ». Μαζίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Ἐρώτησις ΚΒ'*, στήλ. 324Β: «Οὐ γὰρ ἔχομεν πρὸς γένεσιν κακίας φυσικὴν δύναμιν». Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, 202-216. Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), «Ἡ Ορθοδοξία ὡς θεραπεία», στο *Δοκίμια ορθόδοξης μαρτυρίας*, 205-216. J.-C. Larchet, *Ἡ θεραπευτικὴ τῶν πνευματικῶν νοσημάτων. Εἰσαγωγή στὴν ἀσκητικὴ παράδοση τῆς Ορθοδόξου Εκκλησίας*, μτφρ. Χρ. Κούλας, τ. Α', Αθήνα 2009. Ν. Ξιώνης, «Ἡ νόσος τῆς αμαρτίας καὶ ἡ ἐν Χριστῷ θεραπεία τῆς. Το μυστήριον τοῦ ἱεροῦ Ευχελαίου», *Οἶακοστρόφιον. Τιμητικὸς τόμος Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σύρου-Τήνου κ. Δωροθέου Β' ἐπὶ τῇ δεκαετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας αὐτοῦ (2001-2011)*, επιμ. πρωτ. Γ. Φανερὸς καὶ αρχιμ. Ε. Καρακούλακης, Ἱερά Νῆσος Τήνος 2013, 557-568.

<sup>248</sup> Ἡ μετάνοια ἀνήκει στα κύρια θέματα τῆς Πατερικῆς γραμματείας. Ενδεικτικά: Μ. Arranz, «Les prières penitentielles de la tradition byzantine», *OCP* 57 (1991), 87-143 καὶ 309-329. Ο ἴδιος καὶ στο *OCP* 58 (1992), 23-82.

<sup>249</sup> «Δι' ἀγιασμοῦ ἐστὶν ἡμῖν ἡ πρὸς τὸν ἅγιον οἰκειώσις»: Μ. Βασίλειος, *Εἰς Ψαλμὸν* 28, 3, *PG* 29, 288B. «Ὅτι οἰκεία μὲν καὶ κατὰ φύσιν τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶν ἡ ζωὴ, ἡ πρὸς τὴν θεῖαν φύσιν ὠμοιωμένη»: Γρ. Νύσσης, *PG* 44, 624B. Για τὴν γνωστὴ αγιοπατερικὴ ἀσκητικὴ, συμπτυκνωμένη στο τρίπτυχο *κάθαρση – φωτισμός – θέωση*, βλ. Ρωμανίδου, *Πατερικὴ Θεολογία*, 46-48. G. Florovsky, *Οἱ βυζαντινοὶ ἀσκητικοὶ καὶ πνευματικοὶ πατέρες*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Θεσσαλονίκη 1992. Κ. Λιάκουρας, «Ἡ περὶ πνευματικῆς ζωῆς καὶ τελειώσεως νηπτικὴ διδασκαλία καλλίστου καὶ Ἰγνατίου τῶν Ξανθοπούλων», *ΕΕΘΣΠΑ* 34 (1999), 380-384. Ρ. Deseille, *Φιλοκαλία. Ἡ νηπτικὴ παράδοση τῆς Ορθοδόξιας καὶ ἡ ἀκτινοβολία τῆς στον κόσμο*, μτφρ. Ἀν. Κωστάκου-Μαρίνη, Αθήνα 1999. Ἰω. Κορναράκης, *Ἡ βίωσις τοῦ πάθους κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς Αγ. Γραφῆς*, Αθήνα 1960. Κ. Ἰω. Κορναράκης, *Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ φιλοκαλικοῦ ἠθους. Παθολόγος καὶ νηπτικὴ αυτοσυνειδησία δύο πόλοι μετάνοιας κατὰ τὸν ἀββᾶ Δωρόθεο*, Αθήνα 2002. Ἰω. Κορναράκης, *Στοιχεῖα νηπτικῆς ψυχολογίας*, Αθήνα 2010. Κ. Ἰ. Κορναράκης, *Ὁ ἀνθρώπος ἀπέναντι στὴν εἰκόνα τοῦ. Κείμενα πατερικῆς ἀνθρωπολογίας καὶ ἠθικῆς*, Αθήνα 2011, 15-259 (συλλογὴ ἀρθρῶν). π. Σ. Ανδρέου, *Ἡ πνευματικὴ τελείωση καὶ τὰ πάθη. Σπουδὴ στὴ νηπτικὴ θεολογία τοῦ οσίου Κασσιανού*, Θεσσαλονίκη 2018. Κ. Κορναράκης, «Αυθεντικότητα καὶ ἀλλοιώσεις τοῦ προσώπου στο κάτωπυρο τοῦ νηπτικοῦ βίου», *Τὰ προσωπεῖα τοῦ προσώπου*, 145-173.

<sup>250</sup> Ματσούκας, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, 207. Ρωμανίδου, *Πατερικὴ Θεολογία*, 48. Δεν εἶναι μάλιστα τυχαίον ὅτι στὴν σέρβικη γλῶσσα, οἱ λέξεις *άγιος-αγιοσύνη* συγγενεῦουν με τὴν λέξη *φως*.



με την σιωπή του. Με το παράδειγμά τους, οι άγιοι προτρέπουν τους ανθρώπους, συγχρονικά και διαχρονικά, να ζουν και να ερμηνεύουν την πραγματικότητα αυτού του κόσμου με το κριτήριο της αιωνιότητας.<sup>251</sup> Ως μιμητές Χριστού συνιστούν έμπρακτες αποδείξεις βίωσης της χριστιανικής πίστης και κατά συνέπεια, καθίστανται κήρυκες του ευαγγελίου Του.<sup>252</sup> Η αδιάσπαστη ενότητά τους, η αδελφοσύνη τους<sup>253</sup> έγκειται στο γεγονός ότι αποτελούν μέλη του ενός σώματος του Χριστού, στην κεφαλή του οποίου στηρίζουν την ενότητά τους ως ένα Σώμα, μία Οικουμένη, μία Εκκλησία.

Κατά την ορθόδοξη εκκλησιαστική αντίληψη, οι άγιοι έχουν μεταμορφώσει τον εαυτό τους σε κατεξοχήν αγιασμένο *χώρο*, τόπο φανέρωσης της αγίας Τριάδας.<sup>254</sup> Επομένως, ο καθένας ξεχωριστά αντιμετωπίζεται ως αχειροποίητος, θεόπλαστος και λογικός ναός του Θεού.<sup>255</sup> Το σώμα του θεωρείται ναός του αγίου Πνεύματος, πηγή Χάριτος, αγιασμού και θαυμάτων, όπως και τα ενδύματα ή τα διάφορα αντικείμενα που είχαν έρθει σε επαφή μαζί του.<sup>256</sup> Η αφθαρσία και η μυροβλησία των λειψάνων,<sup>257</sup> τα διενεργούμενα θαύματα με τη μεσιτεία ενός αγίου, ζώντος ή κεκοιμημένου, το μαρτύριο υπέρ της χριστιανικής πίστης, καθώς και ο ίδιος ο επίγειος βίος του ανθρώπου, συνιστούν κριτήρια της αγιότητάς του και συνεπώς της αγιοκατάταξής του στη χορεία των αγίων του ορθόδοξου εορτολογίου.<sup>258</sup> Σε αυτό το πλαίσιο κατανοείται η απόλυτη και

<sup>251</sup> Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), «Ο άγιος και ο μάρτυρας ως μιμητής του πάθους του Κυρίου», *Ο άγιος και ο μάρτυρας στη ζωή της Εκκλησίας. Εισηγήσεις του ΙΒ΄ Συνεδρίου Πατερικής Θεολογίας*, επιμ. Στ. Γ. Παπαδόπουλος, Αθήνα 1994, 58-59.

<sup>252</sup> Πρβλ. Ρωμ. 15.16: «εις τὸ εἶναι με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ».

<sup>253</sup> Στην Αγία Γραφή (Παροιμ. 18.19) τονίζεται μάλιστα πως όταν ο «ἀδελφὸς ὑπὸ ἀδελφοῦ βοηθούμενος ὡς πόλις ὄχυρὰ καὶ ὑψηλὴ, ἰσχύει δὲ ὡσπερ τεθεμελιωμένον βασίλειον». Βλ. και σχολιασμό του χωρίου: Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων*, δ΄, PG 51, στήλ. 83.

<sup>254</sup> Ράντοβιτς, *Το μυστήριο της αγίας Τριάδας*, 51.

<sup>255</sup> Πρβλ. Α΄ Κορ. 3.16 και 6.19: «οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;». Ο αγιασμένος άνθρωπος και όσο ζει επί γης, αλλά και το λείψανό του θεωρείται κατοικητήριο του τριαδικού Θεού, γι' αυτό και η παρουσία στους χριστιανικούς ναούς του τάφου κάποιου αγίου ή η τοποθέτηση ιερών λειψάνων σε αυτόν είναι απαραίτητη για τον καθαγιασμό του. Εδώ βρίσκεται η βάση της μεταγενέστερης «βυζαντινής» περί ναού θεολογίας: Γ. Β. Αντουράκης, «Αρχαία μαρτύρια και χριστιανικοί ναοί. Η επίδραση της τιμής των μαρτύρων στη λατρευτική ζωή της Εκκλησίας», *Ο άγιος και ο μάρτυρας στη ζωή της Εκκλησίας. Εισηγήσεις του ΙΒ΄ Συνεδρίου Πατερικής Θεολογίας*, επιμ. Στ. Γ. Παπαδόπουλος, Αθήνα 1994, 288. Μεταλληνός, *Η θεολογική μαρτυρία*, 99-100.

<sup>256</sup> Ευσέβιου Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, VIII, 10, 3. Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις* 18, PG 33, 1036B-1037A. Μ. Βασιλείου, *Εἰς 115 Ψαλμ. 4*, PG 30, 112C. Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκθεσις της Ὁρθοδόξου Πίστεως*: Δ΄ (15), 88 [PG 94, 1164B-1168C].

<sup>257</sup> Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκθεσις της Ὁρθοδόξου Πίστεως*: Δ΄ (15), 88 (σελ. 386): «Πηγὰς ἡμῶν σωτηρίους ὁ δεσπότης Χριστὸς τὰ τῶν ἁγίων παρέσχετο λείψανα πολυτρόπως τὰς εὐεργασίας πηγάζοντα, μύρον εὐωδίας βρύνοντα. Καὶ μηδεὶς ἀπιστεῖτω».

<sup>258</sup> Για το θέμα των κριτηρίων αναγνώρισης της αγιότητας και αγιοκατάταξης: Γρ. Παλαμά, *Ομιλία ΚΕ΄ (τῆ Κυριακῆ τῶν Ἁγίων Πάντων)*, 6, στο *Ε.Π.Ε.* τ. 10, σελ. 134, Θεσσαλονίκη 1985. Χρ. Παπαδόπουλος, «Περὶ τῆς ἀνακηρύξεως Ἁγίων ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ», *Θεολογία* 12 (1934), 331-335. Α. Αλιβιζάτος, «Ἡ ἀναγνώρισις τῶν Ἁγίων ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ», *Θεολογία* 19 (1941-1948), 44-46. Α. Φυτράκης,

κατηγορηματική άρνηση της εκκλησιαστικής ηγεσίας της εποχής, όταν ο αυτοκράτορας Νικηφόρος Φωκάς ζητούσε την ανακήρυξη των θανόντων στις μάχες πολεμιστών ως αγίων μαρτύρων.<sup>259</sup> Σύμφωνα με την αντίληψη της Εκκλησίας, οι στρατιώτες αυτοί αναγνωρίζονται και τιμούνται ως ήρωες, όχι όμως ως άγιοι, γιατί δεν πληρούν τα κριτήρια που προαναφέρθηκαν, τα οποία συνιστούν μαρτυρία της πνευματικής κατάστασης που έφθασαν κατά τον επίγειο βίο τους, δυνατότητα που απέκτησαν όλοι οι άνθρωποι μετά την Ενσάρκωση.<sup>260</sup>

---

## Κράτος

Στο Βυζάντιο, η αντανάκλαση της θεσμικής κατοχύρωσης του Χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας της Αυτοκρατορίας μαρτυρείται σε κάθε πτυχή του δημόσιου βίου και του κοινωνικού γίνεσθαι. Η χριστιανική ομολογία αποτυπώθηκε σε κάθε εξωτερική εκδήλωση του Βυζαντινού Κράτους και ιδιαίτερα, στη νομοθεσία και το δίκαιο, την τιτλοφορία και τις προσφωνήσεις του Αυτοκράτορα, την αυλική εθιμοτυπία, τα κρατικά σύμβολα και έγγραφα, την εικονογραφία των νομισμάτων, τα διπλωματικά δώρα. Κείμενα, αντικείμενα και τελετουργίες νοσηματοδοτούσαν με πολλαπλούς τρόπους το περιεχόμενο της θεοδώρητης εξουσίας του βυζαντινού βασιλέα.<sup>261</sup> Είναι γνωστή η

---

*Λείψανα και τάφοι Μαρτύρων κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, Αθήνα 1955. (Μητρ. Σερρών) Κωνσταντίνος, «Περὶ ἀναγνωρίσεως τῶν Ἁγίων ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ», *Θεολογία* 27 (1956), 609-615. Κ. Χαρισιάδης, «Ἡ ἀναγνώρισις Ἁγίων ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου», *Επιστημονικὴ παρουσία Ἐστίας Θεολόγων Χάλκης*, τ. Α', Αθήνα 1987, 225-241. Μ. Kaplan, «Les normes de la sainteté à Byzance (VIIe-XIe siècles)», *Mentalités* 4 (1990), 15-34. Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), «Αγίότης μαρτυρουμένη», *Λόγος ως αντίλογος*, Αθήνα 1998<sup>2</sup>, 49-60. Μ. Kaplan, «De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle», *Les reliques : Objets, cultes, symboles* [Hagiologia 1], επιμ. Έ. Bozky – Α.-Μ. Helvetius, Turnhout 1999, 27-32. Δ. Τσάμης, *Ἡ Ἀγιολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1999, σποραδικά. Δ. Νικολακάκης, «Ἡ διαδικασία ἀναγνώρισης ἁγίων κατὰ τὴν κανονικὴ παράδοση τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας», *Θεολογία* 88/1 (2017), 83-134.

<sup>259</sup> Ἰωάννου Σκυλίτζη, *Σύνοψις*, 274-275. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία Β'2*, 129, 131-132. Α. Κόλια-Δερμιτζάκη, *Ὁ βυζαντινὸς «ιερός πόλεμος»: ἡ ἔννοια καὶ ἡ προβολὴ τοῦ θρησκευτικοῦ πολέμου στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1991, 130-141. Μ. White, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200*, New York 2013, 60-61. Μ. Riedel, «Nikephoros II Phokas and Orthodox Military Martyrs», *Journal of Medieval Religious Cultures* 41 (2015), 121-147.

<sup>260</sup> Σχετικά με το θέμα της διάκρισης μαρτύρων της πίστεως και εθνομαρτύρων, βλ. Στ. Παπαδόπουλος, *Οἱ Νεομάρτυρες καὶ τὸ δοῦλον Γένος*, Αθήνα 1974, 24κε.

<sup>261</sup> Ἀρβελέρ, *Πολιτικὴ ἰδεολογία*, 19. Χριστοφιλοπούλου, *Τὸ πολίτευμα*, 30-46, 83-86, 352. Καραγιαννόπουλος, *Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν*, 17-19, 25-42. Για τὴν ἐπίδραση τοῦ Χριστιανισμοῦ στους τομείς τοῦ δημόσιου βίου, ἐνδεικτικά: Η. Ahrweiler, *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Λονδίνο 1971. Ρ. Ρ. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire, 311-476*, Ρώμη 1972. J. Shepard, «Byzantine diplomacy AD 800-1204: Means and ends», *Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990*, επιμ. J. Shepard – S. Franklin, Aldershot 1992, 41-71. *Byzantine Court Culture*

πολλαπλή και συνεχής χρήση αγίων λειψάνων και ιερών αντικειμένων από την αυτοκρατορική εξουσία σε κάθε πτυχή της, πολιτική, στρατιωτική, κλπ.<sup>262</sup>

Κατά τη βυζαντινή κοσμοθεώρηση, η Αυτοκρατορία είχε επιλεγεί από τον Θεό ως σκεύος εκλογής της Θείας Πρόνοιας, προκειμένου να υπηρετήσει την χριστιανική διδασκαλία και την εξάπλωσή της σε πληθυσμούς ειδωλολατρικούς και βαρβαρικούς.<sup>263</sup> Ο ίδιος ο Αυτοκράτορας όφειλε να είναι μιμητής της υπερκόσμιας αρχής και επίγεια εικόνα του Ουράνιου Βασιλέα, δηλαδή του Θεού<sup>264</sup>, καθώς όλοι απέβλεπαν σ' αυτόν και μιμούνταν την διαγωγή του.<sup>265</sup> Όταν ο ίδιος ο Πατριάρχης έστεφε τον Αυτοκράτορα, τοποθετώντας το στέμμα πάνω στο κεφάλι του, ο λαός αναφωνούσε τρεις φορές «Άγιος, Άγιος, Άγιος. Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη» και στη συνέχεια «Ὁ δεῖνα μεγάλου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος πολλὰ τὰ ἔτη»,<sup>266</sup> ενώ ακολουθούσε η αποκαλούμενη ακτολογία των δήμων, δηλαδή η δημόσια έκφραση αποδοχής ή απόρριψης του λαού.<sup>267</sup>

---

from 829 to 1204, επιμ. H. Maguire, Washington, D.C. 1997. G. Dagron, "Réflexions sur le cérémonial byzantin", *Chrysaí Pylai: Essays presented to Ihor Ševčenko*, επιμ. P. Schreiner – O. Strakon, Cambridge, Mass. 2002, 26-36. Β. Πέννα, *Το Βυζαντινό Νόμισμα: Μέσο συναλλαγής και έκφραση αυτοκρατορικής προπαγάνδας*, Λευκωσία 2002. Γ. Μέρμανος, «Ο ρόλος του δώρου στη βυζαντινή διπλωματία», *Τεκμήριον* 7 (2007), 203-214.

<sup>262</sup> O A. Frolov *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Παρίσι 1961, 77 είχε εύστοχα παρατηρήσει ότι η αυτοκρατορική ιδέα συνδεόταν με τα ιερά αντικείμενα, ακόμη κι όταν αυτά προορίζονταν για εκκλησιαστική χρήση. I. Kalavrezou, "Helping Hands for the Empire. Imperial Ceremony and the Cult of Relics at the Byzantine Court", *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, επιμ. H. Maguire, Washington, D.C. 1997, 53-79. S. Mergiali-Sahas, "Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and Misuse of Sanctity and Authority", *JöB* 51 (2001), 41-60, με πλούσια προγενέστερη βιβλιογραφία.

<sup>263</sup> Για τον ρόλο της Αυτοκρατορίας στο σχέδιο της θείας Οικονομίας, ιστορικά: Eusebios of Caesarea, *Preparatio Evangelica*, έκδ. και γαλ. μτφρ. J. Sirinelli – E. des Places, τ. 1, (SC 206), Παρίσι 1974, βιβλίο 1, κεφ. 4.2-4, σ. 118-120. Και στην εσχατολογική προοπτική: P. Magdalino, "The History of the future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda (With Postscript)", *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol on his Seventieth Birthday*, επιμ. R. Beaton – C. Roueché, Aldershot 1993, 3-34, επανεκδόθηκε στο *The Expansion of Orthodox Europe*, επιμ. J. Shepard, Aldershot 2007, 29-63.

<sup>264</sup> Ευσεβίου Καισαρείας, *Τριακονταετηρικός* 1.6.32: «αὐτὸς δ' ἂν εἴη ὁ τοῦδε τοῦ σύμπαντος καθηγεμῶν κόσμος, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὀρωμένους τε καὶ ἀφανέσιν ἐπιπορευόμενος τοῦ θεοῦ λόγος, παρ' οὗ καὶ δι' οὗ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας τὴν εἰκόνα φέρων ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων τῶν οἴακας διακυβερνῶν ἰθύνει». Παῖδας, *Κάτοπτρα ηγεμόνος*, 31. Κεκαυμένου, *Στρατηγικόν*, 77 (σελ. 245): «Δέσποτα ἄγιε, ἀνεβίβασέ σε ὁ Θεὸς εἰς τὴν βασιλείον ἀρχὴν καὶ ἐποίησέ σε τῇ αὐτοῦ χάριτι, τὸ δὴ λεγόμενον, Θεὸν ἐπίγειον, ποιεῖν καὶ πράττει ἅ βούλει. Ἔστωσαν οὖν αἱ πράξεις σου καὶ τὰ ποιήματά σου συνέσεως πλήρεις καὶ ἀληθείας, δικαιοσύνη δὲ ἐν τῇ καρδίᾳ σου».

<sup>265</sup> Κεκαυμένου, *Στρατηγικόν*, 84 (σελ. 263): «Ὁ γὰρ βασιλεὺς τύπος καὶ ὑπογραμμὸς ἐστὶν πᾶσι καὶ πάντες εἰς αὐτὸν ἀφορῶσι καὶ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ μιμοῦνται... ἐπιλαβοῦ οὖν καὶ κτῆσαι τὰς τέσσερας ἀρετὰς: τὴν ἀνδρείαν, τὴν ψυχικὴν δὲ φημι, τὴν δικαιοσύνην, τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν φρόνησιν». Πρβλ. Συνεσίου Κυρήνης, *Περὶ Βασιλείας*, 25, ὅπου ἐπισημαίνεται ὅτι ἡ στενὴ σχέση του αυτοκράτορα ὡς πιστοῦ με τὸν Θεὸ ἐπιρεάζει ἄμεσα καὶ τὴν σχέση του πρώτου με τοὺς υπηκόους του, ἐφόσον μιμείται τὸ ἀρχέτυπο. Βλ. καὶ σχόλια ἐπὶ τοῦ συγκεκριμένου χωρίου: Παῖδας, *Βυζαντινὰ «κάτοπτρα ηγεμόνος»*, 38-39. Στὸ κείμενο τοῦ Ἀγαπητοῦ Διακόνου, *Κεφάλαια παραινετικά*, 40.

<sup>266</sup> Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. Vogt, 193, 7-13.

<sup>267</sup> Στὸ κείμενο τοῦ Πορφυρογέννητου ὑπάρχει ἓνα κεφάλαιο ἀφιερῶμένο στὴν «ἀκτολογία τῶν δήμων ἐπὶ στεψίμῳ βασιλέως»: Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. Vogt, 194-196. Σημαντικὴ μελέτη τοῦ θέματος ἀποτελεῖ τὸ ἀρθρο: Α. Κόλια-Δερμιτζάκη, «Ἄκτα καὶ Θρίαμβοι στὸ Ἔκθεσις τῆς Βασιλείου Τάξεως», *Βυζαντικά* 14 (1994), 395-443.

Στην βυζαντινή κοινωνία λοιπόν, το ύψιστο πρότυπο ανθρώπου είναι ο άγιος και υπέρτατο ιδανικό η αγιότητα.<sup>268</sup> Αυτό το μέγεθος λειτουργεί ως μέτρο σύγκρισης για όλους, λαϊκούς και ιερωμένους, ακόμα και για τον εκάστοτε Πατριάρχη και Βασιλέα. Άνθρωποι κάθε κοινωνικού, μορφωτικού και οικονομικού επιπέδου απέδιδαν τιμή και σεβασμό στο πρόσωπό τους.<sup>269</sup> Τους συμβουλευόνταν κλήρος και λαός, μέλη όλων των διοικητικών θέσεων, μέχρι και ο εκάστοτε αυτοκράτορας, ο οποίος και προσέκλινε μόνον μπροστά στην αγιότητα των ανθρώπων. Η γνώμη τους βάραινε, γιατί η υψηλή τους πνευματικότητα τούς επέτρεπε να έχουν μεγάλη παρρησία προς τον φιλόανθρωπο Θεό, χαρίσματα υπερφυσικού χαρακτήρα και γνώση διορατική με την συμπίκνωση του χώρου και του χρόνου.<sup>270</sup> Λειτουργούσαν δηλαδή βοηθητικά κι ενωτικά για τον συνάνθρωπο, τον συμπολίτη και το Κράτος.

Αξιοσημείωτη ήταν η “αποδοχή” και η “συμμετοχή” των αγίων στην πολιτική και κοινωνική ζωή της Αυτοκρατορίας, συχνά σε στενή σχέση και συνεργασία με την Πολιτεία.<sup>271</sup> Ο βίος ενός αγίου γινόταν οδοδείκτης, παράδειγμα προς μίμηση, εικαστική παράσταση, προφορική και γραπτή παράδοση.<sup>272</sup> Συχνά, οι γραπτές πηγές, ακόμα και οι εικαστικές, μαρτυρούν την ενεργό συμμετοχή των αγίων στην πολιτική και κοινωνική επικαιρότητα της εποχής τους. Η στενή σχέση της πολιτικής και στρατιωτικής ηγεσίας με αγίους και πνευματικούς Πατέρες ξεκινά ήδη από την εποχή του Μ. Κωνσταντίνου, όταν ο βασιλέας της ενιαίας τότε Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας είχε ως πνευματικό του σύμβουλο

<sup>268</sup> Βλ. ενδεικτικά: T. Spidlik, *The Spirituality of the Christian East: A Handbook*, Kalamazoo MI: Cistercian Publications 1980. Ελ. Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Μοναχισμός και Βυζάντιο*, Αθήνα 1992, 12, 27. *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, επιμ. C. Jolivet-Levy – M. Kaplan – J.-P. Sodini, Παρίσι 1994. M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995. A. Cameron, “On Defining the Holy Man”, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, επιμ. J. Howard-Johnston – P. A. Hayward, Oxford University Press 1999, 27-43· στον ίδιο τόμο, Cl. Rapp, “«For Next to God, You are My Salvation»: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity”, 63-81. *The Byzantine Saint*. Σ. Μεργαλιή- Σαχά, *Γράφοντας ιστορία με τους αγίους. Από την κοινωνία των αγίων στην κοινωνία των Παλαιολόγων*, Αθήνα 2014. Takoumi – Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie».

<sup>269</sup> C. Galatariotou, *The making of a Saint. The life, times and sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 2004, 79-82.

<sup>270</sup> Κατά την Ορθόδοξη Εκκλησία, τα δοθέντα από τον Θεό χαρίσματα δόρασης και προόρασης παρέχουν στους φωτισμένους αυτούς ανθρώπους την δυνατότητα να διαβλέπουν και να προβλέπουν, δια αποκαλύψεως, όταν χρειάζεται, μηνύματα από το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Η κατά Χάριν ομοίωση του ανθρώπου τον καθιστά κοινωνό των ακτίστων θείων ενεργειών, όπου οι φυσικές διαστάσεις του χρόνου, του χώρου και της μάζας συστελλόμενες συμπυκνώνονται.

<sup>271</sup> E. Patlagean, “Sainteté et pouvoir”, *The Byzantine Saint*, 88-105.

<sup>272</sup> P. Odorico – P. A. Agapitos, *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, (Dossiers byzantins 4), Παρίσι 2004.

τον όσιο Κορδούης, αλλά και τον πάπα Σίλβεστρο, από τον οποίο μάλιστα φαίνεται κατά την παράδοση ότι βαπτίστηκε.<sup>273</sup>

Σε κάθε ιστορική περίοδο του Βυζαντινού κράτους μαρτυρείται η παρουσία και η άμεση ή έμμεση “συμμετοχή” αγίων στον δημόσιο βίο του.<sup>274</sup> Η ανάμειξή τους σχετίζεται πάντοτε με δυσεπίλυτα προβλήματα κάθε είδους κι επιπέδου. Τότε ανταποκρίνονται στις παρακλήσεις των ενδιαφερομένων, προκειμένου να διευθετήσουν, εκτός από προσωπικά ζητήματα, και θέματα εξαιρετικής σημασίας για το κοινωνικό σύνολο μιας περιοχής, ακόμα και για επιλογές της κεντρικής πολιτικής και εκκλησιαστικής ηγεσίας, που αφορούσαν ολόκληρη την Αυτοκρατορία. Μεταξύ πολλών, ενδεικτικών αλλά πολύ χαρακτηριστικών παραδειγμάτων, αναφέρονται εδώ οι περιπτώσεις του οσίου Δαβίδ της Θεσσαλονίκης [π. 450-(535-541)],<sup>275</sup> του αγίου Λέοντα επισκόπου Κατάνης (8<sup>ος</sup> αιώνας),<sup>276</sup> του οσίου Νίκωνα του Μετανοείτε (†π. 998) και του οσίου Λουκά του Στειριώτη (†π. 953).

Ιδιαίτερα στενή είναι η σχέση του βυζαντινού πολιτικού κόσμου με τον μοναχισμό.<sup>277</sup> Βασιλείς, στρατηγοί, αξιωματούχοι συναντούν σε κάθε εποχή μοναχούς και ασκητές, στην πόλη, την ύπαιθρο ή την έρημο,<sup>278</sup> αναζητώντας την πνευματική τους καθοδήγηση, επιζητώντας την προσευχή τους,<sup>279</sup> συμβουλές και συχνά τον προφητικό

<sup>273</sup> Ανδρ. Φυτράκης, *Η πίστις του Μεγάλου Κωνσταντίνου κατά τα τελευταία έτη της ζωής του*, διδ. διατιβή, Αθήνα 1945, όπου υπογραμμίζεται και η μεγάλη τιμή που έτρεφε ο Κωνσταντίνος προς τους μάρτυρες. Αν και σήμερα η βάπτιση του Μεγάλου Κωνσταντίνου από τον Σίλβεστρο αμφισβητείται, θα πρέπει εδώ να επισημανθεί ότι οι Βυζαντινοί διατηρούσαν αυτή τη γνώμη, συνδέοντας πνευματικά αυτές τις δύο μορφές, όπως φαίνεται, για παράδειγμα, στο Συναξάριο της Κωνσταντινούπολης.

<sup>274</sup> A. E. Laiou, “Saints and Society in the Late Byzantine Empire”, *Charanis Studies*, επιμ. A. E. Laiou, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press 1980, 84-114.

<sup>275</sup> Για το βίο του οσίου, A. Vasiliev, “The Life of Saint David of Thessalonica”, *Traditio* 4 (1946), 115-147 και *Traditio* 5 (1947), 191. Σ. Ι. Μπαλατσούκας, *Βυζαντινά αγιολογικά κείμενα. Παλαιολόγειοι χρόνοι. Βίοι-θαύματα-εγκώμια αγίων*, τ. Γ', Τρίκαλα 2015, 337-395. Βλ. επίσης Herrin, *Margins and Metropolis*, 44, όπου επισημαίνει την εμπιστοσύνη της κοινωνίας της εποχής του οσίου στο πρόσωπο του ώστε να εκπροσωπήσει τον λαό της Θεσσαλονίκης στον αυτοκράτορα, αλλά και την αποδοχή αυτού του ρόλου εκ μέρους του οσίου Δαβίδ.

<sup>276</sup> Η μνήμη του τιμάται την 20ή Φεβρουαρίου. Για τον βίο του: Delehay, *Synaxarium*, στήλ. 479-480. *BHG* II (1957), 53-54. K. G. Kaster, “Leo von Catania”, *LCI* VII (1974), 390-391. A. Acconcia Longo, “La Vita di S. Leone vescovo e gli incantissimi del mago Eliodoro”, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenenici* n.s. 26 (1989), σ. 3-98. A. Acconcia Longo, “Note sul Dossier agiografico di Leone di Catania: la trasmissione della leggenda e la figura del Mago Eliodoro”, *RSBN* n.s. 44 (2007/2008), σ. 3-38. A. G. Alexakis, *The Greek Life of St. Leo bishop of Catania (981b)*, Text and notes by A.G. Alexakis, Translation by S. Wessel, Subsidia Hagiographica 91, Παρίσι 2011.

<sup>277</sup> Οι γραπτές πηγές, λόγιες και εκκλησιαστικές, αναφέρουν πλήθος ανάλογων παραδειγμάτων. Ενδεικτικά, τα έργα του Θεοδώρητου Κύρου κ.ά., όπου ανώτεροι κοσμικοί άρχοντες συναντούν μοναχούς για συμβουλές και προρρήσεις. Βλ. ενδεικτικά, R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995.

<sup>278</sup> Παπανικολάου, *Η έρημος και η πόλη*, 257-262.

<sup>279</sup> P. Charanis, “The Monk as an Element of Byzantine Society”, *DOP* 25 (1971), 61-84.

τους λόγο αναφορικά με κοσμικά θέματα.<sup>280</sup> Με βάση την αντίληψη ότι ο μοναχός μάχεται τις δυνάμεις του κακού σε έρημο και πόλη, η μοναστηριακή ζωή της ερήμου γίνεται ο βατήρας για ένα δημιουργικό και αποφασιστικό άλμα από την μοναχική κοινωνία στο κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι μιας πόλης.<sup>281</sup>

Είναι αξιοσημείωτο ότι σε περιπτώσεις ύψιστης ανάγκης ή κινδύνου, οι άγιοι παρεμβαίνουν στην πολιτική ζωή των πόλεων και της Αυτοκρατορίας και αναλαμβάνουν δράση, σεβόμενοι ωστόσο την ιεραρχία και την διοίκηση. Η επέμβασή τους αναδεικνύει τον διαδραστικό ρόλο των αγίων στην κοινωνία της εποχής τους με την συμπαράσταση της εκάστοτε πολιτειακής και εκκλησιαστικής εξουσίας στο κοινωνικό της έργο. Η υπεράσπιση της ορθής πίστης, η αντιμετώπιση ανυπέρβλητων εξωτερικών ή εσωτερικών επιβουλών και η ίαση προσώπου ή συνόλου ήταν τα κυριότερα ζητούμενα των πιστών προς τους φωτισμένους ανθρώπους του τόπου τους. Η προσφυγή στην μεσιτεία τους αναδεικνύει την αναγνώριση της αγιότητάς τους, την τιμή που απολάμβαναν, την πίστη ή και την απόγνωση όσων προσέφευγαν, αλλά και την αδυναμία άλλων φορέων, κάθε επιπέδου ιεραρχίας, πολιτικού κι εκκλησιαστικού χαρακτήρα, να δώσουν λύση, ανακούφιση ή σωτηρία στα πιο δύσκολα αιτήματα των καιρών. Ασφαλώς, η δύναμη των αγίων δεν θεωρείται δική τους, αλλά οφείλεται στην Χάρη του Θεού και τα χαρίσματα που τους δωρίζει ως αντίδωρο στην δική τους αφοσίωση, αγώνα, πίστη και ταπείνωση.<sup>282</sup> Την ορθόδοξη αυτή χριστιανική αντίληψη ενστερνίζεται πλήρως και η Πολιτεία, γεγονός που επιδρά στις πολιτικές της πρακτικές και τις κοινωνικές τους εφαρμογές, αναλόγως των αναγκών και των περιστάσεων.<sup>283</sup> Η επισήμανση σε χρυσόβουλλο των βασιλέων Βασιλείου Β΄ και Κωνσταντίνου Η΄ για την συμβολή των αγίων είναι άκρως αποκαλυπτική κι αποτελεί ουσιαστικά σύννοψη της πολιτικής ιδεολογίας της Αυτοκρατορίας: «Τίς γάρ άμφιγνοεῖ ὅτι πολλάκις, ὅπερ ἠδυνήθη σπάθη, τόξον καὶ δύναμις στρατιωτικὴ διαπράξασθαι προσευχὴ μόνη ῥαδίως καὶ λαμπρῶς πεποίηκε;».<sup>284</sup> Ουσιαστικά, η ίδια η κρατική αρχή αναγνωρίζει την δύναμη και την αποτελεσματικότητα της προσευχής, την οποία θεωρεί πιο ισχυρή και από κάθε στρατιωτικής φύσεως μέσο. Ο

<sup>280</sup> Παπανικολάου, *Η έρημος και η πόλη*, 283-292.

<sup>281</sup> *Βίος Αντωνίου*, PG 26, 904AB. Παπανικολάου, *Η έρημος και η πόλη*, 213.

<sup>282</sup> Σ. Παπαδόπουλος, *Διαπίστωση και διακήρυξη της Αγιότητας των Αγίων*, Κατερίνη 1990, 13-26, όπου διαπραγματεύεται την ορθότητα της ορολογίας και των κριτηρίων της αγιότητας.

<sup>283</sup> C. F. Calendine, *Theosis and the Recognition of Saints in Tenth Century Byzantium*, PhD diss., University of Wisconsin, Madison 1998.

<sup>284</sup> *Actes de Lavra* 1970, 7.14-16 (σ. 113): Σ. Μεργιαλή-Σαχά, *Γράφοντας ιστορία με τους αγίους. Από την κοινωνία των αγίων στην κοινωνία των Παλαιολόγων (1261-1453)*, Αθήνα 2014, (με γαλλική περίληψη), 22.

πατριάρχης Φώτιος στην κατηχητική του *Επιστολή* (864-866) προς τον νεοφώτιστο βασιλιά της Βουλγαρίας Βόρι-Μιχαήλ, μεταξύ των αρετών και των αρχών που του διδάσκει ότι πρέπει να έχει ένας χριστιανός ηγεμόνας, είναι και η αφοσίωσή του στην προσευχή με ευσέβεια και ταπεινοφροσύνη, κατ' ιδίαν και δημοσίως, προς όφελος του εαυτού του, αλλά και των υπηκόων του.<sup>285</sup> Αξίζει μάλιστα να αναφερθεί η προτροπή του Φωτίου προς τον «*ήγαπημένω έν κυρίω πνευματικῶ υἱῶ Μιχαήλ τῶ έκ θεοῦ ἄρχοντι Βουλγαρίας*» να οικοδομεί ναούς, δηλαδή ευκτήριους οίκους κοινής προσευχής και λατρείας, γιατί μόνον «*κοινή τὸ θεῖον ἐξιλεούμενοι καὶ κοινήν τὴν δοξολογίαν προσάγοντες, εἰς κοινήν τε μᾶλλον ὁμόνοιαν συναλύνονται καὶ κοινήν καρπῶνται τὴν σωτηρίαν καὶ ὠφέλειαν*».<sup>286</sup>

Δεδομένου ότι το πνευματικό αυτό “εφόδιο” της προσευχής και της παρρησίας προς τον Θεό το γνωρίζουν και το βιώνουν περισσότερο οι θεωμένοι άνθρωποι, δηλαδή οι άγιοι, οι παραπάνω μαρτυρίες συνεπικουρούν στην ευρέως αποδεκτή ως αναγκαία μεσιτεία τους και κατά συνέπεια στην ενεργή ανάμειξή τους σε ζητήματα του δημόσιου βίου.<sup>287</sup> Η εμπεδωμένη αυτή αντίληψη αναδεικνύεται και από την στάση των ίδιων των αγίων έναντι των αρχών του τόπου τους, εκπεφρασμένη συχνά στα κείμενα των Βίων τους, όπου καταγράφονται προθέσεις και συμπεριφορές, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του πατρός Ζωσιμά, ο οποίος ζητά από την οσία Μαρία την Αιγυπτία, που πλέον προαισθάνεται την κοίμησή της, να προσευχηθεί για την Εκκλησία και την Βασιλεία.<sup>288</sup>

Διαπιστώνουμε λοιπόν πως η αγιότητα είναι το υψηλότερο πρότυπο για την βυζαντινή κοινωνία, ο τελικός στόχος για την Ιερωσύνη και το ευρύτερο όραμα για την επίγεια Βασιλεία, την οποία και ενοποιεί σε ένα σώμα, την χριστιανική Οικουμένη. Οι πολίτες της οδεύουν προς την ουράνια Βασιλεία, με προϋπόθεση ασφαλώς την αγιότητα κατά το μέτρο της δύναμης του καθενός.<sup>289</sup> Επομένως, ο άγιος αναγνωρίζεται ως το κατεξοχήν στοιχείο ενότητας στην βυζαντινή Πολιτεία, γιατί συστρατεύεται με όλη την Οικουμένη.

<sup>285</sup> Φωτίου, *Ἐπιστολαί*, στ. 631-645. Η σημασία της προσευχής για τον χριστιανό βασιλέα αναφέρεται σποραδικά και στα Πατερικά κείμενα, ενώ στα λεγόμενα ‘κάτοπτρα ηγεμόνος’ επισημαίνεται ήδη από την εποχή του Ευσέβιου Καισαρείας, βλ. σχετικά για την δεύτερη κατηγορία: Παΐδας, *Βυζαντινά «κάτοπτρα ηγεμόνος»*, 74-77.

<sup>286</sup> Φωτίου, *Ἐπιστολαί* στ. 653-657.

<sup>287</sup> R. Macrides, “Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period”, *The Byzantine Saint*, 67-87.

<sup>288</sup> Σωφρονίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων, Βίος Μαρίας Αἰγυπτίας, *PG* 87, στήλ. 3724: «Ὁ δὲ τῶν ποδῶν ἀψάμενος τῆς ὀσίας, καὶ εὐχεσθαι ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς βασιλείας...».

<sup>289</sup> Ἰω. Δ. Ζηζιούλας (μητρ. Περγάμου), «Ἡ θέωση των Αγίων ως εικονισμός της Βασιλείας», *Αγιότητα. Ἐνα λησμονημένο Ὁραμα. Αφιέρωμα*, επιμ. Π. Ι. Ζουράς, Αθήνα 2001, 39.

## Η μαρτυρία της τέχνης

Η αξιοποίηση του κύρους και του έργου των εν ζωή αναγνωρισμένων αγίων, αλλά και της τιμής και ευλάβειας που αναπτύσσεται μετά την κοίμησή τους συνιστούσε σε κάθε περίπτωση ένα δυναμικό πεδίο συμμετοχής των φορέων όχι μόνο της Ιερωσύνης, αλλά και της Βασιλείας. Η αναγνώριση και από τους δύο πυλώνες εξουσίας (Κράτους και Εκκλησίας) της σημασίας της αγιότητας και συνεπώς της συμβολής των αγίων στον κοινωνικοπολιτικό βίο κάθε περιόδου αντανακλάται και στον τομέα της μνημειακής ζωγραφικής. Τα εικονογραφικά προγράμματα των ναών διασώζουν παραστάσεις αγίων μορφών, δηλωτικές της διάδοσης της τιμής τους, και συχνά των κριτηρίων επιλογής τους, σε ορισμένες περιπτώσεις εμφανώς ανιχνεύσιμων.<sup>290</sup>

Ενδεικτικό, αλλά πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η προώθηση και η εδραίωση της τιμής της αγίας Κυριακής. Η δημιουργία στη μεσοβυζαντινή εποχή ενός ιδιαίτερου εικονογραφικού τύπου της αγίας με τις προσωποποιήσεις των άλλων έξι ημερών μπροστά στη μορφή της, όπως σώζεται σε λακωνικό ναό του 10<sup>ου</sup> αιώνα, με τον οποίο ενισχύεται ουσιαστικά το προφορικό κήρυγμα και η δράση του αγίου Νίκωνα για τη θρησκευτική συγκρότηση της Λακεδαιμόνος, με άξονα την ημέρα της Κυριακής αργίας, φανερώνει το κοινό ενδιαφέρον της κεντρικής εξουσίας, πολιτικής και εκκλησιαστικής, και της ενεργοποίησής της στο πλαίσιο της Συναλληλίας.<sup>291</sup>

<sup>290</sup> Για την ένταξη των αγίων και σκηνών του βίου τους στο εικονογραφικό πρόγραμμα των μεταεικονομαχικών ναών, βλ. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*. Gouma-Peterson, «Narrative Cycles of Saints' Lives», 31-44. Maguire, *Icons of their Bodies*. Ο ίδιος, «The Cycle of Images in the Church», 121-151. Η ίδια, *Saints and Spectacles*. Βλ. επίσης τα άρθρα της Connor, *Art and Miracles*, Η ίδια, «Hosios Loukas», 293-308, όπου εξετάζονται ιδιαίτερος οι αγιολογικές παραστάσεις του καθολικού της Μονής του Οσίου Λουκά. Οι άγιοι αποτέλεσαν, από διάφορες πτυχές, θέμα Συμποσίου: *The Byzantine Saint*. Για την πλούσια χορεία των αγίων από θεολογική σκοπιά, βλ. Θ.Ί. Κουμαριανού (πρωτοπρ.), «Οί «Χοροί» τῶν Ἀγίων», *Τό ἀγιολόγιον τῆς Ἐκκλησίας*, 83-116. Για μια συνολική διαπραγμάτευση όλων των ομάδων των αγίων στο διάκοσμο των μεσοβυζαντινών ναών, βλ. R. Ebihara, *Hagiographical Portraits in the Eleventh to Twelfth Century Byzantine Churches of Greece. Their Role and Function in the Iconographic Program*, αδημ. διδ. διατριβή, Athens 2010, διαθέσιμη σε ψηφιακή μορφή στο Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών. (αρχιμ.) Σ. Κουκιάρης, «Το εορτολόγιο της Εκκλησίας ως κύριος παράγων στην εικονογράφηση βυζαντινών ναών», *Zograf* 44 (2020), 157-164. Για τη θεώρηση των μορφών των αγίων ως αντανάκλαση του τρόπου ζωής των κατοίκων σε συγκεκριμένα περιβάλλοντα, κυρίως των παλαιολόγειων χρόνων, βλ. Sh. E. J. Gerstel, «The Byzantine Village Church: Observations on its Location and on Agricultural Aspects of its Program», *Les villages dans l'empire byzantin, IVe-XVe siècle*, επιμ. J. Lefort et al. (Réalités Byzantines 11), Paris 2005, 165-178. L. Safran, «The Art of Veneration: Saints and Villages in the Salento and the Mani», *Les villages dans l'empire byzantin, IVe-XVe siècle*, επιμ. J. Lefort et al. (Réalités Byzantines 11), Paris 2005, 179-192. Gerstel, *Rural Lives*, με έμφαση σε παραδείγματα της Κρήτης και της Πελοποννήσου.

<sup>291</sup> Για την περίπτωση της αγίας Κυριακής, βλ. παρακάτω, 283-284.



Σε κάθε περίπτωση, η εικονογραφική παρουσία ενός αγίου, πολύ περισσότερο του βίου του μέσα από έναν περισσότερο ή λιγότερο συνοπτικό κύκλο γεγονότων της δράσης του, έγκειται στην προβολή ενός ακόμη θεωμένου ανθρώπου ως υποδείγματος. Ουσιαστικά στην Εκκλησία, η ζωή ενός αγίου θεωρείται “εφαρμοσμένο” ευαγγέλιο. Υπό αυτή την οπτική αντιμετωπίζεται και στην τέχνη, όταν συμπεριλαμβάνεται στο εικονογραφικό πρόγραμμα ενός ναού.<sup>292</sup> Μέσα σε αυτό το πλαίσιο καθιερώνονται οι απεικονίσεις των αγίων στην κατώτερη ζώνη του μνημειακού διακόσμου, ακολουθώντας την ιεραρχημένη δομή και τάξη των εικονιζόμενων προσώπων της βασιλείας του Θεού. Η συνήθης χαμηλή υψομετρικά θέση τους στο εικονογραφικό πρόγραμμα μιας εκκλησίας διευκολύνει την προσβασιμότητα και την εξοικίωση των εκάστοτε προσκυνητών με τα ιδανικά τους πρότυπα. Ασφαλώς, ο γενικός αυτός κανόνας δεν είναι δεσμευτικός· η επιλογή και η διάταξη των αγίων συνδέονται τελικά με τις ιδιαίτερες προτιμήσεις των χορηγών τους, σε σχέση πάντοτε και με τον διαθέσιμο χώρο.<sup>293</sup> Στα μνημειακά ζωγραφικά προγράμματα ιστορούνται μορφές από κάθε κοινωνική, οικονομική κι επαγγελματική τάξη, ανεξάρτητα από μορφωτικό επίπεδο, φύλο, ηλικία, ιδιότητα ή καταγωγή.<sup>294</sup>

Όσον αφορά την απόδοση της φυσιογνωμίας των αγίων στη μεταεικονομαχική ζωγραφική τέχνη, οι εικονογραφικοί τους τύποι στοχεύουν στην ανάδειξη της ιστορικότητας και της ιερότητας της μορφής τους.<sup>295</sup> Με βάση αυτή την θεώρηση, οι μορφές των αγίων φέρουν στοιχεία από το ιστορικό πέρασμά τους, ενώ είναι ευδιάκριτος

<sup>292</sup> A. Amore, “Culto e canonizzazione dei santi nell’antichità cristiana”, *Antonianum* 52/1 (1977), 38-80. M. Detoraki, “Portraits de saints dans le Synaxaire de Constantinople”, *ΕΕΒΣ* 53 (2007-2009), *Αφιέρωμα εις τον Δ. Ζ. Σοφριανόν*, 211-232. R. F. Taft, «The Veneration of the Saints in the Byzantine Liturgical Tradition», *Θυσία αίνεσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l’archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, επιμ. J. Getcha – A. Lossky, Paris 2005, 353-368. Για το ζήτημα των ορίων ελευθερίας, όσον αφορά την επιλογή των εικονογραφικών θεμάτων και την τεχνοτροπική τους απόδοση, ενδεικτικά: K. Weitzmann, “The Classical in Byzantine Art as a Mode of Individual Expression”, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Chicago 1971, 154. J. J. Yiannias, “A Re-examination of the ‘Art Statute’ in the Acts of Nicaea II”, *Byzantinische Zeitschrift* 80 (1987), 348-359. Κ. Μπαρούτας, *Το πρόβλημα της ελευθερίας στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2002.

<sup>293</sup> Vitaliotis, «Le programme iconographique “classique”», 67-68. Για το ρόλο των χορηγών, βλ. παραπάνω, υποσημ. 27.

<sup>294</sup> Μ. Βασιλείου, *Ομιλία Γ΄: «Εἰς τὸν ΜΗ΄ Ψαλμὸν “Εἰς τὸ τέλος, τοῖς υἱοῖς Κορὲ ψαλμός”»*, επιμ. Σ. Καρακασίδου, *Ε.Π.Ε.* 12 (1974), 325: «Διὰ τοῦτο καὶ ἡ Ἐκκλησία συνηρμόσθη ἀπὸ ἀνθρώπους μὲ παντὸς εἶδους ἐπαγγέλματα, ὥστε νὰ μὴν ἀπομείνῃ κανεὶς ἔξω ἀπὸ τὴν ὠφέλειαν». Για την ένταξη των αγίων στη μνημειακή εικονογραφία: Βλ. παραπάνω, υποσημ. 290.

<sup>295</sup> H. Maguire, “Disembodiment and Corporality in Byzantine Images of the Saints”, *Iconography at the Crossroads*, Papers from the Colloquium sponsored by the Index of Christian Art, επιμ. B. Cassidy, Princeton 1990, 75-83. Η μόνη εποχή που οδήγησε για ευνόητους λόγους κατ’ ανάγκη στην απόκρυψη και την συμβολική υπονόηση αγίων προσώπων ήταν η Εικονομαχία, εξαιτίας της γνωστής απαγόρευσης ζωγραφικής αναπαράστασης της μορφής του Χριστού και κατά συνέπεια της Παναγίας και όλων των αγίων. Για σχετική με το φαινόμενο της Εικονομαχίας βιβλιογραφία, βλ. παραπάνω, υποσημ. 18 και 20.

ο υπερβατικός τους χαρακτήρας. Στις μεμονωμένες παραστάσεις τους αποδίδονται κατά κανόνα μετωπικές, παρατακτικά, ισούψεις και συνοδεύονται από αγιωνύμια<sup>296</sup>, ώστε να προσδιορίζεται η μοναδικότητα του προσώπου τους.<sup>297</sup> Χωρίς να υποβαθμίζεται η αξία του σώματος,<sup>298</sup> αποφεύγονται η ανατομική ακρίβεια και οι εξεζητημένες λεπτομέρειες. Εμφανώς ωστόσο απεικονίζονται τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς τους, που αφορούν την εξωτερική τους φυσιογνωμία, την επαγγελματική ενασχόληση, την καταγωγή κ.λ.π.<sup>299</sup>

Επομένως, οι άγιοι ως αναπόσπαστο μέρος της κοινωνίας εντάσσονται στα εικονογραφικά προγράμματα των ναών, αντανακλώντας τον ρόλο τους ως προτύπων για κάθε άνθρωπο, ως μεσιτών για κάθε πιστό.

<sup>296</sup> Maguire, *Icons of their Bodies*, 100-145. Στη σύγχρονη έρευνα έχει αναπτυχθεί ιδιαίτερος το ενδιαφέρον για τη μελέτη των επιγραφών, όχι μόνο ως καταγραφή των σωζόμενων, αλλά και ως προς τον διαδραστικό τους ρόλο σε σχέση με την εικόνα: *Icon and the Word. The Power of Images in Byzantium*, επιμ. A. Eastmond – L. James, Ashgate 2003, ιδίως το άρθρο της K. Boston, “The Power of the Inscriptions and the Trouble with Texts”, 35-59. A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken*, (Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Uberlieferung, τ. 1), Βιέννη 2009. Ο ίδιος, “The Meaning of Inscriptions for the Early and Middle Byzantine Culture. Remarks on the Interaction of Word, Image and Beholder”, *Scrivere et leggere nell’arto medioevo*, Spoleto, 28 Απριλίου – 4 Μαΐου 2011, Spoleto 2012, 731-753. I. Drpić, *Epigram, art, and devotion in Later Byzantium*, Cambridge 2016. I. Drpić – A. Rhoby, “Byzantine Verses as Inscriptions: The Interaction of the Text, Object, and Beholder”, *A Companion to Byzantine Poetry*, επιμ. W. Hörandner et al., Leiden 2019, 430-457. Πρβλ. επίσης το άρθρο του I. Drpić, The Patron’s ‘I’: Art, Selfhood, and the Later Byzantine Dedicatory Epigram, *Speculum* 89 (2014), 895-935, όπου θίγεται το ζήτημα της εμφάνισης του α’ ενικού σε όψιμα επιγράμματα και το οποίο συσχετίζεται με την πρόθεση των δωρητών να συνδεθούν με το εικονιζόμενο πρόσωπο του αγίου, στο οποίο απευθύνονται.

<sup>297</sup> Στην Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο αναφέρεται η σημασία του ονόματος σε μια εικόνα ως στοιχείου κοινωνίας της με το πρωτότυπο. Mansi, *Sacrorum Conciliorum XIII*, 257D: «Ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι ἄλλο οὐδὲν ὁ ἀληθῆς λόγος γινώσκει, ἢ κατὰ τὸ ὄνομα κοινωνεῖν, οὐτίνος ἐστὶ εἰκὼν, καὶ οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, καθὼς πολλαχῶς εἴπομεν, ἀναγκαζόμενος ἐκ τῶν αὐτῶν διαλέξεων». Καθοριστική ήταν για το ζήτημα αυτό η θέση του Θεόδωρου του Στουδίτη περί «υποστατικής» ομοιότητας του Χριστού και της τεχνητής εικόνας του, ώστε να μπορεί να γίνει λόγος για κοινωνία Θεού και ανθρώπου μέσω της εικόνας, Κορναράκης, *Η θεολογία των ιερών εικόνων*, 214-224.

<sup>298</sup> Όλες οι μορφές αναπαρίστανται ένσωμες, ακόμα και οι ασώματοι κατά φύση άγγελοι, εφόσον μόνο υπό αυτή την μορφή γίνονται αντιληπτοί από τους ανθρώπους κατά τις εμφανίσεις τους. Κανείς δεν υπονοείται ή δεν αποδίδεται μόνο ως νοητή παρουσία. Την πολύτιμη αξία του σώματος και μάλιστα σε ύψιστο βαθμό επιβεβαιώνει η Ανάσταση του Χριστού που προηγήθηκε και η ανάσταση όλων των νεκρών σωμάτων, που αναμένεται κατά την Δευτέρα Παρουσία. Αυτό, εξάλλου, υποστηρίζει ο όσιος Θεόδωρος ο Στουδίτης, όταν αναφέρεται στην δυνατότητα περιγραφής όλων εκείνων που υπάρχουν στην περιοχή των αισθήσεων, αλλά και του νου, ακόμη και της Μελλουσας Κρίσης. Θεοδώρου του Στουδίτου, *Αντιρρητικός πρώτος*, 80: «Ὡς ἐντεῦθεν μὴ μόνον τὰ ἐν αἰσθήσει, ἀφῆ τε καὶ χροιά ὑποπίπτοντα ἀναγράφειν διδάσκεισθαι ἡμᾶς, ἀλλ’ ὅτι οὐδὲν καὶ κατὰ διάνοιαν περιλαμβανόμενον διὰ τῆς τοῦ νοῦ θεωρίας. Διὰ τοῦτο παρείληπται ἐξ ἀρχῆς οὐ μόνον ἀγγέλους ἀνιστορεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ μέλλον κριτήριον ὑπογράφειν, δεξιάς τε αὐτῶν πάλιν στάσεις καὶ εὐωνόμους, σκυθρωποτέραν τε καὶ ἐνδοξότεραν ἰδέαν. Ἐν γὰρ μόνον πάντα ἀπερίγραπτον, τὸ Θεῖον».

<sup>299</sup> P. L. Grotowski, “Defining the Byzantine Saint. Creating a Message in Orthodox Art”, *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art*. Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology, επιμ. P. L. Grotowski – S. Skrzyniarz, Cracow, 8-10 September 2008, Warsaw 2010, 133-158.

### 3. Οικουμενικότητα

#### Εκκλησία

Στα αποστολικά κείμενα (Προς Εβρ. 1,6 και 2,5) ως *οικουμένη* νοείται το σύνολο της κατοικούμενης από ανθρώπους γης, η υφήλιος, ενώ στα πατερικά κείμενα των πρώτων βυζαντινών χρόνων νοείται η κατοικημένη ζώνη της Γης, οριζόμενη κυρίως μέσα από την αντίθεσή της, την έρημο<sup>300</sup>. Ο απόστολος Παύλος αναφέρει ακόμη και την «Οικουμένη μέλλουσα» (Εβρ. 2,5), η οποία δεν εννοείται στη γεωγραφική της διάσταση ως μια κυριαρχία εξουσίας, αλλά ως η έναρξη και η δυνατότητα που έχει η επέκταση της πνευματικής κυριαρχίας του Χριστού<sup>301</sup>.

Η ίδια η φύση της Εκκλησίας είναι καθολική, γιατί ως σώμα Χριστού περιέχει τα πάντα, ολόκληρη την κτίση και συνεπώς αφορά την ίδια την θεία Οικονομία περί του κόσμου και του ανθρώπου.<sup>302</sup> Από την καθολικότητα της φύσης της πηγάζει και η οικουμενική της προοπτική. Κατά τον άγιο Κύριλλο Ιεροσολύμων, η Εκκλησία καλείται καθολική, γιατί εκτείνεται σε όλη την οικουμένη από περάτων έως περάτων και διδάσκει καθολικώς και ανελλιπώς όλα τα δόγματα που οφείλουν να έρθουν στην γνώση των ανθρώπων για ορατά και αόρατα πράγματα, επουράνια και επίγεια, ώστε κάθε γένος ανθρώπων, άρχοντες και αρχόμενοι, λόγιοι και ιδιώτες, να υποτάσσονται στην ευσέβεια και να θεραπεύεται κάθε είδους αμαρτία, ψυχής και σώματος, και να αποκτάται κάθε

<sup>300</sup> Πρβλ. Εύσεβιου Καισαρείας, Ὑπομνήματα εἰς τοὺς Ψαλμοὺς, PG 23, στήλ. 1092A, ὅπου αναφερόμενος σε χωρίο τῶν Παροιμιῶν σχολιάζει: «Κατ' ἐξάιρετον δὲ ἐνταῦθα τὸ οἰκούμενον μέρος τῆς γῆς οἰκουμένην ὠνόμασεν, ἀποδιαστεῖλας τῆς ἐρήμου καὶ τῆς οἰκητοῦ. Ἀλλὰ καὶ τὸ πλήρωμα τῆς οἰκουμένης προσέθηκεν, οὕτως σημήνας τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, τῶν τὴν οἰκουμένην πληροῦντων». *Μεγάλου Βασιλείου, Ἐπιστολὴ 164*, στο *Μεγάλου Βασιλείου Ἔργα*, τ. 2 (Ε.Π.Ε.), Θεσσαλονίκη 1972, 164, 166, ὅπου αναφερόμενος στὴν κυριαρχία τῶν αἰρέσεων ἐπισημαίνει ὅτι κανένα μέρος τῆς οἰκουμένης δὲν διέφυγε τῆς αἵρεσης: «Σχεδὸν γὰρ οὐδὲν μέρος ἔτι τῆς οἰκουμένης διαπέφευγε τὸν ἐκ τῆς αἵρέσεως ἐμπρησμόν». *Ἰω. Χρυσόστομος, Ἄπαντα τὰ ἔργα*, τ. ΣΤ', (ΕΠΕ 53), Θεσσαλονίκη, 81, 82. Koder, «Ἡ γεωγραφικὴ διάσταση», 30. Για τὴν ἰδέα τοῦ κόσμου στο Βυζάντιο: *Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne*, éd. W. Wolska-Conus, (préface P. Lemerle), v. I (Livres I-IV) [Sources chrétiennes 141], Paris 1968 καὶ *Cosma Indicopleusta. Topografia cristiana*, Libri I-V, a cura di A. Garzya, con una promessa di W. Wolska-Conus e una postfazione di R. Maisano, Napoli 1992. Σχόλια γιὰ τὴν εἰκονογράφηση τοῦ κειμένου σε μεταγενέστερο χειρόγραφο: Γ. Γαλάβαρης, «Χριστιανικὴ Τοπογραφία τοῦ Κοσμά Ἰνδικοπλεῦστη», *Τὸ Βυζάντιο ὡς Οἰκουμένη* (κατάλ. ἐκθεσης), ἐπιμ. Τζ. Ἀλμπάνη, Αθήνα 2001, 34-38, ἀρ. 2, ὅπου καὶ ἡ προηγούμενη βιβλιογραφία.

<sup>301</sup> Ψαλμ. 23.1: «τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, ἡ οἰκουμένη καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ». Γ. Στ. Γρατσεάς, *Ἡ πρὸς Εβραίους ἐπιστολή*, Θεσσαλονίκη 1999, 393.

<sup>302</sup> Πόποβιτς, *Ἡ Ὀρθόδοξος Εκκλησία καὶ ὁ Οἰκουμενισμός*, 84-87. Για μὴ ερμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς σημασίας καὶ τῶν χρήσεων τῆς ἐννοίας τῆς Οἰκονομίας κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεώρηση: G. Parathomas, «Ecclesial Oikonomia. Terminological Elucidations and Hermeneutic Retrospections within the multiple ways of Economy», *Kanon* 24 (2016), 126-145.

αρετή και χάρισμα σε έργα και λόγια.<sup>303</sup> Έτσι, η Εκκλησία ταυτίζεται με την Οικουμένη (Κολ. 1.15-19). Η καθολικότητα της Εκκλησίας είναι δηλαδή μία δυναμική ενέργεια και όχι μία στατική κατάσταση.<sup>304</sup> Κατά τον Ευσέβιο Καισαρείας, οι άνθρωποι καλούνται να λειτουργούν ως «τὸ πλήρωμα τῆς οἰκουμένης»<sup>305</sup>.

Η Εκκλησία του Χριστού θεωρείται καθολική σε κάθε επισκοπή της, σε κάθε επίσκοπο και πρόσωπο που φέρει όλη την αλήθεια της.<sup>306</sup> Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο άγιος Ιγνάτιος ο Θεοφόρος σημειώνει πως «Ὅπου ἂν ᾗ Χριστὸς ἐκεῖ ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία».<sup>307</sup> Επομένως, η σημασία της οικουμενικότητας για την Εκκλησία κατανοείται όχι μόνο κατά τον τόπο, αλλά και κατά το πλήρωμα της αλήθειας της, δηλαδή κατά την ακεραιότητα και την ορθότητα της πίστης.<sup>308</sup> Έτσι, με βάση την καθολικότητα, η ορθόδοξη Εκκλησία αντιπαρατίθεται προς κάθε άλλη αιρετική ή σχισματική ομολογία.<sup>309</sup>

Ιδιαίτερα αξιοσημείωτο είναι ότι στην χριστιανική σκέψη, η Οικουμένη αντιδιαστέλλεται προς την Έρημο. Ήδη στην αρχαιοελληνική γραμματεία επισημαίνονται οι προϋποθέσεις βιωσιμότητας μιας περιοχής, ώστε να καθίσταται ζωντανή και παραγωγική, δηλαδή να προσφέρεται για κατοίκηση και να μην γίνεται έρημος.<sup>310</sup> Παρόμοια νοηματοδότηση απαντά και στον παλαιοδιαθηκικό κόσμο. Κατά Το Βιβλίο της Γένεσης 1.2, η έρημος ταυτίζεται με την εικόνα της ασχημάτιστης και κατά συνέπεια της ακατοίκητης γης, κενής από κάθε ύπαρξη. Μετά την Πτώση των Πρωτοπλάστων από τον Κήπο της Εδέμ και την έξοδό τους από τον Παράδεισο εισάγονται οι έννοιες της ερήμωσης και της φθοράς. Η έρημος νοείται ως τόπος, ως κατάσταση και ως τρόπος ζωής. Σημαίνει απουσία αναγκαίων κι επομένως συνιστά για τον άνθρωπο μία γη αφιλόξενη και επικίνδυνη (ως χώρος) και έναν βίο αφύσικο, κενό

<sup>303</sup> Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατήχησις*, ΠΗ', ΚΓ', PG 33, στήλ. 1044B: «Καθολικὴν μὲν οὖν καλεῖται, διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης, ἀπὸ περάτων γῆς ἕως παρατών· καὶ διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα, περὶ τε ὀρατῶν καὶ ἀορατῶν πραγμάτων, ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων...».

<sup>304</sup> Γρηγ. Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, PG 44, στήλ. 557A. X. Θ. Κρικῶνης, *Το μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας. Πατερικαὶ ἀπόψεις*, Θεσσαλονίκη 1998, 79-80.

<sup>305</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 300.

<sup>306</sup> Το πνεῦμα αὐτὸ αντανακλάται, για παράδειγμα, στο κείμενο του Ευσεβίου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, κεφ. Λ': Περὶ τῆς κατὰ Παύλου ἐπιστολῆς τῶν ἐπισκόπων, PG 22, στήλ. 709.

<sup>307</sup> Ιγνάτιος Θεοφόρος, *Σμυρναίους Η'*, PG 5, στήλ. 713B.

<sup>308</sup> «Εἰς τὸν βίον καὶ τὴν ἄθλησιν τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μαζίμου, ΚΔ', PG 90, στήλ. 93D: «Καθολικὴν Ἐκκλησίαν, τὴν ὀρθὴν καὶ σωτήριον τῆς πίστεως ὁμολογίαν, ὁ Κύριος εἶναι εἰπών». Κρικῶνης, *Το μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας*, 40, 81-82. J. Meyendorff, «Ἡ καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας: Μία εἰσαγωγή», *Ἰησοῦς Χριστὸς ἡ τοῦ κόσμου ζωὴ*, Στ. Φωτίου (επιμ.), Λευκωσία 2000, 243 κ.ε. Στο ἴδιο, V. Lossky, «Ἡ συνείδηση τῆς καθολικότητας. Οἱ ἀνθρωπολογικὲς συνέπειες τοῦ περὶ Ἐκκλησίας δόγματος», 493 κ.ε.

<sup>309</sup> Κρικῶνης, *Το μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας*, 81.

<sup>310</sup> Ξενοφώντας, *Αγασίλαος*, I.20 στο *Xenophon's opera omnia* I, επιμ. E.C. Marchant, Oxford 1961 (ανατύπωση α' έκδοσης: 1900-1921).

και άρα αβίωτο.<sup>311</sup> Ως τρόπος ζωής όμως παρέχει ένα εξαιρετικά δύσκολο, αλλά ιδεώδες πεδίο άσκησης, ιδανικό για την απαλλαγή από το κοσμικό φρόνημα και για την απόκτηση εμπειριών έντονης πνευματικότητας.<sup>312</sup> Η συμβολική αυτή διατύπωση θεμελιώνεται ουσιαστικά στην θεώρηση της ερήμου ως κατοικητηρίου των δαιμόνων, εικόνα βασισμένη στην αντίληψη πως όπου δεν μπορεί να φθάσει το «βλέμμα» του Θεού είναι έρημος και άρα μπορούν και εγκαταβιούν οι δαίμονες.<sup>313</sup>

Παράλληλα όμως, η έρημος λειτουργεί και ως τόπος άσκησης και δοκιμασίας στοχεύοντας στον έλεγχο της πίστης.<sup>314</sup> Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι μια σειρά προφητών με τελευταίο τον Πρόδρομο, ακόμα και ο ίδιος ο Χριστός, επιλέγουν την έρημο ως πεδίο άσκησης και δράσης. Εκεί δοκιμάζονται περισσότερο από οπουδήποτε, δηλαδή πειράζονται στον μέγιστο βαθμό από κάθε είδους δαιμονική ενέργεια, εφόσον η έρημος χαρακτηρίζεται ως ο κατεξοχήν χώρος παρουσίας του διαβόλου. Η σαρανταήμερη παραμονή του Ιησού στην έρημο του Σαραντάριου Όρους μετά το βάπτισμά του και η εκεί απώθηση όλων των πειρασμών εξαγιάζει στην πραγματικότητα την έρημο, νικώντας κάθε θανατηφόρα δοκιμασία.

Στην χριστιανική παράδοση υφίσταται η μεταφορική εικόνα μετατροπής της ερήμου σε Οικουμένη κατά το παλαιοδιαθηκικό πρότυπο του προφήτη Ηλία και το νεοδιαθηκικό του Ιωάννη του Προδρόμου. Αλλωστε, το σωτηριολογικό μήνυμα του Ευαγγελίου εξαγγέλλεται αρχικά στην έρημο.<sup>315</sup> Στην φυσική έρημο, οι άνθρωποι ασκούνται ώστε να γίνουν ολόκληροι οι ίδιοι Οικουμένη (μεταμόρφωση), ενώ συχνά, στην πολύβουη οικουμένη («κόσμος»), οι άνθρωποι μπορεί να ζουν την

<sup>311</sup> Πρβλ. Δευτ. 2.7: «Ὁ γὰρ κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν εὐλόγησέν σε ἐν παντὶ ἔργῳ τῶν χειρῶν σου· Διάγνωθι πῶς διήλθες τὴν ἔρημον τὴν μεγάλην καὶ τὴν φοβερὰν ἐκείνην· ἰδοὺ τεσσαράκοντα ἔτη κύριος ὁ θεὸς σου μετὰ σοῦ, οὐκ ἐπεδείθης ῥήματος».

<sup>312</sup> Ἡδη ἀπὸ τὴν εποχὴ μάλιστα τοῦ Δανιὴλ φτάνει νὰ προσωποποιηθεῖ καὶ νὰ προσλάβει δαιμονοποιημένη μορφή, γνωστὴ ὡς τὸ βδέλυγμα τῆς ερημώσεως. Βλ. ενδεικτικά: Δαν. 9.27: «...καὶ ἀφαιρεθῆσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχύσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἐβδομάδας· καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἐβδομάδος ἀρθῆσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδὴ, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν», Δαν. 11.31, Δαν. 12.11. Ιερ. 7.34, Μτθ. 23.38, Μκ. 13.14: «Ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγιγνώσκων νοεῖτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη...».

<sup>313</sup> D. Chitty, *The Desert as City. An Introduction to the Study of Agyptian and Palestinian Monasticism under Christian Empire*, Oxford 1966, 5-7. Παπανικολάου, *Ἡ έρημος καὶ ἡ πόλη*, 201-202.

<sup>314</sup> Δευτ. 8.2: «καὶ μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἠγαγέν σε κύριος ὁ θεός σου ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως ἂν κακώσῃ σε καὶ ἐκπειράσῃ σε καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἢ οὐ».

<sup>315</sup> Ματθ. 3.1-3: «Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείνας παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρῦσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας καὶ λέγων· μετανοεῖτε... οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος φωνῇ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ...».

πνευματική/καρδιακή έρημο. Επομένως, η έρημος θεωρείται αγιοτόκος, γιατί εμπνέει και διδάσκει αγιότητα.<sup>316</sup>

Σύμφωνα με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο, ο Πρόδρομος κήρυττε συνειδητά «*ἐν τῇ ἐρήμῳ οὐχὶ ἐν τῇ οἰκουμένῃ, ὅτι ἔρημος ἦν ἡ τῶν ἀνθρώπων κατάστασις, μήπω οἰκουμένη ὑπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος*»<sup>317</sup>. Ο ίδιος δηλαδή ο άνθρωπος θεωρείται «τόπος», ο κατεξοχὴν τόπος φανέρωσης της αγίας Τριάδας.<sup>318</sup> Επομένως αποτελεί ὑψιστη αποστολή της Εκκλησίας, η «κατοίκηση» του Θεού μέσα στην καρδιά του ανθρώπου προκειμένου να πάψει να είναι «έρημος». Σε πνευματικό επίπεδο, η έρημος συνιστά την απουσία του Θεού από την ζωή και την καρδιά μας, την έλλειψη δηλαδή της αληθινής πίστης.<sup>319</sup>

Στα πέρατα λοιπόν της Οικουμένης καλούνται οι απόστολοι να κηρύξουν και να διαδώσουν το μήνυμα του Ευαγγελίου, κατά την εντολή του Χριστού «*πορευθέντες οὐν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἶμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*» (Ματθ. 28,19-20).

---

## Κράτος

Την εποχή της Αυτοκρατορίας της Ρώμης, τα όρια της Οικουμένης ταυτίζονταν με τα όρια της ρωμαϊκής κυριαρχίας.<sup>320</sup> Στις βυζαντινές πηγές, ο όρος λαμβάνει διάφορες

---

<sup>316</sup> Για την έρημο, βλ. ενδεικτικά: A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient, I. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961. D. Chitty, *The Desert as City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under Christian Empire*, Oxford 1966. Αντ. Παπαδόπουλος, *Ἡ «ἄσκησις» ἐν τῷ ἀρχαίῳ μοναχισμῷ*, Θεσσαλονίκη 1968. C. Carretto, *Le désert dans la ville*, Montréal 1980. W. H. C. Frend, *Town and Country in the Early Christian Centuries*, London 1980. Γ. Φλωρόφσκυ, *Οἱ Βυζαντινοὶ Ἀσκητικοὶ καὶ Πνευματικοὶ Πατέρες*, (μτφρ. Π. Πάλλη), Θεσσαλονίκη 1992. Παπανικολάου, *Ἡ έρημος καὶ ἡ πόλη*, Θεσσαλονίκη 2000.

<sup>317</sup> *Ιω. Χρυσόστομος, Εἰς τὸν Πρόδρομον*, PG 59, στήλ. 490, όπου σχολιάζεται το χωρίο 3.1 του Κατὰ Ματθαίου.

<sup>318</sup> Ράντοβιτς, *Το μυστήριο της αγίας Τριάδας*, 51.

<sup>319</sup> *Ευθύμιος Ζηγαβηνός, Πανοπλία Δογματική*, PG 130, 273.1-6: «Ἐρημος μὲν γὰρ ἡ ἐξ ἔθνῶν ἐκκλησία τῶν ἀκάρπων πρὶν, καὶ ὄντων οἰκητήριον τῶν νοητῶν θηρίων, ἥτις φλεγόμενη τῷ πυρὶ τῶν παθῶν ἐδίψε θεογνωσίας καὶ σωτηρίας. Καὶ τυχούσα τοῦ κηρύγματος εὐφραίνεται, καὶ ἀγαλλιᾶται, καὶ ἀνθεὶ τῇ φαιδρότητι, καὶ εὐωδία τῶν ἀρετῶν». *Ιω. Χρυσόστομος, Εἰς Ψαλμὸν 101-107*, PG 55, στήλ. 666-667: «Ἀλλὰ καὶ Βαβυλῶν ἔρημος καὶ ἄνυδρος. Ἐρημος γὰρ ὑπῆρχε Θεοῦ, καὶ τῆς πνευματικῆς ἀρδείας δουλεῦον ἐκεῖ ἐστέρητο τῶν Ἰουδαίων τὸ πλῆθος· καὶ οἱ ἐξ ἔθνῶν πεπιστευκότες ὡσαύτως ἐν ἐρήμῳ καὶ ἀνύδρῳ διῆγον, Ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ὄντες, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος. Ὅδὸν πόλεως κατοικητηρίου οὐχ εὗρον».

<sup>320</sup> Με αὐτὴν τὴν ἐννοια ἀπαντᾶ σε ἀρκετὰ χωρία καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης, βλ. ενδεικτικά: Λουκ. 2.1: «ἐξήλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην», Πραξ. 17.6 καὶ 24.5: «καὶ κινούντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων

αποχρώσεις, με ευρύτερη ή στενότερη έννοια.<sup>321</sup> Κατά την πολιτική θεωρία των Βυζαντινών, η Οικουμένη αποτελεί μια τεράστια ιεραρχημένη οικογένεια με επικεφαλής τον βυζαντινό Αυτοκράτορα και μέλη της τους λαούς και τους ηγεμόνες όλου του κόσμου.<sup>322</sup> Μια ιδιαίτερη και ιδιόμορφη, πνευματικής φύσεως, “συγγένεια” χαρακτηρίζει τις μεταξύ τους σχέσεις. Έτσι για παράδειγμα, οι ηγέτες των Γάλλων και των Γερμανών θεωρούνται ‘πνευματικοί αδελφοί’ του «βασιλέα των Ρωμαίων», οι ηγεμόνες της Αρμενίας και της Βουλγαρίας ‘πνευματικά τέκνα’ του, ‘φίλοι’ του ο εμίρης της Αιγύπτου, οι αρχηγοί της Αγγλίας, των ιταλικών δημοκρατιών της Βενετίας, της Γένοβας κ.λ.π. και τέλος, οι μικροί τοπικοί άρχοντες διαφόρων μεγάλων περιοχών νοούνται ως ‘δούλοι’ του, όπως η Αρμενία, η Σερβία κ.λ.π.<sup>323</sup>

Αυτή η πολιτική θεώρηση απέκλειε στην πραγματικότητα άλλες αυτοκρατορίες και εξυπηρετούσε τελικά την αρχή της οικουμενικότητας.<sup>324</sup> Οι ηγεμόνες λοιπόν όλων των λαών και των εθνών δεν έφεραν τον τίτλο του «βασιλέως», γιατί ήταν κατώτεροι του βυζαντινού αυτοκράτορα και συνεπώς δεν διασπούσαν την ιδέα της μίας και μοναδικής Αυτοκρατορίας σε όλη την Οικουμένη, που συνιστούσε τελικά την μία και μόνη Βασιλεία επί της Γης. Έτσι λοιπόν, το ένα και μοναδικό αυτό επίγειο πολίτευμα, εποπτικού μάλιστα χαρακτήρα θα λέγαμε, μπορούσε διαρκώς να παραβάλλεται προς το ουράνιο, ως κατεύθυνση δηλαδή οραματισμού μιας χριστιανικής κοινωνίας.<sup>325</sup> Συνεπώς, στο Βυζάντιο υφίσταται και σε πολιτειακό επίπεδο μια συνεχής αναφορικότητα προς την ουράνια Βασιλεία του Θεού. Το βασιλικό του πολίτευμα παραλληλίζεται συχνά μέσα από

---

αίρέσεως». Όμως στην Αποκ. 3,10 ως οικουμένη νοείται όλη η υφήλιος: «ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς».

<sup>321</sup> Μιχ. Σ. Κορδώσης, *Το Βυζάντιο και ο δρόμος προς την Ανατολή*, Αθήνα 2002, 94.

<sup>322</sup> Πρβλ. Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανὸν*, 13. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 9. Ahrweiler, *Η πολιτική ιδεολογία*, 59. Χ. Παπασωτηρίου, *Βυζαντινή υψηλή στρατηγική, 6ος -11ος αι.* (Σειρά Μελετών Διπλωματίας και Στρατηγικής 4/ Βιβλιοθήκη Ινστιτούτου Διεθνών Σχέσεων 25), Αθήνα 2011<sup>7</sup>, 203-204. J.-C. Cheynet, «Ο Αυτοκράτορας και το Παλάτιο», στο J.-C. Cheynet (επιμ.) *Ο βυζαντινός κόσμος*, τ. Β΄, 170. Ε. Κ. Χρυσός, «Το Βυζάντιο και η διαθνής κοινωνία του Μεσαίωνα», *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη*, 74-77.

<sup>323</sup> Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 9.

<sup>324</sup> Στο ίδιο, 8. Για τις οικουμενικές αξιώσεις της Αυτοκρατορίας: P. E. Pieler, “Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen in Byzanz”, *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, επιμ. Finkentscher et al., Freiburg/München 1980, 672.

<sup>325</sup> Πρβλ. Φιλip. 3.20: «ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν...». Ο ἅγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος προτρέπει όλους τους ανθρώπους, δηλαδή τον «λαό του Χριστού» που είναι η Εκκλησία, να εισέλθουν στην «κατά Χριστόν πολιτείαν»: Χρ. Θ. Κρικώνης, *Το μυστήριον της Εκκλησίας. Πατερικαὶ απόψεις*, Θεσσαλονίκη<sup>3</sup> 1998, 31.

γνώριμες εικόνες, όπως για παράδειγμα του ενός ποιμνίου υπό έναν ποιμένα<sup>326</sup> ή των μελισσών που γυρίζουν όλες γύρω από την μία βασίλισσα.<sup>327</sup>

Το κράτος της Ρώμης είχε ήδη προσλάβει την οικουμενική διάσταση της αυτοκρατορίας του Μ. Αλεξάνδρου (*imitatio Alexandri Magni*).<sup>328</sup> Επομένως η Ρωμανία, το λεγόμενο Βυζάντιο, κληρονόμησε από την Ρώμη όχι μόνο την πολιτειακή υπόσταση της *res publica* και τον θεσμό της μοναρχίας, αλλά και την οικουμενικότητα της αυτοκρατορικής επικράτειας, που συνεπάγεται Οικουμενική Αποστολή.<sup>329</sup> Όμως η ιδέα της οικουμενικότητας στη βυζαντινή πολιτική σκέψη ανανοηματοδοτήθηκε και ενισχύθηκε περαιτέρω από την αφομοίωση της θεώρησης της χριστιανικής Εκκλησίας ως Οικουμένης, καθιστώντας την ιδεολογική βάση, αλλά και έναν σταθερό δυναμικό προσανατολισμό για την Αυτοκρατορία σε όλους τους αιώνες.<sup>330</sup> Μέσα σε αυτό το πλαίσιο πρόσληψης της Οικουμένης, δηλαδή ως πνευματικού σημείου αναφοράς, η αρχή της οικουμενικότητας δεν έχασε ποτέ τη σημασία και την προοπτική της. Η οικουμενική προοπτική της βυζαντινής κοσμοθεώρησης δεν έπαψε να υφίσταται, ακόμα και κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο, όταν η σταδιακή αποδυνάμωση της ισχύος και της εδαφικής έκτασης του Βυζαντινού Κράτους ρεαλιστικά δεν την δικαιολογούσε, δεν μπορούσε δηλαδή να υποστηρίξει τέτοιες προσδοκίες. Ουσιαστικά, η οικουμενική διάσταση της

<sup>326</sup> Πρβλ. Ιω. 10.16: «καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν». Treitinger, *Kaiseridee*, 160.

<sup>327</sup> Βασιλείου Καισαρείας, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον, Ὁμιλία Η΄*, δ΄, εκδ. Ε.Π.Ε. 4, Θεσσαλονίκη 1973 (σελ. 313): «καὶ γὰρ ἐκεῖνων (ενν. των μελισσων) κοινὴ μὲν ἡ οἴκησις, κοινὴ δὲ ἡ πτῆσις, ἐργασία δὲ πάντων μία· καὶ τὸ μέγιστον, ὅτι ὑπὸ βασιλεῖ καὶ ταξίαρχῳ τινὶ τῶν ἔργων ἄπτονται...καὶ ἔστιν αὐταῖς οὐ χειροτονητὸς ὁ βασιλεὺς...οὐδὲ κληρωτὴν ἔχων τὴν ἐξουσίαν...οὐδὲ ἐκ πατρικῆς διαδοχῆς τοῖς βασιλείοις ἐγκαθεζόμενος... ἀλλ' ἐκ φύσεως ἔχων τὸ κατὰ πάντων πρωτεῖον καὶ μεγέθει διαφέρων καὶ σχήματι καὶ τῇ τοῦ ἡθους πραότητι». Η μέλισσα και το παράγωγό της, το μέλι αναφέρονται συχνά στα πατερικά κείμενα: Σ. Γερμανίδου, *Βυζαντινός μελλίρυτος πολιτισμός: πηγές, τέχνη, ευρήματα*, ΕΙΕ, Αθήνα 2016. Συσχετίζεται ακόμη και με την Παναγία, βλ. σχετικά: Σ. Γερμανίδου, «Ένας δογματικός συμβολισμός σε παραστάσεις Γέννησης του Χριστού στα ιταλοβυζαντινά χειρόγραφα Exultet (10<sup>ος</sup>-13<sup>ος</sup> αι.)», *ΔΧΑΕ* 33 (2012), 257-264.

<sup>328</sup> Koder, «Η γεωγραφική διάσταση», 27. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων Α΄*, 59-63. Αντωνοπούλου-Τρεχλή, *Από την αρχαία ελληνική 'πόλιν'*, 121. Αξιοσημείωτη είναι η πρόσληψη της προσωπικότητας της Μ. Αλεξάνδρου στη βυζαντινή κοσμοθεώρηση. Μάλιστα από τον 10<sup>ο</sup> αιώνα, επί Μακεδόνων, η εικονογράφηση της σκηνής της Ανάληψης του Μ. Αλεξάνδρου αποτελεί μία ακόμη εκδήλωση της αυτοκρατορικής ιδεολογίας, όπου η μορφή του ενσαρκώνει ουσιαστικά τον ιδανικό και ικανό αυτοκράτορα. Έτσι, οι Βυζαντινοί τιμούν τον δημιουργό της παγκόσμιας αυτοκρατορίας, αναγνωρίζοντάς τον ως σύμβολο της οικουμενικότητας του Ελληνισμού και της διεθνούς ακτινοβολίας του πολιτισμού του: *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη*, 53.

<sup>329</sup> S. Vryonis, "Byzantine Civilization, a World Civilization", *Byzantium: A World Civilization*, επιμ. Α. Ε. Laiou – Η. Maguire, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1992, 19-35. Koder, «Η γεωγραφική διάσταση», 27-30. Ε. Χρυσός, «Η βυζαντινή ιδέα της Οικουμενικότητας», *Δώρον. Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Νίκο Νικονάνο*, Θεσσαλονίκη 2006, 227.

<sup>330</sup> Κολ. 3, 11: «οὐκ ἔνι Ἑλλήν καὶ Ἰουδαῖος...». Γ. Πιτσάκης, «Η οικουμενικότητα του βυζαντινού δικαίου», επιμ. Χρυσός, Αθήνα 2005, 141-182.



Αυτοκρατορίας δεν ταυτίζεται με τα εκάστοτε ιστορικά όρια της επικράτειας.<sup>331</sup> Το στοιχείο αυτό δεν διαφεύγει από τους Βυζαντινούς, οι οποίοι είχαν συναίσθηση των γεωγραφικών ορίων του κράτους τους και των πολιτικών τους δυνατοτήτων, γι' αυτό και προσαρμόζονταν στα νέα γεωπολιτικά δεδομένα κάθε περιόδου.<sup>332</sup>

Στην εξελικτική αυτή διαδικασία, καταλυτικής σημασίας υπήρξε η συμβολή γνώριμων στοιχείων που χαρακτηρίζουν διαχρονικά τον ελληνικό πολιτισμό και που λειτουργούσαν ως το κατάλληλο υπόβαθρο, δηλαδή η μεταπλαστική και ενοποιητική του δύναμη, η αντίληψη του κόσμου ως ολότητας και ο οικουμενικός ορίζοντας της φιλοσοφικής του αναζήτησης.<sup>333</sup> Ο Χριστιανισμός, ως νέα πίστη και συνεπώς νέος τρόπος ζωής,<sup>334</sup> επιθυμούσε τη διάδοση του κηρύγματος του Ευαγγελίου στα πέρατα του κόσμου κι επομένως, η Ρωμαϊκή Οικουμένη εξέφραζε ιδανικά το σχέδιο της θείας Πρόνοιας, η οποία σύμφωνα με την χριστιανική θεώρηση του κόσμου κινεί την ιστορία σε συγκεκριμένη τροχιά με στόχο την σωτηρία του Ανθρώπου<sup>335</sup>.

---

## Η μαρτυρία της τέχνης

Στα μεταεικονομαχικά προγράμματα, η έννοια της οικουμενικότητας αναδεικνύεται καταρχάς με την συνολική αντιμετώπιση του μνημειακού διακόσμου ως μικρογραφική

---

<sup>331</sup> Για το θέμα της ιστορικής γεωγραφίας στο Βυζάντιο, ενδεικτικά: H. Ahrweiler, *Byzance: les pays et les territoires*, Λονδίνο 1976. *Geographica Byzantina*, επιμ. H. Ahrweiler [Byzantina Sorbonensia], Παρίσι 1981. *Activité byzantine. Enquête sur la géographie historique du monde byzantin*, επιμ. H. Ahrweiler, Fondation Européenne de la Science, Παρίσι 1983. A. Guillou, "La frontière pour les Byzantins. Le barbare et le voisin", *Identité et Droit de l'Autre*, επιμ. L. Mayali, Berkeley, CA 1994, 57-67. Γ. Π. Λάββας, «Η έννοια του χώρου και η πολεοδόμησή του στο Βυζάντιο», *Βυζαντινά Μελέται* 5 (1994), 25-34. J. Koder, *Το Βυζάντιο ως χώρος. Εισαγωγή στην Ιστορική Γεωγραφία της Ανατολικής Μεσογείου στη Βυζαντινή Εποχή*, μτφρ. Δ. Χ. Σταθακόπουλος, Θεσσαλονίκη 2005.

<sup>332</sup> Ε. Χρυσός, «Το Βυζάντιο και η διεθνής κοινωνία του Μεσαίωνα», *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη*, (επιμ. Ε. Χρυσός), Αθήνα 2005, 78.

<sup>333</sup> Για την πρόσληψη και την συμβολή στοιχείων του ελληνικού πολιτισμού στη βυζαντινή κοινωνία, ό.π. σελ. 44-45.

<sup>334</sup> *Θεμίστιου έργα* (4<sup>ος</sup> αιώνας) και *Ομιλίες Γρηγορίου Ναζιανζηνού*. Ο Χριστιανισμός, μετά την πολύχρονη περίοδο συστηματικών διωγμών από την κεντρική ρωμαϊκή εξουσία κατά τους πρώτους τρεις αιώνες, είχε αρχίσει να αναδιοργανώνεται, αφού λειτουργούσε πλέον μέσα σε συνθήκες ανεξιθρησκείας, χάρη στο γνωστό Διάταγμα των Μεδιολάνων (313), όπου αναγνωριζόταν εκ μέρους της Πολιτείας το δικαίωμα για ελεύθερη άσκηση της λατρείας σε κάθε θρησκευτική κοινότητα.

<sup>335</sup> S. Runciman, *The Byzantine theocracy*, London-New York-Melbourne 1977. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, 8. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β'2, 127-128, 138. Beck, «Christliche Mission und politische Propaganda», 649-674. Φειδάς, *Βυζάντιο*, 143-145. Beck, *Βυζαντινή Χιλιετία*, 119-146. P. Maraval, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien*, Louanges de Constantin, Paris 2001. Σαράντη, «Η Οικουμενικότης του Βυζαντίου», 21. Δ. Γ. Μαγριπλής, *Σχέσεις και λειτουργία των θεσμών. Η διαπλοκή της πολιτικής και της θρησκείας στην κοινωνία του Βυζαντίου. Μια ιστορικοκοινωνιολογική καταγραφή*, Αθήνα 2003, 71-96, κυρίως 87-96.

αποτύπωση του σύμπαντος, της τάξης, της αρμονίας και της ιεραρχίας του.<sup>336</sup> Η αντιπροσωπευτική παρουσία αγίων κάθε γένους, καταγωγής, επαγγέλματος, ιδιότητας, τάξης κι εποχής συγκροτεί την μία και ενιαία Οικουμένη, όπου ενώνονται τα διεστώτα. Επομένως, καταφάσκεται η ετερότητα και κάθε μορφής διάκριση, αφού «έν παντί ἔθνει ὁ φοβούμενος τὸν Θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν» (Πράξ. 10. 35).

Τα αγιογραφικά θέματα διατηρούν ένα σταθερό εικονογραφικό σχήμα,<sup>337</sup> προκειμένου να αναγνωρίζονται σε ευρύτατη κλίμακα. Φέρουν μηνύματα πανανθρώπινα, γι' αυτό κι απευθύνονται σε όλον τον κόσμο, με τον πιο εύκολα κατανοητό κατά το δυνατόν τρόπο. Στην απλοποίηση της διαδικασίας πρόσληψης συμβάλλει σημαντικά και η τεχνοτροπική απόδοση των παραστάσεων. Η επικρατούσα τάση σε κάθε εποχή και η ευρεία υιοθέτησή της ορίζεται από τα μεγάλα αστικά κέντρα, διαμέσου των οποίων μεταφέρονται τα εκάστοτε νεωτεριστικά στοιχεία του κατεξοχὴν δημιουργικού κέντρου της Πρωτεύουσας. Η κοινή εικαστική γλώσσα υπηρετεί τις οικουμενικές αξιώσεις της Αυτοκρατορίας, με την οποία αντανακλάται το ομόδοξο και συνεπὼς το ομότροπο των πληθυσμῶν κάθε περιφέρειάς της.<sup>338</sup> Είναι γνωστό ότι στον παλαιοδιαθηκικό κόσμο καταγράφεται η βούληση του Θεού για ευαγγελισμό όλων των λαῶν και όχι μόνο των Ιουδαίων, ενώ κατά την καινοδιαθηκική εποχή, η χριστιανική οδός προτείνεται σε όλους τους ανθρώπους, προσωπικά και συλλογικά. Επομένως, η αποκρυστάλλωση του εικονογραφικού προγράμματος, μέσα κι από την ενότητα Παλαιάς και Καινῆς Διαθήκης παραπέμπει στο ενιαίο ἔργο της θείας Οικονομίας, που αφορά ὅλη την Οικουμένη.<sup>339</sup> Οι ἅγιοι και οι σκηνές του βίου τους (κύκλοι/μαρτύρια) καθίστανται οικουμενικό και διαχρονικό παράδειγμα.<sup>340</sup>

<sup>336</sup> Grabar, "L'art religieux", 151-157.

<sup>337</sup> Demus, *Mosaic Decoration*, 30-42.

<sup>338</sup> Στο ίδιο, 63-76.

<sup>339</sup> Στο ίδιο, 40-62.

<sup>340</sup> V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 193κ.ε.

#### 4. Αποστολικότητα

##### Εκκλησία

Σύμφωνα με τη χριστιανική αντίληψη, ο Θεός κινεί την ιστορία και τον κόσμο με στόχο την κοινωνία του ανθρώπου με τον Θεό (θέωση). Η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη συγκροτούν το ενιαίο έργο της θείας Οικονομίας, στο πλαίσιο του οποίου ο Θεός (Γιαχβέ) εξέλεξε τον λαό Ισραήλ ως αγαπημένο Του, ως περιουσία Του για να του εμπιστευθεί μία αποστολή, αλλά και μια πλειάδα προσώπων ως απεσταλμένων Του, πατριαρχών, νομοθετών, στρατηγών, προφητών, ιερέων και βασιλέων, για να τον καθοδηγήσει.<sup>341</sup> Κοινός παρονομαστής όλων ήταν η θεοπτία και η αποστολή που όφειλαν να φέρουν εις πέρας.<sup>342</sup> Έτσι, στον παλαιοδιαθηκικό κόσμο, αποστολή σημαίνει την ανάθεση από τον Θεό ενός σημαίνοντος σωτηριολογικής φύσεως έργου σε συγκεκριμένα πρόσωπα, που είναι άξια να το φέρουν εις πέρας χάρη στην ακλόνητη εμπιστοσύνη και αφοσίωσή τους στον Θεό. Σε αυτά τα γνωρίσματα είναι που εστιάζει και ο βυζαντινός κόσμος, προσλαμβάνοντας τις εκλεκτές αυτές μορφές όχι μόνο ως μάρτυρες του έργου της θείας Οικονομίας, αλλά και ως πρότυπα προς μίμηση.

Η καινοδιαθηκική εποχή εγκαινιάζεται από τον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου. Ο Υιός και Λόγος του Θεού ενσαρκώνεται και επί της γης γεννάται ο Χριστός, ο κατεξοχήν Απόστολος για την σωτηρία του ανθρώπου και χορηγός της εκ νέου δυνατότητας κοινωνίας του με τον Δημιουργό του.<sup>343</sup> Μετά την ανάληψή Του, το άγιο Πνεύμα, που αποτελεί πάντα την δόξα του Υιού, αποστέλλεται ως Παράκλητος εκ του Υιού στην Εκκλησία Του, δηλαδή την Οικουμένη. Όταν στην Προς Εβραίους Επιστολή ο Χριστός κατονομάζεται συγχρόνως «ἀπόστολος» και «ἀρχιερεύς» της κοινής ομολογίας, γίνεται αντιληπτή η πραγματική διάσταση της αποστολικότητας και η πρόσληψή της στην Καινή Διαθήκη ως αφετηριακό εκκλησιαστικό γεγονός. Η στενότερη σχέση αποστολικότητας και εκκλησιολογίας συνειδητοποιείται στην πεποίθηση του Ιησού για την αποστολή Του

<sup>341</sup> Δευτ. 19. 6, όπου επεξηγείται η έννοια του περιούσιου λαού: «ὡμείς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον». Πρβλ. Α' Πέτρ. 2.9, Αποκ. 1.6, 5.10 και 20.6.

<sup>342</sup> Μάλιστα μεταξύ των εκλεκτών από τον Θεό, που φέρουν εις πέρας μια αποστολή, μπορεί να συμπεριλαμβάνονται και μη Ισραηλίτες, εφόσον διαδραμάτισαν έναν καθοριστικό ρόλο για την σωτηρία του Ισραήλ (π.χ. ο Πέρσης βασιλιάς Κύρος, ο οποίος υπέγραψε το διάταγμα για παλινόρθωση των Ισραηλιτών στην χώρα τους, Ησ. 45. 1-13).

<sup>343</sup> Για την αποστολικότητα του Χριστού, βλ. ενδεικτικά στις πηγές: Ιω. 5.36: «...αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν» και 6.57. Ιουστίνου, *Α' Απολογία*, 12, PG 6, στήλ. 345: «καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστός». Και στις μελέτες: Γ. Πατρόνος, «Απόστολος και Αποστολή», *Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν*, τ. 2/7 (1974), 234-236. Γ. Στ. Γρατσέας, *Η προς Εβραίους επιστολή*, Θεσσαλονίκη 1999, 421-424.

από τον Πατέρα Του και κατανοείται ακόμα περισσότερο, όταν και η ίδια η Εκκλησία αποστέλλεται από τον Χριστό στον κόσμο, με την ίδια μάλιστα εξουσία: «καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον» (Ιω. 17, 18. Αντίστοιχα και στο χωρίο Ιω. 20, 21).<sup>344</sup>

Οι Δώδεκα λοιπόν μαθητές του Χριστού καθίστανται από τον ίδιο απόστολό Του, έγκυροι μάρτυρες της παρουσίας και διδασκαλίας Του, θεόπτες κι επομένως γνώστες και φορείς της αλήθειας.<sup>345</sup> Ως άμεσοι διάδοχοι του ευαγγελίου Του, φωτισμένοι από την Χάρη του Παρακλήτου, εγγυώνται διαχρονικά την αυθεντικότητα, την διαδοχή, την ενότητα και την αποστολή, γι'αυτό και αποτελούν το θεμέλιο, πάνω στο οποίο οικοδομείται η Εκκλησία.<sup>346</sup> Ο Χριστός αποστέλλει λοιπόν τους μαθητές Του να μαθητεύσουν τα έθνη, δηλαδή όλους τους λαούς και τις φυλές της Οικουμένης,<sup>347</sup> όχι ως αγγελιοφόρους ενός μηνύματος, αλλά ως δυναμικούς εκπροσώπους της αποστελλούσης Αρχής, «ἐν πλήρει ἐξουσίᾳ» και «δυνάμει» λειτουργούς της χριστιανικής πίστης.<sup>348</sup>

Εκτός από τους πρώτους δώδεκα μαθητές, μια ιδιαίτερη ομάδα αποστελλόμενων αποτελούν και όσοι κλήθηκαν στο αποστολικό αξίωμα από τον αναστημένο πλέον Χριστό μέσα από μια ξεχωριστή για τον καθένα αποκαλυπτική ενέργεια, όπως ο Παύλος.<sup>349</sup> Ο θεόκλητος αυτός τρόπος εκλογής των αποστόλων –πάντα προς χάριν της Εκκλησίας, δηλαδή προς δόξα Χριστού (Β΄ Κορ. 8, 23)<sup>350</sup>– τους καθιστά και μάρτυρες της Αναστάσεως, κατά την ομολογία του αποστόλου Πέτρου (Πρ. 2, 32 και 3, 15). Την ίδια στιγμή, οι απόστολοι καθίστανται αγγελιοφόροι και της επερχόμενης ανάστασης όλων των νεκρών, αρχής μιας νέας εσχατολογικής πραγματικότητας, δηλαδή της πλήρους έλευσης της Βασιλείας του Θεού στη γη (Ματθ. 10, 5-8). Η εσχατολογική αυτή προοπτική καταξιώνει ακόμα περισσότερο την χριστιανική ιεραποστολή, η οποία αποτελεί την βασική της προϋπόθεση. Εφόσον η μέλλουσα Βασιλεία του Θεού αφορά

<sup>344</sup> Πατρώνος, «Απόστολος και Αποστολή», 234.

<sup>345</sup> Πρ. 1.8: «καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλήμ...ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς». Τίτ. 1. 1. Κλήμεντος, *Προς Κορινθίους Α΄*, 42.1-2, στο *The Apostolic Fathers* (Loeb Classical Library, 24), τ. I, Cambridge, MA 2003.

<sup>346</sup> Εφ. 2.20. Α΄ Κορ. 1.28, όπου αναφέρονται οι τρεις κύριες κατηγορίες των φορέων που κήρυτταν τον λόγο του Θεού, δηλαδή των Αποστόλων, των Προφητών και των Διδασκάλων: «οὓς μὲν ἔθετο ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους...». Στο ίδιο πνεύμα, Κλήμεντος, *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*, 23, 1-3. Ωριγένη, *Κατὰ Κέλσου* 3, 28.

<sup>347</sup> Ματθ. 28.19-20: «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς...». Πρβλ. Εφ. 3.5-6.

<sup>348</sup> Πατρώνος, «Απόστολος και Αποστολή», 232.

<sup>349</sup> Στο ίδιο, 233. Η πλέον χαρακτηριστική περίπτωση κλητού απόστολου αφορά τον Παύλο, τον αποκαλούμενο και απόστολο των Εθνών, πρώην ακραιφνή διώκτη των χριστιανών, γνωστό με το όνομα Σάυλο (Πρ. 9.1-30. Α΄ Κορ. 1.1 και 9.1. Ρωμ. 1.1 και 11.13. Εφ. 3.2-4).

<sup>350</sup> Πατρώνος, «Απόστολος και Αποστολή», 239-241.

ολόκληρη την Οικουμένη, θα επέλθει μόνον όταν συντελεστεί ο ευαγγελισμός όλων των εθνών (Ματθ. 24, 14).<sup>351</sup>

Σε θεολογικό επίπεδο, το αποστολικό αξίωμα ερμηνεύεται τριαδολογικά, αφού ο απόστολος καλείται δια του Χριστού και του Πατρός και χρίεται ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα.<sup>352</sup> Κατὰ συνέπεια, ἡ θέση τοῦ ἀποστόλου στὴν Ἐκκλησία τον καθιστᾷ ἀληθινὸ «δούλο» τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ βέβαια «οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν» (Ἰω. 13, 16). Στὴν πραγματικότητα, οἱ ἀπόστολοι δὲν διαφέρουν ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους πιστοὺς. Ἡ δυναμικὴ καὶ ἡ ἀλήθεια τῆς γνώσης τοὺς προκύπτει ἀπὸ τὴν στενὴ σχέση τοὺς με τὸν Χριστό. Ἐπομένως ἡ γνώση τῆς πίστεως τοὺς εἶναι βιωματικὴ, δηλαδὴ διατύπωση ἐμπειρίας.<sup>353</sup>

Ἡ μέριμνα γιὰ τὴν συνέχιση τοῦ ἔργου τοὺς εκπληρώνεται εἰς τὸ ἐξῆς μέσα ἀπὸ μιὰ ἀδιάκοπη διαδικασία ἀποστολικῆς διαδοχῆς, που ἀκολουθεῖ τὸ ἀρχετυπικὸ παράδειγμα τοῦ «Ἀποστόλου» Ἰησοῦ. Κοινωνοὶ τῆς ἀποστολικότητος μποροῦν νὰ καθίστανται πλέον οἱ ἐκάστοτε διάδοχοι μαθητῆς κάθε γενιάς, σε κάθε λαὸ καὶ τόπο ὅπου γῆς, εφόσον τὸ αξίωμα αὐτὸ δὲν εἶναι ἓνα προσωπικὸ προνόμιο που δὲν μεταδίδεται, ἀλλὰ μιὰ ἐκκλησιολογικὴ λειτουργία, ἐν δυνάμει μεθεκτὴ ἀπὸ τὸν καθένα.<sup>354</sup> Ἡ ἀποστολικότητα κατανοεῖται ἐπομένως ὡς λειτουργία παραλαβῆς – παράδοσης τῆς γνώσης τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ σωτηριολογικοῦ Τοῦ ἔργου (Α΄ Κορ. 15, 3). Ἀπομακρυνόμενοι ἀπὸ τὴν ἐποχὴ δράσης τῶν πρώτων καὶ ἄμεσων μαθητῶν τοῦ Θεοανθρώπου, ἡ μετάδοση αὐτῆς τῆς γνώσης συνιστᾷ πλέον τὸ ἀπαραίτητο κριτήριον, δηλωτικὸ τῆς αὐθεντικότητος, τῆς ἀλήθειας, δηλαδὴ τῆς ὀρθοδοξίας, τῶν ἐκάστοτε ἐπιλεγόμενων προσώπων. Ἐπομένως, τὸ ἐπίθετο «ἀπόστολος» καθίσταται σταδιακᾷ ἑνας γενικὸς θεολογικὸς ὅρος, ἓνα *terminus technicus*, γιὰ κάθε ἄνθρωπο, που θέτει τὸν εαυτὸ τοῦ στὴν διακονία τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ σωτηριολογικοῦ Τοῦ ἔργου, πληρώντας ἀσφαλῶς τὶς προϋποθέσεις μιᾶς γνήσιας ἀποστολικότητος.<sup>355</sup> Σταδιακᾷ λοιπὸν ἀναπτύσσεται καὶ ὁ θεσμὸς τῆς ιεραποστολῆς ἀπὸ τοὺς ἐκάστοτε διαδόχους τῶν Ἀποστόλων. Ἡ ιεραποστολικότητα

<sup>351</sup> Πατρῶνος, «Ἀπόστολος καὶ Ἀποστολή», 245-246.

<sup>352</sup> Στὸ ἴδιο, 238.

<sup>353</sup> Στὸ ἴδιο, 240.

<sup>354</sup> Στὸ ἴδιο, 235. Κατεξοχὴν συνεχιστῆς τοῦ ἔργου καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν Ἀποστόλων κατὰ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία εἶναι καταρχάς οἱ ἐπίσκοποι, οἱ ὁποῖοι χειροτονοῦνται με βάση τοὺς κανόνες καὶ τὴν τάξη τῆς.

<sup>355</sup> Πατρῶνος, «Ἀπόστολος καὶ Ἀποστολή», 235.

απορρέει από την Αποστολικότητα (όχι το αντίστροφο) και συνιστά μια εκκλησιολογική λειτουργία προς ποιμανση του λαού του Θεού και όχι ένα απλό διδακτικό έργο.<sup>356</sup>

Η γνήσια αποστολικότητα διαφυλάσσεται και διακηρύττεται στις Οικουμενικές Συνόδους, όπου σε κάθε τους ομολογία τονίζεται η αδιάρρηκτη συνέχεια των αποφάσεων των Πατέρων μέσα από την ίδια πάντα γνωστή εναρκτήρια επισήμανση «*ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσι...*». Η τήρηση της αποστολικής παράδοσης ακυρώνει κάθε καινοτομία και προσωπική ερμηνεία. Υπό αυτή την έννοια, οι αιρέσεις και τα σχίσματα συνιστούν ουσιαστικά αμφισβήτηση της αποστολικής παράδοσης, γεγονός που προκαλούσε την δυναμική αντίδραση των Πατέρων, οι οποίοι με τη σειρά τους επικαλούνται πάντα τους προγενέστερους όλων των εποχών ως γνήσιους συνεχιστές και φορείς της αποστολικής παράδοσης, που άρχεται από τον Χριστό. Η αυτοσυνειδησία της Εκκλησίας στο θέμα αυτό συμπυκνώνεται στην αναφορά του ομολογιακού της Συμβόλου «*...εις μίαν Αγίαν, Καθολικὴν και Αποστολικὴν Εκκλησίαν...*» (9<sup>ο</sup> άρθρο του Συμβόλου της Πίστεως).

---

## Κράτος

Στη βυζαντινή ιδεολογία, η αποστολικότητα αποτελεί συστατικό της στοιχείο. Η διάδοση του Ευαγγελίου στην Οικουμένη αποτελεί έναν κοινό προσανατολισμό για την Εκκλησία και την Πολιτεία, εφόσον η χριστιανική πίστη συνιστά πυρηνικό στοιχείο της πολυεθνικής αυτής Αυτοκρατορίας, που συνέχει την κοινωνική της βάση και συγκρατεί τις αντίρροπες δυνάμεις της, συγκροτώντας την πολιτική της ενότητα.<sup>357</sup> Για τον εκάστοτε αυτοκράτορα, η αποστολικότητα συνιστά ιδιότητα που καλείται να έχει, αλλά κι ένα σταθερό όραμα που οφείλει να υπηρετεί,<sup>358</sup> γι' αυτό και παραβάλλεται συχνά προς τους Αποστόλους. Εμβληματικό και άμεσο πρότυπο των βυζαντινών ηγετών κάθε εποχής θεωρείται ο πρώτος βυζαντινός αυτοκράτορας Κωνσταντίνος ο Α΄.<sup>359</sup> Σύμφωνα με την

---

<sup>356</sup> Πατρώνος, «Απόστολος και Αποστολή», 243. Η σπουδαιότητα της ιεραποστολής καταφαίνεται σε ολόκληρο το κεφ. 10 στο Κατά Ματθαίον, που αφιερώνεται στην αποστολή των Δώδεκα μαθητών από τον Χριστό, τις οδηγίες Του για την ιεραποστολή τους, την αντίδραση του κόσμου στην πορεία τους και την στάση του απέναντι στους ίδιους.

<sup>357</sup> Το Βυζαντινό Κράτος δεν έπαψε ποτέ να ενδιαφέρεται για την ένταξη αλλόθρησκων και ετερογενών πληθυσμιακών ομάδων στις κατά τόπους επαρχίες, προκειμένου να διασφαλιστεί η κοινωνική συνοχή και η πολιτική ενότητα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι ανέντακτοι πληθυσμοί στην περιοχή της Λακεδαιμονίας, περίπτωση που εξετάζεται αναλυτικά παρακάτω, στο 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο αυτής της διατριβής.

<sup>358</sup> L. Simeonova, "Foreigners in Tenth-Century Byzantium: A Contribution to the History of Cultural Encounter", *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider*, επιμ. D. C. Smythe, Aldershot 2000, 230.

<sup>359</sup> A. Kazhdan, «Constantine imaginaire». Byzantine legends of the Ninth Century about Constantine the Great», *Byzantion* 57 (1987), 196-250. A. Markopoulos, "Constantine the Great in Macedonian

εκκλησιαστική παράδοση, αποκαλείται *Μέγας* και θεωρείται *ισαπόστολος*, λόγω της καθοριστικής συμβολής του στη διάδοση του Χριστιανισμού, δημιουργώντας τις κατάλληλες συνθήκες για την εξάπλωση της διδασκαλίας του.<sup>360</sup>

Χαρακτηριστικό σύμβολο, πλήρες συνειρμών προς κάθε κατεύθυνση και εποχή, συνιστούσε ο ναός των Αγίων Αποστόλων, γνωστός και ως Βασιλικόν Πολυάνδριον, ο δεύτερος μεγαλύτερος ναός που ανήγειρε ο ίδιος ο Μέγας Κωνσταντίνος στην πρωτεύουσα της Αυτοκρατορίας Κωνσταντινούπολη.<sup>361</sup> Η συγκέντρωση σε αυτόν τον ναό λειψάνων αποστόλων, αγίων, μαρτύρων, πατριαρχών, επισκόπων, αλλά και των βυζαντινών αυτοκρατόρων (από τον 4<sup>ο</sup> μέχρι τον 11<sup>ο</sup> αιώνα)<sup>362</sup> καθιστούσε αυτό το Μουσολείο-Μαρτύριο σημαίνον και σημαινόμενο της αυθεντικής παράδοσης των αποστόλων και των διαδόχων τους.<sup>363</sup> Αξιοσημείωτη είναι η αναφορά του ιστορικού

---

Historiography: Models and Approaches”, *New Constantines: the Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries*, επιμ. P. Magdalino, Aldershot 1994, 159-170.

<sup>360</sup> Για την προσωπικότητα και την εποχή του Μ. Κωνσταντίνου: A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Παρίσι 1932. E. Horst, *Costantino il Grande*, Μιλάνο 1987. R. Leeb, *Konstantin und Christus*, Berlin 1992. M. Grant, *Constantine the Great*, Cambridge 1993. T. C. Elliott, *The Christianity of Constantine the Great*, Screnton 1996. A. Cameron, “Eusebius Vita Constantini and the construction of Constantine”, *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, επιμ. M. J. Edwards – S. Swain, Οξφόρδη 1997, 145-174. K. Nowak, “Der erste christliche Kaiser. Konstantin der Grosse und das ‘Konstantinische Zeitalter’ im Widerstreit der neueren Kirchengeschichte”, *Die Konstantinische Wende*, επιμ. E. Mühlenberg, Gütersloh 1998, 186-233. *Konstantin der Grosse zwischen Sol und Christus*, επιμ. K. Ehling και G. Weber, Darmstadt/Mainz 2011. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012. Βλ. επίσης την εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου με βάση τα έργα τέχνης, τα οποία έχουν παρουσιαστεί σε διάφορες εκθέσεις: *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico, Macerata 1990, επιμ. G. Bonamente – F. Fusco, τ. 2, Macerata 1993. G. B. Bowersock, “Peter and Constantine”, *Humana Sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, επιμ. J.-M. Carrie – R. Lizzi Testa, Turnhout 2002, 209-217. L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Νάπολη 2003. *Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, κατάλογος έκθεσης, Ρώμη 2005, επιμ. A. Donati – G. Gentili, Μιλάνο 2005. *Constantine the Great: York's Roman Emperor*, καταλ. έκθεσης, επιμ. E. Hartley, J. Hawkes, M. Henig, York - Aldershot 2006. *Costantino il Grande tra Medioevo ed età moderna*, επιμ. G. Bonamente – G. Cracco – K. Rosen [Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni 75], Bologna 2008. *L'Editto di Milano e il tempo della tolleranza. Costantino 313 d.C.*, Μιλάνο, 25 ottobre 2012-17 marzo 2013 και Ρώμη, 27 marzo-15 settembre 2013, κατάλ. έκθεσης, επιμ. G. Sena Chiesa, Μιλάνο 2012.

<sup>361</sup> K. Dark – F. Özgümüş, “New Evidence for the Byzantine Church of the Holy Apostles from Fatih Camii, Istanbul”, *Oxford Journal of Archaeology* 21 (2002), 393-413. *The Holy Apostles*, επιμ. Mullett – Ousterhout, όπου συγκεντρώνονται τα πορίσματα της μέχρι τώρα έρευνας, ορισμένες παλαιότερες απόψεις αναθεωρούνται, ενώ προτείνονται και νέες.

<sup>362</sup> G. Downey, “The Tombs of the Byzantine Emperors in the Church of the Holy Apostles in Constantinople”, *Journal of Hellenic Studies* 79 (1959), 27-51. P. Grierson, The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042), *DOP* 16 (1962), 5. C. Mango, «Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics», *BZ* 83 (1990), 51-61. M. J. Johnson, “Constantine's Apostoleion. A Reappraisal”, *The Holy Apostles*, επιμ. Mullett – Ousterhout, 79-98.

<sup>363</sup> Για το θέμα, βλ. τελευταία, S. Fitzgerald Johnson, “Apostolic Patterns of Thought, from Early Christianity to Early Byzantium”, *The Holy Apostles*, επιμ. Mullett – Ousterhout, 53-66. G. E. Demacopoulos, “Apostolic Succession and Byzantine Theology”, *The Holy Apostles*, επιμ. Mullett – Ousterhout, 67-78. Οι μνήμες αυτού του μνημείου και οι προεκτάσεις τους ήταν τόσο ισχυρές, που ο σουλτάνος Μωάμεθ Β΄ ο Πορθητής της Κωνσταντινούπολης, το 1461 αποφάσισε να κατεδαφίσει τον ναό, ανεγείροντας στη θέση του μουσουλμανικό τέμενος παρόμοιας λαμπρότητας, σύμβολο της νέας

Σωκράτη ότι ο ναός των Αγίων Αποστόλων κτίσθηκε επί Μ. Κωνσταντίνου, για να μην χωρίζουν οι αυτοκράτορες και οι ιερείς από τα λείψανα των Αποστόλων!<sup>364</sup>

Στην πολιτική θεωρία του Κράτους, η ιδέα της αποστολικότητας υπηρετεί πρακτικά κι έναν δεύτερο προσανατολισμό, εκτός από τον ιεραποστολικό, την υπεράσπιση της χριστιανικής πίστης έναντι οποιασδήποτε απειλής και επιβουλής. Έτσι, προβαλλόταν παράλληλα ήδη από την εποχή του Μ. Κωνσταντίνου και η εικόνα του Αυτοκράτορα-πολεμιστή.<sup>365</sup> Σύμφωνα με τις πηγές, υπήρχε μάλιστα ψηφιδωτή παράσταση πάνω από τη Χαλκή Πύλη του Παλατίου της Κωνσταντινούπολης με την μορφή του πρώτου βυζαντινού βασιλέα, που συνοδευόταν από τους γιους του.<sup>366</sup> Ο Κωνσταντίνος έφερε το σύμβολο του σταυρού, ενώ με τα πόδια του πατούσε τον νικημένο διάβολο, τον εχθρό και πολέμιο της Εκκλησίας, τον αποδιδόμενο με τη γνωστή ήδη από τις Γραφές και τον προφητικό λόγο μορφή του δράκοντα ή φιδιού.<sup>367</sup> Ο εικονογραφικός αυτός τύπος

---

Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που θα συμπεριελάμβανε και τον τάφο του, ως άλλος βυζαντινός ηγέτης: G. Necipoglu, “From Byzantine Constantinople to Ottoman Konstantiniye: Creation of a Cosmopolitan Capital and Visual Culture under Sultan Mehmed II”, *From Byzantium to Istanbul: 800 Years of A Capital*, επιμ. C. Anadol, Istanbul 2010, 262-277. J. Raby, “From the Founder of Constantinople to the Founder of Istanbul. Mehmed the Conqueror, Fatih Camii, and the Church of the Holy Apostles”, *The Holy Apostles*, επιμ. Mullett – Ousterhout, 247-283.

<sup>364</sup> Σωκράτους, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, I, 40: «ὅπως ἂν οἱ βασιλεῖς τε καὶ ἱερεῖς τῶν ἀποστολικῶν λειψάνων μὴ ἀπολιμπάνοιντο».

<sup>365</sup> Για την εικονογραφία του Μ. Κωνσταντίνου: C. Evers, “Remarques sur l’iconographie de Constantin. À propos du remploi de portraits des ‘bons empereurs’”, *MEFRA* 103 (1992), 9-22. G. Gerov, “L’image de Constantin et Hélène avec la Croix: étapes de formation et contenu symbolique”, *Niš and Byzantium. Atti del convegno Niš and Byzantium 2003*, τ. 2, επιμ. M. Rakocija, Niš 2004, 227-239. C. Walter, *The iconography of Constantine the Great Emperor and Saint. With Associated Studies*, Leiden 2006. L. Canetti, “La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni”, *Storica* 18/54 (2012), 7-43.

<sup>366</sup> Ευσέβιος, *Βίος Μ. Κωνσταντίνου*, III, 3, 276: «...τὸ μὲν σωτήριον <σημεῖον> ὑπερκείμενον τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς τῇ γραφῇ παραδούς, τὸν δ’ ἐχθρὸν καὶ πολέμιον θῆρα τὸν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν ἀθέων πολιορκήσαντος τυραννίδος κατὰ βυθοῦ φερόμενον ποιήσας ἐν δράκοντος μορφῇ. Δράκοντος γὰρ αὐτὸν καὶ σκολιὸν ὄφιν ἐν προφητῶν θεοῦ βίβλοις ἀνηγόρευε τὰ λόγια». Για την παράσταση στη Χαλκή Πύλη: C. Mango, *The Brazen House: A study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhagen 1959, 22-24. Ο ίδιος, *The Art of Byzantine Empire 312-1453*, New Jersey 1972, 15-16. Ὅσον αφορά την εικόνα του Χριστοῦ στη Χαλκή Πύλη, έχει αμφισβητηθεῖ ἡ ὑπαρξή της πρὶν ἀπὸ τὸ 787 καὶ συνεπῶς, ἡ θεωρούμενη καταστροφή της ἀπὸ τοὺς Εἰκονομάχους: M.-F. Ausépy, “La destruction de l’icône du Christ de la Chalce par Léon III: propagande ou réalité?”, *Byzantion* 60 (1990), 445-492. Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium*, 258-285. J. Haldon – B. Ward-Perkins, “Evidence from Rome for the image of Christ on the Chalke gate in Constantinople”, *BMGS* 23 (1999), 286-296. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast era, c. 680-850: A history*, Cambridge 2011, 128-135. Στο θέμα ἔχει ἐπανεέλθει πιο πρόσφατα ὁ Baranov, επιχειρηματολογώντας για την ὑπαρξή μιας πρώιμης εικόνας του Χριστοῦ πάνω στη Χαλκή Πύλη: V. A. Baranov, “Visual and Ideological Context of the Chalke Inscription at the Entrance to the Great Palace of Constantinople”, *Scrinium* 13 (2017), 19-42.

<sup>367</sup> Ο Κωνσταντίνος Α΄ εικονίζεται να νικά με την σταυροφόρο λόγχη του το φίδι-δαίμονα, ακόμα και σε νομίσματα της βασιλείας του: F. Carlà, “Le iconografie monetali”, επιμ. A. Melloni, *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto editto di Milano. 313-2013*, τ. III, Ρώμη, Istituto di Enciclopedia Italiana, 2013, τ. I, 557-578. Στο Ευσέβιου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου*, 1.31 ἀπαντᾷ ἡ ἀποτύπωση τοῦ σημείου τοῦ σταυροῦ σε λάβαρο. Ἡ ἀποτροπαϊκὴ ιδιότητά αὐτοῦ τοῦ λαβάρου, ἡ θεϊκὴ τοῦ δύναμη καὶ ὁ νικηφόρος χαρακτήρας τοῦ τονίζεται ἐπανελημμένα ἤδη ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο Καισαρείας στὸν Τριακονταετηρικό, βλ. σχετικὰ F. Heim, *La*



παραπέμπει στην αποκαλυπτική μορφή του μαχόμενου αρχαγγέλου κατά του αρχέκακου-δράκοντα, αποτυπώνοντας και εικονογραφικά την διαλεκτική σχέση του Κωνσταντίνου με τον Αρχιστράτηγο των Ουρανίων Δυνάμεων Μιχαήλ, αφού και οι δύο μάχονται και κατατροπώνουν με την βοήθεια του Θεού, κάθε εχθρό του Χριστού.<sup>368</sup> Η παράδοση αυτή διατηρείται και έκτοτε αναδεικνύεται, κάθε φορά που ο εκάστοτε βυζαντινός βασιλέας προσφεύγει στους συμπαραστάτες του αρχαγγέλους, επικαλούμενος ιδιαίτερα την προστασία του αρχιστράτηγου Μιχαήλ, του ύψιστου δηλαδή στρατιωτικού προτύπου στον ουρανό.

Στην ιστορική διαδρομή του Βυζαντίου οργανώνεται ιδιαίτερα η έννοια της *ιεραποστολής* ως εκκλησιαστικής και πολιτικής πρακτικής.<sup>369</sup> Συγκροτείται από την κεντρική κοσμική και εκκλησιαστική εξουσία με συγκεκριμένη μεθοδολογία και στόχευση, ελέγχονται τα αποτελέσματά της και αναδιαρθρώνονται τα δεδομένα της, ανάλογα με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ανθρώπων και τόπων, καθώς και τις ιστορικές συνθήκες που παρουσιάζουν.<sup>370</sup> Μέχρι και τον 9<sup>ο</sup> αιώνα σημειώνονται εκχριστιανισμοί όμορων λαών, ενώ κατά την μεταεικονομαχική περίοδο αναπτύσσεται περισσότερο η ιεραποστολή σε μέρη της Αυτοκρατορίας, που παρουσιάζουν έντονα προβλήματα ομοδοξίας και ορθοδοξίας και κατά συνέπεια κοινωνικής συνοχής, πολιτικής ενότητας και πολιτισμικής όσμωσης.<sup>371</sup>

---

*théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Παρίσι 1992, 67-87. H. Singor, “The Labarum, Shield Blazons, and Constantine’s Caeleste Signum”, *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, 2003, 497-500.

<sup>368</sup> Canella, “Santuari di memoria costantiniana”, 544-545.

<sup>369</sup> Για τον χαρακτήρα της ιεραποστολής στην Ανατολική Εκκλησία: D. A. Zakynthinos, “Activité apostolique et politique étrangère à Byzance”, *La Revue du Caire* 16 (1946), 179-197. Ch. Hannick, “Die byzantinischen Missionen”, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, τ. II, 1: *Die Kirche des frühen Mittelalters*, Munich 1978, 279-359. J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, New York 1986. I. Ševčenko, “Religious Missions Seen from Byzantium”, *Harvard Ukrainian Studies*, επιμ. O. Pritsak – I. Ševčenko και M. Labunka [*Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus’-Ukraine*, τ. 12-13 (1988-89)], New York 1990, 7-27. J. D. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991, 190-213. T. E. Gregory – I. Ševčenko, “Missions”, *Oxford Dictionary of Byzantium [ODB]*, επιμ. A. P. Kazhdan κ.ά., New York 1991, 1380-1381. J. Shepard, “Spreading the Word: Byzantine Missions”, *The Oxford History of Byzantium*, επιμ. C. Mango, Oxford 2002. Για τον θεολογικό χαρακτήρα της ιεραποστολής και την μεθοδολογία της, βλ. Α. Σαραντουλάκου, *Αγιολογική μαρτυρία, κήρυγμα και παιδαγωγία στο Βυζάντιο του 8<sup>ου</sup> αιώνα. Θεολογία και μεθοδολογία της ιεραποστολής κατά τον Βίο των οσίων Βαρλαάμ και Ιωάσαφ*, Αθήνα 2018.

<sup>370</sup> E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Παρίσι 1993.

<sup>371</sup> Βλ. παρακάτω, 115-117.

## Η μαρτυρία της τέχνης

Στην τέχνη, η ιδέα της αποστολικότητας εκφράζεται ποικιλοτρόπως και πολυεπίπεδα. Στην μνημειακή ζωγραφική, το εικονογραφικό πρόγραμμα κάθε βυζαντινού ναού αναδεικνύει μεταξύ άλλων και την αποστολική παράδοση, εξαιρώντας κύριους φορείς και εκφραστές της. Το εικαστικό θεματολόγιο Παλαιάς και Καινής Διαθήκης προσφέρει πλήθος ιστορικών μορφών και γεγονότων, που στο σύνολό τους αντανακλούν το ενιαίο έργο της θείας Οικονομίας, την αδιάσπαστη δηλαδή πορεία του κόσμου τούτου.<sup>372</sup> Από την παλαιοδιαθηκική περίοδο, πατριάρχες, ιερείς, νομοθέτες, προφήτες, δίκαιοι, βασιλείς και στρατηγοί απεικονίζονται συχνότερα ως μεμονωμένες μορφές, κυρίως στα ανώτερα τμήματα των εκκλησιών και τις περισσότερες φορές στο Ιερό και τον τρούλο, δορυφορώντας τον Θεό στο κεντρικό θόλο.<sup>373</sup> Οι εκλεκτοί αυτοί κι απεσταλμένοι ιστορούνται επίσης και σε σκηνές, που αφηγούνται καθοριστικά συμβάντα του βίου τους, δηλωτικά της πίστης τους, πλήρη συμβολισμών και νοημάτων για την Εκκλησία, αποκαλυπτικά της θείας παρουσίας και του ενιαίου έργου της θείας Οικονομίας. Η εκπλήρωση αυτής της προσμονής στο πρόσωπο του Ιησού αναδεικνύεται καταρχήν μέσα από το ίδιο το εικονογραφικό πρόγραμμα κάθε βυζαντινού ναού, που σε όλη του την έκταση διακρίνεται για τον καθαρά χριστολογικό του χαρακτήρα.<sup>374</sup>

Ιδιαίτερη θέση στα εικονογραφικά προγράμματα των ναών κατέχουν οι Απόστολοι, μάρτυρες της Ενσάρκωσης και της επίγειας παρουσίας του Χριστού. Ένας μικρός όμιλος αυτών εικονίζεται πάντα δίπλα στον Χριστό, όταν πρόκειται για σκηνές της επίγειας δράσης Του. Εικονίζονται και ως μεμονωμένες μορφές, αλλά κοντά και σε άμεση συνάφεια με τον Χριστό, όπως στον τρούλο. Η σημασία του έργου τους εξάιρεται επίσης μέσω των σκηνών που αναδεικνύουν την αποστολική και βαπτισματική τους δράση, αλλά και τον σημαίνοντα ρόλο τους ως εγγυητών της ορθής πίστης.

<sup>372</sup> A. Grabar, "Sujets bibliques", *L'art*, τ. I, 505-516. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*.

<sup>373</sup> Βλ. γενικά, Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*, 25-26, 44-45. Για τις μορφές που περιβάλλουν τη μορφή του Παντοκράτορα στον τρούλο: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*. Τ. Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος τοῦ τρούλου*, 166-248 (ηγέτες, αρχιερείς και προφήτες), 249-252 (προπάτορες), 253-258 (άγιοι). Για την εικονογραφία των αγίδων των μεσοβυζαντινών ναών: Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*.

<sup>374</sup> Ο χριστολογικός χαρακτήρας κάθε ναού εκφράζεται ακόμα και παραβολικά μέσα στα κείμενα, όπως για παράδειγμα στο χωρίο της *Προς Εφεσίους Επιστολής* 2.20-21, όπου ο Ενσαρκωμένος Λόγος χαρακτηρίζεται ως ο ακρογωνιαίος λίθος του όλου οικοδομήματος, χάρη στον οποίο «πᾶσα οἰκοδομή συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ». A. Grabar, "Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures", *DOP* 8 (1954), 188κ.ε.

## Κεφάλαιο 4ο: Εξωτερικές απειλές και η προβολή του στρατιωτικού έργου στη μνημειακή ζωγραφική. Το παράδειγμα της σκηνής της Εμφάνισης του αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Ιησού του Ναυή και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών

Η βασιλεία της δυναστείας των Μακεδόνων (867-1057) είναι εποχή ακμής σε κάθε επίπεδο για την Αυτοκρατορία. Ωστόσο, οι πολλαπλές μακροχρόνιες επιθέσεις αλλόθρησκων και αλλόφυλων πληθυσμών έναντι των συνόρων της (Αράβων, Βουλγάρων, Ρώσων, Αβάρων, Χαζάρων κ.ά.), που εκδηλώνονταν συστηματικά, απειλούσαν την εδαφική της ακεραιότητα.<sup>375</sup> Επομένως, το κύριο διακύβευμα για το βυζαντινό κράτος ήταν η διατήρηση της εκτεταμένης του επικράτειας και η ενίσχυση της ενότητάς του ως ενιαίου συμπαγούς σώματος.<sup>376</sup>

Από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα λοιπόν, η βυζαντινή αρχή, με την συναλληλία *Βασιλείας* και *Ιερωσύνης*, αναπτύσσει μία εκτεταμένη δραστηριότητα εκχριστιανισμού των όμορων της εθνών.<sup>377</sup> Διεisdύοντας ουσιαστικά σε πολιτισμικό επίπεδο, εξασφάλιζε μια ειρηνική κατά το δυνατόν διαβίωση μαζί τους, ένα κλίμα αμοιβαίου σεβασμού και συνεργασίας,

<sup>375</sup> Για τις βυζαντινο-βουλγαρικές σχέσεις: Ν. Βέη, «Αί επιδρομαί τῶν Βουλγάρων ὑπὸ τὸν τζάρων Συμεὼν καὶ τὰ σχετικὰ σχόλια τοῦ Ἀρέθα Καισαρείας», *Ελληνικά* 1 (1928), 337-370. Θ. Μπαζαίου-Barabas, «Σημείωμα για την επιδρομή του τσάρου Συμεών κατά της Ελλάδας (αρχές 10ου αι.)», *Σύμμεικτα* 8 (1989), 383-387. Φ. Μωυσειδίου, *Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονές του τον 10ο αιώνα* (Ιστορικές μονογραφίες 15), Αθήνα 1995. Για τη διαμόρφωση του ρωσικού κράτους: C. Zuckerman, «Deux étapes de la formation de l'ancien État russe», στο Μ. Kazanski, Α. Necessian και C. Zuckerman (επιμ.), *Les centres protourbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient* (Réalités byzantines 7), Paris 2000, 95-121. Για τις σχέσεις Βυζαντινών και Μουσουλμάνων: Μ. Canard, *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, Variorum Reprints, London 1973. Ρ. Ε. Walker, «The "Crusade" of John Tzimisce in the Light of New Arabic Evidence», *Byzantion* 47 (1977), 301-327. V. Christides, *The Conquest of Crete by the Arabs. A Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam*, Athens 1984. Π. Α. Γιαννόπουλος, *Βυζαντινοί και Άραβες κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο*, Αθήνα 2016. Για συνολική εξέταση των ιστορικών γεγονότων: Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β' 2, 9-182. R. H. J. Jenkins, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries*, Variorum Reprints, London 1970. Α. Markopoulos, «Le témoignage du Vaticanus Gr. 163 pour la période entre 945-963», *Σύμμεικτα* 3 (1979), 83-119 (=Ο ίδιος, *History and Literature of Byzantium to the 9th-10th Centuries*, Variorum Reprints, Ildershot 2004, αρ. άρθρου III). Καραγιαννόπουλος, *Βυζαντινό κράτος*, 149-169. J.-C. Cheynet, «Η βυζαντινή επέκταση στα χρόνια της δυναστείας των Μακεδόνων (867-1057)», στο J.-C. Cheynet (επιμ.) *Ο βυζαντινός κόσμος*, τ. Β', 107-130, όπου συγκεντρώνονται με κριτικό πνεύμα τα πορίσματα της έρευνας. Για εξέταση των ιστορικών γεγονότων ανά αυτοκράτορα: St. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and its Reign. Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge 21990. Τ. Γ. Κόλλιας, *Νικηφόρος Β' Φωκάς (963-969): Ο στρατηγός αυτοκράτωρ και το μεταρρυθμιστικό του έργο*, Αθήνα 1993. Sh. Tougher, *The Reign of Leo VI (885-912). Politics and People* (The Medieval Mediterranean 15), Leiden 1997. C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)* (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2005. Για το ζήτημα του «ιερού πολέμου» στο Βυζάντιο, βλ. Α. Κόλια-Δερμιτζάκη, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος». Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1991.

<sup>376</sup> Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα*, 94-95. Για τη διοίκηση της αυτοκρατορίας από τον 9ο αιώνα και εξής, βλ. ενδεικτικά: Ahrweiler, «Recherches sur l'administration de l'empire byzantin», 1-109.

<sup>377</sup> Beck, «Christliche Mission und politische Propaganda», 649-674. J. Ferluga, «Vie e metodi dell'espansione politica e culturale bizantina nei Balcani nella metà del secolo VII ai primi decenni dell'XI», *SG* 39 (1986), 59-72.

καθώς και στοιχειώδη σταθερότητα στην ευρύτερη περιοχή.<sup>378</sup> Ασφαλώς, οι πρωτοβουλίες αυτές δεν αναιρούσαν την ανάληψη στρατιωτικής δράσης με συνεχείς εκστρατείες, απωθήσεις κι επανακτήσεις εδαφών, έναντι της εισβολής κάθε εχθρού, αφού αποτελούσαν την άμεση αντιμετώπιση των κινδύνων και συνεπώς την επιβεβλημένη από τις τρέχουσες συνθήκες λύση. Είναι γνωστό όμως ότι η με κάθε τρόπο αποφυγή πολεμικών επιχειρήσεων ανήκε στις προτεραιότητες της βυζαντινής εξωτερικής πολιτικής, η οποία εξαντλούσε πρωτίστως κάθε δυνατότητα διπλωματικού ελιγμού.<sup>379</sup> Η τελική επιδίωξη για δημιουργία φιλικών σχέσεων της Αυτοκρατορίας με τους γειτονικούς της λαούς συνιστούσε ασφαλώς την πλέον ριζική, αποτελεσματική και σε βάθος χρόνου αντιμετώπιση των όποιων εξωτερικών απειλών (χάρτης 1). Μείωνε την επιθετικότητά

<sup>378</sup> Για την πολιτική θεωρία της Οικουμενικότητας της αυτοκρατορίας, σύμφωνα με την οποία τα κράτη του μεσαιωνικού κόσμου είχαν σχηματίσει μια πυραμίδα κρατών (*Staatenhierarchie*), στην κορυφή της οποίας βρισκόταν ο αυτοκράτορας της Κωνσταντινούπολης, βλ. G. Ostrogorsky, «The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order», *The Slavonic and East European Review* 35 (1956-1957), 1-14. G. Ostrogorsky, «Die byzantinische Staatenhierarchie», στο G. Ostrogorsky, *Zur byzantinischen Geschichte. Ausgewählte kleine Schriften*, Darmstadt 1973, 119-141. Για την άποψη περί «οικογένειας των Βασιλέων» (*Familie der Könige*), σύμφωνα με την οποία ο αυτοκράτορας θεωρείται «πνευματικός πατέρας» των μελών-ηγεμόνων, βλ. F. Dölger, «Die Familie der Könige im Mittelalter», στο F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Darmstadt 1976, 34-69. Στο πλαίσιο της θεωρίας αυτής, ο André Grabar προσέδωσε πνευματική-θρησκευτική διάσταση στη σχέση αυτοκράτορα και χριστιανών ηγεμόνων, άποψη που υποστήριξε και ο Ευάγγελος Χρυσός, επισημαίνοντας ωστόσο πως η θεώρηση αυτή παρέμεινε στο θεωρητικό επίπεδο, ενώ δεν είχε καμία επίδραση στις νομικές και πολιτικές σχέσεις της αυτοκρατορίας με τους γείτονες της: A. Grabar, «God and the Family of Princes, presided over by the Byzantine Emperor», *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), 117-123. Χρυσός, *Το Βυζάντιο και οι Γότθοι*, 35-37. E. Chryssos, «Was Old Russia a Vassal State of Byzantium?», στο *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity*, Thessaloniki, 26-28 November 1988, εκδ. A.A. Tachiaos, Thessaloniki 1992, 233-245. Βλ. τελευταία Ευ. Κ. Κυριάκης, «Η βυζαντινή *realpolitik* απέναντι στους Νοτιοσλάβους και τους Βουλγάρους (αρχές 7ου-αρχές 11ου αι.)», στο *AUREUS. Αφιερωματικός τόμος*, 443-486, όπου εξετάζονται μεταξύ άλλων και τα παραπάνω θέματα.

<sup>379</sup> Για τη βυζαντινή διπλωματία: *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, επιμ. J. Shepard and S. Franklin, Cambridge Μάρτιος 1990, Aldershot 1992. Στο ίδιο, ιδίως για την σχέση διπλωματίας και πολέμου κατά την άσκηση πολιτικής από τους Βυζαντινούς: J. Haldon, «“Blood and ink”: some observations on Byzantine attitudes towards warfare and diplomacy», 281-294. N. Koutrakou, «Diplomacy and espionage: Their Role in the Byzantine Foreign Relations», *Greco-arabica* 6 (1995), 125-144. Καραγιαννόπουλος, *Βυζαντινό κράτος*, 368-373. C. Pitsakis, «Guerre et paix en droit byzantin», *Méditerranées* 30/31 (2002), 203-232. Ευ. Χρυσός, «Ο πόλεμος έσχατη λύση», *Βυζάντιο, Κράτος και Κοινωνία. Μνήμη Ν. Οικονομίδη*, επιμ. Α. Αβραμέα – Α. Λαΐου – Ευ. Χρυσός, Αθήνα 2003, 543-563. Β. Βλυσίδου, Στ. Λαμπάκης, Μ. Λεοντσίνη, Τ. Λουγγής, *Σεμινάρια περί βυζαντινής διπλωματίας*, Αθήνα 2006. W. Treadgold, «Byzantium, the Reluctant Warrior», *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages*, επιμ. N. Christie – M. Yazigi, Leiden 2006, 209-233. N. Drocourt, «Passing on Political Information between Major Powers: The Key Role of Ambassadors between Byzantium and Some of its Neighbors», *Al Masaq* 24 (2012), 91-112. I. Stouraitis, *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion*, Βιέννη 2012. N. Drocourt, *Diplomatie sur le Bosphore. Les ambassadeurs étrangers dans l'Empire byzantin des années 640 à 1204*, 2 τ., Louvain-Paris-Bristol 2015. Τ. Κ. Λουγγής, «Πολιτική ιδεολογία και διαχρονικές αρχές της βυζαντινής διπλωματίας», στο Τ. Κ. Λουγγής (επιστ. διεθ.) *Βυζάντιο. Ιστορία και πολιτισμός*, 33-52. Riedel, *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity*, 56-73.

τους, ενίσχυε την δική της δυναμική παρουσία στον διεθνή πολιτικό χώρο, ενώ εξασφάλιζε την μέγιστη μακροβιότητα της κρατικής της οντότητας.

Αυτή την εποχή λοιπόν, επί δυναστείας των Μακεδόνων βασιλέων, οργανωμένες ιεραποστολικές δράσεις του Βυζαντίου διαδίδουν το Ευαγγέλιο σε όμορους του πληθυσμούς. Από πολιτικής και γεωστρατηγικής πλευράς, ο “ευαγγελισμός” αυτός εντάσσει τις όμορες εθνότητες στην σφαίρα άμεσης επιρροής της Αυτοκρατορίας και τις καθιστά εν δυνάμει συνεργάτες της κι εν ενεργεία δορυφόρους της. Σε εκκλησιαστικό επίπεδο, οι προσήλυτοι λαοί ανήκουν πλέον στην μεγάλη οικογένεια των χριστιανικών κρατών, αποτελώντας τα νεότερα μέλη της.<sup>380</sup>

Από τα μέσα του 9<sup>ου</sup> ως τα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα περίπου, η εξωτερική πολιτική της Αυτοκρατορίας έναντι των ισχυρών απειλών των συνόρων της αναπτύσσεται, όπως αναφέρθηκε, σε δύο επίπεδα, στον στρατιωτικό και τον αποστολικό τομέα.<sup>381</sup> Ο διττός αυτός προσανατολισμός εκφράζεται έκδηλα και στην μνημειακή ζωγραφική, μέσα από την επιλογή των απεικονίσεων, την θέση και τον συνδυασμό τους, με γνώμονα τις βασικές αρχές της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας. Τα παρακάτω θέματα αναπτύσσονται ως τα πλέον εύγλωττα και αντιπροσωπευτικά παραδείγματα αυτής της αντίληψης.

<sup>380</sup> Για τους εκχριστιανισμένους λαούς των Βουλγάρων και των Ρώσων: R. Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, London 1975. A. Poppe, «The Political Background to the Baptism of Rus. Byzantine-Russians between 986-989», *DOP* 30 (1976), 197-244 (=Ο ίδιος, *The Rise of Christian Russian*, Variorum Reprints, London 1982, αρ. III). D. Angelov, «Die bulgarische Staat und das europäische Mittelalter», *Bulgarian Historical Review* 7/3 (1979), 55-76. N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie (Orientalia Christiana XVII, 1. 79)*, Roma 1982. D.S. Angelov, *Formation of the Bulgarian Nation. Its Development in the Middle Ages (9th-14th c.)*, Sofia 1986. D. S. Angelov, «L'oeuvre des disciples de Cyrille et Méthode», *Palaeobulgarica* 11.1 (1987), 9-14. D. Obolensky, *Η Βυζαντινή κοινοπολιτεία. Η Ανατολική Ευρώπη, 500-1458*, μτφρ. Γ. Τσεβρεμέσ, τ. I-II, Θεσσαλονίκη 1991. Ch. Hannick, «Les nouvelles chrétientés du monde byzantin: Russes, Bulgares et Serbes», στο *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, τ. 4, Paris 1993, 909-939. J. Malingoudi, *Die russisch-byzantinischen Verträge aus diplomatischer Sicht*, Thessaloniki 1994. S. Franklin και J. Shepard, *The Emergence of Rus 750-1200*, London-New York 1996. F.J. Thomson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Variorum Reprints, Aldershot 1999. P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000. S. Franklin, *Byzantium, Rus, Russia: Studies in the Translation of Christian Culture*, Variorum Reprints, Aldershot 2002). J.-C. Cheynet, «Τα Βαλκάνια», στο J.-C. Cheynet (επιμ.) *Ο βυζαντινός κόσμος*, τ. Β', 605-636, κυρίως 614-616. Φ. Κ. Φυλίππου, *Το πρώτο βουλγαρικό κράτος και η βυζαντινή οικουμενική αυτοκρατορία (681-852). Βυζαντινο-βουλγαρικές πολιτικές σχέσεις*, Αθήνα 2001. J. Shepard, «Η βυζαντινή σφαίρα επιρροής στην ανατολική Ευρώπη 867-1025», στο Λουγγής, *Βυζάντιο. Ιστορία και πολιτισμός*, τ. Δ', 241-279, με προγενέστερη βιβλιογραφία.

<sup>381</sup> Ο διττός προσανατολισμός της βυζαντινής πολιτικής αυτής της περιόδου γίνεται εμφανής σε πολλά επίπεδα. Μεταξύ άλλων, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η συγγραφική δραστηριότητα του αυτοκράτορα Λέοντα ΣΤ' του επονομαζόμενου Σοφού, στο πολύπλευρο έργο του οποίου, ανάμεσα στις πνευματικές του αναζητήσεις, απαντά και η πραγμάτευση ενός στρατιωτικού εγχειριδίου *τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις* (Τακτικά), όπου συνδέει μάλιστα άρρηκτα την πολεμική στρατηγική με την πίστη στον Θεό: Riedel, *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity*, 3-7.

Οι πολεμικές επιχειρήσεις των βασιλέων και των θριάμβων τους αντανακλώνονται μεταξύ άλλων και στο πρόσωπο ενός ικανότατου στρατηλάτη του βιβλικού κόσμου, του Ιησού του Ναυή. Ο στρατηγός αυτός ανέλαβε από τον Θεό την αποστολή να ολοκληρώσει το έργο του προκατόχου του Μωυσή, να φτάσει δηλαδή τον λαό του στην υποσχόμενη Γη της Επαγγελίας.<sup>382</sup> Τα στοιχεία που τον καθιστούν εξέχουσα μορφή είναι η ακλόνητη πίστη του και η προσήλωσή του στην τήρηση των εντολών του Θεού και μάλιστα σε περιόδους μεγάλης αστάθειας, φόβου και ανασφάλειας για τον λαό που καθοδηγούσε,<sup>383</sup> γι' αυτό και αξιώθηκε από τον Θεό της βοήθειας του αρχαγγέλου Μιχαήλ<sup>384</sup> κατά την θαυμαστή άλωση της Ιεριχούς.<sup>385</sup> Η νικηφόρα αντιμετώπιση κάθε εχθρού και ξένης επιβουλής και η επίτευξη του τελικού στόχου του Ισραήλ προς το ποθούμενο τον καθιστούν ένα διαχρονικό παράδειγμα ιδανικού στρατιωτικού ηγέτη, που

<sup>382</sup> Στην περίοδο της ηγεσίας και δράσης του Ιησού γιου του Ναυή είναι αφιερωμένο το πρώτο μετά την Πεντάτευχο ομώνυμο βιβλίο της Αγίας Γραφής. Ιησ. 1.1-9: *Και ἐγένετο μετὰ τὴν τελευταίην Μωυσῆ εἶπεν κύριος τῷ Ἰησοῖ υἱῷ Ναυῆ τῷ ὑπουργῷ Μωυσῆ λέγων. Μωυσῆς ὁ θεράπων μου τετελεύτηκεν· νῦν οὖν ἀναστὰς διάβηθι τὸν Ἰορδάνην, σὺ καὶ πᾶς ὁ λαὸς οὗτος, εἰς τὴν γῆν, ἣν ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς. πᾶς ὁ τόπος, ἐφ' ὃν ἂν ἐπιβῆτε τῷ ἴχνει τῶν ποδῶν ὑμῶν, ὑμῖν δώσω αὐτόν, ὃν τρόπον εἶρηκα τῷ Μωυσῆ, τὴν ἔρημον καὶ τὸν Ἀντιλίβανον ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου, ποταμοῦ Εὐφράτου, καὶ ἕως τῆς θαλάσσης τῆς ἐσχάτης ἀπ' ἡλίου δυσμῶν ἔσται τὰ ὄρια ὑμῶν. οὐκ ἀντιστήσεται ἄνθρωπος κατενώπιον ὑμῶν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου, καὶ ὡσπερ ἤμην μετὰ Μωυσῆ, οὕτως ἔσομαι καὶ μετὰ σοῦ καὶ οὐκ ἐγκαταλείψω σε οὐδὲ ὑπερόψομαί σε. ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου· σὺ γὰρ ἀποδιαστελεῖς τῷ λαῷ τούτῳ τὴν γῆν, ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν ὑμῶν δοῦναι αὐτοῖς. ἴσχυε οὖν καὶ ἀνδρίζου φυλάσσεσθαι καὶ ποιεῖν καθότι ἐνετείλατό σοι Μωυσῆς ὁ παῖς μου, καὶ οὐκ ἐκκλινεῖς ἀπ' αὐτῶν εἰς δεξιὰ οὐδὲ εἰς ἀριστερά, ἵνα συνῆς ἐν πᾶσιν, οἷς ἐὰν πράσσης... ἰδοὺ ἐντέταλμαί σοι· ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου, μὴ δειλιάσης μηδὲ φοβηθῆς, ὅτι μετὰ σοῦ ὁ κύριος ὁ θεὸς σου εἰς πάντα, οὗ ἐὰν πορευῆ. Πρβλ. Ιησ. 6.27: *Καὶ ἦν κύριος μετὰ Ἰησοῦ, καὶ ἦν τὸ ὄνομα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν. Για το περιεχόμενο και την θεολογία του βιβλίου, βλ. ενδεικτικά: Χαστούπη, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Παλαιάν Διαθήκην*, 230-235. Zimmerli, *Επίτομη θεολογία*, 100-102. I. Φούντα (μητροπ. Γόρτυνας και Μεγαλουπόλεως), *Ιησοῦς του Ναυή*, Αθήνα 2008. V. Djurić, “Le nouveau Josué”, *Zograf* 14 (1986), 5-16.**

<sup>383</sup> Zimmerli, *Επίτομη θεολογία*, 100-101.

<sup>384</sup> Ιησ. 5.13-9: *Καὶ ἐγένετο ὡς ἦν Ἰησοῦς ἐν Ἰεριχώ, καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν ἄνθρωπον ἐστηκότα ἐναντίον αὐτοῦ, καὶ ἡ ρομφαία ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. καὶ προσελθὼν Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Ἥμέτερος εἶ ἢ τῶν ὑπεναντίων; ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου νυνὶ παραγέγονα. καὶ Ἰησοῦς ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶπεν αὐτῷ Δέσποτα, τί προστάσεις τῷ σῷ οἴκῃ; καὶ λέγει ὁ ἀρχιστράτηγος κυρίου πρὸς Ἰησοῦν Λύσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐφ' ᾧ σὺ ἔστηκας, ἅγιός ἐστιν. G. Peers, *Subtile Bodies. Representing Angels in Byzantium*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press 2001. R. Cline, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in Roman Empire*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2011.*

<sup>385</sup> Ιησ. 6.1-16: *Καὶ Ἰεριχώ συγκεκλεισμένη καὶ ὠχυρωμένη, καὶ οὐδεὶς ἐξεπορεύετο ἐξ αὐτῆς οὐδὲ εἰσεπορεύετο. καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Ἰησοῦν Ἰδοὺ ἐγὼ παραδίδωμι ὑποχείριόν σου τὴν Ἰεριχώ καὶ τὸν βασιλέα αὐτῆς τὸν ἐν αὐτῇ δυνατοῦς ὄντας ἐν ἰσχύϊ· σὺ δὲ περίστησον αὐτῇ τοὺς μαχίμους κύκλω... καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀνέστησαν ὄρθρου καὶ περιήλθοσαν τὴν πόλιν ἐξάκις... καὶ εἶπεν Ἰησοῦς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ. Κεκραζάτε· παρέδοκεν γὰρ κύριος ὑμῖν τὴν πόλιν. Για την καθοδήγηση του Θεού στους θρησκευτικούς απελευθερωτικούς πολέμους του Ισραήλ κατά την ιουδαϊκή θεώρηση, βλ. ενδεικτικά Albertz, *Ἱστορία της θρησκείας του Ισραήλ*, 163-170. Χρ. Γ. Καραγιάννης, *Ἡ εἰσοδος των Ἰσραηλιτῶν στη γη της επαγγελίας. Ἱστορική αναδρομή και αρχαιολογική προσέγγιση*, Αθήνα 2008. Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα ευρήματα των ανασκαφών στην Ιεριχώ, κυρίως ὅσον αφορά τὸ τείχος και τὴν πτώση τῆς πόλης, σε σχέση με τὴ βιβλικὴ αφήγηση: H. Taha, “Two Decades of Archaeology in Jericho”, 1994-2015, στο R. Thyrsa Sparks, B. Finlayson, B. Wagemakers, J. M. Briffa (επιμ.) *Digging Up Jericho. Past, present and future*, Oxford 2020, 269-286, με πλούσια προγενέστερη βιβλιογραφία.*

καταφέρνει να ξεπερνά τις όποιες δυσκολίες και να οδηγεί επιτυχώς τον λαό στον προορισμό του.<sup>386</sup> Σύμφωνα με γραπτές πηγές, ο Ιησούς του Ναυή συνιστά συγκρίσιμο μέγεθος ως προς την ιδιότητα του στρατηγού.<sup>387</sup> Ο ιστορικός του 10<sup>ου</sup> αιώνα Ιωσήφ Γενέσιος, αναφερόμενος στην εκστρατεία του αυτοκράτορα Θεόφιλου ενάντια στους Άραβες, παραλληλίζει τους δύο ευσεβείς άνδρες που τον συνόδευαν, τον αρμένιο Μανουήλ και τον περσικής καταγωγής Θεόφοβο, με τους γενναίους άνδρες που πλαισίωσαν τον Μωυσή, τον Ιησού του Ναυή και τον Χάλεβ.<sup>388</sup> Τα προαναφερθέντα συνιστούν πολύτιμα στοιχεία για να κατανοήσουμε το πλαίσιο εισαγωγής του θέματος στη βυζαντινή τέχνη και αφομοίωσής του σε σχέση με τα ιστορικά τεκταινόμενα της εποχής. Ακολούθως, εξετάζεται η παράσταση του Ιησού του Ναυή στη μεσοβυζαντινή μνημειακή ζωγραφική και επιχειρείται η ερμηνεία της με βάση τα ιστορικά γεγονότα.

Στη μνημειακή εικονογραφία έχει καθιερωθεί να εξάιρεται ο Ιησούς του Ναυή, όχι ως μεμονωμένη μορφή, αλλά μέσα από την συνάντησή του με τον αρχάγγελο Μιχαήλ, στην σκηνή της Άλωσης της Ιεριχούς ή ακριβέστερα μπροστά στα τείχη της πόλης της Ιεριχούς λίγο πριν από την κατάρρευσή τους (Ιησ. 5, 13-15).<sup>389</sup> Η παράσταση αυτή απαντά συνήθως σε εικονογραφικούς κύκλους αφιερωμένους στον αρχάγγελο Μιχαήλ, τονίζοντας τις θαυματουργικές του επεμβάσεις. Σε ζωγραφικά παραδείγματα της σύνθεσης απαντούν εικονογραφικές λεπτομέρειες που φωτίζουν και αναδεικνύουν

<sup>386</sup> Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium*, 199, όπου ο αυτοκράτορας Βασίλειος Α΄ συγκρίνεται μεταξύ άλλων και με το παλαιοδιαθηκικό πρότυπο του στρατηλάτη Ιησού του Ναυή. Βλ. ό.π. υποσημ. 157.

<sup>387</sup> *Περὶ τῶν ὀκτὼ μερῶν τοῦ ρητορικοῦ λόγου*, στο C. Walz (επιμ.), *Rhetores Graeci*, Stuttgart-Tübingen 1834, τ. 3, 599.17-24, όπου στο πλαίσιο του εγκωμιασμού προσώπων στον ρητορικό λόγο, αυτά αντιπαραβάλλονται με άλλες αρχαιότερες μορφές ως προς την ιδιότητα ή τα χαρίσματα: «Ἐκαστα δὲ τῶν ἐξαιρέτων τοῦ ἀνδρὸς συγκρίνεις, εἰ θέλεις, πρὸς τὰ παρόμοια τῶν ἀρχαίων καὶ ἐπισήμων· ἐπὶ πᾶσι δὲ θήσεις ὕστερον τὴν περιεκτικὴν καὶ καθολικὴν σύγκρισιν καὶ ἀντιβάλης τὸν ἐγκωμιαζόμενον... ἢ βασιλέα ἡμέτερον τῷ Δαβίδ, ὡς βασιλεὶ καὶ αὐτῷ, ἢ τῷ Μωσῆϊ, ἢ τῷ Ἰησοῦ τῷ Ναυῆ ὡς στρατηγοῖς...».

<sup>388</sup> Ἰωσήφ Γενέσιου, *Περὶ βασιλειῶν*, Γ΄, 2.36-37 (*Περὶ Θεοφίλου υιοῦ Μιχαήλ*): «καὶ γὰρ εἶχεν μεθ' ἑαυτοῦ καὶ Μανουὴλ τὸν γεννάδαν τὸν ἐξ Ἀρμενίων... σὺν αὐτῷ καὶ τὸν ἐκ Περσίδος Θεόφοβον..., ὡς πάλαι Μωυσῆς Ἰησοῦν τοῦ Ναυῆ καὶ Χάλεβ τοὺς γενναϊόφρονας».

<sup>389</sup> Κουκιάρης, *Τα θαύματα-εμφανίσεις των αγγέλων*, 126-131, όπου έχουν καταγραφεί τα σχετικά παραδείγματα. Βλ. επίσης, Α. Ξυγγόπουλος, «Τὸ ἐν Χώναις θαῦμα τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ (Μίαν παλαιολόγειος εἰκὼν μὲ ψευδῆ ὑπογραφὴν)», *ΔΧΑΕ Α΄* (1959), 26-39. Sm. Gabelić, «The Iconography of the Miracle at Chonae. An Unusual Example from Cyprus», *Zograf* 20 (1989), 95 κ.ε. Καλοπίσης-Βέρτη, «Ο ναός του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Πολεμίτα», 460. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος Διασορίτης*, 62-66. S. Gabelić, *Corpus of Byzantine and Post-Byzantine Cycles of the Archangels (11th to 18th Centuries)*, Belgrade 2004. Για την τιμή και την εικονογραφία του αρχαγγέλου Μιχαήλ, βλ. *LCI* 1 (1968), 674-681. *RbK* III, 14-119. G. Berenfant, *A Study of the Winged Angel. The Origin of a Motiv*, Stockholm 1968. J. P. Rohland, *Der Erzengel Michael, Artz und Feldherr. Zwei spekte des vor. und fruhbyzantinischen Michaelskultes*, Leiden 1977. H. Maguire, «A Murderer among the Angels: The Frontispiece Miniatures of Paris. Gr. 510 and the Iconography of the Archangels in Byzantine Art», στο R. Ousterhout - L. Brubaker (επιμ.), *The Sacred Image East and West*, Urbana 1995, 63-71. G. Peers, «Angelophany and Art after Iconoclasm», *ΔΧΑΕ ΚΣΤ΄* (2005), 339-343. G. Peers, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*, Berkeley-Los Angeles-London 2001.

περαιτέρω την σχέση των δύο πρωταγωνιστών, καθώς και το μέγεθος της θείας παρέμβασης. Μία από τις παλαιότερες παραστάσεις του θέματος του Ιησού του Ναυή μας παρέχει ο κωδ. Par. gr. 510 του β' μισού του 9<sup>ου</sup> αιώνα με τους λόγους του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού (πίν. 1).<sup>390</sup> Σε δύο ξεχωριστές σκηνές αποδίδονται η συνάντηση του εβραίου στρατηγού με τον αρχιστράτηγο Μιχαήλ (πίν. 1α) και η καταστροφή της πόλης της Ιεριχούς, σύμφωνα με τις οδηγίες του αρχαγγέλου (πίν. 1β). Στην πρώτη περίπτωση, έμφαση δίνεται στην αναζήτηση της θεϊκής βοήθειας από τον Ιησού του Ναυή, ο οποίος με την στροφή του προς τον ουρανό δηλώνει την διαρκή αναφορά και συνομιλία του με τον Θεό, την πηγή της πίστης του και την Αρχή της αποστολής του. Στην δεύτερη παράσταση, η επικέντρωση του θέματος αφορά κυρίως τον θαυμαστό τρόπο της πτώση της Ιεριχούς, γι' αυτό και περιβάλλεται όχι από στρατιώτες που πολεμούν, αλλά που σαλπίζουν. Η σύνθεση αποτυπώνει την υπερφυσικότητα του γεγονότος, την υπέρβαση κάθε στρατηγικής και οχυρωματικής λογικής, την ανυπέρβλητη θεϊκή δύναμη. Η απόλυτη εμπιστοσύνη του Ιησού του Ναυή στην θεία προτροπή και εντολή, τον καθιστά πρότυπο πίστης και αφοσίωσης για κάθε αυτοκράτορα.

Στη μνημειακή ζωγραφική, σωζόμενα μεσοβυζαντινά παραδείγματα αυτής της παράστασης εντοπίζονται στο Çavusin της Καππαδοκίας (αρ. καταλ. 6), τον Όσιο Λουκά στη Βοιωτία (αρ. καταλ. 2) και τον Άγιο Γεώργιο τον Διασορίτη στη Νάξο (αρ. καταλ. 15). Οι περιοχές αυτές είναι γνωστές για την επικοινωνία τους με το πολιτικοστρατιωτικό περιβάλλον της Πρωτεύουσας, σε επίπεδο εξουσίας, αλλά και σύγχρονων πνευματικών και ιδεολογικών αναζητήσεων. Εξαιρετικό δείγμα αυτών αποτελεί και το γνωστό λεγόμενο Ειλητάριο του Ναυή, παραγγελία για τον βασιλέα Κωνσταντίνο Ζ' τον Πορφυρογέννητο, π. 950 (πίν. 2).<sup>391</sup> Στο χειρόγραφο ιστορείται η σκηνή της συνομιλίας του αρχιστράτηγου των Ισραηλιτών με τον αρχιστράτηγο του Κυρίου και της προσκύνησης του πρώτου στον δεύτερο, μπροστά στα τείχη της Ιεριχούς και στην

<sup>390</sup> H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du Vie au XIe siècle*, Paris 1929, 24, πίν. XL και LV. Για το χειρόγραφο και τις μικρογραφίες του, βλ. S. Der Nersessian, «The Illustrations of the Homilies of Gregory Nazianzenus, Paris. gr. 510: A Study of the Connections Between Text and Image», *DOP* 16 (1962), 196-228. G. Galavaris, *The Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton NJ. 1969. L. Brubaker, «The Homilies of Gregory of Nazianzus», στο Tsamakda, *Byzantine Illustrated Manuscripts*, 355-364.

<sup>391</sup> *Palat. gr. 431*, τμήμα IV. Βατικανό, Biblioteca Apostolica Vaticana. Γ. Γαλάβαρης, *Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων*, Αθήνα 1995, 54, αρ. 25. U. Hoeppli, *Il Rotulo di Giosuè*, Μιλάνο 1905. M. Schapiro, «The place of the Joshua Roll in Byzantine History», *GBA* 35 (1949), 161-176. K. Weitzmann, *The Joshua Roll. A Work of the Macedonian Renaissance*, Princeton 1948. V. Tsamakda, «The Joshua Roll», στο Tsamakda, *Byzantine Illustrated Manuscripts*, 207-213.



προσωποποίηση της πόλης. Το πνεύμα της εποχής τους εκφράζουν και σωζόμενα ελεφαντοστέινα πλακίδια με σκηνές από την δράση του Ιησού του Ναυή.<sup>392</sup>

Από αγιολογικής πλευράς, η Ορθόδοξη Εκκλησία αποδίδει ιδιαίτερη τιμή στον Ιησού του Ναυή δύο φορές, εορτάζοντάς την κοίμησή του την 1<sup>η</sup> Σεπτεμβρίου, αλλά και την 19η του ιδίου μήνα,<sup>393</sup> ενώ στον εσπερινό της εορτής της Σύναξης των Αρχαγγέλων (8 Νοεμβρίου) διαβάζεται το σχετικό με την εμφάνιση του Αρχαγγέλου στον Ιησού του Ναυή απόσπασμα της Παλαιάς Διαθήκης.<sup>394</sup> Στην τέχνη όμως απεικονίζεται πάντα μαζί με τον Αρχάγγελο. Ο σταθερός αυτός τρόπος απεικόνισης είναι δηλωτικός εκ πρώτης όψεως της προτίμησης στην ιστορική συνάφεια της σκηνής, όμως απαντούν και παραδείγματα αυτής, όπου παραλείπεται η αναπαράσταση της πόλης της Ιεριχούς, δίνοντας έμφαση στο γεγονός της θαυματουργικής εμφάνισης του Αρχαγγέλου στον Ιησού του Ναυή.<sup>395</sup> Επομένως, φαίνεται πως η επιλογή αυτή της βυζαντινής εικονογραφίας να τιμά τον Ιησού του Ναυή αποκλειστικά και μόνο μέσα από την παραπάνω σκηνή, δεν σχετίζεται τόσο με το ενδιαφέρον για την ιστορικότητα του γεγονότος, αλλά με την πρόθεση τονισμού της διαρκούς σχέσης αναφοράς του προς τον Μιχαήλ. Συνεπώς, η μορφή του εξάιρεται σε κάθε περίπτωση χάρη στην εύνοια της αγγελικής παρουσίας και επέμβασης. Έτσι, αναδεικνύεται η οικειότητα του αρχηγού των Εβραίων προς τον Θεό, ως αποτέλεσμα απόλυτης αφοσίωσης, δυνατής πίστης και αληθινής ταπείνωσης, αξίες αποτυπωμένες στην αυθόρμητη προσκύνησή του. Ασφαλώς, η θεία βοήθεια και η συνακόλουθη θαυματουργική πτώση της Ιεριχούς, ακόμα και όταν η τελευταία δεν ιστορείται, τροφοδοτούν την σημαίνουσα θεματική της σκηνής, η οποία πλέον προσλαμβάνει και διαστάσεις θριάμβου. Επομένως, η σύνθεση καταλήγει και να εξυμνεί τους εκάστοτε υπεύθυνους σημαντικών νικηφόρων εκστρατειών, παραπέμποντας στο πρότυπό τους, τον Ιησού του Ναυή και το στρατιωτικό αρχέτυπο όλων, τον αρχιστράτηγο Μιχαήλ.

Είναι γνωστή η σπουδαία θέση του Αρχαγγέλου αυτού στην ιστορική διαδρομή των Βυζαντινών και της Νέας Ρώμης. Στενή σχέση των βυζαντινών αυτοκρατόρων, αλλά και της ίδιας της Κωνσταντινούπολης με τον αρχάγγελο Μιχαήλ μαρτυρείται ήδη από την

<sup>392</sup> L. Rodley, *Εισαγωγή στη βυζαντινή τέχνη και αρχιτεκτονική*, μτφρ. Μ. Βέικου, Αθήνα 2010, 190-191, εικ. 135.

<sup>393</sup> Delehay, *Synaxarium*, στήλ. 4-6 (1η Σεπτεμβρίου) και στήλ. 60 (19 Σεπτεμβρίου).

<sup>394</sup> Μηναίο Νοεμβρίου.

<sup>395</sup> Για τις παραστάσεις του θέματος, Κουκιάρης, *Τα θαύματα-εμφανίσεις των αγγέλων*, 126-131.

εποχή του Μ. Κωνσταντίνου, όπως δηλώνει και το γνωστό όραμά του με τον άγγελο.<sup>396</sup> Η σύνδεση αυτή πηγάζει από την ιουδαϊκή παράδοση, όπου ο Ισραήλ, ως μέρος του σωτηριολογικού σχεδίου του Θεού, γίνεται ο εκλεκτός λαός που προστατεύεται από τον αρχάγγελο Μιχαήλ και στον οποίο γνωστοποιείται ο Νόμος και αποκαλύπτεται το έργο της θείας Οικονομίας μέσω των αγγέλων.<sup>397</sup> Η χριστιανική γραμματεία επαναπροσλαμβάνει αυτές τις αντιλήψεις, όπου όμως αναλαμβάνει ο Χριστός πλέον να αποκαλύψει το Ευαγγέλιο στους ανθρώπους και ο ίδιος να τους σώσει.<sup>398</sup> Αυτές οι παραδόσεις απηχούνται και στην Ουράνια Ιεραρχία του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, σύμφωνα με την οποία ο Μιχαήλ και οι αρχάγγελοι γενικότερα έχουν οριστεί προστάτες του Ισραήλ, ενώ οι άλλοι άγγελοι έχουν αναλάβει από ένα λαό-έθνος ο καθένας.<sup>399</sup>

Επομένως, οι Αρχάγγελοι συνδέονται πλέον με τον Νέο Ισραήλ, δηλαδή τους Βυζαντινούς, και την Πρωτεύουσά τους. Από τα τέλη μάλιστα του 7<sup>ου</sup> αιώνα, ο αρχάγγελος Μιχαήλ αναγνωρίζεται ως ο κατεξοχήν υπερασπιστής της Κωνσταντινούπολης ενάντια στις αραβικές και τις σλαβικές απειλές.<sup>400</sup> Το έργο των Αρχαγγέλων είναι πολλαπλό στην επίγεια Βασιλεία της Οικουμένης, δηλαδή την Αυτοκρατορία: εκπροσωπούν τις αγγελικές τάξεις ως αρχηγοί των Ουρανίων Ταγμάτων, συλλειτουργούν και μεσιτεύουν για βοήθεια και σωτηρία προς τον Χριστό ή την Παναγία, μεταφέροντας τις δεήσεις πιστών και δωρητών, ενώ ως άγγελοι-φύλακες έχουν ρόλο προστατευτικό κι αποτροπαϊκό. Η τιμή στο πρόσωπό τους και ιδιαιτέρως στον Μιχαήλ από τον εκάστοτε βυζαντινό αυτοκράτορα-στρατηγό συνεπάγεται την επίκληση της θείας δύναμης και την συμβολή της ουράνιας μαχητικής δεινότητας προς βοήθειά

<sup>396</sup> Για το Όραμα με τον άγγελο του Μ. Κωνσταντίνου: Canella, «Santuari di memoria costantiniana», 541-542. Για τη στενή σχέση των αυτοκρατόρων με τη μορφή του αρχαγγέλου Μιχαήλ, βλ. Γ. Τσαντήλας, «Ο Ιωάννης Μαυρόπουλος και η απεικόνιση των αυτοκρατόρων στο ναό του αρχαγγέλου Μιχαήλ στο Σωσθένειο τον 11ο αιώνα», *ΔΧΑΕ ΚΣΤ'* (2005), 327-338.

<sup>397</sup> Δαν. 10. 13-21 και 12.1: «καὶ κατὰ τὴν ὥραν ἐκείνην παρελεύσεται ὁ ἄγγελος ὁ μέγας ὁ ἔσθηκός ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σου». D. D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, 1999. D. Galbraith, *The Origin of Archangels, Class Struggle in the New Testament*, 2019, όπου συγκεντρώνει τις οκτώ ερμηνευτικές προσεγγίσεις που έχουν προταθεί στην έρευνα και την σχετική παλαιότερη βιβλιογραφία.

<sup>398</sup> J. Daniélou, *Οι άγγελοι και η αποστολή τους*, μτφρ. Θ. Θεοφάνης – Λ. Δρακόπουλος, Αθήνα 2016, 23-32.

<sup>399</sup> Διονυσίου Αρεοπαγίτη, *Ουράνια Ιεραρχία*, 9, 2, PG 3, 260B.

<sup>400</sup> B. Martin-Hisard, «Le culte de l'archange Michel dans l'Empire byzantin (VIII-XI siècles)», C. Carletti – G. Otranto (ed.), *Culto e insediamenti micalici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*, *Atti del Convegno Internazionale, Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992*, Bari 1994, 352-353.

του, εφόσον ο αγώνας του είναι ωφέλιμος και δίκαιος για τον πιστό λαό του, δηλαδή τον Νέο Ισραήλ.<sup>401</sup>

---

<sup>401</sup> Βλ. Καλοπίσι-Verti, *Haghia Triada*, 189-190, όπου συγκεντρώνει ωδές λειτουργικών κειμένων, που εξυμνούν τον ρόλο των Ουρανίων Δυνάμεων και εξαιρούν την αποστολή τους.

- **Θέμα Καππαδοκίας: Çavuşin, Περιστερώνας, Ταξιάρχες (αρ. καταλ. 6)**

Στο Çavuşin, ο ναός του Περιστερώνα (Pigeonnier), γνωστός ως εκκλησία του Νικηφόρου Φωκά, είναι αφιερωμένος στους Ταξιάρχες (αρ. καταλόγου 6), αντικατοπτρίζοντας την ιδιαίτερη ευλάβεια των τοπικών πληθυσμών προς το πρόσωπό τους.<sup>402</sup> Η χρονολόγηση του εικονογραφικού προγράμματος συνδέεται με την παραμονή της αυτοκρατορικής οικογένειας του Νικηφόρου Φωκά στην Καππαδοκία (964-965) και τις νικηφόρες εκστρατείες του στην Κιλικία (965) ή λίγο αργότερα.<sup>403</sup> Είναι άλλωστε γνωστό πως στον μικρασιατικό χώρο και περισσότερο στην Φρυγία παρατηρείται έντονη τιμή των αγγέλων, αρχαγγέλων και ιδιαίτερος του Μιχαήλ.<sup>404</sup> Στα μεσοβυζαντινά μνημεία της Καππαδοκίας, η έντονη εικαστική παρουσία των αρχιστράτηγων των Άνω Δυνάμεων, καθώς και η αύξηση των στρατιωτικών αγίων προϋποθέτουν ένα κλίμα ανησυχίας και αυξημένης εγρήγορσης της τοπικής κοινωνίας, αποτυπώνοντας την ανάγκη επίκλησης της θείας βοήθειας και προστασίας από κάθε απειλή των ανατολικών συνόρων της Αυτοκρατορίας.

Η γνωστή προσωπογραφία του Νικηφόρου Φωκά με μέλη της οικογένειάς του στην κόγχη της Πρόθεσης (πίν. 3α, 4β), καθώς και οι έφιππες μορφές του δομέστικου των σχολών της Ανατολής Ιωάννη Α΄ Τσιμισκή και του μάγιστρου αρμένιου Μελία στο Α άκρο του Β τοίχου (πίν. 3α, 5α), έχουν συνδεθεί με τις νικηφόρες εκστρατείες των βυζαντινών αυτοκρατόρων αυτής της εποχής στη Μ. Ασία.<sup>405</sup> Η εκκλησία φαίνεται πως

<sup>402</sup> Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. I/2, 529-531. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, I, 134-137. Rodley, «The Pigeon House Church», 322. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, 15. Thierry, *La Cappadoce*, 173. Jolivet-Lévy, «Culte et iconographie de l'archange Michel», 413-415.

<sup>403</sup> Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, 22.

<sup>404</sup> Η τάση αυτή ανάγεται στο απώτατο αρχαίο παρελθόν και συνεχίζει μία παράδοση γενικευμένης αγγελολατρίας παγανιστικού και ιουδαϊκού χαρακτήρα σε περιοχές της Εγγύς Ανατολής. Στην επιστολή *Προς Κολοσσαείς* 2.18, η προτροπή του Παύλου προς τους κατοίκους να μην υποτάσσονται στην δήθεν ταπεινή θρησκεία των αγγέλων, αναδεικνύει το φαινόμενο της εκτεταμένης και πολύ διαδεδομένης λατρείας και θεοποίησής τους στην περιοχή. Το πρόβλημα της παραμέρισης ή και της εγκατάλειψης της πίστης στον Χριστό εξαιτίας της αγγελολατρίας, αντιμετωπίστηκε από τοπική Σύνοδο που συγκλήθηκε το 360 στη Λαοδίκεια της Φρυγίας, κοντά στις Κολοσσές, με την απειλή του αναθέματος (35<sup>ος</sup> Κανόνας): Κουκιάρης, *Τα θαύματα-εμφανίσεις των αγγέλων*, 21. L. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology*, 1995, 124-125. Peers, *Subtle Bodies*, 10-11. Οι Κολοσσές ήταν η πόλη που τον 6<sup>ο</sup> αιώνα μετονομάστηκε σε Χώναις, εξαιτίας του εκεί θαύματος του Μιχαήλ: Κουκιάρης, *Τα θαύματα-εμφανίσεις των αγγέλων*, 40-41. G. Peers, «Hagiographic Models of Workshop of Images and Angels», *Byz* 67 (1997), 407-416. Peers, *Subtle Bodies*, 8-10. G. Peers, «Angelophany and Art after Iconoclasm», *ΔΧΑΕ ΚΣτ'* (2005), 339-343. Η πόλη αποτελούσε ένα σημαντικό πέρασμα στον δρόμο Αντιόχειας – Κωνσταντινούπολης: Canella, «Santuari di memoria costantiniana, 537, υποσημ. 15.

<sup>405</sup> Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. I/2, 529-531. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, I, 134-137 και III, εικ. 303, 317, 326, 328. Rodley, «The Pigeon House Church», 322. N. Thierry, *Les églises de la région de Çavuşin*, τ. I, 47. N. Thierry, *Haut Moyen Âge en Cappadoce*, 47, 53, εικ. 16α. Thierry, «L'église de Nicéphore Phocas», 28-35. Jolivet-Lévy, «La glorification de l'empereur»,

αποτελεί χορηγία τοπικών αρχόντων, προκειμένου να τιμήσουν και να θυμίζουν πάντοτε την βυζαντινή νικηφόρα προέλαση στην Ασία και τον προσωπικό θρίαμβο του ήρωα της Καππαδοκίας, βασιλέα Νικηφόρου.<sup>406</sup> Τόσο η ευλάβεια του αυτοκράτορα και της οικογένειάς του, όσο και η αγάπη και η αφοσίωση προς τα πρόσωπά τους αποτυπώνονται και στην ίδια την χορηγική πρωτοβουλία, που φαίνεται να αξίωσε την πλέον τιμητική θέση για την εξεικόνισή τους, τον χώρο δηλαδή της Πρόθεσης, εκεί όπου θα τελούνταν αενάως η μνημόνευση των ονομάτων τους σε κάθε Θεία Λειτουργία.

Με την τελική υπερνίκηση του αραβικού κινδύνου επί Νικηφόρου, τα ανατολικά σύνορα της Αυτοκρατορίας έφθασαν μέχρι την Αντιόχεια (969), ενώ στα νότια είχε ανακτηθεί και η Κύπρος.<sup>407</sup> Η θριαμβευτική αυτή αντεπίθεση συνεχίστηκε μάλιστα κι από τον διάδοχο στον θρόνο Τσιμισκή, ο οποίος έφερε τα βυζαντινά λάβαρα μπροστά στις πύλες της Ιερουσαλήμ, ύστερα από 350 περίπου χρόνια.<sup>408</sup> Ο αντίκτυπος όλων αυτών των θριάμβων, καθώς και ο ενισχυμένος ρόλος του στρατού, που αυτή την εποχή είναι ο πιο ισχυρός πολιτειακός παράγοντας, «περήφανος και με δοξασμένους αρχηγούς στα πεδία των μαχών, πλούσιους και ισχυρούς από καταγωγή»,<sup>409</sup> αντικατροπτίζονται άμεσα στο εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού του Περιστερώνα.

Τις στρατιωτικές επιτυχίες του αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά<sup>410</sup> εξαίρουν κι επιτείνουν η έντονη στον χώρο και τον αριθμό παρουσία των στρατιωτικών αγίων, συνδεδεμένων στην πλειοψηφία τους με την μακραίωνη τοπική παράδοση της περιοχής, όπως των αγίων Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας (πίν. 5α-β),<sup>411</sup> του αγίου Ιέρωνα και

---

73-77. N. Thierry, «Un portrait de Jean Tsimiskès en Cappadoce», *TM* 9 (1985), 477-484. Thierry, *La Cappadoce*, 173-177, εικ. 110-111, σχέδ. 68-69, έγχρ. πίν. 86. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, 20-21, πίν. 21, 23. Panayotidi, «The Character», 288, 304. Jolivet-Lévy, «Culte et iconographie de l'archange Michel», 434-437, εικ. 8. Jolivet-Lévy, «Note sur la représentation des archanges», 454, 460, εικ. 5. Η ίδια, *La Cappadoce médiévale*, έγχρ. εικ. 40. Jolivet-Lévy - Ertuğ, *Sacred Art of Cappadocia*, 86-95, πίν. 60-66.

<sup>406</sup> Thierry, *La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge*, 173.

<sup>407</sup> Καραγιαννόπουλος, *Το βυζαντινό κράτος*, 161-162. Cheynet, «La conception militaire», 57-69. A. Cappel, «The Byzantine Response to the Arab (10th-11th Centuries)», *BF* 20 (1994), 113-132.

<sup>408</sup> Καραγιαννόπουλος, *Το βυζαντινό κράτος*, 163-164. M. Canard, «La date des expéditions mesopotamiennes de Jean Tzimiskès», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10 (1950), 99-108.

<sup>409</sup> Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β'2, 116.

<sup>410</sup> Για την δράση του Φωκά πριν και κατά την βασιλεία του, G. Schlumberger, *Ο αυτοκράτωρ Νικηφόρος Φωκάς*, (ελλην. μτφρ. Ι. Λαμπρίδης), Αθήνα 1905. Α. Μαρκόπουλος, «Νέα στοιχεία για την εκστρατεία του Νικηφόρου Φωκά στην Κρήτη (961)», *Βυζαντινά* 13/2 (1985), Δώρημα στον Ι. Καραγιαννόπουλο, 1060-1067. Α. Markopoulos, «Zu den Biographien des Nikephoros Phokas», *JÖB* 38 (1988), 225-233. R. Morris, «The two faces of Nikephoros Phokas», *BMGS* 12 (1988), 83-116. Κόλιας, *Νικηφόρος Β' Φωκάς*.

<sup>411</sup> Jolivet-Lévy, «Hagiographique cappadocienne», 472. Για το θέμα, βλ. «Forty Martyrs of Sebasteia», *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991, τ. 2, 799-800. G. P. Schiemenz, «Wunderkrft gegen kämpfende Widersacher», *EEBS* 44 (1979-1980), 169. P. Maraval, «Les premiers développements du culte des XL martyrs de Sébastée dans l'Orient byzantin et en Occident».

του αγίου Ευσταθίου μέσω του Οράματός του κ.λ.π.<sup>412</sup>. Ιδιαίτερα με την παρατακτική απεικόνιση των Σαράντα Μαρτύρων στον Β τοίχο του κυρίως ναού συγκροτείται και οπτικά ένα στρατιωτικό σώμα αγίων, που ως αρωγοί του βασιλέα Νικηφόρου Φωκά και των στρατηγών Τσιμισκή και Μελία, τούς εμπνέουν και τούς συνεπικουρούν στη νίκη κατά των Αράβων, σ' έναν αγώνα απελευθερωτικού χαρακτήρα, με τα γνώριμα στοιχεία της υπέρ πίστεως και πατρίδος υπεράσπισης. Στο κυρίαρχο στρατιωτικό πνεύμα που διαπνέει το συνολικό εικονογραφικό πρόγραμμα συμπεριλαμβάνονται επίσης αρκετοί άγιοι ασκητές-μοναχοί, στην δύναμη της προσευχής των οποίων στηρίζονται κατά την πίστη τους οι βυζαντινοί ηγήτορες της εποχής.<sup>413</sup> Είναι γνωστός μάλιστα ο ασκητικός βίος του Νικηφόρου Φωκά, η αφοσίωσή του στον Θεό και η σχέση του με πνευματικούς πατέρες, όπως τον άγιο Αθανάσιο τον Αθωνίτη, ιδρυτή της Μονής Μεγίστης Λαύρας και του αθωνικού μοναχισμού.<sup>414</sup> Άλλωστε ο Φωκάς, ως ο υπεύθυνος στρατηγός της εκστρατείας των Βυζαντινών για την ανακατάληψη της Κρήτης<sup>415</sup> και πριν από την πολιορκία του Χάνδακα, είχε ζητήσει την πνευματική στήριξη των μοναχών όλων των μεγάλων μοναστικών κέντρων της Μ. Ασίας, δηλαδή την προσευχή τους.<sup>416</sup>

<sup>412</sup> Ο ναός του Περιστερώνα βρίσκεται κοντά στην βασιλική του μαρτυρίου του αγίου Ιέρωνα: P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, 371-374. Jolivet-Lévy, «Hagiographique cappadocienne», 471, εικ. 1-2. Για το θέμα, βλ. A. Coumoussi, «Une représentation rare de la Vision de saint Eustache dans une église grecque du XIIIe siècle», *CahArch* 33 (1985), 51-60. C. Jolivet-Lévy, «Trois nouvelles représentations de la vision d'Eustathe en Cappadoce», 462-470. Jolivet-Lévy, «Hagiographie cappadocienne», 471-497.

<sup>413</sup> Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, 19.

<sup>414</sup> Ο Νικηφόρος Φωκάς ήταν ανιψιός του μοναχού αγίου Μαλείνου, ο οποίος του γνώρισε ως πνευματικό του πατέρα τον μετέπειτα άγιο Αθανάσιο, ιδρυτή του Άθω. Βλ. N. Thierry, *La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Age*, Turnhout 2002, 173, υποσημ. 16. A. Laiou, «The General and the saint: Michael Maleinos and Nikephoros Phocas», *Ευρωχία. Melanges offerts a Helene Ahrweiler*, 399-412. Σώζονται δύο βιογραφικά κείμενα του αγίου. Για τον Α' Βίο: P. Lemerle, «La vie ancienne de saint Athanase l'Athonite», *Millénaire du Mont Athos 963-1963*, Études et Mélanges, τ. I, επιμ. J. Chevetogne 1963, 59-100. Για τον Β' Βίο: L. Petit, «Vie de Saint Athanase l'Athonite», *Analecta Bollandiana* 25 (1906), 5-89. Και οι δύο Βίοι: J. Noret, *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae*, (Corpus Christianorum, Series Graeca 9), Leuven 1982. Για ζητήματα που αφορούν το κείμενο του Βίου, βλ. τελευταία, με προγενέστερη βιβλιογραφία, Ο ίδιος, «Nouvelles avancées dans la connaissance des Vitae de Saint Athanase l'Athonite», *Analecta Bollandiana* 136 (2018), 436-445 και Ο ίδιος, «Notes sur la Vita *Sinaitique* d'Athanase l'Athonite récemment éditée», *Analecta Bollandiana*, 138/1 (2020), 93-99.

<sup>415</sup> Για την ανακατάληψη της Κρήτης από τον Νικηφόρο Φωκά: O. Lampsides, «Ein unbekannter Kunstgriff des Nikephoros Phokas bei der Landung auf Chandax (Kreta) (960)», *BZ* 69 (1976), 9-12. A. Markopoulos, «Le témoignage du Vaticanus Gr. 163 pour la période entre 945-963», *Σύμμεικτα* 3 (1979), 83-119. H. Ahrweiler, «L'administration militaire de la Crète byzantine», *Βυζάντιον* 31 (1981), 217-228. V. Christidis, *The Conquest of Crete by the Arabs. A turning point in the struggle between Byzantium and Islam*, Athens 1984. Μαρκόπουλος, «Νέα στοιχεία για την εκστρατεία», 1059-1067. Θ. Δετοράκης, *Ιστορία της Κρήτης*, Αθήνα 1986. Δ. Τσουγκαράκης, *Η βυζαντινή Κρήτη*, Κρήτη 1990. Κόλλιας, *Νικηφόρος Β' Φωκάς*. F. A. Farello, «Nicefore Foca e la riconquista di Creta», *Medioevo greco* 1 (2001), 139-160.

<sup>416</sup> N. Σβορώνος, «Η σημασία της ίδρυσης του Αγίου Όρους για την ανάπτυξη του ελλαδικού χώρου», *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Σχολή Μωραΐτη* 6 (1984), 26.

Στον ναό του Περιστερώνα, από τον θεματικό κύκλο του επωνύμου Μιχαήλ ιστορήθηκαν δύο σκηνές, το Εν Χώναις Θαύμα και η Εμφάνιση του στον Ιησού του Ναυή (πίν. 4α).<sup>417</sup> Αξιοσημείωτη όμως είναι η σημαίνουσα θέση της δεύτερης σκηνής, τοποθετημένης ακριβώς επάνω από την Β κόγχη της Πρόθεσης, δηλαδή πάνω από την παράσταση της οικογένειας του βασιλέα Νικηφόρου Φωκά (πίν. 4α). Η σύνθεση εικονογραφεί τις δύο διαδοχικές φάσεις της Συνάντησης του Ιησού του Ναυή με τον αρχάγγελο Μιχαήλ, αποδίδοντας τον Ιησού ιστάμενο και προσκυνούντα. Η θέση της σκηνής προδίδει ουσιαστικά τις προθέσεις του/των χορηγών του εικονογραφικού προγράμματος. Στο πρόσωπο του ισραηλίτη στρατηγού και ηγέτη αναγνωρίζουμε το στρατιωτικό πρότυπο του Νικηφόρου Φωκά,<sup>418</sup> ενώ διακρίνουμε τους προστάτες αγίους του στην ισχυρή μέσα στο ναό παρουσία των Αρχαγγέλων και των πολυπληθών στρατιωτικών. Η εγγύτητα αυτής της παράστασης (μέτωπο Β κόγχης) στην αυτοκρατορική οικογενειακή εικονογραφία, καθώς και η ίδια η αφιέρωση της εκκλησίας προβάλλουν την ιδιαίτερη σχέση των μελών της με τον οδηγό και προστάτη τους Αρχιστράτηγο Μιχαήλ.<sup>419</sup> Η παρουσία μάλιστα του παλαιοδιαθηκικού αρχιστράτηγου, ως ταπεινού προσκυνητή του αρχαγγέλου και κατόπιν νικητή για τον λαό του, καθαρά με την θεία βοήθεια, επιτείνει ακόμη περισσότερο τον αλληγορικό συσχετισμό τους. Αναδεικνύει ως άλλον Ιησού του Ναυή, τον βυζαντινό ηγέτη και στρατηγό Νικηφόρο Φωκά, τον πιστό βασιλέα που οδηγεί την χώρα του σε νικηφόρα πορεία.<sup>420</sup>

Σημαίνουσα θέση στην σύνθεση κατέχει το εικονογραφικό στοιχείο της προσκύνησης του Ιησού του Ναυή στον αρχάγγελο Μιχαήλ. Δηλώνει την ευλάβεια, την ταπείνωση και την ευγνωμοσύνη του πιστού για την θεία παρέμβαση, την αποδοχή της ουράνιας βοήθειας και την παραδοχή της ανώτερης όλων Δύναμης. Στο πρόσωπο του Μιχαήλ, ο Ιησούς του Ναυή προσκυνά και αναγνωρίζει τον αληθινό Θεό. Ως επίγειος

<sup>417</sup> Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, I, 134-137 και III, εικ. 317, 326, 328. Thierry, «L'église de Nicéphore Phocas», 28-35. C. Jolivet-Lévy, «La glorification de l'empereur à l'église du Grand Pigeonnier de Çavuşin», *Histoire et Archéologie. Les dossiers* 63 (1982), 73-77. Thierry, *La Capadoce*, 173-177, εικ. 110, έγχρ. πίν. 86.

<sup>418</sup> Βλ. παραπάνω, 118-123.

<sup>419</sup> Rodley, «The Pigeon House Church», 322. Στον 11<sup>ο</sup> αιώνα, ανάλογο δείγμα αφιέρωσης στον Μιχαήλ ως προστάτη του κτήτορα αποτελεί και το ανατολικό παρεκκλήσιο σε κλίτος του ναού της Αγίας Σοφίας Κιέβου, όπου αρκετές σκηνές του κύκλου του Αρχαγγέλου: Babić, *Les chapelles annexes*, 107, 110, εικ. 74.

<sup>420</sup> Παρόμοια εικόνα δίνεται και στην Ακολουθία, που έχει συνταχθεί προς τιμήν του ασκητικού αυτού Αυτοκράτορα: L. Petit, «Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas», *BZ* 13 (1904), 401-420. Ενδεικτικό είναι το παρακάτω απόσπασμα: «Στρατιωτήν τὰ ὄπλα σε, στρατηγὸν ἢ παράταξις, βασιλέα κράτιστον τὸ διάδημα, ἀλλ' ἄσκητὴν οἱ ἀγῶνές σε, τὰ ἄθλα δὲ μάρτυρα καταγγέλουσι τρανῶς, Νικηφόρε, τοῖς πέρασιν» [418.63-419.70].

ηγέτης αποδίδει το αξίωμα και την εξουσία του, την δύναμη και τις επιτυχίες του στον ουράνιο Βασιλέα, από τον οποίο πηγάζουν όλα. Η διαρκής αυτή αναγωγή, επίγειου προς Ουράνιο άρχοντα, παραπέμπει στην σχέση διαρκούς αναφορικότητας της κτιστής πραγματικότητας προς τον άκτιστο Δημιουργό, ενός διαχρονικού συστατικού στοιχείου της συνολικής θεώρησης του Βυζαντίου, τόσο σε πολιτικό όσο και σε εκκλησιαστικό επίπεδο.<sup>421</sup>

Θα άξιζε ίσως εδώ από σημειολογικής πλευράς η αντιπαραβολή αυτής της σκηνης, της προσκύνησης δηλαδή του Ταξιάρχη των αγγελικών ταγμάτων από τον μεταπτωτικό άνθρωπο, προς την αντίστοιχη δική του προσκύνηση στην προπτωτική του κατάσταση από όλους τους αγγέλους. Σύμφωνα με το απόκρυφο κείμενο *Αποκάλυψις Μωυσέως ή Διήγησις και Πολιτεία Αδάμ και Εύας*, έργο του 1<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., η αρχαία παράδοση της πτώσης του διαβόλου αναφέρει πως όταν ο Λόγος δημιούργησε προπτωτικά τον άνθρωπο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσή Του, ο αρχάγγελος Μιχαήλ, κατά θεία εντολή, κάλεσε όλους τους αγγέλους να προσκυνήσουν το νέο δημιούργημα ως αληθινή εικόνα του Θεού, πρωτοστατούντος του ιδίου.<sup>422</sup> Η κίνηση αυτή ενείχε και τότε το στοιχείο της αναγνώρισης του Δημιουργού ως του μόνου αληθινού και αιώνιου Όντος, την ανωτερότητα του οποίου δεν αποδέχθηκε μόνο ο εωσφόρος και το τάγμα του, με συνέπεια την δική τους έξωση από την παραδείσια δόξα του Θεού.<sup>423</sup>

Στην παράσταση του ναού του Περιστερώνα έχει επίσης ενδιαφέρον η απουσία έστω και συνοπτικής απεικόνισης της πόλης της Ιεριχούς. Αυτός ο τρόπος απεικόνισης, σε συνδυασμό και με την επιλογή της θέσης της, πάνω από τις αυτοκρατορικές προσωπογραφίες, μαρτυρούν πως η σκηνή δεν συμπεριλαμβάνεται απλά ως μέρος του εικονογραφικού κύκλου προς τιμήν του αρχαγγέλου Μιχαήλ, αλλά περισσότερο στοχεύει στην ανάδειξη της σχέσης του με τον Ιησού του Ναυή, και κατά συνέπεια με τον αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά.<sup>424</sup> Επομένως, η θέση και η εικονογραφική απόδοση της παράστασης δημιουργούν μια στενή συνάφεια, προσδίδοντάς της παράλληλα πολιτικό χαρακτήρα και ιδεολογική χροιά.

Αξίζει επίσης να επισημάνουμε όσον αφορά την παράσταση της βασιλικής οικογένειας των Φωκάδων στο Çavuşin ότι δεν συνέβη κάποια προσπάθεια κάλυψης ή απάλειψής της, προϊόντος του χρόνου και της αλλαγής εξουσιών και προσώπων στον

<sup>421</sup> Βλ. παραπάνω, 50-52.

<sup>422</sup> Σ. Αγουρίδης, «Διήγησις και Πολιτεία Αδάμ και Εύας», *ΕΕΘΣΠΑ* 25 (1981), 179-217.

<sup>423</sup> Στο ίδιο, 202-204, κεφ. 13-16.

<sup>424</sup> Jolivet-Lévy, "La glorification de l'empereur", 73-77.



αυτοκρατορικό θρόνο. Η μόνη μεταγενέστερη παρέμβαση σημειώθηκε ως επιγραφική προσθήκη στην μορφή του Τσιμισκή,<sup>425</sup> γνωστοποιώντας την ιδιότητά του πλέον ως αυτοκράτορα των Ρωμαίων. Ιδιαίτερα μάλιστα ο Νικηφόρος αποτελούσε αγαπητό κι αξιολύβαστο πρότυπο στο αυτοκρατορικό στράτευμα, από το οποίο και είχε ανακηρυχθεί βασιλέας λίγα χρόνια πριν (963) στην Καισάρεια της Καππαδοκίας.<sup>426</sup> Ήταν εκείνος που είχε ανασυστήσει τον βυζαντινό κρατικό στρατό, είχε ανακαταλάβει τα ανατολικά σύνορα του κράτους προωθώντας τα μέχρι την Συρία και είχε διακριθεί ως ένας από τους καλύτερους στρατηγούς, και μάλιστα με μακρά στρατιωτική σταδιοδρομία, στην ιστορία της Αυτοκρατορίας.<sup>427</sup> Η Εκκλησία αναγνώριζε την αφοσίωσή του στην ορθόδοξη πίστη, στον ασκητικό τρόπο βίου και στην ταπεινώσή του, καθώς και την σημαντική του συμβολή στην δημιουργία της αθωνικής πολιτείας, μέσα από την ισχυρή φιλία και την πνευματική σχέση που τον συνέδεαν με τον άγιο Αθανάσιο.<sup>428</sup> Γι' αυτό άλλωστε και λίγο μετά τον θάνατο του Νικηφόρου Φωκά, ο κλήρος της Κωνσταντινούπολης του απένειμε τιμητικά λειτουργικό αξίωμα.<sup>429</sup> Η μορφή του έγινε θρύλος στον χώρο της Καππαδοκίας και της Μικράς Ασίας. Η ανάμνησή του έμεινε ανεξίτηλη ως του νικηφόρου στρατηγού και αυτοκράτορα, υπερασπιστού των συνόρων, πιστού βασιλέα και δούλου Θεού, κατά το παλαιοδιαθηκικό παράδειγμα του Ιησού του Ναυή.

<sup>425</sup> N. Thierry, "Un portrait de Jean Tzimiscès en Cappadoce", *TM* 9 (1985), 477-484. Για τον τρόπο αναρρίχησης του Τσιμισκή στον αυτοκρατορικό θρόνο: *Ιωάννου Σκυλίτζη, Σύνοψις*, 279-280 και 286, 44-48. *Λέοντος διακόνου, Ιστορία*, 84-88. Ζωναράς, III, 516-519. Για τα επεισοδιακά γεγονότα πριν και κατά την στέψη του Τσιμισκή: *Λέοντος διακόνου, Ιστορία*, 98. 3-18. *Ιωάννου Σκυλίτζη, Σύνοψις*, 285. 21-26. Ζωναράς III, 520. 14-16.

<sup>426</sup> Καραγιαννόπουλος, *Το βυζαντινό κράτος*, Θεσσαλονίκη 1996, 159. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή ιστορία*, τ. Β' 1.

<sup>427</sup> Για την δράση του Νικηφόρου Φωκά πριν και κατά την βασιλεία του: G. Schlumberger, *Ο αυτοκράτορας Νικηφόρος Φωκάς* (ελλην. μτφρ. Ι. Λαμπρίδης), Αθήνα 1905. Α. Μαρκόπουλος, «Νέα στοιχεία για την εκστρατεία του Νικηφόρου Φωκά στην Κρήτη (961)», *Βυζαντινά* 13/2 (1985), *Δώρημα στον Ι. Καραγιαννόπουλο*, 1060-1067. Α. Μαρκόπουλος, «Zu den Biographien des Nikephoros Phokas», *JÖB* 38 (1988), 225-233. R. Morris, «The two faces of Nikephoros Phokas», *BMGS* 12 (1988), 83-116. Τ. Γ. Κόλιας, *Νικηφόρος Β' Φωκάς (963-969). Ο στρατηγός αυτοκράτορας και το μεταρρυθμιστικό του έργο*, Αθήνα 1993.

<sup>428</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 414.

<sup>429</sup> Thierry, *La Cappadoce*, 177.

• **Θέμα Ελλάδος: Βοιωτία, Μονή Οσίου Λουκά, ο ναός της Παναγίας (αρ. καταλ. 2)**

Παράσταση της Συνάντησης του Ιησού του Ναυή με τον Αρχάγγελο Μιχαήλ κοσμούσε και τον εξωτερικό τοίχο του νάρθηκα-λιτής της εκκλησίας της Παναγίας (Ν άκρο Δ πλευράς) του Οσίου Λουκά στην Βοιωτία (μετά το 961, ίσως 966 επί Νικηφόρου Φωκά), ο οποίος το 1011 ενσωματώθηκε στο μεγάλο οκταγωνικό καθολικό κάτω από την ορθομαρμάρωση του Α τοίχου της Β κεραίας του σταυρού, δίπλα στον προσκυνηματικό χώρο του λειψάνου του οσίου (πίν. 4).<sup>430</sup>

Άλλοτε η σκηνή, από την οποία σώζεται σήμερα μόνον ο στρατηγός Ιησούς Έχουν σωθεί διάφορες και διαφορετικές μεταξύ τους παραδόσεις για την ανέγερση του αρχικού ναού της Παναγίας, στις οποίες όμως παρατηρούνται συνήθως αποκλίσεις στην ταύτιση προσώπων και χρονολογήσεων.<sup>431</sup> Οι περισσότερες φαίνεται να συγκλίνουν στην σύνδεση της εκκλησίας με την εποχή του Ρωμανού Β΄ (959-963) ή λίγο αργότερα, του Νικηφόρου Φωκά, καθώς την τοποθετούν στο έτος 966.<sup>432</sup> Κοινό σημείο σχεδόν όλων των μαρτυριών αποτελεί η απόδοση ευγνωμοσύνης στον Θεό για την ανακατάληψη της Κρήτης από τους Βυζαντινούς το 961, αλλά και στον όσιο Λουκά λόγω της σχετικής προφητείας του για το ιστορικό αυτό γεγονός, είκοσι χρόνια περίπου πριν από την πραγματοποίησή του.<sup>433</sup> Η υψηλή ποιότητα του κτίσματος της Παναγίας, δείγμα της μνημειακής κωνσταντινουπολίτικης αρχιτεκτονικής, ενισχύει σημαντικά την παραπάνω άποψη.<sup>434</sup> Επομένως, η παράσταση του Ιησού του Ναυή θα πρέπει να χρονολογηθεί μετά το 961, εποχή που συνάδει και με την τεχνοτροπική της εκτίμηση.<sup>435</sup> Πιθανότερη μάλιστα φαίνεται να έγινε η ανάθεση αυτής επί βασιλείας του Νικηφόρου Φωκά, γύρω

<sup>430</sup> Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*, 147-148, εικ. 64, με προγενέστερη βιβλιογραφία. Στίκας, *Ο κτίτωρ*, 103-127. Grabar, «La décoration architecturale de l'église de la Vierge», 36-37. Ξυγγόπουλος, «Η τοιχογραφία του Ιησού του Ναυή», 127-138, ο οποίος θεωρεί ότι η τοιχογραφία του Ιησού του Ναυή θα ανήκε σε παρεκκλήσιο, προσαρτημένο στο ΝΔ άκρο του ναού της Παναγίας, πριν το κτίσιμο του καθολικού, που θα ήταν αφιερωμένο στον Αρχάγγελο Μιχαήλ ή τους Ταξιάρχες, άποψη όμως που δεν είναι σήμερα αποδεκτή. R. Stichel, «L'affresco di Michele Arcangelo e Giosuè ad Osios Lukas: la sua interpretazione nel quadro di affreschi simili in Cappadocia e Georgia», *Atti del I Simposio Internazionale sull'arte georgiana*, Bergamo 1974, Milano 1987, 279. Panayotidi, «La peinture monumentale», 79. Panayotidi, «The Character», 310-311. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, 13, εικ. 5. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Βυζαντινές Τοιχογραφίες*, 40-41. Μπούρας, *Μονή Οσίου Λουκά*, 22-47.

<sup>431</sup> Κρέμος, *Φωκικά*, τ. II, 18-23, όπου συλλέγονται κι ελέγχονται οι διασωθείσες παραδόσεις, με τα έως τότε βέβαια δεδομένα.

<sup>432</sup> Κρέμος, *Φωκικά*, τ. II, 20, 37. Panayotidi, «The Character», 313. G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas*, Paris 1890, 91. M. Shapiro, «The place of Joshua Roll in Byzantine History», *GBA* 35 (1949), 168 κ.ε. Μπούρας, «Ο γλυπτός διάκοσμος», 8κ.ε, 120κ.ε. Μπούρας, *Μονή Οσίου Λουκά*.

<sup>433</sup> Κρέμος, *Φωκικά*, τ. II, 20.

<sup>434</sup> Κρέμος, *Φωκικά*, τ. II, 20. Μπούρας, *Ο γλυπτός διάκοσμος*, 8-9. Panayotidi, «The Character», 312. Μπούρας, *Μονή Οσίου Λουκά*.

<sup>435</sup> Panayotidi, «The Character», 314.

δηλαδή στο 966 όπως παραδίδεται και σε κάποιες παραδόσεις, ακόμα κι αν εκτελέστηκε λίγο αργότερα.<sup>436</sup>

Σε κάθε περίπτωση, ο ναός της Παναγίας αποτελεί δημιούργημα υψηλών τεχνικών και καλλιτεχνικών προδιαγραφών για την εποχή και την περιοχή, έργο ενός συνεργείου από την Πρωτεύουσα.<sup>437</sup> Μια τέτοια πρωτοβουλία και χορηγία δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει, εφόσον ο όσιος Λουκάς είχε ο ίδιος επαφή με υψηλά ιστάμενους στρατηγούς, αξιωματούχους κι άρχοντες της περιοχής, οι οποίοι συνδέονταν μάλιστα και με την Κωνσταντινούπολη.<sup>438</sup> Άλλωστε, η εξαπλωμένη διάδοση της αγιότητάς του, των θαυμάτων και της δύναμης της προσευχής του στον Θεό τον καθιστούσε, ήδη όσο ζούσε, έναν ιδιαίτερα τιμώμενο άγιο, τόσο από τον εγχώριο πληθυσμό, όσο και από ανώτερους κύκλους της διοίκησης και της αριστοκρατίας. Το διορατικό του χάρισμα και η εκπλήρωση των προφητειών του φαίνεται πως τον έκαναν σεβαστό κι αγαπητό στην τοπική και κεντρική πολιτική και στρατιωτική ηγεσία, που τον συμβουλευόταν. Ιδιαίτερα μάλιστα η πρόρρηση της ανάκτησης της Κρήτης επί Ρωμανού Β΄ θα πρέπει να συγκλόνησε την κοινωνία της εποχής, καθώς επρόκειτο για μία εξέλιξη με άμεση και πολύπλευρη επίδραση στον βίο της Αυτοκρατορίας, τόσο σε επίπεδο εξωτερικής όσο και εσωτερικής πολιτικής.<sup>439</sup>

Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η θέση της ιστόρησης του θέματος του Ιησού του Ναυή στον εξωτερικό τοίχο της αρχικής εκκλησίας της Μονής.<sup>440</sup> Έχει ήδη ορθά υποστηριχθεί ότι η παράσταση εκεί λειτουργούσε ως ένα είδος ασπίδας προστασίας κατά των σύγχρονων εχθρών, Αράβων και Βουλγάρων.<sup>441</sup> Πέρα όμως από τον αποτροπαϊκό της χαρακτήρα, η επιλογή αυτής της θέσης, σε προβεβλημένο δηλαδή και προσβάσιμο

<sup>436</sup> Στο ίδιο, 313.

<sup>437</sup> Μπούρα, *Ο γλυπτός διάκοσμος του*, 8-9. Panayotidi, «The Character», 312. Μπούρας, *Μονή Οσίου Λουκά*.

<sup>438</sup> Chatzidakis, «Précisions sur le fondateur de Saint-Luc», 87-88. Chatzidakis-Bacharas, «Hosios Loukas», 143-162.

<sup>439</sup> Για την προφητεία ως μέσο πολιτικής και προπογάνδας: P. Magdalino, «The history of the future and its uses: Prophecy, policy and propaganda», *The expansion of Orthodox Europe: Byzantium, the Balkans and Russia*, επιμ. J. Shepard, Aldeshot 2004, 29-64.

<sup>440</sup> Chatzidakis, «A propos de la date», 127-150. Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*. Lazarev, *Storia*, 151-152, εικ. 170-173. Χατζηδάκης, «Περι Μονής Οσίου Λουκά νεώτερα», 299-300. Chatzidakis, «Saint-Luc en Phocide», 89-113. Chatzidakis, «Précisions sur le fondateur de Saint-Luc», 87-88. Στίκας, *Ο κτίτωρ του καθολικού*, 103-127. Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ», 127-138. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*, 155-158, εικ. 54-80. Mouriki, «Stylistic Trends», 81-86. 4-12, 14. Grabar, «La décoration architecturale de l'église de la Vierge à Saint-Luc en Phocide», 36-37. Stichel, «L'affresco di Michele Arcangelo e Giosuè», 279. Chatzidakis-Bacharas, «Hosios Loukas», 143-162. Chatzidakis-Bacharas, *Les peintures murales de Hosios Loukas*. Pallas, «Hosios Lukas», 94-107. Panayotidi, «La peinture monumentale», 79.

<sup>441</sup> Grabar, «La décoration architecturale de l'église de la Vierge à Saint-Luc en Phocide», 36-37.

σημείο στον διερχόμενο κόσμο (μοναχούς, προσκυνητές, επισκέπτες), εξασφάλιζε την καθημερινή θέασή της, που αποτελεί οπωσδήποτε συνειδητή έκφραση των προθέσεων των δωρητών της. Συνεπώς, συνιστά παράλληλα μια διακήρυξη θριάμβου, που διασώζει στην συλλογική μνήμη την σπουδαιότητα των στρατιωτικών κατορθωμάτων της εποχής κι ασφαλώς το κύρος του αρχηγού τους, αντιπαραβάλλοντάς τον με τον Ιησού του Ναυή.<sup>442</sup> Η σκηνή μαρτυρεί τον μεγάλο αντίκτυπο της ανάκτησης της Κρήτης από τους Άραβες στην ευρύτερη ηπειρωτική χώρα. Η στρατηγικής σημασίας αυτή νίκη των Βυζαντινών τούς εξασφάλιζε και πάλι τον έλεγχο του Αιγαίου πελάγους, αλλά και την ελεύθερη κι ασφαλέστερη διακίνηση ανθρώπων κι εμπορευμάτων στον ΝΑ χώρο της Μεσογείου.

Το σωζόμενο τμήμα της επιγραφής της τοιχογραφίας αναφέρει το σχετικό παλαιοδιαθηκικό απόσπασμα με τον διάλογο των δύο προσώπων (Ιησ. 5.13-14), ωστόσο συμπληρώνεται επιπλέον από το όνομα «Μιχαήλ» για τον Αρχιστράτηγο της Δύναμης του Κυρίου και την πρόταση «...ΚΑΙ ΗΛΘΟΝ ΤΟΥ ΕΝΥCΧΥCΕ CΕ», στοιχεία που δεν ανήκουν στην κανονική παράδοση.<sup>443</sup> Με βάση κι αυτή την προσθήκη, εύλογα έχει θεωρηθεί η όλη παράσταση ως μία κλήση για θεία βοήθεια στον ατέρμονο αγώνα της Αυτοκρατορίας κατά των απίστων εκείνη την εποχή.<sup>444</sup>

Η θεματική της σύνθεσης λειτουργεί ως μνεία των κατορθωμάτων του βυζαντινού βασιλέα-στρατηγού, ενώ ταυτόχρονα διακηρύσσει την θεία βοήθεια με την οποία τον ενίσχυσε, όπως τονίζει και η επιγραφή, επιβραβεύοντας την πίστη του στον ουράνιο Βασιλέα-Αρχιστράτηγο. Η επιλογή του μοναστηριακού αυτού συγκροτήματος για την ιστορία της παράστασης, ενός χώρου άμεσα συνδεδεμένου με τον βίο και την κοίμηση του οσίου Λουκά, όπου φυλάσσεται το λείψανό του, απηχεί ασφαλώς την τιμή και την ευλάβεια στο πρόσωπο του, καθώς και την αίγλη του όλου προσκυνήματος. Ο υπεύθυνος για την ανάθεση τουλάχιστον αυτού του θέματος θα είχε κάθε λόγο να προβάλλει στρατιωτικές επιτυχίες ευρείας κλίμακας κι εκτεταμένης επίδρασης στην βυζαντινή

<sup>442</sup> Ανάλογη σύνδεση έχει γίνει και για το γνωστό Ειλητάριο του Ναυή, σύμφωνα με την οποία τα στρατιωτικά κατορθώματα του βυζαντινού αυτοκράτορα της εποχής θυμίζουν τις επιτυχίες του αρχηγέτη των Εβραίων, καθώς και οι δύο κατάφεραν να οδηγήσουν τον λαό στην σύγχρονή τους Γη της Επαγγελίας: M. Schapiro, "The place of the Joshua Roll in Byzantine History", *GBA* 35 (1949), 161-176.

<sup>443</sup> R. Stichel, "Ausserkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments", *RQ* 69 (1971), 168-169.

<sup>444</sup> Grabar, «La décoration architecturale», 36-37. Στίκας, *Ο κτίτωρ*, 103 κ.ε. Stichel, «L'affresco di Michele Arcangelo», 289.

κοινωνία εκείνη την εποχή, όπως η ανάκτηση της Κρήτης.<sup>445</sup> Η πρόθεσή του να εκφράσει την ευγνωμοσύνη του προς τον όσιο Λουκά για την δύναμη της προσευχής του είναι ενδεικτική της πίστης του και της άμεσης ή έμμεσης σχέσης που θα είχε με τον άγιο, ο οποίος είχε κοιμηθεί μόλις λίγα χρόνια πριν τον θρίαμβο του 961 (†955).<sup>446</sup>

Ανιχνεύοντας λοιπόν τα κίνητρα και τους στόχους του χορηγού αυτής της παράστασης, σκιαγραφείται με μεγάλη πιθανότητα η προσωπικότητα του Νικηφόρου Φωκά και του περιβάλλοντός του, του στρατηγού και κύριου αυτής της νίκης. Άλλωστε, ως πιστός διακρινόταν για την ασκητική του ζωή, την ευλάβειά του προς τον μοναχισμό και τις σχέσεις του με πνευματικούς πατέρες της εποχής, όπως έχει σημειωθεί και παραπάνω.<sup>447</sup> Η παράσταση λοιπόν στον ναό της Παναγίας της Μονής του Οσίου Λουκά συνιστά ένα ακόμη δείγμα –και μάλιστα σε περιοχή μακριά από την ιδιαίτερη πατρίδα του Καρπαδοκία-<sup>448</sup> της παραβολικής σχέσης του με το παλαιοδιαθηκικό πρότυπο του Ιησού του Ναυή. Η σύνδεση αυτή συνοψίζει το κύριο ιδεολογικό αποτύπωμα του βυζαντινού αυτού βασιλέα στην συνείδηση της σύγχρονης του κοινωνίας.

Η σκηνή της Συνάντησης του Ιησού του Ναυή με τον αρχάγγελο Μιχαήλ αντανακλά την τεράστια απήχηση γεγονότων της σύγχρονης πραγματικότητας της εποχής, όπως της προφητείας και της ιστορικής της επαλήθευσης και παράλληλα, την διαχρονική αξία της αληθινής πίστης, που εναποθέτει στην θεία βοήθεια και συμβολή, την θετική έκβαση κάθε ανθρώπινης προσπάθειας και δραστηριότητας, όσο δύσκολης και απραγματοποίητης κι αν φαίνεται. Η επιγραφή της ενίσχυσης του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Ιησού του Ναυή (ΗΛΘΟΝ ΤΟΥ ΕΝΙΣΧΥΣΑΙ ΣΕ) στην παράσταση εστιάζει την προσοχή του θεατή και διαβεβαιώνει για τον λόγο της εμφάνισής του στον αρχηγό των Εβραίων (πίν. 6). Ήρθε να ενισχύσει τον στρατηγό εκείνον, που αφοσιωμένος στο απελευθερωτικό του έργο και την σημαντική αποστολή του για την σωτηρία του λαού του, έδειχνε απόλυτη πίστη στην βοήθεια του Θεού και εμπιστοσύνη στο σχέδιο της Οικονομίας Του, εναποθέτοντάς Του τις ελπίδες και μαζί τους θριάμβους

<sup>445</sup> Έχει μάλιστα συσχετισθεί η πτώση της κρητικής πόλης του Χάνδακα στα χέρια των Βυζαντινών με την άλωση της Ιερικούς από τον Ιησού του Ναυή: G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas*, Παρίσι 1890, 91. M. Schapiro, “The place of the Joshua Roll in Byzantine History”, *GBA* 35 (1949), 161-176.

<sup>446</sup> Βλ. παραπάνω, 130-131.

<sup>447</sup> Βλ. παραπάνω, 126.

<sup>448</sup> Αντίστοιχο παράδειγμα του θέματος, πάνω από την απεικόνιση του ίδιου του Φωκά και της οικογενείας του, απαντά στο ναό του Περιστερώνα στο Ξανυση της Καρπαδοκίας (αρ. καταλ. 6). Βλ. παραπάνω, 124-128

του, όπως ακριβώς συνέβη στην περίπτωση του Ιησού του Ναυή.<sup>449</sup> Έτσι, η παράσταση καθίσταται όχι μόνο ιστορικό τεκμήριο εποχής, αλλά και ιδεολογικό πρότυπο ιδανικού στρατιωτικού ηγέτη, και όχι μόνο, σε κάθε εποχή.

---

<sup>449</sup> Πρβλ. Σοφία Σειράχ 4.28: «ἕως θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας, καὶ κύριος ὁ θεὸς πολεμήσει ὑπὲρ σοῦ».

• **Θέμα Αιγαίου: Νάξος, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης (αρ. καταλ. 14)**

Η υψηλή ποιότητα του διακόσμου του ναού του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη στη Νάξο, μετά τα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα, πιθανόν στο τρίτο τέταρτο του, αντιπαραβάλλεται άμεσα με αντίστοιχα σύγχρονα της εποχής του μνημεία, που συνδέονται με την τέχνη της Κωνσταντινούπολης.<sup>450</sup> Ο ναός βρίσκεται στο λεκανοπέδιο της Τραγαίας, στο τότε δηλαδή διοικητικό και στρατιωτικό κέντρο του νησιού και αποτελεί ένα από τα σπουδαιότερα μνημεία του.<sup>451</sup>

Η εικονογράφηση της εκκλησίας φέρει αρκετά στοιχεία, δηλωτικά των προτιμήσεων του χορηγού της ή και της οικογένειάς του. Μεταξύ αυτών ξεχωρίζει στην σύνθεση της Δέησης η σε μικρή κλίμακα δεόμενη κόρη του στα δεξιά του ένθρονου Χριστού, υπό την προστασία της Θεοτόκου, ενδεικτική κατά πάσα πιθανότητα του ταφικού χαρακτήρα του ναού.<sup>452</sup> Το κυριότερο όμως γνώρισμα όλου του διακόσμου είναι η έξαρση του στρατιωτικού ιδεώδους: συνοπτικός κύκλος θαυματουργικών επεμβάσεων του Αρχιστράτηγου Μιχαήλ,<sup>453</sup> παραστάσεις έφιππων στρατιωτικών αγίων,<sup>454</sup> το Όραμα του αγίου Ευσταθίου<sup>455</sup> και η με κάθε τρόπο τιμή και αναφορά στον επώνυμο άγιο Γεώργιο.<sup>456</sup> Ο ζωγραφικός διάκοσμος του ναού αντανακλά το έντονο στρατιωτικοποιημένο κλίμα της εποχής και την άνοδο των στρατιωτικών αξιωματούχων στην πολιτική ιεραρχία του κράτους.<sup>457</sup> Στην πλειοψηφία τους μάλιστα, οι

<sup>450</sup> Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης», στο Χατζηδάκης, *Νάξος*, 66-79. Panayotidi, «Les peintures murales de Naxos», 287 κ.ε. Παναγιωτίδη, «Η εκκλησία της Γέννησης», 544, όπου χρονολογεί τις παραστάσεις στο γ' τέταρτο του 11ου αιώνα. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 112, 129, 132-133 και 128, όπου διακρίνει το χέρι ενός ακόμη ζωγράφου σε μορφές του ΒΔ γωνιακού διαμερίσματος, τις οποίες αποδίδει ίσως λίγο αργότερα, προς τα τέλη του 11<sup>ου</sup> αιώνα.

<sup>451</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 17.

<sup>452</sup> Στο ίδιο, 82-85, εικ. 45, πίν. 66-68.

<sup>453</sup> Στο ίδιο, 17, εικ. 43. Για τις παραστάσεις των θαυμάτων-εμφανίσεων του Αρχαγγέλου Μιχαήλ, βλ. παραπάνω, υποσημ. 385.

<sup>454</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 1, εικ. 83-88. Για τις παραστάσεις των στρατιωτικών αγίων, βλ. ενδεικτικά Παπαμαστοράκης, «Ιστορίες και ιστορήσεις», 213-230. Walter, *Warrior Saints*. P. L. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden 2010, κυρίως 57κ.ε.

<sup>455</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 17, εικ. 89. Βλ. παραπάνω, υποσημ. 408.

<sup>456</sup> Ο άγιος Γεώργιος εικονίζεται σε ορθογώνιο πίνακα στον τύπο φορητής εικόνας μεταξύ των μεταλλίων των γονέων του, καταλαμβάνοντας όλοι μαζί την κάτω ζώνη του ημικυλίνδρου της αφίδας και αποτελώντας ένα ενιαίο σύνολο που φαίνεται να ακολουθεί πρότυπο τριπτύχου. Ο άγιος τιμάται επίσης ιδιαιτέρως στο ναό αυτό μέσα από τις σκηνές του βιογραφικού του κύκλου, τις έφιππες παραστάσεις του, καθώς και την απεικόνισή του στην Δέηση στην θέση του Προδρόμου: Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης της Νάξου*, 34-39, 82-84, 94-95, εικ. 7-9, 83-85, 66-68. Για την τιμή και τις παραστάσεις του αγίου, βλ. Chr. Walter, «The Origins of the Cult of Saint George», *REB* 53 (1995), 295-322. Ο ίδιος, *The Warrior saints*, 109-144. T. Mark-Wiener, *Narrative Cycles of the Life of St. George in Byzantine Art*, New York 1977.

<sup>457</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 130.

εικονογραφικές επιλογές του μνημείου παραπέμπουν περισσότερο στην μικρασιατική παράδοση, θυμίζοντας έντονα, αντίστοιχα θέματα εξαιρετικά αγαπητά από τον χώρο της Καππαδοκίας.<sup>458</sup>

Πλήθος πειστικών στοιχείων μαρτυρούν την πολύ πιθανή στρατιωτική ιδιότητα του ευκατάστατου κτήτορα, μεταξύ των οποίων και η σκηνή της Εμφάνισης του επιγραφόμενου εδώ *Ταξιάρχη* (αντί του βιβλικού *Αρχιστράτηγος*) Μιχαήλ στον Ιησού του Ναυή (πίν. 7α), ο οποίος συνοδεύεται από εξίσου πάνοπλο στρατιωτικό ακόλουθο (πίν. 7β-γ).<sup>459</sup> Η παράσταση εικονογραφεί ουσιαστικά την συνάντηση και τον διάλογό τους, χωρίς να δηλώνεται εικαστικά η προσκύνηση του αρχηγού των Εβραίων, ούτε και η επερχόμενη θαυματουργική άλωση της Ιεριχούς, που στην πραγματικότητα όμως υπονοείται. Η σύνθεση απαντά στον Β τοίχο της Πρόθεσης και συνάδει με την προφανή αφιέρωση του χώρου στους Αρχαγγέλους<sup>460</sup> και τις Ασώματες Δυνάμεις, των οποίων η Σύναξη αποδίδεται σε μία από τις πρωιμότερες σωζόμενες μορφές της (πίν. 8α-β). Η παρουσία του ανώνυμου ακόλουθου του Ιησού του Ναυή, ενός ετοιμοπόλεμου αξιωματικού, προσδίδει τιμή και έμφαση στο πρόσωπο του αρχηγού του Ισραήλ, λειτουργεί ως αντικειμενικός μάρτυρας της αλήθειας του υπερφυσικού γεγονότος, επιτείνει ακόμη περισσότερο τον στρατιωτικό-θριαμβευτικό χαρακτήρα της σκηνής και πιθανόν να αποδίδει διακριτικά και την φυσιογνωμία του κτήτορα ή να παραπέμπει στην ιδιότητά του.<sup>461</sup>

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο λοιπόν κατανοείται πλήρως και η επιλογή της σκηνής του Ιησού του Ναυή μπροστά στον Ταξιάρχη Μιχαήλ, δηλωτική της προσωπικότητας του χορηγού της. Ουράνιος κι επίγειος αρχιστράτηγος συνοδεύονται από την ακολουθία τους, αποδοσμένη με την σύναξη των Ασωμάτων Δυνάμεων και του στρατιωτικού ακόλουθου αντίστοιχα. Έτσι, υπογραμμίζεται το λειτούργημα και των δύο, αποτελώντας έναν ευδιάκριτο υπαινιγμό, όχι μόνο της στρατιωτικής ιδιότητας όπως εύλογα έχει υποστηριχθεί,<sup>462</sup> αλλά θεωρούμε και του ηγετικού του αξιώματος μέσα στο στράτευμα. Άλλωστε, όπως έχει αναλυθεί και παραπάνω, η μορφή του Ιησού του Ναυή αποτελεί

<sup>458</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 132.

<sup>459</sup> Στο ίδιο, 62-66, 131, εικ. 33, 34, 40, πίν. 43.

<sup>460</sup> Ο Αρχάγγελος Μιχαήλ τιμάται επίσης με την προσωπογραφία του στην κόγχη της Πρόθεσης, ενώ στην Ν πλευρά του τοίχου του παραβήματος απαντά ο Γαβριήλ από την σκηνή του Ευαγγελισμού. Στον συνολικό διάκοσμο του ναού αποδίδεται ακόμα μία σκηνή-αναφορά στην αγγελιοφάνεια του Μιχαήλ, το Εν Χώναις Θαύμα. Βλ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 40-41, 57-58, 92-97.

<sup>461</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 65.

<sup>462</sup> Στο ίδιο, 65-66. Δεν είναι άλλωστε τυχαίος ο επιγραφόμενος προσδιορισμός του Μιχαήλ ως *Ταξιάρχη*, πιο απλοποιημένη κι αγαπητή προσωνομία στους πιστούς, με ευρύτατη διάδοση.



βασικά ηγετικό πρότυπο, γι' αυτό και παραλληλίζεται σε κάθε περίπτωση με υψηλά ιστάμενες στρατιωτικές προσωπικότητες, που έχουν δηλαδή ηγετικό ρόλο, με ή χωρίς παράλληλα πολιτική εξουσία.<sup>463</sup> Οι μορφές τους ταιριάζουν απολύτως σε ένα μνημειακό διάκοσμο, με πάτρωνα τον άγιο Γεώργιο, τον πλέον αγαπητό στρατιωτικό άγιο (πίν. 11β).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον επίσης έχει η αφιέρωση του Διακονικού στον Ιωάννη τον Πρόδρομο, μέσα από έναν συνοπτικό βιοματικό κύκλο δύο σκηνών (πίν. 9, 10).<sup>464</sup> Ως μορφή εικονίζεται στην κόγχη (πίν. 10β),<sup>465</sup> ενώ στην αντίστοιχη ομόλογη θέση της παράστασης του Ιησού του Ναυή με τον Ταξιάρχη, ιστορείται το Κήρυγμα του Προδρόμου στους Ιουδαίους (πίν. 11α). Η Αχειμάστου-Ποταμιάνου αναφέρει ότι πρόκειται για θέματα με κοινό εξαγγελτικό νόημα, χωρίς ωστόσο κάποια ανάλυση ή έστω επεξήγηση.<sup>466</sup> Η αντιπαραβολή των δύο σκηνών αξίζει κατά τη γνώμη μου ιδιαίτερης προσοχής. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για δύο εκλεγμένες από τον Θεό προσωπικότητες του παλαιοδιαθηκικού κόσμου που ολοκληρώνουν δύο σημαντικές πορείες στο έργο της θείας Οικονομίας: ο Ιησούς του Ναυή έκλεισε τον κύκλο των αρχηγών που οδήγησαν τον λαό του Θεού στον τελικό τους προορισμό, την γη Χαναάν, και ο Πρόδρομος την μακρά σειρά των προφητών, που προμήνυαν τον ερχομό του Μεσσία, τον οποίο και βάπτισε. Ο πρώτος λοιπόν ανέλαβε να οδηγήσει τους Ιουδαίους στην Γη της Επαγγελίας, ενώ ο δεύτερος κηρύττοντας την μετάνοια είχε ως αποστολή να τους οδηγήσει στην καινοδιαθηκική εποχή της Βασιλείας των Ουρανών (Ματθ. γ', 1-2: ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ουρανῶν). Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, ερμηνεύοντας το χωρίο γ', 4 του κατά Λουκά εναγγελίου, όπου γίνεται λόγος για την προφητεία του Ησαΐα μ', 3 περί του κηρύγματος του Προδρόμου, επισημαίνει τον κύριο παρονομαστή του έργου του με αυτό του Ιησού του Ναυή ως προς το κάλεσμα της «ευθυγράμμισης της καρδιάς με το

<sup>463</sup> Βλ. παραπάνω, 118-123.

<sup>464</sup> Οι σκηνές αυτές από τον Βίο του Ιωάννη του Προδρόμου είναι το Κήρυγμά του στους Ιουδαίους και η Αποτομή της κεφαλής του. Για την τιμή και τον εικονογραφικό κύκλο του Προδρόμου: E. D. Sdrakas, *Ioannes der Tauffer in der Kunst des christlichen Ostens*, München 1943. Γ. Σωτηρίου, «Χριστιανική και Βυζαντινή εικονογραφία. Η εικόν του Προδρόμου», *Θεολογία ΚΗ'* (1957), 489-492. A. Masseron, *Saint Jean Baptiste dans l'art*, Paris-Grenoble 1957. M. Stoyanova, *Le cycle de la vie de saint Jean-Baptiste dans l'Orient chrétien*, Βενετία 1990. K. Keiko, *Η ζωή του Προδρόμου στην βυζαντινή ζωγραφική*, Θεσσαλονίκη 1995. Κατσιώτη, *Οι σκηνές της ζωής*. Barber, «Contemplating an Icon of John the Forerunner», 305-317. Τζ. Παπαγεωργίου, «Η απεικόνιση του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στο ναό της Ζωοδόχου Πηγής στο κάστρο Γερακίου Λακωνίας: Η εξέλιξη της εικονογραφίας της μορφής στην παλαιολόγεια και πρόωμη μεταβυζαντινή ζωγραφική, *Ανταπόδοση*, 319-340.

<sup>465</sup> Στα παραβλήματα δηλαδή τιμώνται ο ουράνιος άγγελος Μιχαήλ και ο επίγειος Ιωάννης ο Πρόδρομος: Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασώριτης*, 66. Για τις παραστάσεις των παραβημάτων, κυρίως της Πρόθεσης, βλ. M. Altripp, *Die Prothesis und ihre Bildausstattung in Byzanz unterer Berücksichtigung der Denkmaler Griechenlands*, Frankfurt am Main 1998. Βλ. επίσης, G. Babic, *Les chapelles annexes des églises byzantines. Fonction liturgique et programmes iconographiques*, Paris 1969.

<sup>466</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασώριτης*, 68.

Θεό» (Ιησ. κδ', 23).<sup>467</sup> Η αντικριστή θέση τους στα παραβήματα συμπυκνώνει την πορεία του Ισραήλ, συγκεφαλαιώνει την θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης και την μεσσιανική της προσδοκία και προετοιμασία να δεχθεί την Ενσάρκωση του Υιού του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, που παριστάνεται στην αψίδα του Βήματος. Το βαθύ σωτηριολογικό νόημα της πίστης του Ιησού του Ναυή και της θυσίας του Ιωάννη του Προδρόμου ενοποιεί θεολογικά και εικαστικά τις δύο Διαθήκες ως φορείς της μίας και ενιαίας αποκάλυψης του Θεού στον κόσμο. Τα πρόσωπα και η παράλληλη θέση των παραστάσεων αρκούν για να επεξηγούν και να πιστοποιούν αυτήν την αδιάσπαστη ενότητα. Συνεπώς, η επιλογή και η τοποθέτηση των βιογραφικών τους σκηνών είναι που συσχετίζουν εδώ τις μορφές και την αποστολικότητα της δράσης τους, αναδεικνύοντάς τους ως οικουμενικά πρότυπα για τους εκάστοτε πιστούς στρατιωτικούς ηγέτες και ιεραποστόλους αντίστοιχα.

Η αποστολή του ηγέτη των Εβραίων έχει καθαρά στρατιωτικό χαρακτήρα και διεκπεραιώνεται με την απώθηση των εχθρικών εισβολών, ενώ του Βαπτιστή Ιωάννη διακρίνεται για τον αμιγώς αποστολικό και εκπληρώνεται με την προώθηση της νέας πίστης. Η παράλληλη συμμετρία των δύο αυτών συνθέσεων, στον Β τοίχο της Πρόθεσης και τον Ν τοίχο του Διακονικού, παραπέμπει τελικά στον διττό προσανατολισμό της πολιτικής, που ακολουθεί αυτή την εποχή η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, προς αντιμετώπιση ισχυρών απειλών και εισβολών: εντατική και οργανωμένη δραστηριότητα σε δύο επίπεδα, στον στρατιωτικό και τον αποστολικό τομέα. Ανάλογο παράδειγμα εντοπίζεται και σε άλλα μνημεία της ίδιας εποχής, όπως στον ναό της Αγίας Σοφίας στην Αχρίδα (αρ. καταλ. 1), όπου η κόγχη της Πρόθεσης είναι αφιερωμένη στους 40 Μάρτυρες-στρατιώτες της Σεβάστειας, ενώ η αντίστοιχη του Διακονικού στον τελευταίο προφήτη και απόστολο του Χριστού, άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο (πίν. 14).<sup>468</sup>

Ο χαρακτήρας του συνολικού προγράμματος φαίνεται τελικά να αναδεικνύει και την φυσιογνωμία του δωρητή του. Οι εικονογραφικές επιλογές παραπέμπουν άμεσα στην καππαδοκική θεματολογία, όπως πολύ εύστοχα έχει ειπωθεί,<sup>469</sup> σε τέτοιο όμως βαθμό που πιστεύουμε πως είναι πολύ πιθανή και η προέλευση του ή των παραγγελιοδοτών τους από την Καππαδοκία. Ιδιαίτερα η εξαιρετικά έντονη προβολή αγγέλων κι

<sup>467</sup> Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον*, κεφ. Γ', PG 72, στήλ. 512C: «Καὶ ὁ μὲν τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς παραγγέλλων ἔλεγε τῷ λαῷ· *Εὐθύνατε τὰς καρδίας ὑμῶν πρὸς τὸν Θεὸν Ἰσραὴλ· ὁ δὲ Ἰωάννης Εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους ὑμῶν*. Τοῦτο δὲ ἐστὶ, τὸ εὐθειᾶν εἶναι τὴν ψυχὴν, τὸ κατὰ φύσιν νοερὸν αὐτῆς ὡς ἐκτίσθη δεικνύειν...»

<sup>468</sup> Για τον σχολιασμό παραστάσεων του Ιερού της Αγίας Σοφίας Αχρίδας, βλ. παρακάτω, 234-246.

<sup>469</sup> Αχειμιάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασώριτης*, 180-182.

αρχαγγέλων, η εμφανής προτίμηση σε πρόσωπα μικρασιατών αγίων κι ιεραρχών, κι ακόμα περισσότερο, η εικονιστική δορυφορία του αγίου Γεωργίου από τους γονείς του (πίν. 11β) προϋποθέτουν σημαντική εξοικίωση με την μικρασιατική παράδοση, και μάλιστα στενή επαφή με το καππαδοκικό περιβάλλον. Είναι πολύ πιθανόν λοιπόν ο υπεύθυνος για την διαμόρφωση του προγράμματος να σχετίζεται άμεσα με τις περιοχές αυτές, είτε λόγω καταγωγής είτε λόγω επαγγελματικής σταδιοδρομίας.

Άλλωστε, ας μην ξεχνάμε πως αυτές οι περιοχές (Καππαδοκία - Μικρά Ασία) βρίσκονται στο επίκεντρο των σύγχρονων εξελίξεων, όπου οι μεγάλες τοπικές στρατιωτικές οικογένειες διεκδικούν ηγετικό ρόλο στην διακυβέρνηση της Αυτοκρατορίας και επιδιώκουν να αναδεικνύουν βασιλείς-στρατηλάτες. Εκπρόσωποι της αριστοκρατίας ανατολικών επαρχιών πρωταγωνιστούν αυτή την περίοδο, δηλαδή μετά τα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα, στις εσωτερικές δυναστικές έριδες, αλλά και στους επίπονους αγώνες υπεράσπισης των εξασθενημένων ανατολικών κυρίως συνόρων.<sup>470</sup> Μικρασιάτες στρατιωτικοί αρχηγοί, όπως για παράδειγμα ο Γεώργιος Μανιάκης [και ο μετέπειτα αυτοκράτορας Ρωμανός Δ΄ Διογένης (1068-1071)] διακρίνονται στα πεδία των μαχών και εμπνέουν με τα στρατιωτικά τους κατορθώματα στρατηγούς και διοικητές στις κατά τόπους περιφέρειες.<sup>471</sup> Αυτή την εποχή, η έμφαση στο πρότυπο του ήρωα πολεμιστή και νικητή βρίσκει φυσικά τους ιδανικούς της εκφραστές στα πρόσωπα των στρατιωτικών αγίων.<sup>472</sup> Έτσι λοιπόν αναδεικνύεται περισσότερο η πολεμική τους δεινότητα και υπογραμμίζεται η νικηφόρα αγωνιστικότητά τους μέσα από την ιστόρηση των επιτευγμάτων τους, κυρίως απελευθερωτικού χαρακτήρα.

Την εποχή μάλιστα του 11<sup>ου</sup> αιώνα, το ηρωικό πνεύμα του υπερασπιστή πολεμιστή καλλιεργείται και επιβραβεύεται ιδιαίτερα και μάλιστα αντανακλάται ποικιλοτρόπως στην βυζαντινή κοινωνία. Δεν είναι τυχαία άλλωστε και η ίδρυση του μεγαλόπρεπου μοναστηριού του Αγίου Γεωργίου του Τροπαιοφόρου των Μαγγάνων μέσα στην Κωνσταντινούπολη, που εγκαινιάστηκε το 1047, επί βασιλείας Κωνσταντίνου Θ΄ του Μονομάχου.<sup>473</sup> Μέχρι αυτήν την εποχή, υψηλά πρότυπα γενναιότητας και αυταπάρνησης

<sup>470</sup> Οικονομίδης, «Η παρακμή (1025-1071)», 138, 142-147. Kazdan - Wharton Epstein, *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό*. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β΄1. J. Shea, *Politics and Government in Byzantium. The Rise and Fall of the Bureaucrats*, 2020.

<sup>471</sup> Οικονομίδης, «Η παρακμή (1025-1071)», 139, 144. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β΄1.

<sup>472</sup> Παπαμαστοράκης, «Ιστορίες και ιστορήσεις», 213-230.

<sup>473</sup> Για την ιστορία της μονής: Janin, *Les églises*, 70-76. R. Demangel – E. Mamboury, *Le quartier de Manganes et la première région de Constantinople*, Paris 1939. J. Lefort, “Rhétorique et politique. Trois discours de Jean Mauropous en 1047”, *TM* 6 (1976), 271-284. X. Μπούρας, «Τυπολογικές παρατηρήσεις στο καθολικό της Μονής Μαγγάνων στην Κωνσταντινούπολη», *ΑΔ* 31Α (1976), 136-151. P. Lemerle, *Cinq*

αποτελούσαν και οι ακρίτες μαχητές του κράτους, οι γενναίοι συνοριοφύλακές του. Το ακριτικό τους φρόνημα είχε γίνει συνώνυμο της λεβεντιάς και του ηρωισμού, γι' αυτό και αποτυπώθηκε λογοτεχνικά, επίσης αυτή την περίοδο (επί βασιλείας Κωνσταντίνου Θ' του Μονομάχου, 1042-1055) στο γνωστό επικό ποίημα του «Διγενή Ακρίτα», έργο ανώνυμου συγγραφέα, που περιγράφει κατορθώματα του ήρωά του στα βυζαντινοαραβικά σύνορα των δύο προηγούμενων αιώνων.<sup>474</sup>

Η ανέγερση και η τοιχογράφηση του ναού του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη αυτή την εποχή θα πρέπει να ενταχθεί λοιπόν σε μια συστηματική πολιτική ενίσχυσης της πολιτισμικής ταυτότητας, κυρίως δηλαδή του χριστιανικού βιώματος στο νησί, μεταξύ άλλων μέσα και από την ίδρυση και την ανακαίνιση εκκλησιών.<sup>475</sup> Μετά την απώλεια περιοχών στα δυτικά και ιδιαίτερα στα ανατολικά σύνορα της Αυτοκρατορίας, η σημασία του αιγαιακού χώρου για την Πρωτεύουσα, αλλά και την συνολική επικράτεια αναβαθμίζεται και μεγιστοποιείται, τόσο ως πεδίο δραστηριότητας, όσο και ως θαλάσσια διέξοδος. Επομένως, η κεντρική θέση της Νάξου στο Αιγαίο καθίσταται εξαιρετικά πολύτιμη για την γεωπολιτική αναφορά της περιοχής και την γεωστρατηγική της αξία. Ο ρόλος του μεγαλύτερου νησιού του συμπλέγματος των Κυκλάδων, με εκτεταμένη ενδοχώρα και αυτονομία αγαθών και πρώτων υλών, φαίνεται κυρίως καταλυτικός στην σχέση της ευρύτερης περιοχής με τα απολεσθέντα τμήματα των ανατολικών επαρχιών του βυζαντινού κράτους. Λειτουργεί σταθεροποιητικά και συνεκτικά, συμβάλλοντας σημαντικά στον συμπαγή πυρήνα της Αυτοκρατορίας, όπως αποδεικνύεται εις το εξής ο ελλαδικός χώρος. Η προαγωγή της επισκοπής Νάξου σε μητρόπολη Παροναξίας το 1083 είναι ενδεικτική.<sup>476</sup> Συνιστά μια εκκλησιαστική πράξη πολιτικού ενδιαφέροντος και γεωστρατηγικής σημασίας, αποτελώντας τον ρυθμιστικό παράγοντα του αναβαθμισμένου

---

*études sur le XI<sup>e</sup> siècle byzantin*, Παρίσι 1977, 272-283. Oikonomides, "St. George of Mangana", 239-246. Malamut, "Nouvelle hypothèse", 127-134. JGR I, 631-632, 637. ]

<sup>474</sup> Παπαμαστοράκης, «Ιστορίες και ιστορήσεις», 213-230. Για παραστάσεις του Διγενή Ακρίτα στη μνημειακή ζωγραφική και την κεραμική, βλ. τελευταία Η. Αναγνωστάκης, «Από την προφορική ή κειμενική αφήγηση στη μνημειακή απεικόνιση: Τρία βυζαντινά παραδείγματα του όψιμου Μεσαίωνα», *Χαρτογραφώντας τη δημόδη λογοτεχνία (12<sup>ος</sup>-17<sup>ος</sup> αι.)*. Πρακτικά του 7<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου Neograeca Medii Aevi, επιμ. Στ. Κακλαμάνης, Α. Καλοκαιρινός, Ηράκλειο 2017, 75-84. Α. Vassiliou, «Aspects of Medieval Secular Imagery: Representations of Warriors in Byzantine Glazed Pottery from Argos and Nauplio (12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries)», *Έν Σοφία μαθητεύσαντες. Essays in Byzantine Material Culture and Society in Honour of Sophia Kalopissi-Verti*, επιμ. Ch. Diamanti – Α. Vassiliou (σε συνεργασία με την Σμ. Ι. Αρβανίτη), Oxford 2019, 231-233.

<sup>475</sup> Panayotidi, «La peinture monumentale», 100, 107, υποσημ. 128. Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 257-282.

<sup>476</sup> Α. Γ. Κ. Σαββίδης, «Η Νάξος κατά τα βυζαντινά χρόνια (4<sup>ος</sup> αι. – 1207μ. Χ.)», *Νάξος. Αρμενίζοντας στο χρόνο*, Δήμος Νάξου 2006. Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 257-282.

κι ενισχυμένου ρόλου του νησιού, ανακλαστικού στο ευρύτερο περιβάλλον του.<sup>477</sup> Αυτού του είδους οι προβιβασμοί δηλώνουν πάντα αυξημένη τοπική επιρροή.<sup>478</sup> Είναι γνωστό άλλωστε πως οι τροποποιήσεις στο δίκτυο μητροπόλεων και επισκοπών-αρχιεπισκοπών ήταν στη δικαιοδοσία του Αυτοκράτορα και σε συνάρτηση πάντοτε με την εξάπλωση ή την συρρίκνωση της αυτοκρατορικής επικράτειας.<sup>479</sup>

Η αρχιτεκτονική και ζωγραφική μαρτυρία των μνημείων της Νάξου αυτή την περίοδο, από τα μέσα δηλαδή του 11ου αιώνα κι εξής, επιβεβαιώνει την οργανωμένη περαιτέρω ανάπτυξη του νησιού<sup>480</sup> και την “θωράκισή” του και σε πνευματικό επίπεδο. Στον επισκοπικό ναό της Πρωτόθρονης στο Χαλκί (αρ. καταλ. 15), στο διοικητικό κέντρο του νησιού, οι χορηγοί της ζωγραφικής ανακαίνισής του, ο θεοφιλέστατος επίσκοπος Λέων, ο πρωτοσπαθάριος και τουρμάρχης Ναξίας Νικήτας και ο κόμης Στέφανος ο Καμηλάρης, επέλεξαν να καλύψουν το αρχικό στρώμα του τρούλου (τέλη του 10ου αιώνα, πιθανόν 970-980) με ένα δεύτερο, παρόμοιο θεματικά.<sup>481</sup> Αποδίδουν δηλαδή κι εκείνοι τον Παντοκράτορα στο μέταλλο και την εναλλαγή Αγγελικών Δυνάμεων και προφητών στην περιστοιχιζόμενη ζώνη του, εμπλουτίζοντάς την όμως με τις μορφές τεσσάρων αγίων (πίν. 12).<sup>482</sup> Η προσθήκη αυτή αφορά την συμπερίληψη των αγίων Νικολάου, Γεωργίου, Δημητρίου και Θεοδώρου του Στρατηλάτη και συνιστά ασφαλώς μια ιδιαιτερότητα, αφού δεν ακολουθεί την τάξη της ουράνιας ιεραρχίας, κατά την οποία έπεται κανονικά η απεικόνιση των Αποστόλων (μετά τους αγγέλους και τους

<sup>477</sup> Την ίδια εποχή φαίνεται πως ακολουθείται και στον ηπειρωτικό ελλαδικό χώρο μία ανάλογη πολιτική ευρύτερης ανασυγκρότησης και συνοχής, μέσα από την πολυεπίπεδη ενίσχυση επιλεγμένων περιοχών, συστήνοντας μεταξύ άλλων και νέες μητροπόλεις, όπως για παράδειγμα στην Λακωνία. Για την μητρόπολη Λακεδαιμονίας, βλ. Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαιμών», 101-131. Δ. Βαχαβιώλος, η ιστορία της Μητρόπολης Λακεδαιμονίας κατά τη βυζαντινή περίοδο, αδημ. διδ. διατριβή, Ιωάννινα 2014.

Η περίπτωση της Λακωνίας, μέσω της δράσης του οσίου Νίκωνα (10ος αι.) εξετάζεται παρακάτω, κεφ. 8.

<sup>478</sup> M.-H. Congourdeau – B. Martin-Hisard, «Οι θεσμοί της Βυζαντινής Εκκλησίας», στο J.-C. Cheynet (επιμ.) *Ο βυζαντινός κόσμος*, τ. Β', 187.

<sup>479</sup> A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche, 843-1204*, Darmstadt 1959, 304. M.-H. Congourdeau – B. Martin-Hisard, «Οι θεσμοί της Βυζαντινής Εκκλησίας», στο J.-Cl. Cheynet (επιμ.) *Ο βυζαντινός κόσμος*, τ. Β', 186.

<sup>480</sup> Συστηματική αναδιοργάνωση κι ενίσχυση της χριστιανικής πίστης στο νησί έχει εύστοχα παρατηρηθεί στις τελευταίες δεκαετίες του 10<sup>ου</sup> αιώνα, μετά την ανάκτηση της Κρήτης από τους Άραβες (961) και τον πλήρη έλεγχο πλέον του Αιγαίου από τους Βυζαντινούς. Στο πλαίσιο μιας συστηματικής πολιτικής έχει ενταχθεί και το α' στρώμα τοιχογράφησης της εκκλησίας της Πρωτόθρονης: Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 257-268.

<sup>481</sup> Panayotidi, *Les monuments de Grèce*, 174-190. Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 257-268, με προγενέστερη βιβλιογραφία. Για την επιγραφή του Λέοντα: Μ. Χατζηδάκης, «Επιτάφια χρονολογημένη επιγραφή στην Πρωτόθρονη Νάξου», *ΔΧΑΕ Ζ'* (1973-1974), 78. G. Pallis, «Inscriptions on middle Byzantine marble templon screens», *BZ* 106/2 (2013), 798-799. A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Stein nebst addenda zu den Bänden 1 und 2* (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 35), Βιέννη 2014, 313-315.

<sup>482</sup> Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 257-268.

προφίτες). Έχει ωστόσο εξαιρετικό ενδιαφέρον τόσο η σπάνια θέση τους στον τρούλο, όσο και η επιλογή των προσώπων. Η θέση τους γύρω από τον Παντοκράτορα οπωσδήποτε τους ξεχωρίζει μεταξύ της χορείας των αγίων, αναδεικνύοντας την ιδιαίτερη τιμή που θα έχαιραν στην περιοχή.<sup>483</sup> Οι ιδιότητές τους ταυτίζονται με εκείνες των δωρητών τους, του επισκόπου και των δύο στρατιωτικών αξιωματούχων, και λειτουργούν ως προστάτες, αλλά και αγιολογικά πρότυπα των αφιερωτών τους.<sup>484</sup>

Η συναπεικόνιση των αγίων αυτών μάς επιτρέπει ορισμένες περαιτέρω σκέψεις. Η ανάληψη του έργου της ζωγραφικής ανακαίνισης του πλέον σημαίνοντος ναού του νησιού από τους τρεις αυτούς χορηγούς, κατόχους υψηλών θέσεων στην ναξιώτικη κοινωνία, δεν είναι τυχαία. Τα αξιώματα που φέρουν τούς καθιστούν αρμόδιους για την εφαρμογή στην περιοχή τους της αναπτυξιακής πολιτικής και εκκλησιαστικής στρατηγικής της κεντρικής εξουσίας, όπως ήδη έχει σημειωθεί.<sup>485</sup> Στο πλαίσιο της συνεχούς αναβάθμισης της θέσης και του ρόλου του νησιού στον ευρύτερο χώρο, θα πρέπει να ενταχθεί και η β' ζωγραφική φάση της Πρωτόθρονος. Οι δωρητές της, που συνιστούν και τους υπεύθυνους για την διαμόρφωση του εικονογραφικού προγράμματος, έχουν σχέση αναφοράς προς την Κωνσταντινούπολη λόγω της θέσης τους. Κατά τη γνώμη μου, η σύμπραξή τους είναι ενδεικτική της συνεργασίας εκκλησιαστικής και πολιτικής ηγεσίας σε τοπικό επίπεδο, χωρίς να χάνονται οι διακριτοί τους ρόλοι. Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα η αντανάκλαση της συναλληλικής σχέσης και συνεργασίας των δύο φορέων εξουσίας, ακόμη και στο πεδίο της χορηγίας, και μάλιστα ενός επισκοπικού ναού, ιδιαίτερα σημαντικού για την κοινωνία του νησιού και κομβικού για την απήχησή του στην ευρύτερη περιοχή.

Στην συναπεικόνιση των τεσσάρων αυτών αγίων αντανακλάται συμβολικά και συνοπτικά η συναλληλική σχέση Εκκλησίας και Κράτους. Προς επίρρωσή της μάλιστα λειτουργεί και ο τρόπος της εικονογραφικής τους διάταξης, σύμφωνα με την οποία οι άγιοι στον τρούλο δεν αποδίδονται εναλλάξ με τις άλλες μορφές, όπως κι εκείνες. Αποτελούν μία διακριτή ομάδα, όπου ιστορείται ο επίσκοπος και δίπλα του, οι στρατιωτικοί. Η επιλογή των εικονιζόμενων αυτών προσώπων από την μεγάλη χορεία των επισκόπων και των στρατιωτικών αγίων συνάδει επιπλέον και με την λαϊκή ευσέβεια, δηλαδή με την ευρεία διάδοση της τιμής τους στον τοπικό πληθυσμό.

<sup>483</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 123-125. Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki».

<sup>484</sup> Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 270.

<sup>485</sup> Στο ίδιο, 257-268.

Μέσα στο πλαίσιο συνεπώς μιας συντονισμένης προσπάθειας ενίσχυσης της χριστιανικής πίστης, του πλέον δηλαδή συνεκτικού στοιχείου της βυζαντινής κοινωνίας και ταυτότητας, ανηγέρθηκε και ο ναός του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη (αρ. καταλ. 14), λίγα χρόνια μετά την ανακαίνιση της Πρωτόθρονης (β' φάση, 1052-1056) (αρ. καταλ. 15). Ο χορηγός του εικονογραφικού του προγράμματος φαίνεται πως ανήκει στις τάξεις ανώτερων στρατιωτικών αξιωματούχων κι έχει στενή σχέση με την περιφέρεια της Καππαδοκίας.<sup>486</sup> Θα μπορούσε ενδεχομένως να είχε έρθει μετά την ήττα των Βυζαντινών στην μάχη του Ματζικέρτ το 1071 και την προέλαση των Τούρκων που ακολούθησε στα ανατολικά σύνορα, γεγονός που επέφερε την απώλεια μεγάλου τμήματος της μικρασιατικής γης και όπως ήταν αναμενόμενο, πληθυσμιακές μετακινήσεις<sup>487</sup> προς την ενδοχώρα της Αυτοκρατορίας. Η πιθανή αυτή εκτίμηση προσδιορίζει περισσότερο την περίοδο αγιογράφησης του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη (αρ. καταλ. 14), η οποία μάλιστα συμπίπτει και με την τεχνοτροπική του απόδοση στο γ' τέταρτο του 11<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>488</sup>

Η επιλογή της παράστασης του Ιησού του Ναυή (πίν. 7α) μαρτυρεί άμεσα την μεγάλη ευλάβεια του χορηγού της προς το πρόσωπό του κι έμμεσα, την σχέση του με υψηλό στρατιωτικό αξίωμα. Η εικονογραφική μάλιστα ιδιαιτερότητα της δεύτερης όμοιας μορφής, που ακολουθεί τον παλαιοδιαθηκικό αρχηγέτη, μπορεί να αναγνωσθεί είτε ως ένας τρόπος παραλληλισμού του δωρητή με το αγιολογικό του πρότυπο είτε ως ένδειξη της δικής του θέσης ευθύνης, ως υψηλού στρατιωτικού αξιωματούχου δίπλα σε κάποιον ηγήτορα στρατηγό. Η δεύτερη περίπτωση είναι η πιο εύλογη και μας φαίνεται

<sup>486</sup> Στην Καππαδοκία έχει παρατηρηθεί η έξαρση της τιμής των Αρχαγγέλων, κυρίως του Μιχαήλ, στο πρόσωπο του οποίου διακρίνουμε συνήθως την στρατιωτική του ιδιότητα. Στην περίπτωση αυτή, η μορφή του συσχετίζεται με πολεμικό κλίμα και γενικότερα με συνθήκες έντονης ανασφάλειας και αναταραχής. Μέσα από την απόδοση μεγάλης ευλάβειας προς τον Αρχιστράτηγο Μιχαήλ αποδίδεται και η συνάντησή του με τον Ιησού του Ναυή λίγο πριν την θαυματουργική άλωση της Ιερικούς, θέματα προσφιλή ιδιαίτερα στην καππαδοκική παράδοση. Επίρρωση αυτών αποτελεί η σωζόμενη παράσταση του Ιησού του Ναυή της ύστερης περιόδου στο ναό του Ταξιάρχη στον Πολεμίτα Μέσα Μάνης (1278). Η επιλογή αυτού του θέματος από τον Γεώργιο Πατέλη, ενός δωρητή εκ *κάστρου Προύσης*, η αφιέρωση της εκκλησίας όχι στον ομώνυμο άγιο του, αλλά στον Ταξιάρχη Μιχαήλ, καθώς και η ίδια η ονομασία του οικισμού *Πολεμίτας* συνιστούν ενδείξεις της αναφερθείσας μικρασιατικής παράδοσης, ο συνδυασμός των οποίων τις ισχυροποιεί, καθιστώντας τις πλέον μαρτυρίες. Για το μνημείο, βλ. Σ. Καλοπίση-Βέρτη, «Ο ναός του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Πολεμίτα».

<sup>487</sup> Σπ. Βρυώνης, *I.E.E.*, τ. Θ', 46-48, όπου παραθέτει ενδεικτική μαρτυρία της εποχής, του Αρμένιου χρονικογράφου Ματθαιού της Έδεσσας, ο οποίος περιγράφει την φυγή των χριστιανικών πληθυσμών της ΝΑ Μικράς Ασίας στα τέλη του 11<sup>ου</sup> αιώνα.

<sup>488</sup> Η Μ. Αχειμάστου-Ποταμιάνου («Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης», Χατζηδάκης, *Νάξος*, 79) χρονολόγησε αρχικά το μνημείο μετά τα μέσα του 11ου αιώνα. Η Παναγιωτίδη («Η εκκλησία της Γέννησης», 544) με βάση τεχνοτροπικά και εικονογραφικά στοιχεία χρονολόγησε το μνημείο στο γ' τέταρτο του 11ου αιώνα και πιθανότατα «πιο προχωρημένα μέσα στο τρίτο τέταρτο του 11ου αιώνα». Στην τελευταία της μονογραφία, η Αχειμάστου-Ποταμιάνου (*Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*) εντάσσει τελικά το μνημείο στο γ' τέταρτο του 11ου αιώνα.

πιθανότερη, γιατί συνάδει περισσότερο με το πνευματικό υπόβαθρο του θέματος και οπωσδήποτε με τον στοιχειώδη σεβασμό προς τα κύρια πρόσωπα της σύνθεσης, τον αρχάγγελο Μιχαήλ και τον Ιησού του Ναυή.

Αξιοπρόσεκτη, αλλά όχι σπάνια, είναι επίσης και η απουσία των συμπληρωματικών επεισοδίων της προσκύνησης του Εβραίου αρχηγού και της πόλης της Ιεριχούς (πίν. 7α). Οι επιλογές αυτές συμβάλλουν πιθανόν και στην προσέγγιση των προσωπικών κινήτρων και προθέσεων του χορηγού της παράστασης. Έτσι, το ενδιαφέρον συγκεντρώνεται αποκλειστικά στην συνάντηση και την συνομιλία του επίγειου στρατηγού με τον ουράνιο Αρχιστράτηγο, αναδεικνύοντας την οικειότητα της σχέσης τους ως αποτέλεσμα πίστης του Ιησού του Ναυή στον αληθινό Θεό και πλήρους αφοσίωσης στην εφαρμογή της αποστολής του. Λόγοι χωροταξικοί δεν υφίστανται που να δικαιολογούν αυτή την προτίμηση, δηλαδή την εικονογράφηση του στρατιωτικού ακόλουθου αντί του ηγέτη του Ισραήλ σε στάση προσκύνησης, στοιχείο που θα επιδείκνυε μάλιστα εντονότερα την ευλάβεια και την ταπείνωσή του στην θεϊκή παρέμβαση μέσω της αγγελικής παρουσίας. Και ασφαλώς, η αγάπη και ο σεβασμός προς τις Ουράνιες Δυνάμεις δεν λείπουν, αντιθέτως εκφράζονται ποικιλοτρόπως και συνοψίζονται στην προς τιμήν τους αφιέρωση ολόκληρου του χώρου της Πρόθεσης (πίν. 8α-β).<sup>489</sup> Επομένως, η συνειδητή αυτή εικονογραφική επιλογή φαίνεται πως επιβεβαιώνει ακόμη περισσότερο την άποψη της ταύτισης του ίδιου του χορηγού στη θέση του ακόλουθου του Ιησού του Ναυή (άποψη Αχειμάστου-Ποταμιάνου), υποδηλώνοντας μάλλον και την δική του θέση στην στρατιωτική ιεραρχία. Μάλιστα, η πιθανή συμπερίληψή του στην σκηνή αυτή τον εντάσσει στην πραγματικότητα και μέσα στον ιδιαίτερα τιμητικό χώρο της Πρόθεσης, εκεί όπου θα τελούνταν αενάως η μνημόνευση του ονόματός του σε κάθε Θεία Λειτουργία.

<sup>489</sup> Το εικονογραφικό θέμα των Αγγελικών Δυνάμεων στην Πρόθεση απαντά και στο ναό του Περιστερώνα στο Çanuşin (αρ. καταλ. 6): Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασώριτης*, 65-66. Βλ. παραπάνω, 124-129.



## Η παράσταση του Ιησού του Ναυή ως αντανάκλαση της εποχής

Συμπερασματικά λοιπόν διαπιστώνουμε ότι η σκηνή του Ιησού του Ναυή, πάντα με τον αρχάγγελο Μιχαήλ, συνδέεται με χορηγούς υψηλά ιστάμενους, σε επίπεδο αυτοκρατορικού περιβάλλοντος, αριστοκρατικής τάξης ή ανώτερων αξιωματούχων, κυρίως στρατιωτικών, για τους οποίους η ηγετική μορφή του πιστού στρατηλάτη συνιστά διαχρονικά ιδανικό πρότυπο. Οι σωζόμενες μεσοβυζαντινές παραστάσεις του θέματος ανήκουν σε ναούς διαφορετικών περιοχών (Καππαδοκία, Βοιωτία, Νάξο) και καλύπτουν το διάστημα περίπου ενός αιώνα (γ' τέταρτο 10<sup>ου</sup> – γ' τέταρτο 11<sup>ου</sup> αιώνα). Η παράσταση σχετίζεται πάντοτε με τις τρέχουσες πολιτικοστρατιωτικές εξελίξεις. Όταν επιλέγεται, λειτουργεί σε κάθε περίπτωση ως σημείο αναφοράς απελευθερωτικού χαρακτήρα, γι' αυτό και προσδίδει έναν θριαμβευτικό τόνο και μια οικουμενική προοπτική στο εκάστοτε εικονογραφικό πρόγραμμα. Παράλληλα, η θεματική της σκηνής υπενθυμίζει διαρκώς την αναγκαιότητα της εμπιστοσύνης στην ουράνια βοήθεια και προστασία, καταδεικνύοντάς την ως την μεγαλύτερη δύναμη και αρετή για τον άνθρωπο.

Το επεισόδιο της συνάντησης του Ιησού του Ναυή με τον αρχάγγελο Μιχαήλ και τα συνακόλουθά του παραπέμπουν στους αγωνιστές που δεν αναδεικνύονται μόνο στα πεδία των μαχών λόγω των μεγάλων ικανοτήτων και της ευφυούς στρατηγικής τους, αλλά κυρίως λόγω της πίστης τους στον Θεό και της εμπιστοσύνης τους στην βοήθειά Του. Στην βυζαντινή μνημειακή εικονογραφία, η στρατιωτική ιδιότητα και σταδιοδρομία δεν τιμάται από μόνη της ως αξία, παρά την όποια συμβολή της στην άμυνα ή την ανάκτηση εδαφών του κράτους, αλλά ως μέγεθος αγιότητας των φορέων κι εκπροσώπων της. Σε αυτό το πλαίσιο, η Εκκλησία δεν δέχθηκε με κανένα τρόπο το αίτημα του αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά περί αγιοποίησης των στρατιωτών που έχαναν την ζωή τους στους πολέμους.<sup>490</sup> Κατά την ορθόδοξη θεώρηση, η τιμή και η μνήμη των στρατιωτικών αγίων έγκειται στην υπέρ πίστεως θυσία τους και όχι στην στρατηγική τους δεινότητα, ακόμα κι αν έχει επιβραβευθεί με ανώτατα αξιώματα στην ιεραρχία.

Η μορφή ενός πετυχημένου αρχηγού στρατηλάτη, όπως του Ιησού του Ναυή, ο οποίος, χάρη στην μεγάλη πίστη και αφοσίωσή του στον Θεό, νικά με την έμπρακτη βοήθειά Του κάθε δύσκολο αντίπαλο, ήταν ένα κατάλληλο πρότυπο για τον δίκαιο αγώνα του πιστού βασιλέα και πολεμιστή της εποχής, αλλά και για κάθε ανώτερο στρατηγό. Το

<sup>490</sup> Βλ. παραπάνω, 89-90.

εκτεταμένο πεδίο νικηφόρας δράσης του και η εδαφική προώθηση σε περιοχές κατελιμμένες από αλλόθρησκους και αλλογενείς πληθυσμούς εξυπηρετούσε το πνεύμα της οικουμενικής του αποστολής.

Οι παραλληλισμοί της νοηματοδότησης του εικονογραφικού αυτού θέματος σε συνδυασμό και με την σημαίνουσα τοποθέτησή του μέσα στα εικονογραφικά προγράμματα της μεσοβυζαντινής περιόδου είναι προφανείς και αναγνωρίσιμοι. Οι βασικές αρχές της αγιότητας και της αποστολικότητας διαπνέουν έντονα και εμφανώς την παράσταση του Ιησού του Ναυή. Συνάδουν με την εξωτερική πολιτική της Μακεδονικής δυναστείας, που σε στρατιωτικό επίπεδο εκδηλωνόταν κυρίως με την ανάκτηση παλαιών εδαφών της Αυτοκρατορίας, απολεσθέντων από αιώνες, υπηρετώντας την αναγκαιότητα της εποχής ως προς το επείγον ζήτημα της αντιμετώπισης σοβαρών εξωγενών κινδύνων για τα σύνορά της.<sup>491</sup>

Οπτικοποιημένη ‘ανάγωση’ του πνευματικού και ιδεολογικού αυτού φορτίου της παραπάνω σύνθεσης παρέχουν οι αφηγηματικές παραστάσεις από νιέλλο στην οπίσθια όψη ενός αποσπασματικά σωζόμενου αργυρού σταυρού, που χρονολογείται στον 11<sup>ο</sup> αιώνα και βρίσκεται σήμερα στη συλλογή του Dumbarton Oaks (αρ. 64.13).<sup>492</sup> Στο επάνω τμήμα της κάθετης κεραίας του εικονίζεται ο Μ. Κωνσταντίνος να προσκυνά το δίπτυχο με τις μορφές των αγίων Πέτρου και Παύλου, τις οποίες κρατάει ο πάπας Σίλβεστρος, ενώ στα δύο τμήματα του οριζόντιου άξονα αποδίδονται τα δύο γνωστότερα θαύματα του Αρχαγγέλου Μιχαήλ, το εν Χώναις και η εμφάνισή του στον Ιησού του Ναυή μπροστά στην Ιεριχώ (πίν. 13α, β). Στην έρευνα έχει προταθεί η απόδοση της χορηγίας του σταυρού αυτού στον Οικουμενικό πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριο, ενώ ο συνολικός του διάκοσμος έχει ερμηνευθεί ως αναφορά στα πολιτικά και θεολογικά γεγονότα στα οποία ο πατριάρχης έλαβε μέρος, κυρίως δηλαδή στο σχίσμα του 1054 και στον σφετερισμό του θρόνου από τον Ισαάκιο Κομνηνό το 1057.<sup>493</sup> Ωστόσο, η άποψη αυτή έχει αμφισβητηθεί και έχει υποστηριχθεί πως ίσως να μην ανήκουν τα εικονογραφημένα τμήματα στον ίδιο Σταυρό, αλλά να προέρχονται από έναν ή και δύο ακόμη άλλους, με πιθανή χρονολόγηση κατά την τεχνολογική εκτίμηση στο β΄ ή γ΄

<sup>491</sup> Είναι γνωστό άλλωστε ότι για την ασφάλεια της Αυτοκρατορίας από κάθε εξωτερική και εσωτερική απειλή, εγγύηση αποτελούσε η αποτελεσματική διαχείριση της εξουσίας από τον εκάστοτε βασιλέα και στον τομέα των πολεμικών επιχειρήσεων: Παΐδας, «Το θεωρητικό ηγεμονικό πρότυπο στο Περὶ βασιλειῶν του Γενεσίου», 220-225.

<sup>492</sup> Jenkins – Kitzinger, «Patriarch Michael Cerularius», 235-249. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 81-83.

<sup>493</sup> Jenkins – Kitzinger, «Patriarch Michael Cerularius», 249.

τέταρτο 11<sup>ου</sup> αι. και καταγωγή από την Κωνσταντινούπολη.<sup>494</sup> Πιο πρόσφατα, έχει παρατηρηθεί πως τέτοιου τύπου σταυροί ήταν μάλλον δώρα προς εκκλησίες και μοναστήρια, ενώ τα θέματά τους ποίκιλλαν ανάλογα με τις διασυνδέσεις του συγκεκριμένου ιδρύματος, ανάλογα με τους δωρητές ή και τα δύο.<sup>495</sup> Πέρα από τις όποιες προτεινόμενες υποθέσεις για τον παραγγελιοδότη ή τον παραλήπτη αυτού του έργου, περισσότερο σημαντικοί κι αποκαλυπτικοί για τις αναζητήσεις της έρευνάς μας είναι οι εικονογραφικοί συσχετισμοί των θεμάτων του.

Τα θαύματα του Αρχαγγέλου υπογραμμίζουν την δύναμη και την μέριμνά του να βοηθά πιστούς στον Θεό βασιλείς και στρατηγούς, μπροστά σε δυσκολίες ανυπέρβλητες, ισχυρούς κι επικίνδυνους αντιπάλους. Ο Μιχαήλ ήταν προστάτης και οδηγός του Μ. Κωνσταντίνου και η στενή τους σχέση στην συλλογική μνήμη της βυζαντινής πολιτείας μαρτυρείται εδώ στην επιλογή της συναπεικόνισής τους.<sup>496</sup> Οι εικονογραφικές επιλογές του σταυρού παραπέμπουν στον παραλληλισμό κάθε στρατηγού-Βασιλέα με το πρότυπό του, τον Ιησού του Ναυή και το αρχέτυπό του, τον ουράνιο Αρχιστράτηγο Μιχαήλ, σχέση που ξεκινά ήδη από τον πρώτο βυζαντινό Αυτοκράτορα, ο οποίος χάρη στην εμπιστοσύνη του στον αληθινό Θεό κατατρόπωσε κι εκείνος όλους τους εχθρούς του, ενώ δεν έχασε από κανέναν.

Η προσκύνηση μάλιστα των εικόνων στα χέρια του Σίλβεστρου από τον Κωνσταντίνο ενέχει πολλαπλά νοήματα· καταρχάς αποτυπώνει την πνευματική σχέση των δύο μορφών, επιβεβαιώνοντας έμμεσα την παλαιά παράδοση της βάπτισής του από τον Πάπα της Ρώμης.<sup>497</sup> Παράλληλα, δηλώνεται η τιμή και ο σεβασμός του πρώτου ιδρυτού και βασιλέα της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας στην αξία και την λειτουργία των εικόνων, εδραιωμένη πια αντίληψη στην μεσοβυζαντινή περίοδο. Η προσκύνηση του Μ. Κωνσταντίνου μπροστά στον πάπα Σίλβεστρο συνιστά στην πραγματικότητα αναγνώριση της θέσης και του ρόλου του αυτοκράτορα σε σχέση με την εκκλησιαστική ηγεσία, μια ακόμη πολύτιμη μαρτυρία και ένδειξη της συναλληλίας των δύο εξουσιών, της κύριας δηλαδή πολιτειακής θεώρησης του Βυζαντίου, οι βάσεις της οποίας τίθενται ήδη από την αρχή της ίδρυσής του. Η εικονογράφηση αυτού του σταυρού είναι εντυπωσιακά πολυεπίπεδη στα μηνύματά της. Οι μορφές των αποστόλων Πέτρου

<sup>494</sup> Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, 81-83.

<sup>495</sup> L. Rodley, *Εισαγωγή στη βυζαντινή τέχνη και αρχιτεκτονική*, μτφρ. Μ. Βέικου, Αθήνα 2010, 263-264. Βλ. επίσης την άποψη του Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*.

<sup>496</sup> Βλ. παραπάνω, 127-128.

<sup>497</sup> Συναξάριο Κωνσταντινούπολης, στήλ. 366 (μνήμη αγίου Σίλβεστρου, 2 Ιανουαρίου).

και Παύλου συμπεκνώνουν την χριστιανική διδασκαλία ως πυλώνες της Εκκλησίας, την οποία ο Αυτοκράτορας αναγνωρίζει στα πρόσωπά τους.<sup>498</sup> Ακόμα κι αν αμφιβάλλει κανείς για την προτεινόμενη χρονολογική τοποθέτηση του σταυρού αυτού στα μέσα του 11ου αιώνα, πιστεύουμε ωστόσο πως το συνολικό ιδεολογικό φορτίο που φέρει η εικονογραφία του μαρτυρεί τουλάχιστον την μεσοβυζαντινή του ταυτότητα.

Καταλήγοντας λοιπόν, θα λέγαμε ότι το θέμα του Ιησού του Ναυή δεν έχει δογματικό ή λειτουργικό χαρακτήρα. Έχει όμως την ιδιότητα, ενώ εκφράζει σύγχρονα γεγονότα και καταστάσεις, να επικαιροποιείται σε κάθε εποχή αναλόγων περιστάσεων και να προσωποποιείται στους εκάστοτε εμπλεκόμενους. Κατά την μεσοβυζαντινή περίοδο, η Αυτοκρατορία διανύει ίσως την πιο ακμάζουσα φάση της, ενώ από το β' μισό του 10<sup>ου</sup> αιώνα, δηλαδή κυρίως από τον Νικηφόρο Φωκά και μετά ξεκινά μια σειρά στρατιωτικών αυτοκρατόρων, που διακρίνονται ως εξαιρετοι στρατηγοί στα πεδία των μαχών, ανακτώντας σημαντικά εδάφη.<sup>499</sup> Προέρχονται κυρίως από μεγάλες οικογένειες με στρατιωτική παράδοση του ευρύτερου μικρασιατικού χώρου, όπως των Φωκάδων.<sup>500</sup> Ουσιαστικά, πέραν του ιστορικού γεγονότος της εμφάνισης του Αρχαγγέλου στον Ιησού του Ναυή, η σκηνή αποτελεί διακήρυξη πίστης και πνευματικής εγρήγορσης για τον στρατηγό-ηγέτη του Ισραήλ και όποιον ταυτίζεται μαζί του σε κάθε εποχή. Όσον αφορά

<sup>498</sup> Οι απόστολοι Πέτρος και Παύλος εικονίζονται μαζί στη σύνθεση του Ασπασμού τους, βλ. M. Vassilaki, «A Cretan Icon in the Asmolean the Embrace of Peter and Paul», *JÖB* 43 (1990), 405-422. E. Τσιγαρίδας, «Ο ασπασμός των αποστόλων Πέτρου και Παύλου στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη», στο *Στ' Παύλεια, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Ο Χριστός στο κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου. 2000 χρόνια χριστιανικής ζωής, ιστορίας και πολιτισμού»*, Βέροια 26-28 Ιουνίου 2000, Βέροια 2000, 279-302. M. Constantoudakis-Kitromilides, «Concordia Apostolorum: The Embrace of Saints Peter and Paul. A Palaiologan Icon in Bologna», *XIX International Congress of Byzantine Studies, Byzantium, Identity, Image, Influence*, Κοπεγχάγη, 18-24 Αυγούστου 1996, Περίληψεις ανακοινώσεων, επιμ. K. Fledelius, Κοπεγχάγη 1996, αρ. 5213. I. Sinkević, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi: Architecture, Programme, Patronage*, Wiesbaden 2000, 32-35. Γκιολές, «Εικονογραφικά θέματα στη βυζαντινή τέχνη», 276-278. V. Kepetzi, «Autour d'une inscription métrique de la représentation des apôtres Pierre et Paul dans une église en Elide», στο P. Armstrong (επιμ.) *Ritual and Art: Byzantine Essays for Christopher Walter*, London 2006, 160-181. Για τη σκηνή του Ασπασμού στην Κοινωνία των Αποστόλων, Gerstel, «Apostolic Embraces», 141-148. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 59-63.

<sup>499</sup> Cheynet, «La conception militaire», 57-69. C. Holmes, «Byzantium's Eastern Frontier in the Tenth and Eleventh Centuries», *Medieval Frontiers: Concepts and Practises*, επιμ. D. Abulafia και N. Berend, Ashgate 2002, 83-104.

<sup>500</sup> M. Kaplan, «Les grands propriétaires de Cappadoce (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)», *Cappadocia* 1981, 139-148, 158. J.-C. Cheynet, «Les Phocas», στο *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, επιμ. G. Dagron και H. Mihaescu, Παρίσι 1986, 289-315. J. C. Cheynet, «L'aristocratie byzantine (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.)», *Jsav*, juillet-décembre 2000, 281-322. N. Thierry, «La peinture de Cappadoce au X<sup>e</sup> siècle. Recherches sur les commanditaires de la Nouvelle Église de Tokali et autres monuments», *Constantine VII Porphyrogenitus and his Age*, Αθήνα 1989, 217-233. J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* (Byzantina Sorbonensia 9), Paris 1990. Κόλλιας, *Ο Νικηφόρος Β' Φωκάς*. Β. Βλυσίδου, *Αριστοκρατικές οικογένειες και εξουσία (9ος-10ος αι.). Έρευνες πάνω στα διαδοχικά στάδια αντιμετώπισης της αρμενο-παφλαγονικής και της καππαδοκικής αριστοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 2001, 106-110, 113-116 και σποραδικά. Β. Krsmanović, «Φωκάδες», λήμμα στην *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Μικρά Ασία* (2003), URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=6634>.

τον Αρχάγγελο Μιχαήλ, η παράσταση συνιστά μία ακόμη επιβεβαίωση θείας επέμβασης και αρωγής των Ουρανίων Δυνάμεων και του Ταξιάρχη τους. Στην πραγματικότητα, το επεισόδιο της θαυματουργικής Άλωσης της Ιεριχούς φανερώνει τις μικρές δυνάμεις του ανθρώπου, αλλά ταυτόχρονα, τις μεγάλες δυνατότητες της πίστης του στον Θεό.

Κατά συνέπεια, η επιλογή της σκηνής της συνομιλίας και της προσκύνησης του Ιησού του Ναυή προς τον αρχιστράτηγο Μιχαήλ και της θαυματουργικής άλωσης της Ιεριχούς, συνεπάγεται για κάθε βυζαντινό στρατηλάτη την εμφαντική ανάδειξη της μεγάλης του ευλάβειας στην μορφή του αρχαγγέλου και της σταθερής και βαθιάς του πίστης στον Θεό. Ο χορηγός μιας τέτοιας παράστασης ουσιαστικά δεν προβάλλει έναν προστάτη άγιο, στρατιωτικό ή αρχάγγελο, με την βοήθεια του οποίου νικά και θριαμβεύει, αλλά περισσότερο υπογραμμίζει την ταπεινότητα της αυτογνωσίας του, αναγνωρίζοντας ως αποκλειστική πηγή της δύναμης και των κατορθωμάτων του, τον Θεό και όχι τον εαυτό του. Όπως ο Ιησούς του Ναυή, έτσι και κάθε αρχηγέτης αναδεικνύεται ως πρόσωπο θείας εκλογής και ως υπεύθυνος μιας δύσκολης αποστολής, της αντίστοιχης στην εποχή του, μέσα από δοκιμασίες και απροσπέλαστες δυσκολίες, τις οποίες υπερνικά, χάρη στην απόλυτη εμπιστοσύνη στο θέλημα και την δύναμη του Θεού.

Η μορφή του Ιησού του Ναυή προσλαμβάνεται και υιοθετείται στην βυζαντινή εικονογραφία, λειτουργώντας ως πρότυπο άξιο θαυμασμού και μίμησης, προς το οποίο κάθε βυζαντινός αυτοκράτορας παραβάλλεται, ιδιαίτερος σε περιόδους κρίσης. Η προσωπικότητα του, ως πιστού στρατηγού και αρχηγού ενός λαού, που κατάφερε να τον οδηγήσει στην Γη της Επαγγελίας, εμπνέει τους βυζαντινούς ηγέτες, πολύ περισσότερο εκείνους που διενεργούν οι ίδιοι εκτεταμένες στρατιωτικές αποστολές.



## Κεφάλαιο 5ο: Εξωτερικές απειλές και η προβολή του αποστολικού έργου στη μνημειακή ζωγραφική. Αποστολικά και ισαποστολικά θέματα και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών

Μπροστά στις εξωτερικές απειλές των συνόρων της, ιδιαίτερα την περίοδο 9<sup>ου</sup>-11<sup>ου</sup> αιώνα, η Αυτοκρατορία διαμορφώνει παράλληλα και μία πολιτική έντονου αποστολικού προσανατολισμού, όπως ήδη ειπώθηκε. Οι οικουμενικές επιδιώξεις της προς επίτευξη σταθερότητας στην περιοχή, ευημερίας στην επικράτειά της και πνευματικής ενότητας με τους όμορους γείτονές της, αλλά και στο εσωτερικό της, αποτυπώνονται και στη μνημειακή ζωγραφική.

Από την καινοδιαθηκική εποχή, η αποστολική παράδοση υπογραμμίζεται στην πιο αυθεντική της έκφραση μέσα από τα πρόσωπα των πρώτων μαθητών του Χριστού.<sup>501</sup> Στη βυζαντινή τέχνη η αποστολική παρουσία καταγράφεται στις απεικονίσεις των ευαγγελικών επεισοδίων, όπου η παρουσία των μαθητών και μετέπειτα αποστόλων του Ιησού δίνουν εσαεί την μαρτυρία τους για την ζωή και δράση του Θεανθρώπου και της μητέρας Του. Οι μορφές τους εξεικονίζονται μεμονωμένες, συχνότερα όμως συγκροτούν έναν δωδεκαμελή όμιλο ή μέρος αυτού, μετέχοντας σε σκηνές ως μάρτυρες ενός ιστορικού συμβάντος, όπως της *Κλήσης των Αποστόλων* (ή αλλιώς της *Εμφάνισης του Χριστού στην λίμνη Τιβεριάδα*), του *Νιπήρα*, της *Κοινωνίας των Αποστόλων*, της *Ανάληψης*, της *Πεντηκοστής*, της *Ψηλάφησης του αποστόλου Θωμά*, της *Κοίμησης της Θεοτόκου* και του *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τα έθνη*.<sup>502</sup> Από τα θέματα αυτά, εκείνα της *Κοινωνίας των Αποστόλων*,<sup>503</sup> του *Νιπήρα*,<sup>504</sup> της *Ψηλάφησης του αποστόλου Θωμά*,<sup>505</sup> της *Ανάληψης*,<sup>506</sup> της *Πεντηκοστής*,<sup>507</sup> και της *Κοίμησης της Θεοτόκου*<sup>508</sup>

<sup>501</sup> Βλ. παραπάνω, 108-110.

<sup>502</sup> Για τη διαμόρφωση του εικονογραφικού προγράμματος μετά την Εικονομαχία, βλ. παραπάνω, 43-44.

<sup>503</sup> Η παράσταση καθιερώθηκε να απεικονίζεται στο χώρο του Βήματος. Για την εικονογραφία της και τη θεώρηση της ως ανάμνηση της λειτουργικής πρακτικής, βλ. K. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen 1964. Kepetzi, «Tradition iconographique et création», 448-449. Chr. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 115-217. Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*, 127-128. Gerstel, «Apostolic Embraces», 141-148. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 48-67. Γκιολές, «Τούτο ποιείτε», 225-226. Πάσσαρης, *Η παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων*. Γκιολές, «Θεία Λειτουργία», 363-364. Τελευταία, υποστηρίχθηκε η άποψη ότι η σύνθεση σχετίζεται με την ιδρυτική πράξη του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας: V. Marinis, «A Reconsideration of the Communion of the Apostles in Byzantine Art», *Studies in Iconography* 42 (2021), 1-20.

<sup>504</sup> Για την εικονογραφία και τα πολλαπλά θεολογικά νοήματα της σύνθεσης, βλ. E. H. Kantorowitz, «The Baptism of the Apostles», *DOP* 9-10 (1956), 203-251. H. Giess, *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in den Kunstwerken des 4.-12. Jahrhunderts*, Rom 1962. Γκιολές, «Εικονογραφικό πρόγραμμα νάρθηκα», 149-151, με προγενέστερη βιβλιογραφία.

<sup>505</sup> Για το θεολογικό νόημα της σκηνής σε σχέση με τον χώρο του νάρθηκα, βλ. ενδεικτικά Γκιολές, «Εικονογραφικό πρόγραμμα νάρθηκα», 148-149.

εντάχθηκαν με σχετική σταθερότητα στα περισσότερα εικονογραφικά προγράμματα, εξυπηρετώντας κυρίως τον δογματικό, λειτουργικό και διδακτικό χαρακτήρα της μνημειακής εικονογράφησης. Η συχνή ένταξη αυτών των παραστάσεων στους μεταεικονομαχικούς διακόσμους όλων των αιώνων υπογραμμίζει την αξία και την αυθεντικότητα της μαρτυρίας τους, προβάλλει τα βιώματα και την διδασκαλία τους από τον ίδιο τον Χριστό και φανερώνει την ιστορική αποστολή των Αποστόλων, που ξεκινά μετά την επιφοίτησή τους από το άγιο Πνεύμα. Η συλλογική παρουσία των μαθητών σε κορυφαίες στιγμές του έργου του Θεανθρώπου αναδεικνύει κατεξοχήν την ενότητά τους ως σώμα Χριστού, δηλαδή ως Εκκλησία, συμβάλλοντας στην σωτηριολογική σημασία της θεματικής των ευαγγελικών αυτών σκηνών για όλους τους ανθρώπους.

Αν και στα μνημειακά εικονογραφικά προγράμματα, η παρουσία τους είναι καθιερωμένη, ωστόσο κατά τους δύο πρώτους μεταεικονομαχικούς αιώνες, η έμφαση στο αποστολικό πνεύμα αποτυπώνεται στην εντονότερη προβολή των ίδιων των Αποστόλων, όχι μόνο για την μαρτυρία τους σε κάποιο χριστολογικό ή θεομητορικό επεισόδιο, αλλά και για την προσωπικότητα και το έργο τους. Δεν τιμώνται δηλαδή μόνο ως μάρτυρες της παρουσίας και διδασκαλίας του Χριστού, αλλά και ως άμεσοι διάδοχοι του ευαγγελίου Του, οι οποίοι έφεραν σε πέρας την οικουμενική αποστολή τους, την διάδοση του Χριστιανισμού στα έθνη. Επομένως, η θεματική των επιλεγμένων αυτών

<sup>506</sup> Λήμμα «Himmelfahrt Christi», *RbK*, τ. II, στήλ. 1224-1262 (K. Wessel). Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τῆς Ἀναλήψεως», 32-53. Grabar, *Martyrium*, τ. II, 178-179. Γκιολές, *Ἡ Ἀνάληψις*, με προγενέστερη βιβλιογραφία. I. Βαράλης, «Εἰκόνα με ιδιότητα Ἀνάληψης», *ΔΧΑΕ* ΙΕ' (1989-1990), 161-178. Παναγιωτίδη, «Ἡ παράσταση τῆς Ἀνάληψης», 69-89. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, 167-175. Α. Γ. Τούρτα, *Οἱ ναοὶ τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὴ Βίτσα καὶ τοῦ Ἁγίου Μηνᾶ στὸ Μονοδένδρι*, Αθήνα 1991, 81-82. Th. Gouma-Peterson, «A Paleologan Ascension Icon in the Menil Collection», *Θυμίαμα στὴ Μνήμη τῆς Λασκαρίνας Μπούρα*, τ. I, Αθήνα 1994, 107-113 καὶ II οἱ σχετικοὶ πίνακες.

<sup>507</sup> Η σκηνή εικονογραφείται συχνά σε εμφανή μέρη των ναών, αποδίδοντας το έργο της θείας Χάρης, σωτηριολογικό για τον μεταπτωτικό άνθρωπο. Για την εικονογραφία και το θεολογικό νόημα της σκηνής, βλ. ενδεικτικά Grabar, «La schéma iconographique de la Pentecôte», 615-628. L. Ouspensky, «Quelques considérations au sujet de l'iconographie de la Pentecôte», *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale* 33-34 (1960), 45-92. C. Walter, *L'iconographie des Conciles dans la tradition byzantine* (Archives de l'Orient chrétien 13), Paris 1970, 199-214. N. Ozoline, «La Pentecôte du Paris. Graecus 510. Un témoignage sur l'église de Constantinople au XIe siècle», *RAC* 63 (1987), 245-255. Γκιολές, «Παράσταση Πεντηκοστής», 315-324. A. Leyloyan-Yekmalyan, «Deux modèles insolites d'iconographie de la Pentecôte dans la miniature du Vaspurakan du XIVe-XVe siècles», *Revue des études sud-est européennes* (2014), 91-105.

<sup>508</sup> L. Wratislaw-Mitović και N. Okunev, «La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe», *Byzantinoslavica* 3 (1931), 139. K. Kreidl-Papadopoulou, «Koimesis», *RbK* 4, 137-182. Α. Ευγγόπουλος, «Ἡ περρωτὴ ψυχὴ τῆς Θεοτόκου», *ΔΧΑΕ* Στ' (1970-1972), 1-22. M. Evangelatou, «The Symbolism of the Censer in Byzantine Representations of the Dormition of the Virgin», *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, επιμ. M. Vassilaki, 2005, 117-131. K. Μαυρουδής, *Ἡ Κοίμησις τῆς Θεοτόκου στὴν μνημειακὴ ζωγραφικὴ τῆς Κωνσταντινούπολης, τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, τῶν Βαλκανίων καὶ τῆς Κύπρου κατὰ τὴν μεσοβυζαντινὴ καὶ υστεροβυζαντινὴ περίοδο*, ἀδημ. διδ. διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών 2017.



παραστάσεων εστιάζει ιδιαίτερα στα ίδια τα πρόσωπα των Μαθητών και την προσφορά τους, κυρίως μέσα από την εξέλιξή τους ως σκευών θείας εκλογής, άξιων διαδόχων, συμβόλων ενότητας και φορέων αποστολής. Έτσι, προβάλλεται η σημασία αυτού του πεδίου δράσης για την Βασιλεία και την Ιερωσύνη, μέσα από το οποίο εκπλήρωναν το κυριότερο χρέος της αποστολής τους κατά την βυζαντινή κοσμοθεωρία, την διάδοση του Ευαγγελίου στην Οικουμένη.<sup>509</sup>

Η εμφατική αυτή προβολή της ζωής και του έργου των Αποστόλων αποδίδεται λοιπόν περισσότερο ευκρινώς και εύληπτα με τις σκηνές της κλήσης τους, της επιφοίτησής τους και της οικουμενικής αποστολής τους. Η αξία και η λειτουργία του έργου τους εξαιρείται επίσης με την ένταξη των μορφών τους στην εικονογραφία του τρούλου μεταεικονομαχικών εκκλησιών είτε συγκροτώντας έναν όμιλο γύρω από τον Παντοκράτορα, είτε μετέχοντας στην σκηνή της Ανάληψης. Έτσι, αναδεικνύονται ως πρότυπα δραστηριότητας και αποστολής για κάθε φορέα αντίστοιχης εκκλησιαστικής και πολιτικής αρμοδιότητας.

---

<sup>509</sup> Βλ. παραπάνω, κεφ. 3: αρχή αποστολικότητας για την Εκκλησία και το Κράτος, 107-113.

- **Κωνσταντινούπολη, Αγία Σοφία (αρ. καταλ. 12): οι παραστάσεις των Δώδεκα Αποστόλων στο Μεγάλο Σέκρετο και των αγίων Πέτρου και Παύλου στον κυρίως ναό**

Η έντονη ανάδειξη της αποστολικής ιδέας για την Ιερωσύνη και την Βασιλεία, με βάση την οποία οι εκπρόσωποί της θα υπηρετούσαν το οικουμενικό τους όραμα αυτή την εποχή γίνεται ιδιαίτερα εμφανής και στους τοίχους των ναών.

Σύμφωνα με τα σχέδια των αδελφών Fossati, γνωρίζουμε πως στο εσωράχιο του Δτόξου του κυρίως ναού υπήρχαν οι παραστάσεις της Παναγίας Βραφοκρατούσας μεταξύ των αποστόλων Πέτρου και Παύλου.<sup>510</sup> Οι απεικονίσεις αυτές πραγματοποιήθηκαν από τον αυτοκράτορα Βασίλειο Α΄ (867-886), κατά την περίοδο των εργασιών αποκατάστασης των ζημιών, που προκάλεσε στην εκκλησία ο μεγάλος σεισμός της 9<sup>ης</sup> Ιανουαρίου του 869.<sup>511</sup> Η παρουσία των πρωτοκορυφαίων αντιπροσωπεύει ουσιαστικά όλη την χορεία των Αποστόλων και συμβολίζει την μία και ενιαία Εκκλησία του Χριστού, σε Ανατολή και Δύση, που συνιστά και βασική προϋπόθεση της γνήσιας αποστολικής παράδοσης κατά την βυζαντινή αντίληψη.<sup>512</sup> Η όλη σύνθεση διατυπώνει και προβάλλει με τρόπο λιτό και σαφή την αρχή της ενότητας,<sup>513</sup> που αυτή την περίοδο είχε δοκιμαστεί σημαντικά από το επίκαιρο ζήτημα του λεγόμενου «Φώτειου» σχίσματος, το 867.<sup>514</sup>

Είναι γνωστό ότι το υπερώο της ΝΔ γωνίας της Αγίας Σοφίας, που ταυτίζεται με το Μεγάλο Σέκρετο του Πατριαρχείου, ήταν διακοσμημένο με την ψηφιδωτή ιστορία των

<sup>510</sup> Mango, *Materials*, 77-80, εικ. 100-102.

<sup>511</sup> S. Der Nersessian, "Le décor des églises du IXe siècle", *Actes du VIe Congrès International des Etudes Byzantines*, τ. II, Paris 1951, 316. Mango, *Materials*, 77-80, εικ. 100-102. Lazarev, *Storia della pittura*, 128. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 127.

<sup>512</sup> Βλ. παραπάνω, κεφ. 3, αρχή της αποστολικότητας, 107-110.

<sup>513</sup> Βλ. παραπάνω, κεφ. 3, αρχή της ενότητας, 71-80.

<sup>514</sup> Για τα αίτια και τα γεγονότα που οδήγησαν στο λεγόμενο «σχίσμα» του Φωτίου, βλ. ενδεικτικά μεταξύ της πλούσιας βιβλιογραφίας: Dvornik, *Roman Primacy*, 87κε, 105κε. Ο ίδιος, *The Photian Schism*. Βλ. Ι. Φειδός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. II: Από της Εικονομαχίας μέχρι της αλώσεως (726-1453), Αθήνα 1983, 38-73. Β. Βλυσίδου, «Ο βυζαντινός αυτοκρατορικός θεσμός και η πρώτη ενθρόνιση του πατριάρχη Φωτίου», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 7 (1978), 33-40. Κ. Κατερέλος, *Η Ρώμη και το Παπικό πρωτείο επί πατριαρχίας Ιγνατίου και Φωτίου (847-886). Η Η' Οικουμενική Σύνοδος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας (869/870)*, Θεσσαλονίκη 2002, με προγενέστερη βιβλιογραφία. Επισκόπου Αβύδου Κύριλλου (Κατερέλου), «Ο ιερὸς Φώτιος καὶ τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης», *Θεολογία* 2010/1, 5-34. Α. Θεοδώρου, «Ο ιερὸς Φώτιος καὶ τὸ Σχίσμα», *Ἡ προσωπικότητα καὶ ἡ θεολογία τοῦ Μεγάλου Φωτίου. Ἐπίσημοι Λόγοι ἐκφωνηθέντες ἐπὶ τῇ ἱερᾷ μνήμῃ τοῦ κατὰ τὰ ἔτη 1970-2010*, έκδ. Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2011, 25-32. URL: διαθέσιμο στο διαδίκτυο, URL: [http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr\\_main/catechism/theologia\\_zoi/themata.asp?cat=afier&NF=1&contents=contents\\_Fotios.asp&main=Fotios&file=3.htm](http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=afier&NF=1&contents=contents_Fotios.asp&main=Fotios&file=3.htm) [τελευταία επίσκεψη: 17.9.2020].

Δώδεκα Αποστόλων (πίν. 15).<sup>515</sup> Στην πρώτη αυτή μεταεικονομαχική παράσταση, οι μορφές τους συγκαταλέγονται μαζί με εκείνες των τεσσάρων εικονόφιλων Πατριαρχών της Εικονομαχίας και άλλων αγίων, πλαισιώνοντας την σύνθεση της Δέησης στον Β τοίχο του χώρου αυτού.<sup>516</sup> Η παρουσία τους εγγυάται την ενότητα, που πρέπει πάντα να επιδιώκει η διοίκηση της Εκκλησίας, παρέχει πρότυπα αγιασμένου βίου στους εκάστοτε ηγέτες της, υπογραμμίζει το οικουμενικό κύρος στο Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης,<sup>517</sup> ενώ ταυτόχρονα παραπέμπει ευθέως στο αποστολικό έργο που οφείλει να επιτελεί. Συνεπώς, η απεικόνιση των Μαθητών του Χριστού αναδεικνύει την εκκλησιαστική έδρα της Πρωτεύουσας ως γνήσια διάδοχο της αυθεντικής αποστολικής παράδοσης. Παράλληλα, στα πρόσωπα των ιστορούμενων Πατριαρχών που αντιτάχθηκαν στην Εικονομαχία και την επιβολή των σχετικών απόψεων της, οι μορφές των Αποστόλων κατοχυρώνουν την ορθότητα των εικονόφιλων αντιλήψεών τους, αναδεικνύοντάς τους άξιους συνεχιστές και μάρτυρες της χριστιανικής διδασκαλίας.<sup>518</sup> Η εικονογραφία που κοσμεί την αίθουσα του Μεγάλου Σέκρετου καταδεικνύει ουσιαστικά τους ιδανικούς εκφραστές κι εγγυητές της ορθόδοξης πίστης, το έργο των οποίων αποτελούσε σημείο αναφοράς και πηγή έμπνευσης για τους εκάστοτε υπεύθυνους και τις εργασίες πάμπολλων συναντήσεων και συνόδων, που θα είχαν λάβει χώρα σε έναν τέτοιο χώρο, αμιγώς διοικητικό.

<sup>515</sup> Mango, *Materials*, 44-45, με προγενέστερη βιβλιογραφία. Cormack – Hawkins, «The Mosaics of St. Sophia», εικ. 41-45.

<sup>516</sup> Mango, *Materials*, 44-45. Cormack – Hawkins, «The Mosaics of St. Sophia», 175-251.

<sup>517</sup> Το Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης είχε ήδη αναγνωριστεί και επίσημα ως Οικουμενικό με τον 28<sup>ο</sup> Κανόνα της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου στην Χαλκηδόνα της Βιθυνίας, το 451 μ.Χ., επί αυτοκρατόρων Μαρκιανού και Πουλχερίας. Για τις εργασίες και τους Κανόνες της Συνόδου, βλ. συνοπτικά Γιαννόπουλος, *Ιστορία και Θεολογία*.

<sup>518</sup> Βλ. παραπάνω, κεφ. 3: αρχή αποστολικότητας, 107-113.

- **Θέμα Θεσσαλονίκης:**

### **Χαλκιδική, Περιστερά, Άγιος Ανδρέας (αρ. καταλ. 16): ο διάκοσμος του τρούλου**

Στη Χαλκιδική, την ανατολική περιφέρεια της Θεσσαλονίκης, ο αρχικός παλαιοχριστιανικός τετράκογχος ναός του Αγίου Ανδρέα Περιστεράς ανοικοδομήθηκε και στεγάστηκε με θόλους το 871,<sup>519</sup> από τον άγιο Ευθύμιο το Νέο.<sup>520</sup> Οι περιφερειακοί τρούλοι διακοσμήθηκαν με ισοσκελείς σταυρούς, ενώ μόνον ο κεντρικός φέρει εικονιστική παράσταση, όπου 13 συνολικά Απόστολοι, συμπεριλαμβανομένου δηλαδή και του Παύλου, όρθιοι και μετωπικοί, παριστάνονται γύρω από το μετάλλιο του Παντοκράτορα. Στην Δ πλευρά του τυμπάνου, ο Πέτρος μαζί με τον Παύλο κρατούν ομοίωμα εκκλησίας (πίν. 16-γ), ενώ στο αντίστοιχο ανατολικό σημείο απαντά ο επώνυμος άγιος του ναού, απόστολος Ανδρέας (πίν. 16δ). Αν και περιστοιχίζουν την δυσδιάκριτη σήμερα μορφή του Ενσαρκωμένου Λόγου, ωστόσο δεν συγκροτούν την σκηνή της Ανάληψης, όπως μαρτυρούν η στάση του Χριστού, αλλά και των μορφών τους, καθώς και η απουσία άλλων δηλωτικών στοιχείων αυτού του θέματος, όπως η έλλειψη οπτικής επαφής των Αποστόλων με τον Χριστό, η απουσία της Παναγίας και των αγγέλων.

Η ιδέα της απεικόνισης των Αποστόλων γύρω από τον ένθρονο Χριστό ανήκει ασφαλώς στο προεικονομαχικό θεματολόγιο των αψίδων.<sup>521</sup> Το ζήτημα αυτής της εικονογραφικής μεταφοράς σε τρούλους της μεταεικονομαχικής εποχής δεν μπορεί να θεωρηθεί όμως στο πλαίσιο μιας επιβίωσης ή αντιγραφής παλαιότερου προτύπου, εφόσον επιλέγεται στα σύγχρονα κορυφαία μνημεία της εποχής, καταρχάς της ίδιας της Κωνσταντινούπολης, αλλά και της Θεσσαλονίκης. Έχει διατυπωθεί η άποψη πως η αποστολική παρουσία στον τρούλο του Αγίου Ανδρέα της Περιστεράς αποσκοπεί στην έξαρση του επώνυμου του ναού Αποστόλου και ιδρυτή της επισκοπής

<sup>519</sup> Για την εικονογραφία του ναού: Χρ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, «Ο ναός του Αγίου Ανδρέα Περιστεράς και η τοιχογράφηση των τρούλων του», *3ο Συμπόσιο ΧΑΕ [Περίληψεις]*, Αθήνα 1983, 55-56. Μ. Panayotidi, *La peinture monumentale*, 76-77. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 125-128. Μανροπούλου-Τσιούμη, «Church of Saint Andrew 'Peristera'», 7-16.

<sup>520</sup> *Βίος αγίου Ευθυμίου του Νέου* (έκδ. L. Petit). D. Papachryssanthou, «La vie de saint Euthyme le Jeune et la métropole de Thésalonique à la fin du IX et le début du Xe siècle», *REB* 32 (1974), 225-245.

<sup>521</sup> Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei*, 12κε., 95-100. Dufrenne, «Les programmes iconographiques des coupoles», 189. Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 82. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 125.

Κωνσταντινουπόλεως, σύμφωνα με την παράδοση.<sup>522</sup> Ωστόσο, ο στόχος για μια ιδιαίτερη προβολή του αγίου Ανδρέα επιτυγχάνεται ήδη με την ιστόρησή του στο πρόγραμμα του τρούλου. Θα αναδεικνυόταν μάλιστα ευκρινέστερα και θα ξεχώριζε περισσότερο, αν αντί να συναπεικονίζεται ανάμεσα στις πολλές μορφές των Αποστόλων, συμπεριλαμβανόταν σε μια ζώνη Ουρανίων Δυνάμεων, εικονογραφική επιλογή ήδη γνωστή εκείνη την περίοδο, όπως δηλώνουν άλλωστε μεμονωμένα παραδείγματα της εποχής, όπου ένας επώνυμος ή ένας ιδιαίτερα τιμώμενος άγιος στον ναό και την περιοχή εξάιρεται περαιτέρω, ιστορούμενος στον τρουλαίο διάκοσμο μεταξύ αγγελικών μορφών.<sup>523</sup> Πρόκειται εξάλλου για παλιά συνήθεια, που απαντούσε στην εικονογραφία των ανιδών και των θόλων των παλαιοχριστιανικών μαρτυριών.<sup>524</sup>

Έχει επίσης διατυπωθεί η άποψη ότι η παρουσία των Αποστόλων γύρω από τον Παντοκράτορα εξυπηρετεί τη δήλωση της Ενσάρκωσης και του δυοφυσιτικού δόγματος.<sup>525</sup> Ωστόσο, στην παράσταση του Αγίου Ανδρέα Περιστεράς, η παρουσία των Αποστόλων δεν είναι απαραίτητη για την έκφραση αυτών των δογματικών αληθειών, καθώς η πραγμάτωσή τους μαρτυρείται ούτως ή άλλως και μόνον από την ιστόρηση του Παντοκράτορα Χριστού.<sup>526</sup> Επομένως, η απεικόνιση του αποστολικού ομίλου γύρω από τον Παντοκράτορα δεν στοχεύει μόνο στη μαρτυρία της Ενσάρκωσης του Θεού Λόγου ή στην προβολή ενός συγκεκριμένου αποστόλου, έστω κι αν τιμάται ο ναός στη μνήμη του, αλλά κυρίως εξάιρεται η ιδέα της αποστολικότητας. Η τρουλαία σύνθεση του ναού της Περιστεράς ως συνολική εικόνα αποδίδει την αυθεντική σχέση Διδασκάλου-Μαθητών, όπως επιγεώς βιώθηκε. Είναι ενδεικτική μάλιστα η πρόθεση να διατηρηθεί ο αρχικός

<sup>522</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 125. Για την προαγωγή του απόστολου Ανδρέα, κυρίως μετά το «Φώτειο» σχίσμα, βλ. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, 231. Dvornik, *Roman Primacy*, 87-89, 101-123, 158-159. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 149-151. Για την τιμή και τη μνήμη του αποστόλου Ανδρέα, βλ. τελευταία, *Ο απόστολος Ανδρέας στην ιστορία και την τέχνη, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου (Πάτρα, 17-19 Νοεμβρίου 2006)*, επιμ. Ε. Σαράντη, Πάτρα 2013, με προγενέστερη βιβλιογραφία και κυρίως, Ιω. Π. Μπίθα, *Ο ναός του Αγίου Ανδρέα στις Τρεις Εκκλησίες στα Περγλεγγιάνικα Κυθήρων και η μνημειακή ζωγραφική του 13<sup>ου</sup> αιώνα στα Κύθηρα*, αδημ. διατρ. Αθήνα 2014, 164-166, 169-172, υποσημ. 666.

<sup>523</sup> Όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στην περίπτωση της Πρωτόθρονης στο Χαλκί της Νάξου (αρ. καταλ. 15). Βλ. παραπάνω, 141.

<sup>524</sup> Grabar, *Martyrium*, τ. II, 105-117. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 137.

<sup>525</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 82. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 125. Στα μεταεικονομαχικά μνημειακά προγράμματα, και ιδίως στους τρούλους, είχε οριστικά πλέον σταθεροποιηθεί από τους Εικονόφιλους η ζωγραφική αποτύπωση των βασικών δογματικών αντιλήψεων της Ορθόδοξης διδασκαλίας, όπως της Ενσάρκωσης του Λόγου και των δύο αδιαίρετων φύσεων Του: Α. Grabar, *L'Iconoclasme*, 241-248.

<sup>526</sup> Για τη σημασία της απεικόνισης του Παντοκράτορα στον τρούλο: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 137. Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου*, 61-79.

δώδεκαμελής αριθμός της ομάδας των σημαντικότερων μαθητών Του<sup>527</sup> και να προστεθεί επιπλέον ο Παύλος ως 13<sup>ος</sup> απόστολος, κατόπιν της κλήσης του από τον ίδιο τον Χριστό.

Η ένταξη των Αποστόλων στον τρούλαιο διάκοσμο της εκκλησίας αυτής δεν λειτουργεί τόσο ως μαρτυρία κι επιβεβαίωση θεοφάνειας ή συνοπτική δήλωση κάποιου Οράματος, αλλά ως απόδοση τιμής και αναγνώρισης του ρόλου και της αξίας των Αποστόλων. Οι μορφές τους εγκεντρίζονται στον κατεξοχήν απόστολο Χριστό,<sup>528</sup> από τον οποίο διδάχθηκαν τον θείο λόγο, φωτίστηκαν με την Χάρη του Πνεύματός Του και απεστάλησαν προς συνέχιση του έργου Του. Η ανάδειξη της αποστολικής σχέσης και διαδοχής είναι προφανής. Η συλλογική παρουσία τους υπογραμμίζει την ενότητά τους, όπως απορρέει από τον Χριστό, συνιστώντας ένα και ενιαίο σώμα, όπως η όλη Εκκλησία,<sup>529</sup> την οποία εικονίζονται να συγκρατούν στο ναό της Περιστεράς οι πρωτοκορυφαίοι αυτών Πέτρος και Παύλος (πρβλ. Αγ. Σοφία Κωνσταντινούπολης). Έτσι, οι φωτοστεφανωμένοι Απόστολοι προβάλλονται παράλληλα ως οικουμενικά πρότυπα αγιότητας και αυθεντικοί φορείς πίστης και διδαχής, εφόσον τις αντλούν άμεσα και απευθείας από την αρχική πηγή τους, τον ίδιο τον Ενσαρκωμένο Λόγο. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η μη τοποθέτησή τους στους περιφερειακούς τρούλους του ναού, παρά τον διαθέσιμο χώρο που παρέχουν. Η κάλυψη αυτών μόνο με την παράσταση του Σταυρού επικεντρώνει περαιτέρω το βλέμμα και την προσοχή στον εικονιστικό διάκοσμο του κεντρικού τρούλου. Έτσι οι προθέσεις της συνειδητής αυτής επιλογής αποκαλύπτονται εμφανώς: κύρια στόχευση αποτελεί η έξαρση της κεντρικής θεματογραφίας, η οποία αποσκοπεί στην ανάδειξη της σχέσης της αναφορικότητας των αποστόλων προς τον κατεξοχήν Απόστολο Χριστό. Η επιλογή της θέσης και του τρόπου απεικόνισής τους στον τρούλο αντανακλά ουσιαστικά το ένθερμο πνεύμα της αποστολικότητας, που διακατέχει αυτή την εποχή την πολιτική και εκκλησιαστική πολιτική της Αυτοκρατορίας.

Αν και τα εικονογραφικά στοιχεία του τρούλου είναι γνώριμα στο σύνολό τους από την παλαιότερη παράδοση, η επιλογή τους ως θέμα και ως θέση αυτή την εποχή είναι που φωτίζει τις προθέσεις του ανακαινιστή του ναού αγίου Ευθυμίου του Νέου. Η εμφαντική προβολή της σημασίας της αποστολικότητας για την Εκκλησία και την Πολιτεία αυτή

<sup>527</sup> Στις παραστάσεις του συνόλου των Αποστόλων δεν ακολουθείται ο ιστορικός αριθμός των έντεκα, αλλά ο συμβολικός των δώδεκα Μαθητών του Χριστού: Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 335. Μετά την απώλεια του Ιούδα, τη θέση του πλήρωσε ο απόστολος Ματθίας.

<sup>528</sup> Για το θέμα της αποστολικότητας του Ιησού Χριστού, βλ. 3ο κεφάλαιο, 107.

<sup>529</sup> Για την ενότητα των μελών της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού, βλ. παραπάνω, 75.

την περίοδο αντανακλά την τρέχουσα εξωτερική και εσωτερική πολιτική τους, που αναπτύχθηκε ιδιαίτερα από τον πατριάρχη Φώτιο το β' μισό του 9<sup>ου</sup> αιώνα, εποχή του σχίσματος (867-879/880).<sup>530</sup> Ο ίδιος ο άγιος Ευθύμιος, μοναχός και ασκητής, φαίνεται πως αναλαμβάνει το δικό του ιεραποστολικό έργο στην επαρχία της Θεσσαλονίκης, επισκευάζοντας έναν εγκαταλειμμένο παλαιοχριστιανικό ναό και ιδρύοντας εκεί μία νέα μοναστική κοινότητα, ένα 'ψυχών φροντιστήριο', όπως αναφέρει ο Βίος του.<sup>531</sup> Η πρωτοβουλία αυτή θα πρέπει να ενταχθεί στην οργανωμένη και συστηματική δραστηριότητα της Αυτοκρατορίας, που διενεργεί στο εσωτερικό της, προκειμένου να ενισχύσει την ορθόδοξη χριστιανική πίστη των πληθυσμών σε κάθε της επαρχία ως το πλέον συνεκτικό στοιχείο του πολιτισμού τους.

Η αφιέρωση της εκκλησίας στη μνήμη ενός Αποστόλου και μάλιστα στον Πρωτόκλητο Ανδρέα συνιστά μία περαιτέρω τιμή και αναφορά στον ρόλο και την συμβολή των Αποστόλων. Από το αρχικό εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού σώζονται σήμερα ελάχιστες τοιχογραφίες, μεταξύ των οποίων θα πρέπει να είχαν επιλεγεί και αμιγώς αποστολικά θέματα. Σχεδόν βέβαιη για παράδειγμα μπορούμε να θεωρούμε την ιστόρηση της σκηνής της *Κλήσης των Μαθητών*, που αποτελεί και βιογραφική σκηνή για τον επώνυμο του ναού άγιο Ανδρέα και όπου συμμετέχει κατά κανόνα μαζί με τον αδελφό του Πέτρο.<sup>532</sup> Άλλωστε, στη βασική θεματική της ανήκει και η ανάδειξη της ιδιότητας του Πρωτόκλητου Μαθητή, που φέρει έκτοτε ο Ανδρέας και με αυτήν συνήθως προσδιορίζεται στην επιγραφή του ονόματός του.<sup>533</sup>

<sup>530</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 514.

<sup>531</sup> *Βίος αγίου Ευθυμίου του Νέου* (έκδ. L. Petit), 38.23-36: «ἐκεῖ εὐρήσεις τοῦ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου τὸ τέμενος...καὶ τοῦτο ἀνακαθάρας ψυχῶν ἀπέργασαι φροντιστήριον». Για τον Βίο του αγίου, βλ. παραπάνω, υποσημ. 521.

<sup>532</sup> Για τον εικονογραφικό κύκλο του βίου του αποστόλου Ανδρέα, βλ. τελευταία I. Μπίθα, «Η παρουσία του αποστόλου Ανδρέα στο εικονογραφικό πρόγραμμα των βυζαντινών ναών των Κυθίων (13ος αιώνας)», Ε. Σαράντη (επιμ.) *Ο απόστολος Ανδρέας*, 173-200.

<sup>533</sup> Ιω. 1, 40-43. Πρόκλου Κωνσταντινουπόλεως, *PG* 65, 825. Νικήτας Παφλαγών, *Λόγος εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον Ἀνδρέαν*, *PG* 105, 68.

### Θεσσαλονίκη, Αγία Σοφία (αρ. καταλ. 4): η παράσταση της Ανάληψης στον τρούλο

Στην μεταεικονομαχική εικονογραφία του κεντρικού τρούλου, ιδιαίτερα κατά την πρώιμη περίοδο, επιλέγεται πλέον η μορφή του Χριστού, είτε στην καθιερωμένη απεικόνιση του Παντοκράτορα,<sup>534</sup> είτε στον τύπο του Αναλαμβάνόμενου, περιβαλλόμενου από τον όμιλο των Αποστόλων, αποδίδοντας δηλαδή την θεοφάνεια της Ανάληψης.<sup>535</sup> Στη δεύτερη περίπτωση ανήκει η σύνθεση της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης, που συνιστά το παλαιότερο σωζόμενο παράδειγμα και χρονολογείται βάσει επιγραφής το 885 (πίν. 17α).<sup>536</sup> Η θέση αυτής της σκηνής στον τρούλο παρουσιάζει ειδικό ενδιαφέρον για την μελέτη μας, ιδίως όσον αφορά τον λόγο και την κύρια στόχευση μιας τέτοιας επιλογής. Οι βασικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις επί αυτού του θέματος, αν και ποικίλλουν, επισημαίνουν η καθεμία οπωσδήποτε εποικοδομητικές διαπιστώσεις, συμβάλλοντας ολοένα και περισσότερο στην σαφέστερη κατανόηση της εικονογραφικής αυτής προτίμησης.

Αρχικά, ο Bréhier υποστήριξε πως η βυζαντινή σύνθεση της Ανάληψης, ο λεγόμενος ανατολικός τύπος, διαμορφώθηκε εικονογραφικά για να διακοσμή τρούλο.<sup>537</sup> Το κυκλικό σχήμα της σκηνής υποδεικνύει πράγματι την ανάλογη σχηματοποίησή της, κατάλληλη για την ένταξη της στον τρούλο. Στην πραγματικότητα όμως η ίδια η θεματική της, λόγω κυρίως της επικέντρωσης των Μαθητών γύρω από τον αναλαμβάνόμενο Διδάσκαλο, όπως κατά αντιστοιχία συμβαίνει και με την Πεντηκοστή, παρέχει την ευελιξία της αναπροσαρμογής του εικονογραφικού της σχήματος, ανάλογα

<sup>534</sup> Βλ. το αντιπροσωπευτικό παράδειγμα του ναού του Αγίου Ανδρέα Περιστεράς στη Χαλκιδική (αρ. καταλ. 16).

<sup>535</sup> Για την εικονογραφία του τρούλου: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 55-174.

<sup>536</sup> Μ. Kalligas, *Die Hagia Sophia von Thessalonike*, Würzburg 1935, 57, πίν. 2. Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 69-82. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 243-245. Βλ. ακόμη, R. Cormack, *Ninth Century Monumental Painting and Mosaic in Thessaloniki*, London 1968, 18-22, 116κκ. Panayotidi, *Les monuments de Grèce*, 15-28, πίν. 9-14. Panayotidi, «La peinture monumentale», 75-76, εικ. 1, όπου γίνεται αναφορά και στην τεχνοτροπία της παράστασης. Για την επιγραφή, J.-M. Spieser, «Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance I: Les inscriptions de Thessalonique», *TM* 5 (1973), 160-161, πίν. II.

<sup>537</sup> L. Bréhier, «Les églises rupestres de Cappadoce et leur témoignage», *Revue Archéologique* (1927), 37. Για τους εικονογραφικούς τύπους, βλ. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 146 κ.ε.



με την εκάστοτε τοποθέτησή της.<sup>538</sup> Γι' αυτό άλλωστε, σύγχρονα ή και παλαιότερα από την Αγία Σοφία Θεσσαλονίκης σωζόμενα μνημειακά παραδείγματα, απαντούν σε διαφορετικά σημεία των εκκλησιών, κατά κύριο λόγο στις ασίδες τους.<sup>539</sup> Έτσι λοιπόν, οι αγιογράφοι μπορούν και προσαρμόζουν την παράσταση της Ανάληψης και σε επιφάνειες μη κυκλικές, όπως στην καμάρα του Ιερού των ναών, όπου φαίνεται μάλιστα να σταθεροποιείται εκεί σταδιακά από το β' μισό του 10<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>540</sup> Ως εξήγηση για τις σκηνές της Ανάληψης στους μεταεικονομαχικούς τρούλους είχε προταθεί επίσης η άποψη από τον Ξυγγόπουλο περί μίμησης της αρχικής διακόσμησης των Αγίων Αποστόλων της Κωνσταντινούπολης, με κύριο παράδειγμα τον Άγιο Μάρκο της Βενετίας.<sup>541</sup> Έχει όμως σωστά σημειωθεί πως ο ναός του Αγίου Μάρκου αποτελεί μια ειδική περίπτωση, που δεν μπορεί εύκολα να γενικευθεί.<sup>542</sup>

Από τις προεικονομαχικές ασίδες λοιπόν φαίνεται πως μεταφέρθηκε η παράσταση της Ανάληψης στους τρούλους των περίκεντρων κτιρίων και εξακολούθησε να χρησιμοποιείται στη βυζαντινή περίοδο στους τρούλους ναών αντί του Παντοκράτορα.<sup>543</sup> Ως εξήγηση για αυτήν την προτίμηση κατά την μεταεικονομαχική εποχή έχει διατυπωθεί επίσης η άποψη από τον Demus, με την οποία συμφωνούν ο Lasarev και ο Γκιολές, ότι πρόκειται για απλή επιβίωση ενός προεικονομαχικού προγράμματος στις επαρχίες, και συνεπώς ότι δεν είχαν γίνει απόλυτα κατανοητές οι νεότερες εικονογραφικές

<sup>538</sup> Για προσπάθειες προσαρμογής του περίκεντρου προτύπου του θέματος: Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 266.

<sup>539</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 82. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 251-260.

<sup>540</sup> Στον Άγιο Παντελεήμονα Μπουλαριών (991/92) εντοπίζεται μέχρι σήμερα η πρωιμότερη σωζόμενη προσπάθεια προσαρμογής του θέματος από τον τρούλο στην καμάρα του Βήματος: Δρανδάκης, «Άγιος Παντελεήμων Μπουλαριών», 450-451. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 258-259, 275-277. Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 376.

<sup>541</sup> Ξυγγόπουλος, «Η τοιχογραφία της Αναλήψεως», 34. Για τους Αγίους Αποστόλους στην Κωνσταντινούπολη, βλ. παραπάνω, 111. Βλ. επίσης και τα εξής: R. Krautheimer, «Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel», *Mullus. Festschrift Theodor Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum, suppl. I)*, Münster 1964, 224-229. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 176-181, με προγενέστερη βιβλιογραφία. A. Wharton-Epstein, «The Rebuilding and Redecoration of the Holy Apostles in Constantinople. A Reconsideration», *GRBS* 23 (1982), 90. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 35, με προγενέστερη βιβλιογραφία. Για την μίμηση και τις σχετικές επιδράσεις των Αγίων Αποστόλων Κωνσταντινούπολης στη ναοδομία και την εικονογραφία του Αγίου Μάρκου Βενετίας: Ξυγγόπουλος, «Η τοιχογραφία της Αναλήψεως», 43-44. S. Bettini, *L'architettura di San Marco*, Πάντοβα 1946, 22. A. Grabar, *Byzance*, Παρίσι 1963, 114. O. Demus, «Probleme byzantinischer Kuppel-Darstellungen», *CahArch* 25 (1976), 108. J. Lafontaine-Dosogne, «L'évolution du programme décoratif des églises», *XVe Congrès International d'Etudes Byzantines I: Art et Archéologie*, Αθήνα 1979, 295. O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, Chicago-London 1984.

<sup>542</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 78-79. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 167.

<sup>543</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 82.

κατευθύνσεις της Πρωτεύουσας.<sup>544</sup> Η Παναγιωτίδη δεν αποδέχεται την παραπάνω ερμηνεία, εφόσον σωστά υπενθυμίζει ότι η Θεσσαλονίκη παρακολουθούσε την πρωτοπορεία των εικονογραφικών αναζητήσεων της Κωνσταντινούπολης.<sup>545</sup> Στο σημείο αυτό, πρέπει επιπλέον να συμπληρώσουμε πως εφόσον στην ίδια την Βασιλεύουσα υπήρχαν ναοί με την απόδοση της Ανάληψης στον τρούλο τους, στενά συνδεδεμένοι μάλιστα με το αυτοκρατορικό της περιβάλλον,<sup>546</sup> μπορούμε να θεωρήσουμε την επιλογή αυτή για την Κωνσταντινούπολη συντηρητική ή παρωχημένη και συνεπώς, απλή μίμηση παλαιότερου προτύπου; Την ιστόρηση αυτού του παλαιού θέματος και κατά την μεταεικονομαχική εποχή ερμηνεύει η Παναγιωτίδη ως παραλλαγή του εικονογραφικού προγράμματος του τρούλου, που επέζησε χάρη στην λεπτή δογματική απόχρωση του εικονογραφικού του μηνύματος.<sup>547</sup> Έτσι, εστιάζει στην θεολογική νοηματοδότηση της σκηνής, όπου οι Απόστολοι-επόπτες αυτής της θεοφάνειας<sup>548</sup> βεβαιώνουν την Ενσάρκωση,<sup>549</sup> την κεντρική ιδέα δηλαδή των εικονοφίλων,<sup>550</sup> ενώ παράλληλα η ίδια η Ανάληψη ενέχει την υπόσχεση για την μελλοντική κάθοδο του αγίου Πνεύματος και την Δεύτερη Έλευση του Κυρίου (Πράξ. α', 11).<sup>551</sup>

Η σκηνή της Ανάληψης είναι πράγματι προϋπάρχον της Εικονομαχίας θέμα και αποτελεί μία από τις συνήθειες δύο επιλογές (μαζί με τον Παντοκράτορα) ζωγραφικής διακόσμησης των τρούλων κατά τους δύο πρώτους μεσοβυζαντινούς αιώνες. Ωστόσο, το ερώτημα σχετικά με τις προθέσεις της ιστόρησής της στο ανώτατο σημείο ενός ναού αυτή την εποχή παραμένει ανοιχτό. Οι έννοιες της Ενσάρκωσης, του Ομοουσίου και των δύο φύσεων του Θεανθρώπου, που αποτελούν κύριες δογματικές αλήθειες και κατά συνέπεια εικονογραφικές προτεραιότητες σε κάθε μνημειακό εικονογραφικό πρόγραμμα,

<sup>544</sup> Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, 18-20. O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, Λονδίνο 1949, 199-200. V. Lazarev, *Old Russian Murals and Mosaics*, Λονδίνο 1966, 105, 126. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 167-168.

<sup>545</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 78-79.

<sup>546</sup> Για τα σχετικά παραδείγματα στην Κωνσταντινούπολη, βλ. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 129-138, 167-168. Η σκηνή της Ανάληψης εικονιζόταν και στον τρούλο του ναού της Κοίμησης της Θεοτόκου στη Νίκαια (Γκιολές, *Ανάληψις*, 176 υποσημ. 94. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 19, 165), που βρισκόταν στην άμεση σφαίρα επιρροής της Κωνσταντινούπολης.

<sup>547</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 82.

<sup>548</sup> Πρόκειται για pronόμιο ορισμένων εκλεκτών ανθρώπων: Θεόδωρος Στουδίτης *PG* 99, 740-741. Grabar, *L'Iconoclasme*, 242-247.

<sup>549</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 82, όπου σημειώνει ότι η Ανάληψη προσαρμοσμένη στον ημισφαιρικό χώρο χρησιμοποιήθηκε ως μεταβατική διακόσμηση αψίδων, από την παλαιοχριστιανική παράσταση ενός «οράματος» του Θεού, στην παράσταση της Παναγίας: Panayotidi, "L'église rupestre de la Nativité", 120.

<sup>550</sup> Grabar, *L'Iconoclasme*, 241-248.

<sup>551</sup> Grabar, *Martyrium*, τ. II, 178-179, υποσημ. 2. Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 73.

ούτως ή άλλως ενυπάρχουν και εκφράζονται στην μορφή του Παντοκράτορα, που σταδιακά καθιερώνεται μετά την Εικονομαχία. Παράλληλα, στον αναλαμβανόμενο Χριστό τονίζεται η θεότητα Του, υπονοείται η ανθρωπότητά Του, μαρτυρούνται η επίγεια παρουσία Του και η αλήθεια της Ανάληψης ως ιστορικού γεγονότος, ενώ η δόξα που Τον περιβάλλει προεικονίζει την εν δόξη Δευτέρα Παρουσία Του και την αιώνια Βασιλεία Του. Επομένως, το θεολογικό περιεχόμενο των δύο παραστάσεων δεν διαφέρει ουσιαστικά, θέτοντας τελικά τα εξής ερωτήματα: τί εξυπηρετεί αυτή την εποχή η επιλογή της σύνθεσης της Ανάληψης στον τρούλο αρκετών μνημείων των μεγάλων κέντρων και της περιφέρειας και γιατί εκφράζει τους Βυζαντινούς; Πώς δικαιολογείται η σκηνή αυτή, όταν τουλάχιστον από τα μέσα του 9<sup>ου</sup> αιώνα προκρίνεται ήδη η νεωτερική εικονογραφική πρόταση της απεικόνισης του Παντοκράτορα;

Η σημασία μιας τέτοιας προτίμησης θα πρέπει να αναζητηθεί στην διασύνδεσή της με τις τάσεις της τρέχουσας πραγματικότητας, τις οποίες και εκφράζει, γι' αυτό και επιλέγεται, όπως άλλωστε συμβαίνει με την επικαιροποίηση κάθε εικονογραφικού θέματος. Έτσι λοιπόν, οι μεταεικονομαχικές τρουλαίες απεικονίσεις της Ανάληψης μπορούν να συσχετισθούν με την ιδιαίτερη έξαρση του αποστολικού πνεύματος, που διαπνέει την βυζαντινή κοινωνία αυτής της εποχής και διακατέχει και την αντίστοιχη πολιτική και εκκλησιαστική πολιτική της. Η επιβλητική παρουσία των Αποστόλων στον τρούλο λειτουργούσε στην πραγματικότητα ως εικαστική προβολή της αποστολικότητας των Μαθητών. Χωρίς να μειώνεται η θεολογική αποτίμηση της θεοφάνειας της Ανάληψης στο σύνολό της, ο ιστορικός χαρακτήρας του γεγονότος υπογράμμιζε μεταξύ άλλων και τον διαδραστικό ρόλο των Αποστόλων. Το συμπαγές και ενιαίο σώμα των Μαθητών γύρω από τον Διδάσκαλό τους τόνιζε την ενότητά τους, καθιστώντας τους αρχετυπική εικόνα Εκκλησίας. Η εικονογραφική τους επικέντρωση στον Χριστό παραπέμπει στην πηγή του εξαγιασμού τους, που συντελέστηκε με την Χάρη του αγίου Πνεύματος (Πεντηκοστή), ενώ η παραμονή τους στη Γη υπενθυμίζει την οικουμενική τους αποστολή, ως διδασκάλων των εθνών της Οικουμένης, ως άξιων συνεχιστών και γνήσιων κηρύκων του Ευαγγελίου (Πορευθέντες).<sup>552</sup> Η επιλογή μάλιστα της θέσης του τρούλου συνάδει με την σφαιρική κοσμολογική θεώρηση του ουρανού, όπου ο Κύριος ήδη αναλαμβάνεται. Ακολουθείται δηλαδή η παλαιότατη καλλιτεχνική αντίληψη της

<sup>552</sup> Λειτουργικά, η Ανάληψη επισφραγίζει το λειτουργικό Του έργο στην Ευχή της ανάμνησης, όπου ο ιερέας κλινόμενος εύχεται «Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων...», βλ. Τρεμπέλας, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι*, 109.

Ύστερης Αρχαιότητας, όπου μία πολυπρόσωπη σκηνή οργανώνεται γύρω από έναν κεντρικό πυρήνα, ο οποίος αποτελεί τον ουράνιο κόσμο, ενώ η περιβάλλουσα ζώνη του συμβολίζει τον επίγειο.<sup>553</sup>

Μάλιστα στην παράσταση της Αγίας Σοφίας, η χωροταξική κατανομή των μορφών τους ευνοεί την ιδιαίτερη προβολή τους. Η απόδοση των δέντρων δεν έχει μόνο ιστορική σημασία<sup>554</sup> και διακοσμητικό χαρακτήρα.<sup>555</sup> Οριοθετεί και αυτονομεί τον εκάστοτε μεταξύ τους χώρο, χωρίς να διασπά την ενότητά του,<sup>556</sup> δημιουργώντας οπτικά για τον κάθε απόστολο το δικό του διάχωρο που αναδεικνύει με άνεση τις μορφές, τις κινήσεις τους, την ξεχωριστή τους προσωπικότητα.<sup>557</sup> Η εναλλαγή δένδρων και αποστόλων επικρατεί από τον 9<sup>ο</sup> μέχρι τον πρώιμο 11<sup>ο</sup> αιώνα, κυρίως στον μικρασιατικό χώρο, ενώ στη συνέχεια, ο αριθμός των δένδρων μειώνεται αρκετά.<sup>558</sup> Ακόμα και η εξέλιξη της εικονογραφικής αυτής λεπτομέρειας, ενδεικτική μιας συνοπτικότερης τάσης απόδοσης, επιβεβαιώνει την γενικότερη τάση σταδιακής μείωσης μέχρι και απάλειψης της ιδιαίτερης προβολής των Αποστόλων στον τρουλαίο διάκοσμο των εκκλησιών.

Στην πόλη της Θεσσαλονίκης και την περιφέρειά της φαίνεται λοιπόν πως δημιουργείται και μία τοπική εικονογραφική παράδοση ως προς τους Αποστόλους, η οποία εκφράζεται καταρχάς με την ιστόρησή τους στον κεντρικό τρούλο των ναών. Οι απεικονίσεις τους, είτε ως αποστολικός όμιλος γύρω από τον Παντοκράτορα, όπως στον Άγιο Ανδρέα της Περιστεράς (αρ. καταλ. 16), είτε ως μάρτυρες της καινοδιαθηκικής θεοφάνειας της Ανάληψης, όπως στην Αγία Σοφία της Θεσσαλονίκης (αρ. καταλ. 4), αναδεικνύουν την παρουσία τους και υπομνηματίζουν τον καταλυτικό ρόλο τους στο έργο της θείας Οικονομίας. Μεταεικονομαχική παράσταση της Ανάληψης του β' μισού του 9<sup>ου</sup> αιώνα σώζεται και στο τεταρτοσφαίριο της αψίδας του Αγίου Γεωργίου (Ροτόντα) στην ίδια πόλη (πίν. 17β).<sup>559</sup> Η επιλογή της θέσης δεν αναιρεί και εδώ την πρόθεση έξαρσης του κύριου αυτού αποστολικού θέματος αυτή την εποχή, εφόσον

<sup>553</sup> Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 264.

<sup>554</sup> Στο ίδιο, 262.

<sup>555</sup> Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τῆς Ἀναλήψεως», 38.

<sup>556</sup> Γκιολές, *Παλαιοχριστιανική τέχνη*, 101.

<sup>557</sup> Η διάρθρωση μιας ζώνης του τρούλου σε διάχωρα από φυτικά θέματα απαντά ήδη σε μνημεία της παλαιοχριστιανικής περιόδου: Γκιολές, *Παλαιοχριστιανική τέχνη*, 99.

<sup>558</sup> Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 261 κ.ε.

<sup>559</sup> Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τῆς Ἀναλήψεως», 32-53, εικ. 1-6. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 249. Panayotidi, «La peinture monumentale».

ολόκληρος ο ημισφαιρικός θόλος του ναού ήταν ήδη κατάγραφος από τα προεικονομαχικά χρόνια με λαμπρή ψηφιδωτή διακόσμηση (μέσα 5<sup>ου</sup> αιώνα), που απέδιδε την Δεύτερη θριαμβευτική Έλευση του Κυρίου.<sup>560</sup>

---

<sup>560</sup> Μ. Σωτηρίου, «Προβλήματα της εικονογραφίας του τρούλλου του ναού του Αγίου Γεωργίου Θεσσαλονίκης», *ΔΧΑΕ Στ'* (1970-1972), πίν. 65. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 198-199, υποσημ. 31α, όπου διαπιστώνει πως πρόκειται για την αποκαλυπτική παράσταση της Δεύτερης Έλευσης και όχι για την σκηνή της Ανάληψης. Στο πόνημα αυτό παρατίθεται η προηγούμενη βιβλιογραφία για την εικονογραφία του τρούλλου του Αγίου Γεωργίου. Για το διάκοσμο του μνημείου, βλ. ακόμη Ν. Κ. Μουτσόπουλος, *Η Ροτόντα του Αγίου Γεωργίου στη Θεσσαλονίκη*, Θεσσαλονίκη 2013. Β. Kiilerich – Η. Torp, *The Rotunda in Thessaloniki and its Mosaics*, Αθήνα 2017.

---

**Παναγία των Χαλκέων (αρ. καταλ. 5): ο διάκοσμος του τρούλου**

Η εικονογραφική παράδοση της Ανάληψης στον κεντρικό τρούλο ακολουθείται και σ' έναν ναό, περίπου 150 χρόνια μετά την Αγία Σοφία την Παναγία των Χαλκέων (1028). Εδώ μάλιστα συνδυάζεται με τις μορφές δεκαέξι προφητών, που αναπτύσσονται μεταξύ των παραθύρων, σε δύο επάλληλες ζώνες στο τύμπανο του τρούλου (πίν. 18α).<sup>561</sup> Η συνύπαρξη και των δύο ομάδων στον τρουλαίο διάκοσμο στο β' τέταρτο του 11<sup>ου</sup> αιώνα είναι δηλωτική της μετάβασης από την παλαιότερη κυρίαρχη αποστολική παρουσία, που στην εκκλησία αυτήν ακόμη υφίσταται, στη νεότερη τάση ιδιαίτερης προβολής του προφητικού έργου, που θα καθιερωθεί εις το εξής. Μάλιστα, η πρόταξη των Αποστόλων έναντι των προφητών σε τρουλαία προγράμματα συμβάδιζε με την κοσμοθεωρία της ουράνιας ιεραρχίας του Ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, σύμφωνα με την οποία εγγύτερα του Χριστού, μετά τις Ουράνιες Δυνάμεις, είναι οι Απόστολοι.<sup>562</sup>

Στον τρούλο της Παναγίας των Χαλκέων, η εμφανής συμπόρευση δύο διαφορετικών εικαστικών αντιλήψεων στο πρόγραμμα του τρούλου, που θέτουν μια διαφορετική προτεραιότητα η καθεμιά, καταφέρνει να υπογραμμίσει την ιστορική συνέχεια Παλαιάς και Καινής Διαθήκης και την αδιάσπαστη ενότητά τους.<sup>563</sup> Εξαιρετικό ενδιαφέρον μάλιστα παρουσιάζει η δυνατότητα της ταυτόχρονης πρόσληψης και υιοθέτησης των παραδόσεων της περιοχής και της Πρωτεύουσας, δηλωτική αυτής της μετάβασης. Διατηρείται δηλαδή η απόδοση περαιτέρω τιμής στους Αποστόλους με την τοποθέτηση της Ανάληψης στον τρούλο, όπως φαίνεται να έχει καθιερωθεί στην ευρύτερη ζώνη της Θεσσαλονίκης, αλλά αρχίζει και να αφομοιώνεται η τρέχουσα εικονογραφική τάση με τους προφήτες, που αναζητά να ιστορήσει το έργο της θείας Οικονομίας με κριτήρια, όχι τόσο πλέον δογματικά ή σωτηριολογικά, αλλά κυρίως ιστορικά, δηλαδή κατά την χρονική αλληλουχία των γεγονότων.

---

<sup>561</sup> Ευαγγελίδης, *Η Παναγία των Χαλκέων*, εικ. 8, 11. Kreidl-Papadopoulos, *Die Kirche Panagia των Χαλκέων*, 18-24, σχ. 4. Α. Τσιτουρίδου, *Η Παναγία των Χαλκέων*, Θεσσαλονίκη 1975, 34-37, εικ. 10. Ο ίδιος, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 138. Για τον κοιμητηριακό χαρακτήρα του ναού, βλ. Α. Τσιτουρίδου, "Die Grabkonzeption des ikonographischen Programms der Kirche Panagia Chalkeon in Thessaloniki", *XVII Intern. Byzantinistenkongress II/5 [JÖB 32/5 (1982)]*, 434-441. Η άποψη αυτή αμφισβητήθηκε τελευταία από την Μ. Paissidou, «"The church 'Panagia ton Chalkeon in Thessaloniki': a different approach of a monastic institution and its founder», *Siris* 15 (2015), 121-133, η οποία προτείνει την ανέγερση του ναού για να λειτουργήσει ως καθολικό μονής, επί τη βάση ιστορικών, τοπογραφικών, αρχιτεκτονικών και εικονογραφικών. Ανάλογα μεσοβυζαντινά παραδείγματα συνδυασμού Ανάληψης και προφητών στον τρούλο σώζονται στην Καππαδοκία: Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 247-248. Μ. Παϊσίδου, «Ηταν η Παναγία των Χαλκέων καθολικό βυζαντινής μονής;», *33ο Συμπόσιο ΧΑΕ* (2013), 83-84.

<sup>562</sup> Εκκλησιαστική Ιεραρχία, *PG* 3, 372CD-398B.

<sup>563</sup> Κλήμεντος, *Στρωματεῖς*, 6, 8, 68.3: «γνώσεως πλήρης ἢ προφητεία, ὡς ἂν παρά Κυρίου δοθεῖσα καὶ διὰ Κυρίου πάλιν τοῖς ἀποστόλοις σαφηνισθεῖσα». Σκουτέρης, *Ἱστορία Δογμάτων Α'*, 525.

Αξίζει επίσης να σημειωθεί πως για την εικονογράφηση του τεταρτοσφαιρίου της αψίδας προτιμάται ο κωνσταντινουπολίτικος τύπος της μετωπικής δεόμενης Παναγίας χωρίς τον Χριστό (Πλατυτέρας),<sup>564</sup> ο οποίος γνώρισε ιδιαίτερα μεγάλη διάδοση τον 11<sup>ο</sup> αιώνα, όπως μαρτυρούν τα νομίσματα του Κωνσταντίνου Μονομάχου και οι μαρμάρινες ανάγλυφες πλάκες.<sup>565</sup> Το εικονογραφικό αυτό σχήμα υπήρχε ήδη και προεικονομαχικά, αλλά μετά την Αναστήλωση των εικόνων διαδόθηκε σε μεγαλύτερο βαθμό εξαιτίας της υιοθέτησής του στην αψίδα της ανακτορικής εκκλησίας της Παναγίας του Φάρου στην Πόλη,<sup>566</sup> που εγκαινιάστηκε το 864, όπως μας πληροφορεί η 10<sup>η</sup> Ομιλία του Πατριάρχη Φωτίου.<sup>567</sup>

Οι επιλογές αυτές για τον τρούλο και την αψίδα της Παναγίας των Χαλκέων (αρ. καταλ. 5) είναι ενδεικτικές για την γνώση και την ενημέρωση του ζωγραφικού εργαστηρίου σχετικά με τα σύγχρονα πρότυπα που κυκλοφορούσαν από την Πρωτεύουσα, αλλά παράλληλα και τις τοπικές ανάγκες και προτιμήσεις. Από την αφιερωματική επιγραφή του ναού γνωρίζουμε την ταυτότητα του κτήτορά του Χριστοφόρου, πρωτοσπαθάρη και Κατεπάνω του θέματος της Λογγοβαρδίας,<sup>568</sup> ο οποίος συμπεριέλαβε εκεί και τον τάφο του. Το σημαίνον αξίωμα του δωρητή συνάδει με το μέγεθος της χορηγίας του και δικαιολογεί την υψηλή καλλιτεχνική ποιότητα του έργου. Κύρια θέματα του εντοίχιου διακόσμου συνιστούν συνειδητές επιλογές, πλήρεις νοημάτων, συμβολισμών και ιδεολογικών προσανατολισμών. Όταν λοιπόν στην Παναγία των Χαλκέων διατηρείται η Ανάληψη στον τρούλο και ταυτόχρονα ιστορείται η Παναγία στην αψίδα, η διπλή αυτή εικαστική παρουσία της Θεοτόκου μέσα στην ίδια εκκλησία δεν μπορεί να θεωρηθεί, όπως έχει διατυπωθεί, ως περιττολογία και συνεπώς ένδειξη συντηρητισμού και στείρας αντιγραφής παλαιότερων προτύπων.<sup>569</sup> Αντιθέτως, η υιοθέτηση νεότερων στοιχείων στον ίδιο ναό καταδεικνύει την γνώση της σύγχρονης πραγματικότητας και οπωσδήποτε αποκλείει την άρνηση αφομοίωσης κάθε καινοτομίας από τον υπεύθυνο της διαμόρφωσης του εικονογραφικού προγράμματος. Έτσι λοιπόν, η

<sup>564</sup> Kreidl-Papadopoulos, *Die Kirche Παναγία των Χαλκέων*, 15.

<sup>565</sup> Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 119. Για τους εικονογραφικούς τύπους της Παναγίας σε σχέση με την τιμή της, βλ. *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, επιμ. Μ. Vassilaki, Aldershot 2005. *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Textes and Images*, επιμ. L. Brubaker - M. B. Cunningham, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2011.

<sup>566</sup> Jenkins – Mango, «The Tenth Homily of Photius», 123-140. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 114.

<sup>567</sup> Λαούρδα, *Φωτίου Ομιλίες*, 102. Jenkins – Mango, «The Tenth Homily of Photius», 123-140.

<sup>568</sup> Kreidl-Papadopoulos, *Die Kirche Παναγία των Χαλκέων*, 12. J.-M. Spieser, «Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. I. Les inscriptions de Thessalonique», *TM* 5 (1973), 163-164. Για την ταυτότητα του κτήτορα, βλ. Paissidou, ό.π. (υποσημ. 561), 124-125.

<sup>569</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 167-168.

θέση της Ανάληψης στον τρούλο της Παναγίας των Χαλκέων δεν οφείλεται σε αδυναμία ή αμηχανία διαχείρισης της τρέχουσας εικονογραφίας και των νέων δεδομένων που έχει να προτείνει. Όσον αφορά το «πυργοειδές» σχήμα του κεντρικού τρούλου αυτού του ναού με τις υψηλές αναλογίες του, που παρείχε την απαραίτητη χωρητικότητα για περισσότερα θέματα, όπως έχει λεχθεί, δεν αρκεί για να δικαιολογήσει την συνύπαρξη της Ανάληψης με τις απεικονίσεις των προφητών.<sup>570</sup> Άλλωστε, το νεωτερικό αυτή την περίοδο στοιχείο των προφητών στα τρουλαία προγράμματα θα μπορούσε να συνδυαστεί με μορφές Αγγελικών Δυνάμεων, επιλογή που αποτελεί και την συνηθέστερη εικονογραφική εκδοχή.

Επομένως, η ιστόρηση της σκηνής της Ανάληψης στην θέση αυτή δεν μπορούμε να πούμε πως συνιστά ‘αναγκαστική’ εικονογραφική λύση, επιβεβλημένη από την λειτουργία του χώρου,<sup>571</sup> την μορφολογία του<sup>572</sup> ή την άγνοια νεωτερικών τάσεων. Πρόκειται, όπως φαίνεται, για συνειδητή επιλογή, στην οποία μπορούμε μάλιστα να διακρίνουμε καταρχάς την άμεση πρόσβαση στα σύγχρονα εικονογραφικά πρότυπα της Πρωτεύουσας, την βαθιά κατανόησή τους, καθώς και την δυνατότητα προσαρμογής τους στα τοπικά εικονογραφικά δεδομένα, μέσα από διαδικασίες επεξεργασμένης πρόσληψης, διάκρισης των ιδιαιτεροτήτων και διαμορφωμένων ξεκάθαρων προθέσεων. Η υψηλή διοικητική θέση του χορηγού Χριστοφόρου συνεπαγόταν ασφαλώς την στενή επικοινωνία και σχέση του με την κεντρική εξουσία της Κωνσταντινούπολης και κατά συνέπεια τον σαφή ιδεολογικό του προσανατολισμό προς το μόνιμο σημείο της αναφοράς του. Επομένως, η ευκολία πρόσβασής του στην καλλιτεχνική πρωτοπορία της Βασιλεύουσας και τις ικανότητες των εργαστηρίων της είναι δεδομένη. Δεδομένης της υιοθέτησης μάλιστα μερικών από τα χαρακτηριστικότερα εικονογραφικά της πρότυπα, της τεχνοτροπικής ζωγραφικής αντίληψης που τα διαπνέει και των διακριτών αρχιτεκτονικών στοιχείων κωνσταντινουπολίτικης αισθητικής, θα πρέπει μάλλον τελικά

<sup>570</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 134, υποσημ. 39.

<sup>571</sup> Για τον συσχετισμό της θέσης της Ανάληψης στα τρουλαία προγράμματα με τον κοιμητηριακό χαρακτήρα των ναών τους: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 162-168. Ωστόσο, η προτεινόμενη αυτή ερμηνεία δύσκολα ευσταθεί, γιατί μία παράσταση αποκαλυπτικού οράματος της Δεύτερης Έλευσης του Χριστού θα ήταν αρκετή για να υπενθυμίζει στους ζώντες την εσχατολογική τους προοπτική και για τους κεκοιμημένους την σωτηριολογική ελπίδα, χωρίς να χρειάζεται απαραίτητα η θεματική της Ανάληψης. Η παραπάνω θεώρηση προσκρούει επίσης και στα μνημεία, που δεν έχουν όλα αυτόν τον χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα η Αγία Σοφία Θεσσαλονίκης.

<sup>572</sup> Kreidl-Papadopoulos, *Die Kirche Παναγία των Χαλκέων*, 18 κ.ε.



να θεωρήσουμε ως πιθανότερη την προέλευση και του εργαστηρίου, που ανέλαβε την τοιχογράφηση της Παναγίας των Χαλκέων από την Πρωτεύουσα.<sup>573</sup>

Η πρόθεση περαιτέρω ανάδειξης της ιδέας της αποστολικότητας στον διάκοσμο του τρούλου, αποκτά έναν σημαντικά διευρυμένο συμβολισμό, αναλογιζόμενοι και την τοπογραφική ταυτότητα του ναού αυτού. Η Παναγία των Χαλκέων αποτελεί έναν από τους κεντρικότερους ναούς της Θεσσαλονίκης,<sup>574</sup> της μεγαλύτερης πόλης του ομώνυμου Θέματος, που διαδραμάτιζε ηγετικό ρόλο στην ευρύτερη περιοχή και λειτουργούσε ως φορέας της βυζαντινής ιδεολογίας προς τα Βαλκάνια. Ιδιαίτερα από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα κι εξής, δηλαδή από την εποχή του εκχριστιανισμού των Σλάβων, η ακτινοβολία της πόλης προς τους λαούς αυτούς, μέσω και των μνημείων της, είναι ήδη γνωστή.

Η εξεταζόμενη εικονογραφική επιλογή της Ανάληψης στον τρούλο θα πρέπει λοιπόν να ερμηνευθεί και ως αντανάκλαση της έξαρσης της αποστολικότητας, όχι όμως μόνο στο πλαίσιο του κυρίαρχου πνεύματος της περιόδου, αλλά και ειδικότερα εδώ, στο πεδίο της πρακτικής εφαρμογής της βυζαντινής ιεραποστολής, που κατεξοχήν δρούσε στο ‘νεοφώτιστο’ χριστιανικό βαλκανικό χώρο. Η ίδρυση της Παναγίας των Χαλκέων το 1028, σε εποχή μέγιστης ακμής της εξωτερικής πολιτικής του Βυζαντίου, όπου έχουν προηγηθεί η υποταγή του βουλγαρικού κράτους και η διάλυση του Πατριαρχείου του από τον Βασίλειο Β΄, απηχεί όπως φαίνεται την ενισχυμένη γεωστρατηγικά και πολιτισμικά θέση της Θεσσαλονίκης στο ευρύτερο γίγνεσθαι της περιοχής του Ανατολικού Ιλλυρικού.

<sup>573</sup> Kreidl-Papadopoulos, *Die Kirche Παναγία των Χαλκέων*.

<sup>574</sup> Α. Ευγγόπουλος, *Συμβολαί εις την τοπογραφίαν τῆς βυζαντινῆς Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1949, 8-9.

- **Θέμα Καππαδοκίας**

Στη μνημειακή τέχνη, ελλείπει πολλών πρώιμων μνημείων αυτής της περιόδου, στην Κωνσταντινούπολη κι αλλού, το πλήθος των καππαδοκικών ναών αποτελεί μεγίστης σημασίας έμμεση μαρτυρία της τέχνης της Πρωτεύουσας την εποχή αυτή, δεδομένης και της στενής πάντοτε σχέσης της περιοχής με το μεγάλο κέντρο, την Βασιλεύουσα. Άλλωστε, η Καππαδοκία και γενικά ο ευρύτερος μικρασιατικός χώρος υπήρξε ανέκαθεν ασκητικός και ιεραποστολικός τόπος με χριστιανική παράδοση αιώνων, που άρχεται από την δημιουργία των πρώτων Εκκλησιών (βλ. Αποκάλυψη του Ιωάννη, Επιστολές Παύλου, περιοδείες των πρώτων Αποστόλων). Η καταγωγή μεγάλου αριθμού αγίων από τα μέρη αυτά, όπως και ιεραποστόλων με έντονη δράση και έργο, φανερώνει την θέση και τον ρόλο της περιφέρειας αυτής ανά τους αιώνες στην ιστορία της χριστιανικής Εκκλησίας, αναδεικνύοντάς την ως δεξαμενή αγιότητας και μαρτυρίου.<sup>575</sup>

Ωστόσο, δεν είναι τυχαίο πως το έντονο αποστολικό πνεύμα αυτής της περιόδου, που αναγνωρίζεται ουσιαστικά στην αύξηση των αμιγώς αποστολικών θεμάτων, διακρίνεται κυρίως στην Καππαδοκία. Η περιοχή αυτή είναι κομβικής σημασίας για την Αυτοκρατορία, καθώς αποτελεί το ανατολικό της σύνορο, διατηρώντας τους δρόμους επαφής και επικοινωνίας με την Ανατολή και τους αρχέγονους πολιτισμούς της, φορείς βαθιά ριζωμένων και μακροχρόνιων παραδόσεων. Στην πραγματικότητα, η Μικρά Ασία συνιστά σε πολιτισμικό επίπεδο, μία βασική τροφοδοτική πηγή για το Βυζάντιο και ταυτόχρονα, σημείο συνάντησης πολλαπλών εισροών και επιδράσεων. Από πολιτικής άποψης, ο σημαίνων γεωστρατηγικός της ρόλος υπαγόρευε και την ανάγκη ελέγχου της περιοχής, διατηρώντας την συνοχή της κοινωνίας της.

---

<sup>575</sup> Για θέματα που άπτονται του μικρασιατικού χώρου κατά τη βυζαντινή περίοδο, βλ. ενδεικτικά, *Η βυζαντινή Μικρά Ασία, 6<sup>ος</sup>-12<sup>ος</sup> αιώνας*, επιμ. Στ. Λαμπάκης, ΕΙΕ/ΙΒΕ, Αθήνα 1998.

---

### Κόραμα, Kiliçlar (αρ. καταλ. 9): τα αποστολικά θέματα

Σε μια σειρά καππαδοκικών εκκλησιών αυτής της περιόδου, από το β' μισό του 9<sup>ου</sup> ως τον 11<sup>ο</sup> αιώνα, η εμφατική προβολή του αποστολικού ρόλου και έργου αναδεικνύεται καταρχάς με την τοποθέτηση της σκηνής της Ανάληψης στον κεντρικό τους τρούλο,<sup>576</sup> όπως στον σταυροειδή εγγεγραμμένο ναό του Kiliçlar, π. 900-αρχές 10<sup>ου</sup> αιώνα (πίν. 18β).<sup>577</sup> Το θριαμβικό Όραμα του Χριστού *έν δόξη* ανάμεσα σε αγγελικές δυνάμεις, που απαντά στην κεντρική αψίδα της εκκλησίας, δηλώνει αφενός πως η χρησιμότητα και η λειτουργία ενός Οράματος δεν λείπει από το εικονογραφικό πρόγραμμα αυτής της εποχής και αφετέρου πως ο λόγος της τοποθέτησης της Ανάληψης στον τρούλο δεν οφείλεται μόνο στον χαρακτήρα της ως θεοφάνειας.<sup>578</sup> Η ανάγκη ιστόρησης ενός Οράματος του Θεού, παλαιοδιαθηκικού ή κυρίως αποκαλυπτικού, όπως συνηθίζεται περισσότερο αυτή την περίοδο, καλύπτεται ήδη εδώ στο Kiliçlar, με την σχετική εικονογραφία της αψίδας του μνημείου.<sup>579</sup> Επομένως, η ανύψωση της Ανάληψης στον τρούλο, χωρίς απαραίτητα να χάνει το διαχρονικό θεολογικό της περιεχόμενο, φαίνεται πως πλέον εξυπηρετεί και νέες ανάγκες, όχι όμως θεολογικής φύσεως την μεταεικονομαχική αυτή περίοδο, όπως έχει παρατηρηθεί.<sup>580</sup>

Σαφώς δεν μπορούμε να αμφισβητήσουμε τον αφηγηματικό χαρακτήρα της σκηνής και την αγάπη ιδιαίτερα της καππαδοκικής επαρχίας προς την αφηγηματικότητα ως τρόπο έκφρασης.<sup>581</sup> Ωστόσο, τα σωζόμενα παραδείγματα Ανάληψης σε τρούλους ναών μεγάλων πόλεων, όπως της Θεσσαλονίκης, αλλά και της ίδιας της Πρωτεύουσας, που γνωρίζουμε από τις *Εκφράσεις*, αναιρεί στην πραγματικότητα το επιχείρημα μιας απλής

---

<sup>576</sup> Για τα σωζόμενα παραδείγματα της σκηνής της Ανάληψης στον τρούλο ναών της Καππαδοκίας, αλλά και αλλού: Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 246-248. Ο ίδιος, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 43, αρ. 45. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 256.

<sup>577</sup> Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, τ. II, εικ. 252. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 245-246, εικ. 59. I. Cave, *The Byzantine Wall Paintings of Kiliçlar Kilise: Aspects of Monumental Decoration in Cappadoce*, Ph. D. Dissertation, Pennsylvania State University 1984. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 36, αρ. 18. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 256. Thierry, *La Caparodoce*, 149, πίν. 77.

<sup>578</sup> Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, τ. II, εικ. 251. Για τα προφητικά οράματα στην εικονογραφία των καππαδοκικών και γενικά των βυζαντινών ναών: Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei*, 42κ.ε. J. Lafontaine-Dosogne, «Théophanies-Visions auxquelles participent les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images», στο *Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge. Recueil d'études par André Grabar et un groupe de ses disciples*, Paris 1968, 135-138. N. Γκιολές, «Εικονογραφικές παρατηρήσεις στο μωσαϊκό της Μονής Λατόμου στη Θεσσαλονίκη», *Παρουσία* 2 (1984), 83-94. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, 337-340. Τ. Σκώττη, *Προφητικά οράματα του Χριστού εν δόξη στη βυζαντινή ζωγραφική (9ος-12ος αιώνας)*, αδημ. διδ. διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών 2005. Η ίδια, «Η Όρασις τοῦ προφήτου Δανιήλ (Δν. ζ', 1-14) στη βυζαντινή τέχνη», *Ανταπόδοση*, 453-469.

<sup>579</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 168.

<sup>580</sup> Προεικονομαχικά, το θέμα της Ανάληψης ανήκε στην παράδοση τρουλαίων προγραμμάτων, καθώς τότε προσφερόταν προς αντιμετώπιση του μονοφυσιτισμού: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 169-170.

<sup>581</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 169, 205.

προεικονομαχικής επιβίωσης αυτού του θέματος σε επαρχιακά μνημεία ή μόνο σε προεικονομαχικά των μεγάλων καλλιτεχνικών κέντρων. Η ιστόρηση της Ανάληψης στον τρούλο του ανακτορικού ναού της Παναγίας του Φάρου, που ανεγέρθηκε μετά την Εικονομαχία, είναι ενδεικτική.<sup>582</sup> Οι μορφές των Αποστόλων περιβάλλουν επίσης τον Παντοκράτορα, μετά τις Ουράνιες Δυνάμεις, στον ψηφιδωτό διάκοσμο της αίθουσας του θρόνου στο Ιερό Παλάτιο, του ονομαζόμενου Χρυσοτρίκλινου, ο οποίος αποκαταστάθηκε από τον αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄ μεταξύ των ετών 856-866.<sup>583</sup> Η σημασία της επιλογής αυτής της εικονογράφησης είναι προφανής λόγω του πολυσήμαντου συμβολισμού του συγκεκριμένου χώρου. Ο εμπνευστής της πατριάρχης Φώτιος συμπυκνώνει εικαστικά τον κυρίαρχο ιδεολογικό προσανατολισμό της Αυτοκρατορίας αυτή την εποχή, συμβάλλοντας καθοριστικά και στην διαμόρφωση της αντίστοιχης πολιτικής.

Στην έρευνα, ο καππαδοκικός ναός του Kiliçlar έχει ήδη καταγραφεί ως ένα από τα πρωιμότερα και αξιολογότερα ζωγραφικά μνημειακά σύνολα της περιοχής και της εποχής, με τέχνη υψηλής αισθητικής αξίας και τεχνικής στις σωζόμενες παραστάσεις του.<sup>584</sup> Δείγμα της γνώσης των σύγχρονων νεωτεριστικών τάσεων αποτελεί η τοποθέτηση των τεσσάρων Ευαγγελιστών, στηθαίων στα σφαιρικά τρίγωνα του τρούλου, που για αυτή την περίοδο συνιστά εικονογραφική καινοτομία.<sup>585</sup> Στην εκκλησία του Kiliçlar, η επιλογή αυτή ανήκει στα πρωιμότερα σωζόμενα παραδείγματα μιας τάσης προοδευτικής αντικατάστασης των αγγελικών ζωόμορφων Δυνάμεων, Χερουβείμ και Σεραφείμ, με τις μορφές των ένθρονων συνήθως Ευαγγελιστών, διαδικασία που θα διαρκέσει μέχρι το α΄ μισό του 11<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>586</sup>

<sup>582</sup> Jenkins - Mango, «The Tenth Homily», 123-140. Grabar, *L'Iconoclasme*, 183-185, 235-236. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 185-186. C. Mango, *Materials*, 34-35. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 32. Χαρακτηριστικό επίσης παράδειγμα αποτελεί και η Νέα Εκκλησία του Παναγίου Τάφου των Ιεροσολύμων, στα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα, όπου γνωρίζουμε από την αφήγηση του ρώσου προσκυνητή του Δανιήλ (1106-1107) ότι στον τρούλο της παριστανόταν η Ανάληψη: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 40, με προγενέστερη βιβλιογραφία.

<sup>583</sup> Grabar, *L'Iconoclasme*, 31. S. Der Nersessian, «Le décor des églises du IXe siècle», *Actes du VIe Congrès International des Études Byzantines*, τ. II, Παρίσι 1951, 317-318. Jenkins - Mango, «The Tenth Homily of Photius», 140. C. Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Κοπεγχάγη 1959, 129-131. R. Cormack, «Patronage and New Programs of Byzantine Iconography», *The 17<sup>th</sup> International Byzantine Congress, Major Papers*, New York 1986, 614, 619. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 60, 68, 131, 137, 151, 202-203.

<sup>584</sup> Thierry, «Un atelier de peintures du début du Xe siècle», 170-178. Thierry, *La Cappadoce*. Panayotidi, «The Character». Thierry, *La peinture de Cappadoce*. Jolivet-Lévy, *La peinture byzantine en Cappadoce*, 1-50. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*. Jolivet-Lévy, *Les programmes iconographiques*, 247-284.

<sup>585</sup> Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, τ. II, εκ. 252. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 192-194.

<sup>586</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 192.

Δεν είναι μάλιστα τυχαία και η εμφάνιση αυτής της νέας εικονογραφικής αντίληψης, με την οποία διακρίνονται από το σύνολο των Αποστόλων οι συγγραφείς των ευαγγελικών κειμένων, με τα οποία διευκολύνθηκε η οικουμενική προώθηση του Χριστιανισμού. Τα Ευαγγέλια του Ματθαίου, του Μάρκου, του Λουκά και του Ιωάννη, ως θεόπνευστα κείμενα, συνέβαλαν και συμβάλλουν στην ενότητα της μίας και αυθεντικής ορθής πίστης, στην αποφυγή αμφισβητήσεων, ατομικών παρεμβάσεων και προσθηκών, αποτρέποντας κάθε πιθανή συν τω χρόνω αλλοίωση λόγων και γεγονότων. Διαχρονικά λειτουργούν ως το πλέον βασικό και αξιόπιστο μέσο και σημείο αναφοράς στην διάθεση των ιεραποστόλων όλων των αιώνων. Η επιλογή λοιπόν εικαστικής αυτονόμησης των συγγραφέων τους στα σφαιρικά τρίγωνα θα πρέπει ουσιαστικά να συσχετισθεί με την έντονη κατηχητική δραστηριότητα της Αυτοκρατορίας αυτή την εποχή, από την οποία και θα εμπνεύστηκε.<sup>587</sup> Η σταδιακή αντικατάσταση των Εξαπτέρυγων από τις μορφές των Ευαγγελιστών στον χώρο των σφαιρικών τριγώνων διήρκησε ουσιαστικά δύο αιώνες περίπου, όσο δηλαδή και η ίδια η έμφαση στην αποστολική ιδέα. Η συχνή μάλιστα παρουσία των Αποστόλων στον τρούλο, κυρίως λόγω της ιστόρησης της Ανάληψης, θα καθυστέρησε μία ενδεχομένως ταχύτερη αφομοίωση της τάσης αυτής για ιδιαίτερη προβολή των Ευαγγελιστών, προκειμένου να αποφεύγεται κατά το δυνατόν μια επανάληψη των τεσσάρων αυτών μορφών στην βάση του, σε έναν τόσο κοντινό δηλαδή χώρο.<sup>588</sup>

Διαπιστώνουμε λοιπόν και σε αυτή την περίπτωση ότι η απεικόνιση της Ανάληψης στον τρούλο του ναού δεν μπορεί συνεπώς να ερμηνευθεί ως έκφραση συντηρητισμού κι επίμονης διατήρησης παλαιότερων προτύπων ή αποτέλεσμα άγνοιας της τρέχουσας μνημειακής εικονογραφίας της Κωνσταντινούπολης. Άλλωστε, και το νέο εικονογραφικό θέμα των σφαιρικών τριγώνων όπως αναφέρθηκε παραπάνω, επινοήθηκε στην ίδια την Πρωτεύουσα.<sup>589</sup>

<sup>587</sup> Στο ίδιο, 196.

<sup>588</sup> Μία τέτοιου είδους επανάληψη παρατηρείται στην Αγία Σοφία του Κιέβου, όπου το μετάλλιο του Παντοκράτορα περιβάλλουν τέσσερις μετωπικοί άγγελοι και η ζώνη των Δώδεκα Αποστόλων, ενώ στα σφαιρικά τρίγωνα απαντούν οι ένθρονοι Ευαγγελιστές: V. Lazarev, *Le système de la décoration de Sainte-Sophie de Kiev*, 227-228. Στην περίπτωση όμως αυτή, η διπλή επανάληψη των τεσσάρων αυτών μορφών ανταποκρίνεται στις κατηχητικές ανάγκες της νεοσύστατης ρωσικής Εκκλησίας, όπως πολύ εύστοχα έχει παρατηρήσει ο Γκιολές, προκειμένου να διακρίνεται ο ιδιαίτερος ρόλος και η συμβολή του καθενός από τους δύο ομίλους (12 Αποστόλων-4 Ευαγγελιστών), που αντιπροσωπεύουν την επίγεια Εκκλησία. Έτσι, διακηρύσσεται η ιερότητα του θεσμού αυτού, που ιδρύθηκε από τον Χριστό και τους αμέσους διαδόχους Του Αποστόλου, διαδόθηκε από τους Ευαγγελιστές και εδραιώθηκε με το αίμα των μαρτύρων: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 195-199.

<sup>589</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 193.

Η εξέχουσα θέση της αποστολικής παρουσίας και της λειτουργίας τους στο σωτηριολογικό έργο του Χριστού και της Εκκλησίας Του υπογραμμίζεται εμφατικά στο ναό του Kiliçlar μέσα και από την απεικόνιση δύο ακόμη σκηνών, που συμπληρώνουν την ζωγραφική διακόσμηση της καμάρας. Την Δ κεραία του σταυρού καταλαμβάνουν τα θέματα της Ευλόγησης των Αποστόλων (καμάρα) και της Πεντηκοστής (τόξο), της οποίας αποτελεί ουσιαστικά προτύπωση (πίν. 19-20). Είναι γνωστό βέβαια πως η στενή σχέση των δύο παραστάσεων, Ανάληψης και Πεντηκοστής, μεταεικονομαχικά αποτυπώνεται και χωροταξικά, όπου συχνά βρίσκεται η μία δίπλα στην άλλη ή αντικρυστά.<sup>590</sup> Στον μνημειακό διάκοσμο του Kiliçlar, αλλά και άλλων καππαδοκικών εκκλησιών, η πρόσληψη και η απόδοση του θέματος της Ευλόγησης των Μαθητών (πίν. 19β) αποτυπώνεται στην διαδικασία του εικονογραφικού της συνδυασμού με την Ανάληψη (πίν. 18β),<sup>591</sup> άλλοτε και με την Πεντηκοστή (πίν. 20).<sup>592</sup> Η θέση και ο τρόπος απεικόνισης των θεμάτων αυτών αποδίδουν την χρονική τους ακολουθία ως εκκλησιαστικών γεγονότων, των οποίων η επίγνωση και κατανόηση του καθενός προϋποθέτει το εκάστοτε προηγούμενό του (πίν. 19α). Η εγγύτητα των συνθέσεων στον ίδιο χώρο επιτείνει την επικέντρωση της προσοχής του θεατή στον αποστολικό ρόλο των μαθητών, ιδιότητα που σταδιακά διαμορφώνεται, αρχικά ως ευλογημένων και απεσταλμένων (Ευλόγηση), στη συνέχεια ως μαρτύρων της ουράνιας Ανάληψης του Κυρίου και Δασκάλου τους (Ανάληψη) και τέλος ως αποδεκτών της θείας επιφοίτησης του αγίου Πνεύματος (Πεντηκοστή), που τους καθιστά πλέον ικανούς (συνεργεία Θεού) να διδάξουν την Οικουμένη, να πραγματοποιήσουν δηλαδή το κύριο έργο της αποστολής τους.

<sup>590</sup> Αρχικά τα γεγονότα της Ανάληψης και της Πεντηκοστής συνεορτάζονταν από κοινού μέχρι την περίοδο γύρω στο 400, όπου διαχωρίστηκαν και τιμώνται ξεχωριστά: Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 70 κ.ε., 166-167. Ν. Ozoline, "Les représentations de la Trinité dans l'iconographie byzantine de la Pentecôte", *Trinité et Liturgie. Conférences Saint-Serge XXXe Semaine d'études liturgiques*, Παρίσι, 28 juin-1<sup>er</sup> juillet 1983, Ρώμη 1984, 196-198. Για την χωροταξική σχέση των δύο αυτών σκηνών: Α. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Παρίσι 1928, 120, 189. Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», *ΕΕΠΣ* 6/2 (1974), Θεσσαλονίκη 1974, 73, υποσημ. 25.

<sup>591</sup> Γκιολές, «Πορευθέντες...», 111-113, 131. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 255-257.

<sup>592</sup> Ενδεικτικά παραδείγματα απαντούν στο εικονογραφικό πρόγραμμα της Νέας Εκκλησίας της Tokali, του λεγόμενου Περιστερώνα του Çavuşin ή Νικηφόρου Φωκά (963-969) και του Karanlık, ναών που θα μελετηθούν παρακάτω. Jolivet-Lévy, «Relation d'espace», όπου αναφέρεται στην σύνδεση της Ανάληψης με την σκηνή της Ευλόγησης των μαθητών, όπως παραδίδει τις δύο αυτές σκηνές ο Λουκάς (24, 50-52). Ο σύνδεσμος αυτός τονίζεται και λειτουργικά. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 255-270, όπου παρατηρείται η εικονογραφική τους συνάφεια και σε άλλα καππαδοκικά παραδείγματα.

### **Κόραμα (Güllü Dere), Άγιος Ιωάννης, 913-920 (αρ. καταλ. 7): οι μορφές των Αποστόλων στη σκηνή της Δευτέρας Παρουσίας**

Σε πολλά καππαδοκικά προγράμματα αυτής της περιόδου, οι πολλαπλές απεικονίσεις των αποστολικών μορφών, ιστάμενων ή ένθρονων, που περιβάλλουν τον Χριστό της αψίδας ή του τρούλου, αποδίδονται παρατακτικά και επιβλητικά. Η διάταξή τους στον χώρο προβάλλει την καταλυτική τους παρουσία, τον γνήσιο λόγο τους και τον διαχρονικό ρόλο τους μέσα στην Εκκλησία τόσο στην εποχή τους, όσο και στο εκάστοτε παρόν και εσχατολογικό της μέλλον.

Αυτήν την εποχή είναι έντονη η αποστολική παρουσία στις σκηνές της Δευτέρας Παρουσίας, όπου κατά Ματθ. 19, 28 «*ὅταν καθίση ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ*». Το συνέδριο αυτό τοποθετείται στην ουράνια πόλη, στη Νέα Ιερουσαλήμ κατά την Αποκάλυψη (21, 2 και 10), που έχει «*τείχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα*». Στον Άγιο Ιωάννη, η επιλογή απεικόνισης των θρόνων, ένας για κάθε απόστολο, εξάγει εμφαιτικά το κήρυγμα της πίστης τους, χάρη στο οποίο κέρδισαν αυτή τη θέση δίπλα στον Χριστό και την ουράνια Βασιλεία Του.<sup>593</sup>

Η αναγνώριση της σημασίας του καταλυτικού έργου των Αποστόλων για την Εκκλησία, δηλαδή για ολόκληρο τον κόσμο, δεν εμποδίζει την ανάδειξη συχνά και της τοπικής δράσης κάθε Αποστόλου, όπως φαίνεται κυρίως στις παραστάσεις του 9ου και 10ου αιώνα. Στον Άγιο Ιωάννη Güllü Dere της Καππαδοκίας (913-920) (πίν. 21α) και στο ναό του Kokar (πίν. 21β), οι Απόστολοι της Δευτέρας Παρουσίας του Κυρίου κρατούν ανοιχτό βιβλίο, όπου αναγράφεται το όνομά τους και ο χαρακτηριστικός τόπος της διδασκαλίας τους, π.χ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΕΝ ΚΙΛΙΚΙΑ, ΠΑΥΛΟΣ ΕΝ ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ, ΠΕΤΡΟΣ ΕΝ ΡΩΜΗ....<sup>594</sup> Αντίστοιχο παράδειγμα απαντά και στην παρόμοια σκηνή στο

<sup>593</sup> Γερμανού Α΄ Κωνσταντινουπόλεως, *Ιστορία εκκλησιαστική και μυστική θεωρία*, PG 98, 389B.

<sup>594</sup> N. Thierry - A. Tenenbaum, «Le Cénacle apostolique à Kokar Kilise et Ayvali Kilise en Cappadoce: Mission des apôtres, Pentecôte, Jugement dernier», *Journal des Savants* 1963, 228-241. N. και M. Thierry, «Ayvali Kilise ou Pigeonnier de Güllü Dere. Église inédite de Cappadoce», *CahArch XV* (1965), 97-154. Thierry, «L'absence du statut», 17-26. Thierry, *La Cappadoce*, 2002, 159-160, πίν. 59, εικ. 103-104 (Kokar), πίν. 74-75 (Güllü Dere). Το φαινόμενο των επιγραφών στα βιβλία των Αποστόλων, απαντά στην Καππαδοκία και στον 13ο αιώνα, όπως στην παράσταση της Τελικής Κρίσης στην εκκλησία 2 στο Manfucan, όπου ο Παύλος αναφέρεται ως απόστολος Ιβηρίας, λόγω της πολιτικής σημασίας του χριστιανικού αυτού βασιλείου στα μουσουλμανικά εδάφη: Thierry, *La Cappadoce*, 2002, 161. Βλ. και N. Thierry, «La peinture de Cappadoce au XIII<sup>e</sup>», *Actes du Colloque de Studenica* 1986, Belgrade 1988, 362-364. Η διατήρηση αυτής της συνήθειας παραπέμπει στους τρόπους διαμόρφωσης μιας παράδοσης, προσαρμοσμένης ωστόσο στο πνεύμα της ύστερης εποχής και στην πρόσληψη των εκάστοτε ιστορικοπολιτικών συνθηκών.

α' στρώμα του Αγίου Στεφάνου Καστοριάς (πίν. 22α-β),<sup>595</sup> δηλωτικό των σύγχρονων αντιλήψεων και πρακτικών και της χρήσης κοινών εικονογραφικών προτύπων. Η έξαρση του αποστολικού πνεύματος αυτή την εποχή που διαπνέει και τις πιο απομακρυσμένες μεταξύ τους περιφέρειες και η έκφρασή του με παρόμοιους τρόπους παραπέμπουν στην κεντρομόλο λειτουργία της Κωνσταντινούπολης ως του μεγάλου καλλιτεχνικού κέντρου, σημείου αναφοράς για όλη την Αυτοκρατορία.

---

<sup>595</sup> Πελεκανίδης, Καστορία, 17, πίν. 87-88, 100. Panayotidi, *Les monuments de Grèce*, 49-59, 80-86. A. W. Epstein, «Middle Byzantine Churches of Kastoria: Dates and Implications», *Art Bulletin* 1980, 190-192, εικ. 6. Panayotidi, «La peinture monumentale», 79. Siomkos, *Saint-Etienne*.



**Κόραμα, Νέα Εκκλησία της Tokali (II) (αρ. καταλ. 10): αποστολικά θέματα, βιογραφικές σκηνές των αγίων Ιωάννη Προδρόμου και Μεγάλου Βασιλείου και η παράσταση των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης**

Η ιδέα της οικουμενικής αποστολής διατρέχει εξαιρετικά έντονα το εικονογραφικό πρόγραμμα και της Νέας Εκκλησίας της Tokali (954-963), έργο υψηλού καλλιτεχνικού επιπέδου, δημιούργημα της κλασικιστικής παράδοσης της περιόδου των Μακεδόνων βασιλέων.<sup>596</sup> Η επιλεγμένη θεματολογία των παραστάσεων, η θέση τους και η έμφαση σε πρόσωπα μέσα από σκηνές του βίου τους επικεντρώνονται μεταξύ άλλων και στην ανάδειξη της αποστολικής ιδιότητας, υπογραμμίζοντας την διαχρονική της σημασία για το σωτηριολογικό έργο της θείας Οικονομίας. Ακολουθώντας την ιστορική εξέλιξη των γεγονότων θα εστιάσουμε περισσότερο σε μορφές με ιδιαίτερο αποστολικό βάρος, ορμώμενες από την θεία βούληση, όπως μας υπενθυμίζει άλλωστε και η ίδια η εικονογράφηση.

Στον Β τοίχο, η αφηγηματική ζώνη παρουσιάζει σε συνεχή ροή επιλεκτικά επεισόδια του χριστολογικού κύκλου, όπου καταλυτική είναι η συμβολή του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου και των πρώτων Μαθητών του Ιησού.<sup>597</sup> Έτσι, η εικονογραφική αυτή αφήγηση εξαίρει καταρχάς τον αποστολικό ρόλο του Ιωάννη, εστιάζοντας σε κύρια γεγονότα του Βίου του (πίν. 23α). Η ιστορία των σκηνών του ευαγγελισμού του από τον άγγελο και της Συνάντησής του με τον Χριστό στοχεύει στην δήλωση της θεϊκής εντολής που έλαβε από τον Κύριο να προετοιμάσει τον δρόμο Του, διδάσκοντας την μετάνοια. Έτσι αναδεικνύεται η βούληση του Θεού ως πηγή της αποστολής του, η αγιότητα του προσώπου του ως βασική προϋπόθεση της επιλογής του, αλλά και η σημασία του έργου του ως Βαπτιστή για την Οικουμένη.<sup>598</sup> Η κηρυγματική και βαπτισματική του δράση στην έρημο ξεκινούν κατόπιν ανάθεσης αυτής της σημαίνουσας αποστολής.<sup>599</sup> Δεν αναλαμβάνει προσωπικές πρωτοβουλίες, τίποτα δεν είναι δικό του· διακονεί την θεία Βουλή. Αν και σύγχρονος του Ιησού, η δραστηριοποίηση του αγίου

<sup>596</sup> Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. I/2, 520-550. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, I, 134-137, Rodley, «The Pigeon House», 307. Thierry, «Un atelier de peintures du début du Xe siècle», 170-178. Wharton, *Art of Empire*. Wharton-Epstein, *Tokali kilise*. Thierry, *La Cappadoce*. Panayotidi, «The Character». Thierry, *La peinture de Cappadoce*. Jolivet-Lévy, *La peinture byzantine en Cappadoce*, 1-50. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*. Jolivet-Lévy, *Les programmes iconographiques*, 247-284.

<sup>597</sup> Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, τ. I, 134-137 και τ. II, εικ. 98. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, εικ. 25, 134-135. Για τον εικονογραφικό κύκλο του Βίου του Προδρόμου, βλ. παραπάνω, υποσημ. 464.

<sup>598</sup> Βλ. παρακάτω, 199-200.

<sup>599</sup> Βλ. παραπάνω, 137-138.

Ιωάννη προηγείται της δημόσιας εμφάνισης και Διδασκαλίας του Χριστού, τον ερχομό του οποίου προαναγγέλλει ως ο τελευταίος των προφητών. Το πρόσωπο του Βαπτιστή καθίσταται στην πραγματικότητα σημείο ενότητας των δύο Διαθηκών, Παλαιάς και Καινής, όπου το προδρομικό στοιχείο με το προφητικό χάρισμα, μετά από πλήθος αναγγελιών διαμέσου των αιώνων, καταλήγει πλέον να συναντήσει τον Μεσσία Ενσαρκωμένο. Η αποστολή του Προδρόμου κορυφώνεται στην Βάπτιση του Θεανθρώπου, την οποία καλείται από τον Ίδιο να πραγματοποιήσει, υπακούοντας στο σχέδιο της θείας Πρόνοιας (πίν. 23β). Η εικαστική αποτύπωση αυτής της διαδρομής προσφέρει ένα πρότυπο ιεραποστολής για κάθε ενδιαφερόμενο, γι' αυτό και όπως είναι γνωστό λειτουργεί διαχρονικά ως σημείο αναφοράς, ιδιαίτερα στον μοναστικό χώρο, εμπνέοντας ανάλογη πορεία άσκησης, κάθαρσης, αγιασμού και διδασκαλίας.<sup>600</sup>

Το έντονο οικουμενικό και αποστολικό πνεύμα αυτής της περιόδου αναπτύσσεται και διαχέεται ακόμα περισσότερο, όταν επεκτείνεται στο παράδειγμα του βίου των Αποστόλων. Στην αφηγηματική ζώνη του Β τοίχου της Νέας Εκκλησίας της Tokalı, μετά τους Πειρασμούς του Ιησού από τον διάβολο, παρουσιάζεται η αρχή της δημόσιας παρουσίας και Διδασκαλίας Του, με τις σκηνές της *Κλήσης του Ματθαίου και των πρώτων τεσσάρων Μαθητών* από τον ίδιο τον Διδάσκαλό τους (πίν. 24α-β).<sup>601</sup> Οι συνθέσεις που αποδίδουν την κίνηση της *Κλήσης* προβάλλουν κυρίως τις έννοιες της εκλογής και της καταλληλότητας των προσώπων. Η πνευματική ετοιμότητα και εγρήγορση αυτών υπογραμμίζεται εντονότερα, όταν απεικονίζονται παραδείγματα απλοϊκών και αγράμματων ανθρώπων, όπως οι ψαράδες στην λίμνη της Γεννησαρέτ Ανδρέας, Πέτρος, Ιάκωβος και Ιωάννης ή ακόμα και ανέντιμων, όπως ο φοροεισπράκτορας Ματθαίος. Η επιλογή τους αναδεικνύει τον αληθινό χαρακτήρα της αποστολής του κατεξοχήν 'Απόστολου' Χριστού. Τα κριτήρια της εκλογής Του δεν αφορούν συμπεριφορές και στοιχεία κοσμικής φύσεως, αλλά την εσωτερική κατάσταση των ανθρώπων, δηλαδή τις βαθύτερες αναζητήσεις της καρδιάς τους. Συνεπώς, η διδασκαλία Του και η σωτηριολογική της προοπτική απευθύνεται ουσιαστικά στον οποιονδήποτε είναι ανοιχτός να την ακούσει και να την δεχθεί. Στη μνημειακή ζωγραφική, συνηθέστερη είναι η σύνθεση της *Κλήσης των πρώτων Μαθητών*, όπου

<sup>600</sup> Για την τιμή του Προδρόμου στην Καππαδοκία: N. Thierry, «Importance du culte de Saint Jean Prodrome en Cappadoce. À propos des absides de l'église no 3 de Karlik», *BZ* 84/85 (1991/1992), 94-116. N. Thierry, «Le Baptiste sur le solidus d'Alexandre (912-913)», *Revue numismatique*, 6e série, τ. 34 (1992), 237-241.

<sup>601</sup> Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, εικ. 25, όπου διακρίνεται όλη η ζώνη.

παριστάνονται δύο ή περισσότερες μορφές αυτών, πάντα όμως συμπεριλαμβανομένων του πρωτόκλητου Ανδρέα και του αδελφού του Πέτρου.<sup>602</sup> Τα μνημειακά παραδείγματα του θέματος σώζονται κυρίως σε ναούς της Καππαδοκίας, εκ των οποίων στα πρωιμότερα ανήκουν οι εξεταζόμενες εδώ τοιχογραφίες της Νέας Εκκλησίας της Tokali, αλλά και της Νάξου, όπως στο α' στρώμα της εκκλησίας της Πρωτόθρονης (δ' τέταρτο 10<sup>ου</sup> αιώνα) (αρ. καταλ. 15).<sup>603</sup>

Στο εικονογραφικό πρόγραμμα της Tokali II (αρ. καταλ. 10), η έμφαση στην αποστολική ιδέα διατυπώνεται ευκρινέστερα και πιο εύληπτα στις αμιγώς βιογραφικές παραστάσεις των Αποστόλων, που διασώζουν τον ιστορικό χαρακτήρα μορφών και γεγονότων και ταυτόχρονα φέρουν την λειτουργική αξία της παρουσίας και μαρτυρίας τους ως γνήσιων μαθητών ενός μοναδικού Διδασκάλου. Παραστάσεις όπως η *Κλήση των Αποστόλων* (πίν. 24) και το *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τα έθνη ή Ευλόγηση των Μαθητών* (πίν. 25), όπως αποδίδεται στην ανωδομή του ναού, υπενθυμίζουν σε κάθε γνήσιο απόστολο την σταθερή διαδικασία της κλήσης μαθητών/πιστών, καθώς και εκείνης της διδασχής κι ευλογίας τους, που έχει ως σημείο αναφοράς κι αρχέτυπο, τον 'Απόστολο' Χριστό.<sup>604</sup> Τα θέματα αυτά φανερώνουν περισσότερο κι ευκρινέστερα την σχέση Διδασκάλου και μαθητών. Υπογραμμίζονται εμφατικά η αποστολή και ο τόσο καθοριστικός τους ρόλος στο έργο της θείας Οικονομίας, γι' αυτό και απαντούν κυρίως σε εποχές έξαρσης της αποστολικότητας στην Αυτοκρατορία, όπως κατά την πρώιμη μεσοβυζαντινή περίοδο. Από τον 9<sup>ο</sup> και ακόμη περισσότερο τον 10<sup>ο</sup> μέχρι και τα μέσα περίπου του 11ου αιώνα, η ιεραποστολή, ως ιδέα και πρακτική, αποτελεί την αιχμή της κρατικής και εκκλησιαστικής πολιτικής της Αυτοκρατορίας και φθάνει στο απόγειό της. Η αντανάκλασή της και στα ποικίλα είδη της τέχνης είναι εμφανής.<sup>605</sup>

Ο νοηματικός αλληλοσυσχετισμός των θεμάτων της Ευλόγησης (πίν. 25β), της Ανάληψης (πίν. 25α) και της Πεντηκοστής (πίν. 26)<sup>606</sup> αποδίδεται εικαστικά και στην Νέα Εκκλησία της Tokali (αρ. καταλ. 10), στην ανωδομή της, όπως συνηθίζεται για

<sup>602</sup> Για τον απόστολο Ανδρέα, βλ. παραπάνω, 156-157, υποσημ. 522.

<sup>603</sup> Panayotidi – Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 257-268.

<sup>604</sup> Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, εικ. 28-29. Για την αποστολή του Χριστού, βλ. παραπάνω, στο 3<sup>ο</sup> κεφ., αρχή αποστολικότητας, 107-108.

<sup>605</sup> Γκιολές, «Πορευθέντες...», 108-111.

<sup>606</sup> Για τις εμφανίσεις του Χριστού μετά την Ανάστασή Του μέχρι και την Ανάληψή Του και τις σχετικές μαρτυρίες των πηγών: J. E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, Stuttgart 1975. Γκιολές, «Πορευθέντες...», 104-106.

αυτές τις σκηνές.<sup>607</sup> Η απεικόνιση της Ευλόγησης καταλαμβάνει το Δ τμήμα της κεντρικής καμάρας, όταν στο αντίστοιχο Α απαντά η Ανάληψη (πίν. 25α), ενώ η Πεντηκοστή ιστορείται στο κέντρο της Ν καμάρας (πίν. 26). Η συνδυαστική αφήγηση των δύο πρώτων παραστάσεων προβάλλει την κοινή τους τοπική και χρονική αναφορά, αναγγέλλοντας την ολοκλήρωση του επίγειου έργου του Χριστού, σύμφωνα με το ευαγγελικό χωρίο του Λουκά, το οποίο και επιγράφεται.<sup>608</sup> Παράλληλα, η θεματική αυτή συνύπαρξη απαιτεί ουσιαστικά την διπλή απεικόνιση Δασκάλου-Μαθητών στον ίδιο χώρο. Έτσι τελικά, όλη η επιφάνεια της κεντρικής καμάρας κοσμείται από πολυάριθμες μορφές Αποστόλων, καθιστώντας εξαιρετικά έντονη την παρουσία τους. Η απεικόνισή τους συνεχώς ως ενιαίου συνόλου τονίζει την μεταξύ τους ενότητα και τα κοινά τους βιώματα. Η ομοψυχία τους βρίσκει την ακριβή της διατύπωση στο επιγραφόμενο ΟΜΟΘΥ-/ΜΑΔΟΝ ΙΠΙ-/ΚΟΤΕC της παρακείμενης σκηνής της Πεντηκοστής (πίν. 26).

Ολόκληρη η εικονογράφηση της Ν καμάρας διαπνέεται από το πνεύμα της αυθεντικής αποστολικότητας και του φωτισμού της Οικουμένης. Τα θέματα που περιβάλλουν την Πεντηκοστή βρίσκονται σε άμεση ιστορική και λειτουργική συνάφεια μαζί της, καθώς απορρέουν από την σημασία της. Συνιστούν δηλαδή τον λεγόμενο κύκλο της Αποστολής των Αποστόλων, όπως είχε εύστοχα προτείνει ο Grabar.<sup>609</sup> Εκατέρωθεν λοιπόν της σκηνής της Πεντηκοστής απεικονίζονται αναλογικά σε κάθε πλευρά τα ακόλουθα θέματα: στο ανατολικό τμήμα της Ν καμάρας ο προφήτης Ιωήλ με τις προσωποποιήσεις των Εθνών και των Λαών (πίν. 27β) και η εκλογή των Επτά Πρώτων Διακόνων από τον απόστολο Πέτρο (πίν. 27γ) και στο αντίστοιχο δυτικό τμήμα, ο Λουκάς με τις προσωποποιήσεις των Φυλών και των Γλωσσών και η εντολή του Πέτρου προς τους άλλους Αποστόλους *ΑΠΕΛΘΗΝ Κ ΔΙΔΑΣΚΗ ΤΑΣ ΧΟΡΑΣ ΑΥΤΟΝ ΚΑ/ΚΑΘΟΣ ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΑΥΤΥΣ ΕΔΙΔΑΣΚΗΝ* (πίν. 27α).<sup>610</sup> Όλες αυτές οι συνθέσεις διακρίνονται σαφώς για τον ιστορικό τους χαρακτήρα, εφόσον ακολουθούν τα βιβλικά

<sup>607</sup> Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*, τ. II, εικ. 108-109, 115-116. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, εικ. 28-29.

<sup>608</sup> Λουκ. κδ', 50-52: «Ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς ἔξω ἕως εἰς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. Καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱερουσαλήμ» Από το ίδιο χωρίο του Λουκά, όπου συνδέεται στενότερα η Ευλογία των Μαθητών από τον Χριστό με την Ανάληψή Του, έχουν εμπνευστεί οι αντίστοιχες παραστάσεις και στα καππαδοκικά μνημεία του Kiliçlar και του Περιστερώνα στο Çavuşin: Γκιολές, «Πορευθέντες...», 111. Epstein, *Tokali*, 75. Jolivet-Lévy, «Espace liturgique», 80-82. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 255-258.

<sup>609</sup> A. Grabar, «L'art religieux et l'Empire byzantin à l'époque des Macédoniens», *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, τ. I, 161.

<sup>610</sup> Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, εικ. 30-31. Thierry, *La Cappadoce*, εικ. 36, πίν. 84.

κείμενα.<sup>611</sup> Παράλληλα όμως φέρουν το πνεύμα και το νόημα της θείας φώτισης και της οικουμενικής αποστολής, που διαπνέει έκτοτε το έργο όλων των συνεχιστών. Έτσι ο Πέτρος, ως πρωτοκορυφαίος των Δώδεκα Αποστόλων, ευλογεί τους εκλεγμένους από τους Εβδομήκοντα Επτά Διακόνους, εκφράζοντας την μόνιμη ισχύ της αποστολικής διαδοχής.<sup>612</sup> Η σκηνή αυτή παραπέμπει ως διαδικασία στην αέναη ανανέωση της προτροπής του *Πορευθέντες*, δηλαδή της ιδέας της αποστολικότητας και στην διαρκή επικύρωσή της. Στην ακριβώς απέναντι παράσταση, ο Πέτρος προτρέπει και τους άλλους Μαθητές να ξεκινήσουν το αποστολικό τους λειτούργημα, κηρύττοντας την διδασκαλία του Αγίου Πνεύματος στα έθνη και τους λαούς, τις φυλές και σε όλες τις γλώσσες, τις οποίες λαλούν μετά την επιφοίτησή τους.

Αξιοσημείωτη και ασυνήθιστη είναι η εικαστική παρουσία του Ιωήλ, ενός προφήτη που με την χάρη του αγίου Πνεύματος προανήγγειλε το γεγονός της Πεντηκοστής, και του Λουκά, ενός μαθητή του Χριστού που την βίωσε, τόσο προσωπικά όσο και συλλογικά.<sup>613</sup> Οι μορφές τους βεβαιώνουν την εκπλήρωση του προφητικού λόγου, διακηρύσσοντας έμπρακτα την ενότητα των δύο Διαθηκών και συνεπώς το ενιαίο έργο της θείας Οικονομίας. Στο εσχατολογικό όραμα του Ιωήλ, όπου εξαγγέλλεται η καταστροφή του λαού του Ισραήλ ως συνέπεια της απομάκρυνσής του από τον Θεό, η έκχυση του Αγίου Πνεύματος σε όλο τον κόσμο σηματοδοτεί την σωτηρία του, με προϋπόθεση βέβαια την μετάνοιά του. Επομένως, η προφητευμένη Πεντηκοστή καθιστά Αποστόλους τους Μαθητές και νέο Ισραήλ τα έθνη, που πιστεύουν πλέον στον Χριστό.

<sup>611</sup> Ιωήλ β', 28-29/γ', 1-2. Πράξ. β', 1 (δωρεά του Αγίου Πνεύματος) και 16-21 (ο Πέτρος υπενθυμίζει την προφητεία του Ιωήλ). στ', 1-6 (εκλογή των Επτά Διακόνων). ι', 34-35 και 44-48 (επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος στους Έθνικούς).

<sup>612</sup> Για την αντίληψη του πρωτείου τιμής του Πέτρου κατά την ορθόδοξη εκκλησιαστική θεώρηση: N. Afanassieff – N. Koulomzine - J. Meyendorff – A. Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, κυρίως τα κείμενα των Koulomzine, "La place de Pierre dans l'Église primitive", 65-90, Meyendorff, "Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine", 91-116 και Schmemmann, "La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe", 117-150. Χρ. Παπαδόπουλος, *Το Πρωτείο του επισκόπου Ρώμης*, Αθήνα 1964<sup>2</sup>. L. Patsavos, "The primacy of the See of Constantinople in theory and practice", *The Greek Orthodox Theological Review* 37, 3-4 (1992), 233-258. B. E. Daley, "Position and Patronage in the early Church: the original Meaning of 'Primacy of Honour'", *Journal of Theological Studies* 44 (1993), 529-553. Για το παπικό πρωτείο σε αντιπαραβολή με την ορθόδοξη θεώρηση περί της τιμής του Πέτρου, βλ. Dvornik, *Roman Primacy*. Schatz, *Το πρωτείο του πάπα*. Sicienski, *The Papacy and the Orthodox*.

<sup>613</sup> Σημειώνεται εδώ ότι ο Λουκάς θεωρείται συγγραφέας του Βιβλίου των *Πράξεων των Αποστόλων*, του οποίου ο τίτλος δηλώνει την καταλυτική παρουσία των Αποστόλων στην αφήγηση: Π. Υφαντής, «Το εκκλησιαστικό πολίτευμα. Η διαχρονική επικαιρότητα της αποστολικής εμπειρίας (Πράξ. β', 42-47)», *Σύνθεσις. Ηλεκτρονικό περιοδικό του τμήματος Θεολογίας Α.Π.Θ.*, τ. 6/2 (2017), 186, υποσημ. 7. Το περιεχόμενο του βιβλίου, με επίκεντρο την έλευση του Αγίου Πνεύματος, επέτρεψε στους μελετητές να χαρακτηρίσουν το βιβλίο ως «Ευαγγέλιο του Πνεύματος»: Ιω. Δ. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 2004<sup>2</sup>, 247.

Το μήνυμα του φωτισμού των λαών συνάδει βέβαια με την ιεραποστολική δράση, που ανέλαβαν οι Μακεδόνες Αυτοκράτορες αυτή την εποχή, προς αλλόπιστους λαούς.

Ο απόστολος Πέτρος στο κήρυγμά του προς τους παριστάμενους στην Ιερουσαλήμ, Ιουδαίους και μη, κατά την ημέρα της Πεντηκοστής ερμηνεύει το παράδοξο στα μάτια τους αυτό γεγονός ως εκπλήρωση της προφητείας του Ιωήλ (Πρ. 2, 16-21). Έτσι με την προφητική ρήση, συνδέει το παρελθόν με το παρόν της Καθόδου του Αγίου Πνεύματος και το εσχατολογικό μέλλον της σωτηρίας για τον εκχριστιανισμένο κόσμο. Τονίζει δηλαδή την αδιάσπαστη συνέχεια της θείας Οικονομίας, καταργώντας ουσιαστικά τον χρόνο, προκειμένου να αναδείξει την ανακαινισμένη κτίση ως την νέα πραγματικότητα για την Εκκλησία, δηλαδή όλη την Οικουμένη. Η υπόσχεση του προφητικού βιβλίου του Ιωήλ για δωρεά της Χάριτος του Θεού σε όλους τους ανθρώπους ανεξαιρέτως, χωρίς διάκριση και η συνακόλουθη ευφορία που θα απολαμβάνουν έχοντας πάντοτε μαζί τους τον Ένα και μόνο Κύριο (Ιωήλ 2, 27), αποδίδεται με την ιστορήση των Εθνών και των Φυλών μπροστά στον προφήτη. Οι ηγήτορες αυτών έχουν υψωμένο το κεφάλι κοιτώντας προς τα πάνω, προς την συντελεσθείσα Πεντηκοστή, από την οποία απορρέει έκτοτε κάθε αγιαστική Χάρη στον κόσμο και βεβαίως στους εκχριστιανισμένους λαούς. Ο προφητευμένος φωτισμός των φυλών όλου του κόσμου, μέσω του κηρυγματικού και βαπτισματικού έργου των Αποστόλων, εναρμονίζεται πλήρως με την ευημερία και την πολιτισμική άνθηση, που βιώνει η Αυτοκρατορία κατά τους δύο πρώτους μεταεικονομαχικούς αιώνες.

Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν επίσης οι μορφές των διαφόρων εθνοτήτων, λαών, φυλών και γλωσσών, ένα εικονογραφικό στοιχείο που εντάσσεται στην σκηνή της Πεντηκοστής από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα και το πρωιμότερο σωζόμενο παράδειγμα αυτού απαντά εδώ στην Νέα Εκκλησία της Tokali (πίν. 25).<sup>614</sup> Τα πρόσωπα που ηγούνται των αντίστοιχων ομίλων τους, ενδεδυμένα με τις στολές βυζαντινών βασιλέων, έχουν ταυτιστεί από τον Grabar με βυζαντινούς Αυτοκράτορες, οι οποίοι οδηγούν τους λαούς της Γης ως προστάτες και κήρυκες της χριστιανικής πίστης.<sup>615</sup> Είναι γνωστός ο ‘ισαποστολικός’ αυτός ρόλος των χριστιανών βασιλέων από εποχής Μ. Κωνσταντίνου. Μάλιστα, στα Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου (787), οι Αυτοκράτορες παρουσιάζονται ως συμμετοχοί της δωρεάς του Αγίου Πνεύματος και συνεχιστές των

<sup>614</sup> Grabar, “L’art religieux, 162.

<sup>615</sup> Στο ίδιο, 161-163.

Αποστόλων,<sup>616</sup> ενώ στις προσφωνήσεις των Δήμων κατά την ημέρα της Πεντηκοστής, φωτισμένοι πλέον και εκείνοι από το Άγιο Πνεύμα, προτρέπονται να καταπολεμήσουν την ασέβεια των ειδωλατρικών εθνών και να μαθαίνουν την κοινή γλώσσα της πίστης σε λαούς που μιλούν διαφορετική γλώσσα.<sup>617</sup> Σύμφωνα λοιπόν με τον Grabar, ανάλογες ιδέες απηχούνται και στον εικονογραφικό αυτόν συνωστισμό των εθνών, όπως αποδίδεται στην σκηνή της Tokali, όπου οι αντιπροσωπευτικοί τους όμιλοι οδηγούνται από τον βυζαντινό βασιλέα, παραπέμποντας στις αντίστοιχες πρωτοβουλίες εκχριστιανισμού της βυζαντινής πολιτικής της εποχής.<sup>618</sup> Στην ύστερη περίοδο, αυτές οι απεικονίσεις –εθνών, λαών, φυλών και γλωσσών- αντικαταστάθηκαν, όχι τυχαία, από την γεροντική μορφή της προσωποποίησης του κόσμου, καθώς η στρατηγική της Αυτοκρατορίας των μεταγενέστερων χρόνων δεν διακατέχεται πλέον από την έμπρακτη φιλοδοξία μιας οικουμενικής διακυβέρνησης.<sup>619</sup>

Ωστόσο, παραμένει προβληματική η ιστόρηση των ντυμένων με τα βυζαντινά βασιλικά ενδύματα εκπροσώπων. Αν πρόκειται για Αυτοκράτορες του Βυζαντίου, όπως πιστεύει ο Grabar, οι συνολικά τέσσερις μορφές τους που επαναλαμβάνονται στις συνθέσεις των δύο παραστάσεων δημιουργούν έναν εικαστικό και κυρίως έναν ιδεολογικό πλεονασμό. Η ταύτιση τεσσάρων προσώπων με βυζαντινούς βασιλείς και μάλιστα μέσα στο ίδιο εικονογραφικό πρόγραμμα αντιτίθεται στο ίδιο το πολιτικό σύστημα, που χαρακτηρίζεται για τον καθαρά απόλυτο μοναρχικό του χαρακτήρα. Άλλωστε, στην σκηνή κάθε πλευράς παριστάνεται τελικά ένας εικονογραφικός όμιλος, ο οποίος θα χρειαζόταν αντίστοιχα να τον εκπροσωπεί και να τον οδηγεί ένας ηγέτης και όχι δύο. Ακόμα και ο τρόπος απεικόνισης αυτών των μορφών δεν συνάδει με τις παραμέτρους δημιουργίας μιας μνημειακής αυτοκρατορικής εικόνας. Η ιστόρηση ενός βυζαντινού βασιλέα προϋποθέτει απαραίτητα μια ιδιαίτερα προβεβλημένη θέση στο συνολικό πρόγραμμα, την κατάλληλη ιεραρχημένη διάταξη και την σκηνογραφική του

<sup>616</sup> Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. Vogt, 54-55. Βλ. και την τελευταία έκδοση των G. Dagron – B. Flusin (σε συνεργασία με M. Stavrou), Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, τ. 1, 112-117 και τ. 4, όπου και ο σχολιασμός του χωρίου.

<sup>617</sup> A. Grabar, “L’art religieux”, 162.

<sup>618</sup> Στο ίδιο, 162.

<sup>619</sup> Στο ίδιο, 163. Η μορφή της προσωποποίησης του Κόσμου, συνήθως γεροντική, εμφανίζεται τον 12<sup>ο</sup> αιώνα, αντικαθιστώντας τις απεικονίσεις των λαών, των φυλών και των γλωσσών. Συχνά κρατά ανεπτυγμένο ύφασμα, όπου μέσα εικονίζονται δώδεκα τυλιγμένοι κλήροι, συμβολίζοντας το κήρυγμα των Δώδεκα Αποστόλων στην Οικουμένη: Χρ. Γκότσης, *Ο μυστικός κόσμος των βυζαντινών εικόνων*, Αθήνα 1971, 92.

ανάδειξη στον χώρο της παράστασης, που θα τον διακρίνει και θα τον εξάγει εμφατικά από το σύνολο των συναπεικονιζόμενων προσώπων που τον συνοδεύουν.<sup>620</sup>

Αναζητώντας λοιπόν την ταυτότητα των τεσσάρων αυτών βασιλικά ντυμένων προσώπων, που προεξάρχουν ανά δύο του εικονιζόμενου πλήθους της κάθε σύνθεσης, θα πρέπει να εστιάσουμε στις ονομασίες των ομίλων τους. Οι επιγραφές αποκαλύπτουν ότι πρόκειται για τα Έθνη, τους Λαούς, τις Φυλές και τις Γλώσσες, οι απεικονίσεις των οποίων συγκροτούν και αποτυπώνουν ουσιαστικά την κυρίαρχη αντίληψη περί Οικουμένης, του κατοικημένου δηλαδή κόσμου.<sup>621</sup> Φαίνεται λοιπόν πως οι τέσσερις εκπρόσωποι των συστατικών αυτών στοιχείων λειτουργούν στην πραγματικότητα ως προσωποποιήσεις των τεσσάρων εννοιών τους. Άλλωστε κατά την βασιλεία των Μακεδόνων Αυτοκρατόρων, είναι γνωστή η συστηματική χρήση του πλήρως αφομοιωμένου από την αρχαιότητα εικονογραφικού μέσου της *προσωποποίησης*, και μάλιστα ιδιαίτερα αγαπητή στην μικρογραφική ζωγραφική των χειρογράφων.

Έχει όμως ενδιαφέρον από ιδεολογικής πλευράς, η προτίμηση μιας τέτοιας απόδοσης στην μνημειακή εικονογραφία αυτής της περιόδου, με την οποία εκφράζονται διαρκώς εικαστικές αναζητήσεις για τη χρήση της ανθρώπινης μορφής, σε βαθμό που γίνεται οικειοποίησή της ακόμα και για την απόδοση μη ανθρώπινων όντων, όπως πόλεων, φυσικών φαινομένων, ιδιοτήτων, εννοιών κ.λ.π.<sup>622</sup> Η ανάγκη βαθιάς κατανόησης μέσα από την αφηγηματικότητα, την επεξηγηματικότητα και την δυναμική του ανθρώπινου προσώπου είναι ό,τι συνιστά στην πραγματικότητα το αποκαλούμενο ανθρωποκεντρικό πνεύμα της λεγόμενης ‘Μακεδονικής Αναγέννησης’. Στην παράσταση της Tokali, η επιλογή τεσσάρων προϊστάμενων μορφών, τόσων όσων και οι επιγραφόμενοι προσδιορισμοί των ομίλων τους (Έθνη-Λαοί-Φυλές-Γλώσσες) δεν πρέπει λοιπόν να συμπίπτει τυχαία. Φαίνεται δηλαδή πως πρόκειται για τις προσωποποιήσεις

<sup>620</sup> Για προσωπογραφίες βυζαντινών αυτοκρατόρων: Σ. Π. Λάμπρος, *Λεύκωμα Βυζαντινῶν Αυτοκρατόρων*, Αθήνα 1930. Grabar, *L'empereur*. Ο ίδιος, “Portraits oubliés d'empereurs byzantins”, *L'art*, 191-193, πίν. 22-23. Για απεικονίσεις αυτοκρατόρων σε χειρόγραφα, βλ. I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976. Για τις απεικονίσεις των αυτοκρατόρων στην υστεροβυζαντινή περίοδο και το ιδεολογικό τους πλαίσιο, όπως του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου, βλ. ενδεικτικά T. Velmans, «Le portrait dans l'art des Paléologues», *Art et société à Byzance sous le Paléologues. Actes du Colloque organisé par l'association internationale des études byzantines à Venise*, Βενετία 1971, 91-148. T. Παπαμαστοράκης, «Ένα εικαστικό εγκώμιο του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου: οι εξωτερικές τοιχογραφίες στο καθολικό της μονής της Μαυριώτισσας στην Καστοριά», *ΔΧΑΕ ΙΕ΄* (1989-1990), 221-240. Α. Χρηστίδου, «Ερευνώντας την ιστορία μέσα από άγνωστα βυζαντινά αυτοκρατορικά πορτρέτα σε εκκλησίες της Αλβανίας», *Ανταπόδοση*, 537-563.

<sup>621</sup> Για την έννοια της Οικουμένης, βλ. παραπάνω, 99-105.

<sup>622</sup> Για το θέμα των προσωποποιήσεων, βλ. τελευταία J. Herrin and E. Stafford (επιμ.), *Personifications in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, London 2005.



τους, η θέση των οποίων -μπροστά από το πλήθος που ακολουθεί- δηλώνει ταυτόχρονα και την εκπροσώπησή τους.

Το επόμενο όμως αναπόφευκτο ερώτημα αφορά την ενδυμασία αυτών των προσωποποιήσεων, που αποτελεί και την επίρρωση τελικά της ηγετικής τους ιδιότητας. Γιατί ακολουθούνται τα πρότυπα της βυζαντινής αυλής, εφόσον πρόκειται για ξένους λαούς και φυλές με γλώσσες τόσο διαφορετικές; Η απάντηση βρίσκεται ακριβώς στην επιχειρηματολογία που έχει χρησιμοποιήσει και ο Grabar, προκειμένου όμως να καταλήξει στην προβληματική κατά την γνώμη μου ερμηνεία, της παρουσίας δηλαδή των ίδιων των βυζαντινών βασιλέων ως αρχηγών των εθνοτήτων όλου του κόσμου.

Σύμφωνα με την βυζαντινή πολιτική θεωρία, ο ρόλος του Αυτοκράτορα ως γνήσιου συνεχιστή των Αποστόλων υπαγορεύει και την διαρκή του μέριμνα για ομολογία, διάδοση και προστασία της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης.<sup>623</sup> Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η εκτεταμένη κατηχητική δραστηριότητα που αναπτύσσει η Αυτοκρατορία από τα μέσα του 9<sup>ου</sup> αιώνα προς τους όμορους της πληθυσμούς αντανακλάται και στην τέχνη, όπως στις συμπληρωματικές σκηνές κάτω από την Πεντηκοστή στη Νέα Εκκλησία της Tokali (αρ. καταλ. 10). Οι απεικονίσεις των λαών και των γλωσσών της Γης προσδίδουν σαφώς έναν κοσμολογικό χαρακτήρα οικουμενικών διαστάσεων. Η αμφίεση όμως των προσωποποιήσεων-ηγεμόνων αυτών των ομάδων, ακόμα και των πρώτων προσώπων που διακρίνονται πίσω τους και θυμίζουν αντίστοιχους αξιωματούχους, δηλώνει την ένταξή τους στην σφαίρα επιρροής του Βυζαντίου. Η βυζαντινή αυτοκρατορική ενδυμασία τους μαρτυρά δηλαδή τον εκχριστιανισμό τους. Η νέα τους ταυτότητα δηλώνεται ουσιαστικά στο πρόσωπο του αρχηγού τους, ο οποίος φέρει πλέον τα χαρακτηριστικά ενός χριστιανού βασιλέα, συνάδοντας δηλαδή με την ιστορική πραγματικότητα της εποχής: η ενσωμάτωση στην Ορθόδοξη Εκκλησία κάθε προσήλυτου λαού, της οποίας προηγούνται αρχικά, όπως είναι γνωστό, η κατήχηση και η βάπτισμα του ηγέτη του και της οικογένειάς του. Η σύνθεση της Tokali εκφράζει στην πραγματικότητα το πνεύμα αυτών των αντιλήψεων και πρακτικών, συνάδοντας και εικαστικά με την ευαγγελική θεμελίωση της ιεραποστολής *«πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Ματθ. 28,19), όπως την ερμηνεύει και υμνολογικά ο Ρωμανός ο Μελωδός σε κοντάκιο του στους αγίους Αποστόλους: «Πορευθέντες εἰς πάντα τὸν κόσμον, μαθητεύσατε ἔθνη καὶ βασιλέας».*<sup>624</sup> Στην παράσταση λοιπόν αυτού του μνημείου, Ἔθνη και Λαοί, Φυλές και Γλώσσες, το

<sup>623</sup> Βλ. παραπάνω, 51-52, υποσημ. 69 και 110-113 (αρχή αποστολικότητας).

<sup>624</sup> Romanos le Mélode, *Hymnes V*, επιμ. J. G. de Matons, (SC 283), Paris 1981.

πλήρωμα δηλαδή της Οικουμένης, έχει ήδη ασπασθεί το Ευαγγέλιο και υιοθετήσει την κοινή γλώσσα της πίστης ως επακόλουθο της Καθόδου του Αγίου Πνεύματος, της μαθητείας από τους Αποστόλους και της ιεραποστολικής εξωτερικής πολιτικής του Βυζαντίου. Στην πραγματικότητα λοιπόν, η εξομοίωση της εξωτερικής εμφάνισης των τεσσάρων βασιλικά ντυμένων ηγετών με τους Βυζαντινούς, αλλά και μεταξύ τους, φαίνεται να συμβάλλει οπτικά στην πρόσληψη της εικόνας ενός κοινού τελικά σώματος, που το αποτελούν όλοι οι απανταχού πιστοί χριστιανοί. Επομένως, η αναζήτηση της ταυτότητας των εικονιζόμενων ετερογενών πληθυσμιακών ομάδων και των εκπροσώπων τους οδηγεί στην διαπίστωση πως πρόκειται για τους “*συντιθέμενους και συναρμολογούμενους τῇ ἀρχιτεκτονία τοῦ Πνεύματος*”,<sup>625</sup> τους ‘συνελθόντες συνημμένους’ με την Εκκλησία, δηλαδή τον λαό του νέου Ισραήλ.<sup>626</sup> Οι απεικονίσεις τους υπομνηματίζουν ουσιαστικά τον πνευματικό αυτόν δεσμό, που διέπει τα εκχριστιανισμένα έθνη με τους ήδη χριστιανούς Βυζαντινούς και τους καθιστά ένα ενιαίο σύνολο, επικυρώνοντας και εικονογραφικά την εκπλήρωση της προφητείας του Ιωήλ, όπως ήδη αναφέρθηκε.<sup>627</sup>

Ασφαλώς, από ιστορικής πλευράς, η εκπλήρωση αυτής της προσδοκίας σε παγκόσμιο επίπεδο δεν ολοκληρώθηκε καθολικά και απόλυτα. Ωστόσο, η παράσταση της Τοκαλί πιστοποιεί την δυναμικότητα της βυζαντινής αποστολικότητας εκείνης της περιόδου, την ενοποιητική της δύναμη και το οικουμενικό εύρος του προσανατολισμού της. Άλλωστε, η αλήθεια της μνημειακής αυτής σύνθεσης δεν εκπίπτει το θέμα που αποδίδει, ως πρακτική σταδιακά θα ατονήσει, ως όραμα όμως παραμένει ενεργό κατά την εκκλησιαστική θεώρηση, μέχρι και την εσχατολογική του πραγμάτωση.

<sup>625</sup> Γρηγόριου του Θεολόγου, *PG* 36, 1052. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος (*Λόγος ΙΘ΄: Εἰς τὸν ἐξισωτὴν Ἰουλιανόν*, *PG* 35, στήλ. 1052C) αντιπαραβάλλοντας τη σκηνοπηγία στην έρημο και τις προσφορές των Εβραίων στο Θεό, καλεῖ αναλόγως τους Χριστιανούς: «Οὕτω καὶ ἡμεῖς τῇ τιμῇ του Θεοῦ σκηνῆ τῆσδε τῆς Ἐκκλησίας, ἣν ὁ Κύριος ἔπηξε, καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ἢ διαφοροῖς ἀρετῆς συνοικοδομεῖται, ὁ μὲν μικρὸν, ὁ δὲ μεῖζον, πάντες δὲ ὁμοίως εἰσφέρωμεν εἰς ἔργον τέλειον, εἰς κατοικοιτήριον Χριστοῦ, εἰς ναὸν ἁγίον, συντιθέμενοι, καὶ συναρμολογούμενοι τῇ ἀρχιτεκτονία τοῦ Πνεύματος».

<sup>626</sup> *Ἰω. Χρυσοστόμου, Ομιλία ΚΖ΄, PG* 61, στήλ. 228: «Ἐκκλησία γὰρ γέγονεν, οὐχ ἵνα διηρημένοι ᾄμεν οἱ συνελθόντες, ἀλλ’ ἵνα οἱ διηρημένοι συνημμένοι. καὶ τοῦτο ἡ σύνοδος (ενν. ἡ εκκλησιαστικὴ σύναξις) δείκνυσιν».

<sup>627</sup> Βλ. παραπάνω, σ. 181-182. Για τον ρόλο της Αυτοκρατορίας στο σχέδιο της θείας Οικονομίας: βλ. παραπάνω, υποσημ. 263.

Τον ήδη εξαιρετικά έντονο αποστολικό χαρακτήρα, που διαπνέει ολόκληρο το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού,<sup>628</sup> ενισχύουν οι σκηνές του βιογραφικού κύκλου του Μεγάλου Βασιλείου, που εστιάζουν στην ιεραποστολική δράση του και την αγιότητα του προσώπου του.<sup>629</sup> Από τις σωζόμενες παραστάσεις του νεότερου στρώματος της Tokali διακρίνονται κυρίως τα αντιαρειτικά θέματα από τον αγώνα του αγίου κατά των Αρειανών, η συνάντησή του με τον άγιο Εφραίμ και το θαύμα της συγχώρησης των αμαρτιών της μετανοημένης γυναίκας κατά την Κοίμησή του.<sup>630</sup> Η ορθοδοξία και ορθοπραξία του επισκόπου Καισαρείας ως χριστιανού ποιμένα συνιστούν ένα κατεξοχήν πρότυπο αέναης συνέχισης του ιεραποστολικού λειτουργήματος, όπως διακρίνεται περισσότερο ή λιγότερο στις μορφές όλων των αγιασμένων ανθρώπων, κληρικών και λαϊκών, που διαμορφώνουν κάθε εικονογραφικό πρόγραμμα. Οι βιογραφικές απεικονίσεις του αγίου<sup>631</sup> εστιάζουν στην διάκριση και τον έλεγχο της ορθής πίστης, ακόμα και του ίδιου του Αυτοκράτορα, καθώς και στην άμεση και θαρραλέα αντιμετώπιση των αιρετικών. Έτσι δίνεται ένα πρότυπο αληθινού ιεράρχη, γνήσιου συνεχιστή των Αποστόλων και ένα ανάλογο υπόδειγμα σχέσεων της Ιερωσύνης με την Βασιλεία, για κάθε εκκλησιαστικό άνδρα.

Ο Μέγας Βασίλειος ελέγχει την κρατική εξουσία στο πρόσωπο του Αυτοκράτορα λόγω της κακοδοξίας του, αποδεικνύοντάς την εμπράκτως μέσα από θαυμαστά γεγονότα, που προϋποθέτουν βαθιά και αυθεντική πίστη στον αγιοτριαδικό Θεό. Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε πως ο άγιος δεν κινήθηκε μόνος του μπροστά στις πύλες του ναού, αλλά προέβη στην σύναξη του ποιμνίου του, προτρέποντάς το σε μια συλλογική προσευχή, έκφραση της ορθοδοξίας του. Και είναι ακόμα πιο ενδιαφέρον ότι η ενωτική αυτή πρωτοβουλία επιλέχθηκε να απεικονισθεί, ώστε να αποδοθούν η αξία και η λειτουργία της ενότητας του εκκλησιαστικού σώματος ως εγγυητή, μάρτυρα και ομολογητή της αλήθειας του δόγματος.

<sup>628</sup> Μάλιστα, ο τονισμένος αποστολικός χαρακτήρας του διακόσμου έχει επισημανθεί από τον Cutler και για το αρχικό στρώμα της Παλαιάς Εκκλησίας, σύμφωνα με την σημασία των τοιχογραφιών του νάρθηκά της: A. Cutler, "Apostolic Monasticism at Tokali Kilise in Cappadocia", *Anatolian Studies* 35 (1985).

<sup>629</sup> Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. 1/2, 358-365 και πίν. 85.2, 71.1. Για την εικονογραφία του: Μ. Χατζηδάκης, «Εκ τοῦ Ἐλπίου τοῦ Ρωμαίου», *ΕΕΒΣ* 14 (1938), 412. Η. Buchthal, "Some Notes on Byzantine Hagiographical Portraiture", *Gazette des Beaux-Arts* 62 (1963), 83 κ.ε. Ν. Δρανδάκης, *Εικονογραφία των Τριών Ιεραρχών*, Ιωάννινα 1969, 8-11. Τζ. Παπαγεωργίου, «Δύο ιδιότυπες παραστάσεις από το Βίο του Μεγάλου Βασιλείου και του Ιωάννου του Χρυσοστόμου στη Μονή των Αγίων Τεσσαράκοντα, Χρύσαφα Λακωνίας, έργο Γεωργίου Μόσχου (1620)», *ΔΧΑΕ* ΛΕ' (2014), 229-244. C. Walter, «Biographical Scenes of the Three Hierarchs», *REB* 36 (1978), 243-250.

<sup>630</sup> Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. 1/2, 358-365 και πίν. 85.2, 71.1.

<sup>631</sup> Για την εικονογράφηση βιογραφικών παραστάσεων του αγίου Βασιλείου στην τέχνη: Τζ. Παπαγεωργίου, «Δύο ιδιότυπες παραστάσεις από τον Βίο του Μεγάλου Βασιλείου», 232-234.

Η καθολική ανάγκη μίας και μόνης ορθής πίστης και ενός κοινού φρονήματος για ολόκληρη την βυζαντινή κοινωνία αυτή την εποχή είναι προφανής, όπως έχει τονιστεί και παραπάνω. Στο ζωγραφικό πρόγραμμα της Tokali (αρ. καταλ. 10) αναπτύσσεται και εικονογραφικά, μέσα από τον αγωνιστικό χαρακτήρα της αποστολικής δράσης του επισκόπου Καισάρειας Βασίλειου. Είναι μάλιστα γνωστή η ιδιαίτερη αγάπη και ευλάβεια του μικρασιατικού στοιχείου στο πρόσωπό του, η μορφή του οποίου, εδώ στην Εκκλησία της Tokali, εξάιρεται σε βαθμό που να δημιουργεί την εντύπωση της αφιέρωσης του ναού αυτού στη μνήμη του.<sup>632</sup> Η επιλογή μάλιστα ιστόρησης των θεμάτων από τον Βίο του αναδεικνύει τελικά την εκφραστική ποικιλία στην απόδοση της καταπολέμησης κάθε κακοδοξίας και δογματικής αλλοίωσης. Η προβολή εμβληματικών επισκοπικών προσωπικοτήτων, οι οποίοι με μαρτυρικό φρόνημα ορθοτομούν τον Λόγο της Αληθείας, παραπέμπει ουσιαστικά στην εφαρμοσμένη αποστολικότητα, δηλαδή την ιεραποστολικότητα, που συνεχίζει το αγιοπνευματικό έργο του φωτισμού της Οικουμένης.

Στη Νέα Εκκλησία της Tokali (αρ. καταλ. 10), ακόμα και μεμονωμένα στοιχεία της εικονογραφίας των αγίων επικεντρώνουν την προσοχή των πιστών στο γνήσιο αποστολικό πνεύμα, που αυτή την εποχή ενισχύεται ιδιαίτερα. Ενδιαφέρον δείγμα αποτελεί η παράσταση των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης, που απαντά σε εσωράχιο του κεντρικού τόξου, όπου δεν ιστορούνται να κρατούν και οι δύο μαζί τον Τίμιο Σταυρό, όπως συνηθίζεται μετά την Εικονομαχία και εξής.<sup>633</sup> Ο άγιος, ντυμένος με τα αυτοκρατορικά του ενδύματα, κρατά σταυροφόρο ράβδο και την σφαίρα του κόσμου, ενώ η αγία αποδίδεται δεόμενη με ανοιχτά τα χέρια και μόνο πάνω στο βασιλικό της ένδυμα παριστάνεται το σύμβολο του σταυρού.<sup>634</sup>

Με την αισθητή και σπάνια τροποποίηση της καθιερωμένης εικονογραφίας τους, η παρουσία τους στον μνημειακό διάκοσμο του ναού εστιάζει περισσότερο στην αυτοκρατορική τους θέση και ιδιότητα,<sup>635</sup> που ισοδυναμεί με την ανάδειξη της πολιτικής τους διακυβέρνησης. Είναι σε όλους γνωστή και βαθιά ριζωμένη, πολύ περισσότερο εκείνη την εποχή, η καταλυτική επίδραση του έργου τους για την ανανέωση και την

<sup>632</sup> G. de Jerphanion, "Histoires de St Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines du Moyen Âge", *La voix des monuments*, Ρώμη-Παρίσι 1938, 158.

<sup>633</sup> E. Kirschbaum, "Konstantin und Helena", *LCI* 7, Ρώμη-Βιέννη 1974, στήλ. 336-337. N. Teteriatnikov, "The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-evaluation of the Cross", *ΔΧΑΕ ΙΗ'* (1995), 170-188, με προγενέστερη βιβλιογραφία.

<sup>634</sup> Wharton-Epstein, *Tokali Kilise*, εκ. 116.

<sup>635</sup> J. Deckers, "Constantin und Christus. Das Bildprogramm in Kaiser Kulträumen und Kirchen", D. Stutzinger (επιμ.), *Spätantike und frühes Christentum*, Φραγκφούρτη 1984, 267-283.

ενίσχυση της παρακαμάζουσας μέχρι τότε Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, και ιδίως η επιλογή αλλαγής προσανατολισμού της προς την Ανατολή. Στον ίδιο χώρο, στα ανατολικά σύνορα της Αυτοκρατορίας, διαδραματίζεται άλλωστε αυτή την εποχή (10<sup>ο</sup> αιώνα) η νικηφόρα πορεία του βυζαντινού στρατού, ανακτώντας σε ικανοποιητικό βαθμό τα χαμένα εδάφη της. Η εικονογραφική αυτή διαφοροποίηση παραπέμπει emphatically στον ισαποστολικό ρόλο και την οικουμενική αποστολή των αγίων αυτών, στοιχείων που εξυψώνουν διακριτικά, αλλά διαχρονικά, τόσο την Βασιλεία, όσο και την Ιερωσύνη. Η εύρεση του Σταυρού του Χριστού, εδώ δεν αποτελεί το κύριο μήνυμα· εκφράζεται έμμεσα, ως υπόμνηση, στο ένδυμα της αγίας Ελένης, γιατί σε εκείνην αποδίδεται ως πρωτοβουλία και εκτέλεση.<sup>636</sup>

---

<sup>636</sup> Για το θέμα της Εύρεσης του Τιμίου Σταυρού από την αγία Ελένη: M. Wenzel, “Some Notes on the Iconography of St. Helen”, *Actes du XIIe Congrès International d’Etudes Byzantines*, Ochride, 10-16 septembre 1961, τ. III, Βελιγράδι 1964, 415-421. K. G. Holum, “Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage”, *The Blessings of Pilgrimage*, επιμ. R. Ousterhout, Urbana – Chicago 1990, 66-81. S. Borgehammar, *How the Holy Cross was found. From Event to Medieval Legend. With an Appendix of Texts*, Stockholm 1991. J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden-Cologne 1992. B. Baert, *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden 2004. L. Fundic - M. Kappas, «Stauroproskynesis. An Iconographic Theme and its Context», *ΔΧΑΕ ΛΔ’* (2013), 141-156.

**- Çavuşin, Περιστερώνας, Ταξιάρχες (αρ. καταλ. 6): αποστολικά θέματα και η παράσταση των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης**

Στον Περιστερώνα, το ζωγραφικό πρόγραμμα του ναού προσφέρει ενδιαφέρουσες εικονογραφικές προτάσεις έντονης προβολής του αποστολικού πνεύματος. Στον θόλο της μονοκάμαρης με ψηλές αναλογίες εκκλησίας, τοποθετείται και πάλι η παράσταση της Ανάληψης, καταλαμβάνοντας το Α τμήμα της (πίν. 28α).<sup>637</sup> Το θέμα του *Πορευθέντες*<sup>638</sup> εικονίζεται στο Ν τμήμα του θόλου (πίν. 28α), ακριβώς δίπλα στη σύνθεση της Ανάληψης και στο ίδιο μάλιστα επίπεδο με την κεντρική σκηνή της Μεταμόρφωσης στο μέτωπο της αψίδας (πίν. 28α). Έτσι, με την κατάλληλη χωροταξική τοποθέτηση των τριών αυτών σκηνών, οι ιστορούμενοι απόστολοι μετέχουν ταυτόχρονα σε όλες τις συνθέσεις, αναλογικά των θεματικών αναγκών της καθεμιάς. Οι μορφές τους καθιστούν ιδιαίτερα αισθητή την παρουσία τους σε όλη την άνω Α πλευρά του ναού, υπογραμμίζοντας τον καθοριστικό τους ρόλο στο έργο της θείας Οικονομίας και την επακόλουθη οικουμενική τους αποστολή.

Η επαγγελία της Καθόδου του Αγίου Πνεύματος, όπως εμπεριέχεται στο ιστορικό συμβάν της Ανάληψης, αποδίδεται εικαστικά με την σύνθεση της Πεντηκοστής στον νάρθηκα (πίν. 29α-β).<sup>639</sup> Η θέση αυτή συνάδει πλήρως με το κατηχητικό πνεύμα των παραστάσεων, που χαρακτηρίζει συνήθως τον μνημειακό διάκοσμο του χώρου αυτού, προκειμένου να ανταποκρίνεται στην πνευματική κατάσταση των νεοεισερχόμενων στην Εκκλησία και νεοφώτιστων στον ευαγγελικό της λόγο. Θυμίζει την ιστόρηση της σκηνής στο ΝΔ φουρνικό της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη (αρ. καταλ. 12), όπου εκεί ήταν προσαρμοσμένη στη θολωτή του επιφάνεια.<sup>640</sup> Είναι γνωστό άλλωστε ότι τα θέματα των θεοφανειών, αγιοτριαδικών και χριστολογικών, εξαίρονται ιδιαίτερα μετά την Αναστήλωση των Εικόνων, δηλαδή κατά την εποχή θριάμβου της εικονόφιλης αντίληψης.<sup>641</sup>

Μέσα στο αποστολικό αυτό πνεύμα, όπως εξαιρείται στο ναό του Περιστερώνα, η παράσταση του βασιλέα Νικηφόρου Φωκά και της οικογένειάς του στην κόγχη της Πρόθεσης αποκτά μία επιπλέον δυναμική (πίν. 3α, 4β). Δεν είναι μόνο το σπουδαίο

<sup>637</sup> Thierry, *La Cappadoce*, εικ. 110. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 256, εικ. 41.

<sup>638</sup> Ανήκει στην πρώτη από τις δύο βασικές εικονογραφικές ομάδες που διακρίνει ο Γκιολές, δηλαδή σε εκείνην που συνδυάζει ευαγγελικά αποσπάσματα του Ματθαίου και του Λουκά. Εδώ υπερτερούν του Λουκά. Επίσης έχουμε τον συμμετρικό, ιερατικό τύπο με τον Χριστό στην μέση της σκηνής να ευλογεί: Γκιολές, «Πορευθέντες...», 141.

<sup>639</sup> Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 259, 293.

<sup>640</sup> Mango, *Materials*, 35-38, 98, πίν. 29-35. Chr. Walter, *L'Iconographie des Conciles dans la tradition byzantine*, Παρίσι 1970, 204-205.

<sup>641</sup> Grabar, *L'Iconoclisme*. Για τα προφητικά οράματα ως θεοφάνειες, βλ. παραπάνω, υποσημ. 580.

γεωπολιτικής σημασίας στρατιωτικό του έργο, που προσέφερε με την βοήθεια του Θεού στην υπεράσπιση και απελευθέρωση των εδαφών της Αυτοκρατορίας. Παράλληλα, μέσα από το κυρίαρχο πνεύμα του εικονογραφικού προγράμματος, αναδεικνύεται και το αποστολικό του έργο, που ως Αυτοκράτορας οφείλει να επιτελεί με ποικίλα μέσα προς διάδοση του Χριστιανισμού στο πλήρωμα της Οικουμένης. Οι μεγάλες στρατιωτικές του επιτυχίες ωφελούν ταυτόχρονα Κράτος και Εκκλησία, αφού η ανάκτηση παλαιών εδαφών από το Βυζάντιο συνεπάγεται και επέκταση των ορίων του εκκλησιαστικού σώματος. Έτσι, ο Φωκάς εξαιρείται και ιεραποστολικά, ως άλλος Μ. Κωνσταντίνος, ο οποίος απεικονίζεται μαζί με την μητέρα του Ελένη και τον Τίμιο Σταυρό, στη Ν τμήμα του ημικυλίνδρου του Ιερού (πίν. 29β).<sup>642</sup> Είναι γνωστό ότι η θέση της παράστασης των δύο αγίων και η συναντίληψη με άλλα θέματα επιδρά στο μήνυμα και τον χαρακτήρα της.<sup>643</sup> Στο ναό του Περιστερώνα, η ιστόρησή της στον τοίχο του Ιερού τιμά και λειτουργικά το σύμβολο του Σταυρού, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί σημείο αναφοράς και παραβολής για την εικονιζόμενη βασιλική οικογένεια στην κόγχη της Πρόθεσης.

Μάλιστα, η παράσταση του αρχαγγέλου Γαβριήλ στην πλαϊνή Ν κόγχη του Διακονικού, δίπλα στην Παναγία, υπενθυμίζει τον ευαγγελισμό της, συνεπώς και τον ευαγγελισμό ολόκληρης Εκκλησίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η συνολική εικονογραφία της Ν ασίδας (Διακονικού), συμφυής με το ευρύτερο αποστολικό πνεύμα που διαπνέει έντονα το πρόγραμμα του ναού, αλλά και την ίδια την Αυτοκρατορία αυτή την εποχή, αντιπαραβάλλεται προς τον θριαμβευτικό στρατιωτικό χαρακτήρα της αντίστοιχης βόρειας (Πρόθεσης). Υπογραμμίζεται δηλαδή η αξιοσύνη του αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά σε επίπεδο στρατηγικών αγώνων, οικουμενικών αξιώσεων και αποστολικών δράσεων.

Επομένως, στο πρόσωπο και στην βασιλεία του ευλαβούς Αυτοκράτορα αναγνωρίζεται και εικαστικά ο διττός προσανατολισμός της εξωτερικής πολιτικής του βυζαντινού κράτους στην αντιμετώπιση απειλών των συνόρων της. Το δραστήριο και εκτεταμένο στρατιωτικό και αποστολικό έργο της διοικούσας αρχής, υπηρετώντας ουσιαστικά την οικουμενική αποστολή της Αυτοκρατορίας, συντελεί τελικά στην ενότητά της και την συμπαγή λειτουργία της.

<sup>642</sup> Thierry, *La Cappadoce*, 167.

<sup>643</sup> Jolivet-Levy, "La glorification de l'empereur". Η ίδια, *La Cappadoce médiévale*, 384-385.

---

**Κόραμα, Karanlık (αρ. καταλ. 8): τα αποστολικά θέματα**

Η εκκλησία του Karanlık (6<sup>η</sup>-7<sup>η</sup> δεκαετία 11<sup>ου</sup> αιώνα), αν και αποτελεί έργο συλλογικής χορηγίας, όπως μαρτυρούν οι πολλές μορφές δωρητών στο κάτω μέρος κύριων σκηνών, δεν στερείται εικονογραφικής συνάφειας και θεολογικής ενότητας στο συνολικό ζωγραφικό της πρόγραμμα (αρ. καταλ. 8).

Ο τρούλος του κυρίως ναού φέρει την μορφή του Παντοκράτορα, περιβαλλόμενη από επτά μετάλλια με τον στηθαίο Εμμανουήλ εν μέσω αρχαγγέλων και στα σφαιρικά τρίγωνα τέσσερις αποστόλους (πίν. 30).<sup>644</sup> Έχει παρατηρηθεί στην έρευνα η σχετικά βραδεία αποδοχή του μεταεικονομαχικού αυτού θέματος στον τρούλο των εκκλησιών της Καππαδοκίας, καθώς εισέρχεται εκεί από τον 11<sup>ο</sup> αιώνα, αν και ήταν γνωστό ήδη στην Κωνσταντινούπολη από τις αρχές του β' μισού του 9<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>645</sup> Ωστόσο, δεν πρόκειται όπως φαίνεται για χρονική καθυστέρηση, οπισθοδρόμηση ή εμμονή σε παλαιότερα σχήματα, αλλά για συνειδητή επιλογή αυτή την εποχή, που προσδοκά την απόδοση ιδιαίτερης τιμής στο πρόσωπο των Αποστόλων, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει. Άλλωστε, η σύγχρονη αυτή τάση παρατηρείται και σε ναούς μεγάλων πόλεων, που ακολουθούν την πρωτοπορία στην μνημειακή ζωγραφική. Πολύ περισσότερο θα ίσχυε αυτή η ερμηνεία για την Καππαδοκία, περιοχή με βαθιά μακραίωνη αποστολική παρουσία και παράδοση.

Στην εκκλησία του Karanlık (αρ. καταλ. 8), η σύνθεση της Ανάληψης δεν απεικονίστηκε στον κεντρικό τρούλο, αλλά στην καμάρα του νάρθηκα (πίν. 31). Ως αντανάκλαση ωστόσο της εμφατικής προβολής του αποστολικού πνεύματος αυτή την περίοδο θα πρέπει να κατανοηθεί η επιλογή της ιστορίας των σφαιρικών τριγώνων του τρούλου με τα μετάλλια τεσσάρων Αποστόλων αντί των Ευαγγελιστών, όπως συνηθίζεται ήδη λίγο πριν τα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>646</sup> Οι στενές επαφές του ναού του

---

<sup>644</sup> G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. I, 406-407, πίν. 97.1, 107. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 50-51. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce*, 81- Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*, 162-163, πίν. 69, 72-73, 77 (λεπτομέρεια), 81. A. Tsakalos, *Le monastère rupestre de Karanlık Kilise*.

<sup>645</sup> N. Thierry, "Yusuf Koç Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. I, 406-407, πίν. 97.1. Thierry, *La Cappadoce*. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*. A. Tsakalos, αδημ. διδ. διατριβή, Paris. A. Tsakalos, «Ένταλματικό ου 'έντάλματί σου'? Nouvelle lecture de l'inscription d'un donateur à Karanlık kilise (Göreme, Cappadoce)», *ΔΧΑΕ ΚΕ'* (2004), 219-224. A. Τσάκαλος, «Παρεμβάσεις χορηγών στην εικονογράφηση των ναών. Η περίπτωση του Karanlık kilise στην Καππαδοκία», *20<sup>ο</sup> Συμπόσιο ΧΑΕ [Περύληψεις]*, Αθήνα 12-14 Μαΐου 2000, Αθήνα 2000, 83-84.

Kilisesi", *Mélanges Mansel*, τ. I, Αγκυρα 1974, 200. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 268.

<sup>646</sup> Πρόκειται για τις μορφές των αποστόλων Φιλίππου, Θαδδαίου, Θωμά και του Πρόχορου μαθητή του ευαγγελιστή Ιωάννη: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 193. Tsakalos, «Art et donation», 173-175, όπου διαπιστώνει την σημαντική ιεραποστολική δραστηριότητα αυτών των μορφών, εκ των οποίων οι δύο συνδέονται με τον εκχριστιανισμό των περιοχών της Συρίας και της Αρμενίας. Την τιμητική τους θέση στα σφαιρικά τρίγωνα εϋστοχα την θεωρεί ως επιλογή των χορηγών, αποτελώντας και για τους ίδιους



Karanlık με την τέχνη και τις εξελίξεις της Κωνσταντινούπολης δηλώνονται καταρχάς από την ποιότητα του ζωγραφικού του διακόσμου, τις προσωπογραφίες των χορηγών του και τις επιγραφές που τους συνοδεύουν. Επομένως, οι ιδιαίτερες εικονογραφικές προτιμήσεις, όπως αυτή που προαναφέρθηκε, δεν μπορεί και εδώ να δικαιολογηθεί λόγω έλλειψης γνώσης των σύγχρονων τάσεων της μνημειακής ζωγραφικής.

Η εντονότερη έκφραση αποστολικότητας απαντά στην εκκλησία αυτή στον διάκοσμο του νάρθηκα, όπου αποδίδεται η Ανάληψη (πίν. 31) και στην Δ πλευρά της καμάρας η σύνθεση του Πορευθέντες (πίν. 32).<sup>647</sup> Ο συνδυασμός αυτών των δύο σκηνών έχει καταστεί ήδη μια εμπεδωμένη εικονογραφική επιλογή και παράδοση στον μικρασιατικό χώρο, όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει και σε παλαιότερα μνημειακά παραδείγματα.<sup>648</sup>

Στην εκκλησία του Karanlık, σημειώνονται τα συμπλήματα τριών μόνο μαθητών (Πέτρου-Παύλου-Ιωάννη),<sup>649</sup> ενώ σε παλαιότερα μνημεία της περιοχής τα ονόματα των αποστόλων αναφέρονται ολογράφως. Για παράδειγμα, στην παράσταση της Ανάληψης στον Περιστερόνα του Çavuşin (αρ. καταλ. 6) σημειώνεται μία δήλωση τονισμού των Αποστόλων ως προσωπικοτήτων: η αναγραφή του ονόματος κάθε μορφής, παρά μάλιστα την ήδη υπάρχουσα επιγραφή με τον γενικό τίτλο *Μαθητές*, όπως έχει καθιερωθεί.<sup>650</sup> Αυτή η ιδιαιτερότητα, χωρίς να αποσιωπά τον συλλογικό χαρακτηρισμό του αποστολικού ομίλου, έκφραση άλλωστε του ενιαίου σώματός τους, συμβάλλει παράλληλα και στην ταύτισή τους ως μοναδικά πρόσωπα. Έτσι εξαιρείται η προσωπική αξία του καθενός και συνεπώς, η σημασία της ξεχωριστής του συμβολής στο έργο της θείας Οικονομίας. Η ολογράφως αναγραφή των ονομάτων όλων των Αποστόλων της Ανάληψης απαντά και σε άλλα καππαδοκικά μνημεία του 10<sup>ου</sup> κυρίως αιώνα.<sup>651</sup> Συνεπώς, όπως έχει ήδη παρατηρηθεί, από τον 12<sup>ο</sup> αιώνα υποχωρεί η αναγραφή των ονομάτων των αποστόλων ολογράφως και κυριαρχούν οι συμπληματικές τους ονοματοδοσίες.<sup>652</sup> Κατά την γνώμη μου, με βάση την χρονολόγηση του μνημείου του

---

αποστολικά πρότυπα έμπνευσης και παραλληλισμού, χωρίς ωστόσο να εντάσσει αυτή την ιδιαιτερότητα, ερμηνεύοντάς την στο ευρύτερο πνεύμα της εποχής.

<sup>647</sup> Tsakalos, *Karanlık kilise*. Ο ίδιος, «Art et donation», 173-175. Jolivet-Lévy, «Relation d'espace», 80-82, εικ. 1, 9. Η ίδια, *La Cappadoce médiévale*, 256-257. Για τις παραστάσεις θεοφάνειας στον νάρθηκα, βλ. A. Grabar, "Sur les sources des peintres byzantins des XIIIe-XIVe siècles. Sur les images des visions théophaniques dans le narthex", *CahArch* 12 (1962), 372-380.

<sup>648</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 594.

<sup>649</sup> Jerphanion, *Cappadoce*, τ. I, 415, πίν. 96.

<sup>650</sup> Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 331.

<sup>651</sup> El Nazar, Kiliçlar Kilise, Göreme (Κόραμα) 6, Ayvali Kilise, Kokar Kilise: Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 331.

<sup>652</sup> Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 331-332, όπου και πλήθος σχετικών παραδειγμάτων.

Karanlik μετά τα μέσα του 11ου αιώνα, το φαινόμενο αυτό συνδέεται με την υποχώρηση του υπερτονισμού της αποστολικότητας, όπως διαφαίνεται γενικά στα εικονογραφικά προγράμματα των ναών.

Στην σκηνή του *Πορευθέντες*, δύο από τους συνολικά οκτώ δωρητές, ο Ιωάννης και ο Γενέθλιος,<sup>653</sup> επέλεξαν να απεικονιστούν γονυπετείς στα πόδια του Χριστού, ζητώντας κι εκείνοι την ευλογία της αποστολής και του έργου τους (πίν. 32β). Η κίνησή τους είναι δηλωτική της σημαίνουσας αξίας της αποστολικότητας ως αρχής και της αναγνώρισης εκ μέρους τους της αναγωγής της στον ίδιο τον Χριστό. Η ανάγκη των δωρητών να συμπεριληφθούν στην ευλόγηση των Μαθητών ως άλλοι απόστολοι αναδεικνύει και επιβεβαιώνει την κατανόηση της αποστολικότητας στον χώρο της Ανατολής ως διαδοχής πίστης, και μάλιστα όχι της πίστης ενός μόνο, αλλά όλων των Αποστόλων.<sup>654</sup> Ο όρος ‘*ἐντάλματί σου*’, που συνοδεύει τον χορηγό Ιωάννη στην δεητική επιγραφή του *ΔΕΗCΙC ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ Θ(εο)Υ ΙΩ(άννου) ΕΝ[Τ]ΑΛΜΑΤΙ [C]ΟΥ*, συμπυκνώνει σαφώς τις έννοιες της εντολής και της αποστολής, που θα είχαν να κάνουν στην συγκεκριμένη περίπτωση με την ανάληψη της εκτέλεσης ενός καθήκοντος προς όφελος της Εκκλησίας.<sup>655</sup> Η ανάγκη αναγραφής του, μαζί με την απεικόνιση των χορηγών μέσα στην παράσταση ενός τέτοιου θέματος, αποτελούν αξιοσημείωτα δείγματα του τρόπου πρόσληψης της αφομοιωμένης διαχρονικά αποστολικής παράδοσης στο Βυζάντιο.

<sup>653</sup> A. Tsakalos, «Ένταλματικόῦ οὐ ‘ἐντάλματί σου’? Nouvelle lecture de l’inscription d’un donateur à Karanlik kilise (Göreme, Cappadoce)», *ΔΧΑΕ ΙΕ’* (2004), 219-224. Α. Τσάκαλος, «Παρεμβάσεις χορηγών στην εικονογράφηση των ναών. Η περίπτωση του Karanlik kilise στην Καππαδοκία», *20<sup>ο</sup> Συμπόσιο ΧΑΕ* [Περιλήψεις], Αθήνα 12-14 Μαΐου 2000, Αθήνα 2000, 83-84.

<sup>654</sup> Βλ. παραπάνω, την αρχή της αποστολικότητας, 107-113. Για το θέμα της διαφορετικής πρόσληψης της αποστολικότητας σε Ανατολή και Δύση: Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 840-845.

<sup>655</sup> Tsakalos, «Ένταλματικόῦ οὐ ‘ἐντάλματί σου’?», 222-223.

• **Θέμα Ελλάδα:**

**Βοιωτία, Μονή Οσίου Λουκά, καθολικό (αρ. καταλ. 2): τα αποστολικά θέματα του κυρίως ναού, του νάρθηκα και του ΝΔ παρεκκλησίου**

Στον ψηφιδωτό διάκοσμο του καθολικού της Μονής του Οσίου Λουκά, έργο της δ' δεκαετίας του 11<sup>ου</sup> αιώνα, διακρίνεται επίσης η έξαρση της αποστολικής ιδέας (αρ. καταλ. 2). Μεταξύ των ελάχιστων ευαγγελικών σκηνών του προγράμματος, εκείνη της Πεντηκοστής ιστορείται στον θόλο του Ιερού Βήματος (πίν. 33α).<sup>656</sup> Το θέμα της Πεντηκοστής διαμορφώθηκε για να προσαρμόζεται σε θολωτές επιφάνειες,<sup>657</sup> όπως εικονίστηκε ήδη από το β' μισό του 9<sup>ου</sup> αιώνα στους κωνσταντινουπολίτικους ναούς της Αγίας Σοφίας (Δ φουρνικό Ν υπερώου) (αρ. καταλ. 12)<sup>658</sup> και των Αγίων Αποστόλων (Δ τρούλο).<sup>659</sup> Ο συνήθης εικονογραφικός τύπος της παράστασης, που διαμορφώθηκε μετά την Εικονομαχία και διατηρήθηκε έκτοτε σταθερά,<sup>660</sup> περιλαμβάνει την σύναξη των Αποστόλων σε κυκλική ή ημικυκλική διάταξη, την θεοφάνεια και τις ακτίνες καθόδου του Αγίου Πνεύματος.<sup>661</sup>

Η λειτουργική αναφορά του θέματος της Πεντηκοστής ως τριαδικής θεοφάνειας στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας επέδρασε στην τοποθέτησή του στον χώρο του Ιερού, με πρωιμότερο παράδειγμα την Πεντηκοστή στο μοναστήρι του Οσίου Λουκά (αρ.

<sup>656</sup> Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*, πίν. 41. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, 19, εικ. 11-12. Γκιολές, «Εικονογραφικά θέματα», 269-270, πίν. 87α, όπου εξετάζεται το θέμα στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης Ορθοδόξων και Λατίνων (1054). Γκιολές, «Παράσταση Πεντηκοστής», 315-324.

<sup>657</sup> Diez – Demus, *Byzantine Mosaics*, 72. Demus, *Mosaic Decoration*, 17, 20, 82-85. Διαφορετική ερμηνεία είχε διατυπώσει παλαιότερα ο Grabar, ο οποίος θεωρούσε ότι το εικονογραφικό σχήμα της σκηνής ανάγεται σε παλαιά πρότυπα που αποδίδουν με ρεαλιστικό τρόπο την κυκλική διάταξη, σύμφωνα με την οποία κάθονταν οι απόστολοι σε κλειστό χώρο: Grabar, «Le schéma iconographique de la Pentecôte», 615-621 και 822, όπου σημειώνει ότι οι παραστάσεις με κυκλική διάταξη των εικονιζόμενων δηλώνουν συνάντηση με επίσημο χαρακτήρα.

<sup>658</sup> Mango, *Materials*, 35-38, 98, πίν. 29-35. Walter, *L'iconographie des Conciles*, 204-205.

<sup>659</sup> R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, Παρίσι 1953, τ. III, 47-48. Walter, *L'iconographie des Conciles*, 205-207. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Τορόντο – Buffalo – Λονδίνο<sup>2</sup>1986, 192. Μικρογραφική αποτύπωση του θέματος της Πεντηκοστής, που κοσμούσε το Ιερό της πεντάτρουλης εκκλησίας των Αγίων Αποστόλων στην Κωνσταντινούπολη σώζεται στο χειρόγραφο των Ομιλιών του μοναχού Ιακώβου της Μονής της Θεοτόκου του Κοκκινοβάφου στη Βιθυνία: κωδ. gr. 1208, φ. 3β, Εθνική Βιβλιοθήκη Παρισιού: Η Omont, «Miniatures des Homélie sur la Vierge du moine Jacques», *Bulletin de la Société française de reproduction de manuscrits à peintures* II (1927), 5-24. Αργότερα, κατά μίμηση του ναού των Αγίων Αποστόλων της Πρωτεύουσας, η παράσταση αποδίδεται επίσης στον Δ τρούλο του Αγίου Μάρκου στη Βενετία: O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, τ. I, Σικάγο – Λονδίνο 1984, 151.

<sup>660</sup> Grabar, «Le schéma iconographique de la Pentecôte», 615-627.

<sup>661</sup> Walter, *L'iconographie des Conciles*, 202.

καταλ. 2).<sup>662</sup> Το δογματικό περιεχόμενο της σκηνης συνάδει απόλυτα με το μυστήριο της “μεταβολής” του άρτου και του οίνου σε Σώμα και Αίμα Χριστού, λόγω της καταβασίας του Αγίου Πνεύματος.<sup>663</sup> Είναι γνωστό άλλωστε πως η αποστολή του Παράκλητου στην Εκκλησία ορίζει καταρχάς την γενέθλια ημέρα της και εις το εξής, με την Θεία Λειτουργία “*δυνάμεθα άει Πεντηκοστήν έπιτελειν*”, όπως σημειώνει ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος στην σχετική του ομιλία.<sup>664</sup> Η επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος μεταμορφώνει τους αμαθείς Μαθητές σε φωτισμένους Αποστόλους. Η οικουμενική τους αποστολή δηλώνεται με τον σταχωμένο κώδικα (Ευαγγελιστές και Παύλος) ή το τυλιγμένο ειλητό που κρατούν (υπόλοιποι Απόστολοι), σύμβολο της εξουσίας που τους εκχωρήθηκε, σύμφωνα με την παλαιά αυτοκρατορική αντίληψη, για να κηρύξουν τον ευαγγελικό λόγο στον κόσμο.<sup>665</sup>

Η πρόθεση έξαρσης έκαστης προσωπικότητας των Αποστόλων αναγνωρίζεται στην χωροθέτησή τους. Η κυκλική τους διάταξη δεν ευνοεί την απόδοση ενιαίου καθίσματος, αλλά ξεχωριστού θρόνου με υποπόδιο (σκίμποδο) για τον καθένα, στοιχείο που απαντά για πρώτη φορά εδώ στον Όσιο Λουκά, σύμφωνα με τα σωζόμενα μνημειακά παραδείγματα. Έτσι, παρέχεται η δυνατότητα εύρυθμης κι ευρύχωρης προβολής των Αποστόλων. Η προβολή ενός εκάστου σε ξεχωριστό κάθισμα αναδεικνύει ουσιαστικά την μοναδικότητα κάθε οντότητας, η οποία δεν χάνεται στην συλλογικότητα, αλλά ενσωματώνεται στο σύνολο, σύμφωνα δηλαδή με την επικρατούσα κοσμοθεώρηση της Αυτοκρατορίας.<sup>666</sup> Συνεπώς, υπερτονίζεται η ανάληψη του διδακτικού τους έργου στην Οικουμένη ατομικά και η πολύτιμη συμβολή εκάστου στο σχέδιο της θείας Οικονομίας.<sup>667</sup> Πολύ εύστοχα λοιπόν έχει επισημανθεί η αντανάκλαση της νέας ιεραποστολικής δραστηριότητας της Αυτοκρατορίας από τους Μακεδόνες βασιλείς στις εικονογραφικές αυτές μεταβολές της Πεντηκοστής.<sup>668</sup> Άλλωστε, το πρότυπο της

<sup>662</sup> Για την θεολογική και λειτουργική σχέση θείας Λειτουργίας και Πεντηκοστής: Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*, 204-207. Γκιολές, «Σχόλια στην παράσταση της Πεντηκοστής», 316-319.

<sup>663</sup> Γκιολές, «Σχόλια στην παράσταση της Πεντηκοστής», 318-319.

<sup>664</sup> Ιω. Χρυσόστομος, *Είς την άγιαν Πεντηκοστήν*, PG 50, 454.

<sup>665</sup> J. Kollwitz, “Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit”, *Theologie und Glaube* 37/38 (1947/1948), 95 κ.ε. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 284. Ο ίδιος, «Σχόλια στην παράσταση της Πεντηκοστής», 319. Ο ίδιος, *Οι τοιχογραφίες του καθολικού της Μονής Διονυσίου στο Άγιο Όρος*, Αθήνα 2009, 95.

<sup>666</sup> Για τη θεώρηση του προσώπου στην ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία, βλ. τον συλλογικό τόμο *Τα προσώπια του προσώπου. Κριτικές θεολογικές τοποθετήσεις στην οντολογία του προσώπου*, Πρακτικά Θεολογικής επιστημονικής ημερίδας, Αθήνα 2019.

<sup>667</sup> Γκιολές, «Σχόλια στην παράσταση της Πεντηκοστής», 319-320.

<sup>668</sup> Walter, *L'iconographie des Conciles*, 207. Γκιολές, «Σχόλια στην παράσταση της Πεντηκοστής», 320-321.

παράστασης του Οσίου Λουκά, όπως και το παρόμοιο μεταγενέστερο του Αγίου Μάρκου της Βενετίας, ήταν τελικά κωνσταντινουπολίτικο, όπως έχει σημειωθεί στην έρευνα.<sup>669</sup>

Η πρόθεση έξαρσης των Αποστόλων ανιχνεύεται και στις μεμονωμένες απεικονίσεις τους στο πρόγραμμα του νάρθηκα του καθολικού του Οσίου Λουκά (πίν. 33γ).<sup>670</sup> Αν και σε αυτό τον χώρο είναι ήδη έντονη η παρουσία τους, αφού μετέχουν όλοι στις δύο από τις τέσσερις κύριες σκηνές του νάρθηκα, δηλαδή στις παραστάσεις του Νιπτήρα και της Ψηλάφησης του Θωμά στα τύμπανα των τυφλών αφιδωμάτων του βόρειου και νότιου τοίχου αντίστοιχα, ωστόσο επιλέγεται η ιστόρησή τους και ως μεμονωμένων μορφών στα εσωράχια των κεντρικών τόξων του ίδιου χώρου.<sup>671</sup> Με τον τρόπο αυτόν αποδίδεται ιδιαίτερη και ξεχωριστή τιμή στα ίδια τα πρόσωπα των Αποστόλων για την δράση του καθενός. Η ζωή και το έργο τους, μετά την Ανάληψη του Κυρίου και την επιφοίτησή τους κατά την Πεντηκοστή, που αποδίδεται στον θόλο του Ιερού Βήματος, τους καταξιώνει ως πρότυπα ορθής πίστης, ως οικουμενικούς διδασκάλους του Ευαγγελίου και ως απευδείς μάρτυρες της Αλήθειας που γνώρισαν και για την οποία τελικά θανατώθηκαν μαρτυρικά.

Οι Απόστολοι λοιπόν εντάσσονται και στον μνημειακό διάκοσμο του νάρθηκα, στον κατεξοχήν δηλαδή χώρο των κατηχουμένων, όπου οι νεοφώτιστοι στον χριστιανισμό ευαγγελίζονται την αυθεντική πίστη και καλούνται να την ομολογήσουν κατά το βάπτισμά τους, έτσι όπως την βίωσαν και την δίδαξαν οι Απόστολοι. Αυτήν άλλωστε ασπάστηκαν και ακολούθησαν και όλοι οι παριστάμενοι άγιοι και αγίες του εικονογραφικού προγράμματος, μετέχοντας στην χορεία των γνήσιων διαδόχων του Χριστού και των Μαθητών Του.

Άξια παρατήρησης είναι επίσης η τοποθέτηση και η διάταξη των δώδεκα μεμονωμένων αποστολικών μορφών στις διακοσμημένες επιφάνειες.<sup>672</sup> Απεικονίζονται στα τόξα που στηρίζουν την καμάρα του νάρθηκα, αντανακλώνοντας όπως φαίνεται και συμβολικά τον εποικοδομητικό τους ρόλο στη θεμελίωση της χριστιανικής Εκκλησίας, λειτουργώντας ιστορικά, αλλά και διαχρονικά ως πυλώνες της ορθόδοξης πίστης της.<sup>673</sup>

<sup>669</sup> Γκιολές, «Σχόλια στην παράσταση της Πεντηκοστής», 320.

<sup>670</sup> Για το εικονογραφικό πρόγραμμα του νάρθηκα του καθολικού, βλ. Γκιολές, «Εικονογραφικό πρόγραμμα νάρθηκα», 139-160.

<sup>671</sup> Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*, πίν. 2-3, 7β, 21, 23, 24, 25. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, 25, εικ. 21-24, 29-30.

<sup>672</sup> Βλ. προοπτικό σχέδιο (εικ. 9), αρ. 169-180: Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, πίν. 23, 29-30 (λεπτομέρεια).

<sup>673</sup> Βλ. παραπάνω, την αρχή της αποστολικότητας, 107-114.

Μπορούμε επίσης να διακρίνουμε και ορισμένα κριτήρια στην επιλογή της συγκεκριμένης θέσης κάποιων Αποστόλων ανάμεσα στις παραστάσεις των άλλων προσώπων. Παρατηρούμε δηλαδή πως οι άγιοι Πέτρος και Παύλος ιστορούνται στα τόξα εκατέρωθεν του Χριστού Παντοκράτορα στο τυφλό αψίδωμα πάνω από την κεντρική πύλη προς τον κυρίως ναό, τα αδέρφια Ιάκωβος και Ιωάννης απαντούν ο ένας μετά τον άλλον, ο Θωμάς εικονογραφείται δίπλα από την σκηνή της Ψηλάφησης, όπου αποτελεί το κύριο αποστολικό πρόσωπο του χριστολογικού επεισοδίου, ενώ οι Ματθαίος και Λουκάς που αποδίδονται ως συγγραφείς του Ευαγγελίου, όπως άλλωστε και οι άλλοι δύο ευαγγελιστές, παριστάνονται αντικρυστά. Επομένως, η διάταξη των αποστολικών προσώπων φαίνεται να οργανώνεται σύμφωνα με τα κριτήρια της θέσης τους στο συνολικό σώμα των Μαθητών (πρωτοκορυφαίοι απόστολοι Πέτρος και Παύλος), των συγγενικών τους δεσμών (αδέρφια Ιάκωβος και Ιωάννης), μιας κοινής τους ιδιότητας (ευαγγελιστές Ματθαίος και Λουκάς) ή και της σύνδεσής τους με το εικονογραφικό τους περιβάλλον (απόστολος Θωμάς-Ψηλάφηση του Θωμά).

Συμπεραίνουμε λοιπόν πως συχνά υφίστανται σημεία αναφοράς, συνάφειας και αλληλοσυσχέτισης και για τις μεμονωμένες μορφές, ακόμα και όταν αυτές εμφανίζονται ως εξατομικευμένες παραστάσεις αγίων μέσα στον εικαστικό χώρο. Συνεπώς, οι απεικονίσεις των Αποστόλων στον νάρθηκα του Οσίου Λουκά αποτελούν ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα, όπου επιδιώκεται η απόδοση και εικαστικά, μιας μορφής διασύνδεσης των εικονιζόμενων προσώπων, καθώς και της ένταξής τους σε ένα ομοιογενές κατά το δυνατόν σύνολο, συγκροτώντας τελικά ένα ενιαίο σώμα, το σώμα της Εκκλησίας ως σώμα του Χριστού.<sup>674</sup>

Ο εμφατικός τονισμός της οικουμενικής αποστολικότητας φαίνεται να διακρίνεται αυτή την εποχή και στην ιδιαίτερη ανάδειξη του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου, κυρίως δε των σχετικών βαπτισματικών θεμάτων. Στο καθολικό της μονής του Οσίου Λουκά, στο ΒΔ ημιχώνιο στη βάση του τρούλου, στην σκηνή της Βάπτισης, η μορφή του Βαπτιστή υπερέχει με το μέγεθός της κάθε άλλου εικονιζόμενου προσώπου, αποδίδοντάς του σχεδόν πρωταγωνιστικό ρόλο (πίν. 33β).<sup>675</sup> Η εντονότερη ωστόσο προβολή του

<sup>674</sup> Για το σώμα της Εκκλησίας ως αντανάκλαση της ενότητας, βλ. παραπάνω, αρχή της ενότητας, 71-76.

<sup>675</sup> Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*, πίν. 59. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, 25, εικ. 16. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Βυζαντινά ψηφιδωτά*, εικ. 59. Chr. Walter, "Baptism in Byzantine Iconography", *Sobornost* 2 (1980), 8-25. Αντίστοιχη παρατήρηση έχει καταγραφεί και για το μέγεθος της μορφής του Προδρόμου στην παράσταση της Βάπτισης της Νέας Μονής Χίου: Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 134-139.

Προδρόμου εντοπίζεται στις τοιχογραφίες του ΝΔ παρεκκλησίου, όπου στο βόρειο και ανατολικό τύμπανο ιστορείται η σκηνή της Συνάντησής του με τον Χριστό, που προαναγγέλλει ουσιαστικά την Βάπτισή Του (Ματθ. 3, 14-17) (πίν. 34α).<sup>676</sup> Η απεικόνιση της Χείρας του Θεού στον θόλο του παρεκκλησίου<sup>677</sup> εκφράζει την συγκατάθεση του Θεού και συνεπώς την επιβεβαίωση της θείας φύσης του Ενσαρκωμένου Λόγου. Ο βαπτισματικός χαρακτήρας αυτής της εικονογράφησης είναι προφανής, αλλά και δηλωτικός για την χρήση του χώρου ως βαπτιστηρίου.

Ωστόσο, προκαλεί εντύπωση η επιλογή ενός και μόνο θέματος και μάλιστα αυτού της Συνάντησης, το οποίο δεν ιστορεί άμεσα το γεγονός της Βάπτισης, αλλά το υπονοεί και προτιμάται εδώ από άλλες σχετικές βαπτισματικές παραστάσεις.<sup>678</sup> Στην πραγματικότητα, η σύνθεση της Συνάντησης αναδεικνύει και πάλι το ζήτημα του εκλεγμένου από τον Θεό κατάλληλου ανθρώπου και της ανάθεσης της αποστολής του σε αυτόν. Κατόπιν θείας εντολής από άγγελο Κυρίου ξεκίνησε ο Ιωάννης το κηρυγματικό του έργο στην έρημο, προσφέροντας το βάπτισμα της μετανοίας.<sup>679</sup> Με ανάλογο τρόπο, κατόπιν εντολής του ίδιου του Ενσαρκωμένου Λόγου, προέβη και στην Βάπτιση του Κυρίου του. Στην σκηνή αυτή εμπεριέχεται δηλαδή η έννοια της αποστολικότητας και η σημασία της για την λυτρωτική προοπτική όλης της ανθρωπότητας. Ο σωτηριολογικός πυρήνας αυτής της Συνάντησης επισημαίνεται από τον ίδιο τον Χριστό προς τον Πρόδρομο, η ανάγκη δηλαδή *ΠΑΗΡΩΣΑΙ ΠΑΝΑ ΔΙΚΕΟΚΥΝΗΝ*. Η αποστολή των εκλεκτών, δηλαδή των εκλεγμένων, εντάσσεται στο σχέδιο της θείας Οικονομίας, την Δικαιοσύνη του Θεού, γι' αυτό και πρέπει να εκπληρώνεται. Η μορφή του Βαπτιστή αποτελεί ένα κατεξοχήν πρότυπο ιεραποστολής, όπως δηλώνει και η χαρακτηριστική σταυροφόρος ράβδος, την οποία φέρει σε αρκετές παραστάσεις, ιδιαίτερα από αυτή την εποχή. Στο πρόσωπό του συνυπάρχει ο παλαιός κόσμος της προσμονής του Λυτρωτή-Μεσσία και ο νέος της Καινής Κτίσης και ανάστασης του ανθρώπου, που ξεκινά με την αναγέννησή του, δηλαδή την βάπτισή του. Πρώτος βαπτισθείς εν Άγιω Πνεύματι είναι ο ίδιος ο Υιός του Θεού, που έγινε και Υιός του Ανθρώπου (Ενσάρκωση).

<sup>676</sup> Η ευαγγελική περικοπή της παράστασης διαβάζεται την Παραμονή των Φώτων. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, 65, εικ. 63-64. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, εικ. 10-11.

<sup>677</sup> Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*, πίν. 77. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, εικ. 65.

<sup>678</sup> Για παράδειγμα, στο Διακονικό του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη στη Νάξο επιλέγεται η παράσταση της Βάπτισης των Ιουδαίων από τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος Διασορίτης*, 67-68. Για το εικονογραφικό θέμα, βλ. ακόμη, Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 137, υποσημ. 9.

<sup>679</sup> Βλ. παραπάνω για την σχετική παράσταση στη Νέα Εκκλησία της Tokali (αρ. καταλ. 10), 177-178.

Σωστά έχει παρατηρηθεί πως ο τρόπος απόδοσης του θέματος στο ΝΔ παρεκκλήσιο του Οσίου Λουκά προσδίδει και ενισχύει περισσότερο τη συμβολική διάσταση, παρά την ιστορική.<sup>680</sup> Έτσι λοιπόν, η ιστόρηση αυτής της σκηνής αναδεικνύει καταρχάς την αληθινή πίστη και την αγιότητα του Προδρόμου ως βασικές προϋποθέσεις για την αναγγελία που εμπεριέχει αυτή η Συνάντηση, την Βάπτιση δηλαδή του Θεανθρώπου. Η παράσταση υπερτονίζει την τιμή και την αξιοσύνη του αγίου Ιωάννη, επικυρώνοντας ουσιαστικά τη θεία εκλογή του προσώπου του. Την αλήθεια αυτή και τους συμβολισμούς της βεβαιώνει η μαρτυρία του αγιοτριαδικού Θεού, που εδώ εικαστικά αποδίδεται λιτά και συνοπτικά, με την ευλογία της Χείρας Του.

Σχετικά με το εικονογραφικό πρόγραμμα του τρούλου του καθολικού του Οσίου Λουκά, ο μεταβυζαντινός ζωγραφικός διάκοσμος του τρούλου, εποχής 17<sup>ου</sup> αιώνα, έχει καλύψει τον αντίστοιχο της βυζαντινής περιόδου (πίν. 34β).<sup>681</sup> Φαίνεται ωστόσο πως θα μπορούσε να υποστηριχθεί και μία διαφορετική άποψη από την ήδη υπάρχουσα στην έρευνα, που θεωρεί πως το νεώτερο σωζόμενο στρώμα αντιγράφει ουσιαστικά το παλαιότερο αρχικό.<sup>682</sup> Πιστεύουμε δηλαδή πως η σύγχρονη με τον ψηφιδωτό διάκοσμο θεματολογία του τρούλου διαφοροποιούνταν εν μέρει από την ύστερη τοιχογράφηση. Θα περιελάμβανε βέβαια τις 16 μορφές των προφητών, όπως βλέπουμε και σήμερα, αφού τα αντίστοιχα διάκενα μεταξύ των παραθύρων υπήρχαν και στην αρχική φάση. Όμως, στον κεντρικό θόλο θα πρέπει να απεικονιζόταν η σκηνή της Ανάληψης. Η έκταση της επιφάνειας αυτής θα το επέτρεπε. Η διζωνική διάταξη των παραστάσεων απαντά συχνά στους βυζαντινούς τρούλους. Ο συνδυασμός αυτών των θεμάτων, της Ανάληψης και των Προφητών, δεν είναι άγνωστος, και μάλιστα εκείνη την εποχή, απαντά στον τρούλο του σχεδόν σύγχρονου μεγάλου μνημείου της Παναγίας των Χαλκέων στη Θεσσαλονίκη (αρ. καταλ. 5).<sup>683</sup> Η συνύπαρξή τους αποτυπώνει και εδώ τις δύο κύριες εικονογραφικές αντιλήψεις, που επέλεγε τόσο η ίδια η Πρωτεύουσα και τα μεγάλα κέντρα, όσο και οι επαρχίες της. Η πρώτη τάση, της ιστόρησης της Ανάληψης στον κεντρικό τρουλαίο διάκοσμο ή την καμάρα αν πρόκειται για καμαροσκεπάστους ναούς, συνδέεται με την ιδιαίτερη προβολή της αποστολικής ιδιότητας, που χαρακτηρίζει την μεταεικονομαχική φάση μέχρι περίπου τα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα, όπως έχουμε υποστηρίξει σε αυτό το

<sup>680</sup> Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, 66.

<sup>681</sup> Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*, πίν. 80.

<sup>682</sup> Demus, *Mosaic Decoration*, 19. Γκιολές, *Η Ανάληψις*, 272. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, 19.

<sup>683</sup> Βλ. παραπάνω, 166-168.



κεφάλαιο. Έτσι, εξηγείται και η σχετική επιλογή σε μνημεία της αντίστοιχης περιόδου. Η δεύτερη τάση, που προτάσσει την προφητική παρουσία έναντι της αποστολικής γύρω από τον Ενσαρκωμένο Λόγο, σημειώνεται περιορισμένα από τα τέλη του 10<sup>ου</sup> αιώνα, στο α΄ στρώμα της Πρωτόθρονης στη Νάξο, ενώ αρχίζει να επικρατεί σταδιακά από τον 11<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>684</sup> Μάλιστα, από το α΄ μισό του αιώνα αυτού παρατηρεί κανείς δείγματα συνδυασμού των δύο αυτών εικονογραφικών επιλογών, δηλωτικά μιας μεταβατικής φάσης, όπως στην Παναγία των Χαλκέων, στα οποία θα μπορούσε λοιπόν να συμπεριληφθεί και ο Όσιος Λουκάς.

Η θέση της Ανάληψης στον τρούλο θα απαντούσε επίσης στο ερώτημα για την έλλειψη της βασικής αυτής σκηνής από το εικονογραφικό πρόγραμμα του καθολικού του Οσίου Λουκά, όταν ταυτόχρονα επιλέγεται η Πεντηκοστή στον θόλο του Ιερού Βήματος. Παράλληλα, θα κάλυπτε και την εικονογραφική απουσία άμεσης εσχατολογικής παράστασης, με την οποία θα περίμενε κανείς να προαναγγέλλεται εμφανώς η Β΄ Έλευση του Χριστού «*κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*». Άλλωστε, η εσχατολογική προοπτική του σύμπαντος κόσμου, δηλαδή όλης της Εκκλησίας, αποτελεί βασικό στοιχείο κάθε μνημειακού εικονογραφικού προγράμματος, γιατί αφορά τελικά την αιώνια Βασιλεία του Θεού.<sup>685</sup> Από την άλλη, οι μεμονωμένες απεικονίσεις των Αποστόλων στον νάρθηκα του καθολικού, μεταξύ άλλων αγίων, δεν αποτελούν ανασταλτικό παράγοντα για την ιστόρηση της Ανάληψης στον κεντρικό τρούλο. Στο εικονογραφικό πρόγραμμα απαντούν ήδη και άλλες μορφές πολλαπλώς σε διάφορα σημεία του ναού (π.χ. ιεράρχες και Αρχάγγελοι).

Στις ορατές σήμερα όρθιες εικονιζόμενες μορφές των αρχαγγέλων, της Παναγίας και του περωτού Προδρόμου, που ανήκουν στην μεταβυζαντινή εποχή (πίν. 34β), είναι ελκυστικό να υποθέσουμε τον απόηχο ορισμένων τμημάτων της σκηνής της Ανάληψης, που θα κάλυπτε το κεντρικό μετάλλιο του τρούλου της βυζαντινής περιόδου. Οι τέσσερις μορφές των Αρχαγγέλων που θα κρατούσαν την δόξα του αναλαμβανόμενου Χριστού παραμένουν και στο μεταβυζαντινό πρόγραμμα, εξίσου όρθιες, ολόσωμες και ακτινωτά

<sup>684</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 135-136.

<sup>685</sup> Βλ. παραπάνω, κεφ. 1, κυρίως 46. Ο Γκιολές, «Εικονογραφικό πρόγραμμα νάρθηκα», θεωρεί το σύνολο των μεμονωμένων μορφών ως σύνθεση του Δευτέρου Κριτηρίου, έτσι όπως αποδίδεται στα πρώιμα μεταεικονομαχικά χρόνια. Τα πρόσωπα δηλαδή των αγίων εικονογραφούνται διασκορπισμένα στις επιφάνειες του νάρθηκα, χωρίς στενή μεταξύ τους συνοχή. Η ορθή αυτή ερμηνεία, που συνάδει άλλωστε με τη σημασία και τη χρήση του χώρου του νάρθηκα, όπως διεξοδικά αναλύει, δεν δικαιολογεί ωστόσο την απουσία μιας παράστασης που θα εξέφραζε άμεσα και εμφανώς την εσχατολογική προσδοκία της Δευτέρας Παρουσίας του Χριστού, όπως θα ανέμενε κανείς στο εικονογραφικό πρόγραμμα ενός μεγάλου μνημείου, σαν το καθολικό του Οσίου Λουκά.

διαταγμένες. Η παρουσία της Παναγίας στον εικονογραφικό τύπο της Ανάληψης είναι βεβαίως γνωστή. Στον σωζόμενο διάκοσμο του 17<sup>ου</sup> αιώνα, η απεικόνισή της αντικρυστά από την μορφή του αγίου Ιωάννη του Βαπτιστή, που τιμάται ιδιαίτερος στο ναό, όπως ειπώθηκε και παραπάνω, διαμορφώνει έμμεσα ένα μεταγενέστερο δεητικό σχήμα προς τον Σωτήρα Χριστό.<sup>686</sup>

Η προτεινόμενη λοιπόν θεώρηση της Ανάληψης ως την κυρίαρχη παράσταση της εικονογράφησης του τρούλου του καθολικού του Οσίου Λουκά, μαζί με τις μορφές των προφητών στο τύμπανό του, συνθέτουν την συνολική εικόνα του προγράμματός του, που συνάδει πλήρως με το κυρίαρχο ακόμα ιδεολογικό πνεύμα της εποχής. Η βυζαντινή αποστολική ιδέα διακρίνεται λοιπόν εμφανώς αφομοιωμένη και εκπεφρασμένη σε ένα από τα σπουδαιότερα προσκυνήματα του ηπειρωτικού χώρου και από τα αντιπροσωπευτικότερα μνημεία-καθρέφτες της κωνσταντινουπολίτικης αντίληψης.

---

<sup>686</sup> Στο βυζαντινό εικονογραφικό πρόγραμμα του Καθολικού του Οσίου Λουκά καταγράφονται δύο σχήματα Δέησης: στον ψηφιδωτό διάκοσμο του ημικύλινδρου της αψίδας και στο κεντρικό σταυροθόλιο του νάρθηκα.

• **Θέμα Αιγαίου Πελάγους:**

**Χίος, Νέα Μονή (αρ. καταλ. 17): οι μορφές των Αποστόλων και των Ευαγγελιστών στη βάση του τρούλου**

Μέσα στον 11<sup>ο</sup> αιώνα, παρατηρούμε προοδευτικά την εξασθένηση της ιδιαίτερης προβολής των Αποστόλων, τόσο με την τοποθέτηση της Ανάληψης όχι πλέον στον κεντρικό τρούλο, όσο και με την μείωση των σκηνών που παραπέμπουν κυρίως στην ιεραποστολική λειτουργία και δραστηριότητα.

Το τρουλαίο πρόγραμμα του οκταγωνικού ναού της Νέας Μονής Χίου, ενός αυτοκρατορικού καθιδρύματος του Κωνσταντίνου Θ' του Μονομάχου (βασ. 1042-1055), περιελάμβανε την παράσταση του Παντοκράτορα, περιβαλλόμενου από ζώνη δώδεκα ολόσωμων αγγέλων, ορατή μέχρι τον καταστρεπτικό σεισμό του 1881 (πίν. 35α).<sup>687</sup> Στα καμπύλα τρίγωνα Α και Δ πλευράς εικονίζονται χερουβείμ και σεραφείμ, ενώ στα αντίστοιχα της Β και Ν πλευράς οι τέσσερις ένθροντοι Ευαγγελιστές (πίν. 35β-δ). Μεταξύ των καμπύλων τριγώνων, τα στηθάρια οκτώ Αποστόλων συμπληρώνουν τον γνωστό δωδεκαμελή αποστολικό όμιλο.<sup>688</sup> Ο συνδυασμός Ευαγγελιστών-Αποστόλων-Εξαπτέρυγων (πίν 35β) στις θέσεις αυτές συνιστά ουσιαστικά ένα συγκερασμό διαφορετικών εικονογραφικών σχημάτων, που ως συστατικά στοιχεία ανήκουν όλα σε παραδόσεις προερχόμενες από την Πρωτεύουσα.<sup>689</sup> Η μεν ιστόρηση των αγγελικών μορφών στα καμπύλα τρίγωνα ακολουθεί την καθιερωμένη μέχρι εκείνη την περίοδο επιλογή,<sup>690</sup> η δε απόδοση των ένθροντων Ευαγγελιστών ανταποκρίνεται στη νέα κυρίαρχη τάση.<sup>691</sup> Σε έναν οκταγωνικό ναό όπως η Νέα Μονή, η ανάγκη εξεύρεσης οκτώ εικονιστικών μορφών για την κάλυψη της βάσης του τρούλου θα οδήγησε τον υπεύθυνο στον συνδυασμό των δύο κωνσταντινουπολίτικων παραδόσεων (Εξαπτέρυγων και Ευαγγελιστών), όπως έχει σημειωθεί.<sup>692</sup> Η εικαστική αυτή λύση βέβαια δεν θα

<sup>687</sup> Το εικονογραφικό πρόγραμμα του τρούλου αποκαθίσταται με βάση παλαιότερες περιγραφές περιηγητών: Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 35. Maguire, «The Mosaics of Nea Moni», 205-214.

<sup>688</sup> Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 49-54.

<sup>689</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 193-194. Άλλωστε, όπως πολύ εύστοχα έχει συμπεράνει γενικότερα η Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 230, παρατηρώντας την 'ζηλευτή' ομοιογένεια των εικονογραφικών προγραμμάτων της μεσοβυζαντινής κυρίως περιόδου, «μόνον η Κωνσταντινούπολη είχε τη δυνατότητα να δέχεται τις κατά τόπους εικονογραφικές παραδόσεις και τις προϋποθέσεις να δημιουργεί από αυτές ένα απόσταγμα εκπληκτικό στην καθαρότητά του».

<sup>690</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 189-192, 198.

<sup>691</sup> Στο ίδιο, 192-199.

<sup>692</sup> Στο ίδιο, 194.

επινοήθηκε για πρώτη φορά στην Χίο, αλλά στην Πρωτεύουσα και πράγματι πιθανόν να μιμείται το σύγχρονο καθολικό της Μονής του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων, όπως έχει προταθεί από τον Γκιολέ, και τα δύο έργα, άλλωστε, χορηγίες του ίδιου αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Θ΄ του Μονομάχου (1042-1055).<sup>693</sup>

Στη βάση του τρούλου της Νέας Μονής Χίου, με την απεικόνιση των οκτώ Αποστόλων σχηματίζεται έστω και σπονδυλωτά ο δωδεκαμελής αποστολικός όμιλος (πίν. 35δ).<sup>694</sup> Οι απεικονίσεις τους καταλαμβάνουν τον χώρο της ενδιάμεσης αυτής ζώνης, που αφήνουν ελεύθερο οι φυτικές διακοσμητικές ταινίες, εφόσον δεν εφάπτονται στη στεφάνη του τρούλου (πίν. 35β). Έτσι, δημιουργείται η εντύπωση ότι οι απεικονίσεις αυτές ανήκουν στον τρούλο.<sup>695</sup> Άλλωστε, οι άγγελοι εκπροσωπούν την ουράνια συνοδεία του Χριστού, ενώ οι Απόστολοι την αντίστοιχη επίγεια.

Η χωροταξική αυτή επιλογή είναι ενδεικτική των σύγχρονων αντιλήψεων της εποχής. Παραπέμπει στην ιδιαίτερη προβολή του κυρίαρχου αποστολικού πνεύματος, δείγματα του οποίου απαντούν ακόμα στην μνημειακή εικονογραφία του 11<sup>ου</sup> αιώνα, όπως ειπώθηκε, με εμφανή ωστόσο τάση σταδιακής μείωσης μέχρι και απάλειψής τους, προϊόντος του χρόνου. Οι συνολικά δώδεκα μορφές των Αποστόλων στη Νέα Μονή Χίου έχουν τελικά άμεση θεματική αναφορά στην κύρια εικονογραφία του τρούλου. Ωστόσο, η παρουσία τους στην θέση αυτή δεν φαίνεται να λειτουργεί τόσο ως μαρτυρία ή εποπτεία θεοφάνειας, αλλά ως αντανάκλαση της μέχρι τότε συνηθισμένης επιλογής ένταξής τους στον τρουλαίο διάκοσμο. Η πρόθεση ιδιαίτερης ανάδειξης του πολύτιμου για την Οικουμένη αποστολικού τους ρόλου και έργου αναγνωρίζεται και στο Καθολικό της Νέας Μονής Χίου, σε ηπιότερο όμως βαθμό. Φυσικά δεν χρειάζεται να θεωρηθεί πως αναπληρώνει, έστω και έμμεσα, το θέμα της Ανάληψης, εφόσον η σκηνή αυτή δεν λείπει από το συνολικό εικονογραφικό πρόγραμμα· απαντά στο Ν τμήμα του εσωνάρθηκα στο τύμπανο (πίν. 36α), κάτω από το θέμα της Πεντηκοστής (πίν. 36β), που εκτείνεται στην καμάρα του.<sup>696</sup>

<sup>693</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 196-197. Για τη Μονή του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων στην Κωνσταντινούπολη, βλ. παραπάνω, υποσημ. 473.

<sup>694</sup> Η ρυθμική αυτή εναλλαγή Αγγελικών Δυνάμεων και αποστολικών μορφών συμβάλλει στην οπτική ενότητα: Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 273. Βλ. επίσης L. Lehman, "The Dome of Heaven", *ArtB* 27 (1945), 1-27, περί ιδέας baldacchino ή «τέντας του ουρανού».

<sup>695</sup> Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*, 272.

<sup>696</sup> Στο ίδιο, 96-100.

---

**Νάξος, Χαλκί, Παναγία Πρωτόθρονη (αρ. καταλ. 15): οι παραστάσεις της Κλήσης των Αποστόλων και των Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας**

Στη Νάξο, στο α΄ μεσοβυζαντινό στρώμα του ναού της Παναγίας της Πρωτόθρονης (β΄ μισό 10<sup>ου</sup> αιώνα, π. 970-980), η επιλογή της σκηνής της *Κλήσης των Αποστόλων* συνάδει με το πνεύμα της εποχής,<sup>697</sup> δηλαδή την έντονη προβολή αποστολικότητας και σε αυτή την περιοχή (πίν. 37β, 38α). Η τοποθέτησή της, κάτω από τα θέματα του Ευαγγελισμού και της Επίσκεψης (πίν. 37α) και ακριβώς απέναντι από την παράσταση των Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας (πίν. 38β), εντείνει τους συμβολισμούς και τα μηνύματα των θεμάτων.

Η πρώτη συνάντηση του Χριστού με τους Μαθητές είναι η πλέον καθοριστική στιγμή για την ζωή τους, που σηματοδοτεί την αρχή του δικού τους ευαγγελισμού από τον ίδιο τον Μεσσία, που χρόνια αναζητούσαν και ανέμεναν, τόσο προσωπικά όσο και ομαδικά. Η σημασία της κλήσης προϋποθέτει ταυτόχρονα την θεία εκλογή βάσει της καταλληλότητας του προσώπου, της πνευματικής του ετοιμότητας, της ελεύθερης συγκατάθεσης και ανταπόκρισής του και ασφαλώς της εμπιστοσύνης του. Ο κοινός πόθος των μαθητών και η εσωτερική τους αναζήτηση τους οδηγεί στην ίδια την Αλήθεια, την οποία διδάσκονται και με την Χάρη της οποίας ενώνονται, φωτίζονται κι αποστέλλονται στην Οικουμένη να την διακηρύξουν. Στην εξακτίνωσή τους στον κόσμο για την διάδοση του Ευαγγελίου ενσαρκώνεται η ιδέα της αποστολικότητας. Ως θεωμένοι Απόστολοι πλέον, συγκροτούν όλοι μαζί ένα ενιαίο σώμα, την πρώτη Εκκλησία, και διακηρύσσουν την ορθή πίστη τους, καταθέτοντας την μαρτυρία του κοινού τους φρονήματος, συνεργεία του Αγίου Πνεύματος.<sup>698</sup>

Καθόλου επίσης τυχαία δεν φαίνεται να είναι και η ιστορήση της σύνθεσης των αγίων Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας (πίν. 38β), και μάλιστα ακριβώς απέναντι από την σκηνή της *Κλήσης* (πίν. 37β). Ο συσχετισμός των δύο παραστάσεων έχει εύστοχα παρατηρηθεί ήδη στην έρευνα επί τη βάσει του βαπτισματικού τους χαρακτήρα.<sup>699</sup> Ένας διαρκής ευαγγελισμός, μετά από ‘επίσκεψη’ Θεού, φωτίζει και κάθε ομολογητή και μάρτυρα της πίστες, όπως τους αγίους Τεσσαράκοντα της Σεβάστειας. Ως άλλος αποστολικός όμιλος, οι Σαράντα Μάρτυρες στρατιωτικοί συνιστούν επίσης ένα και

---

<sup>697</sup> Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 265, 268.

<sup>698</sup> Για τη σημασία της αποστολικότητας, βλ. παραπάνω, αρχή αποστολικότητας, 107-110.

<sup>699</sup> Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 265 με προγενέστερη βιβλιογραφία.

αδιαίρετο σώμα, ακμαίο<sup>700</sup> και αδελφικό, αφού «κοινὸς γὰρ αὐτῶν πατήρ ὁ Θεὸς, καὶ ἀδελφοὶ πάντες, οὐκ ἀπὸ ἑνὸς καὶ μιᾶς γεννηθέντες, ἀλλ' ἐκ τῆς υἰοθεσίας τοῦ Πνεύματος εἰς τὴν διὰ τῆς ἀγάπης ὁμόνοιαν ἀλλήλοις συναρμοσθέντες».<sup>701</sup> Η δική τους κλήση για ομολογία πίστεως και για το μαρτύριο αποτελεί την κοινή εμπειρία, το συνδυαστικό τους σημείο, στο οποίο συναντιούνται και ενώνονται, λειτουργώντας πλέον ως ομάδα, συγκροτώντας μιας 'ἐκκλησία μαρτύρων'.<sup>702</sup>

Η θέση της σκηνής, αλλά και ο τρόπος παρουσίασης αυτού του πολυπρόσωπου θέματος παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Οι Σαράντα Μάρτυρες δεν απεικονίζονται ως μεμονωμένες μορφές αγίων, ντυμένων στρατιωτικά και ενταγμένων σε εκτεταμένες επιφάνειες του διακόσμου, όπως απαντούν συνήθως στους ναούς της Καππαδοκίας.<sup>703</sup> Στην Πρωτόθρονη της Νάξου (αρ. καταλ. 15), επιλέγεται η συνοπτική τους απόδοση ως ενιαίου ομίλου, συγκροτώντας μία και μόνο παράσταση, η οποία επικεντρώνεται στα ομαδικά τους βασανιστήρια, το μαρτύριο της γύμνιας, του ψύχους, του πόνου και του αργού θανάτου. Ο εικονογραφικός τύπος που υιοθετείται, διαφορετικός από τα συνήθη σύγχρονα καππαδοκικά παράλληλα του θέματος, αναδεικνύει και μιαν άλλη νοηματική εστίαση. Η εικονογραφική αυτή μετάβαση, από την εξατομικευμένη παρουσία των σαράντα αγίων με στρατιωτική ενδυμασία στην ομαδική τους αποτύπωση στην στιγμή του μαρτυρίου τους, συνεπάγεται όχι τόσο αλλαγή στην αντίληψη περί των τιμώμενων προσώπων και στην πρόσληψη των σχετικών με αυτά γεγονότων, όσο μετατόπιση του νοηματικού κέντρου βάρους. Με την ομόφωνη στάση τους, 'ὁμοθυμαδὸν' διακηρύσσουν την αλήθεια της πίστεως τους, καταθέτοντας την μαρτυρία της κοινής ομολογίας με το μαρτύριο του Αίματος.<sup>704</sup> Η έμφαση δίνεται πλέον περισσότερο στην αξία και τη

<sup>700</sup> Μ. Βασίλειος, *Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας*, Ομιλία ΙΘ', 130-140.

<sup>701</sup> Στο ίδιο, 40.

<sup>702</sup> Στο ίδιο.

<sup>703</sup> Για το θέμα των Σαράντα Μαρτύρων: T. Velmans, «Une icône au Musée de Mestia et le thème de Quarante martyrs en Géorgie», *Zograf* 14 (1983), 40-51, όπου εξετάζεται ο ρόλος τους ως μεσολαβητών κατά την Δευτέρα Παρουσία. Z. Gavrilović, «The Forty Martyrs of Sebaste in the Painted Programme of Žiža Vestibule. Further research into the artistic interpretations of the Divine Wisdom-Baptism-Kingship Ideology», *The Byzantine Saint*, 190-193 (αναδημοσίευση στο *Studies in Byzantine and Serbian Medieval Art*, Λονδίνο 2001, 70-74, αρ. άρθρου IV). Η ίδια, «The Cult of the Forty Martyrs of Sebasteia in Macedonia and Serbia», ανακοίνωση στο συνέδριο *The Forty Martyrs of Sebasteia (Belfast 1986)*, επιμ. M. Mullet – O. Nicholson – A. Wilson, *XL Martyrs of Sebasteia*, Belfast, (αναδημοσίευση στο *Studies in Byzantine and Serbian Medieval Art*, London 2001, 198-216, αρ. άρθρου XIII). P. Karlin-Hayter, «Passio of the XL Martyrs of Sebaste: The Greek Tradition; The Earliest Accounts», *Analecta Bollandiana* 109, 249-305. Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 265.

<sup>704</sup> Για το μαρτύριο του αίματος: Π. Υφαντής, *Η Αγιότητα του Μαρτυρίου και η μαρτυρία της Αγιότητας*, 25-137. Ο ίδιος, «The Sanctity of Blood. Martyrdom as Ecclesiastical Witness according to Orthodox Tradition», *A Cloud of Witness. Opportunities for Ecumenical Commemoration, Proceedings of the*

σημασία της ενότητας, μιας από τις καταστατικές αρχές για την Εκκλησία, αλλά και την Πολιτεία, που συνιστά θεμελιώδη προϋπόθεση της συγκρότησής τους και απαραίτητη για την ομαλή λειτουργία τους.<sup>705</sup> Ο υπερτονισμός της αντανάκλα την βαθύτερη ανάγκη της εποχής για ενότητα και ομοψυχία, γι' αυτό και παρατηρείται μια ιδιαίτερη προβολή της θεματικής του κοινού οράματος και του συλλογικού φρονήματος. Έτσι, κατανοούμε ευκολότερα τους λόγους για τους οποίους το θέμα των Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας είναι ιδιαίτερα αγαπητό στους κύκλους της Κωνσταντινούπολης, και μέσα σε αυτό το πλαίσιο κατ' επέκταση, φαίνεται να υιοθετείται περισσότερο στις μεγάλες πόλεις της Αυτοκρατορίας ήδη από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>706</sup>

Τα πολυεπίπεδα σημαινόμενα και οι συνειρμοί των παραπάνω σκηνών εξηγούν και την επιλογή της θέσης της *Κλήσης των πρώτων Μαθητών* (πίν. 37β). Η εύκολη ορατότητα της παράστασης από το εκκλησίασμα είναι όντως ενδεικτική της σπουδαιότητας του θέματος εκείνη την εποχή.<sup>707</sup> Η πρώτη φάση της τοιχογράφησης πραγματοποιείται μετά την ανάκτηση της Κρήτης από τους Βυζαντινούς, ένα γεγονός εξαιρετικής σημασίας για το βυζαντινό κράτος, που έχει πλέον τον πλήρη έλεγχο ολόκληρου του αιγαιακού χώρου και όχι μόνο. Μέσα σε αυτές τις συνθήκες, η κομβική θέση της Νάξου καθορίζει και τον γεωστρατηγικό της ρόλο, γι' αυτό και το νησί φαίνεται πως αναπτύσσεται και ενισχύεται αισθητά αυτή την περίοδο. Αδιάμφευστος μάρτυρας της σύγχρονης πραγματικότητας είναι τα μνημεία της. Η ζωγραφική διακόσμηση της Πρωτόθρονης, ενός ναού μέσα στο διοικητικό, στρατιωτικό και οικονομικό κέντρο του νησιού, το Χαλκί, εκφράζει καταρχάς την πολιτική και εκκλησιαστική βούληση της τοπικής, υπό την καθοδήγηση της κεντρικής ηγεσίας. Η έξαρση του αποστολικού πνεύματος της εποχής παραπέμπει στα κριτήρια προτίμησης του θέματος της *Κλήσης* και της θέσης του στη Ν καμάρα. Είναι μάλιστα εξαιρετικά ενδιαφέρον πως η σκηνή αυτή δεν φαίνεται να εντάσσεται σε συνεχόμενη ζώνη ευαγγελικής αφήγησης. Η αυτοτελής

---

*International Ecumenical Symposium, Monastery of Bose, 29/10-2/11 2008* [Faith and Order Paper 209], Γενεύη 2009, 54-61.

<sup>705</sup> Για την αρχή της ενότητας, βλ παραπάνω, σ. 71-80.

<sup>706</sup> Για την ιδιαίτερη τιμή των αγίων στην Κωνσταντινούπολη και σε άλλες μεγάλες πόλεις: O. Demus, "Two Paleologan Mosaic Icons in the Dumbarton Oaks Collections", *DOP* 14 (1960), 97-98. T. Velmans, "Une icône au Musée de Mestia et le thème de Quarante martyrs en Géorgie", *Zograf* 14 (1983), 41. Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 265. Το μαρτύριο των Σαράντα αυτών αγίων της Σεβάστειας αποδίδεται και σε έργα μικροτεχνίας κωνσταντινουπολίτικης προέλευσης: Panayotidi - Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki», 265. Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι οι μεσοβυζαντινές ελεφαντοστέινες πλάκες, βλ. ενδεικτικά: D. T. Rice, "The Ivory of the Forty Martyrs at Berlin and the Art of the 12<sup>th</sup> Century", *Recueil des travaux de l'Institut d'Etudes Byzantines* 8 (1962), 275-279.

<sup>707</sup> Panayotidi - Konstantellou, "Panaghia Protothronos at Chalki", 265.

νοηματοδότησή της ενισχύει περαιτέρω την αξιολόγησή της μέσα στο εικονογραφικό πρόγραμμα. Η επιλογή της παράστασης αντανακλά ουσιαστικά το ιεραποστολικό κλίμα της βυζαντινής εξωτερικής, αλλά και εσωτερικής πολιτικής που ακολουθείται, ως αποτέλεσμα των παρατεταμένων εξωτερικών απειλών των συνόρων της, όπως έχει ήδη ειπωθεί.

Η αντικρουστή απεικόνιση των δύο αυτών θεμάτων στη Ν καμάρα (κάτω ζώνη), της Κλήσης των Μαθητών και των Σαράντα Μαρτύρων-στρατιωτών της Σεβάστειας, αποτυπώνει τις δύο κύριες πολιτικές που ασκεί η Αυτοκρατορία αυτή την εποχή ως αντιμετώπιση του προβλήματος της απειλής των εξωτερικών συνόρων: των στρατιωτικών και μάλιστα νικηφόρων επιχειρήσεων, αλλά και των ιεραποστολικών αποστολών και δράσεων, καταρχάς προς άλλους λαούς (εκχριστιανισμός) και παράλληλα εσωτερικής ενότητας και συνοχής της κοινωνίας, μετά από μακροχρόνιες καταλήψεις εδαφών, εισβολών περισσότερο ή λιγότερο μακροχρόνιων, εισροής και μόνιμης εγκατάστασης σλαβικών φυλών κ.λ.π. Έτσι, στον ναό της Πρωτόθρονης της Νάξου σώζεται ένα ακόμα παράδειγμα αντανάκλασης του διττού προσανατολισμού της Αυτοκρατορίας, του αποστολικού δηλαδή και στρατιωτικού χαρακτήρα της πολιτικής της αυτήν την εποχή, όπως έχει αναλυθεί και παραπάνω.



---

**Χαλκί, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης (αρ. καταλ. 14): η σκηνή του Κηρύγματος του Προδρόμου στους Ιουδαίους και η σύνθεση της Πεντηκοστής (11<sup>οο</sup> αιώνα)**

Στην προηγούμενη ενότητα του κεφαλαίου (σ. 135-144) προσεγγίσαμε τον υπερτονισμένο στρατιωτικό χαρακτήρα του αρχικού εικονογραφικού προγράμματος του ναού του Διασορίτη, επισημαίνοντας ωστόσο και την παράλληλη, αλλά πιο διακριτική έμφαση στην ιδέα και την αξία του αποστολικού έργου.

Η αφιέρωση του Διακονικού στην μορφή και την δράση του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου αναδεικνύει την καταλυτική του παρουσία και συμβολή στο έργο της θείας Οικονομίας. Ξεχωριστό ενδιαφέρον ως επιλογή έχει η παράσταση του *Κηρύγματος στους Ιουδαίους*,<sup>708</sup> (πίν. 11α) η μία από τις δύο βιογραφικές σκηνές (μαζί με τον Αποκεφαλισμό), που ιστορούνται στον χώρο αυτόν (πίν. 10α). Η θεματική της εξαίρει την έντονη κηρυγματική δραστηριότητα του Ιωάννη στον ιουδαϊκό κόσμο, τον οποίο προετοίμαζε αλλά και προειδοποιούσε για την επικείμενη δημόσια εμφάνιση του Μεσσία. Το χαρμόσυνο, σωτηριολογικής φύσεως μήνυμα του Προδρόμου συμπυκνώθηκε στην γνωστή προτροπή *Μετανοείτε, ήγγικε γάρ ή Βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, που εκκινεί έκτοτε κάθε ιεραποστολική κίνηση στην Εκκλησία, νοσηματοδοτώντας την. Η εικονογραφική λοιπόν έμφαση που δίνεται στην διδακτική δράση του Προδρόμου αποτελεί σημείο αναφοράς για κάθε μεταγενέστερη οικουμενική αποστολή προς διάδοση του Ευαγγελίου, με την πρωτοβουλία της σύγχρονης κρατικής ή/και εκκλησιαστικής ηγεσίας. Επομένως, η επιλογή αυτού του θέματος εκφράζει το κυρίαρχο πνεύμα της εποχής και αποκτά ιδιαίτερη σημασία, εφόσον από τον βιογραφικό κύκλο του αγίου Ιωάννη εικονογραφούνται μόλις δύο σκηνές στις επιφάνειες του Διακονικού.

Η παράσταση του *Κηρύγματος* ανήκει στην ενότητα της ιστορίας του Προδρόμου στην έρημο.<sup>709</sup> Η εξαγιασμένη ασκητική μορφή του Ιωάννη επισφραγίζει εδώ την σημαίνουσα συμβολική αξία των δύο χώρων-εννοιών της ερήμου και της Οικουμένης. Σύμφωνα με τον Ι. Χρυσόστομο, ο Πρόδρομος κήρυττε συνειδητά «έν τῇ ἐρήμῳ οὐχί έν

---

<sup>708</sup> Για το γεγονός, βλ. Λουκ. 3, 9-12. Για το εικονογραφικό θέμα, Κατσιώτη, *Οι σκηνές της ζωής*, 93 κ.ε.

<sup>709</sup> Κατσιώτη, *Οι σκηνές της ζωής*, 93-94, εικ. 34. Η ζωή και το κήρυγμα του Τιμίου Προδρόμου στην έρημο του Ιορδάνη αναφέρεται ως ευαγγελικό ανάγνωσμα της Κυριακής προ των Φώτων. Έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον πως ως πνευματική έρημος προσλαμβάνεται ο νάρθηκας, ο κατεξοχόν χώρος των κατηχούμενων πιστών: G. Geron, "The Narthex as desert: the symbolism of the entrance space in Orthodox church building", *The Ritual and Art: Byzantine Essays for Christopher Walter*, επιμ. P. Armstrong, Λονδίνο 2006, αρ. 12.

τῆ οἰκουμένη, ὅτι ἔρημος ἦν ἡ τῶν ἀνθρώπων κατάστασις, μήπω οἰκουμένη ὑπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος»<sup>710</sup>. Εἶναι γνωστό κατά την εκκλησιαστική παράδοση πως την φυσική ἔρημο, και γενικότερα την απομόνωση, επιλέγουν συχνά όσοι θέλουν να ασκηθούν, ὥστε να μεταμορφωθούν με την Χάρη του Θεοῦ οι ἴδιοι ολόκληροι σε Οἰκουμένη. Η ἔρημος δηλαδή επιλέγεται ὡς βατήρας για ἓνα δημιουργικό και αποφασιστικό ἄλμα ἀπὸ την μοναχική κοινωνία στο κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι μιας πόλης.<sup>711</sup> Αντίστοιχα, οι ἄνθρωποι που ζουν στην πολύβουη οἰκουμένη, δηλαδή στον κατοικημένο κόσμος, πολύ πιθανόν να βιώνουν την πνευματική/καρδιακή ἔρημο. Σε πνευματικό επίπεδο, η ἔρημος συνιστά ουσιαστικά την απουσία του Θεοῦ ἀπὸ την ζωή και την καρδιά του ἀνθρώπου, την ἔλλειψη δηλαδή της ἀληθινῆς πίστεως.<sup>712</sup> Ἀπὸ εικονογραφικῆς πλευράς, η σχέση Ερήμου-Οἰκουμένης προβάλλεται στην απουσία βάθους και στοιχείων της φύσης. Η μεγάλη δηλαδή αφαιρετικότητα στο φυσικό πεδίο ἀποδίδει ταυτόχρονα την μία Οἰκουμένη, ἀλλά και την Ἐρημο.<sup>713</sup>

Η ἀντίληψη αὐτή του ορθόδοξου μοναχισμοῦ ἀντιπαραβάλλεται ουσιαστικά πρὸς την κοσμική θεώρηση. Η σύνθεση του *Κηρύγματος τῶν Ἰουδαίων στην Ἐρημο* υπενθυμίζει πως ο Πρόδρομος, ἐλέγχοντας την ἑρημία του παλαιοδιαθηκικοῦ κόσμου, ἀντιστρέφει τους ὅρους, κηρύττοντάς του την δυνατότητα ἀρχικά για ἑκατόντην καθαράν και στη συνέχεια για την κατοίκησή της ἀπὸ τον Θεό. Ἄλλωστε, διαχρονικά ἀποτελεῖ ὑψίστη ἀποστολή της Εκκλησίας, η «κατοίκηση» του Θεοῦ μέσα στην καρδιά του ἀνθρώπου προκειμένου να πάψει να εἶναι «ἔρημος».<sup>714</sup> Στην χριστιανική παράδοση υφίσταται η μεταφορική εικόνα μετατροπῆς της ερήμου σε οἰκουμένης κατά το παλαιοδιαθηκικό πρότυπο του προφήτη Ηλία και το νεοδιαθηκικό του Ἰωάννη του Προδρόμου. Ἐτσι, η ἔρημος καθίσταται ἀγιοτόκος, ἀφού ἐμπνέει και διδάσκει

<sup>710</sup> Ἰωάννης Χρυσόστομος, «Εἰς τὸν Πρόδρομον», PG 59, στήλ. 490, ὅπου σχολιάζεται το χωρίο 3.1 του Κατὰ Ματθαῖον.

<sup>711</sup> Βίος Μ Ἀντωνίου, PG 26, 904AB. Φ. Ν. Παπανικολάου, *Η ἔρημος και η πόλη στην ἀσκητική γραμματεία τῶν πρώτων αἰώνων*, Θεσσαλονίκη 2000, 213. Για την σχέση ερήμου και πόλης: στο ἴδιο, 247-446.

<sup>712</sup> Γρηγ. Νύσσης, *Εὐθύμιος Ζηγαβηνός, Πανοπλία Δογματική*, PG 130, 273.1-6: «Ἐρημος μὲν γὰρ ἡ ἐξ ἔθνῶν ἐκκλησία τῶν ἀκάρπων πρὶν, καὶ ὄντων οἰκητήριον τῶν νοητῶν θηρίων, ἥτις φλεγομένη τῷ πυρὶ τῶν παθῶν ἐδίψε θεογνωσίας καὶ σωτηρίας. Καὶ τυχοῦσα τοῦ κηρύγματος εὐφραίνεται, καὶ ἀγαλλιᾶται, καὶ ἀνθεῖ τῇ φαιδρότητι, καὶ εὐωδία τῶν ἀρετῶν». Ἰω. Χρυσόστομος, *Εἰς Ψαλμὸν 101-107*, PG 55, 666.75-79 και 667.1-2: «Ἀλλὰ καὶ Βαβυλῶν ἔρημος καὶ ἄνυδρος. Ἐρημος γὰρ ὑπῆρχε Θεοῦ, καὶ τῆς πνευματικῆς ἀρδεΐας δουλεῦον ἐκεῖ ἐστέρητο τῶν Ἰουδαίων τὸ πλῆθος· καὶ οἱ ἐξ ἔθνῶν πεπιστευκότες ὡσαύτως ἐν ἐρήμῳ καὶ ἀνύδρῳ διῆγον, Ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ὄντες, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος. Ὅδον πόλεως κατοικητηρίου οὐκ εὔρον».

<sup>713</sup> Για την σημασία και την ἀντιδιαστολή της ερήμου ἀπὸ την οἰκουμένη, βλ. παραπάνω, ἀρχὴ οἰκουμεικότητος, 100-102.

<sup>714</sup> Στο ἴδιο.

αγιότητα.<sup>715</sup> Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, προσλαμβάνοντάς την πνευματικά, σημειώνει μάλιστα ότι ο Πρόδρομος είχε συνειδητά επιλέξει να κηρύττει στην έρημο, γιατί αντανakλούσε την ερήμωση της καρδιάς των ανθρώπων, με στόχο να ξανακατοικήσει μέσα τους ο Θεός.<sup>716</sup> Είναι γνωστό πως κατά την χριστιανική εκκλησιαστική θεώρηση, η δραστηριότητα προσώπων στην έρημο δηλώνει είτε άσκηση είτε ιεραποστολή. Ο άγιος Ιωάννης ο Βαπτιστής πληροί και τις δύο αυτές προϋποθέσεις, γι' αυτό και αναδεικνύεται σε οικουμενικό πρότυπο αγιότητας, στον κατεξοχήν ιεραποστολικό κήρυκα, σε μια παρουσία ενωτική των δύο Διαθηκών, του παλαιού και του ανακαινισμένου κόσμου.

Στον μνημειακό ζωγραφικό διάκοσμο του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη (αρ. καταλ. 14), η ιδέα της αποστολικότητας, που μέχρι και αυτήν την εποχή όπως έχουμε επισημάνει, συνιστά ουσιαστικά την κυρίαρχη ιδεολογική βάση της εξωτερικής και εσωτερικής διακυβέρνησης της Αυτοκρατορίας, απαντάται εκπεφρασμένη σε μία ακόμα εικονογραφική ιδιαιτερότητα. Στο τύμπανο της δυτικής κεραίας, κάτω από την Πεντηκοστή στην καμάρα (πίν. 39α), σώζονται τα λείψανα της συμβολικής παράστασης των Λαών και των Γλωσσών (πίν. 39β). Η αξιοσημείωτη σπάνια ιδιομορφία της είναι η μεταξύ των εκπροσώπων τους απεικόνιση του πύργου της Βαβέλ στο κέντρο της σύνθεσης, από τον οποίο σήμερα διακρίνεται το ανώτερο τμήμα του.<sup>717</sup>

Έχει σωστά παρατηρηθεί πως στην παράσταση αυτή δόθηκε συνειδητά ιδιαίτερη σημασία από τον υπεύθυνο για την διαμόρφωση του εικονογραφικού προγράμματος του ναού.<sup>718</sup> Η χωροταξική της αυτονόμηση, η επιλογή της προβεβλημένης αυτής θέσης, η έκταση που καταλαμβάνει, καθώς και το μέγεθος των μορφών των Γλωσσών, που δεν υπολείπεται και πολύ από το αντίστοιχο των Αποστόλων της Πεντηκοστής, προσδίδουν στην σύνθεση την σημαίνουσα συμβολική της αναφορά. Σε λειτουργικό επίπεδο, το σχετικό χωρίο από το Πεντηκοστάριο συνδέει πράγματι απόλυτα τις σκηνές της καμάρας και του τυμπάνου: «Γλῶσσαι ποτε συνεχύθησαν διὰ τὴν τόλμαν τῆς πυργοποιΐας· γλῶσσαι δὲ νῦν ἐσοφίσθησαν διὰ τὴν δόξαν τῆς θεογνωσίας· ἐκεῖ κατεδίκασε Θεὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῷ

<sup>715</sup> Για τη θεώρηση της ερήμου: A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient, I. Culture ou Sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961. D. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Agyptian and Palestinian Monasticism under Christian Empire*, Oxford 1966. Αντ. Παπαδόπουλος, *Ἡ «ἄσκησις» ἐν τῷ ἀρχαίῳ μοναχισμῷ*, Θεσσαλονίκη 1968. C. Carretto, *Le Désert dans la ville*, Montréal 1980. W. H. C. Friend, *Town and Country in the Early Christian Centuries*, London 1980. Γ. Φλωρόφσκυ, *Οἱ Βυζαντινοὶ Ἀσκητικοὶ καὶ Πνευματικοὶ Πατέρες* (μτφρ. Π. Πάλλη), Θεσσαλονίκη 1992. Παπανικολάου, *Ἡ ἔρημος καὶ ἡ πόλις στὴν ασκητικὴ γραμματεία τῶν πρώτων αἰώνων*, ὁ.π. υποσημ. 711.

<sup>716</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 317.

<sup>717</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης*, 81, εικ. 64-65.

<sup>718</sup> Στο ίδιο.

πταισμάτι· ένταῦθα έφώτισε Χριστός τούς άλιείς τῷ πνεύματι». <sup>719</sup> Στην έρευνα έχει προταθεί από την Αχειμάστου-Ποταμιάνου η συσχέτιση της συνολικής αυτής σύνθεσης (Πεντηκοστής-Βαβέλ-Γλωσσών) με την σύγχρονη κατάσταση της δογματικής διγλωσσίας, που επέφερε το μεγάλο Σχίσμα των Εκκλησιών του 1054. <sup>720</sup> Η ερμηνεία αυτή φαίνεται θελκτική και εύστοχη, αλλά δύσκολα θα έβρισκε εφαρμογή σε ένα αμιγώς βυζαντινό εικονογραφικό πρόγραμμα, και μάλιστα της μέσης περιόδου. Στην βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική δεν αποτυπώνεται μια δογματική διαφοροποίηση μέσα από ένα αντιθετικό εικονογραφικό σχήμα, όπου οι διαφορετικές εκδοχές θα ιστορούνταν η καθεμία ξεχωριστά προς σύγκριση.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν αποδέχεται την διάκριση διαφόρων πλευρών, απόψεων, αντιλήψεων ή γλωσσών. Δεν αναγνωρίζει δηλαδή ποτέ θέμα διγλωσσίας, κυρίως μάλιστα όσον αφορά θέματα δογματικής φύσεως. Θεωρεί πως εκείνη μόνον πρεσβεύει την μία και μόνη Αλήθεια, την οποία διασώζει ολόκληρη. Το όλον, το πλήρωμα ή το σώμα της Εκκλησίας λογίζεται στην Ορθοδοξία ως φορέας του αλάθητου, εφόσον κεφαλή της είναι ο Χριστός, <sup>721</sup> ο οποίος είναι ο ίδιος η Αλήθεια (Ιω. 14, 6), ενώ ψυχή αυτής είναι το άγιο Πνεύμα, το Πνεύμα της Αληθείας. <sup>722</sup> Η έννοια της αποστολικότητας της Εκκλησίας συνδέεται τόσο προς την ενότητα, όσο και προς το αλάθητο αυτής. <sup>723</sup> Απέναντι σε κάθε αιρετική ή σχισματική απόκλιση, η Ορθόδοξη Εκκλησία παραθέτει την καθολικότητα της πίστης, που συνεπάγεται την ορθότητα και ακεραιότητα ενός και μόνου δόγματος, δηλαδή ενός ενιαίου τρόπου ζωής. <sup>724</sup>

Επομένως, δεν υφίσταται σχετικοποίηση της αλήθειας ή προσωπική ερμηνευτική αυτής. Ορμώμενη λοιπόν από την απόλυτη αυτή πίστη και θέση, η ορθόδοξη θεματογραφία αποφεύγει να εισέρχεται σε διαδικασίες οποιασδήποτε παραβολής ή σύγκρισης, γιατί στοχεύει αποκλειστικά στην εικαστική απόδοση της Αλήθειας, όπως σαρκώνεται στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Όταν επιδιώκει βέβαια να αντιμετωπίσει συγκεκριμένα μεγάλα προβλήματα που διακυβεύουν αυτή την Αλήθεια, τότε αναζητά τρόπους με τους οποίους υπερτονίζει τα προς συζήτηση σημεία της, χωρίς όμως να

<sup>719</sup> Πεντηκοστάριον, 202. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης, 81.

<sup>720</sup> Αχειμάστου-Ποταμιάνου, Άγιος Γεώργιος ο Διασορίτης της, 81-82.

<sup>721</sup> Ι. Καρμίρης, *Ορθόδοξος Εκκλησιαλογία*, Αθήνα 1973, 128κε. Γ. Φλωρόφσκυ, *Το σώμα του ζώντος Χριστού – Μία ορθόδοξος ερμηνεία της Εκκλησίας*, μτφρ. Ι. Κ. Παπαδόπουλος, Θεσσαλονίκη 1981, 32.

<sup>722</sup> Ιω. 14, 17. 15, 26 και 16, 13. Επομένως, το αλάθητο δεν μπορεί να αποτελεί ιδιαίτερο γνώρισμα μίας μόνο τοπικής κοινότητας και ακόμη λιγότερο, ενός μόνου ατόμου. Κανένας πιστός ως άτομο δεν μπορεί να είναι αλάθητος, ούτε και ο χειροτονημένος επίσκοπος. Κρικώνης, *Το μυστήριον της Εκκλησίας*, 92-93.

<sup>723</sup> Κρικώνης, *Το μυστήριον της Εκκλησίας*, 91.

<sup>724</sup> Στο ίδιο, 81-82.

καταγγέλλει εικαστικά το λάθος, την πλάνη, το ψέμα, την αλλοίωση. Η τονισμένη αυτή παράσταση στον Άγιο Γεώργιο τον Διασορίτη δεν φαίνεται να συνάδει με αυτό το πλαίσιο και συνεπώς να παραπέμπει στην εκκλησιαστικοπολιτική κατάσταση του Σχίσματος Ανατολής-Δύσης του 1054 ως μιας σύγχρονης Βαβέλ.

Είναι γνωστό πως η παρουσία Εθνών, Λαών, Φυλών και Γλωσσών που συνοδεύει συχνά αυτή την εποχή την σύνθεση της Πεντηκοστής αφορμάται από το *Πράξ. 2, 5-13*, όπου εκπρόσωποι εθνοτήτων από διάφορα μέρη του κόσμου ήταν συγκεντρωμένοι στα Ιεροσόλυμα την ημέρα της Επιφοίτησης των Αποστόλων και έκπληκτοι άκουγαν τους Μαθητές του Χριστού να μιλούν και να κηρύττουν στην δική τους ο καθένας γλώσσα. Το θαύμα της γλωσσολαλίας δεν αφορά μόνο τον φωτισμό κάθε Απόστολου με ιδιαίτερα χαρίσματα και την αγιοπνευματική Χάρη της οικουμενικής τους διδασκαλίας.<sup>725</sup> Παράλληλα, η Πεντηκοστή ως ‘κολυμβήθρα πνευματική’<sup>726</sup> διακηρύσσει την εκ νέου σύναξη και αρμονική ένωση όλης της Οικουμένης με τον Ενσαρκωμένο Λόγο, σε ένα ενιαίο σώμα με κοινή γλώσσα, την κοινή πίστη.<sup>727</sup> Η εμφάνιση του Αγίου Πνεύματος με τη μορφή πύρινων γλωσσών εξηγείται από τους Πατέρες λόγω της συμφυΐας Του, δηλαδή της συγγενείας Του με τον Λόγο, το δεύτερο πρόσωπο της αγίας Τριάδας.<sup>728</sup>

Κατά τον άγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο, αξίζει όμως να υμνείται και η παλαιά διαίρεση των γλωσσών, όταν κακώς και αθέως οι άνθρωποι οικοδομούσαν τον Πύργο της Βαβέλ, προκειμένου να δοξασθούν οι ίδιοι ως θεοί (Γέν. 11, 1-9).<sup>729</sup> Τότε ο Θεός σταμάτησε το ματαιόδοξο εγχείρημα, προκαλώντας τους σύγχυση<sup>730</sup> με την διάλυση της ομογνωμοσύνης τους, δηλαδή την διαφοροποίηση της γλώσσας τους, γεγονός που επέφερε και τον διασκορπισμό τους σε όλη τη γη.<sup>731</sup> Επομένως, στον Άγιο Γεώργιο τον Διασορίτη, η σημασία της εικονογράφησης του Πύργου της Βαβέλ ανάμεσα στους εκπροσώπους των Γλωσσών απηχεί τη συμβολική νοηματοδότησή της στην εκκλησιαστική συνείδηση, όπως την συμπυκνώνει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος. Η αναφορά του στην Βαβέλ την καθιστά σημείο εκκίνησης για τον εορτασμό της Πεντηκοστής,

<sup>725</sup> Ίω. Χρυσοστόμου, *Όμιλία εις την άγιαν Πεντηκοστήν Α΄*, PG 50, στήλ. 459: «Τί οὖν ἐστὶ γλώσσαις λαλεῖν; Ὁ βαπτιζόμενος εὐθέως ἐφθέγγετο τῇ τῶν Ἰνδῶν φωνῇ, τῇ τῶν Αἰγυπτίων, τῇ τῶν Περσῶν... καὶ εἰς ἄνθρωπος πολλὰς ἐλάμβανε γλώσσας, καὶ οὗτοι οἱ νῦν εἰ ἦσαν τότε βαπτισθέντες, εὐθέως ἂν ἤκουσας αὐτῶν διάφοροις φθεγγομένων φωναῖς».

<sup>726</sup> Γρηγορίου Παλαμά, *Λόγος περί τῆς Αγίας Πεντηκοστής*, PG 151, στήλ. 312.

<sup>727</sup> Γρηγορίου του Θεολόγου, *Λόγος ΜΑ΄ Εἰς τὴν Πεντηκοστήν*, PG 36, στήλ. 449: «Ἀπὸ γὰρ ἑνὸς Πνεύματος εἰς πολλοὺς χυθεῖσα (ενν. ἡ γλωσσολαλία), εἰς μίαν ἁρμονίαν πάλιν συνάγεται».

<sup>728</sup> Γρηγορίου Παλαμά, *Λόγος περί τῆς Αγίας Πεντηκοστής*, PG 151, στήλ. 312D.

<sup>729</sup> Γρηγορίου του Θεολόγου, *Λόγος ΜΑ΄: Εἰς τὴν Πεντηκοστήν*, κεφ. ΙΣΤ΄, PG 36, στήλ. 449.

<sup>730</sup> Βαβέλ εἶναι τὸ εβραϊκὸ ὄνομα τῆς Βαβυλώνας, ομόηχο τοῦ ὀρου «σύγχυση».

<sup>731</sup> Γέν. 11.8: «καὶ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖθεν ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς...».

προκειμένου ο γλωσσικός κατακερματισμός της να επιτείνει το θαύμα της ‘σύναξης’ της Πεντηκοστής και να συμβάλλει στην περαιτέρω κατανόηση της πραγματικής της διάστασης.<sup>732</sup> Η λειτουργική ένταξη των πιστών κάθε φυλής και εθνότητας στο κυριακό σώμα διασώζει την ενότητα μέσα στην ποικιλία και πολλαπλότητα, κατά το αιώνιο πρότυπο της εκκλησιαστικής κοινωνίας, την κοινωνία των αγιοτριαδικών προσώπων.<sup>733</sup>

Στην σύνθεση του ναξιώτικου ναού, οι συμβολικές προσωποποιήσεις των πολλών και διαφορετικών Γλωσσών, από την διαιρεμένη κατάσταση που βρίσκονται από εποχής Βαβέλ, στρέφουν πλέον το βλέμμα προς τους φωτισμένους πλέον Αποστόλους. Η έκχυση του Αγίου Πνεύματος, δια της κοινής γλώσσας της πίστεως στον Έναν και αληθινό Θεό, οδήγησε την Οικουμένη σε ενότητα καθολική και πνευματική, υπερβαίνοντας κάθε διαίρεση φυλετικής, ταξικής, πολιτικής φύσεως.<sup>734</sup> Τότε, οι γλώσσες την χώρισαν, τώρα η γλώσσα του αγίου Πνεύματος την επανασυνδέει σε κοινή δοξολογία προς τον Θεό.<sup>735</sup>

Ευκρινώς λοιπόν αναδεικνύονται και σε αυτήν την παράσταση οι βασικές αρχές της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας. Η επιλογή εμφατικής προβολής αυτού του θέματος, με την προσθήκη του πύργου της Βαβέλ, εκφράζει την βαθιά αφομοίωση της κυρίαρχης αποστολικής ιδεολογίας της Αυτοκρατορίας, από την μεταεικονομαχική περίοδο και για τους δύο επόμενους περίπου αιώνες. Ο αρχικός ζωγραφικός διάκοσμος του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη, έργο του β' μισού του 11<sup>ου</sup> αιώνα, αντανακλά και συνάδει πλήρως με το πνεύμα της εποχής του.

Αν μάλιστα πρόκειται και για χορηγία, που θα συντελέσθηκε πιθανόν μετά το 1071, όπως προτάθηκε στην προηγούμενη ενότητα, από υψηλό στρατιωτικό αξιωματούχο, προερχόμενο από τον μικρασιαστικό χώρο, ίσως και την Καππαδοκία,<sup>736</sup> η επικαιροποίηση εικονογραφικών θεμάτων, όπως η σκηνή των Γλωσσών με τον πύργο της Βαβέλ κάτω από την Πεντηκοστή, αποκτά επιπλέον ενδιαφέρον. Αυτή την περίοδο, η Αυτοκρατορία βιώνει την σχεδόν ταυτόχρονη συρρίκνωσή της στα δυτικά και ανατολικά της εδάφη. Οι σημαντικές αυτές απώλειες, και μάλλον αιφνιδιαστικές για την ηγεσία της, εγκυμονούσαν κινδύνους πολιτικής σύγχυσης, κοινωνικής αναταραχής και θρησκευτικής ανομοιογένειας, εφόσον στη Δύση οι μέχρι τότε παπικές προσπάθειες εκλατινισμού των

<sup>732</sup> Γρηγόριος ο Θεολόγος, στο ίδιο.

<sup>733</sup> Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), «Η κοινωνικότητα στη δομή, την οργάνωση και το ήθος της τοπικής και της καθόλου Εκκλησίας», *Λόγος ως αντίλογος*, Αθήνα 2<sup>η</sup> 1998: 71.

<sup>734</sup> Γρηγόριου του Θεολόγου, *PG* 36, 1052: «συντιθεμένων και συναρμολογουμένων τῆ ἀρχιτεκτονία τοῦ Πνεύματος». Ἰω. Χρυσοστόμου, *PG* 61, 228: «Ἐκκλησία γάρ γέγονεν, οὐχ ἵνα διηρημένοι ὦμεν οἱ συνελθόντες, ἀλλ' ἵνα οἱ διηρημένοι συνημμένοι».

<sup>735</sup> Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν ἀγίαν Πεντηκοστήν*.

<sup>736</sup> Βλ. παραπάνω, 143-144.

βυζαντινών πληθυσμών καθίσταντο πλέον ανεξέλεγκτες, ενώ στην Ανατολή επανεμφανίζόταν και πάλι η απειλή ακούσιων ή εκούσιων εξισλαμισμών του τοπικού στοιχείου. Συνεπώς, οι επώδυνες αυτές για τα βυζαντινά συμφέροντα εξελίξεις θέτουν επιτακτικά και πάλι (μετά την εποχή των σλαβικών και κυρίως των αραβικών επιδρομών) την ανάγκη διατήρησης των δεσμών συνοχής κάθε είδους και πολύ περισσότερο συσπείρωσης του κοινωνικού ιστού του πολυεθνικού αυτού κράτους.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η συνολική θεματική της εν λόγω σύνθεσης στη δυτική κεραία του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη θέτει άμεσα τα πνευματικά, αλλά και έμμεσα τα πολιτικά όρια αναφοράς και εμβέλειας για την σύγχρονη Ιερωσύνη και Βασιλεία της εποχής: μεταξύ μιας Βαβέλ, που διαίρεσε την Οικουμένη και μιας Πεντηκοστής που την ένωσε και πάλι, ενσωματώνοντάς την στο σώμα του Ανεστημένου Χριστού, την Εκκλησία Του. Το διακύβευμα αυτό δεν αφορά μόνο τον προσωπικό βίο των μελών της βυζαντινής κοινωνίας, αλλά και την συλλογική τους οντότητα, την Αυτοκρατορία και την Ορθόδοξη Εκκλησία, που επιδιώκουν να διατηρούν πάντα ζωντανό το όραμα της μίας και μόνης αδιαίρετης Χριστιανικής Οικουμένης, και ως Εκκλησία και ως Αυτοκρατορία.

### Τα αποστολικά εικονογραφικά θέματα ως αντανάκλαση της εποχής

Η έξαρση του αποστολικού πνεύματος αυτή την εποχή αποτυπώνεται και εικονογραφικά, εκφράζοντας αντίστοιχα μηνύματα, που άπτονται της πρόσληψης και προβολής του, μέσα από τα κατεξοχήν εκκλησιαστικά πρότυπα, τους δώδεκα Αποστόλους. Η έμφαση αυτή εκφράζεται με συγκεκριμένες αποστολικές παραστάσεις, με ιδιαίτερα προβεβλημένες θέσεις των Αποστόλων είτε ως σύνολο είτε ως μεμονωμένες μορφές και με συνδυασμό πολλαπλών εικονογραφικών θεμάτων και νοημάτων.

Διαπιστώσαμε καταρχάς ότι η Ανάλυση στον τρούλο αποτελεί μία συχνή επιλογή την περίοδο από τα μέσα του 9<sup>ου</sup> έως τα μέσα περίπου του 11<sup>ου</sup> αιώνα, όπως μαρτυρούν τα μνημειακά παραδείγματα, τόσο των μεγάλων πόλεων όσο και των επαρχιών. Δεν είναι τυχαίο πως το διάστημα αυτό συμπίπτει με την εποχή της εμφατικής ανάπτυξης και συστηματικής εφαρμογής της ιδέας της αποστολικότητας σε κάθε επίπεδο ζωής της Αυτοκρατορίας.<sup>737</sup> Μεταεικονομαχικά δηλαδή, το θέμα της Ανάλυσης στον τρούλο επικαιροποιείται, προκειμένου να στοχεύσει σε μια υπερτονισμένη ανάδειξη της αποστολικής ιδιότητας και λειτουργίας, μιας διαδικασίας που αυτή την εποχή αποτελεί την αιχμή του δόρατος της εξωτερικής πολιτικής της Αυτοκρατορίας. Κατανοούμε λοιπόν πως η ένταξη της Ανάλυσης σε τρούλους εκκλησιών αυτής της περιόδου δεν συνάδει μόνο με την ιεραποστολική δραστηριότητα επί Βασιλείου Α΄ (867-886),<sup>738</sup> όπως έχει επισημανθεί, αλλά και με τον ευρύτερο προσανατολισμό της Αυτοκρατορίας, όπου η ιδέα της αποστολικότητας συστηματοποιήθηκε και μορφοποιήθηκε σε πολιτική κατεύθυνση και πρακτική από πλευράς και της Βασιλείας και της Ιερωσύνης, κυρίως κατά τους δύο πρώτους μεσοβυζαντινούς αιώνες.<sup>739</sup>

<sup>737</sup> Για την ιδέα της αποστολικότητας, την αξία και την λειτουργία της κατά την Βασιλεία και την Ιερωσύνη, βλ. 3ο κεφ. 107-113.

<sup>738</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 129. Για τον Βασίλειο Α΄, ενδεικτικά: G. Moravcsik, «Ανώνυμον αφιερωτικόν ποίημα περί του αυτοκράτορος Βασιλείου Α΄», *Εἰς μνήμην Κ. Ι. Αμάντου, 1874-1960*, Αθήνα 1960, 1-10. Ο ίδιος, «Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I.», *DOP* 15 (1961), 61-126. Π. Α. Αγαπητού, «Η εικόνα του αυτοκράτορα Βασιλείου Α΄ στην φιλομακεδονική γραμματεία 867-959», *Ελληνικά* 40 (1989), 285-322, όπου σε συνοπτικό πίνακα έχει συγκεντρώσει αναφορές για τον Βασίλειο σχετικά με την καταγωγή-προορισμό (318-319), την σχέση του με τον Θεό (319-320), με το κράτος (320-321), τις προσωπικές αρετές (321-322), επίθετα της βασιλείας του (322) και ως υπόδειγμα προς μίμηση (322). Κ. Μέντζου-Μεϊμάρη, «Ο αυτοκράτωρ Βασίλειος Α΄ και η Νέα Εκκλησία (αυτοκρατορική ιδεολογία και εικονογραφία)», *Βυζαντικά* 13 (1993), 47-93. Α. Μαρκόπουλος, «Οι μεταμορφώσεις της μυθολογίας του Βασιλείου Α΄», *Αντικίνηστρο: Τιμητικός τόμος Σπύρου Τρωιάνου για τα ογδοηκοστά γενέθλιά του*, επιμ. Β. Α. Λεονταρίτου – Κ. Α. Μπουρδάρα – Ε. Σ. Παπαγιάννη, Αθήνα 2013, 945-970.

<sup>739</sup> Σχετικά με αυτή την θεώρηση, βλ. παραπάνω, 3<sup>ο</sup> κεφ. 99-105 και 115-117.



Στον τρούλο κάθε ναού, η επιλογή της θεματογραφίας δεν εξαρτάται στην πραγματικότητα τόσο από την διαθέσιμη επιφάνεια, αλλά από τις προθέσεις και τα μηνύματα που θέλει να εστιάσει ο υπεύθυνος για την διαμόρφωση του εικονογραφικού προγράμματος στην εκάστοτε εκκλησία και περιοχή. Η διαπίστωση αυτή προκύπτει όταν συγκρίνουμε ενδεικτικά παραδείγματα της εποχής, εντελώς διαφορετικού μεγέθους, όπως οι τρούλοι της Αγίας Σοφίας Κωνσταντινούπολης και της Πρωτόθρονης Νάξου. Στην πρώτη περίπτωση, παρατηρούμε πως αν και ο τεράστιος τρούλος προσφερόταν για ιεραρχική διάταξη διαφόρων αγίων προσώπων, ωστόσο δεν επέλεξαν να εικονίσουν μέσα σε αυτόν ούτε αυτές τις Ουράνιες Δυνάμεις.<sup>740</sup> Αντιθέτως, στον κατά πολύ μικρότερο τρούλο του δεύτερου μνημείου, παρά την περιορισμένη διαθέσιμη επιφάνεια που δεν επέτρεπε την άνετη διαμόρφωση δεύτερης ζώνης, ο Παντοκράτορας συνδυάστηκε με Αγγελικές Δυνάμεις και προφήτες (α΄ στρώμα, τέλη 10<sup>ου</sup> αιώνα). Καταλαβαίνουμε λοιπόν πως όταν ιστορείται η παρουσία των Αποστόλων στους πρώιμους μεσοβυζαντινούς τρούλους, είτε στην σκηνή της Ανάληψης είτε ως αποστολικός όμιλος, συνιστά συνειδητή και όχι αναγκαστική επιλογή λόγω στενότητας χώρου. Δεν μπορεί να θεωρηθεί πως αναπαράγεται μεταεικονομαχικά<sup>741</sup> σε μνημεία προεικονομαχικά, ως απλή συντήρηση προϋπάρχοντων θεμάτων, χωρίς ιδιαίτερο λόγο. Άλλωστε, η Κωνσταντινούπολη δεν αναβιώνει τα εικονογραφικά θέματα χωρίς νέα επεξεργασία, δηλαδή χωρίς λόγο εκσυγχρονισμού τους· αντιθέτως, είναι γνωστό πως αποτελεί το μόνιμο κέντρο όσμωσης πολλαπλών στοιχείων και παραδόσεων, στο περιβάλλον του οποίου δημιουργούνται οι κυρίαρχες τάσεις και οι πλέον καινοτόμες προτάσεις. Η διάδοση και η πρόσληψή τους στις κατά τόπους μεγάλες περιφέρειες και μικρότερες επαρχίες ακολουθεί σταθερά την καθιερωμένη κεντρομόλο κατεύθυνση.

Μάλιστα, η ιστορία της σκηνής της Ανάληψης σε μνημεία της ίδιας της Πρωτεύουσας και των μεγάλων πόλεων αποδεικνύει πως εκφράζει την κεντρική εξουσία Κράτους και Εκκλησίας, καθώς την περίοδο από τον 9<sup>ο</sup> έως τον 11<sup>ο</sup> αιώνα, οι Απόστολοι γίνονται το σημείο αναφοράς και μέτρο σύγκρισης για την πολιτική και την εκκλησιαστική ηγεσία και την αντίστοιχη πολιτική τους. Οι εκάστοτε κοσμικοί και εκκλησιαστικοί άρχοντες οφείλουν την εξουσία τους στον Θεό, κατά παραχώρηση του οποίου κυβερνούν και στοχεύουν προς την διάδοση του Ευαγγελίου και την προστασία των λόγων του, όπως οι Απόστολοι έλκουν την εντολή του οικουμενικού τους έργου από

<sup>740</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 134.

<sup>741</sup> Στο ίδιο, 167.

τον Χριστό. Η ομολογία των Αυτοκρατόρων βασίζεται στην μαρτυρία των Αποστόλων και των Πατριαρχών σε συνέχιση της γνήσιας παράδοσής τους. Οι ηγέτες της Βασιλείας και της Ιερωσύνης μπορούν αξίως να διοικούν μόνο με τον φωτισμό του αγίου Πνεύματος, με την προϋπόθεση μιας διαρκούς μέριμνας για τον συνεχή εξαγιασμό του προσωπικού τους βίου, μιμούμενοι τους μαθητές του Χριστού. Το πεδίο δράσης και των δύο συναλλήλων φορέων της Αυτοκρατορίας αφορά την Οικουμένη, όπως και των Αποστόλων, γιατί όλος ο κόσμος είναι Εκκλησία, ενώ και ο τρόπος λειτουργίας τους οφείλει να εμπνέεται από το αποστολικό πνεύμα της ενότητας. Αν και έλκουν την καταγωγή τους από διαφορετικό τόπο, η κοινή μαθητεία των Αποστόλων στον Χριστό τους ενώνει σε ένα κοινό έργο και σκοπό, να καλούν δηλαδή και άλλους ανθρώπους στη μαθητεία Του. Τον ίδιο ρόλο ενστερνίζονται και οι Βυζαντινοί για τον εαυτό τους. Ως άλλος Ισραήλ, γνωρίζουν την αληθινή πίστη και την μαρτυρούν στα έθνη, στις φυλές και σε όλες τις γλώσσες, όπως για παράδειγμα έπραξαν με τον εκχριστιανισμό των Σλάβων,<sup>742</sup> τον λεγόμενο ‘φωτισμό’ τους κατά την ορθόδοξη αντίληψη.

Στην παράσταση του *Πορευθέντες*, ο Χριστός υπογραμμίζει ουσιαστικά την ανάγκη της Εκκλησίας για εξωστρέφεια, την κίνηση της προς τον υπόλοιπο κόσμο, δηλαδή τον μη εκχριστιανισμένο. Καταξιώνει κι ευλογεί την λειτουργία της ‘πορευόμενης’ αποστολικότητας, επισημαίνοντας την ανάγκη διαρκούς ιεραποστολής, όπως ευδιάκριτα αποτυπώνεται και στον επιγραφόμενο τίτλο της παράστασης «η Ευλόγησις των μαθητών». Σε μια συνεχή ‘μαθητεία’ των λαών επιδίδεται λοιπόν και η βυζαντινή πολιτική και διπλωματία, ιδιαίτερα κατά τους πρώτους μεσοβυζαντινούς αιώνες, συνεργεία πάντοτε της Εκκλησίας. Απέναντι σε αλλόθρησκους λαούς, που το απειλούν, το Βυζαντινό Κράτος αναλαμβάνει τον εκχριστιανισμό τους, όταν και όπου οι συνθήκες το επιτρέπουν και το καθιστούν εφικτό, ενώ στις επαφές του με τους ετεροδόξους, τονίζει την ορθότητα της πίστης του. Αυτοπροβάλλεται ταυτόχρονα ως ο μοναδικός φυσικός συνεχιστής της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, αλλά και ως ο μόνος γνήσιος εκφραστής της χριστιανικής παράδοσης, που αδιάσπαστα συνεχίζει το έργο των πρώτων Αποστόλων, διδάσκοντας και κατηχώντας, ευαγγελίζοντας στην Οικουμένη τον Μεσσία του κόσμου Χριστό.

Από το β΄ μισό περίπου του 11<sup>ου</sup> αιώνα, οι συνθήκες μεταβάλλονται και κατά συνέπεια οι προτεραιότητες αλλάζουν και οι ακόλουθες ανάγκες που προκύπτουν

<sup>742</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 380 και παρακάτω, υποσημ. 901.

τροποποιούνται.<sup>743</sup> Η δυναμική ιεραποστολική δράση του βυζαντινού κράτους, που συνιστούσε την αιχμή της εξωτερικής και εσωτερικής πολιτικής του, σταδιακά ατονεί. Συνεπώς δεν υφίσταται πλέον η ανάγκη απόδοσης ιδιαίτερης τιμής στους πρώτους Μαθητές του Ιησού, εφόσον παύει να προέχει η συστηματική προβολή της αποστολικής τους λειτουργίας, την οποία ηγέτες και φορείς του πολιτικού και εκκλησιαστικού χώρου υπηρετούσαν κατά μίμηση των προτύπων τους.

Αντίστοιχα και στην μνημειακή ζωγραφική, η σύνθεση της Ανάληψης δεν εντάσσεται συχνά πλέον στα τρουλαία προγράμματα, αλλά τοποθετείται στην καμάρα του Ιερού Βήματος των εκκλησιών. Έτσι λοιπόν, το θέμα αυτό ενσωματώνεται και χωροταξικά στον υπόλοιπο χριστολογικό κύκλο, ακολουθώντας την χρονική αλληλουχία των ευαγγελικών επεισοδίων, υπηρετώντας δηλαδή περισσότερο πλέον τον ιστορικό του χαρακτήρα. Στον τρουλαίο διάκοσμο των μνημείων θα επικρατήσει καθολικά ο νέος εικονογραφικός τύπος του Χριστού Παντοκράτορα, που συνυπήρχε από τα πρώτα μεταεικονομαχικά χρόνια με την εικονογραφική εναλλακτική της Ανάληψης.<sup>744</sup> Η έννοια του Παντοκράτορα εμπεριέχει μια κοσμοκρατορική αντίληψη, που εκφράζει την επιδιωκόμενη θέση του Βυζαντίου και των αυτοκρατόρων του στον παγκόσμιο χάρτη, αποτυπώνοντας ευκρινέστερα την εδραίωση της εξουσίας του και όχι πλέον το καθήκον της αποστολής του. Δεν επιδιώκεται πλέον η δυναμική εξωστρέφεια του βυζαντινού κράτους και δεν υφίστανται λόγοι ενίσχυσης των διαδικασιών ενοποίησης του κοινωνικού σώματος μέσα από ιεραποστολές λαών, εθνών, επαρχιών. Στην μνημειακή τέχνη, η σταθεροποίηση και η απόλυτη κυριαρχία της παράστασης του Παντοκράτορα συνάδει στην πραγματικότητα με την μεταβολή της πολιτικής δραστηριότητας της Αυτοκρατορίας. Η στατικότητα του θέματος, χωρίς καμία δήλωση τόπου και χρόνου, δηλώνει την Αιώνια Βασιλεία Του, που δεν υφίσταται αλλοίωση ή τροποποίηση. Έτσι λοιπόν φαίνεται πως η έξαρση της ιδέας της κινητικότητας της αποστολικότητας αντικαθίσταται σταδιακά από την εμφατική εικόνα της ακινησίας της αγιότητας και της παντοδυναμίας του Θεού.

Δεν είναι τυχαίο ότι αυτή την εποχή (11<sup>ος</sup> αιώνας), στην Κωνσταντινούπολη, ιδρύεται η περίφημη Μονή Παντοκράτορος,<sup>745</sup> όπου η κυρίαρχη μορφή του επωνύμου

<sup>743</sup> A. P. Kazdan - A. Wharton Epstein, *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, μτφρ. Ανδρ. Παπάς, μτφρ. παραρτήματος Δ. Τσουγκαράκης, Αθήνα 2004. *Το Βυζάντιο σε κρίση* (:), ΕΙΕ/ΙΒΕ, Αθήνα.

<sup>744</sup> Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης», 82.

<sup>745</sup> A. Hubert – S. Megaw, “Notes on the recent work of the Byzantine Institute”, *DOP* 17 (1963), 333-371. R. Ousterhout, “Architecture, art and Komnenian ideology at the Pantokrator monastery”, *Byzantine*

Παντεπόπτη Χριστού αποδίδει την θεοκεντρικότητα της Εκκλησίας και της ίδιας της Αυτοκρατορίας.<sup>746</sup> Ίσως το πιο ενδεικτικό παράδειγμα αλλαγής των σύγχρονων αναζητήσεων και εκφράσεών τους μετά τον 11<sup>ο</sup> αιώνα αποτελεί η εικονογραφική μετατροπή του τρουλαίου προγράμματος των Αγίων Αποστόλων της Κωνσταντινούπολης. Από το ποίημα του Κωνσταντίνου Ρόδιου του 10<sup>ου</sup> αιώνα γνωρίζουμε ότι ο ναός έφερε την Ανάληψη στον τρούλο (867-886), αλλά κατά την επισκευή του στα τέλη του 12<sup>ου</sup> αιώνα (1198-1203), το θέμα αντικαταστάθηκε από τον Παντοκράτορα, όπως μας την περιγράφει ο Νικόλαος Μεσαρίτης στην “έκφρασή” του.<sup>747</sup> Έχει διατυπωθεί η άποψη ότι στον ναό αυτόν, τοποθετήθηκε αρχικά η σκηνή της Ανάληψης, γιατί ακολουθήθηκε η παλαιοχριστιανική παράδοση του επωνύμου.<sup>748</sup> Όμως, αν με το θέμα της Ανάληψης θεωρούμε πως αποδίδεται τιμή στους Αποστόλους, τότε επιβεβαιώνεται και με αυτόν τον τρόπο πως η τοποθέτησή της στον τρούλο την πρώτη μεσοβυζαντινή περίοδο είναι μια συνειδητή επιλογή, που αντανακλά την ευρύτερη έξαρση του αποστολικού πνεύματος, που διακατέχει ολόκληρη την Αυτοκρατορία και διαπνέει την πολιτική της. Ωστόσο, διαπιστώνουμε τελικά πως η εικονογραφική αυτή προτίμηση (Ανάληψη στον κεντρικό τρούλο) δεν πρέπει να σχετίζεται με την επωνυμία των εκκλησιών, γι’ αυτό και στην περίπτωση των Αγίων Αποστόλων της Κωνσταντινούπολης, οι Βυζαντινοί δεν δίστασαν να αλλάξουν την θεματική του

---

*Constantinople: Monuments, topography and everyday life*, επιμ. N. Necipoğlu, Leiden-Boston-Köln 2001, 133-150. *The Pantokrator monastery in Constantinople*, επιμ. S. Kotzabassi, Boston – Berlin 2013. Για το Τυπικό της Μ. Παντοκράτορος: P. Gautier, “Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator”, *REB* 32 (1974), 1-145. *Pantokrator: Typikon of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ Pantokrator in Constantinople*, στο *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders’ Typika and Testaments*, επιμ. J. Thomas – A. Constantinides Hero σε συνεργασία με G. Constable, μτφρ. R. Jordan, Washington, D.C. 2000, τ. II, 728-735 (εισαγωγή) και 738-743 (μετάφραση).

<sup>746</sup> Φωτίου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, *Έκφρασις τῆς ἐν τοῖς βασιλείοις νέας ἐκκλησίας τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ὑπὸ Βασιλείου τοῦ Μακεδόνοιο οἰκοδομηθείσης*, PG 102, 570: «Εἶποις ἄν αὐτόν (τον Χριστό) την γῆν ἐφορᾶν, και την περί ταύτης διανοεῖσθαι διακόσμησίν τε και κυβέρνησιν». Λέοντος ΣΤ΄ του Σοφοῦ, *Ὁμιλία ναοῦ ἱεροθέντος ἐν Μονῇ ρηθεῖσα, την προσηγορίαν τον Καυλέαν ἐπώνυμον κεκτημένη*, εκδ., Ακακίου Ιερομονάχου, *Λέοντος του Σοφοῦ Παναγυρικοί Λόγοι*, Αθήνα 1868, 244-245: «αὐτόν ἐκεῖνον τον ἐν φύσει τῇ βροτῶν ὀφθέντα τοῦ παντός ἐπόπτην και κυβερνήτην».

<sup>747</sup> Ο ναός των Αγίων Αποστόλων Κωνσταντινούπολης καταστράφηκε από τους Οθωμανούς το 1461. Η εικονογραφία του μας είναι γνωστή από τις σχετικές εκφράσεις του Κωνσταντίνου Ρόδιου του 10<sup>ου</sup> αιώνα: E. Legrand, “Description des oeuvres d’art et de l’église des Saints Apôtres de Constantinople. Poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien”, *REG* 9 (1896), 32-65. G. Downey, “Constantine the Rhodian: His Life and Writings”, *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend*, Princeton 1955, 212-221. X. Αγγελίδη, «Η περιγραφή των Αγίων Αποστόλων από τον Κωνσταντίνο Ρόδιο. Αρχιτεκτονική και συμβολισμός», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 5 (1983), 91-125. L. James, *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles. With a new edition of the Greek text by Ioannes Vassis*, Λονδίνο 2012 και του Νικόλαου Μεσαρίτη στα τέλη του 12<sup>ου</sup> αιώνα: Downey, *Nikolaos Mesarites*, 869-870. M. Angold, “Mesarites as a source: then and now”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 40 (2016), 55-68. Mullett-Ousterhout, *Holy Apostles*, Washington, D.C. 2020.

<sup>748</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 163, 166.

τρουλαίου διακόσμου της. Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγουμε επίσης αν παρατηρήσουμε τα κριτήρια ιστόρησης και σε έναν μεταγενέστερο ναό, τους Αγίους Αποστόλους στο Περαχωριό Κύπρου (1160-1180), όπου δεν περιλαμβάνονται στο πρόγραμμα του τρούλου του οι Απόστολοι ως επώνυμοι, αλλά παριστάνονται άγγελοι γύρω από τον Παντοκράτορα, που σεβίζονται προς την Θεοτόκο.<sup>749</sup>

Εκτός από τους τρουλαίους διακόσμους, παρατηρήσαμε αποστολικά θέματα και σε άλλα σημεία των εικονογραφικών προγραμμάτων, που αντανακλούν μια τάση τονισμένης αποστολικότητας. Ξεχωρίζουν η εμφατική παρουσία των Αποστόλων σε παραστάσεις Δευτέρας Παρουσίας, που κυριαρχούν στον χώρο των καπαδοκικών ναών, καταλαμβάνοντας σχεδόν το μεγαλύτερο μέρος των ζωγραφικών τους επιφανειών (π.χ. Güllü Dere/αρ. καταλ. 7) και επιλεγμένα επεισόδια του βίου των Αποστόλων, κυρίως η σκηνή της Κλήσης τους από τον Χριστό, που συνήθως καταλαμβάνει μία προβεβλημένη θέση στο ναό (π.χ. Πρωτόθρονη Νάξου/αρ. καταλ. 15). Ιδιαίτερη προβολή γνωρίζουν αυτή την εποχή μορφές, που τιμώνται για το ιεραποστολικό τους έργο, όπως ο Ιωάννης Πρόδρομος, ο Μέγας Βασίλειος και οι άγιοι Κωνσταντίνος και Ελένη, συχνά μέσα και από την εικονογράφηση σύντομων βιογραφικών τους κύκλων (π.χ. Tokali II, αρ. καταλ. 10).

Έξαρση επίσης φαίνεται πως γνωρίζουν αυτή την περίοδο (περίπου μέσα 9<sup>ου</sup>-μέσα 11<sup>ου</sup> αιώνα) τα βαπτισματικά θέματα, τα οποία στη μνημειακή ζωγραφική εκφράζονται μέσω του Βαπτιστή Ιωάννη (π.χ. Όσιος Λουκάς/αρ. καταλ. 2, Νέα Μονή Χίου/αρ. καταλ. 17). Παράλληλα, επιλέγονται απεικονίσεις της Πεντηκοστής, εμπλουτισμένες από συμπληρωματικά επεισόδια, που επεξηγούν το γεγονός, το αναδεικνύουν ως σημείο εκκίνησης κάθε ιεραποστολικής δραστηριότητας μέσα στην Εκκλησία, ενώ εκθέτουν τις σωτηριολογικές επιπτώσεις του για τους Απόστολους και τους λαούς της γης (π.χ. Tokali II/αρ. καταλ. 10, Άγ. Γεώργιος Διασορίτης στο Χαλκί Νάξου/αρ. καταλ. 14). Διαπιστώνουμε λοιπόν την εικονογραφική ποικιλία, με την οποία οι εκάστοτε χορηγοί εκφράζουν τις κύριες αντιλήψεις της εποχής τους, τις οποίες βιώνουν και συλλογικά, στην πολιτική της κρατικής τους οντότητας.

<sup>749</sup> Α. και J. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, 422, εικ. 255. Α. Η. S. Megaw – E. J. W. Hawkins, “The Church of the Holy Apostles at Perachorio Cyprus, and its Frescoes”, *DOP* 16 (1962), 287, 290-291, εικ. α, 1, 4, πίν. 3-10. T. Velmans, “Quelques programmes iconographiques de coupoles chypriotes du XIIe au XVe siecle”, *CahArch* 32 (1984), 145-148, εικ. 8-11. Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 46-47, όπου και η βιβλιογραφία.

Ένα ενδεικτικό, αλλά πολύ χαρακτηριστικό δείγμα του κυρίαρχου αποστολικού πνεύματος, που διαπνέει τα έργα αυτής της εποχής είναι το χειρόγραφο Par. gr. 510 του β' μισού του 9ου αιώνα με τους λόγους του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού,<sup>750</sup> όπου σε μικρογραφίες του διακρίνεται η έμφαση στη ζωή και το έργο των Δώδεκα Αποστόλων. Ιστορούνται παραστάσεις της *Κλήσης των πρώτων Μαθητών* (φ. 188), του θέματος της *Ευλόγησής* τους από τον Χριστό (φ. 864 και 426β), όπου στο κάτω μέρος της σύνθεσης αποδίδονται δώδεκα εικονίδια βαπτισματικών σκηνών, μία για κάθε Απόστολο. Σε ολοσέλιδη επίσης μικρογραφία (φ. 078) σώζεται σε δώδεκα τετράγωνα διάχωρα, η συνοπτική απεικόνιση του τέλους του επίγειου βίου τους, δηλαδή του τρόπου θανάτου τους, κατά κύριο λόγο μαρτυρικού. Η επιλογή των ζωγραφικών αυτών εικόνων μαρτυρεί την πρόθεση προβολής συγκεκριμένων προσώπων και μηνυμάτων, που θέλει να εστιάσει ο χορηγός του: εκλογή των μαθητών από τον Διδάσκαλο με την ελεύθερη βούλησή τους, ευλογία ως αρχή της πραγμάτωσης του αποστολικού τους έργου για τη διάδοση του Ευαγγελίου, βαπτίζοντας ανθρώπους και λαούς της Οικουμένης, αλλά και η συνεπής και απόλυτη πίστη, ομολογία και αφοσίωση στον Χριστό μέχρι τέλους, θυσιάζοντας ακόμα και την ίδια τους την ζωή.

Η έξαρση των αποστολικών θεμάτων, όπως αποτυπώνεται με κάθε τρόπο και στη μνημειακή ζωγραφική, μαρτυρά την πρόσληψη του κυρίαρχου οράματος της Αυτοκρατορίας αυτή την εποχή και του στρατηγικού προσανατολισμού της. Η υπερπροβολή του αποστολικού έργου αντανακλά ουσιαστικά την σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα: παράλληλα με τις πολεμικές επιχειρήσεις και τις στρατιωτικές προσπάθειες αναχαίτησης των εχθρών, αναλαμβάνονται πρωτοβουλίες ορθόδοξων χριστιανικών ιεραποστολών, προκειμένου το Βυζάντιο να εξομαλύνει μελλοντικά και μακροχρόνια τις σχέσεις του με το ξένο όμορο περιβάλλον του, μεταμορφώνοντάς το σε οικείο πολιτισμικά περίγυρο, που θα λειτουργεί εν δυνάμει στη σφαίρα της ακτινοβολίας του.

<sup>750</sup> H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale de la VIe au XIe siècle*, Παρίσι 1929, 10-31, πίν. XV-LX.

## Κεφάλαιο 6ο: Απειλές εκκλησιαστικής συνοχής: διενέξεις μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Ρώμης. Παραστάσεις Αποστόλων και Ιεραρχών και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών

Ήδη από την εποχή της Εικονομαχίας, οι σχέσεις βυζαντινής Ανατολής και λατινικής Δύσης διαταράσσονται σταδιακά και δοκιμάζονται σοβαρά. Ο παπικός θρόνος προοδευτικά απομακρύνεται και διαφοροποιείται από τον βυζαντινό κόσμο κυρίως λόγω της ρήξης του με τις εικονομαχικές και διπλωματικές πολιτικές των Αυτοκρατόρων.<sup>751</sup> Μεταξύ άλλων, ιδιαίτερα καταλυτικό ρόλο διαδραμάτισε η απόφαση του αυτοκράτορα Λέοντα Γ΄ του Ίσαυρου (726-741) να εντάξει τις επισκοπές Κρήτης, Ιλλυρικού, Καλαβρίας, Σικελίας, Σαρδηνίας και Νεάπολης στην Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης (732/3), δημεύοντας τα παπικά κτήματα στον κατωϊταλιωτικό χώρο και αναδιοργανώνοντας συγχρόνως τις εκεί ελληνικές επισκοπές.<sup>752</sup> Η κίνησή του αυτή συνιστούσε ουσιαστικά την αντίδραση της βυζαντινής ηγεσίας στην εικονόφιλη στάση του πάπα Ρώμης Γρηγορίου Β΄.<sup>753</sup> Ωστόσο, η πολιτική αυτή, σε συνδυασμό μάλιστα και με την αδυναμία των βυζαντινών αυτοκρατόρων να προστατεύσουν αποτελεσματικά την

<sup>751</sup> Για τις σχέσεις των παπών με τους Βυζαντινούς, αλλά και τους φράγκους ηγεμόνες, βλ. O. Bertolini, *Rom di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941. W. Ohnsorge, *Konstantinopel und der Okzident. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen unter Kaisertums*, Darmstadt 1966. L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato pontificio*, Torino <sup>2</sup>1967. J. Gouillard, «L'Église d'Orient et le primauté romaine au temps de l'iconoclasme», *Istina* 21 (1976), 25-54. Παπαδάκης, *Η χριστιανική Ανατολή και η άνοδος του Παπισμού*. Herrin, «Constantinople, Rome and the Franks», 91-107. W. Ullmann, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, with new introduction by G. Garnet, London-New York 2003, 45-57. C. Brown Tkacz, «Iconoclasm. East and West», *New Blackfriars* 85 (September 2004), 542-550. Βλυσίδου, «Βυζαντινή πολιτική και διπλωματία», 157-212. T. Kolbaba, «Latin and Greek Christians», στο Th. F. X. Noble and J. M. H. Smith (επιμ.), *The Cambridge History of Christianity: Early Medieval Christianities c. 600 - c. 1100*, Cambridge 2008, 213-229. T. E. Gregory, *A History of Byzantium*, Oxford <sup>2</sup>2010, 211-212. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β΄1, 153-154. Βλυσίδου, «Βυζαντινή πολιτική και διπλωματία», 157-212. Kolia-Demitzaki, «Byzantium and the West», 357- 380. T. Pratsch, «Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge», στο F. Kolovou (επιμ.) *Byzanzrezeption in Europa. Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart* (Byzantinische Archiv 24), Berlin-Boston 2012, 15-26. Βλ. επίσης την γόνιμη κριτική του Thomas F. X. Noble [«Moribidity and Vitality in the History of the Early Medieval Papacy», *The Catholic Historical Review* LXXXI/4 (1995), 505-540], επί των συγγραμμάτων για την ιστορία της παποσύνης (από δυτικού ερευνητές) με παράθεση και σχολιασμό τους.

<sup>752</sup> M. V. Anastos, «Leo III's Edict against Images in the Year 726/27 and Italo-Byzantine Relations between 726 and 730», *ByzF* 3 (1968), 5-41. M. V. Anastos, «The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarch of Constantinople in 732-33», *SBN* 9 (1957), 14-31. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 778, 802, 848. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β΄1. J. Koder, *To Byzantium ως χώρος* (μτφρ. X. Σταθακόπουλος), Θεσσαλονίκη 2005, 146. F. Hartmann, *Hadrian I (772-795): frühmittelalterliches Adelpapsttum und die Lösung Roms von byzantinischen Kaiser* (=Päpste und Papsttum 34), Stuttgart 2006. Pang, *Leo III*, ό.π. υποσημ. 119, 131-134.

<sup>753</sup> H. Mordek, «Rom, Byzanz, und die Franken im 8. Jahrhundert: Zur Überlieferung und kirchenpolitischen Bedeutung der Synodus Romana Papst Gregors III vom Jahre 732 (mit Edition)», *Personen und Gemeinschaft im Mittelalter: Karl Schmid zum fünf und sechsigsten Geburtstag*, επιμ. Althoff, Sigmarigen 1988, 123-156.

Ιταλία από τις επεκτατικές βλέψεις των Λογγοβάρδων ή Λομβαρδών, επιτάχυνε περαιτέρω την αποσύνδεση του παπικού θρόνου από το Βυζάντιο, την ενίσχυση της επιρροής του στην Ιταλία και την αναζήτηση προς τη Δύση νέου πολιτικού προστάτη, στους ηγεμόνες δηλαδή των Φράγκων.<sup>754</sup>

Η εξάρτηση του παπικού θρόνου από τους φράγκους βασιλείς, αρχής γενομένης από τον Πιπίνο τον Βραχύ, ο οποίος νίκησε τους Λομβαρδούς (754-756) και δώρισε τις κατεκτημένες επαρχίες μαζί με ένα τμήμα του πρώην εξαρχάτου της Ραβέννας στην παπική ηγεσία (*Restitutio*), οδήγησε στην ίδρυση του παπικού κράτους, αλλά και στην εκφράγκευσή του.<sup>755</sup> Η ενισχυμένη πλέον θέση της έδρας της Ρώμης θα επιτρέψει εις το εξής την καταλυτική διείδυσή της στο ευρωπαϊκό πολιτικό γίνεσθαι. Το 800, ο πάπας στέφει τον Καρλομάγνο Αυτοκράτορα των Ρωμαίων, αναγνωρίζοντάς τον ως τον μόνο νόμιμο βασιλέα και την επικράτειά του ως την αυθεντική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.<sup>756</sup> Την περίοδο αυτή, η παπική έδρα συστηματικοποιεί την ανάπτυξη της θεωρίας του παπικού πρωτείου, με την αξιοποίηση των κειμένων των Ισιδώρειων Διατάξεων και της Κωνσταντινείας Δωρεάς, χαλκευμένων και ψευδών κατά τους Ορθοδόξους, που υποδείκνυαν την υπεροχή της ιερωσύνης έναντι της πολιτικής εξουσίας και την απόλυτη κυριαρχία του Πάπα, που μόνο αυτός είχε το δικαίωμα να συγκαλεί οποιαδήποτε σύνοδο και να εγκρίνει ως έγκυρες τις αποφάσεις όλων.<sup>757</sup> Οι ψευδο-Ισιδώρειες Διατάξεις, που

<sup>754</sup> E. Caspar, *Das Papsttum unter frankischer Herrschaft*, Darmstadt 1956. H. Fuhrmann, «Das Papsttum und das Kirchliche Leben im Frankenreich», *SSCI* 27 (1981), 419-456.

<sup>755</sup> E. Caspar, *Pippin und die Romische Kirche. Kritische Untersuchungen zum frankish-päpstlichen Bunde im VIII. Jahrhundert*, Darmstadt 1973, 16κκ. O. Engels, «Zum papstlich-frankischen Bündnis», στο Fr.-J. Schmale, D. Berg und H.-W. Goetz (επιμ.), *Ecclesia et Regnum*, Bochum 1989, 21-38. Kolia-Demitzaki, «Byzantium and the West», 359.

<sup>756</sup> Για την στέψη και την περίοδο βασιλείας του Καρλομάγνου: L. Happhen, *Charlemagne et l'Empire Carolingien*, Παρίσι 1949. H. Fichtenau, *The Carolingian Empire. The Age of Charle-Magne*, Νέα Υόρκη 1964. C. N. Tsirpanlis, «Byzantine Reactions to the Coronation of Charlemagne (780-813)», *Βυζαντινά* 6 (1974), 345-360. D. Bullough, *The Age of Charlemagne*, London 1980. P. Speck, «Zum Vollzug der Kronung Karls des Grossen», *Byzantium and the North* (:Acta Byzantine Fennica) 10 (2000), 110-116. P. Classen, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*, επιμ. H. Fry. J. Storey (επιμ.), *Charlemagne: Empire and Society*, Manchester 2005. R. McKitterick, *Charlemagne: the Formation of a European Identity*, Νέα Υόρκη 2008. O. M. Phelan, *The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*, Oxford 2014.

<sup>757</sup> Μεταξύ της εκτενούς και πολύπλευρης βιβλιογραφίας για το θέμα, ενδεικτικά: Β. Στεφανίδης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήνα 1959, 299. Κ. Μουρατίδης, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, τ. Α', Αθήνα 1965, 138. W. Ohnsorge, «Das Constitutum Constantini und seine Entstehung», στο *Konstantinopel und der Okzident*, Darmstadt 1966, 108-123. H. Fuhrmann, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, 3 τ., (Schriften deR MGH 24), Stuttgart 1972-1973. K. Kennedy, «The Permanence of an Idea: Three Ninth-Century Frankish Ecclesiastics and the Authority of the Roman See», στο H. Mordek (επιμ.), *Aus Kirche und Reich: Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf*, Sigmaringen 1983, 105-116. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, Β'1, 156-157. Herrin, «Constantinople, Rome and the Franks», 91-107. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 802-803, 848.



έγιναν γνωστές πριν από τα μέσα του 9<sup>ου</sup> αιώνα στη Ρώμη, κατοχύρωναν την συγκεντρωτική παπική εξουσία, θεμελιώνοντας ιστορικοκανονικά το παπικό πρωτείο.<sup>758</sup> Χρησιμοποιήθηκαν από τον πάπα Νικόλαο Α΄ και τους διαδόχους του και επηρέασαν σημαντικά την εκκλησιαστική πορεία της Δύσης.<sup>759</sup>

Το πρώτο Σχίσμα της εποχής του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Φωτίου (863-867) ήταν στην πραγματικότητα η επιβεβαίωση και το φυσικό επακόλουθο της ρήξης Ανατολής και Δύσης, μετά τις καταλυτικές μεταβολές στις σχέσεις των δύο Εκκλησιών.<sup>760</sup> Η πολιτική των παπών της Ρώμης και των πατριαρχών της Κωνσταντινούπολης αναπτύσσεται πλέον στη βάση της πνευματικής κληρονομιάς των κόσμων που εκπροσωπούν. Οι επεκτατικές βλέψεις της παπικής έδρας για περαιτέρω πολιτική κυριαρχία στην Δύση και υπέρτατη εκκλησιαστική αυθεντία και εξουσία επί όλων των πατριαρχείων της Ανατολής έγιναν αντιληπτές από τον Φώτιο.<sup>761</sup> Το διακύβευμα δεν ήταν μόνο εκκλησιαστικό για την Βυζαντινή Αυτοκρατορία, αλλά προοδευτικά και πολιτικό, καθώς θα μειωνόταν παράλληλα και η ισχύς του Αυτοκράτορα και ολόκληρου του κράτους του. Ο Φώτιος ήταν από τους πρώτους που κατανοούσε ενδελεχώς τις μακροπρόθεσμες επιπτώσεις των παπικών αξιώσεων και διέκρινε ουσιαστικά πως η λατινική Δύση ήταν πλέον ένας άλλος διαφορετικός κόσμος.

Ο πάπας, βασιζόμενος στην λεγόμενη Πέτρειο αποστολικότητα, παρουσιάζοταν ως ο παρατεινόμενος στον χρόνο Πέτρος (*Petrus ipse*) στον ιστορικό βίο της Εκκλησίας, από τον οποίο αντλούσαν όλοι οι επίσκοποι, Δύσης και Ανατολής, την ιερατική τους εξουσία. Αποτελούσε τον απόλυτο κριτή και δικαστή ανθρώπων και ζητημάτων, δεν

---

Siecienski, *The Papacy and the Orthodox*. Για την πρόσληψη και την χρήση της Κωνσταντινείας Δωρεάς από τους Βυζαντινούς, ιδίως κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο: D. G. Angelov, "The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium", *Church and society in late Byzantium*, Kalamazoo 2009, 91-157.

<sup>758</sup> W. Ohnsorge, «Die Entwicklung der Kaiseridee im 9. Jahrhundert und Südtalien», στο *Abendland und Byzanz*, Weimar 1958, 184-226. F. Dvornik, *Byzanz und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen*, 3 τ., Stuttgart 1972-1974. Schatz, *Το πρωτείο του πάπα*. R. Markus, *Papal Primacy: The Early Middle Ages*, *The Month* 229 (1970), 352-361.

<sup>759</sup> R. McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, London 1977. Th. Noble, *The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680-825*, Philadelphia 1984. Kl. S. J. Schatz, «Königliche Kirchenregierung und römische Petrus-Uberlieferung im Kreise Karls der Grossen», R. S. J. Berndt (επιμ.), *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, 357-372.

<sup>760</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 514.

<sup>761</sup> Φειδάς, «Αί αντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου», διαθέσιμο στον ιστότοπο URL: [http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr\\_main/catechism/theologia\\_zoi/themata.asp?cat=afier&NF=1&contents=contents\\_Fotios.asp&main=Fotios&file=3.htm](http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=afier&NF=1&contents=contents_Fotios.asp&main=Fotios&file=3.htm) [τελευταία επίσκεψη: 1.2.2021].

υπόκειτο στην κρίση κανενός, ούτε και των Οικουμενικών Συνόδων, αντλούσε την αυθεντία του απευθείας από τον απόστολο Πέτρο και λειτουργούσε ως ο μοναδικός εγγυητής της ενότητας και της ορθής πίστης.<sup>762</sup> Μαζί με την αρχή του παπικού πρωτείου, η έδρα της Ρώμης πρόβαλε αυτή την εποχή και διαφορετική θεολογική θεώρηση, σε επίπεδο τριαδολογικό (*filioque*), ενώ δευτερεύουσας σημασίας εκκλησιολογικές διαφορές δεν έπαυαν να υφίστανται.<sup>763</sup>

Το 1054, επί του πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριου, το οριστικό Σχίσμα των δύο Εκκλησιών, Δυτικής και Ανατολικής, επιβεβαίωσε στην πραγματικότητα την διαφορετικότητά τους στον προσανατολισμό των ηγεσιών τους και την νοηματοδότηση της παράδοσής τους, καθιστώντας πλέον διακριτή την πολιτισμική ετερότητα των κοινωνιών τους.<sup>764</sup> Η αποξένωση των δύο πλευρών και οι συνακόλουθες πολλαπλές επιπτώσεις άγγιζαν διαχρονικά κάθε τομέα, οδηγώντας μεταξύ άλλων και στην απομόνωση κατά κάποιο τρόπο της βυζαντινής Νότιας Ιταλίας, που θα χαθεί οριστικά για το Βυζάντιο, το 1071 με την απώλεια του Βαρίου (Μπάρι).<sup>765</sup>

<sup>762</sup> Dvornik, *Roman Primacy*. Επισκόπου Αβύδου Κύριλλου, «Ο ιερός Φώτιος και τὸ πρωτεῖον», 5-34. Sicienski, *The Papacy and the Orthodox*, 99κε.

<sup>763</sup> Βλ. ενδεικτικά Τ. Kolbaba, *Inventing Latin heretics: Byzantines and the Filioque in the ninth Century*, Kalamazoo 2008. Α. Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Νέα Υόρκη 2010.

<sup>764</sup> L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI siècle*, Paris 1899, 127-186. M. Jugie, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941. S. Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries*, Oxford 1955, 28-54. Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. Β'. Dvornik, *Roman Primacy*. M. A. Smith III, *And Taking Bread...Cerularius and the Azyme Controversy of 1054* (Théologie Historique 47), Paris 1978. H. F. Tinnefeld, "Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie", *JÖB* 39 (1989), 95-127. G. Dagron, «Épilogue: Le "schisme" entre l'Orient et l'Occident», στο J.-M. Mayeur κ.ά. (επιμ.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Paris 1993, τ. IV, 338-348. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β'2, 438-442, όπου στην 438, υποσημ. 2 παραθέτει επιλεγμένη βιβλιογραφία σχετικά με το θέμα του Σχίσματος του 1054. Για μία διαφορετική θεώρηση του σχίσματος: E. Chryssos, «1054: Schism?», στο *Christinità d'Occidente e christianità d'Oriente (secoli VI-XI)* (Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 51), 24-30 aprile 2003, Spoleto 2004, 547-567, ο οποίος επισημαίνει ότι στην πραγματικότητα δεν θα έπρεπε να θεωρείται σχίσμα. Δ.Α. Μαμαγκάκης, «Βυζάντιο και ρωμαϊκό πρωτείο κατά τον 11ο αιώνα: Το πρόβλημα της συνειδητοποίησης των παπικών αξιώσεων», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 27 (2017), 367-400, με πλούσια προγενέστερη βιβλιογραφία. Α. Kaldellis, Keroullarios in 1054. Nonconfrontational to the papal legates and loyal to the emperor, στο N. G. Crissis, A. Kollia, An. Papageorgiou (επιμ.), *Byzantium and the West. Perception and Reality (11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> c.)*, London –New York 2019, 9-24. Για τις θεολογικές διαφορές, βλ. Τ. Kolbaba, «The Virtues and Faults of the Latin Christians», στο P. Stephenson (επιμ.) *The Byzantine World*, London and New York 2010, 116-117. Sicienski, *The Papacy and the Orthodox*.

<sup>765</sup> J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 90), τ. 2, Paris 1904. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Β'2, 438-442. Τ. Κ. Λουγγής, *Η βυζαντινή κυριαρχία στην Ιταλία (Από τον θάνατο του Μ. Θεοδοσίου ως την άλωση του Μπάρι, 395-1071 μ.Χ.)*, Αθήνα 1989, 237. R. Bunemann, «L'assedio di Bari, 1068-1071. Una difficile vittoria per Roberto il Guiscardo», *Quaderni medievali* 27 (1989), 39-66. A.G.C. Savvides, *Byzantino-Normannica. The Norman Capture of Italy and the First Two Norman Invasions in Byzantium*, Louvain 2007.

Μπροστά στις διενέξεις των πατριαρχών της Κωνσταντινούπολης και των παπών της Ρώμης, τα μεγάλα προβλήματα που ανακύπτουν για την Αυτοκρατορία, όπως η διαχείριση του ανατολικού Ιλλυρικού, αλλά και τα Σχίσματα επί Φωτίου και Κηρουλαρίου, αγγίζουν θέματα ορθής πίστης και παράδοσης, εκκλησιαστικής ταυτότητας και ενότητας. Επομένως, η ρήξη Παλαιάς και Νέας Ρώμης διευρύνει το χάσμα μεταξύ του παλαιού δυτικού τμήματος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και του αντίστοιχου ανατολικού, περιορίζοντας τους διαύλους επικοινωνίας Δύσης και Ανατολής. Ο διαρκής ανταγωνισμός τους για την πρωτοκαθεδρία των πατριαρχικών τους εδρών καθιστούσε την προβολή της αποστολικότητάς τους ένα ζητούμενο με διαρκώς αυξανόμενο ενδιαφέρον. Σε πολιτικό επίπεδο, η ιδέα της αποστολικότητας είναι μία αρχή που αφορούσε ταυτόχρονα και το Κράτος και την Εκκλησία, υπενθυμίζοντας την δική τους αποστολή ως των δύο θεσμικών πυλώνων της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και φορέων μιας μακρόχρονης παράδοσης.<sup>766</sup>

---

<sup>766</sup> Dvornik, *The Idea of Apostolicity*.

• **Θέμα Θεσσαλονίκης:**

---

**Χαλκιδική, Περιστερά, Άγιος Ανδρέας (αρ. καταλ. 16): οι παραστάσεις των αποστόλων Ανδρέα, Πέτρου και Παύλου στον τρούλο**

Στο προηγούμενο κεφάλαιο παρατηρήσαμε ότι στον ναό του Αγίου Ανδρέα Περιστεράς, που ανοικοδομήθηκε και στεγάστηκε με θόλους το 871 από τον άγιο Ευθύμιο το Νέο, 13 όρθιοι και μετωπικοί Απόστολοι, συμπεριλαμβανομένου δηλαδή και του Παύλου, δορυφορούν τον Χριστό στον θόλο του τρούλου, χωρίς ωστόσο να διαμορφώνουν το θέμα της Ανάληψης (πίν. 16α-δ).<sup>767</sup> Αυτή την εποχή (9<sup>ος</sup>-11<sup>ος</sup> αιώνας), η παρουσία των Αποστόλων εξαιρείται ιδιαίτερα, όπως αναπτύχθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, γι' αυτό και ιστορούνται συχνά στα πλέον προβεβλημένα σημεία των εκκλησιών, στους τρούλους και τις αψίδες. Η αφιέρωση της εκκλησίας στη μνήμη του αποστόλου Ανδρέα είναι ενδεικτική της τιμής που έχαιραν οι Απόστολοι ιδιαίτερα αυτή την περίοδο, ενώ η επιλογή του συγκεκριμένου προσώπου παραπέμπει ευθέως στην πατριαρχική έδρα της Κωνσταντινούπολης, με την ίδρυση της οποίας συνδέεται.<sup>768</sup>

Η παράδοση αυτή προβλήθηκε από τους Βυζαντινούς, κυρίως από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα, ως απάντηση στην διεκδίκηση της έδρας της Ρώμης περί του Πρωτείου, βάσει της αυθεντίας και της διαδοχής των παπών, απευθείας από τον απόστολο Πέτρο.<sup>769</sup> Στην Θεσσαλονίκη και την ευρύτερη περιοχή της, η ανάγκη ενίσχυσης των δεσμών της με την Πρωτεύουσα και η ανάδειξη της αποστολικής της παράδοσης ως συστατικού μέρους της βυζαντινής της ταυτότητας ήταν ιδιαίτερα επιτακτική λόγω του κρίσιμου θέματος του Ιλλυρικού, όπου υπαγόταν. Στον ναό της Περιστεράς, η ιδιαίτερη τιμή στο πρόσωπο του αποστόλου Ανδρέα εκφράζεται με την απόσπασή του από την συνηθισμένη θέση του κοντά στους κορυφαίους Πέτρο και Παύλο και την τοποθέτησή του στην ανατολική πλευρά του τρούλου.<sup>770</sup> Είναι γνωστή βέβαια από τα παλαιοχριστιανικά χρόνια, η εικονογραφική συνήθεια ιστόρησης του επωνύμου αγίου στον χώρο του τρούλου.<sup>771</sup>

---

<sup>767</sup> Βλ. παραπάνω, 156.

<sup>768</sup> Βλ. παραπάνω, 156-159.

<sup>769</sup> Βλ. παραπάνω, 225-226.

<sup>770</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 124.

<sup>771</sup> S. Dufrenne, « Les programmes iconographiques des coupoles dans les églises du monde byzantin et postbyzantin », *L'Information d'Histoire de l'Art* 10 (1965), 186. Γκιολές, *Παλαιοχριστιανική τέχνη*, 116.

Εξαιρετικό ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει η έξαρση του επώνυμου αγίου Ανδρέα, ο οποίος απεικονίζεται όχι μεμονωμένα, αλλά ανάμεσα σε Αγγελικές Δυνάμεις, όπως απαντά σε άλλες περιπτώσεις,<sup>772</sup> αλλά μέσα από τον συνολικό αποστολικό όμιλο. Η επιλογή αυτή είναι ενδεικτική της σημασίας που προσλαμβάνει η αποστολικότητα στην Ορθόδοξη Ανατολή· κατανοούνται δηλαδή πρωτίστως ως διαδοχή πίστεως.<sup>773</sup> Η αντίληψη αυτή αναφερόταν σε όλους τους Αποστόλους και όχι μόνο στον ιδρυτή μιας τοπικής εκκλησίας. Η ιδέα της αποστολικότητας διαφοροποιείται από την αντίστοιχη στη Λατινική Δύση, όπου η αποστολική διαδοχή ερμηνευόταν ως διαδοχή τάξεως, με αποτέλεσμα ο ιδρυτής ενός αποστολικού θρόνου να αποκτούσε ιδιάζουσα σπουδαιότητα, προτεραιότητα έναντι όλων των άλλων, και ανωτερότητα κύρους.<sup>774</sup>

Παρατηρούμε λοιπόν πως η αφιέρωση του ναού στη μνήμη του αποστόλου Ανδρέα, εικονογραφικά, δεν εκφράζεται μέσα από την ατομική του προβολή· τιμάται μαζί με όλους τους αποστόλους, ενώ η ιδιαίτερη τιμή του ως επώνυμου αγίου διακρίνεται στην αλλαγή της καθιερωμένης θέσης του, μέσα όμως στο σύνολο και όχι ξεχωριστά από αυτό.

Η πιο σημαντική όμως ιδιαιτερότητα της παράστασης αποτελεί η απόδοση του ομοιώματος μιας εκκλησίας, που ιστορείται στα χέρια του Πέτρου και του Παύλου (πίν. 16α-γ). Εδώ δεν πρόκειται για τον συγκεκριμένο ναό, γι' αυτό και δεν προσφέρεται από τον επώνυμο άγιο, όπως θα ήταν αναμενόμενο, αλλά για την Εκκλησία γενικότερα, ως σώμα Χριστού. Η μικρογραφία της λοιπόν κρατείται από τους πρωτοκορυφαίους Αποστόλους, ο καθένας από μία πλευρά, ως πυλώνες της. Η από κοινού προσφορά του ομοιώματος αποτυπώνει συμβολικά την ενότητα της Μίας, Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας, σε Ανατολή και Δύση, της οποίας η βάση είναι αποστολική και η προβολή οικουμενική.<sup>775</sup>

Η μνημειακή τέχνη δίνει έμφαση στην αποστολική παράδοση των πρώτων αιώνων. Στα πρόσωπα μάλιστα του Πέτρου και του Παύλου, η ορθόδοξη εκκλησιαστική

<sup>772</sup> Βλ. παραπάνω, 141-142.

<sup>773</sup> Για την αντίληψη της αποστολικότητας κατά την Ορθόδοξη Εκκλησία, βλ. παραπάνω, κεφάλαιο 3<sup>ο</sup>, 107-110.

<sup>774</sup> Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 840.

<sup>775</sup> Ζηζιούλας, «Ο συνοδικός θεσμός», 5-41. Π. Βασιλειάδη, «Συνοδικότητα και πρωτείο στη Καινή Διαθήκη. Η "Παύλεια" περιεκτική Ευχαριστική θεολογία αίτιο και προϋπόθεση της Συνοδικότητας», *Θεολογία* (2009), 43-65. Για τις αρχές της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας, βλ. κεφ. 3, 71-114.

συνείδηση αναγνωρίζει την συγκρότηση της αληθινής Εκκλησίας και στην ενότητά τους αποδίδει την Μοναδικότητα και την Αλήθεια της. Είναι γνωστό πως οι μορφές τους εξαίρονται ιδιαίτερα και από νωρίς ως «στύλοι» της Εκκλησίας.<sup>776</sup> Θεωρούνται θεμελιωτές της εξ Ιουδαίων και της εξ Εθνών Εκκλησίας αντίστοιχα. Η απεικόνισή τους, μεταξύ των άλλων αποστόλων και εκατέρωθεν της συμβολικής αναπαράστασης της Εκκλησίας του Χριστού, την οποία κρατούν ως πυλώνες της, αποδίδει και εδώ αυτή την αντίληψη που απαντούσε με διαφορετικό τρόπο στις περίπου σύγχρονες παραστάσεις τους στο εσωράχιο του Δ τόξου της Αγίας Σοφίας Κωνσταντινούπολης (αρ. καταλ. 12).<sup>777</sup> Στην παρουσία των πρωτοκορυφαίων να κρατούν ομοίωμα της επίγειας Εκκλησίας φαίνεται πως αντανακλάται το συμφιλιοτικό πνεύμα που επικράτησε με τα γεγονότα της εποχής, κατά το β' μισό του 9<sup>ου</sup> αιώνα, δηλαδή του α' σχίσματος των δύο Εκκλησιών, της συνόδου του 867, με την οποία απομακρύνθηκε ο Πατριάρχης Φώτιος από την θέση του και την λεγόμενη «αντι-Φωτιανή» σύνοδο του 869-870, που αποκατέστησε τον Ιγνάτιο στον πατριαρχικό θρόνο.<sup>778</sup> Η ισοτιμία και ισοκυρία των Αποστόλων εδώ, στο ναό της Περιστεράς, φαίνεται πράγματι πως ελέγχει στην πραγματικότητα την απαίτηση του προκαθημένου της Ρώμης ως έδρας του αποστόλου Πέτρου για πρωτοκαθεδρία.<sup>779</sup>

<sup>776</sup> *Μηναῖον Ἰουνίου*, 274 (Στιχηρό της 29<sup>ης</sup> Ἰουνίου): “Ἐδωκας στηρίγματα, τῆ Ἐκκλησίᾳ σου Κύριε, τὴν τοῦ Πέτρου στερρότητα, καὶ τοῦ Παύλου τὴν σύνεσιν, καὶ λαμπρὰν σοφίαν...”. Πρβλ. Ματθ. 16, 18-20, ὅπου ἡ ρῆσις τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὸν Πέτρο ὡς θεμέλιο τῆς Εκκλησίας. Αθ. Γ. Μουστάκης, *Πέτρος καὶ Παῦλος στὴν Ἀντιόχεια. Ἱστορικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση*, ἀδημ. διδ. διατριβή, Αθήνα 2011. Ζηζιούλας, «Ὁ συνοδικὸς θεσμός», 5-41. Π. Βασιλειάδης, «Συνοδικότητα καὶ πρωτεῖο στὴ Καινὴ Διαθήκη. Ἡ “Παύλεια” περιεκτικὴ Ευχαριστικὴ θεολογία αἴτιο καὶ προϋπόθεση τῆς Συνοδικότητος», *Θεολογία* (2009), 43-65.

<sup>777</sup> Βλ. παραπάνω, 154.

<sup>778</sup> Γκιολές, *Ὁ βυζαντινὸς τρούλλος*, 126. Γιὰ τὰ γεγονότα, βλ. παραπάνω, ὑποσημ. 514.

<sup>779</sup> Βλ. παραπάνω, ὑποσημ. 758. Ζηζιούλας, «Ὁ συνοδικὸς θεσμός», 5-41. Π. Βασιλειάδης, «Συνοδικότητα καὶ πρωτεῖο στὴ Καινὴ Διαθήκη. Ἡ “Παύλεια” περιεκτικὴ Ευχαριστικὴ θεολογία αἴτιο καὶ προϋπόθεση τῆς Συνοδικότητος», *Θεολογία* (2009), 43-65. Ν. Γκιολές, *Ὁ βυζαντινὸς τρούλλος*, 125-128. Τ. Velmans, “Le décor du sanctuaire de l’église de Calendzikh. Quelques schémas rares: la Vierge entre Pierre et Paul, la Procession des anges et le Christ de Pitié”, *CahArch* 36 (1988), 143-162. Ν. Γκιολές, *Οἱ τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς Διονυσίου στὸ Ἅγιο Ὄρος*, Αθήνα 2009, 45-46. V. Kepetzi, «Autour d’une inscription métrique et de la représentation des apôtres Pierre et Paul dans une église en Élide», στὸ P. Armstrong (ἐπιμ.) *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, London 2006, 160-181.

• **Θέμα Ελλάδος:**

**Βοιωτία, Μονή Οσίου Λουκά, καθολικό (αρ. καταλ. 2): η παράσταση της Πεντηκοστής**

Στον θόλο του Ιερού Βήματος του Καθολικού της Μονής του Οσίου Λουκά ιστορείται η σκηνή της Πεντηκοστής, το πρωιμότερο σωζόμενο παράδειγμα του θέματος στον χώρο αυτό (πίν. 33α), όπου η έντονα τονισμένη παρουσία των Αποστόλων στην παράσταση αυτή, χάρη στην αυτόνομη χωροθέτησή τους, συνιστά αντανάκλαση της έξαρσης της ιδέας της αποστολικότητας μέχρι και το β' μισό περίπου του 11<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>780</sup> Έχει επίσης αναφερθεί η στενή λειτουργική σύνδεση της σκηνής με τα τελούμενα στον χώρο του Ιερού Βήματος, κατεξοχήν δηλαδή με το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας.<sup>781</sup>

Η απεικόνιση της Πεντηκοστής έχει εύστοχα συνδεθεί από τον Νικόλαο Γκιολέ με την αντιπαράθεση των δύο Εκκλησιών αυτή την εποχή. Το γεγονός πιστοποιεί, μεταξύ άλλων, την εκ του Πατρός εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος, ενώ με την εμφαντική προβολή της υπερμεγέθους περιστεράς του Αγίου Πνεύματος εστιάζει στην λειτουργική διαφορά με τους Δυτικούς, οι οποίοι δεν αποδέχονται την επενέργειά Του στα εκκλησιαστικά Μυστήρια και ιδίως στην Θεία Ευχαριστία.<sup>782</sup>

Αξίζει ωστόσο να τονιστεί και μία ακόμη πλευρά στην επιλεγμένη αυτή εικονογραφία, που αφορά το 'σχισματικό' κλίμα Ανατολής-Δύσης. Η έξαρση των «λειτουργικών ετεροτήτων», όπως αποκαλούνται ήδη από τον Μ. Φώτιο,<sup>783</sup> μεταξύ των Εκκλησιών Ανατολής και Δύσης, παραπέμπει βέβαια ως προς την Θεία Ευχαριστία, στην «ετερότητα» Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών περί της επίκλησης.<sup>784</sup> Το εξαιρετικά ενδιαφέρον όμως είναι πως οι διαφορές αυτές υπογραμμίζονται με εικαστικά μέσα από την μαρτυρία των ίδιων των Αποστόλων, των κατεξοχήν δηλαδή φορέων της γνήσιας ευχαριστιακής λειτουργικής παράδοσης του ανεστημένου και εν δόξη αναληφθέντος στους ουρανούς Κυρίου.<sup>785</sup>

<sup>780</sup> Βλ. παραπάνω, 195-197.

<sup>781</sup> Για τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις της παράστασης της Πεντηκοστής στο καθολικό του Οσίου Λουκά, βλ. παραπάνω, 195-197.

<sup>782</sup> Γκιολές, «Εικονογραφικά θέματα», 270.

<sup>783</sup> Σε επιστολή του ο Φώτιος επισημαίνει ότι πρόκειται για διαφορές που αφορούν τις «ευχές, τις επικλήσεις και την τάξη των Εκκλησιών»: Μ. Φώτιος, *Επιστολαί*, τ. Α', *Επιστολή Β'*, 608B.

<sup>784</sup> Γ. Ν. Φίλιας, *Λειτουργική. «Η Θεία Ευχαριστία (μέχρι τον 15<sup>ο</sup> αι.)»*, τ. Β', Αθήνα 2016, 381.

<sup>785</sup> Β. Στογιάννος, *Ερμηνευτικά μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 1988, 288.

Είναι γνωστό ότι το κύρος της εκκλησιαστικής παράδοσης δεν οφείλεται στην απλή διαβίβαση μιας διδασκαλίας, αλλά στην βιωματική της εμπειρία από τον κάθε πιστό.<sup>786</sup> Μάλιστα, ο απόστολος Παύλος παραδίδει την αρχαιότερη μαρτυρία της λειτουργικής αυτής παράδοσης, προγενέστερης και των Ευαγγελίων, σε μια επιστολή του που συντάχθηκε στην Έφεσο γύρω στο 56 μ.Χ., προκειμένου να υπενθυμίσει την απευθείας από τον Χριστό παράδοση του Μυστικού Δείπνου (Α΄ Κορ. 11, 23). Για τον Παύλο, που δεν μετείχε ιστορικά στο γεγονός της Πεντηκοστής, η αυθεντικότητα αυτής της κατάθεσης βασίζεται στην δια αποκαλύψεως γνώση της· συνεπώς εκλαμβάνεται και αυτή η μαρτυρία ως εμπειρία ζωής για το εκκλησιαστικό σώμα.<sup>787</sup>

Με την παράσταση λοιπόν της Πεντηκοστής και μάλιστα την έντονη παρουσία των φωτισμένων πλέον Μαθητών, εξάιρεται η ίδια η αξία της αποστολικής παράδοσης, την οποία η Ανατολική Εκκλησία επικαλείται διαρκώς και στην οποία στηρίζεται η ορθοδοξία της πίστης της, τόσο δογματικά όσο και λειτουργικά. Έχει λοιπόν ιδιαίτερη σημασία πως ο τονισμός των διαφορών με τους Λατίνους εκφράζεται και εδώ, στον Όσιο Λουκά, μέσα από το πνεύμα της γνήσιας αποστολικότητας, που προσλαμβάνεται και κατανοείται ως διαδοχή πίστης, όπως έχουμε αναφέρει και παραπάνω.

Άλλωστε, οι Απόστολοι είναι αυτοί που πιστοποιούν την ορθότητα του ορθόδοξου τυπικού της Θείας Ευχαριστίας και που βεβαιώνουν την έκχυση του Αγίου Πνεύματος, χάρη στην οποία μεταμορφώθηκαν και οι ίδιοι σε φωτισμένους οικουμενικούς διδασκάλους. Επομένως, η εικονογράφηση προβάλλει ότι η γνήσια πίστη της Ανατολικής Εκκλησίας στηρίζεται αποκλειστικά στην παράδοση των Αποστόλων, στην παράδοση των κοινών τους βιωμάτων.

<sup>786</sup> Α΄ Καθολ. Επιστολή Ιωάννου 1, 1 και 3: «ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφισαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς...ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν». Βλ. παραπάνω, 108-109.

<sup>787</sup> Ν. Ματσούκας, «Η διαλεκτική του παρελθόντος και του παρόντος εις την ζωήν της Εκκλησίας», *Παράδοσις και ανανέωσις εις την Εκκλησίαν*, Θεσσαλονίκη 1972, 136.





• **Θέμα Δυρραχίου:**

**Αχρίδα, Αγία Σοφία (αρ. καταλ. 1): οι παραστάσεις των ιεραρχών και της Κοινωνίας των Αποστόλων**

Στην Αχρίδα, την έδρα της αυτοκέφαλης Αρχιεπισκοπής, θεμελιώνεται και ιστορείται ο μητροπολιτικός ναός της πόλης από τον αρχιεπίσκοπο Λέοντα (π. 1037-1055/56),<sup>788</sup> την εποχή δηλαδή του οριστικού Σχίσματος του 1054.<sup>789</sup> Από τον αρχικό τοιχογραφημένο διάκοσμο της τρίκλιτης βασιλικής με εγκάρσιο κλίτος, που σώζεται σε αρκετή έκταση, εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει ο μεγάλος αριθμός των παριστάμενων ιεραρχών στους τοίχους του Ιερού Βήματος (πίν. 40α-β) και των παραβημάτων του. Οι επιγραφές των εξήντα αυτών μετωπικών μορφών αναφέρουν πλην του ονόματος και την εκκλησιαστική επισκοπή την οποία εποίμαναν.<sup>790</sup> Εκπροσωπούν και τα πέντε Πατριαρχεία, συμπεριλαμβανομένων βεβαίως και αρκετών τοπικών Εκκλησιών, παραπέμποντας στο γνωστό διοικητικό σύστημα της Πενταρχίας, όπως έχει ήδη παρατηρηθεί.<sup>791</sup> Η διάταξή τους μέσα στο χώρο ιεραρχείται αρμονικά και κατά την τάξη, μαρτυρώντας την μελετημένη πρωτοβουλία της θέσης τους από τον χορηγό.<sup>792</sup> Είναι γνωστό πως η συνολική τους παρουσία συμβολίζει την οικουμενική Εκκλησία και την τιμητική θέση της Αρχιεπισκοπής Αχρίδας μέσα σε αυτήν.<sup>793</sup> Εντύπωση επίσης

<sup>788</sup> Για τον αρχιεπίσκοπο Αχρίδας Λέοντα: Ιωάννης Σκυλίτζης, *Σύνοψις ιστοριών*, τ. 10, I. Thurn, *Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum*, CFHB 5, Berlin – New York 1973, σελ. 400, 32-38. E. Büttner, “*Leben und Werk*” *Leons von Ohrid (1037-1056)*, Bamberg 2007, 23-31, 62. A. Δεληκάρη, *Η Αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον Μεσαίωνα. Ο ρόλος της ως ενωτικού παράγοντα στην πολιτική και εκκλησιαστική ιστορία των Σλάβων των Βαλκανίων και του Βυζαντίου*, Θεσσαλονίκη 2014, 110-112.

<sup>789</sup> N. Okunev, «Fragments de peintures de l’église Sainte-Sophie d’Ohrid», *Mélanges Charles Diehl*, Paris 1930, II, 117-131. Miljković-Peppek, «Sv. Sofija vo Ohrid», 38-61. Ljubinković, «La peinture murale», 413-422. Grabar, «Sainte-Sophie d’Ohrid», 258. R. Hamann-Mac Lean, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. Bis zum frühen 14. Jahrhundert*, Giessen 1963, πίν. 1-4. V. Djurić, *L’église de Sainte-Sophie à Ohrid*, Βελιγράδι 1966. Ο ίδιος, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, Βελιγράδι 1976, 10-12. Wharton-Epstein, «Saint-Sophia at Ohrid», 315-329. Todić, «Sainte-Sophie d’Ohrid», 115-118. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 83-84, εικ. 4-5.

<sup>790</sup> Miljković-Peppek, «Sv. Sofija vo Ohrid», 38-61.

<sup>791</sup> Grabar, «Deux témoignages archéologiques sur l’autocéphalie», 180. Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Λονδίνο 1982, 175-176, 194, 198. Για τον θεσμό της πενταρχίας και τη συνοδικότητα, βλ. Φειδάς, *Ο θεσμός της πενταρχίας*. V. Peri, “La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII secolo) e teoria canonicoteologica”, *Bisanzio, Roma e l’Italia nell’alto Medioevo*, Spoleto 1988, 209-311, με πλούσια προγενέστερη βιβλιογραφία. J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton – London 1987, 344-389. F. R. Gahbauer, *Die Pentarchy-Theory. Ein Modell die Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Φραγκφούρτη 1993. Ζηζιούλας, «Ο συνοδικός θεσμός», 5-41. Π. Βασιλειάδη, «Συνοδικότητα και πρωτείο στη Καινή Διαθήκη. Η “Παύλεια” περιεκτική ευχαριστική θεολογία αίτιο και προϋπόθεση της Συνοδικότητας», *Θεολογία* (2009), 43-65. Herrin, *Margins and Metropolis*, 239-266.

<sup>792</sup> Todić, «Sainte-Sophie d’Ohrid», 106.

<sup>793</sup> Miljković-Peppek, «Sv. Sofija vo Ohrid», 38-61. 64. Grabar, «Deux témoignages archéologiques sur l’autocéphalie», 180. Todić, «Sainte-Sophie d’Ohrid», 106.

προκαλεί ο καταμερισμός των ιεραρχών στις επιφάνειες του Ιερού, αλλά και η επιλογή των προσώπων. Η ιστόρηση ιεραρχών αποκλειστικά από το πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης στον κεντρικό χώρο του Βήματος, καθώς και η αριθμητική υπεροχή τους (24), μαρτυρούν την πολιτική και πνευματική επιρροή της στην Αρχιεπισκοπή Αχρίδας.<sup>794</sup>

Αξιοσημείωτη μάλιστα είναι η απεικόνιση των έξι Παπών της Ρώμης στην αψίδα του Διακονικού (πίν. 16β), η παρουσία των οποίων βεβαιώνει την κανονικότητα της αυτοκεφαλίας της νέας Αρχιεπισκοπής Αχρίδας, η οποία ιδρύθηκε το 1018 από τον αυτοκράτορα Βασίλειο Β΄ μετά την συντριβή του βουλγαρικού κράτους του τσάρου Σαμουήλ και την κατάργηση της εκεί πατριαρχικής έδρας.<sup>795</sup> Ανάμεσα στις παπικές παραστάσεις ξεχωρίζουν οι μορφές των Ιννοκέντιου Α΄ (401-417) και Βιγίλιου (537-555), καθώς δεν συμπεριλαμβάνονται στα βυζαντινά συναξάρια.<sup>796</sup> Η επιλογή τους σχετίζεται με την συμβολή τους στην ανεξαρτησία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδας στο απώτατο παρελθόν, όταν η περιοχή ανήκε αρχικά στο Βικαριάτο της Θεσσαλονίκης και στη συνέχεια στην επισκοπή της Πρώτης Ιουστινιανής.<sup>797</sup>

Μεγάλο ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζει η απεικόνιση των αγίων Κυρίλλου, του γνωστού φωτιστή των Σλάβων και του μαθητή του, επισκόπου Βελίτζης, Κλήμεντος Αχρίδας,<sup>798</sup> του πρώτου επισκόπου βουλγαρικής καταγωγής που δίδαξε στην γλώσσα του (βουλγαρική).<sup>799</sup> Η παρουσία τους δικαιολογείται από την ιεραποστολική και επισκοπική τους δράση και προσφορά στην διαμόρφωση της πολιτιστικής ‘βουλγαρικής’ ταυτότητας κατά το πρόσφατο για το ναό παρελθόν του 9<sup>ου</sup>-10<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>800</sup> Οι επιλογές των παραπάνω αυτών μορφών από τον χορηγό αρχιεπίσκοπο Λέοντα έχουν σωστά ερμηνευθεί ως μέριμνα σύνδεσης της μητροπολιτικής εκκλησίας με την ιστορία του τόπου και της Αρχιεπισκοπής του, προκειμένου να αναδειχθεί η Αρχιεπισκοπή Αχρίδας ως νόμιμη διάδοχος της βουλγαρικής Αρχιεπισκοπής και φορέας αποστολικού έργου, ενταγμένη

<sup>794</sup> Grabar, “Deux témoignages”, 180. Todić, «Sainte-Sophie d’Ohrid», 106, 112-113.

<sup>795</sup> Todić, «Sainte-Sophie d’Ohrid», 113.

<sup>796</sup> Στο ίδιο, 114-115.

<sup>797</sup> Στο ίδιο, 113-116.

<sup>798</sup> Σχετικά με τον επισκοπικό τίτλο του αγίου Κλήμη: Δεληκάρη, *Η Αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον Μεσαίωνα*, 255-290.

<sup>799</sup> Θεοφύλακτος, *Βίος Κλήμεντος*, XX 62: I. Iliev, “The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition”, *Byzbulg* 9 (1995), σελ.100, 817-818.

<sup>800</sup> Todić, «Sainte-Sophie d’Ohrid», 113-116.

ισότιμα στο εκκλησιαστικό διοικητικό σύστημα.<sup>801</sup> Συνεπώς, τα ιδεολογικά κριτήρια που διαπνέουν το εικονογραφικό αυτό πρόγραμμα αφορούν τον αυστηρό σεβασμό της ιστορικής αλήθειας.<sup>802</sup>

Είναι προφανές λοιπόν ότι ο ζωγραφικός διάκοσμος του ναού αποτελεί ένα μοναδικό μνημειακό σύνολο λόγω των θεματικών επιλογών, καθώς συμπυκνώνει πλήθος νοημάτων και συμβολισμών, μαρτυρώντας την πρόσληψη των πολιτικών και εκκλησιαστικών συνθηκών της εποχής του. Στην εικονογραφία του αντανακλώνται οι σχέσεις Ανατολής-Δύσης, δηλαδή το κλίμα του Σχίσματος του 1054. Η σταδιακή, στη συνέχεια βαθιά και τελικά οριστική ρήξη μεταξύ Παλαιάς και Νέας Ρώμης, καθώς και ο διαρκής ανταγωνισμός τους για την πρωτοκαθεδρία των πατριαρχικών τους αρχών καθιστούσε την προβολή του κύρους των εδρών τους ένα ζητούμενο με διαρκώς αυξανόμενο ενδιαφέρον. Χαρακτηριστικό δείγμα αυτού συνιστά η διάταξη και η ποσόστωση των παραστάσεων των ιεραρχών στο τριμερές Ιερό.

Ο διάκοσμος της Αγίας Σοφίας μάς επιτρέπει όμως να προβούμε και σε ορισμένες περαιτέρω παρατηρήσεις. Ο συμβολισμός των συγκεκριμένων επιλογών από τον αρχιεπίσκοπο Λέοντα δεν είναι μόνο πολιτικής φύσεως, ένδειξη της ισχύος του βυζαντινού κράτους και της Εκκλησίας του, αλλά και βαθιά εκκλησιαστικός και θεολογικός. Η απεικόνιση τόσων ιεραρχών από την έδρα της Κωνσταντινούπολης, που φθάνει μέχρι και την σύγχρονη εποχή της εικονογράφησης του ναού, όπως αποδεικνύει η συμπερίληψη των πρόσφατων πατριαρχών Νικολάου Μυστικού (901-907, 911-925) και Ευσταθίου (1019-1025), καταδεικνύει καταρχάς την διάρκεια μιας μακραίωνης παράδοσης φωτισμένων επισκόπων, που δεν έχει ποτέ σταματήσει. Έτσι, αναδεικνύονται η αλήθεια και η ορθότητα της πίστης της Ανατολικής Εκκλησίας έναντι των αντίστοιχων πεποιθήσεων της Δυτικής, μέσα από την προβολή της αγιότητας των δικών της επισκόπων. Κατά την θεώρησή της, οι Λατίνοι μετά την απόκλισή τους από το ορθόδοξο δόγμα και την γνήσια αποστολική διδαχή δεν θα μπορούσαν να έχουν πλέον πρότυπα αγίων ιεραρχών, εφόσον ως αιρετικοί, δεν φέρουν όλη την αλήθεια για τον τριαδικό Θεό, αλλά μέρος αυτής.

<sup>801</sup> Chr. Walter, "Portraits of Local Bishops: A Note on Their Significance", *ZRVI* 21 (1982), 15-16. Todić, «Sainte-Sophie d'Ohrid», 116-117.

<sup>802</sup> Στο ίδιο, 114.

Επομένως, η αισθητά τονισμένη εικονογραφική παρουσία του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στο Βήμα της Αγίας Σοφίας Αχρίδας υποδηλώνει το ζήτημα της παραποίησης της πίστης, δηλαδή της αίρεσης, που εκείνη την περίοδο προσωποποιούνταν στον πάπα και αποδιδόταν στις αξιώσεις της έδρας του. Τον 11<sup>ο</sup> αιώνα, ο κίνδυνος διάσπασης της χριστιανικής ομολογίας δεν ήταν μόνο πιθανός, αλλά πια ορατός. Οι δε συνέπειές του αφορούσαν ταυτόχρονα τόσο το Κράτος όσο και την Εκκλησία. Άλλωστε, είναι γνωστό πως η χριστιανική πίστη ήταν το κύριο συνδετικό στοιχείο της Αυτοκρατορίας, γι' αυτό και η εκάστοτε αλλοίωσή της (αίρεση) δεν είχε μόνο θεολογικές επιπτώσεις, αλλά και πολιτικές. Ενδεικτική είναι η απώλεια των βυζαντινών εδαφών της Νότιας Ιταλίας το 1071, λίγα χρόνια μετά το Σχίσμα του 1054.<sup>803</sup> Η διεκδίκηση απόλυτης εκκλησιαστικής ηγεμονίας της Ρώμης στην Οικουμένη και η σταδιακή απομάκρυνσή της από την Ανατολική Εκκλησία συνδυάζοταν, όπως είναι γνωστό, με την παράλληλη επιβολή και επιρροή της στους ορθόδοξους πληθυσμούς του κατωϊταλιώτικου χώρου, με στόχο την δογματική αρχικά και πολιτισμική στη συνέχεια αποξένωσή τους από την βυζαντινή τους ταυτότητα.

Στην μητροπολιτική εκκλησία της Αχρίδας, το θέμα της αναγνώρισης της αγιότητας στα πρόσωπα των εκπροσώπων των δύο εδρών και της μεταξύ τους σύγκρισης αντιδιαστέλλεται ακόμα περισσότερο μέσα από την επιλογή μόλις έξι παπών, από τους οποίους ο πιο πρόσφατος είναι ο άγιος Γρηγόριος Α΄ ο Διάλογος, που έζησε στις αρχές του 7<sup>ου</sup> αιώνα (590-604). Συνεπώς, από τον παπικό θρόνο εικονογραφούνται άγιοι που ανήκουν στην προσχισματική εποχή, δηλαδή πριν από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα και αυτή η πρακτική δεν εφαρμόζεται μόνο στο ναό της Αχρίδας, αλλά και σε όλα τα βυζαντινά μνημειακά προγράμματα. Τίθενται δηλαδή ουσιαστικά τα ζητήματα της ορθότητας της πίστης, των βασικών δογματικών διαφορών και της εκκλησιαστικής ιεραρχίας και κανονικότητας, εξαιτίας των οποίων η Ανατολική Εκκλησία δεν αναγνώριζε την δυνατότητα θέωσης σε σχισματικούς πάπες. Στην πραγματικότητα, η μελετημένη αυτή κίνηση του αρχιεπισκόπου Λέοντα με την επιλογή και την θέση των επισκόπων, αντανakλά την αλληλοαμφισβήτηση και τις δυσμενείς σχέσεις Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας, μια

---

<sup>803</sup> Βλ. παραπάνω, 226, υποσημ. 770-771.

διάσταση δηλαδή που ξεκινά εμφανώς από το πρώτο Σχίσμα επί Φωτίου και φθάνει στο οριστικό επί Μιχαήλ Κηρουλαρίου.<sup>804</sup>

Στην έρευνα έχει σημειωθεί πως η Πενταρχία, όπως αποτυπώνεται στις παραστάσεις του συνόλου των ιεραρχών του Ιερού, θεωρείται ένα παρωχημένο εκκλησιαστικό διοικητικό σύστημα κατά τον 11<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>805</sup> Η ανώτατη αυτή αρχή, κατοχυρωμένη με αποφάσεις Οικουμενικών Συνόδων, περιελάμβανε τους πέντε θρόνους της Κωνσταντινούπολης, της Ρώμης, των Ιεροσολύμων, της Αλεξάνδρειας και της Αντιόχειας, καθώς μόνον αυτές οι εκκλησιαστικές έδρες είχαν τιμηθεί με πρεσβεία τιμής. Έτσι, τα πέντε Πατριαρχεία αποτελούσαν κέντρα ενότητας και κοινωνίας όλων των τοπικών εκκλησιών της Οικουμένης.<sup>806</sup> Θα πρέπει ωστόσο να εστιάσουμε περισσότερο στη σημασία και τον λόγο προβολής της Πενταρχίας, η οποία αν και μοιάζει με έκφραση ουτοπίας των Βυζαντινών για εκείνη την εποχή, στην πραγματικότητα όμως αποτελεί την δική τους σταθερά και μια συνειδητή και στοχευμένη επιλογή, όπως θα δούμε παρακάτω.

Η Πενταρχία σαφώς δεν εφαρμοζόταν πλέον στην πράξη, λόγω της απομάκρυνσης του παπικού θρόνου. Ωστόσο, ως εκκλησιαστική λογική, εξέφραζε ουσιαστικά την αρχή της συνοδικότητας, που συνιστά αρχέγονη παράδοση της χριστιανικής Εκκλησίας. Ο όρος προέρχεται από την ελληνική λέξη *σύνοδος* και αναφέρεται στην ενεργό συμμετοχή όλων των πιστών στη ζωή και την αποστολή της Εκκλησίας.<sup>807</sup> Ο συνοδικός τρόπος λειτουργίας των πρώτων Αποστόλων υποδεικνύει την μεταξύ τους ισότητα και ισοκυρία όλων. Μάλιστα στη Σύνοδο των Ιεροσολύμων (Πραξ. 15, 1-29), οι χριστοφόροι Απόστολοι, μαζί με τους πρεσβύτερους και τους λοιπούς αδελφούς, έδωσαν στην επιστολή τους άπαξ διαπαντός τον ορισμό της θεανθρώπινης εκκλησιαστικότητας: «έδοξε τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν» (Πραξ. 15, 28). Η συνοδικότητα δηλώνει κατά κύριο λόγο την καθέδρα των επισκόπων υπό την καθοδήγηση του αγίου Πνεύματος, για κοινή διαβούλευση και πράξη, εφόσον εξαρχής, η κάθε μία τοπική εκκλησία συνιστούσε εικόνα

<sup>804</sup> A. Wharton Epstein, "The Political Content of the Paintings of Saint Sophia at Ohrid", *JÖB* 29 (1980), 321-322. R. Ljubinković, "Les influences de la vie politique contemporaine sur la décoration des églises d'Ohrid", *Actes du XIIe CIEB*, τ. III, Βελιγράδι 1963, 221 κ.ε. Γκιολές, «Εικονογραφικά θέματα», 268-269.

<sup>805</sup> Grabar, "Deux témoignages", 180. Todić, «Sainte-Sophie d'Ohrid», 115-118. Herrin, *Margins and Metropolis*, 259.

<sup>806</sup> Φειδάς, *Ο θεσμός της πενταρχίας*, Αθήνα. Ζηζιούλας, «Ο συνοδικός θεσμός», 5-41. Π. Βασιλειάδη, «Συνοδικότητα και πρωτείο στη Καινή Διαθήκη. Η "Παύλεια" περιεκτική Ευχαριστική θεολογία αίτιο και προϋπόθεση της Συνοδικότητας», *Θεολογία* (2009), 43-65.

<sup>807</sup> Για τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο, Εκκλησία σημαίνει το σύστημα της σύναξης και της συνόδου, βλ. παραπάνω, 186, υποσημ. 630.

της Μίας, Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας ως του ενός σώματος του Χριστού. Η εκκλησιαστική εμπειρία της συνοδικότητας διεφύλαξε τις δογματικές αλήθειες του Χριστιανισμού. Η συναξιακή αυτή λογική και εργασία με τη συνεργεία του αγίου Πνεύματος οριοθετεί έναν αγιοπνευματικό τρόπο λειτουργίας της Εκκλησίας και αντιμετώπισης των προβλημάτων της.

Στην πραγματικότητα, η συνοδικότητα ως θεσμικός τρόπος έκφρασης, έχει δογματικές προϋποθέσεις, που διασφαλίζουν τον εκκλησιαστικό της χαρακτήρα και αναγνωρίζονται στο επίπεδο της θείας Οικονομίας. Ο τριαδικός Θεός, κατά την φανέρωσή Του στον κόσμο εμφανίζεται να ενεργεί «συνοδικά», *ἐκ Πατρός, διὰ τοῦ Υἱοῦ, ἐν ἀγίῳ Πνεύματι*, ήδη από τη δημιουργία του κόσμου (Γέν. 1, 26). Όταν λοιπόν οι επίσκοποι προσέρχονται σε σύναξη με τις κατάλληλες αγιοπνευματικές προϋποθέσεις, αυτή η συνοδικότητα φανερώνεται στον τρόπο λειτουργίας της Εκκλησίας, ιστορικά, θεσμικά και εμπειρικά, δια της παρουσίας του Πνεύματος της Αληθείας και της χαρισματικής λειτουργίας του Παρακλήτου στα μέλη του μυστηριακού σώματός Του.

Η ενωμένη Εκκλησία Ανατολής και Δύσης των πρώτων οκτώ αιώνων ευνοούσε την ανάπτυξη των δομών συνοδικότητας, εξασφαλίζοντας μια κοινή αντίληψη για την αποστολική πίστη και διαδοχή των επισκόπων.<sup>808</sup> Η σταδιακή όμως ανάπτυξη και προβολή του παπικού εξουσιαστικού πρωτείου (όχι μόνο του πρωτείου τιμής) και η συνακόλουθη αμφισβήτηση των Οικουμενικών Συνόδων αντιστρατεύονταν την συνοδικότητα υπό την αγιοπνευματική της λειτουργία. Η λατινική Εκκλησία αμφισβητούσε και υποβάθμιζε πλέον την δύναμη και τον πρωτεύοντα ρόλο της Χάριτος του αγίου Πνεύματος στην εκκλησιαστική ζωή, σε επίπεδο δογματικό, λειτουργικό και διοικητικό. Κατά συνέπεια, οι διενέξεις Ανατολής-Δύσης υπονόμευαν μεταξύ άλλων και κάθε μορφή συνοδικότητας. Ωστόσο για την Ανατολή, το σύστημα αυτό παρέμενε σε κάθε περίπτωση το μόνο αποδεκτό, ακόμα και όταν η αποστασιοποίηση και διαφοροποίηση της Ρώμης, καθιστούσε την εφαρμογή του υποχρεωτικά και πρακτικά ανενεργή. Έτσι, η προβολή του θεσμού αυτού λειτουργούσε ως διατύπωση της σταθερής θέσης της Ανατολικής Εκκλησίας, αλλά και ιδιαίτερα αυτή την εποχή, ως αντίθεση στην ανάπτυξη του Παπικού πρωτείου στη Δύση, το οποίο αμφισβητούσε ουσιαστικά το

<sup>808</sup> J. Zizioulas, "The Development of Conciliar Structures to the Time of the Ecumenical Council", *Councils and the Ecumenical Movement*, Γενεύη 1968, 34-51.

κανονικό πλαίσιο της Πενταρχίας των πατριαρχών. Συνεπώς, η ιδέα της Πενταρχίας εμπεριέχει τις έννοιες της ενότητας, εφόσον η Εκκλησία συνιστά σώμα Χριστού, της οικουμενικότητας, καθώς ως Εκκλησία νοείται η οικουμένη όλη, και της αποστολικότητας, εφόσον η αποστολική πίστη και παράδοση συνιστά θεμέλιο λίθο της Εκκλησίας.

Στο εικονογραφικό πρόγραμμα της Αγίας Σοφίας δεν διακρίνουμε μόνο την διοικητική δομή όλης της Εκκλησίας, αλλά και της ίδιας της Αρχιεπισκοπής Αχρίδας. Η εικαστική παρουσία των πρωτεργατών αυτής (παπών Ιννοκέντιου και Βιγίλιου), καθώς και των ιεραποστόλων και πρώτων επισκόπων (Κυρίλλου και Μεθοδίου, και Κλήμη αντίστοιχα) αποδίδει τόσο την ιστορική της φυσιογνωμία, όσο και την τοπική της ταυτότητα, όπως έχει παρατηρηθεί (Todić). Οι κύριοι υπεύθυνοι για την εξελικτική διαμόρφωση της Αρχιεπισκοπής, προερχόμενοι και από την Ρώμη και από τη Νέα Ρώμη, μαρτυρούν ουσιαστικά την μακραίωνη ύπαρξη και λειτουργία της.<sup>809</sup> Έτσι, βεβαιώνεται η τοπική αποστολικού χαρακτήρα παράδοσή της, στο μεγαλύτερο κατά το δυνατόν βάθος χρόνου, η απαραίτητη δηλαδή προϋπόθεση, που απαιτείται για να της προσδίδει το κύρος, την κανονικότητα, το σεβασμό και την αναγνωρισιμότητα που επιζητεί, τόσο ο χορηγός Λέων, όσο και κάθε αρχιεπίσκοπός της.

Έχει πάντως εξαιρετικό ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι η προβεβλημένη αυτή αποστολικότητα, εκπεφρασμένη εδώ στο Διακονικό κυρίως μέσα από την κηρυγματική δραστηριότητα του ‘διδάσκαλου των Βουλγάρων’ Κύριλλου όπως επιγράφεται, και πιθανόν και του Μεθόδιου,<sup>810</sup> κορυφώνεται στον κατεξοχήν κήρυκα της μετάνοιας και της πίστης στον Χριστό, τον Ιωάννη τον Πρόδρομο, στον οποίο είναι αφιερωμένος και ο χώρος αυτός. Η παρουσία του Βαπτιστή, μέσα από την βιογραφική εικονογράφηση της μορφής και της δράσης του, επικυρώνει με τρόπο αναντίρρητο το διδακτικό και

<sup>809</sup> Για τις σχέσεις της Βουλγαρικής Εκκλησίας με το Βυζάντιο και την Ρώμη: I. Snégarof, “La Fondation de l’église Bulgare”, στον *Τιμητικό Τόμο προς τον Σπ. Λάμπρου*, Αθήνα 1935, 278-290. I. X. Ταρνανίδης, *Η διαμόρφωσις του Αυτοκεφάλου της Βουλγαρικής Εκκλησίας (864-1235)*, Θεσσαλονίκη 1976, 46-70. Γ. Μουσειδίου, *Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονες του 10ου αιώνα*, [Ιστορικές μονογραφίες 15], Αθήνα 1995. *Βυζάντιο και Βούλγαροι (1018-1185)*, ΕΙΕ/ΙΒΕ, Αθήνα 2008.

<sup>810</sup> F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs. S.S. Constantine-Cyril and Methodios*, Rutgers University Press 1970, 16-18. D. Angelov, “Kiril i Metodi i vizantijskata kultura i politika”, *Konstantin-Kiril Filosof. Bălgarski i slavjanski pǎrvoučitel*, Sofia 1983, 83-84. G. Bakalov, “La politique culturelle et religieuse de Byzance à l’égard des Slaves balkaniques”, *Harvard Ukrainian Studies*, επιμ. O. Pritsak – I. Ševčenko και M. Labunka [*Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus’-Ukraine*, τ. 12-13 (1988-1989)], New York 1990, 387-399. *Κύριλλος και Μεθόδιος. Το Βυζάντιο και ο κόσμος των Σλάβων*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, επιστ. επιμ. Αγγ. Δεληκάρη, Θεσσαλονίκη 2015.



βαπτισματικό έργο των ιεροκήρυκων των Σλάβων. Στο πρόσωπό του, οι χριστιανοί ιεραπόστολοι, όπως και κάθε επίσκοπος που ποιμαίνει, διδάσκει και νουθετεί, αναγνωρίζουν το ιδανικό τους πρότυπο, τον προστάτη τους, το άμεσο σημείο της αναφοράς τους.

Συμπεραίνουμε λοιπόν πως ο μεγάλος αριθμός των εικονιζόμενων ιεραρχών και η αντιπροσωπευτική εκπροσώπηση όλων των πατριαρχικών εδρών και τοπικών Εκκλησιών αποτυπώνουν τελικά εμφαντικά τις αρχές της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας. Την παραγμένη αυτή εποχή του μεγάλου Σχίσματος, τα γεγονότα της προβολής της μονοκεντρικής εκκλησιαστικής βάσης της Ρώμης (παπικό πρωτείο) και της ρήξης των δύο Εκκλησιών, προσλαμβάνονται από την Ανατολή ως ξένα προς την έως τότε παράδοση, δημιουργώντας μεταξύ τους συνθήκες αποξένωσης και πολεμικής. Το ζωγραφικό πρόγραμμα της Αγίας Σοφίας εξάγει ευκρινώς την ιδέα της συνοδικότητας ως απάντηση στην υπονόμευσή της από την παπική έδρα και το πρωτείο εξουσίας που διεκδικεί, κυρίως τους τελευταίους δύο αιώνες. Έτσι, υπενθυμίζει και υποστηρίζει την σταθερή προσήλωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στις αρχές που την διέπουν και που συνιστούν την αυθεντική παράδοση των Αποστόλων. Η επιλογή ιστόρησης επισκόπων κάθε έδρας αναδεικνύει πρότυπα αγιότητας όλων των θρόνων, υποδεικνύοντας ευκρινώς τον οικουμενικό χαρακτήρα της Εκκλησίας. Άλλωστε, η καθολικότητά της είναι μία δυναμική ενέργεια και όχι μία στατική κατάσταση. Περιλαμβάνει όλη την οικουμένη, με σκοπό να αποτελέσει μία απανταχού αδελφότητα, όπου όλοι οι λαοί μπορούν να βλέπουν και να βιώνουν την δόξα του Θεού.<sup>811</sup>

Συνεπώς, προβάλλεται επιτακτικά το ζητούμενο της ενότητας σε μια εποχή όξυνσης των σχέσεων Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας, όπως στα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα. Κατά την ορθόδοξη θεώρηση, η δύναμη της Εκκλησίας πηγάζει από την ενότητά της στο πρόσωπο του θεανθρώπου Χριστού,<sup>812</sup> δηλαδή στην ίδια κοινή πίστη και όχι από τις πολιτικές ισορροπίες και από την ισχύ της κοσμικής εξουσίας, του κράτους ή του Πάπα. Κατεξοχήν εκπρόσωποι αυτής της εκκλησιαστικής αντίληψης αποτελούν σε κάθε εποχή, οι μορφές των αγίων Πέτρου και του Παύλου. Το αφιερωμένο παρεκκλήσιο στη μνήμη τους πάνω από το Διακονικό της Αγίας Σοφίας Αχρίδας, με τις σκηνές του

<sup>811</sup> Γρηγ. Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, PG 44, 557A.

<sup>812</sup> Βλ. παραπάνω, την αρχή της ενότητας, 71-76.

μαρτυρίου τους, τούς υποδεικνύει ως εκφραστές της αναλλοίωτης στις αρχές της πίστης και της κοινής αναφοράς στον Χριστό, αλλά και ως φορείς της μίας και ενιαίας παράδοσης. Η απόδοση ισαξίας και ισοκυρίας στους αποστόλους Πέτρο και Παύλο αποτυπώνει στην πραγματικότητα τις πάγιες θέσεις της εκκλησιαστικής ηγεσίας στην Ανατολή, όπως εδώ εκφράζεται από την Αρχιεπισκοπή Αχρίδας και το ίδιο το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως.

Η επιλογή των προσώπων και της συνολικής δομής του προγράμματος του μητροπολιτικού αυτού ναού αποπνέει την μόνιμη τακτική της Ανατολικής Εκκλησίας και ασφαλώς και της ίδιας της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, να αναδεικνύονται ως παράγοντες δύναμης και σταθερότητας, αυθεντικής συνέχειας και συνέπειας. Η αντίληψή τους αυτή απηχεί και την οικουμενική τους αποστολή, όπως υπογραμμίζεται ιδιαίτερα αυτή την περίοδο, προκειμένου να υπερασπίσουν τον δικό τους λόγο και ρόλο, που τελικά συνιστούν και την ιδιοπροσωπεία τους. Στον διάκοσμο της Αγίας Σοφίας Αχρίδας, έδρα μιας νεοσύστατης Αρχιεπισκοπής, η Βασιλεία και η Ιερωσύνη συναλλήλως συγκροτούν τις θέσεις τους κι εκφράζουν τις αρχές και τον προσανατολισμό τους με όλη τους την δυναμική. Η συνύπαρξη τοπικών και καθολικών στοιχείων, όπου το μερικό και το ειδικό εντάσσονται αρμονικά στο ολικό και το γενικό, φανερώνει τις σχέσεις μιας αυτοκέφαλης Εκκλησίας, όπως εδώ της Αχρίδας, με την Οικουμενική Εκκλησία, αλλά και μιας περιφέρειας με το κέντρο της. Άλλωστε, η εκκλησιαστική και αυτοκρατορική ηγεσία έχει πάντα λόγους να ενδιαφέρεται για τις επισκοπές και τις επαρχίες της αντίστοιχα, ενώ οι τοπικές Εκκλησίες και κοινωνίες έχουν πάντα την ανάγκη να αναφέρονται στο μεγάλο εκκλησιαστικό και πολιτικό τους κέντρο, στην συγκεκριμένη περίπτωση την πρωτεύουσα Κωνσταντινούπολη και το Οικουμενικό της Πατριαρχείο.

Την διαχείριση της βυζαντινής αυτής θεώρησης και τους τρόπους εκδήλωσής της στο μητροπολιτικό ναό της Αχρίδας μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα και βαθύτερα, παραβάλλοντας την περίπτωση της αντίστοιχης έδρας του κράτους του τσάρου Σαμουήλ, την βασιλική του Αγίου Αχιλλίου των Πρεσπών (πίν. 41α).<sup>813</sup> Η ερειπωμένη

<sup>813</sup> Για το μνημείο, Ν. Μουτσόπουλος, «Ανασκαφή της βασιλικής του Αγίου Αχιλλείου. Δευτέρα (1966) και τρίτη (1967) περίοδος εργασιών», *ΕΕΠΣΑΠΘ* 4 (1969-1970), 111-116, 142-157. Panayotidi, «La peinture monumentale», 84. Δ. Ευγενίδου – Ι. Κανονίδης – Θ. Παπαζώτος, *Τα μνημεία των Πρεσπών*, Αθήνα 1991, 26-33. Για συμπεράσματα από νεότερες ανασκαφές ως προς τη χρήση του ναού και του περιβάλλοντος χώρου, βλ. Μ. Παϊσίδου, «Άγιος Αχιλλεύς 1996-1998: συμπεράσματα και προβληματισμοί», *ΑΕΜΘ* 12 (1998), Θεσσαλονίκη 2000, 527-542.

σήμερα αυτή εκκλησία κτίστηκε μετά το 983 ή το 986 από τον Σαμουήλ ως επισκοπική, προκειμένου να στεγάσει το βουλγαρικό ‘Πατριαρχείο’ και το σκήνωμα του αγίου Αχιλλίου, επισκόπου Λαρίσης, το οποίο είχε μεταφερθεί από τα βουλγαρικά στρατεύματα, όταν κατέλαβαν την πόλη της Λάρισας. Στην αψίδα του Ιερού, επάνω από το σύνθρονο, απεικονίζονται δεκαοκτώ τόξα, ανάμεσα στα οποία αναγράφονται με ελληνικά γράμματα οι έδρες των επισκόπων, που υπάγονταν στην Αρχιεπισκοπή Αχρίδας (πίν. 41β). Το ενδιαφέρον λοιπόν αυτού του υλικού έγκειται, όπως έχει ήδη σημειωθεί, στην πρόθεση του Σαμουήλ να προβάλλει την τοπική αυτοκεφαλία της Εκκλησίας στην επικράτειά του, μέσα από την αναφορά των τοπικών της μητροπόλεων.<sup>814</sup> Συμπεραίνουμε λοιπόν πως οι σωζόμενες επιγραφές μαρτυρούν στην πραγματικότητα το κυρίαρχο πνεύμα του συνολικού προγράμματος. Εξαίρουν δηλαδή τον νεοσύστατο αυτόν εκκλησιαστικό οργανισμό ως μία συγκροτημένη και αυθύπαρκτη οντότητα, δίνοντας έμφαση στην τοπική του διάσταση και την ανεξαρτησία του. Προκειμένου να καθιερωθεί πολιτικά και να σταθεροποιηθεί την εξουσία του, ο Σαμουήλ αναδεικνύει την ισχύ και την αυτοδυναμία του κράτους του, εστιάζοντας και στο κύρος της τοπικής Εκκλησίας και στο καθεστώς της αυτοκεφαλίας της. Η μέριμνά του επικεντρώνεται στην τοπικότητα, σε ό,τι δηλαδή επιχωριάζει μέσα στο βασίλειό του και διαμορφώνει την ταυτότητά του, με σκοπό να αποτελέσει την παράδοσή του. Ως μέρος αυτής φιλοδοξεί ο Σαμουήλ να λειτουργήσει και το λείψανο του αγίου Αχιλλίου, η μεταφορά του οποίου καλύπτει την ανάγκη ενός προστάτη αγίου, τόσο για τον ηγεμόνα προσωπικά, όσο και για το νεόδμητο κράτος του συλλογικά.<sup>815</sup> Η έντονη επίδραση της βυζαντινής τακτικής, σε επίπεδο ιδεολογίας και πολιτικής, είναι εμφανής, παρά την προσπάθεια του τσάρου να ανεξαρτητοποιηθεί πολιτικά και να αποστασιοποιηθεί πολιτιστικά από την Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Ο Σαμουήλ, θέλοντας να συγκροτήσει ένα αμιγώς βουλγαρικό κράτος,

<sup>814</sup> Grabar, “Deux témoignages”, 163-181. Ν. Μουτσόπουλος, *Ανασκαφή της βασιλικής του Αγίου Αχιλλείου*, Θεσσαλονίκη 1969, 151κε., εικ. 33-36. Ρ. Μιλκονιέ-Ρεπεκ, *Veljusa. Manastir Sv. Bogorodica Milostiva no seloto Veljusa Kraj Strumica*, Σκόπια 1981, 162κε. σχ. 27/2.

<sup>815</sup> Για τον βίο του αγίου Αχιλλίου: *Βίος αγίου Αχιλλίου* (ΒΗΓ 2012) και *Εγκώμιον αγίου Αχιλλίου* (ΒΗΓ 2013), έκδ. Δ. Ζ. Σοφianός, *Ο Άγιος Αχιλλίος Λαρίσης. Ο αρχικός ανέκδοτος Βίος (Θ΄ αι.) και η μεταγενέστερη διασκευή του (ΙΓ΄ αι.), ανέκδοτα υμνογραφικά κείμενα* (Ιωσήφ Υμνογράφου, Μανουήλ Κορινθίου, Αναστασίου Γορδίου) [Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού], Αθήνα 1990. *Synaxarium CP*, 686. Σ. Γ. Γουλούλης, «Ο τάφος του αγίου Αχιλλίου και η τιμή των λειψάνων του στη Λάρισα μέχρι το 985μ.Χ.», *Πρακτικά του Α΄ Ιστορικού-Αρχαιολογικού Συμποσίου στη Λάρισα: Παρελθόν και μέλλον* (26-28 Απριλίου 1985), Λάρισα 1985, 211-239. Η Α. Αβραμέα, («Άγιοι επίσκοποι του ελλαδικού χώρου, που έζησαν ή καθιερώθηκαν κατά τους 8<sup>ο</sup>-10<sup>ο</sup> αιώνες, με ειδική αναφορά στον άγιο Αχιλλίο Λαρίσης», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, 54-61), επανεξετάζοντας τα αρχαιολογικά κατάλοιπα και τις γραπτές πηγές, πιστεύει ότι ο άγιος Αχιλλίος έζησε τον 6<sup>ο</sup> αιώνα και καθιερώθηκε πολιούχος της πόλης της Λάρισας κατά τον 9<sup>ο</sup> αιώνα.

αποφεύγει επιμελώς την προβολή κάθε στοιχείου -πολιτικού, εκκλησιαστικού, πολιτισμικού- που θα παρέπεμπε στις αναμφισβήτητες βυζαντινές ρίζες κι επιρροές των πληθυσμών του και στον σύνδεσμό τους με την Κωνσταντινούπολη.

Στον αντίποδα αυτής της στρατηγικής, ο μητροπολιτικός ναός της Αρχιεπισκοπής Αχρίδας υπερτονίζει την οικουμενική διάσταση της Εκκλησίας, αλλά και της Πολιτείας στην οποία ανήκει. Ενσωματώνει την τοπική της ιστορία στο ευρύτερο γίνεσθαι της Αυτοκρατορίας, το σύντομο εκκλησιαστικό της παρελθόν στην μακροβιότητα του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, τις ιδιαιτερότητές της στο καθολικό σώμα του Βυζαντίου. Η βυζαντινή στρατηγική, πολιτική και εκκλησιαστική, επιλέγει διαρκώς διαδικασίες σύνθεσης και αναγωγής, γι' αυτό και επενδύει στις συλλογικές αναφορές. Χωρίς να αποσιωπά τα επιμέρους τοπικά γνωρίσματα, αντιθέτως τα υπογραμμίζει, υπερβαίνοντάς τα ωστόσο με την μορφοποίηση οικουμενικών σχημάτων. Είναι γνωστό άλλωστε ότι ένα από τα κύρια στοιχεία της Αυτοκρατορίας ήταν η αρμονική ιεράρχηση της εθνικότητας, δηλαδή της συνείδησης της καταγωγής, στην υπερεθνικότητα, ενώ από την άλλη πλευρά, το φυλετικό στοιχείο δεν έθιγε την ενότητα στο ένα εκκλησιαστικό σώμα.<sup>816</sup> Έτσι, ακόμα και σε έναν νεοϊδρυθέντα επισκοπικό ναό, η προβολή και η ενίσχυση μιας τοπικής αυτοκέφαλης Εκκλησίας συντελούνται πάντα μέσα από την ενσωμάτωσή της στην Οικουμενική Εκκλησία. Και είναι η πληρότητα και η αρμονία αυτής της ένταξης που της προσδίδει τελικά το απαραίτητο κύρος, ανυψώνοντάς την ίση μεταξύ ίσων, αφού αν και μέρος του συνολικού καθολικού σώματος, έχει και αυτή όλη την αλήθεια, εφόσον ενώνεται στον Χριστό με την ίδια πίστη.<sup>817</sup>

Η σχισματική κατάσταση των σχέσεων Ορθοδόξων και Λατίνων αντανακλάται συχνά σε εικονογραφικές επιλογές των σύγχρονων ναών της εποχής, όπως εδώ στην μητροπολιτική έδρα της Αχρίδας. Στην παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων που κοσμεί την κεντρική αψίδα του Ιερού (πίν. 42α),<sup>818</sup> ο ένσταυρος άρτος στο αριστερό χέρι

<sup>816</sup> Για τα δομικά και λειτουργικά αυτά στοιχεία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και της Εκκλησίας, βλ. παραπάνω, κεφάλαιο 2ο και 3ο.

<sup>817</sup> Ιω. Χρυσοστόμου, *Εἰς Ἀ΄ Κορ.*, *Ὁμιλ.* 1, 1, PG 61, 12-13 και *Ὁμιλ.* 32, 1, PG 61, 264.

<sup>818</sup> Για το εικονογραφικό θέμα της Κοινωνίας των Αποστόλων: K. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen 1964. T. Velmans, "Les fresques de l'église de la Vierge à Kinçvisi. Une image unique de la Communion des Apôtres", *CahArch* 27 (1978), 147-161. V. Kepetzi, "Tradition iconographique et création dans une scène de Communion", *JÖB* 32/5 (1982), 443-451. Gerstel, "Apostolic Embraces, 141-148. S. Piazza, "Une Communion des Apôtres en Occident. Le cycle pictural de la Grotta del Salvatore près de Vallerana", *CahArch* 47 (1999), 141-145. Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του*

του ιερουργού Χριστού (πίν. 42β)<sup>819</sup> παραπέμπει άμεσα στο γνωστό θέμα των αζύμων, που επίσης δίχαζε και διαφοροποιούσε την Δυτική από την Ανατολική Εκκλησία, ιδιαίτερα εκείνη την περίοδο.<sup>820</sup> Η χρήση του ένζυμου άρτου παραπέμπει στο θεανθρώπινο πρόσωπο του Χριστού και είναι δηλωτική της καινοδιαθηκικής πλέον θείας Οικονομίας.<sup>821</sup> Συνεπώς, η Ανατολική Εκκλησία καταδίκασε την υιοθέτηση από την Δυτική του άζυμου άρτου στην Θεία Λειτουργία. Στην σύνθεση της Κοινωνίας των Αποστόλων της Αγίας Σοφίας, η κεντραρισμένη μορφή του Χριστού μπροστά στο θυσιαστήριο, με την μετωπικότητά της και τον εμφατικό τονισμό του άρτου, και ιδίως της ένσταυρης σφραγίδας του υπενθυμίζει την ευδιάκριτη σύνδεσή του με το σταυρωμένο Του σώμα και την ενότητα των δύο Του φύσεων. Με την εικονογραφική αυτή απόδοση τίθενται όχι μόνο ο λειτουργικός χαρακτήρας του θέματος του ενζύμου άρτου,<sup>822</sup> θέση που υποστήριξε και ο αρχιεπίσκοπος Αχρίδας Λέων,<sup>823</sup> αλλά ακόμα βαθύτερα, η χριστολογική βάση της νοηματοδότησής του, σύμφωνα με την ορθόδοξη ερμηνεία.

---

*Ιερού Βήματος*, 125-134. Πάσσαρης, *Η παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων*. Σύμφωνα με τα σωζόμενα μνημεία, η σκηνή της Κοινωνίας των Αποστόλων καταλαμβάνει τον ημικύλινδρο της αψίδας ήδη από τα μέσα του 10<sup>ου</sup> αιώνα: Chr. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982, 184-192. Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*, 127-128. V. Marinis, «A Reconsideration of the Communion of the Apostles in Byzantine Art», *Studies in Iconography* 42 (2021), 1-20, ο οποίος επαναθεωρεί την παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων, συσχετίζοντάς την άμεσα με την ίδρυση του μυστηρίου από τον Χριστό.

<sup>819</sup> Για τον Χριστό ως αρχιερέα στο μνημειακό ζωγραφικό διάκοσμο των μεσοβυζαντινών ναών, βλ. A. Lidov, «Christ the Priest in Byzantine Church Decoration of the Eleventh and Twelfth Centuries», *Acts of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies*, επιμ. I. Ševčenko and G. G. Litavrin, Selected Papers, Moscow 1991, Shepherdstown W.V. 1996, τ. III, 158-170. Τ. Παπαμαστοράκης, «Η μορφή του Χριστού-Μεγάλου Αρχιερέα», ΔΧΑΕ περ. Δ', ΙΖ' (1993-1994), 67-78. Marinis, «A Reconsideration of the Communion of the Apostles in Byzantine Art», ό.π. όπου συμπεραίνει πως τον 14ο αιώνα, η απεικόνιση του Χριστού-Αρχιερέα αποκτά ιδεολογική και πολιτική χροιά.

<sup>820</sup> M. H. Smith, «And take bread...» *Cerularius and the Azyme Controversy of 1054*, Paris 1978. A. Lidov, «Byzantine Church Decoration and the Great Schism of 1054», *Byzantion* LXVIII (1998), 381-397. Kerpertz, «Tradition iconographique et création», 443-451. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 58-59. Γκιολές, «Εικονογραφικά θέματα», 268. Varalis, «The Communion of the Apostles», 43-64.

<sup>821</sup> *Νικήτα τοῦ Στηθάτου, Περί άζύμων*, 19: «Οί τῶν άζύμων έτι μετέχοντες ὑπό τήν σκιάν τοῦ νόμου εἰσι καί τράπεζαν Ἰουδαίων έσθίουσιν, οὐχί δέ λογικὴν καί ζῶσαν Θεοῦ, καί ἡμῖν τοῖς πεπιστευκοσιν ἀνθρώποις ὁμοούσιον τε καί ἐπιούσιον, καθῶς ἄνωθεν ἐξαίτεσθαι τὸν ἐπιούσιον ἐδιδάχθημεν ἄρτον. Τί γάρ ἐστιν ὁ ἐπιούσιος, εἰ μὴ ὅτι ὁ ἡμῖν ὁμοούσιος; Ἐτερος δέ οὐδεὶς ἐστιν ἡμῖν ὁμοούσιος ἄρτος, ἀλλ' ἡ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὡς ὁμοουσίου γεγονότος ἡμῖν κατὰ σάρκα τῆς ἀνθρωπότητος». Για το θέμα, Φίλιας, *Λειτουργική*, τ. Β', 703-705.

<sup>822</sup> A. Wharton, *Art of Empire*, London 1988, 105. A. Grabar, «Les peintures dans le chœur de Sainte-Sophie d'Ochrid», *CahArch* 15 (1965), 257-259. V. J. Djurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, Μόναχο 1976, 10, πίν. III.

<sup>823</sup> Μιχαήλ Κηρουλάριος, *Πρὸς Πέτρον τὸν ἀγιώτατον πατριάρχην Θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας*, PG 120, 781. Ο.π. υποσημ. 788, Büttner, «Leben und Werk» *Leons von Ohrid*, 212.

Έτσι λοιπόν, μια μικρή εικονογραφική διαφοροποίηση στο καθιερωμένο θέμα της Κοινωνίας των Αποστόλων,<sup>824</sup> όπως η θέση και η στάση του Χριστού, αναδεικνύει ένα φλέγον ζήτημα της εποχής, όπως η σημασία και η αναγκαιότητα του ένζυμου άρτου, μεταφέροντάς το από το επίκεντρο των εκκλησιαστικών συζητήσεων Δύσης και Ανατολής στο επίκεντρο της σκηνής και του διακόσμου του Ιερού της Αγίας Σοφίας. Έχει λοιπόν ενδιαφέρον πως για την προβολή ενός ζητήματος δεν δημιουργείται σε κάθε περίπτωση ένα νέο εικονογραφικό θέμα. Απεναντίας, σε μια διαμορφωμένη παράσταση, συχνά τροποποιούνται και μορφοποιούνται γνώριμα στοιχεία, με τρόπο που να υπογραμμίζουν την ορθόδοξη διάσταση μιας θέσης, προσλαμβάνοντας και αντανακλώντας άμεσα ζητήματα της σύγχρονης ιστορικής πραγματικότητας. Οι εικονογραφικές αυτές διαφοροποιήσεις μιας αποκρυσταλλωμένης στη βασική δομή της σύνθεσης αποδεικνύουν την ευελιξία της τέχνης, καθώς και τους ποικίλους τρόπους εστίασης διαφόρων θεμάτων, δημιουργίες της προσωπικότητας των χορηγών και των καλλιτεχνών τους.

---

<sup>824</sup> Πάσσαρης, *Η παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων*.

## Εικονογραφικά θέματα ως αντανακλάσεις των εκκλησιαστικών διενέξεων Ανατολής και Δύσης

Η παρατήρηση ενδεικτικών παραδειγμάτων μνημειακών προγραμμάτων αυτής της εποχής, από το β' μισό του 9<sup>ου</sup> ως τα μέσα περίπου του 11<sup>ου</sup> αιώνα, πιστοποιεί πως δεν δημιουργούνται ουσιαστικά νέα εικονογραφικά θέματα, σχετικά με τα σχίσματα που σημειώνονται μεταξύ Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας. Δογματικές αποκλίσεις και λειτουργικές διαφορές υπονοούνται μέσα από την προβολή των ορθόδοξων θέσεων και αντιλήψεων, αλλά και την ανάδειξη αγίων μορφών και ιεραρχών ορθοτομούντων τον λόγον της Αληθείας. Σύμφωνα με την Ανατολική Εκκλησία, η ορθοδοξία τους, προϋπόθεση της ορθοπραξίας τους, αποτελεί το αυθεντικό κριτήριο αγιότητας και σωτηρίας. Συμπεραίνουμε λοιπόν πως το σχισματικό κλίμα στις σχέσεις Ρώμης και Κωνσταντινούπολης δεν αντανακλάται τόσο σε εξειδικευμένα εικονογραφικά θέματα, όσο στην επιλογή, την θέση και την διάταξη μορφών και σκηνών.

Στις παραστάσεις των ναών που εξετάσθηκαν αναγνωρίζεται εμφανώς το αποστολικό πνεύμα που κυριαρχεί ιδιαίτερα αυτή την εποχή, ωστόσο διακρίνουμε και την επιδίωξη για ευκρινέστερη ανάδειξη της αρχής της αποστολικότητας. Η στόχευση αυτή σημειώνεται ιδίως σε εικονογραφικά προγράμματα περιοχών γεωστρατηγικής σημασίας, που αυτή την περίοδο βρίσκονται στο επίκεντρο πολιτικών και εκκλησιαστικών ερίδων Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας, όπως το Ανατολικό Ιλλυρικό. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η Θεσσαλονίκη, όπου στα μνημεία της αναπτύσσεται εμφαντικά η ιδέα της αποστολικότητας. Μέσα από την έντονη προβολή των πρωτοκορυφαίων Πέτρου και Παύλου, που αντιπροσωπεύουν την καθολική Εκκλησία του Χριστού, εκφράζεται η ενότητα, νοούμενη όχι πολιτικά ή κοινωνικά, αλλά επί τη βάσει της κοινής ορθής πίστης και της αυθεντικής συνέχειας της αποστολικής παράδοσης, όπως την κατανοεί και την αποδίδει η Ανατολή. Στην συστηματική προβολή του αποστόλου Πέτρου από την παπική έδρα, ως μόνης πηγής προέλευσης του πρωτείου εξουσίας της πάνω σε όλα τα Πατριαρχεία, οι Βυζαντινοί εξαίρουν την εικόνα της ενιαίας Εκκλησίας και παράδοσης. Δεν λείπουν όμως και τα παραδείγματα ναών, στους οποίους τιμούν ιδιαίτερος τον απόστολο Ανδρέα, όπως στην Περιστερά (αρ. καταλ. 16), αναδεικνύοντας έτσι την μορφή του ιδρυτή της δικής τους πατριαρχικής έδρας, της Κωνσταντινούπολης. Το πιο ενδιαφέρον όμως είναι πως ο ιδιαίτερα τιμώμενος άγιος Ανδρέας δεν υπερέχει των άλλων αποστόλων, γι' αυτό και εικαστικά δεν αυτονομείται η απεικόνισή του, αλλά επιλέγεται η προβολή της προσωπικότητάς του ως ισάξιου και

ισότιμου μέλους του αποστολικού ομίλου. Είναι ενδεικτικό μάλιστα πως η αφιέρωση του ναού της Περιστεράς στη μνήμη του δεν απέτρεψε την απόδοση και την ιδιαίτερη τιμή στους πρωτοκορυφαίους Πέτρο και Παύλο, ως στυλοβατών ολόκληρης της Εκκλησίας. Μη διακρίνοντας τον μονομερή υπερτονισμό της μορφής του Ανδρέα, μέσα από την αναμενόμενη σε αυτή την περίπτωση εικονογραφική του αυτονόμηση, συμπεραίνουμε από την μνημειακή ζωγραφική πως δεν καλλιεργείται η ιδέα του απόλυτου πρωτείου εξουσίας και της αποστολικής υπεροχής στην Εκκλησία της Ανατολής.

Επομένως, ο άλλοτε διακριτικός και ο άλλοτε έντονος τονισμός εικονογραφικών θεμάτων και μορφών αντανακλά τα σχισματικά γεγονότα από την περίοδο του Μεγάλου Φωτίου ως του Μιχαήλ Κηρουλαρίου, εστιάζοντας περισσότερο στην εικόνα της Μίας, Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας. Παράλληλα προβάλλεται η Αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης και το Πατριαρχείο της ως η μόνη αυθεντική συνέχεια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και της χριστιανικής αποστολικής παράδοσης αντίστοιχα, ιδίως στις διεκδικούμενες εκκλησιαστικά περιοχές από τους Λατίνους.

Ανάλογα μηνύματα δεν λείπουν και από εικονογραφικά θέματα και σε άλλα μνημεία, όπου οι υπεύθυνοι για την διαμόρφωση του προγράμματος τους, ανεξάρτητα από τον τόπο ανέγερσης και λειτουργίας τους, φαίνεται πως αφουγκράζονται τους ευρύτερους σύγχρονους προβληματισμούς και τοποθετούνται στους πολιτικοεκκλησιαστικούς συσχετισμούς της εποχής. Ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν οι ναοί κωνσταντινουπολίτικης αντίληψης και εκτέλεσης, όπως το καθολικό της Μονής του Οσίου Λουκά (αρ. καταλ. 2) στο νοτιοελλαδικό ηπειρωτικό χώρο. Η εικονογραφία του ορίζει την ορθοδοξία της πίστης, οριοθετεί την γνήσια παράδοση και αναγνωρίζει τους αυθεντικούς εκφραστές-συνεχιστές της. Αξιοσημείωτο είναι και εδώ πως διακρίνουμε την σταθερή μέριμνα για ένταξη των στοιχείων, που ενδιαφέρουν και επιλέγονται να προβληθούν ιδιαιτέρως, πάντα μέσα στο συνολικό σώμα και χώρο, όπου ανήκουν. Η πρόθεση τονισμού και περαιτέρω ανάδειξης μορφών και σκηνών δεν τις αποκόπτει και δεν τις αυτονομεί από την ενότητα, στην οποία εντάσσονται. Η εικαστική αυτή αντίληψη αντανακλά στην πραγματικότητα την θεμελιώδη αρχή της ενότητας και τον ευρύτερο συνθετικό τρόπο αντιμετώπισης που διακρίνει την βυζαντινή σκέψη, όπου τίποτα δεν υφίσταται και δεν λειτουργεί αυθύπαρκτα και ανεξάρτητα. Όλοι και όλα υπάρχουν, ζουν και ενεργούν εν σχέσει και με την οντολογική ανάγκη της αναφορικότητας. Άλλωστε τελικά, η κυρίαρχη αυτή θεώρηση χαρακτηρίζει και το ίδιο το



πολιτειακό σύστημα στο Βυζάντιο, τη Συναλληλία Βασιλείας και Ιερωσύνης, συστήνοντας σε κάθε περίοδο και τον βαθμό της αλληλεπίδρασής τους.

Έχει επίσης εξαιρετικό ενδιαφέρον η περίπτωση της Αγίας Σοφίας της Αχρίδας (αρ. καταλ. 1), όσον αφορά το θέμα της πρόσληψης και της συμβολής της κυρίαρχης πολιτικής και εκκλησιαστικής αντίληψης της εποχής στην διαμόρφωση του εικονογραφικού της προγράμματος. Οι εξεταζόμενες στην εργασία αυτή παραστάσεις της παρέχουν μια ευδιάκριτη εικόνα της ιεράρχησης των βασικών αρχών και προτεραιοτήτων, των σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ κέντρου και περιφέρειας, της δυναμικότητας της ιεραποστολής και γενικότερα του ευρύτερου ορίζοντα της βυζαντινής πολιτικής σκέψης. Στον μητροπολιτικό ναό της πόλης της Αχρίδας, η επιλογή των εικονογραφικών θεμάτων και κυρίως τα κριτήρια κατάταξης και ομαδοποίησης των μορφών του Ιερού, η θέση και η διάταξή τους στον διαθέσιμο χώρο είναι δηλωτικά των προτύπων που παρέχονται σε μια νέα αυτοκέφαλη Αρχιεπισκοπή. Η παρατήρησή τους μάς βοηθά στην κατανόηση του βαθμού επίδρασης και ελέγχου της διαφορετικότητας και των τοπικών φιλοδοξιών και βλέψεων από την βυζαντινή Πρωτεύουσα και τελικά, του τρόπου ένταξης κάθε πολιτικής και εκκλησιαστικής περιφέρειας στο συνολικό σώμα της Αυτοκρατορίας.



## Κεφάλαιο 7ο: Απειλές εκκλησιαστικής συνοχής: ο κίνδυνος των αιρέσεων. Παραστάσεις ορθοδόξου δόγματος και η πρόσληψη των τεσσάρων αρχών

Κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο, διάφορες αιρέσεις ταλάνισαν την Αυτοκρατορία, ήδη από το β' μισό του 11ου αι και εξής (π.χ. Ιωάννης Ιταλός, 1025-1090), οι οποίες αφορούσαν τις δύο φύσεις του Χριστού (χριστολογικές) και κατ' επέκταση το ομοούσιο Του με τον Πατέρα (τριαδολογικές). Πιο συγκεκριμένα, αμφισβητήθηκε η τελευταία φράση του χερουβικού ύμνου της Θείας Λειτουργίας του Μεγάλου Βασιλείου «*Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφερόμενος καὶ διαδιδόμενος Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν...*», καθώς σύμφωνα με τους αιρετικούς δεν ήταν δυνατόν ο Χριστός να ήταν συγχρόνως θύτης και θύμα. Η ορθόδοξη απάντηση που δόθηκε τελικά στην Κωνσταντινούπολη το 1156/7 όριζε πως ο Χριστός προσφέρεται ως θυσία κατά την ανθρώπινη φύση Του και δέχεται την θυσία κατά τη θεία φύση Του.<sup>825</sup>

Λίγο αργότερα, προς το τέλος του 12ου αιώνα, ξέσπασε η έριδα περί του φθαρτού ή του άφθαρτου σώματος του Χριστού.<sup>826</sup> Οι φθαρτοδοκητές υποστήριζαν πως η σάρκα του Χριστού κατά τη Μετάληψη παρέμενε φθαρτή, ήταν δηλαδή εκείνη, που είχε ο Ιησούς κατά τον Μυστικό Δείπνο, πριν από την Ανάσταση. Εφόσον μάλιστα, ο Χριστός μετά την Ανάσταση ήταν αναίμων, δεν θα μπορούσε το σώμα αυτό να προσφερθεί προς βρώση. Αντιθέτως, οι αφθαρτοδοκητές πίστευαν πως το σώμα και το αίμα του Χριστού είναι άφθαρτα, γιατί πλέον πρόκειται για την ανεστημένη ανθρώπινη φύση Του, καθώς σε κάθε Θεία Λειτουργία τελείται όντως το μυστήριο της θυσίας Του, με την επενέργεια του Αγίου Πνεύματος. Η έριδα αυτή είχε άμεσο αντίκτυπο στη μνημειακή ζωγραφική, καθώς δημιούργησε την ανάγκη διαμόρφωσης μιας ρεαλιστικής σύνθεσης, του λεγόμενου Μελισμού. Στο εικονογραφικό αυτό θέμα, ιστορείται η αγία Τράπεζα με τα Τίμια Δώρα ή τον ευχαριστιακό Χριστό πάνω της, πλαισιωμένη από συλλειτουργούντες

<sup>825</sup> Babić, «Les discussions christologiques», 368-386. Taft, «The Great Entrance», 135κ.ε. Gioles, «Christologische Streitigkeiten im 12. Jh.», 265-276. X. Κωνσταντινίδη, *Ο Μελισμός. Οι συλλειτουργούντες ιεράρχες και οι άγγελοι-διάκονοι μπροστά στην Αγία Τράπεζα με τα Τίμια Δώρα ή τον ευχαριστιακό Χριστό* (Βυζαντινά μνημεία 14), Θεσσαλονίκη 2008. Γκιολές, «*Τοῦτο ποιεῖτε*», 211-239. Γκιολές, «Θεία Λειτουργία», 353-380. Για το ορθόδοξο τυπικό, βλ. R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy), Collegeville 1992. Ο ίδιος, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, τ. VI: The Communion, Thanksgiving, and concluding Rites*, (Orientalia Christiana Analecta 281), Ρώμη 2008.

<sup>826</sup> Babić, «Les discussions christologiques», 368-386. Gioles, «Christologische Streitigkeiten im 12. Jh.», 265-276. X. Κωνσταντινίδη, *Ο Μελισμός. Οι συλλειτουργούντες ιεράρχες και οι άγγελοι-διάκονοι μπροστά στην Αγία Τράπεζα με τα Τίμια Δώρα ή τον ευχαριστιακό Χριστό* (Βυζαντινά μνημεία 14), Θεσσαλονίκη 2008. Γκιολές, «*Τοῦτο ποιεῖτε*», 211-239. Γκιολές, «Θεία Λειτουργία», 353-380.

ιεράρχες και αγγέλους-διακόνους, αποδίδοντας τη λειτουργική φράση: «Μελίζεται και διαμερίζεται ὁ Ἄμνος τοῦ Θεοῦ, ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος, ὁ πάντοτε ἐσθιόμενος καὶ μηδέποτε δαπανώμενος, ἀλλὰ τοὺς μετέχοντας ἀγιάζων».<sup>827</sup>

Μία ακόμη μεγάλη έριδα, αναφορικά με την ισότητα Πατρός και Υιού, απασχόλησε έντονα την βυζαντινή κοινωνία του 12<sup>ου</sup> αιώνα, ορμώμενη από την σημασία και την ορθή δογματικά κατανόηση του ευαγγελικού χωρίου “ὁ Πατήρ μείζων μου ἐστίν” (Ιω. 14, 28). Αντιμετωπίστηκε στις Συνόδους του 1166 και 1170 και ερμηνεύτηκε σε τριαδολογικό επίπεδο, όχι ως υπεροχή του Πατρός έναντι του Υιού ως προς την ουσία, αλλά ως αναφορά στη Μοναρχία του Πατρός, στο διάφορο δηλαδή των υποστάσεων τους, εφόσον ο Πατήρ είναι η Αρχή και το Αίτιο των δύο άλλων υποστάσεων, του Υιού και του αγίου Πνεύματος.<sup>828</sup>

Η σημασία μιας αίρεσης έγκειται στην αλλοίωση της έκφρασης του χριστιανικού δόγματος, που εδράζεται στην αποστολική παράδοση, την Αγία Γραφή και τις αποφάσεις των Οικουμενικών Συνόδων. Δεν είχε όμως μόνο θεολογικό χαρακτήρα και εκκλησιαστικές συνέπειες, αλλά και πολιτικό.<sup>829</sup> Ο αιρετικός, αλλοιώνοντας το χριστιανικό δόγμα και παρασύροντας και άλλους χριστιανούς στην πλάνη, διασπούσε ταυτόχρονα την κοινωνική συνοχή και συνεπώς και την πολιτική ενότητα της κοινωνίας.<sup>830</sup> Όταν ο αιρετικός δεν ομολογούσε την ορθή χριστιανική πίστη, απέκοβε τον εαυτό του από το σώμα της Εκκλησίας. Ακολούθως, οι Πατέρες συγκαλούσαν Σύνοδο, η οποία και επιβεβαίωνε την αποκοπή του από το εκκλησιαστικό σώμα, έως ότου μετανοήσει και ομολογήσει τον Τριαδικό Θεό.<sup>831</sup> Συνεπώς, η επέμβαση της Εκκλησίας με την αρωγή του Κράτους ήταν πάντα άμεση, όσον αφορά την καταπολέμηση τους, καθώς το διακύβευμα ήταν διττό, η διασφάλιση της σωτηρίας των πιστών και η ενότητα του πολιτικού-εκκλησιαστικού σώματος. Άλλωστε, η χριστιανική πίστη αποτελεί τον συνδετικό κρίκο όλης της Αυτοκρατορίας, καθώς οι πολίτες της συνιστούν σώμα Χριστού, δηλαδή Εκκλησία. Οι Χριστιανοί ως σώμα Χριστού ομολογούν Έναν Τριαδικό Θεό, όπως δίδαξαν οι απόστολοι και δογματίσαν οι Πατέρες στις Οικουμενικές

<sup>827</sup> Brightman, *Eastern Liturgies*, 393.26-28. Για τις παραστάσεις του Μελισμού, βλ. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 49 κ.ε.

<sup>828</sup> Βλ. γενικά Σ. Ν. Σάκκος, ‘Ο πατήρ μου μείζων μου ἐστίν’. *Έριδες και σύνοδοι κατά τον ΙΒ΄ αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1968. Babić, «Les discussions christologiques», 373-374. Γκιολές, «Εικονογραφικά θέματα», 276.

<sup>829</sup> Μεταλληνός, *Ελληνισμός και Ορθοδοξία*, 69-70.

<sup>830</sup> Ως προς την αξία και τη σημασία της ενότητας για το Κράτος και την Εκκλησία, βλ. παραπάνω, κεφάλαιο 3<sup>ο</sup>, 71-79.

<sup>831</sup> Για μία συνοπτική θεώρηση των Οικουμενικών Συνόδων, βλ. Γιαννόπουλος, *Ιστορία και Θεολογία*.

Συνόδους. Η ομολογία του Συμβόλου της Πίστεως αποτελεί θεμέλιο λίθο της Εκκλησίας, βάσει του οποίου τα μέλη της ομολογούν τον Έναν και Αυτόν Θεό. Η απόκλιση από το Σύμβολο της Πίστεως και οι απόπειρες προσωπικής ερμηνείας της πίστης συνιστούν αποκλίνουσες ενέργειες, που οδηγούν σε αίρεση.<sup>832</sup>

Μεταξύ των εικονογραφικών προγραμμάτων του 12ου αιώνα, άμεσα συνδεδεμένων με τις έριδες αυτές, ξεχωρίζουν ορισμένες συνθέσεις, που θέτουν με ιδιαίτερο, αλλά άμεσο και εύληπτο τρόπο τα μεγάλα αυτά ζητήματα της εποχής τους. Θα προσεγγίσουμε τις σχετικές παραστάσεις σε τρία ενδεικτικά παραδείγματα ναών, που χρονολογούνται όλοι την ίδια περίοδο, στα τέλη δηλαδή του 12<sup>ου</sup> αιώνα, και που τοποθετούνται εικαστικά στις εν λόγω χριστολογικές και τριαδολογικές έριδες. Πρόκειται για απεικονίσεις στην αψίδα των Αγίων Αναργύρων Καστοριάς (1180-1190) (αρ. καταλ. 11), την αψίδα της Παναγίας Σαμαρίνας στη Μεσσηνία (πριν από το 1191) (αρ. καταλ. 13) και τον νότιο τρούλο της εκκλησίας των Ταξιαρχών στην Καστάνιας Έξω Μάνης (1194) (αρ. καταλ. 3).

---

<sup>832</sup> Βλ. ενδεικτικά, Μαρτσούκας, *Ορθοδοξία και αίρεση*.

• **Θέμα Θεσσαλονίκης:**

**Καστοριά, Άγιοι Ανάργυροι (αρ. καταλ. 11): οι παραστάσεις του Ιερού Βήματος**

Στο κεντρικό κλίτος των Αγίων Αναργύρων Καστοριάς,<sup>833</sup> η εικονογραφία ολόκληρου του Α τοίχου, που ανήκει στο β' στρώμα τοιχογράφησης (1180-1190), περιλαμβάνει θέματα, που συμπυκνώνουν τους προβληματισμούς της εποχής και αποδίδουν τις ορθόδοξες θέσεις στα δογματικά ζητήματα, τις σχετικές με τις σύγχρονες αιρέσεις.

Στο χαμηλότερο τμήμα του ημικυλίνδρου απαντούν οι συλλειτουργούντες ιεράρχες εκατέρωθεν του Μελισμού (πίν. 44β),<sup>834</sup> θέμα αμιγώς λειτουργικό, που εικονογραφεί ουσιαστικά την θυσία του Θεανθρώπου, όπως τελείται πάνω στην αγία Τράπεζα από τον ιερέα, σε κάθε Θεία Ευχαριστία. Στο ναό των Αγίων Αναργύρων ακολουθείται ο εικονογραφικός τύπος της σύνθεσης, ο Α κατά την τυπολογική κατάταξη της Κωνσταντινίδη, κατά τον οποίο ιστορείται η αγία Τράπεζα με τα λειτουργικά σκεύη, το άγιο Ποτήριο και τον δίσκο καλυμμένο με τον αστερίσκο. Η παράσταση της Καστοριάς αποτελεί το πρωιμότερο σωζόμενο παράδειγμα.<sup>835</sup> Αριστερά και δεξιά της αψίδας, δηλαδή στο ίδιο επίπεδο με τους συλλειτουργούντες, απεικονίζονται και οι διάκονοι ως συμμετέχοντες στο ίδιο μυστήριο. Προχωρώντας στην αμέσως ανώτερη ζώνη, στο τεταρτοσφαίριο της αψίδας αποδίδεται η ένθρονη Βρεφοκρατούσα (πίν. 44α),<sup>836</sup> στην

<sup>833</sup> Για το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού: Πελεκανίδης, *Καστοριά*, πίν. 5-14. T. Malmquist, *Byzantine 12th-Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi*, Uppsala 1979. A. Wharton Epstein, «Middle Byzantine Churches of Kastoria: Dates and Implications», *Art Bulletin* 62 (1980), 190-207. Sv. Tomekonić, «Les répercussions du choix du saint patron sur le programme iconographique des églises du 12e siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse», *Zograf* 12 (1981), 25-42. Στ. Πελεκανίδης, «Άγιοι Ανάργυροι», στο Πελεκανίδης - Χατζηδάκης, *Καστοριά*, 22-49, εικ. 7-9. Ν. Μουτσόπουλος, *Οι εκκλησίες της Καστοριάς, 9ος-11ος αιώνας*, Θεσσαλονίκη 1992, 368-391. Ευ. Δρακοπούλου, *Η πόλη της Καστοριάς τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή (12ος-16ος αι.): Ιστορία, Τέχνη, Επιγραφές*, Αθήνα 1997, 47-49. Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων», 157-167. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 88-90. Ι. Σίσιου, «Οι Άγιοι Ανάργυροι στο εικονογραφικό πρόγραμμα του Θεόδωρου Λημνιώτη», *Niš and Byzantium. Eighteen International Symposium, Niš, 3-5 June 2019*, επιμ. M. Rakocija, Niš 2020, 381-410. Για μια συνοπτική παρουσίαση της τέχνης της Καστοριάς, βλ. Ευ. Δρακοπούλου, «Kastoria», επιμ. A. Drandaki - A. Tourta, *Heaven on Earth*, New York 2013., 114-125.

<sup>834</sup> Πελεκανίδης, *Καστοριά*, πίν. 5-14. Στ. Πελεκανίδης, «Άγιοι Ανάργυροι», στο Πελεκανίδης - Χατζηδάκης, *Καστοριά*, 22-49, εικ. 7-9. Δρακοπούλου, *Η πόλη της Καστοριάς*, ό.π. 47-49. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 88-90. Ι. Σίσιου, «Οι Άγιοι Ανάργυροι στο εικονογραφικό πρόγραμμα του Θεόδωρου Λημνιώτη», *Niš and Byzantium. Eighteen International Symposium, Niš, 3-5 June 2019*, επιμ. M. Rakocija, Niš 2020, 381-410.

<sup>835</sup> Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 68, 162-163, εικ. 5-7.

<sup>836</sup> Το θέμα αυτό, διαμορφωμένο ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα υπό την επίδραση των αποφάσεων της Γ' Οικουμενικής Συνόδου, καθιερώνεται από τα μεταεικονομαχικά χρόνια στην κεντρική αψίδα του Ιερού:

οποία προσκλίνουν οι σεβίζοντες αρχάγγελοι και δέονται οι επώνυμοι άγιοι του ναού Κοσμάς και Δαμιανός.<sup>837</sup> Την πραγμάτωση της Ενσάρκωσης δηλώνει η παράσταση του Χριστού-Εμμανουήλ, που εικονίζεται στο μέτωπο της αψίδας. Η μορφή του δικαιώνει την μεσσιανική προσδοκία του παλαιδιαθητικού κόσμου και σημαίνει την πεποίθησή του πως ο Θεός είναι μαζί μας, όπως δηλώνει άλλωστε και το όνομα Του (Ησ. 7, 14. Ματθ. 1, 23-24). Ταυτόχρονα, η παρουσία του επιβεβαιώνει διαρκώς τις δύο τέλειες φύσεις Του, ειδικά όταν αυτές αμφισβητούνται άμεσα ή έμμεσα, όπως συνέβαινε κατά τις χριστολογικές έριδες του 12<sup>ου</sup> αιώνα, γνωστές για τον έντονο ευχαριστιακό τους χαρακτήρα.<sup>838</sup> Συνεπώς, η απεικόνιση του Εμμανουήλ<sup>839</sup> συνάδει πλήρως με τον λειτουργικό χώρο του Ιερού, ως ο *άγήρως Θεός* κατά τον Ψευδο-Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη,<sup>840</sup> που θύεται, μελίζεται και κοινωνείται από τον μεταλαμβάνοντα πιστό, τον οποίο και σώζει. Τον Εμμανουήλ προσκυνούν οι αρχάγγελοι Μιχαήλ και Γαβριήλ, που απεικονίζονται στις δύο πλευρές του εσωραχίου της αψίδας. Ο ενσαρκωμένος Λόγος παραμένει πάντα και ο προαιώνιος Λόγος, το δεύτερο πρόσωπο της αγίας Τριάδας, όπως δηλώνεται άμεσα από την συμβολική της παράσταση, την Ετοιμασία του Θρόνου, που ιστορείται ακριβώς επάνω από τον Εμμανουήλ, στο υψηλότερο σημείο της αψίδας (πίν. 44α). Έτσι, το σωτηριολογικό έργο της θείας Οικονομίας επιστέφεται ζωγραφικά από τον δημιουργό του, τον τριαδικό Θεό.

Στην αμέσως ανώτερη ζώνη του Α τοίχου, πάνω από την αψίδα, απαντά ο Ευαγγελισμός της Θεοτόκου, η προϋπόθεση του βασικού δόγματος της Ενσάρκωσης (πίν. 45β). Η απεικόνιση του Χριστού σε ημικύκλιο λειτουργεί ως *imago clipeata*,

---

Megaw – Hawkins, *Kanakaria*, 61-76. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, 55-67. Η Θεοτόκος νοείται πάντα ως το κατεξοχήν σύμβολο της Ενσάρκωσης: Grabar, *Martyrium*, τ. II, 212 κε.

<sup>837</sup> Οι επώνυμοι άγιοι του ναού, Κοσμάς και Δαμιανός, απεικονίζονται επίσης στο δυτικό μέτωπο του Ν πεσσού του κυρίως ναού στον εικονογραφικό τύπο των ευλογούμενων από τον Χριστό, εν είδει λατρευτικής εικόνας, ενώ θαύματά τους απαντούν στο Ν κλίτος. Οι πολλές και διαφορετικές απεικονίσεις τους στον ίδιο ναό αναδεικνύουν τη δυνατότητα πολλαπλών τρόπων απόδοσης εμφατικής τιμής στους επώνυμους αγίους: ως δεόμενες μορφές στο Ιερό, ως λατρευτική εικόνα ή ως βιογραφικός κύκλος και πάντα σε συνάρτηση με τη λειτουργική χρήση κάθε χώρου του ναού. Για το θέμα της απεικόνισης του επωνύμου αγίου στο τεταρτοσφαιρίο της αψίδας: Ν. Β. Δρανδάκης, «Δεόμενοι άγιοι επί του τεταρτοσφαιρίου αψίδος εις εκκλησίας της Μέσα Μάνης», *AAA* 4 (1971), 232-239. Μ. Παναγιωτίδη, «Παρατηρήσεις στην εικονογραφία των αψίδων σε εκκλησίες της Μάνης», *1ο Συμπόσιο ΧΑΕ [Περιλήψεις]*, Αθήνα 1981, 66. Σ. Κουκιάρης (αρχιμ.), «Η θέση του επωνύμου αγίου στο εικονογραφικό πρόγραμμα του βυζαντινού ναού (γενικές αρχές)», *Κληρονομία* 22 (1990), 105-123. Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*, 113-120, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία του θέματος.

<sup>838</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 26, 79-81. Για τις θεολογικές έριδες, βλ. παραπάνω, 251-253.

<sup>839</sup> Για τον τύπο του Εμμανουήλ στην τέχνη, βλ. J. Timken-Matthews, *Pantocrator: Title and Image*, Michigan 1980, 60-61. G. Galavaris, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Βιέννη 1979, 100 κ.ε. Η μορφή του Εμμανουήλ γνωρίζει μεγάλη διάδοση ιδιαίτερα μετά τα μέσα του 11<sup>ου</sup> αιώνα, από την εποχή των Κομνηνών και στη συνέχεια των Αγγέλων: Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 78-80.

<sup>840</sup> *Περί θείων ονομάτων*, PG 5, 937, 945-946.

δηλαδή ως νοητή παρουσία μέσα στην σκηνή,<sup>841</sup> θυμίζοντας τον λόγο του αγγέλου στον Ακάθιστο Ύμνο «καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ, σωματούμενόν σε θεωρῶν Κύριε...».<sup>842</sup> Ο Υἱός του Θεοῦ γίνεται Υἱός της Παρθένου. Η επιλογή της απόδοσής Του ως Παλαιού των Ημερών, ενός ακόμη εικονογραφικού Του τύπου, υπογραμμίζει την θεία Του φύση, τονίζοντας την αιωνιότητά Του και θυμίζοντας την ομοουσιότητά Του με τον Πατέρα.<sup>843</sup> Έτσι, υπογραμμίζονται η Ενσάρκωση ως έργο της θείας βούλησης και ταυτόχρονα, η ταύτιση στο ίδιο πρόσωπο του άσρκου και του ένσαρκου Λόγου. Επομένως, ο Ευαγγελισμός της Θεοτόκου εκπληρώνει την παλαιοδιαθηκική προσδοκία των λεγόμενων Προφητικών Οραμάτων, που προεικόνιζαν με την μορφή του Παλαιού των Ημερών, την Ενσάρκωση του Θεού-Λόγου.<sup>844</sup> Η εικονογράφηση του ανατολικού τοίχου απολήγει στο μετωπικό αέτωμα με την σύνθεση της λεγόμενης Δέησης, που διαρθρώνεται σε δύο επίπεδα (πίν. 45α). Στην κορυφή απαντά ο Χριστός στον τύπο του Παντοκράτορα, προς τον οποίο μεσιτεύουν η Παναγία και ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος από την χαμηλότερη ζώνη, αναπέμποντας την κοινή συμπροσευχή όλων των εικονιζομένων μορφών, συμπεριλαμβανομένων των ιερέων που τελούν τα μυστήρια και των πιστών που συμμετέχουν.

Την όπιμη μεσοβυζαντινή περίοδο, η θέση του Παντοκράτορα στο αέτωμα μιας βασιλικής αποτελεί στην πραγματικότητα επιστροφή του κεντρικού αυτού θέματος από τον τρούλο των αντίστοιχων ναών (τρουλαίων) στο εικονογραφικό πρόγραμμα των αψίδων, απ' όπου δηλαδή είχε αρχικά μεταφερθεί.<sup>845</sup> Η παρουσία Του επιστεγάζει το εικονογραφικό πρόγραμμα, συγκεφαλαιώνοντάς το στο πρόσωπό Του και λειτουργώντας ως το απόλυτο σημείο αναφοράς όλων των ανθρώπων, των ήδη αγίων και των εν δυνάμει, δηλαδή των πιστών.<sup>846</sup>

Ένας κάθετος άξονας χριστοκεντρικού χαρακτήρα αναπτύσσεται σε ολόκληρη την αψίδα, εστιάζοντας στις πιο γνωστές τυπολογικά μορφές του Χριστού: του Παντοκράτορα στη σύνθεση της Δέησης, του Παλαιού των Ημερών στη σκηνή του

<sup>841</sup> Για τη σημασία της απεικόνισης μορφών σε μετάλλια στην εικονογραφία των σκηνών: A. Grabar, "L' *imago clipeata* chrétienne", *Comptes rendus. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2 (1957), 209-213. R. Winkes, *Clipeata Imago*, Βόννη 1969.

<sup>842</sup> *Ακάθιστος Ύμνος*, Στάσις Α', Οίκος Α.

<sup>843</sup> Το σχήμα αυτό της σκηνής, δηλαδή μετάλλιο του Χριστού μεταξύ Γαβριήλ και Παναγίας, απαντά και σε άλλα σύγχρονα μνημεία, αλλά στον τύπο του Εμμανουήλ, βλ. C. Mango – E. J. W. Hawkins, "The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Painting", *DOP* 20 (1966), πίν. 72. A και A. and J. Stylianos, *The Painted Churches of Cyprus*, Λευκωσία 1985<sup>2</sup>, εκ. 87.

<sup>844</sup> Για τα προφητικά οράματα στη τέχνη, βλ. παραπάνω, 171.

<sup>845</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 62-68.

<sup>846</sup> Θυμίζει το ψαλτικό της Ωδής Γ': "Ουρανίας άψίδος, όροφουργέ Κύριε και τής Έκκλησίας δομητορ, σύ με στερέωσον, έν τῇ άγάπη τῇ σῆ, τῶν έφετῶν ή άκρότης, τῶν πιστῶν τὸ στήριγμα, μόνε Φιλάνθρωπε".



Ευαγγελισμού, των σταυρικών συμβόλων που Τον υπομνηματίζουν στην παράσταση της Ετοιμασίας του Θρόνου, του Εμμανουήλ, του Χριστού ως βρέφους στην αγκαλιά της ένθρονης Παναγίας και τελικά ως θείου άρτου προς βρώση των μεταλαμβάνόντων προσκυνητών. Η επάλληλη αυτή εικονογράφηση εκφράζει όλες τις θεμελιώδεις δογματικές αλήθειες της ορθόδοξης πίστης, τριαδολογικής και χριστολογικής φύσεως. Αναδεικνύονται η τριαδικότητα και η αϊδιότητα του Θεού, η ομοουσιότητα και η ισότητα των τριών θείων προσώπων, η Ενσάρκωση, οι δύο πλήρεις φύσεις του Χριστού και ιδιαίτερος η ανάληψη, μέσω της Παναγίας, ολόκληρης της ανθρώπινης φύσης από τον Ενσαρκωμένο Λόγο, ενωμένης στη δική του θεία Υπόσταση. Η συνύπαρξη των παραστάσεων αυτών στον Α τοίχο του Ιερού ανακεφαλαιώνει ουσιαστικά την ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία στον χώρο, όπου τελείται το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, καθώς δεν νοείται ξεχωριστά το τριαδολογικό από το χριστολογικό δόγμα. Ιδιαίτερα η τριπλή αποτύπωση του Χριστού, ως Παλαιού των Ημερών, Εμμανουήλ και Παντοκράτορα, παραπέμπει ευδιάκριτα και με έμφαση στο δυοφυσιτικό δόγμα και το ομοούσιο Πατρός και Υιού, απαντώντας σε ζητήματα που κατά καιρούς ανέκυπταν και τα αμφισβητούσαν.<sup>847</sup>

Στους νοηματικούς συσχετισμούς της εικονογραφίας του Ιερού Βήματος κυριαρχεί η αρχή της ενότητας, σε επίπεδο προσώπων και φύσεων, Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, κτιστού και ακτίστου, ουρανού και γης. Η αντίληψη αυτή ενισχύεται και από τον κάθετο άξονα διάταξης των θεμάτων. Η νοηματική και λειτουργική συνεκτικότητα των σκηνών τις συνδέει άμεσα με τις ευχαριστιακές ανάγκες του χώρου. Έτσι, το τελούμενο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας αποδίδεται και εικαστικά, και μάλιστα τοποθετείται στην κατώτερη ζώνη, ως προέκταση της κτιστής αγίας Τράπεζας, στο επίπεδο δηλαδή του εκάστοτε λειτουργού-ιερέα, αλλά και των μετεχόντων και κοινωνούντων πιστών.

Στο Ν τοίχο του Β κλίτους του ναού δεσπόζουν εκατέρωθεν της Παναγίας οι μεγάλων διαστάσεων προσωπογραφίες της Άννας Ραδηνής, του συζύγου της Θεόδωρου Λιμνιώτη και του τέκνου τους Ιωάννη. Πρόκειται για τους χορηγούς της ανακαίνισης και του β' ζωγραφικού στρώματος. Η υψηλή κοινωνική και οικονομική τους θέση δηλώνεται τόσο από τις σωζόμενες επιγραφές, όσο και από την εντυπωσιακή παρουσία τους. Ο

<sup>847</sup> Ενδεικτικό παράδειγμα παρόμοιας εικονογραφικής λύσης απαντά και στην κεντρική καμάρα του ναού του Αγίου Στεφάνου, όπου στο β' στρώμα του ιστορούνται τρία μετάλλια με τις αντίστοιχες απεικονίσεις του Χριστού. Ανάλογη θεματογραφία αναπτύσσεται κυρίως σε εποχές έξαρσης αυτών των προβλημάτων, όπως κατά τον 13<sup>ο</sup> αιώνα.

Θεόδωρος Λιμνιώτης ήταν τοπικός άρχοντας, με καταγωγή από τη λίμνη της Καστοριάς, ενώ η σύζυγός του Άννα προερχόταν από την αριστοκρατική οικογένεια των Ραδηνών.<sup>848</sup>

Επομένως, η γνώση των σύγχρονων εικονογραφικών ρευμάτων και τεχνοτροπικών τάσεων της εποχής, που μαρτυρά ο ναός, συνάδει με την ταυτότητα των δωρητών του. Ο παραλληλισμός μάλιστα της πόλης της Καστοριάς με την Κωνσταντινούπολη<sup>849</sup>, που καταγράφεται σε σωζόμενη έμμετρη επιγραφή στον Ν τοίχο του κεντρικού κλίτους, είναι αποκαλυπτική της σχέσης των χορηγών με την Πρωτεύουσα, που φαίνεται να λειτουργεί ως σταθερό σημείο αναφοράς και προσανατολισμού τους. Σε μια περίοδο έντονων προβληματισμών και αιρετικών δοξασιών για τη βυζαντινή κοινωνία, οι πνευματικές αναζητήσεις τους και ιδίως η επισταμένη εικαστική διατύπωση των ορθών δογμάτων, όπως αναδεικνύονται από τις εικονογραφικές επιλογές του προγράμματος, συγκροτούν την δική τους τοποθέτηση στην επικαιρότητα της εποχής τους, παρά τις προσωπικές τους ανασφάλειες και προθέσεις αυτοπροβολής.<sup>850</sup> Η μεταγενέστερη προσχώρησή τους στον μοναχισμό μεταβάλλει σταδιακά, όπως είναι αναμενόμενο, την επιδεικτική τους τάση σε διάθεση ταπείνωσης και απλότητας, όπως φαίνεται από την σωζόμενη παράσταση του ίδιου ζεύγους, αυτή τη φορά με μοναχικό σχήμα και σε πολύ μικρότερη όμως κλίμακα, μπροστά στην εξαιρετικά μεγάλων διαστάσεων μορφή του Χριστού, στον Δ τοίχο του Ν κλίτους, που ίσως ήταν ταφικό.<sup>851</sup>

<sup>848</sup> Για την οικογένεια των κτητόρων και τις επιγραφές που τους συνοδεύουν και που ελαφρώς τροποποιήθηκαν λίγο μετά την αρχική τους μορφή, βλ. Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων», 159-162. Δρακοπούλου, *Η πόλη της Καστοριάς*, ό.π. υποσημ. 833, 47-49. Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων», 157-167. Ευ. Drakopoulou, «Kastoria», επιμ. Α. Drandaki - Α. Tourta, *Heaven on Earth*, New York 2013. Ι. Σίσσιου, «Οι Άγιοι Ανάργυροι στο εικονογραφικό πρόγραμμα του Θεόδωρου Λιμνιώτη», *Niš and Byzantium. Eighteen International Symposium, Niš, 3-5 June 2019*, επιμ. Μ. Rakocija, Niš 2020, 381-410.

<sup>849</sup> Δρακοπούλου, *Η πόλη της Καστοριάς*, ό.π. 46-47, αρ. 5, εικ. 46. Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων», 162.

<sup>850</sup> Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων», 162.

<sup>851</sup> Πελεκανίδης και Χατζηδάκης, *Καστοριά*, 39, εικ. 24.

• **Θέμα Πελοποννήσου:**

**Μεσσηνία, Σαμάρι, Παναγία Σαμαρίνα (Ζωοδόχος Πηγή) (αρ. καταλ. 13): η παράσταση του Επιταφίου Χριστού**

Ο δικιόνιος σταυροειδής εγγεγραμμένος ναός της Παναγίας Σαμαρίνας, κτίσμα του όψιμου 12<sup>ου</sup> αιώνα, φέρει σύγχρονο γλυπτό και ζωγραφικό διάκοσμο στον κυρίως ναό,<sup>852</sup> ενώ διατηρεί και τμήμα υστεροβυζαντινής τοιχογράφησης στον νάρθηκα, που έχει χρονολογηθεί πρόσφατα, μετά την ολοκλήρωση των εργασιών συντήρησης και αποκατάστασης, γύρω στο 1260.<sup>853</sup>

Κάτω από την Παναγία βρεφοκρατούσα του τεταρτοσφαιρίου (πίν. 46α), το πρόγραμμα της αψίδας του Ιερού αναπτύσσεται σε δύο ζώνες.<sup>854</sup> Στην ανώτερη ζώνη παριστάνεται ο ευχαριστιακός Χριστός ξαπλωμένος σε ενδυτή-σινδόνη, στον τύπο του ώριμου νεκρού και γυμνού ως το μέσον του κορμού, ενώ τα χέρια σκεπάζει αέρας κοσμημένος με σταυρό (πίν. 46β). Η μορφή του Χριστού, που ονοματίζεται με τα συμπλήμματα IC XC, πλαισιώνεται από τις μορφές αγγέλων-διακόνων, όπως μαρτυρούν τα σπαράγματα των φτερούγων τους. Η παράσταση συνοδεύεται από την επιγραφή «+Ο ΤΡΩΓΩΝ ΜΟΥ ΤΗΝ ΣΑΡΚΑ ΚΑΙ ΠΙΝΩΝ ΜΟΥ ΤΟ ΑΙΜΑ ΕΝ ΕΜΟΙ ΜΕΝΕΙ ΚΑΓΩ ΕΝ ΑΥΤΩ» (Ιω. 6, 56), η οποία συνδέεται με τα όσα αναφωνεί ο ιερέας, αμέσως μετά την εναπόθεση των Τιμίων Δώρων πάνω στην αγία Τράπεζα.<sup>855</sup> Στην κατώτερη ζώνη απαντούν τέσσερις μετωπικοί ιεράρχες.<sup>856</sup>

<sup>852</sup> Για τις παραστάσεις του ναού: Ν. Β. Δρανδάκης, «Σαμαρίνα», *AE* 17 (1961-1962), τ. Β', 89-90. Μ. Σωτηρίου, «Η πρώιμος παλαιολόγειος Αναγέννησις εἰς τὰς χῶρας καὶ τὰς νήσους τῆς Ἑλλάδος κατὰ τὸν 13<sup>ο</sup> αἰῶνα», *ΔΧΑΕ Δ'* (1964-1965), 259-262. Φ. Α. Δροσογιάννη, «Σαμαρίνα Μεσσηνίας», *AE* 24 (1969), τ. Β'1, 15, 173. Grigoriadou-Cabagnols, «L'église de Samari en Messénie», 177-196. Κ. Καλοκύρης, «Ο παρά το χωρίον Σαμάρι Μεσσηνίας ναός», *ΕΕΘΣ* 17 (1972), 323-351. Ο ίδιος, *Βυζαντινά ἐκκλησιαί τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Θεσσαλονίκη 1973, 49-84, πίν. 17-37. Μ. Κάππας, «Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία, 7ος-12ος αι.», *Χριστιανική Μεσσηνία. Μνημεία και ιστορία της Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, επιμ. Π. Σαραντάκης, Αθήνα 2010, 172, 180-183. Gerstel – Kappas, «Between East and West», 175-202.

<sup>853</sup> Για την χρονολόγηση της σωζόμενης ζωγραφικής του νάρθηκα: Gerstel – Kappas, «Between East and West», 189-191. Για τις εργασίες συντήρησης και αποκατάστασης: Ευ. Μηλίτση-Κεχαγιά – Μ. Κάππας – Σ. Γερμανίδου, *Ο βυζαντινός ναός της Ζωοδόχου Πηγῆς Σαμαρίνας*, Καλαμάτα 2013. Μ. Κάππας, «Ορθόδοξα μοναστήρια στη Μεσσηνία κατά τη διάρκεια της Φραγκοκρατίας», *Αρχαιολογικό ἔργο Πελοποννήσου 2* (2017), Β' *Επιστημονική Συνάντηση (Καλαμάτα, 1-4 Νοεμβρίου 2017)*, 2020, 693.

<sup>854</sup> Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 173.

<sup>855</sup> Τρεμπέλας, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι*, 216. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 56, 78.

<sup>856</sup> G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile au XIVe siècle. D'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos*, Παρίσι 1916 (ανατύπωση 1960), 499κε., εικ. 536. Grigoriadou-Cabagnols, «L'église de Samari en Messénie», 178, 182, 196, εικ. 4-6. Κ. Δ. Καλοκύρης, *Βυζαντινά*

Σύμφωνα με την τυπολογική κατάταξη της Κωνσταντινίδη, πρόκειται για τον τύπο Β του θέματος του Μελισμού, όπου ο ευχαριστιακός Χριστός εικονίζεται απευθείας πάνω στην αγία Τράπεζα και θα πρέπει να χρονολογηθεί, κατά την άποψη της, πριν από το 1191, καθώς συνιστά πρωιμότερο εξελικτικά εικονογραφικό σχήμα της αντίστοιχης σκηνής στον ναό του Αγίου Γεωργίου στο Kurbınovo.<sup>857</sup> Κατά την ίδια ερευνήτρια, η θέση της απεικόνισης του ευχαριστιακού Χριστού στη δεύτερη από το έδαφος ζώνη, αντί της κατώτερης, συνιστά μεταβατικό στοιχείο από παλαιότερα εικονογραφικά σχήματα σε νέα, συνεπώς ένδειξη συντηρητισμού.<sup>858</sup> Θεωρεί επίσης ότι η παράσταση αυτή ακολουθεί μία αντίστοιχη στην Κωνσταντινούπολη.<sup>859</sup> Παρόμοια της Σαμαρίνας παράσταση απαντά στη σύγχρονη της λειψανοθήκη Stroganov από σμάλτο, σήμερα στο Μουσείο Hermitage (1180-1190), η οποία φέρει και την επιγραφή «Χριστὸς πρόκειται καὶ μελίζεται Θεός».<sup>860</sup>

Η παράσταση της Σαμαρίνας παραμένει μοναδική στη βυζαντινή μνημειακή τέχνη, όχι μόνο γιατί καλύπτει σχεδόν όλο το πλάτος του ημικυλίνδρου, αλλά και γιατί απεικονίζεται ο Χριστός πάνω σε ενδυτή-σινδόνη, ένα λειτουργικό ύφασμα που δέχεται τον άρτο της Πρόθεσης, σύμφωνα με την πατερική γραμματεία.<sup>861</sup> Η πρωτότυπη αυτή σύνθεση οπτικοποιεί, όπως εύστοχα έχει σημειωθεί, την βαθύτερη σημασία της Θείας Λειτουργίας.<sup>862</sup> Η θεματική της έχει ήδη συνδεθεί με τις χριστολογικές έριδες της εποχής των Κομνηνών.<sup>863</sup>

Μεστή δογματικών νοημάτων, η εν λόγω απεικόνιση συνιστά μια δυναμική τοποθέτηση στους σύγχρονους θεολογικούς προβληματισμούς. Η υπερμεγέθης παράσταση είναι άμεσα ορατή από τους πιστούς, που στέκονται στον κυρίως ναό, γεγονός που μαρτυρά την πρόθεση του χορηγού να γνωστοποιήσει το εκφραζόμενο μήνυμα σε όλο το εκκλησίασμα. Η ευμεγέθης μορφή του ευχαριστιακού Χριστού προβάλλει εμφατικά την θυσιαστική προσφορά Του, ενώ η νεκρή Του όψη και η επιτάφια σινδόνη την υπογραμμίζουν, πιστοποιώντας την ως αληθινή πραγματικότητα, που εσαεί συμβαίνει στο λειτουργικό παρόν κάθε Θείας Λειτουργίας. Η ευαγγελική ρήση της επιγραφής διευκρινίζει και υπενθυμίζει πως ο πιστός που μεταλαμβάνει το Σώμα και

*έκκλησία της Ίερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Θεσσαλονίκη 1973, 69-74, πίν. 27-29. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 77-79, 173 (αρ. καταλ. 1), εικ. 9. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 19.

<sup>857</sup> Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 78, 173 (αρ. καταλ. 1).

<sup>858</sup> Κωνσταντινίδη, «Κοσμοσώτειρα», 308-312. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 77-78.

<sup>859</sup> Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 78.

<sup>860</sup> Grolimund, *Die Darstellung*, 307 κε. Belting, *An Image*, 13. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 78.

<sup>861</sup> Ισιδώρου Πηλουσιώτη, Ἐπιστολαί, *PG* 78, στήλ. 264-265. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*, 78.

<sup>862</sup> Grigoriadou-Cabagnols, "L'église de Samari en Messénie", 184.

<sup>863</sup> Babić, "Les discussions christologiques", 384-386. Κάππας, «Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία», 183.

το Αίμα του Χριστού κατά τη Θεία Κοινωνία, μένει ενωμένος μαζί Του. Η υπόσχεση αυτή προϋποθέτει ασφαλώς και την θεότητα του Θυόμενου, χάρη στην οποία μπορεί και σώζει.

Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι από τον διάκοσμο του ναού δεν λείπει και η παράσταση της Κοινωνίας της οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας από τον αββά Ζωσιμά (πίν. 47α-β),<sup>864</sup> που είναι τοποθετημένη χαμηλά στις παραστάδες του τέμπλου, κάτω από τα προσκυνητάρια του Χριστού και της Παναγίας. Η σκηνή έχει εύλογα συνδεθεί με τη Θεία Ευχαριστία, καθώς είναι μεστή θεολογικών νοημάτων.<sup>865</sup>

Στην έρευνα έχει ήδη επισημανθεί το κλασικιστικό πνεύμα και η υψηλή ποιότητα των τοιχογραφιών, της αρχιτεκτονικής, των γλυπτών και του μαρμαροθετήματος, έργα εξειδικευμένων τεχνιτών, που θα ήρθαν από την Κωνσταντινούπολη, καθώς και η προϋπόθεση ενός εξαιρετικής μόρφωσης κτήτορα μέσα από τους εκκλησιαστικούς ή μοναστικούς κύκλους της περιοχής, που θα τους μετακάλεσε.<sup>866</sup>

Ο υπεύθυνος για την διαμόρφωση του εικονογραφικού αυτού προγράμματος, αλλά και της ανέγερσης και διακόσμησης ολόκληρου του ναού μπορεί να αναζητηθεί στο λόγιο περιβάλλον του επισκόπου Μεθώνης Νικολάου († π. 1166), της πιο δυναμικής προσωπικότητας της εποχής σε αυτή την περιοχή. Ο Νικόλαος διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στα σύγχρονα θεολογικά ζητήματα ως σύμβουλος του αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνού, ενώ άφησε και πολύ σπουδαίο συγγραφικό έργο.<sup>867</sup> Αξίζει να σημειωθεί εδώ

<sup>864</sup> Grigoriadou-Cabagnols, "L'église de Samari en Messénie", 188. Μουρίκη, *Οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου*, 33. A. Stylianou, «The Communion of St. Mary of Egypt and her death in the Painted Churches of Cyprus», *Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines*, (Βουκουρέστι, 6-12 Σεπτεμβρίου 1971), Βουκουρέστι 1974, τ. III, 435-441. Coumbaraki-Panselinou, *Saint-Pierre de Kalynvia Kouvara*, 61. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 57. Tomekonιάς, *Les saints ermites*, 127-131. Αγγ. Στρατή, «Η εικονογραφία του βίου της οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας. Σχόλια και παρατηρήσεις», *Η γυναίκα στο Βυζάντιο. Λατρεία και τέχνη*, επιμ. Μ. Παναγιωτίδου, Αθήνα 2012, 31-54. Μπίθα, *Ο ναός του Αγίου Ανδρέα*, 310-311, με αναφορά πλήθους παραδειγμάτων στο Ιερό και στο δυτικό τμήμα των ναών. Κολοβοπούλου, «Μαρία η Αιγυπτία», 550-556. Για τον βίο της οσίας, *PG* 87, στήλ. 3697-3726. Σωφρονίου αρχιεπισκόπου Ιεροσολύμων, *Βίος της Οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, επιμ. Πατέρων της Μονής Σταυρονικήτα, Άγιον Όρος 1988. M. Kouli, "Life of St. Mary of Egypt", *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in english translation*, επιμ. A.-M. Talbot, Washington, D.C. 1996, 65-68.

<sup>865</sup> Grigoriadou-Cabagnols, «Le décor peint», 188. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*, 57. Stylianou, «The Communion of St. Mary of Egypt», ό.π., 435-441.

<sup>866</sup> A. Grabar, *Sculptures byzantines du moyen âge, II, (XI-XVe siècle)*, Παρίσι 1976, 99-100. L. Bouras, «Architectural Sculptures of the Twelfth and Early Thirteenth Centuries in Greece», *ΔΧΑΕ Θ'* (1977-1979), 70-71. Γ. Πάλλης, «Νεότερα για το εργαστήριο γλυπτικής της Σαμαρίνας (τέλη 12ου-αρχές 13ου αιώνα)», *ΔΧΑΕ ΚΖ'* (2006), 91-100. Κάππας, «Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία», 183.

<sup>867</sup> Για τον επίσκοπο Μεθώνης Νικόλαο, βλ. N. Angelou, «Nicholas of Methone: The Life and Works of a Twelfth Century Bishop», *Byzantium and the Classical Tradition*, επιμ. M. Mullett και R. Scott, Birmingham, 143-148. Kazdan - Wharton Epstein, *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό*, 163. P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 2002, 332-333, 465. F. R. Gahbauer, «Nicholas of Methone», *Religious Past and Present*, επιμ. H. Dieter Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jünger, προσπελάσιμο online [22/6/2020]: [http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888\\_rpp\\_SIM\\_024131](http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_024131).

ότι απόσπασμα έργου του Νικολάου Μεθώνης για τη Θεία Ευχαριστία ανατακλάται στην παράσταση της Σαμαρίνας: «ὅτι εἶς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν. Οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν. Τὶ γὰρ ἐστὶ, φησὶν, ὁ ἄρτος; δηλονότι σῶμα Χριστοῦ. Τὶ δὲ γίνονται οἱ μεταλαμβάνοντες; δηλονότι σῶμα Χριστοῦ· μετέχοντες γὰρ τοῦ σωματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμεῖς ἐκεῖνο γινόμεθα· ἐπειδὴ γὰρ ἡ πᾶσα ἡμῶν σὰρξ ἐφθάρη ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδέησεν ἡμῖν σαρκὸς νέας».<sup>868</sup>

Μετά την άφιξη του επισκόπου στην περιοχή και την ανάληψη των καθηκόντων του, είναι ευνόητο να σκεφτούμε πως θα δημιουργήθηκε γύρω του ένα περιβάλλον λογίων, λαϊκών και ιερέων, με ευρύτερη δράση στην περιοχή της Μεσσηνίας. Η μόρφωση και το εκκλησιαστικό του ανάστημα θα επηρέασαν αναπόφευκτα τους ανθρώπους της εποχής του, κυρίως ως προς τα τρέχοντα θεολογικά ζητήματα. Ένας εξ αυτών θα ανέλαβε την πρωτοβουλία της ανέγερσης και ιστόρησης του ναού της Σαμαρίνας.

---

<sup>868</sup> Νικολάου επισκόπου Μεθώνης, «Πρὸς τοὺς διστάζοντας», *PG* 135, στήλ. 512. Στο ίδιο, βλ. επίσης: «αὐτὸς ὁ πρῶτος ἡμῶν καὶ μέγας ἀρχιερεὺς καὶ θύτης καὶ θῦμα τοῖς οἰκείοις μύσταις παρέδωκεν· αὐτοὶ τε πάλιν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται τοῦ Λόγου καὶ ὑπηρέται τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ τῇ ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης παρέδοσαν· πάντες μὲν τῇ ἐν Ἱεροσολύμοις, ὅπου καὶ ὁ θεῖος Ἰάκωβος ὁ τοῦ πρῶτου καὶ μεγάλου ἀρχιερέως ἀδελφός, καὶ διάδοχος τὴν μυστικὴν καὶ ἀναίμακτον λειτουργίαν ἐξέθετο· Πέτρος δὲ καὶ Παῦλος τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ· Παῦλος δὲ ἰδίως, καὶ πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ· Μάρκος δὲ τῇ Ἀλεξανδρείᾳ· Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας τῇ ἐν Ἀσίᾳ καὶ Εὐρώπῃ· καὶ πάντες τῇ πανταχοῦ Ἐκκλησίᾳ διὰ τῆς συγγραφείσης τῷ ἱερῷ Κλήμεντι λειτουργίας παραδεδώκασιν».

### Εξω Μάνη, Καστάνια, Ταξιάρχης (αρ. καταλ. 3): η παράσταση της ανθρωπόμορφης αγίας Τριάδας

Στο ναό του Άι-Στράτηγου ή Ταξιάρχη στην Καστάνια της Μεσσηνιακής Μάνης, κτίσμα τριών οικοδομικών φάσεων, σώζεται στη νότια στοά, στον ανατολικό ελλειψοειδή θόλο παράσταση ανθρωπόμορφης Αγίας Τριάδας (1194).<sup>869</sup> Μέσα σε δόξα παριστάνονται σε οριζόντια διάταξη ο Θεός-Πατήρ και ο Χριστός, σε ελαφρώς μικρότερη κλίμακα, στα δεξιά του, καθήμενοι στον ίδιο θρόνο (πίν. 48α). Το Άγιο Πνεύμα εικονίζεται σε μορφή περιστεράς στο αριστερό χέρι του Χριστού. Ο Θεός-Πατήρ εικονίζεται στον τύπο του Παλαιού των Ημερών, ενώ όλες οι μορφές φέρουν ένσταυρο φωτοστέφανο (πίν. 48β).

Επί τη βάση της χρονολόγησης του μνημείου στον 13ο αιώνα, που είχε προτείνει ο Ν. Β. Δρανδάκης, η απεικόνιση του Αγίου Πνεύματος-περιστεριού προκάλεσε μια ενδιαφέρουσα συζήτηση σχετικά με την υποδήλωση του λατινικού δόγματος (*filioque*)<sup>870</sup> ή του ορθόδοξου.<sup>871</sup> Ωστόσο, η νεοευρεθείσα επιγραφή στον χώρο της στοάς που αναφέρει το έτος 1194 έθεσε εκ νέου το πλαίσιο της συζήτησης, καθώς η παράσταση ανήκει στα όψιμα χρόνια της μεσοβυζαντινής περιόδου, όπου έλαβαν χώρα διάφορες θεολογικές συζητήσεις.<sup>872</sup>

Σύμφωνα με την ορθόδοξη θεώρηση, διακρίνεται σαφώς η αΐδια ύπαρξη της Αγίας Τριάδας (*θεολογία*) από τον τρόπο φανέρωσής στον κόσμο (*οικονομία*).<sup>873</sup> Ως προς τη θεολογία, ο Θεός-Πατήρ είναι η μόνη αρχή και αίτιο των δύο άλλων Υποστάσεων, του Υιού-Λόγου και του Αγίου Πνεύματος. Κάθε υπόσταση φέρει τα δικά της ιδιώματα: ο Θεός-Πατήρ γεννά τον Υιό και Λόγο, και εκπορεύει το Πνεύμα, ο Υιός γεννάται από τον

<sup>869</sup> Πρώτος ο Ν. Β. Δρανδάκης (*ΠΑΕ* 1976, 230-234) επεσήμανε την παράσταση, που τότε μόλις που διακρινόταν, επεσημαίνοντας πως δεν φαινόταν αν απεικονίζεται το Άγιο Πνεύμα εν είδει περιστεράς. Η συντήρηση και τα έργα αποκατάστασης του μνημείου φανέρωσαν ότι πρόκειται για κτίσμα τριών οικοδομικών φάσεων και αποκάλυψαν τις τοιχογραφίες του ναού, αλλά και την κτητορική επιγραφή (1194). Μεταξύ αυτών, στην περίπτωση της παράστασης της Αγίας Τριάδας φάνηκε ότι απεικονίζεται το περιστέρι-Άγιο Πνεύμα στα χέρια του Χριστού: Kappas, «The View from Kastania», 149-153. Κάππας, «Άι-Στράτηγος Μεσσηνιακής Μάνης», 207-224, εικ. 12. Κάππας, «Οι τοιχογραφίες του Άι-Στράτηγου», 231-254. Στο μνημείο ολοκληρώθηκαν εργασίες αναστήλωσης, στερέωσης και συντήρησης των τοιχογραφιών υπό την επίβλεψη του Δρα Μιχάλη Κάππα, αρχαιολόγου της Εφορείας Αρχαιοτήτων Μεσσηνίας. Τον ευχαριστώ θερμά και από την θέση αυτή, που διευκόλυνε την πρόσβαση μου στο μνημείο, ενόσω οι εργασίες βρίσκονταν εν εξελίξει.

<sup>870</sup> Kappas, «The View from Kastania», 149-153.

<sup>871</sup> Τασσογιαννοπούλου, «Ίδεολογία και τέχνη».

<sup>872</sup> Για την επιγραφή, βλ. Κάππας, «Άι-Στράτηγος Μεσσηνιακής Μάνης», 218-221. Ο ίδιος, «Οι τοιχογραφίες του Άι-Στράτηγου».

<sup>873</sup> Βλ. παραπάνω, 71, υποσημ. 171.

Θεό-Πατέρα και το Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα.<sup>874</sup> Τα τρία πρόσωπα-υποστάσεις είναι ομοούσια ως προς την ουσία. Όσον αφορά τον τρόπο φανέρωσης της Αγίας Τριάδας στον κόσμο, το Άγιο Πνεύμα πέμπεται *διὰ* του Υιού από τον Πατέρα.<sup>875</sup> Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί πως οποιαδήποτε αναφορά στην Αγία Τριάδα, και ειδικά στην τέχνη, αφορά την κατ' οικονομία φανέρωσή της και όχι την αΐδια ύπαρξή της<sup>876</sup>. Συνεπώς, στην περίπτωση του Ταξιάρχη της Καστανίας, η απεικόνιση της περισσότερας στο χέρι του Χριστού επιλέγεται ως μία εικονογραφική λύση για να αποδώσει την κατ' οικονομίαν αποστολή του αγίου Πνεύματος *διὰ* του Υιού στην Εκκλησία, γεγονός που ιστορικά έλαβε χώρα κατά την Πεντηκοστή, σκηνή που επίσης εικονογραφείται στο αντίστοιχο Δ φουρνικό της στοάς.<sup>877</sup>

Με την οριζόντια διάταξη των μορφών του Πατέρα και εκ δεξιών του Ενσαρκωμένου Λόγου στον ίδιο θρόνο, και την απεικόνιση του περιστεριού ανάμεσα τους ή στο χέρι ενός από τους δύο, εξαιρούνται ευκρινέστερα οι τρεις υποστάσεις. Ταυτόχρονα, αποδίδονται δογματικές αλήθειες της πίστεως, όπως το μυστήριο της θείας Ενσάρκωσης, αλλά κι η ισοτιμία Πατρός και Υιού. Επίσης, η απεικόνιση της μορφής του Πατέρα σε μεγαλύτερο ύψος, σε σχέση με εκείνη του Υιού, συνάδει με τον λόγο του Χριστού (Ιω. 14. 28), αποδίδοντας την Μοναρχία του Πατρός.<sup>878</sup>

Η εκ δεξιών του Πατρός τιμητική θέση για τον Ενσαρκωμένο Υιό θεμελιώνεται στην Αγία Γραφή<sup>879</sup> και αποδίδει ζωγραφικά το όραμα του πρωτομάρτυρα Στεφάνου, ως

<sup>874</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου Α'*, 548: «Πατέρα γὰρ ἀκούσαντες τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι τοῖς πάσιν εὐθὺς ἐνόησαμεν». *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἑκδοσις ἀκριβῆς Α'*, 8 (8), σ. 60: «Ὁ μὲν γὰρ Πατὴρ ἀναίτιος καὶ ἀγέννητος... αὐτὸς δὲ μᾶλλον ἐστὶν ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πῶς εἶναι φυσικῶς τοῖς πάσιν. Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννητῶς· τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ αὐτὸ μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς». Πρβλ. το τροπάριο της Πεντηκοστής (*Πεντηκοστάριον*, 499): «Ἡ ἐπιφοιτήσασα ἰσχὺς σήμερον, αὕτη Πνεῦμα ἀγαθόν· Πνεῦμα σοφίας Θεοῦ· Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς ἐκπορευτόν, καὶ δι' Υἱοῦ πιστοῖς ἡμῖν πεφηνός· μεταδοτικόν, ἐν οἷς κατοικίζεται φύσει, τῆς ἐν ἧ κατοπτέυεται ἀγιότητος». G. D. Martzelos, «The Significance of the Distinction between Essence and Energies of God according to St. Basil the Great», *Divine Essence and Divine Energies. Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, επιμ. C. Athanasopoulos and C. Schneider, Cambridge 149-157. Ράντοβιτς, *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος*. Ξιώνης, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 105, 171.

<sup>875</sup> Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἑκθεσις της Ὀρθοδόξου Πίστεως* (I,8). *Γρηγορίου Παλαμά, Λόγοι Αποδεικτικοί Β'*, 77.15-18 (σελ. 148).

<sup>876</sup> C. Scouteris, "Image, Symbol and Language in Relation to the Holy Trinity. Some Preliminary Remarks", *St Vladimir's Theological Quarterly* 36 (1992), 257-271.

<sup>877</sup> Για την παράσταση στον ναό, Κάππας, «Αι-Στράτηγος Μεσσηνιακής Μάνης».

<sup>878</sup> Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης, *Λόγοι δύο*, σ. 20: «Οὕτως ἐγὼ καὶ Θεὸν ἕνα σέβω τὴν ὑπερνωμένην Τριάδα, τὰ πρόσωπα διαιρῶν οὐ τὴν φύσιν, καὶ μίαν τοῖς τρισὶν ἀπονέμων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ προσκύνησιν, ἥτις τε ἄλλη καὶ διὰ τῆς ἱερᾶς θυσίας, καὶ τὸν ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν διπλοῦν κηρύττω ταῖς φύσεσιν, ἐνεργοῦντα κατ' ἄμφω τὰ ἐκατέρας οἰκεῖα καὶ προσφέροντα μὲν καὶ προσφερόμενον ὡς ἄνθρωπον, προσδεχόμενον δὲ ὡς Θεόν».

<sup>879</sup> Ψαλμ. 109.1: «Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου».



ιστορικό γεγονός.<sup>880</sup> Με τον τρόπο αυτό δηλώνονται emphaticά οι διακριτές υποστάσεις των ομοούσιων προσώπων, αλλά και το δυοφυσιτικό δόγμα, καθώς ο Χριστός φέρει ασυγχύτως, ατρέπτως κι αδιαιρέτως τις δύο τέλειες φύσεις Του, θεία και ανθρώπινη. Την ανεστημένη πλέον και γι' αυτό μεταμορφωμένη ανθρώπινη φύση την καταξιώνει στα δεξιά του Πατρός, πραγματώνοντας την προσμονή του ανθρώπου για το καθ' ομοίωση του Θεού, δηλαδή την κατά χάριν θεώση, όπως πολύ χαρακτηριστικά αναφέρει ο Νικόλαος, επίσκοπος Μεθώνης (12<sup>ος</sup> αι.).<sup>881</sup>

Αν και η ανθρωπομορφική ιστόρηση του οράματος του Στεφάνου αποτέλεσε μια σταθερή εικονογραφική βάση οριζόντιας διάταξης, πρόσφορη για την αποτύπωση της αγίας Τριάδας, η διαφορετική σε κάθε σωζόμενη παράσταση θέση του αγίου Πνεύματος υπό μορφήν περιστεράς μαρτυρά ότι δεν υπήρχε ένα εδραιωμένο εικονογραφικό πρότυπο.<sup>882</sup> Ωστόσο, η απεικόνιση του σε μία από τις δύο μορφές ή ανάμεσα τους δεν θα πρέπει να ερμηνεύεται σε σχέση με το *filioque*, αλλά πρωτίστως με βάση την ορθόδοξη θεώρηση της κατ'οικονομίαν φανέρωσης της Αγίας Τριάδας στον κόσμο, σύμφωνα με την οποία το Άγιο Πνεύμα πέμπεται δια του Υιού (Οικονομία).

Επιπλέον, η απεικόνιση της περιστεράς μαζί με τον Υιό συνάδει με την θεώρηση τους ως αιτιατών σε σχέση με την αυτόνομη μορφή του Πατρός ως πρωταρχικού αιτίου των δύο άλλων υποστάσεων, υπερτονίζοντας την Μοναρχία Του. Μάλιστα, ο Νικόλαος Δρανδάκης ερμήνευσε την απόδοση του Πατέρα σε μεγαλύτερη κλίμακα ως ζωγραφική

<sup>880</sup> Πράξ. 7.55-56: «ὕπαρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ καὶ εἶπεν· ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ».

<sup>881</sup> Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης, *Λόγοι δύο*, 17-19: «Ὁ Θεὸς Λόγος διὰ φιλοφιλίαν γενόμενος ἄνθρωπος, ἵνα τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀπόλεσεν ἢ παράβασις καὶ ξένον Θεοῦ πεποίηκεν, ἀνασώσῃται καὶ ἑαυτῷ οἰκειώσῃται· αὐτὸς ὡς μὲν ἄνθρωπος καὶ θύτης γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ θῦμα καὶ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, ἐφάπαξ μὲν κατὰ τὸν τοῦ πάθους καιρὸν ἑαυτὸν προσενέγκας, εἰς δὲ τὸ διηνεκὲς καθίσας ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς ὢν ἡ δεξιὰ καὶ ὁ βραχίον ὁ ἅγιος. Οὐ γὰρ διὴ τοπικὴν ἐκεῖ καὶ σωματικὴν νοητέον τὴν δεξιάν, ἀλλ' ὁ κατὰ τὴν οἰκονομίαν χρηματίσας ἄνθρωπος, φύσει Θεὸς ὢν ὁ αὐτὸς καὶ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Πατρός, ἐκάθισεν ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Πατρός καθά φησι καὶ τὰ εὐαγγέλια πῆ μὲν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, πῆ δὲ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρός αὐτοῦ, ἀδιάφορον ὃν οὕτως ἢ οὕτως εἰπεῖν, διὰ τὸ τὴν δόξαν κοινήν εἶναι καὶ μίαν ἀμφοῖν. Ἐκάθισεν οὖν ὁ θεάνθρωπος Ἰησοῦς ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ Πατρός, τουτέστιν ἐν ἑαυτῷ... Αὐτὸς γὰρ ἐστὶ καὶ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ, ὁ χαρακτήρ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως, ὃν ὁ ἑώρακὼς ἑώρακε τὸν Πατέρα. Ὡς μὲν οὖν ἄνθρωπος οὕτω καὶ προσάγειν λέγεται καὶ προσάγεσθαι· ὡς δὲ καὶ Θεὸς ὁ αὐτὸς προσδέχεται τὴν παρ' ἑαυτοῦ θυσίαν μετὰ τοῦ Πατρός καὶ τοῦ Πνεύματος. Αἰεὶ γὰρ ἀχώριστος ἡ Τριάς· καὶ πᾶν τὸ κοινῇ τοῖς τρισὶν ἀνήκον, κἄν περὶ ἐνός ποτε τούτων λέγηται, δεῖ καὶ περὶ τῶν ἐτέρων συνεξακούεσθαι. Εἰ οὖν καὶ πᾶσα δόξα καὶ τιμὴ καὶ προσκύνησις κοινῇ τῇ ὅλῃ πρέπει Τριάδι, κατὰ τὰς πάντων τῶν ἱερέων πρὸς Θεὸν προσφωνήσεις... Εἰ γὰρ μὴ συντιμᾶται τῷ Πατρὶ διὰ τῆς θυσίας, αὐτόθεν δῆλον, ὅτι τὸ μὴ συντιμώμενον οὐχ ὁμότιμον· τὸ δὲ μὴ ὁμότιμον οὐδὲ ὁμοούσιον, εἶπερ τὸ ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον...».

<sup>882</sup> Tassoyannopoulou, "Interpretative approaches", όπου σχολιάζονται οι σωζόμενες παραστάσεις της ανθρωπόμορφης αγίας Τριάδας.

έκφραση του χωρίου “ὁ Πατήρ μείζων μου ἐστίν” (Ιω. ιδ΄, 28).<sup>883</sup> Αντίστοιχο εικονογραφικό παράλληλο εντοπίζεται στο μεταγενέστερο Σερβικό Ψαλτήριο του Μονάχου (β΄ μισό του 14<sup>ου</sup> αιώνα), που εικονογραφεί το πρώτο εδάφιο του Ψαλμού 109 του Δαβίδ, με την διαφορά ότι ο ζωγράφος απέδωσε την δεξιά πλευρά του Θεού-Πατρός ως αριστερή κατά την οπτική του ως θεατή.

Η σύνθεση της συμβατικά λεγόμενης ανθρωπόμορφης αγίας Τριάδας προβληματίζει, γιατί ουδέποτε φανερώθηκαν κατά αυτόν τον τρόπο και τα τρία πρόσωπα μαζί στην ιστορική πραγματικότητα του ανθρώπου.<sup>884</sup> Το κλειδί κατανόησης για την ανθρωπομορφική απόδοση της αγίας Τριάδας εντοπίζεται στην εξήγηση του Χριστού (Ιω. α΄, 18), αλλά και την αντίδρασή του στον μαθητή Του Φίλιππο, όταν Του ζήτησε να τους δείξει τον Πατέρα Του (Ιω. ιδ΄, 8-11). Οι απαντήσεις του Ενσαρκωμένου Λόγου συνιστούν τον πυρήνα της παρούσας προβληματικής, καθώς ορίζουν το πλαίσιο απεικόνισης όχι του Πατέρα αυτού καθ΄ εαυτού, αλλά του Υιού, ως Εικόνας (πρβλ. Κολ. α΄, 15) και Δόξα του αόρατου Θεού-Πατέρα.<sup>885</sup> Η μαρτυρία της τέχνης είναι αποκαλυπτική: σε μικρογραφία του χειρογράφου των Ιερών Παραλλήλων του Ιωάννη Δαμασκηνού (α΄ μισό του 9<sup>ου</sup> αιώνα) παριστάνεται το όραμα του πρωτομάρτυρα Στεφάνου (Πράξ. ζ΄, 55-56), που σχολιάζεται με κείμενο του Μεγάλου Βασιλείου σχετικά με την ταυτότητα Πατρός και Υιού,<sup>886</sup> ενώ σε μικρογραφία της Μονής Διονυσίου (γ΄ τέταρτο του 11<sup>ου</sup> αιώνα), σύνθεση του Πατρός και του Υιού σε κάθετο άξονα σχηματίζει το πρωτόγραμμα “Θ”, αποδίδοντας ζωγραφικά το χωρίο του Ιωάννη (Ιω. α΄, 18). Και στις δύο περιπτώσεις, ο βυζαντινός καλλιτέχνης αποφεύγει ασφαλώς μια διπλή επανάληψη του Χριστού, πανομοιότυπη της ανθρωπίνης μορφής Του για να δηλώσει τον Πατέρα, καθώς μια τέτοια επιλογή θα εμπόδιζε τον θεατή να διακρίνει τη μοναδικότητα κάθε αγιοτριαδικού προσώπου/υπόστασης και θα οδηγούσε σε

<sup>883</sup> Ν. Β. Δρανδάκης, «ὁ Πατήρ μείζων μου ἐστίν» (Ιω. 14, 28)», *Ροδωνιά. Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα*, Ρέθυμνο 1994, τ. Α΄, 131-134 (αναδημ. στο *Νικολάου Δρανδάκη, Μάνη και Λακωνία*, επιμ. Χ. Κωνσταντινίδη, Αθήνα 2009, τ. Α΄, 571-576).

<sup>884</sup> Ιω. Δαμασκηνός, *Ἐκθεσις πίστεως* I, 8 (I, 8), 186-191 (σ. 98): «Ἀδύνατον γὰρ εὐρεθῆναι ἐν τῇ κτίσει εἰκόνα ἀπαραλλάκτως ἐν ἑαυτῇ τὸν τρόπον τῆς Ἁγίας τριάδος παραδεικνύουσας. Τὸ γὰρ κτιστὸν καὶ σύνθετον... καὶ σχῆμα ἔχον καὶ φθαρτὸν, πὼς σαφῶς δηλώσει τὴν πάντων τούτων ἀπηλλαγμένην ὑπερούσιον θεϊαν οὐσίαν».

<sup>885</sup> Μ. Αθανάσιος, *Ομιλία εις τον Ματθαίον* 11, 27, PG 25, στήλ. 217C: «εἰκὼν γὰρ ἐστὶ [ενν. ο Υἱος], καὶ ἀκολούθως, ὡς ἐν εἰκόνι, πάντα τὰ τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ ἐστὶ. Σφραγὶς γὰρ ἐστὶν ἰσότητος ἐν αὐτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν, ἀληθινός, δύναμις, σοφία, ἀγιασμός, καὶ ἀπολύτρωσις ἡμῶν... καὶ Οὐδεὶς γινώσκειν τί ἐστὶν ὁ Πατήρ εἰ μὴ ὁ Υἱός, καὶ τίς ἐστὶν ὁ Υἱός εἰ μὴ ὁ Πατήρ».

<sup>886</sup> Το κείμενο καταλήγει στο χωρίο ότι ο Υἱός είναι ἀπαραλλάκτη εἰκόνα του αοράτου Θεού, βλ. με αναφορά στα πατερικά χωρία Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 70-71 υποσημ. 5 και 6.

σαβελλιανικού τύπου παρανόηση του τριαδικού Θεού.<sup>887</sup> Ο Υιός, ως εικόνα του Πατρός, επιλέγεται στη θέση του Πατέρα ο εικονογραφικός τύπος του Παλαιού των Ημερών, ειδωμένου και γνώριμου από τα προφητικά οράματα,<sup>888</sup> που υπογραμμίζει την προαιώνια ύπαρξη της θεότητας Του,<sup>889</sup> αποδίδοντας και παραπέμποντας κατ' οικονομίαν στο θεολογικά νοούμενο πρόσωπο του Πατέρα.

Βεβαίως, η ίδια η μορφή του Παλαιού των Ημερών με την επιγραφή και το λευκό χρώμα των μαλλιών και της γενειάδας, δηλωτικά της αντίληψης του χρόνου, επιδιώκει κατ' οικονομία να δηλώσει το άχρονο και την αιδιότητα. Οι δογματικές αυτές αλήθειες, δηλαδή η προαιώνια ύπαρξη του Θεού και η ισοτιμία Πατρός και Υιού ως ομοούσιων, έγινε προσπάθεια να αποδοθούν με μεστό τρόπο και στην τέχνη πριν από την Εικονομαχία, όπως φαίνεται στην εγκαυστική εικόνα του Σινά (7ος/8ος αιώνας), όπου ο Ενσαρκωμένος Λόγος με την επιγραφή Εμμανουήλ απεικονίζεται με στοιχεία που παραπέμπουν στην αιωνιότητα του Παλαιού των Ημερών και στην κυριαρχία του ως Παντοκράτορα.<sup>890</sup>

Μόλις τον 12ο αιώνα και εν μέσω διαφόρων χριστολογικών συζητήσεων εμφανίζεται στην τέχνη, με την προσθήκη της περιστεράς, πλήρης σύνθεση της Αγίας Τριάδας ανθρωπομορφικά, που περιβάλλεται από μία κοινή δόξα δίνοντας έμφαση ακριβώς στο ομοούσιο της Θεότητας ως μίας και αυτής. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι με την ανθρωπομορφική σύνθεση της Αγίας Τριάδας υπογραμμίζεται το έργο της θείας Οικονομίας και αποτυπώνεται στην τέχνη το ορθόδοξο δόγμα ως απάντηση στις διάφορες αιρέσεις της εποχής: ο Υιός και Λόγος του Θεού, φανερώνεται ασάρκως στους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, ανέλαβε εν χρόνω στην θεία Του υπόσταση την ανθρώπινη φύση αποκαλύπτοντας στον κόσμο τον Τριαδικό Θεό και ανελήφθη και πάλι

<sup>887</sup> Ο Σαβέλλιος ήταν ο κυριότερος εκπρόσωπος της τριαδολογικής αίρεσης της αρχαίας Εκκλησίας του τροπικού μοναρχιανισμού ή πατροπασχητισμού. Δίδασκε πως η αγία Τριάδα δεν ήταν κατά την ουσία τρισυπόστατη, αλλά τριάδα προσώπων ή ονομάτων, που εναλλάσσονταν διαδοχικά κατά τις ιστορικές εμφανίσεις του Θεού στον κόσμο.

<sup>888</sup> Για τα προφητικά οράματα, βλ. παραπάνω, υποσημ. 578.

<sup>889</sup> Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 73.

<sup>890</sup> G. Galavaris, «Early Icons from the 6th to the 11th Century», *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, γεν. επιμ. Konstantinos A. Manafis, Αθήνα 1990, 93, 137 (εικ. 3). Γκιολές, *Ο βυζαντινός τρούλλος*, 76 και υποσημ. 24, όπου η σύνθεση αυτή αντιπαραβάλλεται με τοιχογραφίες ναών της Καππαδοκίας, περίπου της ίδιας εποχής, που διαπνέονται από το ίδιο ζωγραφικό πνεύμα. K. Corrigan, «Visualizing the Divine: An Early Byzantine Icon of the 'Ancient of Days' at Mt Sinai», στο Sh. E. J. Gerstel and R. Nelson, *Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St. Catherine's Monastery in the Sinai*, Turnhout 2011, 285-304.

στα δεξιά του Πατρός (δυοφυσικό χριστολογικό δόγμα).<sup>891</sup> Ταυτόχρονα δηλώνονται ευδιάκριτα οι τρεις υποστάσεις, καθώς κι η ομοουσιότητα, η ισότητα και η αΐδια ύπαρξη των εικονιζόμενων προσώπων (τριαδολογικό δόγμα). Σε αυτόν τον ρόλο του Χριστού, στο έργο της θείας Οικονομίας, θα πρέπει να αναζητηθεί και η αιτία της προσθήκης του ένσταυρου φωτοστεφάνου και στις δύο άλλες μορφές της Αγίας Τριάδας. Η όλη σύνθεση λοιπόν, που φαίνεται να αποδίδει εικονιστικά τα λόγια του Κυρίου (Ιω. ιδ', 16–26), λειτουργεί ως μια διαρκής υπενθύμιση προς τους πιστούς και θεατές της παράστασης πως ο Ενσαρκωμένος Λόγος, ο Ιησούς Χριστός, φανέρωσε στον κόσμο τον Τριαδικό Θεό (πρβλ. Ιω. ιζ').<sup>892</sup> Προς επίρρωση αυτών, επισημαίνουμε την αγιοτριαδική σύνθεση της Παναγίας Κουμπελίδικης, στην οποία αναγράφεται πρώτα η επιγραφή IC XC O ΘΕΟΣ ΗΜΩΝ και ακολουθούν οι επεξηγήσεις Ο ΠΑΤΗΡ, ΥΙΟΣ και ΠΝΕΥΜΑ ΤΟ ΑΓΙΟΝ.

Στον Ταξιάρχη Καστάνιας της Μεσσηνιακής Μάνης, η απεικόνιση του αγίου Πνεύματος στο χέρι του Υιού θα μπορούσε εκ πρώτης όψεως να ερμηνευθεί υπέρ του *filioque*, ωστόσο αν η θέση του υποδήλωνε το λατινικό δόγμα, τότε θα έπρεπε να εικονίζεται με κάποιο τρόπο και η συνεκπόρευσή του από τον Πατέρα. Ενδεικτικές είναι άλλωστε οι σωζόμενες παραστάσεις της Αγίας Τριάδας στη δυτική τέχνη, όπου όταν διακρίνεται η πρόθεση δήλωσης της εκπόρευσης του αγίου Πνεύματος εκ Πατρός και Υιού επιλέγεται ένα διαφορετικό σχήμα, όπου σε κάθε περίπτωση, η περιστέρα να φαίνεται ότι σχετίζεται κατά τον ίδιο τρόπο και με τα δύο πρόσωπα, όχι μόνο με το ένα.<sup>893</sup> Γνωρίζουμε μάλιστα πως εικονογραφικά θέματα που δεν άπτονταν του ορθόδοξου

<sup>891</sup> Μ. Αθανάσιος, *Κατά Άρειανῶν II*, στ. 320AB: 'Ἡ αὐτὴ μέντοι Σοφία τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ἥτις πρότερον μὲν διὰ τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν εἰκόνοσ ἐαυτῆς, δι' ἣν καὶ λέγεσθαι κτίζεσθαι, ἐφανέρωσεν ἐαυτὴν, καὶ δι' ἐαυτῆς τὸν ἐαυτῆς Πατέρα ὕστερον δὲ αὐτῆ, οὕσα Λόγος, γέγονε σὰρξ...καὶ πλέον ἀπεκάλυψεν ἐαυτὸν τε καὶ δι' ἐαυτοῦ τὸν ἐαυτοῦ Πατέρα'.

<sup>892</sup> Μ. Αθανάσιος, *Εἰς τὴν Ἐνσάρκωση*, 54.3,13-15 (σ. 458): «Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἐαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου Πατρὸς ἐννοίαν λάβωμεν»; Μ. Αθανάσιος, *Κατά Ἑλλήνων*, PG 25, 5A): 'Εἰ γὰρ τοῦ σταυροῦ γενομένου, πᾶσα μὲν εἰδωλολατρεία καθηρέθη, πᾶσα δὲ δαιμόνων φαντασία τῶ σημείῳ τούτῳ ἀπελαύνεται, καὶ μόνος ὁ Χριστὸς προσκυνεῖται, καὶ δι' αὐτοῦ γινώσκειται ὁ Πατήρ, καὶ οἱ μὲν ἀντιλέγοντες καταισχύονται, ὁ δὲ τῶν ἀντιλεγόντων ὁσημέραι τὰς ψυχὰς ἀφανῶς μεταπίθει».

<sup>893</sup> Για τις ανθρωπόμορφες αγιοτριαδικές συνθέσεις στη δυτική τέχνη: A. M. D'Achille, "Sull'Iconografia Trinitaria Medievale, La Trinità del santuario sul Monte Autore presso Vallepiera", *Arte Medievale*, σειρά II, V, 1 (1991), 49-73. J. Thouvenot, «La Sainte-Trinité», *Revue d'histoire de l'Église de France*, τ. 77/198, (1991), 241 -249. Fr. Bæspflug - Y. Zaluska, « Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l' époque carolingienne au IVE Concile du Latran (1215)», *Cahiers de Civilisation médiévale XXXVII* (1994), p. 181-240. P. Iacobone, *Mysterium Trinitatis. Dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Ρώμη 1997, όπου για τις ανθρωπόμορφες παραστάσεις της αγίας Τριάδας, βλ. κυρίως 159-247. Fr. Bæspflug, *La Trinité dans l'art d'Occident, 1400-1600: Sept chefs-d'œuvre de la peinture*, Presses universitaires de Strasbourg, 2000. T. Strinati, "Nota sulla Trinità antropomorfa di Palazzo Braschi", *Bollettino dei musei comunali di Roma XVI* (2002), 34-48. Fr. Bæspflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Παρίσι 2008.

δόγματος δεν επιβίωσαν στην βυζαντινή τέχνη.<sup>894</sup> Επομένως, η απεικόνιση της περιστέρως στο χέρι του Χριστού επιλέγεται ως μία εικονογραφική λύση για να ερμηνεύσει την αποστολή του αγίου Πνεύματος *δια* του Υιού στην Εκκλησία, γεγονός που ιστορικά φανερώθηκε κατά την Πεντηκοστή, σκηνή που επίσης εικονογραφείται στο αντίστοιχο δυτικό φουρνικό του νάρθηκα.<sup>895</sup> Αξίζει επίσης να σημειωθεί πως το οριζόντιο αυτό εικονογραφικό σχήμα στον μανιάτικο ναό του Ταξιάρχη επιτρέπει επίσης την εικαστική αυτονόμηση στον χώρο της μορφής του Πατρός ως πρωταρχικού αιτίου από τα πρόσωπα του Υιού και του αγίου Πνεύματος, των δύο δηλαδή αιτιατών, υπερτονίζοντας ακόμη περισσότερο (εκτός από την απόδοση του Πατρός σε μεγαλύτερη κλίμακα που ήδη αναφέρθηκε) την Μοναρχία του Πατρός, που στην ευαγγελική γραφή συμπυκνώνεται στην φράση *ὁ Πατήρ μείζων μου ἐστίν* (Ιω. ιδ', 28). Πλησιέστερο εικονογραφικό παράδειγμα με την αγιοτριαδική σύνθεση της Καστάνιας σώζεται και στο μεταγενέστερο Σερβικό Ψαλτήριο του Μονάχου (β' μισό του 14<sup>ου</sup> αιώνα), που εικονογραφεί το πρώτο εδάφιο του Ψαλμού 109 του Δαβίδ,<sup>896</sup> με την διαφορά ότι η δεξιά πλευρά του Θεού-Πατρός κατανοείται και έχει αποδοθεί κατά την οπτική προφανώς του καλλιτέχνη αρχικά και κατόπιν του εκάστοτε θεατή.

Η παράσταση της αγίας Τριάδας στον ναό της Καστάνιας δηλώνει την πρόθεση του δημιουργού της να τοποθετηθεί με τρόπο ξεκάθαρο και επεξηγηματικό στα φλέγοντα ζητήματα του καιρού του, τα οποία προϋποθέτουν ένα λόγιο περιβάλλον, που θα είχε διαμορφωθεί γύρω από τον εξαιρετικά καλλιεργημένο επίσκοπο Μεθώνης Νικόλαο († π. 1166).<sup>897</sup> Αυτός ο επιφανής επίσκοπος συμμετείχε στις Συνόδους που έλαβαν χώρα στην Κωνσταντινούπολη υπό τον Μανουήλ Α' τον Κομνηνό και άφησε ένα πλούσιο φιλοσοφικό και θεολογικό έργο.<sup>898</sup>

<sup>894</sup> S. Kalopissi-Verti, «Aspects of Byzantine Art after the Recapture of Constantinople (1261-c.1300): Reflections of Imperial Policy, Reactions, Confrontation with the Latins», *Orient et Occident méditerranéens au XIIIe siècle. Les programmes picturaux*, επιμ. J.-P. Caillet and F. Joubert, Παρίσι 2012, 47.

<sup>895</sup> Για τις παραστάσεις της Πεντηκοστής και άλλων θεμάτων στο Ν φουρνικό, βλ. *ΠΑΕ* 1976 (Ν. Β. Δρανδάκης), 233-234. Κάππας, «Αι-Στράτηγος Καστάνιας», 200.

<sup>896</sup> J. Strzygowski, *Die Miniaturen des serbischen Psalters der königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Wien 1906, πίν. XXXVII.85.

<sup>897</sup> Όπως και στην περίπτωση της Σαμαρίνας, βλ. παραπάνω, 262-263.

<sup>898</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 867.

## Εικονογραφικά θέματα ως αποτυπώσεις του ορθοδόξου δόγματος

Από τα τέλη του 11<sup>ου</sup> και κυρίως μέσα στον 12<sup>ο</sup> αιώνα, οι έντονες αμφισβητήσεις και παρερμηνείες βασικών δογματικών και λειτουργικών σημείων έφθαναν αυτή την εποχή σε επίπεδο αίρεσης και απειλούσαν την απαραίτητη εκκλησιαστική, κατά συνέπεια και κοινωνική συνοχή της Αυτοκρατορίας.

Οι έριδες αυτές προκάλεσαν την ανάγκη νέων εικονογραφικών θεμάτων στη μνημειακή ζωγραφική, που να υπενθυμίζουν τις δογματικές αντιλήψεις της ορθόδοξης Εκκλησίας και να υπερτονίζουν την αλήθεια των αμφισβητούμενων ζητημάτων τους. Οι εικονογραφικοί αυτοί τύποι και συνθέσεις διευκόλυναν τις διαδικασίες της πρόσληψης και αφομοίωσης, της εμπέδωσης και της στερέωσης των ορθών δογματικών θέσεων. Η ένταξη τους δεν αυτονομείται στο εικονογραφικό περιβάλλον των προγραμμάτων, αλλά συλλειτουργεί με τα ήδη καθιερωμένα θέματα, εστιάζοντας σε συγκεκριμένα καίρια σημεία της πίστεως και της λατρείας, απλοποιώντας και επεξηγώντας τα εικαστικά.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι τα κυρίως χριστολογικά ζητήματα που ανακύπτουν αυτή την εποχή, της δυναστείας των Κομνηνών και των Αγγέλων, απαιτούν αντίστοιχα την χρήση εικονογραφικών τύπων του Χριστού, που να εξοικειώνουν τους πιστούς, κλήρο και λαό, με τα ιδιαίτερα αμφισβητούμενα σημεία Του: τις δύο πλήρεις και αδιαίρετες φύσεις Του, την αιωνιότητά Του ως Υιού και Λόγου του Θεού, την λειτουργική πραγματικότητα της θυσίας Του, την σημασία της Κοινωνίας του Σώματος και Αίματος Του, το μυστήριο του Καθαγιασμού των Τιμίων Δώρων με την Χάρη του αγίου Πνεύματος και την αποδοχή τους και από τα τρία πρόσωπα του Θεού. Έτσι λοιπόν, καθιερώνονται σταδιακά παραστάσεις όπως ο Εμμανουήλ που βεβαιώνει την Ενσάρκωση και παραπέμπει στην ανθρώπινη φύση του Χριστού και ο Παλιός των Ημερών, όπου ατονούν τα δηλωτικά στοιχεία των Προφητικών Οραμάτων και εξαιρείται αποκλειστικά η αϊδιότητα Του.

Οι χριστολογικές έριδες έχουν σε κάθε περίπτωση επιπτώσεις και στην ορθόδοξη τριαδολογία, με αποτέλεσμα την απόπειρα δημιουργίας ακόμα και ανθρωπομορφικών συνθέσεων, που να τονίζουν εμφατικά την Μοναρχία του Πατρός, καθώς επίσης και το ότι ο Θεός έχει μία ουσία-φύση και ταυτόχρονα είναι τρία πρόσωπα-υποστάσεις.

Οι εξεταζόμενες παραστάσεις του κεφαλαίου αυτού σχετίζονται, όπως ειπώθηκε, με μορφωμένους χορηγούς ανώτερων κοινωνικά τάξεων, όπως στην περίπτωση των Αγίων Αναργύρων Καστοριάς. Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν μάλιστα οι δύο περιπτώσεις των μεσσηνιακών μνημείων της Ζωοδόχου Πηγής της Σαμαρίνας και του

Ταξίαρχη της Καστάνιας, έργα που θα πρέπει να αποδοθούν στο λόγιο περιβάλλον του μητροπολίτη Μεθώνης Νικολάου († π. 1166). Οι ιδιόμορφες και σπάνιες παραστάσεις τους που μας απασχόλησαν αναδεικνύουν το αξιόλογο ποιμαντικό έργο βαθιά καλλιεργημένων ιεραρχών στην περιοχή τους, με το οποίο δημιουργούσαν τις προϋποθέσεις έντονων πνευματικών αναζητήσεων, προσαρμοσμένων στις απαιτήσεις του καιρού τους. Συμπεραίνουμε λοιπόν και στην περίπτωση της Μεσσηνίας την δημιουργία ενός ώριμου πνευματικά περιβάλλοντος και ικανού να τοποθετείται στα καίρια ζητήματα της εποχής τους, επιλέγοντας θέματα που αποδίδουν τις κατάλληλες ιδιαιτερότητες στα εικονογραφικά προγράμματα των ναών τους.

Μάλιστα, η έντονη οικοδομική δραστηριότητα που παρατηρείται αυτή την περίοδο στην ευρύτερη περιοχή της Μεσσηνίας, οι σύγχρονοι υψηλής ποιότητας ζωγραφικοί διάκοσμοι, η κομψή και επιμελής αρχιτεκτονική των ναών και των μονών,<sup>899</sup> καθώς και το γνωστό λεγόμενο *εργαστήριο της Σαμαρίνας* στον τομέα της μαρμαρογλυπτικής,<sup>900</sup> θα μπορούσαν να συνδεθούν επίσης με την παρουσία, την δράση και την απήχηση της μεγάλης και υψηλού κύρους μορφή του τοπικού μητροπολίτη Μεθώνης Νικολάου († π. 1166). Όλα τα προαναφερθέντα αποτελούν ουσιαστικά δείγματα μιας ιδιαίτερης πνευματικής και καλλιτεχνικής άνθησης αυτής της εποχής, αποτέλεσμα των επιδράσεων του λόγιου και στενά συνδεδεμένου Νικολάου με την αυτοκρατορική αυλή και γενικότερα το πνεύμα και το περιβάλλον της πρωτεύουσας Κωνσταντινούπολης.

<sup>899</sup> Κ. Καλοκύρης, *Βυζαντιναί ἐκκλησῖαι τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Θεσσαλονίκη 1973. Μ. Κάππας, «Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία 7<sup>ος</sup>-12<sup>ος</sup> αιώνας» και «Εκκλησίες της Μητροπόλεως Μεσσηνίας από το 1204 έως και το 1500», *Χριστιανική Μεσσηνία. Μνημεία και ιστορία της Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, επιμ. Π. Σαραντάκης, Αθήνα 2010, 147-186 και 189-272 αντίστοιχα.

<sup>900</sup> L. Boura, "Architectural sculptures of the twelfth and early thirteenth centuries in Greece", *ΔΧΑΕ Θ'* (1977-1979), 68-71. Γ. Δημητροκάλλης, «Το τέμπλο της μεσσηνιακής Σαμαρίνας», *23<sup>ο</sup> Συμπόσιο ΧΑΕ, [Περίληψεις]*, Αθήνα 2003, 34-35. Γ. Πάλλης, «Νεότερα για το εργαστήριο γλυπτικής της Σαμαρίνας (τέλη 12ου-αρχές 13ου αιώνα)», *ΔΧΑΕ ΚΖ'* (2006), 91-100, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.





## Κεφάλαιο 8ο: Εσωτερικές απειλές της εκκλησιαστικής και κοινωνικής συνοχής: η περίπτωση της Λακωνίας, η συμβολή του οσίου Νίκωνα και η αντανάκλασή της στη μνημειακή ζωγραφική

### • Τα προβλήματα της λακωνικής κοινωνίας την εποχή του οσίου Νίκωνα

Στα πλέον χαρακτηριστικά παραδείγματα έλλειψης κοινωνικής συνοχής και πολιτιστικής ενότητας κατά την πρώιμη μεσοβυζαντινή περίοδο (9<sup>ο</sup>-10<sup>ο</sup> αιώνα) ανήκει και η περίπτωση της λακωνικής επαρχίας, στην οποία είχαν εγκατασταθεί ετερογενείς και αλλόθρησκοι πληθυσμοί, όπως οι Σλάβοι και οι Εβραίοι. Η σταδιακή διείσδυση των σλαβικών φυλών στην χερσόνησο του Αίμου μέχρι και το νοτιοελλαδικό χώρο, ιδιαίτερα τον πελοποννησιακό,<sup>901</sup> συνεπαγόταν την εισαγωγή ενός ετερογενούς πολιτισμικά στοιχείου, αλλόγλωσσου και αλλόθρησκου, που συνιστούσε ξένο σώμα για την Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Η μόνιμη εγκατάστασή τους στην ευρύτερη περιοχή του Ταυγέτου έπληττε την κοινωνική συνοχή, τον πολιτικό έλεγχο από το κράτος και την πολιτιστική ομοιομορφία. Οι ανασκαφικές μελέτες μέχρι σήμερα αποδεικνύουν την σταδιακή ένταξη των Σλάβων στον γηγενή τρόπο ζωής, μέσα από διαδικασίες προσαρμογής και τελικά

<sup>901</sup> Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανὸν*, 50 (232-235). Μεταξύ της πλούσιας βιβλιογραφίας για τους Σλάβους στην Πελοπόννησο: Για τους Μηλιγγούς που εγκαταστάθηκαν στη δυτική πλαγιά του Ταυγέτου και τους Εζερίτες στο Έλος, στις εκβολές του Ευρώτα, βλ. Σ. Κουγέας, «Περὶ τῶν Μελιγκῶν τοῦ Ταυγέτου, ἐξ ἀφορμῆς ἀνεκδότου βυζαντινῆς ἐπιγραφῆς ἐκ Λακωνίας», *Πραγματεῖαι τῆς Ακαδημίας Ἀθηνῶν* 15/3 (1950), 1-34. Η. Ahrweiler-Glykatzī, «Une inscription méconnue sur les Mélingues du Taygète», *BCH* 86 (1962), 1-10. Ν. Δρανδάκης, «Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ Λακωνικῆς», *ΑΕ* (1967), 139. Α. Αβραμέα, «Ὁ Τζάσις τῶν Μεληγγῶν. Νέα ἀνάγνωσις ἐπιγραφῶν ἐξ Οἰτύλου», *Παρνασσός* 16/2 (1974), 288-300. Η ἴδια, «Le Magne byzantin: Problèmes d'histoire et de topographie», *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Παρίσι 1998, τ. Ι, 49-62. Bon, *Le Peloponnèse byzantin*, 28-76. Μ. Κορδώσης, «Ἡ σλαβικὴ ἐποίκησις στὴν Πελοπόννησο με βάση τα σλαβικά τοπωνύμια», *Δωδώνη* 10 (1981), 416. Ν. Β. Δρανδάκης, «Δύο βυζαντινὲς ἐνεπίγραφες πλάκες ἀγίας Τράπεζας σε ναοὺς τῆς Μεσσηνιακῆς Μάνης», *Μνήμη Γεωργίου Ι. Κουρμούλη*, Αθήνα 1980 (1988), 179-185. Α. Ανραμέα, *Le Péloponnèse du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Changements et persistances*, Παρίσι 1997, 67-72. Α. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία, τ. Β' I (610-867)*, Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1998, 345-373. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Σλαβικὲς ἐγκαταστάσεις στὴ μεσαιωνικὴ Ελλάδα. Γενικὴ ἐπισκόπησις* (Ὁψεις τῆς βυζαντινῆς κοινωνίας 8), Αθήνα 2000, 36-37 και σποραδικά. Α. Ανραμέα, «Les Slaves dans le Péloponnèse», *Οἱ Σκοτεινοὶ αἰῶνες τοῦ Βυζαντίου (7ος-9ος αἰ.)*, επιμ. Ε. Κουντούρα-Γαλάκη [Διεθνή Συμπόσια 9, IBE/EIE], Αθήνα 2001, 293-302. Για τὴ βιβλιογραφία και ἀνασκόπησις τῆς ἐρευνας ἐπὶ τοῦ θέματος, βλ. Η. Ἀναγνωστάκης, «Ἡ χειροποίητη κεραμικὴ ἀνάμεσα στὴν Ἱστορία και τὴν Ἀρχαιολογία», *Βυζαντινά* 17 (1987), 285-330. Θ. Μπαζαίου – Κ. Νικολάου, *Ἑλληνικὸς χῶρος και πρῶμοι Σλάβοι, Βούλγαροι, Σέρβοι (6<sup>ος</sup>-15<sup>ος</sup> αἰῶνας)*, *Αναλυτικὴ βιβλιογραφία (1945-1991)*, Αθήνα 1992. Η. Ἀναγνωστάκης, «Οἱ πελοποννησιακοὶ σκοτεινοὶ χρόνοι: Τὸ σλαβικὸ ζήτημα», *Οἱ μεταμορφώσεις τῆς Πελοποννήσου (4ος-15ος αἰ.)*, επιμ. ἐκδόσις Ε. Γραμματικοπούλου, Αθήνα 2000, 19-34. Η περίπτωση τῶν Σλάβων ἐξετάζεται ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς «ἐλληνοποίησης» ἀλλογενῶν πληθυσμῶν: Herrin, *Margins and Metropolis*, 33-57.

αφομοίωσης στο εντόπιο περιβάλλον.<sup>902</sup> Ασφαλώς, η μακραίωνη αυτή παρουσία άφησε δείγματα της ιδιοπροσωπίας της, όπως μαρτυρούν επιγραφές ονομάτων και τοπωνύμια.

Την ανομοιογένεια του πληθυσμού ενίσχυαν και οι μετοικησίες Εβραίων λόγω των κατά περιόδους εισροών, ήδη όπως έχει αποδειχθεί στην έρευνα, από την εποχή της διασποράς τους στη λεκάνη της ανατολικής Μεσογείου.<sup>903</sup> Η συνεχώς αναπτυσσόμενη εμπορική δραστηριότητα του εβραϊκού στοιχείου καθιστούσε ιδιαίτερα έντονη την παρουσία του και αισθητή την επιρροή του στην τοπική κοινωνία.<sup>904</sup> Η κυριαρχία του

<sup>902</sup> *Βυζαντινό Μουσείο Αργολίδας*, κατάλογος έκθεσης, επιστ. επιμ. Δ. Αθανασούλης και Α. Βασιλείου, Ναύπλιο 2016, όπου περιλαμβάνονται λήμματα των σχετικών ευρημάτων. Για την εγκατάσταση των Σλάβων στον ελλαδικό χώρο βάσει των ανασκαφικών ευρημάτων, βλ. τελευταία, F. Curta και B. Szymon Szmoniewski, *The Velestino Hoard. Casting Light on the Byzantine 'Dark Ages'*, Gainesville και Kraków 2019.

<sup>903</sup> Η κηρυγματική δράση του αποστόλου Παύλου στην Κόρινθο, όπου υπήρχε και συναγωγή, μαρτυρά την ύπαρξη οργανωμένης εβραϊκής κοινότητας. Κ. Μελέτη, *Η παρουσία των Εβραίων στις ελληνικές πόλεις της Β' περιόδου του αποστόλου Παύλου. Αρχαιολογική και ιστορική προσέγγιση, σχέση με το ελληνικό πολιτικό, πολιτιστικό και θρησκευτικό περιβάλλον*, Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο Ελλάδος, Αθήνα 2009. Σ. Κουρσούμης, *Ο απόστολος Παύλος στη ρωμαϊκή Κόρινθο*, Αθήνα 2015. Βλ. ακόμη Β. D. Mazur, «The Early Diaspora in Greece», *Studies on Jewry in Greece* (συλλογή άρθρων του), Αθήνα 1935, 7-14. F. Millar, «The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between paganism and Christianity, AD 312-438», *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, επιμ. J. Lieu κ. ά., Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1992, 97-123. Λαμπροπούλου, «Η εβραϊκή παρουσία στην Πελοπόννησο», 45-61. J. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117CE)*, Berkeley-Los Angeles-London 1996. E. S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Mass-London 2002. P. W. van der Horst, *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context, Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*, Tübingen 2006. A. Panayotov, «Jews and Jewish Communities in the Balkans and the Aegean until the twelfth century», *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, J. K. Aitken και J. Carleton Paget (επιμ.), Cambridge 2014, 54-75. *Corpus Inscriptionum Judaicarum Graeciae. Σύνταγμα ιουδαϊκών και εβραϊκών επιγραφών από την ηπειρωτική και νησιωτική Ελλάδα (τέλη 4ου αι. π.κ.ε./π.Χ. - 15ος αιώνας*, επιμ. Ζ. Μπαττίνου, Εβραϊκό Μουσείο της Ελλάδος, Αθήνα 2018. Η μακρόχρονη παρουσία των Εβραίων στην περιοχή της Λακωνίας αποτελεί αντικείμενο της έρευνας μας (σε συνεργασία με την Άννα Τακούμη), μέρος της οποίας παρουσιάστηκε στο *38ο Συμπόσιο της ΧΑΕ* (Τακούμη και Τασσογιαννοπούλου, «Οι 'άλλοι' Εβραίοι», 107-108).

<sup>904</sup> J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)* (Burt Franklin: Research and Source Works series 386 / Judaica series 8), New York 1970. Μ. Σ. Κορδώσης, «Το εμπόριο στη βυζαντινή Λακωνία (Θ' αι. - 1204)», *Πρακτικά του Α' Τοπικού Συνεδρίου Λακωνικών Σπουδών*, (Μολάοι, 5-7 Ιουνίου 1982), [Πελοποννησιακά, Παράρτημα 9], Αθήνα 1982-1983, 107-112. D. Jacoby, «Les Juifs de Byzance: une communauté marginalisée», *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, επιμ. Χρ. Α. Μαλτέζου, Αθήνα 1993, 103-154 (= D. Jacoby, *Byzantium, Latin Romania, and the Mediterranean*, Variorum Reprints, Aldershot 2001, αρ. III). Β. Πέννα, «Η ζωή στις βυζαντινές πόλεις της Πελοποννήσου: Η νομισματική μαρτυρία (8ος-12ος αι. μ.Χ.)», *Μνήμη Μ. J. Price*, επιμ. Α. Π. Τζαμαλής (Βιβλιοθήκη της Ελληνικής Νομισματικής Εταιρείας 5), Αθήνα 1996, 195-264. Chr. Stavrakos, «Δύο αδημοσίευτα μολυβδόβουλλα από τη Σπάρτη. Παρατηρήσεις σχετικές με τη διακίνηση των βυζαντινών σφραγίδων στη μεσαιωνική Λακεδαίμονα (8ος-12ος αι.)», *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, επιμ. L. Martin Hoffmann - A. Monchizadeh, Wiesbaden 2005, 366-368. Μ. Γερολυμάτου, *Αγορές, έμποροι και εμπόριο στο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.)*, [Μονογραφίες 9, ΕΙΕ/ΙΒΕ], Αθήνα 2008. J. Holo, *Byzantine Jewry in the Mediterranean Economy*, Cambridge 2009, 164-166. Chr. Stavrakos, «Byzantine Lead Seals and other Minor Objects from Mystras: New Historical Evidence for the Region of Byzantine Lakedaimon», *BZ* 103 (2010), 129-143. Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων», 109κ.ε. Α. Linder, «The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire», *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, επιμ. R. Bonfil κ.ά., Leiden 2012, 149-217. Για τις εργαστηριακές εγκαταστάσεις που έχει φέρει στο φως η αρχαιολογική σκαπάνη στη μεσοβυζαντινή Λακεδαίμονα, βλ. Αιμ. Μπακούρου, «Τοπογραφικές παρατηρήσεις για τη μεσοβυζαντινή Λακεδαίμονα», *Sparta and Laconia*, 301-311.

στην οικονομική ζωή της Λακεδαίμονας πόλης, όπως φαίνεται από την κατάληψη του κεντρικού της χώρου και τον πλήρη έλεγχο του, προσέδιδε και την ανάλογη πολιτική και πολιτιστική ισχύ, σε μία πληθυσμιακή ομάδα, που συνειδητά και σταθερά διατηρούσε την ιδιοπροσωπία της, προσηλωμένη πάντα στην πατρογονική της πίστη και παράδοση. Κατά συνέπεια, η μόνιμη ετερότητα της εβραϊκής κοινότητας, σε συνδυασμό με την ολοένα αυξανόμενη δύναμή της, τής έδιναν την δυνατότητα ισχυρών επιδράσεων και παρεμβάσεων στην οργάνωση του πολιτικού και κοινωνικού βίου των κατοίκων της περιοχής. Η διαφοροποίησή της όμως στην πίστη, που αποτελεί και τον κυριότερο συνεκτικό δεσμό μεταξύ των υπηκόων της Αυτοκρατορίας, την απομάκρυνε από την κυρίαρχη βυζαντινή πολιτισμική ταυτότητα. Έτσι, η δυναμική παρουσία των Εβραίων της Λακωνίας, ιδιαίτερα τον 10<sup>ο</sup> αιώνα, φαίνεται πως λειτουργούσε καταλυτικά, συμβάλλοντας σε μια σταδιακή αλλοίωση του χριστιανικού φρονήματος του πληθυσμού της και ανασταλτικά, διασπώντας την ενότητα του κοινωνικού της ιστού.<sup>905</sup>

Η συνύπαρξη λοιπόν ετερόκλητων στοιχείων στη Λακωνία, αλλόφυλων, αλλόθρησκων και αλλόγλωσσων, λειτουργούσε αποσταθεροποιητικά στην πολιτική και εκκλησιαστική διαχείριση της ευρύτερης περιοχής. Από τα βιογραφικά κείμενα των αγίων Θεοκλήτου,<sup>906</sup> επισκόπου Λακεδαιμονίας (9<sup>ος</sup> αιώνας) και Νίκωνα του ‘Μετανοείτε’, μοναχού και ιεραποστόλου (10<sup>ος</sup> αιώνας)<sup>907</sup>, από ό,τι άμεσα αναφέρεται

<sup>905</sup> Takoumi-Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», 81-94.

<sup>906</sup> *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. N. Vées), 1-55. *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Αγ. Γ. Σγουρίτσας), 567-593. Π. Κ. Βλαχάκος, *Ο βίος του αγίου Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας. Ιστορική, γλωσσική και υφολογική διερεύνηση*, Θεσσαλονίκη 2015 (με απόδοση του Βίου στη νέα ελληνική). Εν. Ραντου, «Ο Λακεδαιμονίας άγιος Θεοκλήτος: τοπογραφικές και επιστημονικές», *Sparta and Laconia*, 343-349. Λαμπροπούλου, «Η επισκοπή Λακεδαίμονος», 88-94, όπου στη σ. 80 υποσημ. 6 αναγγέλεται από την ίδια ερευνητρια νέα κριτική έκδοση του Βίου με τίτλο «Έκδοση και σχολιασμός του Βίου του αγίου Θεοκλήτου. Συμβολή στην ιστορία της μεσοβυζαντινής Λακεδαίμονος». *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Α. Kaldellis - I. Polemis), 163-254. Το όνομα του αγίου Θεοκλήτου δεν περιλαμβάνεται στο Συναξάριον της Κωνσταντινούπολης, ωστόσο απαντά στην πέμπτη σειρά του επισκοπικού καταλόγου του Συνοδικού της Μητρόπολης Λακεδαιμονίας, που κατήρησε ο Νικηφόρος Μοσχόπουλος: V. Laurent, “La liste épiscopale du Synodicon de la Métropole de Lacédémone”, *REB* 19 (1961) [Mélanges Raymond Janin], 225. R. J. H. Jenkins – C. Mango, “A Synodicon of Antioch and Lacedaemonia”, *DOP* 15 (1961), 225-242.

<sup>907</sup> *Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. Οδ. Λαμψίδης). *Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. D. Sullivan). *Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. Γ. Κατσούλας), 112-115, όπου αποδίδεται το κείμενο στη νέα ελληνική. Για τον όσιο Νίκωνα τον Μετανοείτε και την εικονογραφία του: Σ. Λάμπρος, «Ο βίος Νίκωνος του Μετανοείτε», *NE* 3 (1906), 129-228. Δρανδάκης, «Εικονογραφία του οσίου Νίκωνος», 306-319. Λαμπροπούλου, *Ο ασκητισμός στην Πελοπόννησο*. Τ. Α. Γριτσόπουλος, «Εισαγωγή εις τὰς περὶ τὸν Ὅσιον Νίκωνα σπουδὰς», *Πελοποννησιακά* 24 (1999), Παράρτημα (Μνήμη τοῦ ὁσίου Νίκωνος τοῦ Μετανοείτε), 5-26. Οδ. Λαμψίδης, «Αποστολικός κηρυγματικός μοναχισμός», 17-27. Ν. Οικονομίδης, «Ὁψημη ιεραποστολή στη Λακωνία», 29-35. Λαμπροπούλου – Αναγνωστάκης – Κόντη - Πανοπούλου, «Μνήμη και λήθη», 267-272. Η.-Α. Théologitis, «Histoire et littérature dans l’hagiographie byzantine: le cas de saint Nikôn dit le ‘Méta-noeïté’», *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du IIe colloque international philologique ‘ΕΡΜΗΝΕΙΑ’*, (Παρίσι, 6-7-8 juin 2002), organisé par l’E.H.E.S.S. et l’Université de Chypre (Dossiers byzantins 4), επιμ. P. Odorico και P. A.

και ό,τι έμμεσα συνεπάγεται, κατανοούμε την δεινή οικονομική και κοινωνική κατάσταση της πλειοψηφίας του γηγενούς πληθυσμού και τις τεταμένες σχέσεις της με τους δυνατούς της πόλης, τους πλεονέκτες προύχοντες και τους Εβραίους.<sup>908</sup> Σύμφωνα με τον Βίο του αγίου Νίκωνος, ένα μέρος του χριστιανικού πληθυσμού φαίνεται πως βρισκόταν σε σχέση εμπορικής-εργασιακής εξάρτησης από τους Εβραίους, οι οποίοι κατείχαν το ευνοϊκότερο και εμπορικότερο τμήμα μιας πόλης, δηλαδή το κέντρο της.<sup>909</sup> Η σημαίνουσα εβραϊκή παρουσία και δραστηριότητα μέσα στη Λακεδαιμονία/Σπάρτη φαίνεται πως συνιστούσε έναν εν δυνάμει και συχνά εν ενεργεία διασπαστικό παράγοντα για τις τοπικές κοινότητες. Η δυναμική παρουσία των Εβραίων και η διατήρηση της πατρώας πίστης και εθίμων τους, στα πλαίσια των οποίων τηρούσαν την αργία του Σαββάτου και εργάζονταν την Κυριακή, συνέβαλαν στην χαλάρωση των ηθών και εθίμων των χριστιανών. Οι τελευταίοι εργάζονταν την Κυριακή, εμφάνιζαν δηλαδή μια χαλαρή πίστη, επιφέροντας δηλαδή αξιοσημείωτες αλλαγές στον χριστιανικό τρόπο ζωής και λατρείας. Ουσιαστικά, η περιοχή όχι μόνο δεν διέθετε συνοχή,<sup>910</sup> αλλά πολύ περισσότερο δεν διέθετε μία ενιαία πολιτισμική ταυτότητα και έναν κοινό προσανατολισμό. Συνεπώς, από την απουσία συλλογικής έκφρασης και κοινής πίστης προέκυπτε και ένα σοβαρό διοικητικό ζήτημα για την επαρχία αυτή, γεωστρατηγικής σπουδαιότητας: η αδυναμία άμεσου ελέγχου και κυριαρχία από την τοπική εξουσία, αλλά και από την κεντρική.

Αναμενόμενο ήταν τα προβλήματα αυτά να κινητοποιήσουν την υπεύθυνη ηγεσία της εποχής. Με την βοήθεια κειμενικών πηγών και των σωζόμενων μνημείων μπορούμε να πληροφορηθούμε τις σχετικές δράσεις για την αντιμετώπισή τους, αλλά κυρίως να κατανοήσουμε τους τρόπους αντίδρασης για την οριστική επίλυσή τους. Στο β' μισό του 10<sup>ου</sup> αιώνα, η εντολή σύνθεσης της βιογραφίας του αγίου Θεόκλητου από τον επίσκοπο

---

Agapitos, Παρίσι 2004, 201–231. R. Morris, «The Spread of the Cult of St. Nikon 'Metanoieite'», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, 433–458.

<sup>908</sup> *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Α. Kaldellis - I. Polemis), §9 (σ. 194, 196): «Ίσασιν πάντες τούς έν ταῖς πόλεσιν προέχοντας, όσον εισί βίαιοι τὰς όρμὰς καί όπως τῆ τοῦ πλείονος επιθυμία δελεαζόμενοι, καταδυναστεύειν τών ταπεινοτέρων άγριαίνονται, καί όσον ό πλούτος αὐτοῖς πρόεισι, τοσοῦτον καί ή πλεονεξία συναύξεται...Διά τοι τοῦτο καί άγρίους καί άκορέστους όφθαλμούς τοῖς τών γειτόνων επιβάλλουσιν, είτε κτήμασιν είτε οικήμασι...καί πολλή τις ήδονή ληζόμενοι κατά πολλήν άδειαν τὰ άλλότρια». Πρβλ. *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Ν. Véés), 35.29 - 36.6. *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Αγ. Γ. Σγουρίτσας), σ. 579. Α. Αβραμέα, «Άγιοι επίσκοποι του ελλαδικού χώρου, που έζησαν ή καθιερώθηκαν κατά τους 8<sup>ο</sup>-10<sup>ο</sup> αιώνες, με ειδική αναφορά στον άγιο Αχιλλιο Λαρίσης», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, 51-52.

<sup>909</sup> Βλ. ενδεικτικά, Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων», 109κ.ε., όπου συγκεντρώνει όλες τις σχετικές απόψεις και παραθέτει πλούσια προγενέστερη βιβλιογραφία.

<sup>910</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων».

Λακεδαιμονίας Θεόδωρο ή Δωρόθεο,<sup>911</sup> είναι δηλωτική πλέον της διάστασης του θέματος, αλλά και της συνεχούς μέριμνας και ανάληψης πρωτοβουλιών της τοπικής ηγεσίας να επαναφέρει την ορθή πίστη και τον ακόλουθο τρόπο ζωής στον γηγενή πληθυσμό. Η ανάκληση της ζωής και της δράσης ενός προγενέστερου ποιμενάρχη της περιοχής, τουλάχιστον ενός αιώνα πριν, στη συλλογική μνήμη των ντόπιων αναδεικνύει την ανάγκη δημιουργίας τοπικής αγιολογικής παράδοσης, μέσα από την προβολή κατάλληλων προτύπων. Έτσι, επανέρχονται στην επικαιρότητα της εποχής και γνωστοποιούνται προσωπικότητες του παρελθόντος με αξιόλογη παρουσία και έργο στην επαρχία αυτή, τοπικοί δηλαδή άγιοι.<sup>912</sup>

Στην *Διαθήκη* του οσίου Νίκωνα αναφέρεται η ύπαρξη ναού του Αγίου Επιφανίου κοντά στα “Μακελία”, στον χώρο δηλαδή εργασίας των Εβραίων.<sup>913</sup> Όπως έχει επισημάνει ο Ηλίας Αναγνωστάκης, ο άγιος Επιφάνιος ήταν ιουδαϊκής καταγωγής που μετεστράφη στον χριστιανισμό και αργότερα έγινε επίσκοπος Κωνσταντίας (Σαλαμίνας) στην Κύπρο.<sup>914</sup> Πρόκειται λοιπόν για μία πολύ σημαντική πληροφορία, καθώς ο συγκεκριμένος ναός, που πιθανότατα προϋπήρχε της παρουσίας του οσίου Νίκωνα στην πόλη, μαρτυρά παλαιότερη προσπάθεια αναδιοργάνωσης της περιοχής και μάλιστα, με την αφέρωση ναού σε άγιο ιουδαϊκής καταγωγής.

Περίπου το 970, ένας θανατηφόρος λοιμός, που έπληττε την πόλη της Λακεδαίμονος (Σπάρτη), ανεξέλεγκτος προφανώς από τις αρχές του τόπου στάθηκε η αφορμή για να ζητήσουν οι κάτοικοι την μεσολάβηση και την βοήθεια του μοναχού Νίκωνα του Μετανοείτε. Εκείνος ανταποκρίθηκε θετικά και τους υποσχέθηκε πως θα σταματούσε το “θανατικό” και πως ο ίδιος θα παρέμενε για πάντα μαζί τους, αν απομακρύνονταν οι Εβραίοι από το κέντρο της πόλης, λόγω της αλλότριας πίστης τους,

<sup>911</sup> Για τον συγγραφέα του Βίου και τις απόψεις περί του χρόνου σύνταξής του: *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Ν. Vées), 5-6. *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Αγ. Γ. Σγουρίτσας), 568. Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων», 110. Π. Κ. Βλαχάκος, *Ο βίος του αγίου Θεοκλήτου Λακεδαιμονίας. Ιστορική, γλωσσική και υφολογική διερεύνηση*, Θεσσαλονίκη 2015. Λαμπροπούλου, «Η επισκοπή Λακεδαίμονος», 88-94. *Βίος αγίου Θεοκλήτου* (έκδ. Α. Kaldellis - Ι. Polemis), xvii-xviii. Διαφορετική εκτίμηση για τον χρόνο συγγραφής του Βίου του αγίου Θεοκλήτου, τον οποίο τοποθετούν στις αρχές του 11<sup>ου</sup> αιώνα, κάνουν οι Jenkins - Mango, “A Synodicon”, ό.π. 237, 239.

<sup>912</sup> Λαμπροπούλου – Αναγνωστάκης – Κόντη - Πανοπούλου, «Μνήμη και λήθη», 266. Ειδικά για τον άγιο Θεόκλητο, 272-275.

<sup>913</sup> *Διαθήκη Νίκωνος* (έκδ. Οδ. Λαμψίδης), 12-17 (σ. 251) και *Διαθήκη Νίκωνος* (έκδ. Ant. Bandy), 317.

<sup>914</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων», 124 υποσημ. 77, όπου αναφέρει επιπλέον ότι στις «βενετικές εκδόσεις του έτους 1780 των *Θαυμάτων* και της *Διαθήκης* του οσίου Νίκωνα περιλαμβάνονται και τα *Κατά Ιουδαίων έργα* του αγίου Επιφανίου. Για τον βίο και τη δράση του αγίου, βλ. ενδεικτικά *Άγιο Επιφάνιος Κωνσταντίας. Πατήρ και διδάσκαλος της ορθόδοξου καθολικής Εκκλησίας, Πρακτικά Συνεδρίου*, επιμ. Θ. Ξ. Γιάγκου και (πρωτοπρ.) Χρ. Νάσσης, Παραλίμνι, 8-11 Μαΐου 2008, Αγία Νάπα - Παραλίμνι 2012.

όπως τόνισε.<sup>915</sup> Η απεγνωσμένη έκκληση της τοπικής κοινωνίας προς τον όσιο Νίκωνα, στο πρόσωπο του οποίου η πόλη εναπόθετε τις τελευταίες ελπίδες της, μαρτυρά την ήδη διαδεδομένη αγιότητά του στην Πελοπόννησο. Η ενθάρρυνση μάλιστα και συμπαράσταση της πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας, σε τοπικό και κεντρικό επίπεδο, προϋποθέτει την αναγνώριση του μέχρι τότε έργου του, καθώς επίσης και την ανάγκη μιας πολυετούς συστηματικής δράσης, ιεραποστολικού χαρακτήρα, και στην περιοχή της Λακωνίας.

Ο όρος και οι υποσχέσεις του οσίου προς τους ντόπιους πραγματοποιήθηκαν. Ωστόσο, οι προϋποθέσεις που τέθηκαν από τον Νίκωνα φανερώνουν την κυρίαρχη και αμετακίνητη πλέον θέση των εβραίων εμπόρων στον κεντρικό αστικό πυρήνα. Μάλιστα, στις κύριες επαγγελματικές τους εργασίες, κυρίως δηλαδή στον τομέα της βυρσοδεψίας, όπου απαιτείται η συστηματική σφαγή των ζώων (Μακελία), και στις συνακόλουθες κακές συνθήκες υγιεινής που προκύπτουν από πρακτικές τέτοιου είδους μέσα σε μια πόλη έχει εύλογα αποδοθεί η ανάπτυξη και εξάπλωση της επικίνδυνης αυτής λοιμικής νόσου, που μάστιζε πλέον όλον τον πληθυσμό της Λακεδαιμονίας.<sup>916</sup> Το αίτημα του οσίου Νίκωνα αναδεικνύει στην πραγματικότητα την μέχρι τότε αδυναμία ριζικής αντιμετώπισης αυτού του ζητήματος από τους τοπικούς άρχοντες και επισκόπους. Διαπιστώνουμε λοιπόν πως στο β' μισό του 10<sup>ου</sup> αιώνα, τα προβλήματα αποσύνθεσης του κοινωνικού ιστού και επικράτησης διασπαστικών στοιχείων όχι μόνο είχαν κορυφωθεί,<sup>917</sup> αλλά απαιτούσαν πλέον την δυναμική παρέμβαση ενός αγίου. Το δύσκολο έργο της εδραίωσης της χριστιανικής πίστης ως θεμελιώδους παράγοντα διαμόρφωσης μίας και

<sup>915</sup> *Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. Οδ. Λαμψίδης), 64.23-: «Ὡς δ' ἀκηκόασιν οἱ τῆς Λακεδαίμονος ἔποικοι τὴν ἐν Ἀμύκλαις τούτου ἐπιδημίαν, μετὰ πλείονος ὄσης σπουδῆς οἱ τε προὔχοντες καὶ ὁ λοιπὸς λαὸς ἀπνευστί ἐκεῖσε ἔθεον, ἄλλος ἄλλον προκαταλαβέσθαι φιλονεικοῦντες... ἠδέως μὲν καὶ ἐδέχετο τὴν πρεσβείαν καὶ ἐπένευεν (ενν. ο ὀσιος), ἐπαγγελομένου καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ κινδύνου, εἰ γε καὶ αὐτοὶ τὸ προσοικοῦν αὐτοῖς Ἰουδαϊκὸν φύλον ἔξω τῆς αὐτῶν πόλεως ἀπελάσαιεν, ἵνα μὴ καταχραῖνον εἶη αὐτοὺς τοῖς βδελυροῖς ἦθεσι καὶ μιάσμασι τῆς ἰδίας θρησκείας... Τῆ δὲ τούτου παρουσίᾳ καὶ ἡ νόσος ἠλαύνετο, καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἔξω τῆς πόλεως ἀφκίζοντο». Βλ. *Βίος καὶ πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. D. Sullivan), 33.5-36 (σ.110, 112). *Βίος καὶ πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. Γ. Κατσούλας), 112-115, όπου αποδίδεται το χωρίο και στη νέα ελληνική. Πρβλ. *Διαθήκη Νίκωνος* (έκδ. Οδ. Λαμψίδης), 12-17 (σελ. 251): «Ὅμως ἀπὸ ἐσᾶς κάμετέ μου, μίαν ὁμολογίαν ιδιόχειρον... τὸ ὁποῖον εἶναι ἐτοῦτο, νὰ ἐβγάλω τοὺς Ἑβραίους ἀπὸ μέσα ἀπὸ τὴν χώραν νὰ ὑπάγουν ὄξω, καὶ τὰ Μακελία ὅπου εἶναι πρὸς τὸν ἅγιον Ἐπιφάνιον νὰ τὰ χαλάσουν, καὶ νὰ σφάζουν τὸ σάββατον, καὶ νὰ ἐορτάζουν, τὴν κυριακὴν. Τότε δὲ θέλω σὰς κάμη, καὶ ἐγὼ ὁμολογίαν ιδιόχειρον, πῶς δὲν θέλει ἀπεθάνῃ ἄνθρωπος. Για τὴν ἀγγλικὴ μετάφραση τοῦ κειμένου, βλ. *Διαθήκη Νίκωνος* (έκδ. Ant. Bandy), 317.

<sup>916</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων».

<sup>917</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων», 114.

ενιαίας πολιτισμικής ταυτότητας στη Λακωνία ανέλαβε τελικά ο όσιος Νίκων ο Μετανοείτε.<sup>918</sup>

• **Η δράση του οσίου Νίκωνα του Μετανοείτε στην περιοχή**

---

**Το ομιλητικό-κηρυγματικό έργο και η θαυματουργική δράση**

Από το 970 λοιπόν, κατόπιν αιτήματος,<sup>919</sup> εγκαθίσταται στην Σπάρτη ο μοναχός Νίκων, ξεκινώντας την πολλαπλή και πολυεπίπεδη δραστηριότητά του στην περιοχή της Λακωνίας. Από τον Βίο του μαθαίνουμε καταρχάς για τα δύο κύρια μέσα που χρησιμοποιούν συνήθως οι άγιοι ιεραπόστολοι σε κάθε εποχή, τον κηρυγματικό λόγο και τα θαύματα. Με συνεχείς ομιλίες καλεί σε μετάνοια και κηρύττει τα ευαγγελικά ρήματα προσπαθώντας να επαναφέρει στην ορθή πίστη τον τοπικό πληθυσμό, αλλά και να ενισχύσει το φρόνημα των ήδη χριστιανών κατοίκων.<sup>920</sup> Η μόνιμη αυτή προτροπή των λόγων του συνεπάγεται την ανάγκη επιστροφής καταρχάς των συγχρόνων του στην ορθοδοξία, χωρίς να αποκλείεται και κάθε αλλόθρησκος, που θεωρείται κατά την χριστιανική αντίληψη, ακούσια ή εκούσια απομακρυσμένος από τον αληθινό Θεό. Το προσωνύμιο του αγίου ‘ο Μετανοείτε’, δηλωτικό της βαθύτερης αιτίας της ιεραποστολικής του περιοδείας και του κέντρου βάρους των κηρυγμάτων του σε κάθε τόπο, τον καθιστά μία *φωνή βοώντος* στην πνευματική έρημο της εποχής του, ως άλλος Πρόδρομος. Στην μορφή του Βαπτιστή παραπέμπει τυπολογικά ο όσιος Νίκων ακόμα και με την εξωτερική του εμφάνιση, όπως παρουσιάζεται σε όλες τις σωζόμενες απεικονίσεις

---

<sup>918</sup> Bon, *Le Peloponnèse byzantin*, 70, 74, 139. Για τον όσιο Νίκωνα τον Μετανοείτε και την εικονογραφία του: Σ. Λάμπρος, «Ο βίος Νίκωνος τοῦ Μετανοείτε», *NE* 3 (1906), 129-228. Ν. Β. Δρανδάκης, «Εικονογραφία του οσίου Νίκωνος», *Πελοποννησιακά* 5 (1962), 306-319. Τ. Α. Γριτσόπουλος, «Είσαγωγή εἰς τὰς περὶ τὸν Ὅσιον Νίκωνα σπουδὰς», *Πελοποννησιακά* 24 (1999), (Παράρτημα *Μνήμη τοῦ ὁσίου Νίκωνος τοῦ Μετανοείτε*), 5-26. Μ. Γερολυμάτου, «Πελοποννησιακές μονές και εξουσία (10<sup>ος</sup>-11<sup>ος</sup> αι.)», *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο από τον 4<sup>ο</sup> μέχρι τον 15<sup>ο</sup> αιώνα*, Διεθνές Συμπόσιο, Αίγιο 5-6/5/2000, (επιστημ. επιμ. Β. Κόντη), Αθήνα 2004, 37-53. Επίσης στον ίδιο τόμο και τα παρακάτω άρθρα: Ε. Κουρίνου-Πίκουλα, «Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της βυζαντινής Λακεδαιμονίας: ο ναός του οσίου Νίκωνος του Μετανοείτε», 55-61. Οδ. Λαμπιδής, «Αποστολικός κηρυγματικός μοναχισμός», 17-27. Ν. Οικονομίδης, «Οψιμη ιεραποστολή στη Λακωνία», 29-35.

<sup>919</sup> Για τον ενεργητικό ρόλο του πλήθους στους Βίους μεσοβυζαντινών αγίων ως αντανάκλαση της δυναμικής σχέσης πολιτικής και πνευματικής δύναμης: Ν. Koutrakou, “Le héros et le peuple: scènes de foule et vie politique d’après les vies de saints mésobyzantines”, *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, 145-176. Σχετικά με την ίδια θεματική στον βίο του Νίκωνα: 154, 157, 167, 173.

<sup>920</sup> Ο Οικονομίδης («Οψιμη ιεραποστολή στη Λακωνία», 35) συμφωνεί με τον ιεραποστολικό χαρακτήρα του κηρύγματος του αγίου Νίκωνα, επισημαίνοντας όμως πως ο άγιος αποσκοπούσε στην επανόρθωση της κλονισμένης ή εσφαλμένης πίστης των ήδη χριστιανών και όχι στον εκχριστιανισμό των αλλοθρήσκων Σλάβων της περιοχής.

του, ως ένας περιοδεύων ασκητής με την σταυροφόρο ράβδο του και την πλούσια ανακατεμένη κόμη του, πυκνά μαύρα μαλλιά και μαύρο γένι.<sup>921</sup>

Μία ακόμη γνωστή πτυχή του πολύπλευρου έργου του οσίου Νίκωνα ήταν τα θαύματα, που πραγματοποιούσε με την δύναμη και την παρηρησία της προσευχής του στον Θεό. Από τον Βίο του παραδίδονται ήδη κατά την διάρκεια όλης της ιεραποστολικής του πορείας πολλών ειδών θαυμαστά γεγονότα. Έτσι, δεν λείπουν ούτε και κατά την μόνιμη εγκατάστασή του στην Σπάρτη, αρχής γενομένης από την οριστική παύση του λοιμού, που σημειώθηκε με την άφιξή του στην πόλη.<sup>922</sup> Ο Νίκων παρέμεινε στην περιοχή μέχρι και την κοίμησή του, θεραπεύοντας πλήθος ασθενούντων. Τα θαυμαστά αυτά ‘σημεία’ της ενεργούς παρουσίας του λειτουργούν, όπως για κάθε φωτισμένο άνθρωπο, ως ένδειξη της προσωπικής αγιοπνευματικής του κατάστασης και ταυτόχρονα ως απόδειξη της ορθοδοξίας των λόγων και των έργων του. Όσον αφορά την αποδοχή του από την τοπική κοινωνία και τον βαθμό πρόσληψης του κηρύγματός του, είναι προφανής η καταλυτική επίδραση που θα είχαν τα θαύματα στην συντριπτική πλειοψηφία των κατοίκων, αφού τελούνταν χάρη στην μεγάλη πίστη και την βαθιά προσευχή του μοναχού Νίκωνα. Άλλωστε, η θαυματουργική δράση διακρίνει την αυθεντική αποστολική παράδοση. Με αφετηρία τον Χριστό, οι Απόστολοι ξεκινούσαν τα κηρύγματά τους παράλληλα με το ιαματικό τους έργο, όπως για παράδειγμα ο Πέτρος και ο Ιωάννης (Πράξ. 3, 3-11).

Ο όσιος δεν περιοριζόταν στην θεραπεία των σωμάτων, όπως και όλοι οι άγιοι, αλλά μεριμνούσε και για την ψυχή, καλώντας τους ανθρώπους να ενισχύσουν την πίστη τους στον Χριστό. Ο Νίκων θεωρεί ουσιαστικά την σωματική λοιμώδη νόσο ως “σημείον” έλλειψης ορθοδοξίας και ορθοπραξίας στην ζωή των κατοίκων και συνεπώς την ερμηνεύει πνευματικά και την αντιμετωπίζει αντίστοιχα. Την συνδέει λοιπόν με την

<sup>921</sup> Το κοινό πρότυπο όλων των μνημειακών παραστάσεων του αγίου Νίκωνα συνιστά, όπως εύστοχα έχει σημειώσει ο Νικόλαος Δρανδάκης, η αναρτημένη, στον ομώνυμο ναό της Σπάρτης, εικόνα του, έργο κωνσταντινοπολίτη ζωγράφου κατά παραγγελία του Ιωάννη Μαλακηνού: «μακρὸν μὲν τῆ ἡλικία, τὸ σχῆμα ἔρημικὸν καὶ ράκος παλαιὸν ἐνεμῆνον, αὐχμῶντα τὴν κεφαλὴν, μέλανας δὲ κεκτημένον τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ πώγωνος καὶ ἀπλῶς κατὰ πάντα εὐκότα τῷ μακαρίῳ· ἔφερε γὰρ ἐπὶ χεῖρας καὶ ράβδον σταυρὸν ἔχουσαν περὶ τὸ ἄκρον αὐτῆς»: *Βίος καὶ πολιτεία ἀγίου Νίκωνος* (έκδ. Οδ. Λαμψίδης), 90, 31-35 και «ὁ δὲ ζωγράφος κατὰ τὴν ἐκτυπωθεῖσαν ἐμφέριαν τὰ λοιπὰ τῶν χρωμάτων προσαγαγὼν καὶ τὴν εἰκόνα τέλεον ἀπαρτίσας»: *Βίος καὶ πολιτεία ἀγίου Νίκωνος* (έκδ. Οδ. Λαμψίδης), 92, 8-10. Για τις παραστάσεις του οσίου Νίκωνα, Δρανδάκης, «Εικονογραφία του οσίου Νίκωνος», 306-319.

<sup>922</sup> *Βίος ἀγίου Νίκωνα* 64.23-38—66.1-11 (Λαμψίδης 1982) και 33.5—36 (Sullivan 1987). Πρβλ. *Διαθήκη Νίκωνα* 251.9-21 (Λαμψίδης 1982): ‘κάμετέ μου, μίαν ὁμολογίαν ἰδιόχειρον...νὰ ἐβγάλω τοὺς Εβραίους ἀπὸ μέσα ἀπὸ τὴν χώραν νὰ ὑπάγουν ὄξω... Τότε δὲ θέλω σας κάμη, καὶ ἐγὼ ὁμολογίαν ἰδιόχειρον, πῶς δὲν θέλει ἀπεθάνη ἄνθρωπος...καὶ ἐλευθερώθησαν ὅλοι ἀπὸ τὸ θανατικόν.’



καταστρατήγηση της κυριακής αργίας, την αλλοιωμένη ή στην καλύτερη περίπτωση την ασθενική πίστη του χριστιανικού πληθυσμού και συνεπώς, την πανίσχυρη επικράτηση δαιμονικών δυνάμεων στην περιοχή.<sup>923</sup> Είναι γνωστό πως η θεώρηση της πνευματικής διάστασης των πάσης φύσεως προβλημάτων διαπνέει διαχρονικά την χριστιανική σκέψη και έχει ως σταθερό σημείο αναφοράς τα ίδια τα λόγια και τα θαύματα του Χριστού. Ο ίδιος ο Ενσαρκωμένος Λόγος, θεραπεύοντας τις κάθε είδους αρρώστιες, συγχωρεί τους πάσχοντες και τους καλεί να διάγουν πλέον αγαθό βίο, μακριά από την αμαρτία. Αντιμετωπίζεται δηλαδή η σωματική νόσος ως αφορμή και διακρίνεται από την αληθινή και βαθύτερη αιτία της, την πνευματική ασθένεια των ανθρώπων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία καταδικάζει την ειδωλολατρία, την εβραϊκή θεώρηση και όλες τις αιρέσεις ως λανθασμένες κι αποκλίνουσες της μίας και μόνης αληθινής πίστης, της ομολογίας του τριαδικού Θεού, όπως παραδίδεται από τους Αποστόλους και τις Οικουμενικές Συνόδους.<sup>924</sup> Έτσι κατανοείται και ερμηνεύεται και η προϋπόθεση που έθεσε ο άγιος Νίκων στην τοπική κοινότητα, προκειμένου να έρθει στον τόπο τους και να τους λυτρώσει από τον λοιμό, να διωχθούν δηλαδή οι Εβραίοι με τις δραστηριότητές τους από την αγορά, ώστε να μην μιαίνουν την πόλη με τα “βδελυρά” τους ήθη και την δική τους πίστη.

<sup>923</sup> Η. Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων: Για μια τυπολογία αντιπαλότητας και για την Κυριακή αργία στις πόλεις», *Οι βυζαντινές πόλεις (8ος-15ος αιώνας). Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, επιμ. Τ. Κιουσοπούλου, Ρέθυμνο 2012, 119, όπου θεωρεί τον Νίκωνα έναν κατεξοχήν δαιμονομάχο άγιο και πολύ εύστοχα παρατηρεί το μεσαιωνικό όνομα της Σπάρτης, Λακε-δαιμονία, που σημαίνει λάκκο των δαιμόνων, δηλωτικό της κυριαρχίας των αντίστοιχων ενεργειών στη ζωή της πόλης.

<sup>924</sup> Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», 81-99.

### Το οικοδομικό έργο: ανέγερση ναών, μονών και μετοχίων

Με τη μακρόχρονη παρουσία και δράση του αγίου στη λακωνική γη έχουν ήδη συνδεθεί στην έρευνα η μεγάλη οικοδομική ανάπτυξη και η ευρύτερη ανασυγκρότηση της περιοχής, όπως επιβεβαιώνουν τα αρχαιολογικά μνημειακά κατάλοιπα του τέλους του 10ου αιώνα.<sup>925</sup> Γνωρίζουμε μάλιστα πως μέσα στην πόλη της Σπάρτης, ο ίδιος ο Νίκων ίδρυσε μοναστήρι, όπου ανήγειρε τρισυπόστατο ναό «ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς πανυμνήτου Θεομήτορος καὶ τῆς καλλιμάρτυρος Κυριακῆς, εἰς βοήθειαν πᾶσης τῆς πόλεως ὑμῶν καὶ σωτηρίαν». <sup>926</sup> Σταδιακά προστέθηκαν τουλάχιστον τρεις εκκλησίες-μετόχια της μονής σε περιοχές εκτός πόλης και μάλιστα σε τόπους, που συγκέντρωναν κυρίως σλαβικούς και εβραϊκούς πληθυσμούς, σύμφωνα με τις αναφορές του Βίου του.<sup>927</sup> Στα τέλη του 10ου αιώνα, μετά την κοίμηση του αγίου Νίκωνα, το κεντρικό αυτό μοναστήρι της Σπάρτης, φιλοξενώντας πλέον το σκήνωμα και την ράβδο του, αποκαλείτο προς τιμήν του εις το εξής περισσότερο με το δικό του όνομα. Επομένως, η ανέγερση ναών, μονών και μετοχίων, τόσο στην πόλη όσο και στην ύπαιθρο, αποτελεί έναν ακόμα τρόπο ιεραποστολικής δράσης του οσίου. Με την δημιουργία τους μπορεί να πει κανείς πως 'θωρακίζει' την περιοχή, εφόσον εκκλησιαστικά θεωρούνται πνευματικές βάσεις.

<sup>925</sup> Ο Λαμψίδης («Αποστολικός κηρυγματικός μοναχισμός», 26, υποσημ. 49) διαπιστώνει πως η ανέγερση εκκλησιών εντάσσεται στο πλαίσιο της κηρυγματικής δράσης του οσίου Νίκωνα. Για τον μνημειακό πλούτο της περιοχής, από τα τέλη του 10<sup>ου</sup> και εξής: Ν. Β. Δρανδάκης, «Από την παλαιοχριστιανική και βυζαντινή Μάνη (Θέματα αρχαιολογικά-τοπογραφικά-δημογραφικά)», *Ιστορικογεωγραφικά* 1 (1986), 15-28, 245. Ν. Β. Δρανδάκης, «Σχεδιάγραμμα καταλόγου των τοιχογραφημένων βυζαντινών και μεταβυζαντινών ναών Λακωνίας», *ΛακΣπ* ΙΓ' (1996), 167-236. Ν. Γκιολές, «Βυζαντινή Μάνη», *Ιστορίες θρησκευτικής πίστης στη Μάνη*, επιμ. Π. Καλαμαρά - Ν. Ρουμελιώτης - Α. Μέξια, Αθήνα 2005, 24-25. Α. Μέξια, *Βυζαντινή ναοδομία στην Πελοπόννησο. Η περίπτωση των μεσοβυζαντινών ναών της Μέσα Μάνης*, αδημ. διδ. διατριβή, Αθήνα 2011, όπου καταγράφονται αδημοσίευτοι ναοί, ενώ αναχρονολογούνται άλλοι.

<sup>926</sup> *Βίος καὶ πολιτεία ἁγίου Νίκωνος* (έκδ. Ὁδ. Λαμψίδης) 68,8-10. *Βίος καὶ πολιτεία ἁγίου Νίκωνος* (έκδ. D. Sullivan) 35, 29-30 (σελ. 116). Για τις προτεινόμενες ταυτίσεις του ναού, βλ. Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων», 121, υποσημ. 67, όπου συγκεντρώνονται όλες οι παλαιότερες απόψεις. Δ. Αθανασούλης - Μ. Κάππας, «Σταυροειδείς εγγεγραμμένοι ναοί με συνεπτυγμένο δυτικό σκέλος», *Αφιέρωμα στον ακαδημαϊκό Παναγιώτη Α. Βοκοτόπουλο*, επιμ. Β. Κατσαρός και Α. Τούρτα, Αθήνα 2015, 91.

<sup>927</sup> Takoumi και Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», 81-99, όπου αναφέρεται συνοπτικά η προτεινόμενη ταύτιση των σχετικών εκκλησιών-μετοχίων. Το θέμα θα αναλυθεί διεξοδικά σε επικείμενο σχετικό άρθρο της γράφουσας σε συνεργασία με την Άννα Τακούμη.

## Η προώθηση της τιμής αγίων και η αντανάκλασή τους στη μνημειακή ζωγραφική

Στο έργο του οσίου Νίκωνα συγκαταλέγεται και η απόδοση ιδιαίτερης τιμής σε αγίους, των οποίων η ταυτότητα και ο βίος συνάδει περισσότερο στα δεδομένα της τοπικής κοινωνίας και των δικών της προβλημάτων. Στην έρευνα έχουν ήδη επισημανθεί σχετικά παραδείγματα προώθησης συγκεκριμένων αγίων, που να εξυπηρετούν τις ιδιάζουσες κατηχητικές ανάγκες του τοπικού πληθυσμού. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της αγίας Κυριακής, η τιμή της οποίας προβλήθηκε ιδιαίτερα την εποχή του οσίου Νίκωνα, στοχεύοντας άμεσα καταρχάς στην εγκαθίδρυση της Κυριακής ως αργίας.<sup>928</sup> Μετά τις αρχικές κινήσεις της εκδίωξης του εβραϊκού στοιχείου από την αγορά και της ανέγερσης εκκλησίας αφιερωμένης στον Σωτήρα, την Παναγία και την αγία Κυριακή, ο Νίκων εστιάζει στην διάδοση της τιμής της αγίας, όπως μαρτυρούν και οι πολυάριθμες μνημειακές απεικονίσεις της σε ναούς της Λακωνίας και κυρίως της Μάνης.<sup>929</sup> Η αφιέρωση μάλιστα της βασιλικής αυτής μέσα στην πόλη και στην αγία Κυριακή, αν δεν λειτούργησε ως έναυσμα για την εξάπλωση της λατρείας της στην περιοχή, φαίνεται τουλάχιστον ότι θα συνέβαλε καθοριστικά στην προώθησή της.

Το αργετυπικό της όνομα παραπέμπει στον Κύριο, την αναστάσιμη ημέρα της Κυριακής και την αντίστοιχη Θεία Λειτουργία, υπενθυμίζοντας το κύριο γεγονός στη ζωή κάθε πιστού, που συμβολίζει την νέα ζωή, δηλαδή την Είσοδο στη Βασιλεία του Θεού. Η ευχαριστιακή αυτή σύναξη επικεντρώνεται στην κοινωνία του Σώματος και του Αίματος του Χριστού, χάρη στην οποία οι πιστοί αποτελούν ένα ενιαίο σώμα, αφού ανήκουν πλέον στο Σώμα Του. Έτσι, το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας δίνει την δυνατότητα βιωματικής ένωσης του μετέχοντος με τους αδελφούς συνανθρώπους του, πάντα και μόνο με την χάρη του Αγίου Πνεύματος.<sup>930</sup> Σε αυτήν την προοπτική, η Εκκλησία αποτελεί τον κατεξοχήν τόπο συλλογικής προσευχής, ενώ σε κοινωνικό επίπεδο συνιστά το σημείο συνάντησης και σύσφιξης των σχέσεων όλων των μελών της

<sup>928</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων». Αναγνωστάκης, «Ο χρόνος στον Βίο του Νίκωνος Μετανοείτε». Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie». Η αργία της Κυριακής ημέρας, όπως είναι γνωστό, πρωτοκαθιερώνεται από την εποχή του Μ. Κωνσταντίνου: Ευσέβιου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου*, 4.20. Πρβλ. Ευσέβιου Καισαρείας, *Τριακονταετηρικός*, 9.219.

<sup>929</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων». Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», όπου χρονολογείται η πρωϊμότερη παράσταση της αγίας Κυριακής με τις προσωποποιήσεις των ημερών στον Άγιο Φίλιππο στα Κορογωνιάνικα Μέσα Μάνης, βάσει τεχνοτροπικών κριτηρίων, στα τέλη του 10ου αι. (α' στρώμα).

<sup>930</sup> Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», όπου αναλύεται το θέμα βάσει της σχετικής βιβλιογραφίας.

κοινότητας. Η εν Χριστώ κοινωνία ξεπερνά κάθε είδους διαφορά και διάκριση σε φυλετικό, πολιτικό, οικονομικό και πολιτισμικό επίπεδο.<sup>931</sup> Σε αυτό το πλαίσιο, ο όσιος Νίκων αφιέρωσε όλες του τις προσπάθειες στην πραγματοποίηση της ενότητας της κοινωνίας, καλλιεργώντας την χριστιανική πίστη ως συνεκτικό της στοιχείο και διδάσκοντας την μετάνοια ως προϋπόθεση εξαγιασμού του ανθρώπινου βίου, που αποτελεί και τον πρώτιστο σκοπό του.

Η συνειρμική λειτουργία του ονόματος της αγίας Κυριακής αποκαλύπτεται εμφανώς στην υιοθέτηση ενός εικονογραφικού της τύπου, όπου σε κάθετο άξονα εμπρός της μορφής της αποδίδονται οι προσωποποιήσεις των άλλων έξι ημερών.<sup>932</sup> Το πρωϊμότερο παράδειγμα αυτής της παράστασης εντοπίζεται στον Άγιο Φίλιππο στα Κορογωνιάνικα στη Μέσα Μάνη, στο αρχικό ζωγραφικό του στρώμα, που χρονολογείται στα τέλη του 10ου αιώνα (πίν. 43α). Η διάδοση του εικονογραφικού αυτού τύπου της αγίας Κυριακής και εκτός Πελοποννήσου μαρτυρά την δημιουργία του στα εργαστήρια του μεγάλου πολιτικού, θρησκευτικού και καλλιτεχνικού κέντρου της Κωνσταντινούπολης.<sup>933</sup>

Στην εποχή του οσίου Νίκωνα φαίνεται ότι καθιερώθηκε και η τιμή στον επίσκοπο Κατάνης Λέοντα, όπως διασώζεται στις σωζόμενες μνημειακές απεικονίσεις του, με πρωιμότερο παράδειγμα την σχετική παράσταση στον Άγιο Παντελεήμονα Μπουλαριών (991/92) (πίν. 43β).<sup>934</sup> Ο άγιος αυτός ενσαρκώνει έναν κατεξοχήν πολέμιο και νικητή αποκλινόντων του χριστιανισμού δεισιδαιμονιών, μαγικών πρακτικών και δαιμονικών ενεργειών, καθώς και υπερασπιστή της χριστιανικής πίστης ως της μόνης ορθής, φέρνοντας στην πόλη του την κοινωνική ειρήνη, την ασφάλεια, την σταθερότητα και την ισορροπία στην τοπική κοινωνία της εποχής του, στην καθημερινότητα της ζωής των ανθρώπων.<sup>935</sup> Η επισκοπική του ιδιότητα και η προβολή του αγίου ως φωτισμένου ιεράρχη, θεράποντος ψυχών και σωμάτων λειτουργεί ταυτόχρονα και ως ένα διαρκές πρότυπο μίμησης πρωτίστως για τον επίσκοπο, ακέραιου στην πίστη και ικανού στην

<sup>931</sup> Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie».

<sup>932</sup> Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων». Takoumi-Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», όπου χρονολογείται η πρωϊμότερη παράσταση της αγίας Κυριακής με τις προσωποποιήσεις των ημερών στον Άγιο Φίλιππο στα Κορογωνιάνικα Μέσα Μάνης, βάσει τεχνοτροπικών κριτηρίων, στα τέλη του 10ου αι. (α' στρώμα).

<sup>933</sup> Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie».

<sup>934</sup> Δρανδάκης, «Άγιος Παντελεήμων Μπουλαριών», 437-458. Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 369-370, εικ. 17. Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», εικ. 1.

<sup>935</sup> Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», 85-88. Το κείμενο του *Βίου* διασώζεται σε πεζό και έμμετρο λόγο, βλ. αναλυτικές πληροφορίες για τα διασωθέντα χειρόγραφα: *Βίος αγίου Λέοντος* (έκδ. Α. Acconcia Longo). *Βίος αγίου Λέοντος* (έκδ. Α. Alexakis).

επίλυση αδιέξοδων της σύγχρονης του τοπικής κοινωνίας, έρμαιης πολλαπλών επιδράσεων μαγείας και δαιμονικών ενεργειών. Έτσι, ο άγιος Λέων αναδεικνύεται ως πρότυπο επισκόπου για τον εκάστοτε ποιμενάρχη και ως πρότυπο χριστιανού με θερμή πίστη, για όλους τους πιστούς στην Λακεδαιμονία, σε μια κοινωνία δηλαδή που αντιμετώπιζε παρόμοια προβλήματα με την πόλη της Κατάνης.<sup>936</sup>

Στη μελέτη των αγίων που τιμώνταν ιδιαίτερα στην λακωνική περιοχή, χάρη στο εκτεταμένο ιεραποστολικό έργο του οσίου Νίκωνα, προτείνουμε την ένταξη και του αγίου Νικήτα. Η μορφή του σώζεται ζωγραφικά σε πλήθος λακωνικών ναών, κυρίως της ύστερης βυζαντινής περιόδου,<sup>937</sup> ενώ μαρτυρούνται και αφιερώσεις εκκλησιών στη μνήμη του.<sup>938</sup> Το πρωιμότερο ωστόσο παράδειγμα απαντά στον Άγιο Παντελεήμονα Μπουλαριών (991/92).<sup>939</sup> Στον δίκογχο αυτό ναό απεικονίζονται δεόμενοι στο τεταρτοσφαίριο των ασίδων οι εξίσου δημοφιλείς άγιοι Νικήτας και Παντελεήμων, στους οποίους είναι στην πραγματικότητα αφιερωμένη η εκκλησία (πίν. 43γ). Μάλιστα, η επιλογή και η θέση του σύνναου αγίου Νικήτα στο τεταρτοσφαίριο της βόρειας ασίδας είναι ενδεικτική της ιδιαίτερης ευλάβειας στο πρόσωπό του στην πρώιμη αυτή περίοδο. Θα πρέπει μάλιστα να θεωρηθεί προσωπική προτίμηση του ομώνυμου κτήτορα σύμφωνα με την επιγραφή, ιερομονάχου Νικήτα, που ζητά τη μεσιτεία του προστάτη αγίου του. Διαπιστώνουμε λοιπόν πως η αφιέρωση εκκλησιών, οι πολλαπλές μνημειακές του αναπαραστάσεις και συχνά η προβεβλημένη θέση της μορφής του μέσα στα εικονογραφικά προγράμματα καθιστούν τον άγιο Νικήτα ιδιαίτερα τιμώμενο στην περιοχή. Μάλιστα, βάσει της ακριβώς χρονολογημένης απεικόνισής του στον ναό του Αγίου Παντελεήμονα (991/92), η προώθηση της μνήμης του στις τοπικές κοινότητες φαίνεται πως συντελείται ήδη από την εποχή του οσίου Νίκωνα και θα πρέπει να

<sup>936</sup> Takoumi – Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie».

<sup>937</sup> Η μορφή του αγίου Νικήτα περιλαμβάνεται σε εννέα ναούς της Μάνης: Άγιος Παντελεήμων στους Επάνω Μπουλαριούς, κόγχη, 991/92 (Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 369, έγχρ. εικ. 92). Άι-Στράτηγος στους Επάνω Μπουλαριούς, Ν τοίχος κυρίως ναού, α' στρώμα, τέλη του 12ου αι. (Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 419 εικ. 33). «Άγιος Πέτρος» Γαρδενίτσας, Β τοίχος κυρίως ναού, α' μισό του 13ου αι. (Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 273 εικ. 13). Άγιος Νικήτας Καραβάς Κούνου, Β τοίχος του κυρίως ναού, α' φάση, 1270-1290 (Ν. Γκιολές, «Άγιος Νικήτας Καραβάς Κούνου»). Άγιοι Θεόδωροι Καφιάνας, Ν τοίχος του κυρίως ναού, β' στρώμα, 1263-1270 (Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 91 εικ. 20). Άγιοι Ανάργυροι Κηπούλας, Β τοίχος του κυρίως ναού, 1265 (Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 336 εικ. 35). Αγία Κυριακή στα Πεντάκια του Κούνου, Β τοίχος του κυρίως ναού, α' μισό του 13ου αι. (αδημοσίευτη). Άγιος Νικόλαος στο Έξω Νύφι, Ν τοίχος κυρίως ναού, γ' στρώμα, 1283/84 (Μ. Αγρέβη, «Άγιος Νικόλαος στο Έξω Νύφι της Κάτω Μάνης. Εικονογραφικές παρατηρήσεις σε ένα άγνωστο σύνολο τοιχογραφιών του 1284/1285», *Μνήμη Νικολάου Β. Δρανδάκη*, 179, πίν. VII.1). Άγιος Νικόλαος στα Σκαλτσοσιάνικα, Ν τοίχος του κυρίως ναού, τέλη του 13ου αι. (*ΠΑΕ* 1978, 149 [Ε. Δωρή]).

<sup>938</sup> Πρόκειται για τον Άγιο Νικήτα στην Κηπούλα (α' φάση, τέλη 10ου-αρχές 11ου αι.) και τον Άγιο Νικήτα στον Καραβά Κούνου (α' φάση, 1270-1290).

<sup>939</sup> Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, 369, έγχρ. εικ. 92.

σχετίζεται με τις ιδιάζουσες συνθήκες του τόπου, συμβάλλοντας στην αντιμετώπιση σοβαρών προβλημάτων και στην ρύθμιση επισφαλών αποσταθεροποιητικών παραγόντων.

Η κατανόηση μιας τέτοιας επιλογής διευκολύνεται αν εξετάσουμε τον βίο και την ταυτότητα του αγίου Νικήτα. Από τα ελάχιστα στοιχεία του Βίου του<sup>940</sup> γνωρίζουμε ότι ο άγιος Νικήτας ήταν γότθος στην καταγωγή και είχε κατηχηθεί στην ορθόδοξη πίστη από τον επίσκοπο Γοθθίας Θεόφιλο στο β' τέταρτο του 4<sup>ου</sup> αιώνα, μάλλον μεταξύ των ετών 332-337.<sup>941</sup> Είχε σημαίνουσα κοινωνική θέση στη βησιγοθτική κοινωνία,<sup>942</sup> όπου το μεγαλύτερό της τμήμα παρέμενε στην ειδωλολατρική θρησκεία. Στον διωγμό που εξαπέλυσε ο Αθανάριχος, αρχηγός της φατριάς αυτής προς υπεράσπιση της πατρώας τους πίστης (369-375), ο Νικήτας αρνήθηκε τον δημόσιο καταναγκασμό θυσίας και κρεωφαγίας ειδωλόθυτων.<sup>943</sup> Έτσι ο άγιος, μετά τον ξυλοδαρμό του, μαρτύρησε δια της πυράς,<sup>944</sup> όπως συνήθιζαν να εφαρμόζουν οι διάκτες Βησιγότθοι.<sup>945</sup> Μετά το 374, το λείψανό του μεταφέρθηκε από τον φίλο του Μαριανό στην Μοψούπολη της Κιλικίας,<sup>946</sup> όπου αρχικά παρέμενε σε ιδιωτική οικία, καθώς όλες οι εκκλησίες της πόλης ελέγχονταν από τους Αρειανούς.<sup>947</sup> Η θαυματουργική δύναμη του αγίου Νικήτα καταγράφεται ήδη

<sup>940</sup> *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (εκδ. H. Delehaye), όπου και το παλαιότερο σωζόμενο μέχρι σήμερα βιογραφικό κείμενο. *Ἄθλησις ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340), στήλ. 704-712. Αγ. Αθ. Γουματιανός, «Ο Βίος του αγίου Νικήτα του Γότθου και το ιστορικό του πλαίσιο», *Βυζαντικά* 23 (2003), 91-106.

<sup>941</sup> *Ἄθλησις ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340), στήλ. 705A: «Γοθτικῶν σπερμάτων ἐκφύς» και στήλ. 705B «Θεοφίλου δὲ ἦν τοῦτος ἐπὶ νεαζούσῃ τῇ ἡλικίᾳ τῶν ἱερῶν τῆς διδασκαλίας ἀπερυσάμενος ῥευμάτων». Για τους Γότθους, βλ. ενδεικτικά H. Wolfram, *History of the Goths* (transl. by T. J. Dunlap), Berkeley 1988. Εὐ. Χρυσός, *Τὸ Βυζάντιον καὶ οἱ Γότθοι. Συμβολὴ εἰς τὴν ἐξωτερικὴν πολιτικὴν τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη 1972. Πρβλ. την πολεμική του Συνέσιου Κυρήνης (370-413) κατὰ τὸν Γότθον, που εἶχαν διεισδύσει στην κρατική διοίκηση και κυρίως στον στρατό: C. Lacombrade, *Synesius de Cyrène hellène et chrétien*, Paris 1951. H. Marrou, «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, επιμ. A. Momigliano, Oxford 1963, 126-150. Al. Cameron - J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, California 1993, 109-121. Παῖδας, *Βυζαντινά «κάτοπτρα ηγεμόνος»*, 21, 241-244.

<sup>942</sup> Γουματιανός, «Ο Βίος του αγίου Νικήτα του Γότθου», 97.

<sup>943</sup> *Ἄθλησις ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340), στήλ. 708B: «Ἀθανάριχος δὲ χρόνῳ ὕστερον τῆς ἤττης ἀναλαβὼν ἑαυτὸν τῆς ἀσεβείας οὐκ ἀνελάμβανεν, ἀλλὰ πολλοὺς μὲν τῶν Χριστιανῶν ταῖς βαρβάρους καὶ Γοθτικαῖς βασάνοις ὑπέβαλλεν· ἐπὶ μάλλον δὲ κατὰ τοῦ γενναίου Νικήτα, ὅσῳ καὶ τῷ περιφανεστέρῳ τοῦ γένους καὶ τῆς εὐσεβείας τῶν ὁμογενῶν ἐκράτει, κινούμενος ἦν».

<sup>944</sup> *Ἄθλησις ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340), στήλ. 708C: «Οἱ δὲ τοῦ σώματος συντρίψαντες μέρη, φεῦ τῆς μανίας εἶτα, καὶ πυρὶ ῥιπτοῦσιν».

<sup>945</sup> Delehaye, «Saints de Thrace», 210-212.

<sup>946</sup> *Ἄθλησις ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340), στήλ. 708D-709B. Delehaye, «Saints de Thrace», 212-214. Η μεταφορά του λειψάνου ενός Βησιγότθου μάρτυρα από έναν Κίλικα στον τόσο μακρινό τόπο καταγωγής του δευτέρου ερμηνεύεται μέσα στο πλαίσιο των ιστορικών επαφών που διατηρούν οι δύο αυτές περιοχές ήδη από τον 3<sup>ο</sup> αιώνα, όταν οι Γότθοι επιτέθηκαν σε ρωμαϊκούς πληθυσμούς της Κιλικίας και πήραν στα μέρη τους αρκετούς αιχμαλώτους, από τους οποίους γνώρισαν τον χριστιανισμό: Γουματιανός, «Ο Βίος του αγίου Νικήτα του Γότθου», 103.

<sup>947</sup> *Ἄθλησις ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340), στήλ. 709B.

από αυτήν την περίοδο, δίνοντας την μαρτυρία της ορθοδοξίας του σε μια εποχή και σε μια περιοχή πλήρους κυριαρχίας της αίρεσης του αρειανισμού.<sup>948</sup> Μόνο μετά τον θάνατο του Ουάλη και το διάταγμα του 379 έγινε η κατάθεση του λειψάνου στον ομώνυμο ναό που χτίστηκε προς τιμήν του στην είσοδο της πόλης. Όταν η Μοψούπολη ανακτήθηκε από τους Βυζαντινούς, μετά τις συνεχείς νίκες τους επί των Αράβων κατά την βασιλεία του Νικηφόρου Β΄ Φωκά, δηλαδή μετά το 965, το λείψανο μεταφέρθηκε στην Κωνσταντινούπολη.<sup>949</sup> Αρχικά τοποθετήθηκε στο ναό του Αγίου Ρωμανού και στη συνέχεια, στην εκκλησία που χτίστηκε προς τιμήν του σε κοντινή απόσταση από αυτόν.<sup>950</sup> Η μεταφορά του λειψάνου του αγίου Νικήτα και η ανέγερση ομώνυμου ναού στην Πρωτεύουσα, αμέσως μετά την ανάκτηση της σημαντικής για την Αυτοκρατορία πόλη της Μοψούπολης, αποτυπώνουν τόσο τη σημασία και τον αντίκτυπο του πολιτικοστρατιωτικού αυτού κατορθώματος για τους Βυζαντινούς, όσο και την ευχαριστία προς τον άγιο για τη νίκη τους.

Ο Μαρκονιέ, αναπτύσσοντας την προβληματική της συνύπαρξης ενός ακόμη συνονόματου αγίου, συμπεραίνει πειστικά πως εκτός από μία πολύ μικρή περίοδο μετά την δημιουργία του Μαρτυρίου του αγίου Νικήτα της Νικομήδειας, του φερόμενου ως «γιου του Μαξιμιανού», ταυτίζεται η μορφή του με τον γνωστό άγιο Νικήτα τον Γότθο σε όλη την χριστιανική Ανατολή, ήδη από τα βυζαντινά χρόνια. Επομένως, πρόκειται ουσιαστικά για έναν και μόνο άγιο, τον οποίο υμνεί και αγιογραφεί η Εκκλησία σε όλες τις σωζόμενες σχετικές παραστάσεις. Ωστόσο δεν διαφεύγουν της έρευνας οι επιδράσεις, κυρίως στην εικονογραφία, του *Μαρτυρίου*, που αναφέρεται στον άγιο αυτόν Νικήτα, τον λεγόμενο της Νικομήδειας: η στρατιωτική και η δαιμονομαχική του ιδιότητα, οι οποίες φαίνεται τελικά ότι συγχωνεύθηκαν στην μορφή του διαδεδομένου αγίου Νικήτα του Γότθου.<sup>951</sup>

Στην υμνογραφία γνωρίζουμε πως ήδη από το α΄ μισό του 9<sup>ο</sup> αιώνα, ο παλαιστίνιος μοναχός Θεοφάνης ο Γραπτός έγραψε έναν κανόνα και στιχηρά προς τιμήν του αγίου Νικήτα.<sup>952</sup> Στην τέχνη παρατηρούνται δύο εικονογραφικοί τύποι του αγίου, ως νέου

<sup>948</sup> Άθλησις αγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα (BHG 1340), στήλ. 709B.

<sup>949</sup> Συναξάριον Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, στ. 45-46. Markonić, «St. Niketas the Goth», 24.

<sup>950</sup> Συναξάριον Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, 12<sup>ο</sup> αιώνα, (Parisinus gr. 1594), στ. 45. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Les églises et les monastères de Constantinople*, Παρίσι 1969, 380-381. Markonić, «St. Niketas the Goth», 40.

<sup>951</sup> Markonić, «St. Niketas the Goth», 19-42.

<sup>952</sup> Μηναιόν Σεπτεμβρίου, στήλ. 104.

αγένειου και ως ώριμου με γενειάδα άνδρα, με τα αντίστοιχά τους παραδείγματα.<sup>953</sup> Η παλαιότερη σωζόμενη μέχρι σήμερα απεικόνισή του απαντά στο Μηνολόγιο του Βασιλείου του Β', όπου αποδίδεται το μαρτύριό του στην πυρά.<sup>954</sup> Στην πρώιμη μεταεικονομαχική εποχή του 9ου και 10ου αιώνα, ο άγιος Νικήτας τιμάται<sup>955</sup> αρκετά και στον μικρασιατικό χώρο, όπως μαρτυρούν οι σωζόμενες παραστάσεις του στα αρχαϊκά καππαδοκικά μνημεία.<sup>956</sup> Ξεχωρίζει μάλιστα η συμπερίληψή του στην εικονογραφία της αψίδας του σπηλαιώδη ναού του Χαλί, όπου επιλέχθηκε αντιπροσωπευτικά από την ομάδα των αγίων, μαζί με τον άγιο Κήρυκο, να πλαισιώσει τις μορφές της Παναγίας, του Ιωάννη του Προδρόμου και των Δώδεκα Αποστόλων, που ιστορούνται όλοι κάτω από το Όραμα του εν δόξη Χριστού.<sup>957</sup>

Επομένως, η ιδιαίτερη διάδοση της τιμής του αγίου Νικήτα στη λακωνική περιοχή, όπως μαρτυρείται βάσει των μνημείων ήδη από τα τέλη του 10<sup>ου</sup> αιώνα συμπίπτει με την μεταφορά του λειψάνου του στην Πρωτεύουσα την ίδια εποχή και την εκεί ανέγερση του ομώνυμου ναού του. Η μορφή ενός γότθου στρατιωτικού που δεν έμεινε στην πατρογονική ειδωλολατρική πίστη των ομοεθνών του, αλλά μαρτύρησε για την χριστιανική του ομολογία, αρνούμενος ήθη, έθιμα και λατρευτικές παραδόσεις του τόπου του, έστω και αν ανήκε στην μειοψηφία της βησιγοθτικής κοινωνίας, αποτελεί ιδανικό πρότυπο αγίου σε μία επαρχία, όπως η Λακωνία, με μακροχρόνια ισχυρή παρουσία των σλαβικών φυλών. Η προώθηση της τιμής του ενθαρρύνει τον εκχριστιανισμό τους και μέσω αυτού την ομαλή ένταξη και την αφομοίωσή τους στην τοπική κοινωνία. Η στρατιωτική του ιδιότητα<sup>958</sup> τον καθιστά πλέον σταθερό υπερασπιστή και πιστό αγωνιστή του ουράνιου βασιλέα, απομακρύνοντάς τον από κάθε υπόνοια βαρβαρικής επιθετικότητας. Συνεπώς, ο άγιος Νικήτας, χάρη στη στάση ζωής του, λειτουργεί ως παράδειγμα προς μίμηση και μάλιστα ιδιαίτερα οικείο στο σλαβικό στοιχείο λόγω της καταγωγής του.

Στη μορφή του αγίου αποδίδεται παράλληλα και η δαιμονομαχική δεινότητά του, στην οποία κατέφευγαν άνθρωποι που έπασχαν από την επήρεια δαιμονικών δυνάμεων και μεταφέρονταν αλυσοδεμένοι στο ομώνυμο ναό του, προκειμένου να απαλλαγούν και

<sup>953</sup> Marković, «St. Niketas the Goth», 31-32.

<sup>954</sup> *Il menologio di Basilio II. Cod. Vaticano greco 1613*, Τορίνο 1907, πίν. 37.

<sup>955</sup> Για την διάδοση της τιμής του αγίου Νικήτα: Marković, «St. Niketas the Goth», 23, υποσημ. 15.

<sup>956</sup> Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, τ. I, 180, 210, 293, 475. Jolivet-Levy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, 52, 85, 87, 115, 126, 282-283.

<sup>957</sup> Jolivet-Levy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, πίν. 70-71.

<sup>958</sup> Για την στρατιωτική του ιδιότητα: Ch. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003, 231-233. Marković, «St. Niketas the Goth», 36-37.



να θεραπευθούν.<sup>959</sup> Είναι γνωστό ότι ανάλογα προβλήματα δαιμονικών ενεργειών και αιρετικών πρακτικών ταλαιπωρούσαν τις τοπικές κοινότητες, ιδιαίτερα κατά τον 10<sup>ο</sup> αιώνα, όπως παραστατικά παρουσιάζονται στον Βίο του αγίου Νίκωνα του Μετανοείτε. Το έργο της εκδίωξης των δαιμονίων και της θεραπείας πασχόντων από τέτοιου είδους επιδράσεις είχε αναλάβει και ο ίδιος ο άγιος Νίκων κατά την παραμονή και δράση του στη Λακωνία, ο οποίος ταυτόχρονα προώθησε ιδιαίτερα στην περιοχή, όπως είδαμε και παραπάνω, την τιμή σε κατεξοχήν δαιμονομάχους αγίους και μάλιστα επισκόπους (άγιος Λέων επίσκοπος Κατάνης).<sup>960</sup>

Ο καταλυτικός ρόλος όλων αυτών των συνδυαστικών στοιχείων που χαρακτηρίζουν τον άγιο Νικήτα, δηλαδή η γοθτική καταγωγή του, η απόρριψη της ειδωλολατρικής θρησκείας του, αν και πατρώας, η στρατιωτική και δαιμονομαχική του ιδιότητα φαίνεται πως συνετέλεσαν στην καλλιέργεια μιας ιδιαίτερης ευλάβειας στη μνήμη του στη λακωνική επαρχία. Σημαίνουσα όμως βαρύτητα φαίνεται πως έχει επιπλέον και το φορτισμένο νοηματικά και συμβολικά όνομά του, καθοριστικό διακριτικό μεταξύ πολλών άλλων αγίων με όμοια ή παρόμοια γνωρίσματα. Η νικηφόρα σημασία του σηματοδοτεί και την επικράτησή του επί κάθε εχθρικής απειλής, πάσης φύσεως, στρατιωτικής, πολιτικής, αιρετικής ή πνευματικής.<sup>961</sup> Δεν είναι πάντως τυχαία η συχνή απεικόνιση του αγίου Νικήτα σε λιτανευτικούς, αλλά και ιδιωτικούς σταυρούς, κυρίως του 11<sup>ου</sup> και 12<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>962</sup> Η επιλογή της μορφής του συνιστά ισχυρό δείγμα της απήχησης της τιμής του μεταξύ των στρατιωτικών αγίων. Έτσι, προσλαμβάνεται και συνεχίζεται η κωνσταντινεία παράδοση της σύνδεσης του σταυρού ως θριαμβευτικού συμβόλου με την τελική νίκη έναντι κάθε αντιπάλου.

Ο άγιος Νικήτας θα συνεχίσει να είναι ιδιαίτερα τιμώμενος στη λακωνική περιοχή και κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο. Το ενδεικτικό παράδειγμα της αφιέρωσης στη μνήμη του της σπηλαιώδους εκκλησίας του Παλιομονάστηρου του Βρονταμά, αλλά και των παραστάσεων του αγίου στο ζωγραφικό στρώμα του β' μισού του 13<sup>ου</sup> αι.

<sup>959</sup> Η πληροφορία αυτή παραδίδεται από τον Θεόδωρο Βαλσαμόνα, στο Σχολιασμό του για τον 60<sup>ο</sup> Κανόνα της εν Τρούλλω Συνόδου: *PG* 137, στήλ. 717B. Marković, «St. Niketas the Goth», 39-40. Η δαιμονομαχική ιδιότητα του αγίου Νικήτα προβλήθηκε περισσότερο έντονα και διατηρήθηκε στην ρωσική παράδοση: Marković, «St. Niketas the Goth», 26, 38-40.

<sup>960</sup> Takoumi - Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie», όπου παρουσιάζονται σε αντιπαραβολή οι ενέργειες των αγίων Νίκωνα και Λέοντα.

<sup>961</sup> Αξίζει επίσης να σημειωθεί συμπληρωματικά πως το αρχικό όνομα του μοναχού Νίκωνα ήταν Νικήτας.

<sup>962</sup> Ενδεικτικά παραδείγματα: Marković, «St. Niketas the Goth», 26, 38-40. Marković, «Representations of St. Paul of Kaiouma and St. Nicetas the Goth on a Byzantine processional cross from the George Ortiz Collection», Γενεύη, *Papers of the Third Yugoslav Byzantine Studies Conference*, Kruševac 10-13 May 2000, Βελιγράδι- Kruševac 2002, 495 κ.ε.

λειτουργούν προς επίρρωση της σημαντικής συμβολής του ονόματός του στην διάδοση της τιμής του. Η έφιππη μορφή του επώνυμου Νικήτα απαντά τόσο μέσα στο εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού, όσο και στην μετόπη της εξωτερικής πρόσοψής του.<sup>963</sup> Εκεί αποδίδεται σε θριαμβευτικό καλπασμό, μαζί με τις αντίστοιχες άλλες απεικονίσεις των έφιππων στρατιωτικών αγίων, διαμορφώνοντας τελικά μία προμετωπίδα νίκης, όπως έχει τελευταία χαρακτηριστεί στην έρευνα, δηλωτική της προέλασης των βυζαντινών δυνάμεων και της ανάκτησης των εδαφών από τους Φράγκους κατακτητές, μετά το 1261.<sup>964</sup>

Η αφιέρωση ναού στη μνήμη του αγίου Νικήτα (Άγιος Παντελεήμων Μπουλαριών), ήδη από τα τέλη του 10<sup>ου</sup> αιώνα (991/92), μαρτυρά την καθιέρωση του αγίου αυτού ως ιδιαίτερα τιμώμενου στη λακωνική περιοχή κατά την εποχή δράσης του αγίου Νίκωνα του Μετανοείτε. Επομένως, μπορεί πλέον να ενταχθεί και η προώθηση της μνήμης του αγίου Νικήτα στις περιπτώσεις εκείνες των αγίων, η τιμή των οποίων καλλιεργήθηκε έντονα αυτή την περίοδο και έχαιρε ιδιαίτερης ευλάβειας και αγάπης στην τοπική κοινωνία, όπως αποκαλύπτουν τα σωζόμενα μνημεία της. Έτσι, πιστοποιείται για ακόμα μία φορά η πρακτική εφαρμογή και αυτού του μέσου δραστηριοποίησης του οσίου Νίκωνα, προκειμένου να τονώσει το χριστιανικό φρόνημα των τοπικών πληθυσμών και να εμπεδωθεί η ορθή πίστη ως τρόπος ζωής, ώστε να επέλθουν η κοινωνική ειρήνη και η πολιτισμική τους συνοχή, εγγύηση ενότητας σε κάθε επίπεδο.

<sup>963</sup> Για το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού, βλ. Δρανδάκης, «Τὸ Παλιομονάστηρο τοῦ Βρονταμᾶ», *ΑΔ* 43 (1988), Μελέτες, 159-194. Για την ύπαρξη στοιχείων δυτικής τέχνης και την ερμηνεία των στρατιωτικών αγίων στο πλαίσιο της συνύπαρξης Φράγκων και Βυζαντινών, βλ. Gerstel, «Art and Identity», 263-285, όπου χρονολογεί τις παραστάσεις της εξωτερικής ζώνης στον 13ο αιώνα. Sh. E. J. Gerstel - M. Kappas, «Between East and West. Locating Monumental Painting from the Peloponnese», An. Lymberopoulou (επιμ.) *Cross-cultural Interaction Between Byzantium and the West, 1204-1669. Whose Mediterranean is it Anyway?, Papers from the Forty-Eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Milton Keynes 28-30 March 2015* (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 22), London and New York 2018, 177-179, εικ. 9.1.

<sup>964</sup> Τακούμη, *Η πρόσληψη των ιστορικών συνθηκών στην τέχνη της Πελοποννήσου*, 283-293, κυρίως 288-291. Στην έρευνα έχει ήδη εκφραστεί η άποψη περί της θεώρησης των παραστάσεων ως αποτέλεσμα όσμωσης και θαυμασμού του φραγκικού ήθους: Gerstel, «Art and Identity», 263-285.

## **Η συμβολή του οσίου Νίκωνα στη λακωνική κοινωνία και η αντανάκλασή της στη μνημειακή ζωγραφική**

Αυτή την περίοδο, η αυτοκρατορική εξουσία, έχοντας ενδυναμώσει τα σύνορα της, εγκύπτει στα εσωτερικά προβλήματα των διαφόρων πληθυσμών, κυρίως μετά την επέλαση των Αράβων και την ανάκτηση της Κρήτης. Ιεραπόστολοι με την ενίσχυση της πολιτικής εξουσίας αποστέλλονται σε όλη την οικουμένη. Η έντονη παρουσία και δράση τους σε περιοχές της Αυτοκρατορίας παραπέμπουν σε ένα από τα κύρια ζητούμενα της βυζαντινής ιδεολογίας, την ολοκλήρωση δηλαδή μιας πλήρους πολιτισμικής ομοιογένειας, μέσα από διαδικασίες όσμωσης και συμφυρμού ετερόκλητων στοιχείων. Η κατά καιρούς εισροή αλλόθρησκων και αλλόφυλων πληθυσμιακών ομάδων σε βυζαντινά εδάφη, άλλοτε παροδική, όπως οι συστηματικές πειρατείες και οι αραβικές κατακτήσεις κι άλλοτε μόνιμη, όπως η κατά τόπους εγκατάσταση του εβραϊκού και σλαβικού στοιχείου, επέφερε την συνεχή εισαγωγή των δικών τους αυτοπροσδιοριστικών δεδομένων, ξένων όμως προς την εντόπια παράδοση. Ήταν φυσικό επακόλουθο λοιπόν για την κρατούσα πολιτική να διακρίνει την αναγκαιότητα υιοθέτησης ενός κοινού τρόπου ζωής, που θα καθιστούσε την κοινωνία, ενιαίο σώμα.

Σε πολιτειακό επίπεδο, δηλαδή πολιτικό και κοινωνικό, η επιτευχθείσα ενότητα, κατά συνέπεια και η συνοχή, θα διαμόρφωνε σε όλους τους υπηκόους της Αυτοκρατορίας την συνείδηση της μίας, κοινής και καθολικής τους πατρίδας, ενώ από θρησκευτικής άποψης θα μόρφωνε το εκκλησιαστικό σώμα ως ένα κι ενιαίο ποίμνιο. Επομένως, επιτακτική ανάγκη ήταν να ενισχυθούν τα ενοποιητικά εκείνα στοιχεία, που θα απάλυναν κάθε έντονη διαφοροποίηση και θα απάλειφαν κάθε τάση συγκρητισμού, χωρίς ωστόσο να περιορίζουν τον πλουραλισμό των τοπικών κοινωνιών και να περιορίζουν τις ιδιαίτερες προτιμήσεις τους.

Στην περιοχή της Λακωνίας, η εικοσιπενταετής παρουσία και δράση του αγίου Νίκωνα του Μετανοείτε, μέχρι και την κοίμησή του (†998), υπήρξε καταλυτική, εφόσον μπόρεσε να διαχειριστεί τα δυσεπίλυτα θέματα ελέγχου, συνεκτικότητας, ομαλής διαβίωσης και πολιτισμικής ταυτότητας της τοπικής κοινωνίας. Ο όσιος, ως γνήσιος ιεραπόστολος, δηλαδή συνεχιστής της αυθεντικής αποστολικής παράδοσης, διέγραψε και αυτός την παραδεδομένη εξελικτική πορεία: την αρχική κλίση προς τον Θεό στην μαθητεία της ορθής και αληθινής πίστης, ακολούθησε η περίοδος της προσωπικής άσκησης και του φωτισμού του και η κλήση του από τον Θεό για οικουμενική αποστολή προς διάδοση και διδασχή του Ευαγγελίου. Η συνολική δραστηριότητα του αγίου Νίκωνα,

όπως τελικά και κάθε ιεραπόστολου, αναπτυσσόταν στα επίπεδα του ομιλητικού-κηρυγματικού έργου, της θαυματουργίας, της ανοικοδόμησης ναών, μονών και μετοχίων και της προώθησης και ενίσχυσης της τιμής επιλεγμένων αγίων ως ισχυρών προτύπων και προστατών, κατάλληλων για την ιδιομορφία και τις συνθήκες της κάθε περιοχής. Η ιεραποστολική διαδρομή του οσίου Νίκωνα ήταν μια απαιτητική αποστολή, όπως μαθαίνουμε από τον Βίο του, που περιελάμβανε πλήθος δυσκολιών, εμποδίων και αντιδράσεων των τοπικών κοινοτήτων, θυμίζοντας αντίστοιχες εμπειρίες των πρώτων Αποστόλων και ιεραποστόλων.<sup>965</sup> Έτσι ο άγιος, κατά την ορθόδοξη Εκκλησία, θεωρείται αυθεντική συνέχεια και άξιος διάδοχος των Αποστόλων 'εις τύπον' και 'εις τρόπον'.<sup>966</sup>

Ο ομιλητικός λόγος του Νίκωνα, όπως και κάθε γνήσιου ιεραπόστολου, βρίσκει την ιδανικότερη έκφρασή του στα πλέον αξιόπιστα παραδείγματα του κηρύγματός του, τους βίους των αγίων, που συνιστούν ουσιαστικά 'εφαρμοσμένα' Ευαγγέλια. Αξίζει βέβαια να σημειωθεί και ένας βασικός παράγοντας, που συχνά προσδιορίζει και τον βαθμό επίδρασης του έργου του· ο Νίκων γνωστοποιεί και προωθεί ιδιαίτερα την τιμή ορισμένων αγίων ή ενθαρρύνει και ενισχύει την ήδη υπάρχουσα, ωστόσο ζει και λειτουργεί και ο ίδιος ως άγιος, εφαρμόζοντας πρώτος ό,τι κηρύττει. Τα μηνύματα αυτά προσλαμβάνονται και στην τέχνη, που λειτουργεί πάντα ως καθρέφτης της πολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας της εποχής. Έχει διαπιστωθεί πως τα κύρια κριτήρια επιλογής και καλλιέργειας της μνήμης ενός αγίου σε τοπική κλίμακα αποτελούν η πληθυσμιακή κατανομή της περιοχής, τα ζωτικά της προβλήματα, οι ιστορικές συνθήκες του τόπου και οι ιδιοσυγκρασιακές ιδιαιτερότητες των γηγενών κατοίκων της.

Ο Βίος και το έργο του οσίου Νίκωνα, όπως αποτυπώνονται στα μνημεία της περιοχής, αποτελούν ένα ενδεικτικό και αξιόλογο παράδειγμα όχι μόνο της συμβολής των αγίων στην σύγχρονή τους κοινωνία, αλλά και της σχέσης τους με την εξουσία και

<sup>965</sup> Είναι γνωστό ότι τα μέλη της πρώτης κοινότητας μεταποιούσαν εμπειρικά τη μαθητεία στην αποστολική διδαχή σε ζωντανή μαρτυρία, με αυτονόητες ιεραποστολικές χρήσεις και απηγήσεις: Για το πλέγμα μεταξύ αποστολικότητας, μαθητείας και ιεραποστολικής μαρτυρίας: Π. Αρ. Υφαντής, «Αυτοσυνειδησία και δέσμευση μαρτυρίας. Παραδοχές και κριτικές επισημάνσεις γύρω από την ορθόδοξη κατανόηση της αποστολικότητας της Εκκλησίας», *Donorum commutation. Τιμητικός τόμος για τα 70ά γενέθλια του Αρχιεπισκόπου Ιωάννη Σπιτέρη*, επιμ. Ιω. Ασημάκης, Θεσσαλονίκη 2010, 810-811, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

<sup>966</sup> *Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. Οδ. Λαμνίδης), 30.39- 31.7 και 32.19-20: «*Εκείνη* (ενν. η Θεία Πρόνοια) *οὐν δεῖ σε τὴν χάριν ὁμολογεῖν, ἢ σε καὶ ἰσαπόστολον ἔκρινε καὶ πρὸς τοιαύτην διακονίαν ἐξελέσαστο*». *Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. D. Sullivan), 11. 38-48 και 12. 16-18. Οι απεικονίσεις του οσίου Νίκωνος ως ισαποστόλου, που απαντούν στην υστεροβυζαντινή μνημειακή ζωγραφική της Λακωνίας από τον 13<sup>ο</sup> αι. και εξής, μαρτυρούν την αναγνώριση του ρόλου του στην τοπική κοινωνία κατά το πρότυπο των Αποστόλων: Τακούμη, *Η πρόσληψη των ιστορικών συνθηκών στην τέχνη της Πελοποννήσου*, 349-353.

την εκάστοτε διοίκηση της εποχής τους. Ο άγιος Νίκων είχε την πλήρη όπως φαίνεται συμπαράσταση, αν όχι και παρότρυνση, της πολιτικής και εκκλησιαστικής διοίκησης, τοπικής και κεντρικής, που προσπαθούσαν να θέσουν υπό τον έλεγχό τους τις πιο προβληματικές επαρχίες, όπως τις περιοχές της Λακωνίας, της Κρήτης κ.ά. Έχει ήδη επισημανθεί ότι ο όσιος Νίκων ενισχύεται από την πολιτική εξουσία, όπως διαφαίνεται από τις σχέσεις που αναπτύσσει στην περιοχή με τους τοπικούς άρχοντες.

Διαμένοντας στην Σπάρτη για 25 περίπου χρόνια, ανέπτυξε προσωπική επικοινωνία με το ποίμνιο του, όλων των κοινωνικών τάξεων, συμπεριλαμβανομένων αρχόντων και ιερωμένων, δημιουργώντας στενές πνευματικές και φιλικές σχέσεις μαζί τους. Μάλιστα, σε διάφορες στιγμές του ιεραποστολικού έργου του οσίου, η πολιτική και εκκλησιαστική ηγεσία του τόπου τον στηρίζει και τον ενισχύει. Τα στοιχεία αυτά φανερώνουν και εδώ την συναλληλική σχέση Πολιτείας και Εκκλησίας και το αμοιβαίο ενδιαφέρον τους για την ενότητα και την συνοχή της πόλης, αναδεικνύοντας την συνεργασία τους στην επίλυση σοβαρών ζητημάτων, που έθεταν σε κίνδυνο την ομαλότητα, την σταθερότητα και την ειρηνική συμβίωση του πληθυσμού.

Κατανοούμε λοιπόν ότι η δυναμική κηρυγματική παρουσία ενός αγίου σε επαρχίες της Αυτοκρατορίας συνεπάγεται την επιτακτική ανάγκη επίλυσης κοινωνικών προβλημάτων και κάλυψης πνευματικών ελλείψεων των πληθυσμών, θεμάτων υψίστης σημασίας για το Κράτος και την Εκκλησία. Ενεργεί πολλαπλά και ευεργετικά στις 'πάσχουσες' περιοχές, θεραπεύοντας, διδάσκοντας, νουθετώντας, παρηγορώντας και φτιάχνοντας πνευματικές βάσεις, όπως νοούνται οι κάθε είδους ναοί, στις οποίες οι άνθρωποι μπορούν να βρουν καταφύγιο μετάνοιας, προστασίας και λύτρωσης. Όταν οι αρχές των πόλεων τοποθετούσαν τις ελπίδες για την επιβίωση και την σωτηρία τους στο πρόσωπο των αγίων, αναγνώριζαν ουσιαστικά την αδυναμία τους να ανταπεξέλθουν στην επίλυση ζωτικών τους προβλημάτων. Ταυτόχρονα όμως δήλωναν και την πίστη τους στον Θεό, ομολογώντας την αγιότητα των αγίων τους. Στα πρόσωπά τους, η πολιτειακή ηγεσία έβρισκε τους νέους αποστόλους για την διάδοση της χριστιανικής πίστης και την τόνωση του φρονήματος των ήδη πιστών.<sup>967</sup>

Διαπιστώνουμε συνεπώς πως η συλλογική θεώρηση της αγιότητας ενός προσώπου στη συνείδηση των Βυζαντινών νοείται, όχι απλά ως μια ιδιάζουσα κατηγορία ανθρώπου,

<sup>967</sup> Αντίστοιχα παραδείγματα δράσης και άλλων αγίων κατά την μεσοβυζαντινή περίοδο αποτελούν οι περιπτώσεις του οσίου Ευθυμίου του Νέου (Περιστερά) και του Λουκά του Στειριώτη (Όσιος Λουκάς), όπως αναφέρεται παραπάνω.

αλλά ως πολίτη που αφενός διαπερνά και διασπά όλες τις κοινωνικές τάξεις και αφετέρου ενώνει μέσω της προσευχής και της βαθιάς πίστης του στον Θεό όλο το κοινωνικό σύνολο. Σέβεται την διοικητική ιεραρχία και λειτουργεί μέσα στη δομή της κοινωνίας, όπου ζει και αποτελεί μέλος της. Όταν ένα θέμα αποκτά συλλογική διάσταση και ενδιαφέρον, τότε επεμβαίνουν ένα ή περισσότερα δημόσια πρόσωπα με εξουσία και αρμοδιότητες για τα κοινά. Όταν κι εκείνοι αδυνατούν να ανταπεξέλθουν, τότε φαίνεται πως παρεμβαίνει ένας άγιος. Κατά την ορθόδοξη αντίληψη, είναι ο άνθρωπος με την βαθύτερη γνώση, την αλήθεια και το αποτελεσματικότερο μέσο, την προσευχή, γιατί έχει την μέγιστη παρρησία προς τον ουράνιο Βασιλέα. Επομένως, ο άγιος κατηχεί και τους ηγέτες, πολιτικούς και εκκλησιαστικούς, όσον αφορά το επίπεδο της άσκησης και της πνευματικής ζωής που οφείλουν να έχουν, για να μπορούν να ανταπεξέρχονται στις απαιτήσεις και τα ζητούμενα της θέσης τους.

Η επίδραση της πολύχρονης παρουσίας και δράσης του ιεραποστόλου Νίκωνα του Μετανοείτε στη μνημειακή ζωγραφική της περιοχής φαίνεται πως ήταν βαθιά, ποικίλη και μακροχρόνια. Τα αποστολικά του κηρύγματα για μετάνοια και ορθή πίστη προς τον τοπικό πληθυσμό της λακωνικής περιοχής ενίσχυσαν το χριστιανικό τους φρόνημα, όπως αποδεικνύει η αύξηση της ίδρυσης νέων ναών και τοιχογραφικών συνόλων.

Από την εποχή του, μαρτυρείται η ιδιαίτερη προώθηση ορισμένων αγίων, η οποία συνέβαλε στην τοπική τους λατρεία από τους πιστούς, είτε όσων έζησαν και έδρασαν στην ίδια περιοχή, είτε όσων τιμώνταν περισσότερο σε σχέση με άλλους, όπως μαρτυρούν η αφιέρωση ναών στη μνήμη τους και η συχνή απεικόνισή τους στα μνημειακά προγράμματα. Από τα πρώιμα κιόλας μνημεία του 10<sup>ου</sup> αιώνα, παρατηρείται έμφαση και ευλάβεια στην απόδοση τιμής γενικότερα προς τους αγίους, όπως φαίνεται τόσο από την συχνότητα της αφιέρωσης των εκκλησιών, όσο και από τις εικονογραφικές προτιμήσεις, όπως η σταθερή υιοθέτηση της απεικόνισης του επωνύμου αγίου στο τεταρτοσφαίριο της αψίδας. Είναι γνωστό βέβαια πως το φαινόμενο αυτό συνιστά γνώρισμα της εποχής, γι' αυτό και παρατηρείται και σε μεγάλους ναούς της Πρωτεύουσας και της Περιφέρειας. Ωστόσο, στην επαρχία της Λακωνίας, φαίνεται πως έχει βαθύτερες ρίζες η καλλιέργεια ιδιαίτερα τιμώμενων αγίων, με τους οποίους είναι ευκολότερο οι άνθρωποι να νιώθουν μεγαλύτερη οικειότητα έκφρασης των δεήσεων, των παρακλήσεων ή και της ευγνωμοσύνης τους. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι η τοπική αυτή ιδιαιτερότητα, της επιλογής του επωνύμου αγίου στις αψίδες του Ιερού, χαρακτηρίζει την ζωγραφική της περιοχής από τον 10<sup>ο</sup> αιώνα ως και την ύστερη βυζαντινή περίοδο. Αξίζει

επίσης να παρατηρηθεί πως ήδη από την περίοδο δραστηριότητας του οσίου Νίκωνα ακολουθείται σε γενικές γραμμές το τυπικό εικονογραφικό πρόγραμμα, όπως το γνωρίζουμε από τα μεγάλα μνημεία της αυτοκρατορίας, ενώ οι όποιες εικονογραφικές παρεκκλίσεις που σημειώνονται, οφείλονται στις προσωπικές επιλογές των δωρητών τους.

Αξίζει επίσης να επισημανθεί το φαινόμενο της συλλογικής δωρεάς και στα λακωνικά μνημεία, που βεβαιωμένα τουλάχιστον γνωρίζουμε και συχνά συναντούμε στα μεταγενέστερα του αγίου Νίκωνα χρόνια, καθώς αυτή η μορφή ομαδικής προσφοράς και δέησης παραπέμπει στην κοινωνική συνοχή και ενότητα των κατοίκων των μικρών αυτών οικισμών. Ο συλλογικός αυτός τύπος χορηγίας αποτελεί ουσιαστικά μία έμμεση μαρτυρία διαμορφωμένης και ενιαίας πολιτισμικής ταυτότητας για τους τοπικούς πληθυσμούς, στόχος που φαίνεται πως επετεύχθη μέσα από το έργο του οσίου Νίκωνα.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι στην κοινωνία της εποχής τους, οι άγιοι λειτουργούσαν ενωτικά, ως ορατά σημεία πίστης και αγιασμένου βίου, αλλά και αποστολικά, με την συνείδηση της δικής τους αποστολής και ευθύνης να μεταλαμπαδεύσουν την γνήσια εκκλησιαστική παράδοση. Στις περιοχές της ιεραποστολής τους ενίσχυναν σε κάθε περίπτωση την τοπική παράδοση και συνέβαλαν στην διαμόρφωση της πολιτισμικής τους ταυτότητας, προσαρμοσμένης στην ιδιοσυγκρασία των πληθυσμών και τις ιδιομορφίες των αναγκών τους. Το παράδειγμα της Λακωνίας και του εκεί έργου του οσίου Νίκωνα του Μετανοείτε είναι ενδεικτικό και αντιπροσωπευτικό των τρόπων συμβολής και του βαθμού παρέμβασης και επίδρασης ενός αγίου στην σύγχρονή του κοινωνία. Η δυναμική του παρουσία και δράση καθίσταται σταδιακά ενοποιητικός παράγοντας των διασπαστικών στοιχείων της περιοχής, ενώ η με κάθε τρόπο επιδιωκόμενη ομοιογένεια των ετερόκλητων τάσεων συνετέλεσε στην καθιέρωση ισχυρής τοπικής παράδοσης, μέρος της οποίας έγινε και ο ίδιος, τιμώμενος μάλιστα διαχρονικά ως ο προστάτης άγιος της πόλης της Λακεδαίμονος-Σπάρτης.

Οι πρωτοβουλίες και οι δράσεις της εποχής του Νίκωνα αποτελούν μία επιτομή της πολιτικής που ακολουθεί η Κωνσταντινούπολη σε ανάλογες περιπτώσεις για κάθε περιφέρεια και αντανακλούν τις θεμελιώδεις αξίες και προτεραιότητες του Βυζαντίου στην κοσμοθεώρησή του. Στην τέχνη, το έργο του αντανακλάται από το πλήθος των ναών που ανεγείρονται αυτήν την περίοδο και την συχνή απεικόνιση των μορφών εκείνων των αγίων, των οποίων την τιμή είτε εισήγαγε είτε προώθησε ιδιαιτέρως ο όσιος

Νίκων. Τέλος, η συχνή παράσταση της μορφής του ίδιου του οσίου από την κοίμηση του και εξής μαρτυρά τη διαχρονική αποδοχή του έργου του στη λακωνική κοινωνία.



## Κεφάλαιο 9ο: Συνολικές παρατηρήσεις

Η βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική, ως αντανάκλαση της κοινωνίας που την δημιουργεί, μαρτυρεί μεταξύ άλλων και την επικρατούσα ιδεολογία της εποχής της. Η προσέγγιση της πρόσληψης και της συμβολής της βυζαντινής κοσμοθεωρίας στη διαμόρφωση της μεταεικονομαχικής εικονογραφίας, μέσα από την εξέταση ενδεικτικών παραδειγμάτων (17 ναών), ανέδειξε πολλαπλά θέματα και επίπεδα οπτικής τους. Με οδηγό την τέχνη, οι παρατηρήσεις αυτής της μελέτης οδηγούν αβίαστα σε μια σειρά συμπερασματικών διαπιστώσεων, που συγκεντρώνονται στο παρόν κεφάλαιο και συνοψίζονται στο πεδίο της εικονογραφίας και των παρεχόμενων εκφραστικών της μέσων, στον ρόλο των χορηγών, στη σχέση Κέντρου και Περιφέρειας, στη συναλληλία Κράτους και Εκκλησίας και στη σημασία της μεσοβυζαντινής εποχής στο μακροαίωνα γίνεσθαι της Αυτοκρατορίας.

### 1. Τρόποι με τους οποίους εξάγονται τα εικονογραφικά θέματα

Η συγκρότηση του εικονογραφικού προγράμματος, που κοσμεί το εσωτερικό των ναών και διδάσκει τους πιστούς, αντανάκλα την βυζαντινή κοσμοθεώρηση, όπως διαμορφώθηκε στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, ως αποτέλεσμα δηλαδή της ιδεολογικής όσμωσης *Βασιλείας* και *Ιερωσύνης*. Από την σωζόμενη εικονογραφία των μεσοβυζαντινών χρόνων διαπιστώνουμε έναν σταθερό δογματικό και ιδεολογικό προσανατολισμό στα θέματά της, εφόσον η μνημειακή ζωγραφική αποτελεί μόνιμα ένα πεδίο πρόσληψης κι έκφρασης των κυρίαρχων αντιλήψεων στο σύνολό τους. Η μελέτη του μεταεικονομαχικού μνημειακού διακόσμου, μέσα από ενδεικτικά, αλλά αντιπροσωπευτικά παραδείγματα παραστάσεων, ανέδειξε τους κύριους άξονές του, που διαπνέονται από τις αρχές της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας, όπως αναλύθηκαν παραπάνω (3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο). Οι αρχές αυτές επιδρούν στην οργάνωση κάθε ζωγραφικού προγράμματος, δημιουργώντας ένα ενιαίο εικαστικό σώμα πάνω στις επιφάνειες των εκκλησιών, με καθολική απήχηση και οικουμενική αποστολή.

Η εικονομαχική εμπειρία αποτέλεσε το κύριο έναυσμα των Εικονόφιλων για την σταθεροποίηση των τεσσάρων θεμελιωδών αρχών στον εικαστικό λόγο και τρόπο και στην συστηματική παρουσίασή τους στον χώρο των ναών. Ένα κοινό λοιπόν εικονογραφικό πλαίσιο ήταν απαραίτητο, προκειμένου να διασφαλίζεται η απόδοση των

κύριων δογματικών αντιλήψεων και η ορθόδοξη διατύπωσή τους σε όλα τα μνημειακά σύνολα. Το ζητούμενο αυτό μπορούσε να επιτευχθεί, όπως ήταν λογικό, με την διαμόρφωση συστηματικά δομημένων εικονογραφικών συνόλων, βασισμένων σε σταθερούς κανόνες, που ευνόησαν την αποκρυστάλλωση των κύριων γνωρισμάτων τους, όπως είδαμε στο 1<sup>ο</sup> κεφάλαιο.

Ο ζωγραφικός διάκοσμος των ναών δεν αποτυπώνει θέσεις και αντιλήψεις, που αφορούν μόνο διαχρονικά θέματα πίστης. Παράλληλα αντανακλά και σύγχρονα ζητήματα της κοινωνίας, πολιτικής κι εκκλησιαστικής φύσης, με τρόπο όχι αφηρημένο, αλλά απολύτως συγκεκριμένο και στοχευμένο, μέσα από τους βίους των εικονιζόμενων προσώπων, του Χριστού, της Παναγίας και των αγίων. Τα εικονογραφικά προγράμματα παρέχουν δηλαδή και τα εργαλεία έκφρασης συγκεκριμένων μηνυμάτων, σχετικών με την αντιμετώπιση σημαντικών προβλημάτων του Βυζαντινού κράτους. Παρά τις όποιες απώλειες και καταστροφές του εικονογραφικού προγράμματος, μπορούμε να ανιχνεύουμε την ιδιαίτερη έμφαση που αποκτούν κατά περιόδους κάποια θέματα, προκειμένου να εξάρουν ακόμη περισσότερο μια ορισμένη ιδεολογική πτυχή, συνυφασμένη με πρόσωπα της επικαιρότητας και ιστορικές συγκυρίες. Το φαινόμενο αυτό παρατηρείται πιο ευδιάκριτα, κυρίως σε εποχές κρίσεων, ζωτικής σημασίας για την Αυτοκρατορία, όπως εξωτερικών κινδύνων (βλ. κεφάλαιο 4 και 5), εκκλησιαστικών διενέξεων με τη Δύση (βλ. κεφάλαιο 6), εσωτερικών απειλών της κοινωνικής συνοχής και αιρέσεων (βλ. κεφάλαιο 7 και 8). Σε αυτές τις περιπτώσεις, μία ή περισσότερες από τις κύριες αρχές, που χαρακτηρίζουν την μνημειακή εικονογραφία, εμφανώς υπερτονίζεται, ανάλογα με την φύση και την κρισιμότητα των προβλημάτων κάθε περιόδου και περιοχής, καθώς και του σχετικού διακυβεύματος για την Αυτοκρατορία. Έτσι, οι εποχές κρίσεων που βιώνει μια κοινωνία, προσφέρονται ιδιαίτερα για την κατανόηση της χρήσης των εικαστικών μέσων και του τρόπου λειτουργίας των τεσσάρων βασικών ιδεών, που διέπουν ολόκληρο το εικονογραφικό πρόγραμμα των ναών. Ωστόσο, η εμφατική προβολή ορισμένων μορφών και γεγονότων, που υπογραμμίζουν περαιτέρω μια συγκεκριμένη αρχή, δεν συνεπάγεται την εικαστική αποσιώπηση όλων των άλλων.

Στη μελέτη μας για τη μεσοβυζαντινή μνημειακή ζωγραφική, διακρίναμε δύο κύριους εικαστικούς τρόπους, με τους οποίους οι υπεύθυνοι για την διαμόρφωση των εικονογραφικών προγραμμάτων τοποθετούνται απέναντι στα καίρια πολιτικά και εκκλησιαστικά αιτήματα του καιρού τους: α) την διαφορετική διαχείριση ήδη γνωστών εικονογραφικών θεμάτων και β) την δημιουργία και την ανάδειξη νέων τύπων και συνθέσεων.

A). Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν καθιερωμένες σκηνές με σταθερό περιεχόμενο, δογματικό, λειτουργικό, ιστορικό και μορφές με σαφή εκκλησιαστική και αγιολογική ταυτότητα και ιδιότητα. Από την εξέταση των παραδειγμάτων παρατηρήθηκαν ποικίλοι τρόποι αντιμετώπισης μιας γνωστής παράστασης, προκειμένου να εξαρθούν περισσότερο από το σύνηθες τα μηνύματά της. Η χωροταξική μετατόπισή της από την καθιερωμένη της θέση, εκεί δηλαδή όπου απαντά συχνότερα, συνιστά μία από τις συνηθέστερες λύσεις. Μια σύνθεση, προκειμένου να αναδειχθεί περισσότερο και οι πρωταγωνιστές της να εξαρθούν ιδιαίτερος, μπορεί να τοποθετηθεί σε πιο προβεβλημένο σημείο, παρακάμπτοντας τη σύγχρονη εικονογραφική πρόταση της εποχής, όπως συμβαίνει για παράδειγμα με την Ανάληψη ή τον αποστολικό όμιλο, που επιλέγονται να απεικονιστούν στον τρούλο, αντί της μορφής του Παντοκράτορα Χριστού.<sup>968</sup>

Πολύ συχνά, επιδιώκεται ο χωροταξικός συνδυασμός συναφών θεμάτων μεταξύ τους, δηλαδή ο συνδυασμός τους με παρακείμενες μορφές και σκηνές, ώστε να διευκολύνεται ο νοηματικός αλληλοσυσχετισμός τους και να δημιουργείται πλήθος νοηματικών συνειρμών. Έτσι, μέσα στο συνολικό εικονογραφικό σώμα ενός προγράμματος δημιουργείται ένα εικαστικό μικροπεριβάλλον, που βοηθά την εστίαση της προσοχής του πιστού στην εξειδίκευση ενός θέματος, καθώς περιορίζεται σε συγκεκριμένα σημεία. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι η συναπεικόνιση στον ίδιο χώρο των σκηνών της Ανάληψης, της Ευλόγησης των Μαθητών (Πορευθέντες) και της Πεντηκοστής. Η εικονογραφική αποθησαύριση των πρωταγωνιστών Αποστόλων υπερτονίζει την ιδέα της αποστολικότητας, τροφοδοτώντας την με την συνάθροιση των πολυπληθών μορφών τους και την συνεχή υποδήλωση της πλέον στενής σχέσης τους με τον Χριστό ως άμεσης μαθητείας, εποπτείας, ευλογίας, φώτισης και τελικά αποστολής τους.<sup>969</sup> Επομένως, ο ιδιαίτερος τονισμός μιας αντίληψης ή μιας θεματικής εξάιρεται εμφανώς χάρη στον εικονογραφικό συνδυασμό και την σημασιολογική μεταξύ των απεικονίσεων συσχέτιση, κατά τον οριζόντιο άξονα, όπως για παράδειγμα στον Περιστερώνα του Çanuşin (αρ. καταλ. 6)<sup>970</sup> ή κατά τον κάθετο, όπως στο Ιερό Βήμα των

<sup>968</sup> Βλ. ενδεικτικά μνημειακά παραδείγματα παράστασης Ανάληψης ή αποστολικού ομίλου στον τρούλο των ναών του Αγίου Ανδρέα στην Περιστερά (αρ. καταλ. 16), της Αγίας Σοφίας (αρ. καταλ. 4) και της Παναγίας των Χαλκέων (αρ. καταλ. 5) στην Θεσσαλονίκη, του Kiliçlar στα Κόραμα της Καππαδοκίας (αρ. καταλ. 9), των Αγίων Αποστόλων και της Παναγίας του Φάρου στην Κωνσταντινούπολη.

<sup>969</sup> Βλ. ενδεικτικά μνημειακά παραδείγματα ανάλογων εικονογραφικών συνδυασμών στις καππαδοκικές εκκλησίες των Ταξιαρχών του Περιστερώνα στο Çanuşin (αρ. καταλ. 6), του Kiliçlar (αρ. καταλ. 9), της Tokalı II (αρ. καταλ. 10) και του Karanlık στα Κόραμα (αρ. καταλ. 8).

<sup>970</sup> Βλ. παραπάνω, 124κ.ε.

Αγίων Αναργύρων Καστοριάς (αρ. καταλ. 11),<sup>971</sup> ενώ δεν λείπουν και περιπτώσεις συνδυασμού και των δύο, όπως στη Νέα Εκκλησία της Tokali (αρ. καταλ. 10)<sup>972</sup> ή ακόμα και αντικρυστά, με ενδεικτικό παράδειγμα τα παραβήματα του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη στη Νάξο (αρ. καταλ. 14).<sup>973</sup>

Η επιλογή μιας εξέχουσας θέσης δεν εξασφαλίζει μόνο την υπερπροβολή και την υπερτίμηση της θεματικής μίας παράστασης και των μορφών της. Παρέχει επίσης την δυνατότητα φόρτισής τους με περαιτέρω νοηματικούς προσδιορισμούς και συνειρμούς ως προς το περιεχόμενο και την σημασία τους. Έτσι λοιπόν, η συμβολική του χώρου αλληλεπιδρά με στοιχεία της εν λόγω απεικόνισης, προσδίδοντας στο σημαινόμενο της περαιτέρω έμφαση, αλλά και εμπλουτίζοντάς το με πρόσθετες αναφορές. Αντιπροσωπευτικά παραδείγματα αποτελούν η σύνθεση της Εμφάνισης του αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Ιησού του Ναυή πάνω από τις αυτοκρατορικές προσωπογραφίες στον Περιστερώνα του Çanuşin (αρ. καταλ. 6), αλλά και της Πεντηκοστής στο καθολικό της Μονής του Οσίου Λουκά (αρ. καταλ. 2). Στην πρώτη περίπτωση, η απεικόνιση του Νικηφόρου Φωκά και της οικογένειάς του στην κόγχη της Πρόθεσης εκφράζει καταρχάς την μετοχή τους στην Προσκομιδή μέσα από την μνημόνευσή τους. Ταυτόχρονα όμως εξασφαλίζει τον επιθυμητό ιδεολογικό παραλληλισμό του βυζαντινού βασιλέως με τον στρατηγό του Ισραήλ, τόσο ως προς την υποδειγματική δράση του προτύπου του, όσο και ως προς την παρεχόμενη προστασία, βοήθεια και στήριξή του από τον Αρχιστράτηγο των Άνω Δυνάμεων, συνέπεια της βαθιάς του πίστης.<sup>974</sup> Στην δεύτερη περίπτωση, η ένταξη της σκηνής της Πεντηκοστής στο άνω τμήμα του Ιερού Βήματος αυξάνει κάθε συνειρμό με τα τελούμενα σε αυτόν τον χώρο και ιδίως με την επενέργεια του αγίου Πνεύματος στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας.<sup>975</sup>

Διαπιστώνουμε λοιπόν όχι μόνο τον συσχετισμό ενός χώρου και της λειτουργικής χρήσης του, αλλά την αξιοποίηση της δυναμικής αυτής σχέσης ως ενός ακόμη εικονογραφικού μέσου, το οποίο μπορεί να επαυξάνει το νοηματικό περιεχόμενο μιας παράστασης, όπως στο καππαδοκικό παράδειγμα, αλλά και να αντλεί με την σειρά του από την ίδια την σκηνή επιπλέον προσλαμβάνουσες, όπως στη Μονή του Οσίου Λουκά (αρ. καταλ. 2). Φαίνεται συνεπώς πως ο χώρος, ως πεδίο τελούμενων δράσεων, αποτελεί

<sup>971</sup> Βλ. παραπάνω, 254κ.ε.

<sup>972</sup> Βλ. παραπάνω, 177κ.ε.

<sup>973</sup> Βλ. παραπάνω, 135κ.ε., 209κ.ε.

<sup>974</sup> Βλ. παραπάνω, 124κ.ε.

<sup>975</sup> Βλ. παραπάνω, 195κ.ε.

έναν ενεργητικό και παθητικό φορέα ταυτόχρονα. Η σημασία και η λειτουργικότητά του καταξιώνεται εμφανώς μέσα και από την διαδραστική σχέση του με την εικονογράφηση (εκτός από την αρχιτεκτονική), με την οποία αλληλοπροσδιορίζονται και συλλειτουργούν. Επομένως, η μνημειακή ζωγραφική διαδραματίζει συγχρόνως τον ρόλο πομπού και δέκτη, συμμετέχοντας στην ιερουργία κάθε χώρου του ναού.

Στα εικαστικά μέσα ενός μνημειακού προγράμματος, που επιδιώκει μεταξύ άλλων τον υπερτονισμό ορισμένης θεματολογίας, συγκαταλέγονται επίσης ο ιδιαίτερος τρόπος παρουσίασης μεμονωμένων μελών μιας σκηνής και η προσθήκη συμπληρωματικών προσώπων ή στοιχείων. Ως προς την πρώτη περίπτωση, παρατηρείται η μεγεθυμένη κλίμακα μορφών και αντικειμένων, όπως στην απεικόνιση του Ιωάννη Προδρόμου στην σκηνή της Βάπτισης στη Μ. Οσίου Λουκά (αρ. καταλ. 2) και τη Νέα Μονή της Χίου (αρ. καταλ. 17) και του άρτου στην Κοινωνία των Αποστόλων στην Αγία Σοφία της Αχρίδας (αρ. καταλ. 1) αντίστοιχα. Άλλοτε πάλι, η έξαρση επιτυγχάνεται με την μεγαλύτερη έκταση που λαμβάνουν πρόσωπα ή γεγονότα μέσα στον χώρο μιας παράστασης, αλλά κι ολόκληρου του διακόσμου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι επιβλητικές μορφές των Αποστόλων στην σύνθεση της Δευτέρας Παρουσίας, κυρίως σε καππαδοκικούς ναούς του 9<sup>ου</sup> και 10<sup>ου</sup> αιώνα, όπως του Αγίου Ιωάννη στο Güllü Dere (αρ. καταλ. 7) και στην εκκλησία του Kokağ.

Στα μέσα έμφασης που διαθέτει η βυζαντινή εικονογραφία ανήκουν ακόμα και οι πολλαπλοί εικονογραφικοί τύποι της ίδιας μορφής, κυρίως του Χριστού και της Παναγίας, συνοδευόμενοι από ποικιλία προσωνομίων. Η επιλογή ενός ή συνδυασμός περισσότερων, όπως στους Αγίους Αναργύρους της Καστοριάς (αρ. καταλ. 11), συμβάλλει στην εστίαση δογματικών αληθειών αυτών των προσώπων, με τις οποίες κάθε τυπολογικό σχήμα συνδέεται και εκφράζει σαφέστερα. Η επιλογή διαφορετικού εικονογραφικού τύπου για το ίδιο τιμώμενο πρόσωπο ή όμιλο ισχύει επίσης και για τους αγίους, λιγότερο συχνά όμως, είτε πρόκειται για μεμονωμένες μορφές είτε για ομάδες μαρτύρων. Στη Νέα Εκκλησία της Tokali για παράδειγμα (αρ. καταλ. 10), η εικονογραφική παραλλαγή με τους αγίους Κωνσταντίνο και Ελένη χωρίς τον Τίμιο Σταυρό, αλλά με τα αυτοκρατορικά σύμβολα της σφαίρας και της σταυροφόρου ράβδου στα χέρια του πρώτου βυζαντινού ηγεμόνα<sup>976</sup> (αρ. καταλ. 10) στρέφει τον κύριο σημασιολογικό άξονα των προσώπων από το οικουμενικό πεδίο της ιεραποστολής στο αντίστοιχο της βασιλείας τους.

<sup>976</sup> Βλ. παραπάνω, 188-189.

Η περίπτωση της απεικόνισης των Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας είναι δηλωτική της χρήσης και αυτού του εικαστικού μεθοδολογικού εργαλείου. Στους ναούς της Καππαδοκίας, όπως για παράδειγμα στην εκκλησία του Περιστερώνα (αρ. καταλ. 6), η παρατακτική απόδοση των ολόσωμων στρατιωτικά ντυμένων μορφών τους παραπέμπει στην πολεμική τους δεινότητα, αναδεικνύοντας μάλιστα την προσωπική συμβολή του καθενός ξεχωριστά και ονομαστικά (πίν. 3α, 5). Η ιδιότητά τους αυτή υπερπροβάλλεται, υποδηλώνοντας ταυτόχρονα και μίαν αντίστοιχη πνευματική μαχητικότητα, κυρίως την περίοδο των Μακεδόνων βασιλέων, όπου με την συστηματική και νικηφόρα στρατιωτική δράση τους επαναφέρουν στον έλεγχο του Βυζαντινού κράτους σημαντικά εδάφη και πληθυσμούς. Το ζωηρό αυτό αγωνιστικό πνεύμα, όχι τυχαία, εκφράζεται ιδιαίτερα δυναμικά στην μνημειακή εικονογραφία του ευρύτερου μικρασιατικού χώρου,<sup>977</sup> όπου η στρατιωτική παράδοση των μεγάλων οικογενειών παραμένει έντονα ενεργή, τροφοδοτώντας διαρκώς και το αυτοκρατορικό περιβάλλον της ίδιας της Πρωτεύουσας.

Μια αισθητά διαφορετική προσέγγιση όμως επιλέγεται για την απεικόνιση των αγίων Σαράντα Μαρτύρων της Σεβάστειας στον ναό της Παναγίας της Πρωτόθρονης στη Νάξο (αρ. καταλ. 15). Η συνοπτική παρουσία ενός συγκεντρωμένου ομίλου σαράντα ημίγυμων και βασανισμένων ανδρών στην ομώνυμη λίμνη, ενταγμένων σε μία και ενιαία παράσταση, εστιάζει κυρίως στο μαρτύριο και στην ιδιότητά τους ως ομολογητών πίστεως μέχρι θανάτου. Συγκρίνοντας λοιπόν την χρήση διαφορετικών προτύπων ενός θέματος, παρατηρούμε πως η επιλογή κάθε εικονογραφικού σχήματος παρέχει την δυνατότητα μετατόπισης του νοηματικού κέντρου βάρους σε διαφορετικά πεδία. Έτσι, το πρωτεύον μήνυμα των εικονιζόμενων μορφών και γεγονότων, ανάλογα με τον προσανατολισμό και τις προτεραιότητες των υπευθύνων δημιουργών και χορηγών τους, εξασφαλίζει την άμεση πρόσληψή του από τον πιστό, ακόμα και από τον λιγότερο εξοικειωμένο, ο οποίος όμως δεν στερείται και των υπόλοιπων υφιστάμενων νοημάτων, που συνυπάρχουν και έμμεσα απορρέουν.

Στην δεύτερη περίπτωση, της προσθήκης μορφών και στοιχείων, το συνολικό νοηματικό φορτίο μιας παράστασης επιτείνεται και συχνά επεκτείνεται. Αντιπροσωπευτικά δείγματα αυτού του εικαστικού μέσου συνιστούν τόσο τα πρόσωπα των προφητών της Πεντηκοστής στη Νέα Εκκλησία της Tokali (αρ. καταλ. 10), που βεβαιώνουν την ιστορική και πνευματική ενότητα των δύο Διαθηκών, όσο και οι

<sup>977</sup> Βλ. παραπάνω, 139-140, 148.

συμπληρωματικές απεικονίσεις, που περιβάλλουν την ίδια κύρια σύνθεση, με την οποία έχουν άμεση οργανική σχέση, εφόσον λειτουργούν ως επιπλέον προεκτάσεις του κατηχητικού έργου των φωτισμένων πλέον Αποστόλων.<sup>978</sup> Ενδεικτικά επίσης παραδείγματα εικονογραφικής προσθήκης στην βασική θεματική μιας παράστασης αποτελούν το ομοίωμα της Εκκλησίας που κρατούν οι απόστολοι Πέτρος και Παύλος στον Άγιο Ανδρέα της Περιστεράς (αρ. καταλ. 16), καθώς και η παρουσία της Βαβέλ στον Άγιο Γεώργιο τον Διασορίτη (αρ. καταλ. 14).

Τα στοιχεία αυτά δεν μεταβάλλουν, δεν αλλοιώνουν ούτε μειώνουν το σημασιολογικό και συμβολικό υπόβαθρο των απεικονιζόμενων· αντιθέτως, εμπλουτίζουν την πραγματικότητά τους, προσδίδοντας περαιτέρω διαστάσεις και συνειρμούς. Στην ευρύτερη αυτή κατηγορία, της συμπλήρωσης δηλαδή εικονογραφικών θεμάτων, τα οποία να εξαίρουν ιδιαίτερα τη ζωή και την δράση επιλεγμένων προσώπων, θα μπορούσαν να ενταχθούν και οι βιογραφικές σκηνές αγίων, όπως αποδίδονται μέσα από τους σχετικούς εικονογραφικούς κύκλους, περισσότερο ή λιγότερο συνοπτικούς. Στα εξεταζόμενα μνημεία της παρούσας μελέτης, χαρακτηριστικό παράδειγμα συνιστά η Νέα Εκκλησία της Tokalı (αρ. καταλ. 10), όπου διακρίνονται βιογραφικές αναπαραστάσεις των αγίων Ιωάννη του Προδρόμου και Μεγάλου Βασιλείου.

B). Η δεύτερη ομάδα εικαστικών τρόπων, με τους οποίους η μνημειακή εικονογράφηση διακηρύττει τις αντιλήψεις και τις θέσεις των δημιουργών της επί της επικαιρότητας της εποχής τους, περιλαμβάνει πρόσωπα και παραστάσεις που δημιουργούνται με αφορμή συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις. Στόχο έχουν την ορθή κατήχηση των πιστών με εικαστικό τρόπο, απλοποιώντας δύσκολα δογματικά και λειτουργικά θέματα, που συχνά αμφισβητούνται ή παρερμηνεύονται. Η δημιουργία νέων εικονογραφικών συνθέσεων έγκειται στην αναγκαιότητα της ορθής κατανόησης βασικών ζητημάτων πίστης και βίου ως απαραίτητων προϋποθέσεων για την σωτηρία του ανθρώπου, κατά την ορθόδοξη χριστιανική αντίληψη. Κατά συνέπεια, διαμορφώνονταν απεικονίσεις που αφορούσαν κατά κύριο λόγο πτυχές της χριστολογίας, της τριαδολογίας, της Θείας Λειτουργίας και Κοινωνίας. Αν και τα νέα αυτά εικονογραφικά θέματα διακρίνονται για τον συγχρονικό τους χαρακτήρα, ωστόσο συχνά παγιώνονται, εφόσον συνεχίζουν να ανταποκρίνονται στα αιτήματα των καιρών και με το διαχρονικό

<sup>978</sup> Στον ευρύτερο κύκλο της Πεντηκοστής συγκαταλέγονται και οι σκηνές της εκλογής των Επτά Πρώτων Διακόνων από τον απόστολο Πέτρο και η εντολή του προς τους άλλους Αποστόλους να πορευθούν και να διδάξουν και σε άλλες χώρες (πίν. 27α), βλ. παραπάνω, 180-181.

τους μήνυμα συμβάλλουν τελικά σε κάθε εποχή στην ακριβέστερη διασάφηση και την πληρέστερη επεξήγηση.

Στα ενδεικτικά παραδείγματα νέων συνθέσεων συγκαταλέγονται οι παραστάσεις του Μελισμού και της ανθρωπόμορφης αγίας Τριάδας (βλ. κεφ. 7). Η πρώτη σκηνή αφορά ένα αμιγώς λειτουργικό θέμα με σαφή όμως αναφορά στο χριστολογικό ζήτημα του δυοφυσιτισμού. Αποδίδει συμβολικά τον δογματικό πυρήνα της προσφερόμενης Θείας Κοινωνίας, γι' αυτό και καθιερώθηκε στην πλειοψηφία των εικονογραφικών προγραμμάτων. Σταδιακά μάλιστα και ιδιαίτερα μετά την φραγκική κατάκτηση βυζαντινών εδαφών, συμπεριλαμβανομένης και της ίδιας της Πρωτεύουσας το 1204, προσέλαβε και ομολογιακό χαρακτήρα ορθοδοξίας για την Ανατολική Εκκλησία, εφόσον αποτέλεσε θέμα διαφοροποίησής της από την χριστιανική θεώρηση της αντίστοιχης Δυτικής. Συνεπώς, η σταθερή διάδοση της απεικόνισης του Μελισμού στον ζωγραφικό διάκοσμο των ναών της Αυτοκρατορίας παραπέμπει στην ανάγκη εικαστικής διατύπωσης του ορθόδοξου δόγματος ως αντιαιρετικής απάντησης στις χριστολογικές έριδες της εποχής, ιδίως από τα τέλη του 11<sup>ου</sup> αιώνα κι εξής, συνεπικουρούμενης και από την ιστορική επικαιρότητα του σχισματικού κλίματος αντιπαράθεσης των δύο Εκκλησιών, Ανατολής και Δύσης.

Διαφορετική πορεία στην εικονογραφία των βυζαντινών ναών παρουσιάζει η σύνθεση της ανθρωπόμορφης αγίας Τριάδας, που προέκυψε από την ανάγκη αποσαφήνισης τριαδολογικών αντιλήψεων, ήδη από τη μεσοβυζαντινή περίοδο. Τα λιγοστά σωζόμενα παραδείγματα αυτής, που απαντούν κυρίως σε μνημειακά σύνολα της ύστερης εποχής, σε αντίθεση μάλιστα και με την σταθερή προτίμηση της συμβολικής απεικόνισης της αγίας Τριάδας σε όλους τους βυζαντινούς χρόνους, δηλαδή της Φιλοξενίας του Αβραάμ, μαρτυρούν την μη καθιέρωση του θέματος, δηλαδή την μη ευρεία αποδοχή του. Η διαφορετική εικονογραφική τους απόδοση, μοναδική σε κάθε περίπτωση, όπως παρατηρήθηκε πρόσφατα στην έρευνα, αποκαλύπτει την ατομική πρωτοβουλία και τον πειραματισμό των εμπνευστών τους.<sup>979</sup> Αυτή η ποικιλία των συνθέσεων μαρτυρά την έλλειψη μιας κοινής πηγής προσανατολισμού και δημιουργίας προτύπων. Συμπεραίνουμε λοιπόν μια σταθερή διαδικασία επικαιροποίησης τόσο των διαμορφωμένων προεικονομαχικά θεμάτων, όσο και των νεότερων εικονογραφικών τύπων και σχημάτων, που σταδιακά καθιερώθηκαν στη μεσοβυζαντινή περίοδο. Είναι μάλιστα αξιοσημείωτο πως τα παραδείγματα της πρώτης κατηγορίας, χωρίς να χάνουν το

<sup>979</sup> Tassoyannopoulou, «Interpretative Approaches».



αρχικό θεολογικό τους νόημα, μπορούν να ενισχύονται ή και να εμπλουτίζονται με ιδεολογικό φορτίο, έντονα επηρεασμένο από τα τρέχοντα προβλήματα και τις κύριες κατευθύνσεις της πολιτικής της Αυτοκρατορίας.

Εξίσου όμως ενδιαφέρον έχει και η διαμόρφωση, η λειτουργία και η ένταξη των απεικονίσεων της δεύτερης κατηγορίας. Αν και μεμονωμένα, η κάθε παράσταση διασώζει τα δικά της ιδιαίτερα και πρωτότυπα γνωρίσματα, ωστόσο βασίζεται σε όσο το δυνατόν στέρεο θεολογικό και εικονογραφικό έδαφος, προκειμένου εύκολα να αναγνωρίζεται και να προσλαμβάνεται από όλους τους πιστούς, ανεξαρτήτως μορφωτικού και πνευματικού επιπέδου. Περιλαμβάνει δηλαδή στοιχεία, γνώριμα στους πιστούς για το νοηματικό τους δογματικό περιεχόμενο και γνωστά για τον συμβολισμό τους από την προϋπάρχουσα μεμονωμένη εφαρμογή τους στην εικονογραφία. Στο θέμα για παράδειγμα της ανθρωπομορφικής απόδοσης της αγίας Τριάδας, η ζωγραφική προσέγγιση του προσώπου του Θεού-Πατέρα, που συνιστά και τον πυρήνα της προβληματικής αυτής της σύνθεσης, βασίζεται σε εικονογραφικούς τύπους και σχήματα οικεία και δοκιμασμένα, όπως ο Παλαιός των Ημερών, ο Παντοκράτορας και η σύνθρονη τοποθέτησή τους.<sup>980</sup> Κάτι ανάλογο ισχύει και για τις παραστάσεις της αγίας Κυριακής με τα πρόσωπα των άλλων έξι ημερών,<sup>981</sup> καθώς και του Μελισμού.<sup>982</sup> Στην περίπτωση της αγίας Κυριακής, η έννοια και η δυναμική του εικαστικού μέσου των προσωποποιήσεων είναι ιδιαίτερα προσφιλείς και εύκολα προσλήψιμες από τους πιστούς λόγω της εκτεταμένης και μακραίωνης χρήσης του στην τέχνη, ήδη από την προχριστιανική εποχή. Αντίστοιχα, στο δεύτερο παράδειγμα, η πρωτότυπη σύνθεση του Μελισμού περιλαμβάνει στοιχεία επίσης γνωστά, προσιτά και αναγνωρίσιμα από την λειτουργική πρακτική και την υμνολογική παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Έτσι λοιπόν, οι νεότερες συνθέσεις διακρίνονται για τις θεολογικές και εικονογραφικές τους σταθερές, προερχόμενες από παλαιότερα πρότυπα και εφαρμογές μεμονωμένα οικείες, που αποδεικνύονται αρκετά δουλεμένες στην βυζαντινή παράδοση, βαθιά αφομοιωμένες στο εκκλησιαστικό σώμα και ευέλικτα ικανές για να διατηρούν πάντα την ορθόδοξη ομολογία του.

Αξίζει πάντως να επισημανθεί, και στις δύο περιπτώσεις, ο τρόπος, με τον οποίο οποιοδήποτε πρόσωπο ή γεγονός εξαιρείται έντονα. Δεν παρουσιάζεται ως αυθύπαρκτο ή αυτοδημιούργητο ον ή στοιχείο, ούτε ένα συμβάν συντελείται αυθαίρετα στον χώρο και

<sup>980</sup> Βλ. παραπάνω, 263.

<sup>981</sup> Βλ. παραπάνω, 283-284.

<sup>982</sup> Βλ. παραπάνω, 251, 254, 260.

τον χρόνο. Εντάσσεται πάντα αρμονικά σε μια οργανική ενότητα και οπωσδήποτε σε σχέση αναφορικότητας με το φυσικό, δηλαδή το οικείο του περιβάλλον, όπως στα μνημειακά παραδείγματα του αγίου Ανδρέα, ο οποίος εξάιρεται μέσα στον αποστολικό όμιλο στον ομώνυμο ναό της Περιστεράς (αρ. καταλ. 16) (πίν. 16α), αλλά και της απεικόνισης της Βαβέλ μέσα στην σύνθεση της Πεντηκοστής στον Άγιο Γεώργιο Διασορίτη (αρ. καταλ. 14) (πίν. 39β).<sup>983</sup> Έτσι, η μοναδικότητα του ανθρώπινου προσώπου και η ιδιαίτερη αξία της προσφοράς και του έργου του αναγνωρίζεται και τιμάται μέσα από την συλλογικότητα, στην οποία ανήκει. Στην προκειμένη περίπτωση πρόκειται για το εκκλησιαστικό σώμα της Εκκλησίας και το αντίστοιχο πολιτικό της Αυτοκρατορίας, που στο Βυζάντιο συναντιούνται ιδεολογικά και θεωρούνται οικουμενικά.

Όσον αφορά τους τρόπους προβολής μιας θεολογικής ή ιδεολογικής θέσης των Βυζαντινών, είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι στη μνημειακή εικονογραφία δεν ακολουθούνται μηχανισμοί εικαστικής αντιπαράθεσης ή ποιοτικής σύγκρισης ορθόδοξου-αιρετικού, αληθινού-ψεύτικου, πληρότητας-έλλειψης, καλύτερου-χειρότερου. Η κάθε θέση και αλήθεια, σύμφωνα με την θεώρηση των υπευθύνων της διαμόρφωσης των εικονογραφικών προγραμμάτων, αναδεικνύεται αυτούσια και αυτοτελώς. Όταν υπάρχει η πρόθεση έμφασης μιας ιδέας ή ενός μηνύματος, ο εμφατικός τονισμός τους συντελείται με όλους τους παραπάνω τρόπους που παρατηρήσαμε, λειτουργεί δηλαδή κατά κύριο λόγο καταφατικά, χωρίς συγκρίσεις, αντιπαραβολές και αντιθετικές συνεπαγωγές με αρνητικά πρότυπα.

Επομένως, οι κύριες συνισταμένες της βυζαντινής ιδεολογίας –ενότητα, αγιότητα, οικουμενικότητα, αποστολικότητα– υπηρετούνται με διαφορετικούς τρόπους ανά μνημείο και εποχή. Διαπιστώνουμε λοιπόν ένα πλήθος ρυθμιστικών παραγόντων, που αποδεικνύει την ποικιλομορφία των εικαστικών μέσων και των δυνατοτήτων τους, την ευέλικτη χρήση τους και την πολλαπλότητα των παρεχόμενων επιλογών. Η διερεύνηση της πρόσληψης και της αφομοίωσής τους σε περιόδους ζωτικών προβλημάτων για την επιβίωση του Βυζαντίου και την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας του, ανέδειξε τελικά την εκφραστική *ποικιλομορφία*, την *δυναμικότητα* και την *πλαστικότητα* της βυζαντινής τέχνης.

<sup>983</sup> Βλ. παραπάνω, 228-229 (Περιστερά), 211-214 (Νάξο).

## 2. Ο ρόλος των χορηγών

Στη μεσοβυζαντινή περίοδο, οι σωζόμενοι ναοί και ειδικά οι αναφερόμενοι σε αυτή τη μελέτη, στην συντριπτική τους πλειοψηφία, αποτελούν πρωτοβουλίες επιφανών ανθρώπων της κοινωνίας της εποχής τους. Οι χορηγοί τους είτε προέρχονται από τον χώρο της πολιτικής εξουσίας, το αυτοκρατορικό περιβάλλον και το αριστοκρατικό, που περιλαμβάνει συνήθως ανώτερους αξιωματούχους, συνήθως μέλη μεγάλων και δυνατών οικογενειών στις κατά τόπους περιφέρειες, είτε ανήκουν στον εκκλησιαστικό χώρο ως αρχιεπίσκοποι, επίσκοποι, ηγούμενοι και μοναχοί.

Οι δωρητές αυτοί, ως άνθρωποι της εποχής τους και πολύ περισσότερο λόγω των θέσεων και των αξιωμάτων τους στην κεντρική και την τοπική πολιτική και εκκλησιαστική διοίκηση, λειτουργούν ως εκφραστές του οράματός τους και φορείς της αντίστοιχης ιδεολογίας τους. Η μεγάλη οικονομική τους επιφάνεια, που συνήθως συνοδευόταν και από ανάλογη παιδεία και πνευματικές αναζητήσεις, δεν εξασφάλιζε μόνο υψηλή καλλιτεχνική αξία στα έργα τους.<sup>984</sup> Η δυναμική τους παρουσία και συμμετοχή στα δρώμενα της εποχής απέδιδε στην κτητορική τους ιδιότητα μία επιπλέον συνισταμένη: τον ρόλο τους ως πολιτικών παραγόντων και συνεπώς, άμεσων φορέων των κύριων αρχών της βυζαντινής κοσμοθεώρησης. Έτσι λοιπόν, η σύνδεση των εξεταζόμενων 17 ναών με τους επιφανείς χορηγούς τους παραπέμπει και στην αποτύπωση του σύγχρονού τους ιδεολογικού προσανατολισμού. Αν και πρόκειται για δωρεές εκ πρώτης όψεως εκκλησιαστικού ενδιαφέροντος, εφόσον αφορούν την ανέγερση και την ζωγραφική διακόσμηση ναών, όπου θα ανέμενε κανείς μόνο την έκφραση δογματικών αντιλήψεων, ωστόσο δεν υπολείπονται και ευρύτερων κοινωνικοπολιτικών αναφορών, πολύ περισσότερο μάλιστα μέσα στο κυρίαρχο πνεύμα της συναλληλίας Βασιλείας και Ιερωσύνης. Κατά συνέπεια, εικονογραφικά θέματα και επιλογές των μνημείων αυτών εμπεριέχουν ουσιαστικά κι έναν ευρύτερο πολιτικό χαρακτήρα, χωρίς ασφαλώς να απεμπολούν τον ομολογιακό τους προσδιορισμό και την προσωπικότητα των αφιερωτών τους. Άλλωστε, η συναλληλική σχέση των δύο κύριων φορέων εξουσίας στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία ευνοούσε την αλληλεπίδραση των μελών τους, προσφέροντας το κατάλληλο έδαφος για την συνεκφορά πολυεπίπεδων μηνυμάτων και σε εικαστικό επίπεδο.

<sup>984</sup> Για το θέμα της χορηγίας, βλ. παραπάνω, υποσημ. 27.

Στα μνημειακά προγράμματα τόσο των μεγάλων κέντρων όσο και των επαρχιών, ένας συνδυασμός εικονογραφικών σταθερών και μεταβλητών εξέφραζε τις προσωπικές προτιμήσεις των χορηγών τους και εξασφάλιζε την εικαστική διατύπωση της ορθόδοξης δογματικής, αντανακλώντας παράλληλα, άμεσα ή έμμεσα και το κυρίαρχο πνεύμα της εποχής. Επομένως, ο ρόλος των χορηγών είναι ασφαλώς καταλυτικός. Λειτουργούν ως ο ενδιάμεσος φορέας μεταξύ κεντρικής εξουσίας και κοινωνίας, αφού αναδιατυπώνουν τα ζητούμενα της εποχής με τις δικές τους προσλαμβάνουσες. Παρά τα κοινά καθιερωμένα στοιχεία, οι διαφοροποιήσεις, δηλαδή οι προσωπικές προτιμήσεις, που απαντούν στα εικονογραφικά προγράμματα υποδεικνύουν πως οι δωρητές και οι κύριοι υπεύθυνοι της διαμόρφωσής τους δεν περιορίζονται στη θέση των απλών και άκριτων αναμεταδοτών μιας ιδέας.<sup>985</sup> Δεν λειτουργούν δηλαδή απλά ως παθητικοί δέκτες κι εκφραστές προεπιλεγμένων μηνυμάτων. Η συγκριτική συνεξέταση παρόμοιων θεμάτων σε διαφορετικούς, αλλά σύγχρονους ναούς αποδεικνύει σε κάθε περίπτωση πως οι εκάστοτε εικονογραφικές επιλογές, συνηθισμένες ή μη, είναι συνειδητές, αναδεικνύουν την προσωπική πρωτοβουλία και εξυπηρετούν την έκφραση συγκεκριμένων αναγκών και αντιλήψεων. Προσδιορίζουν τις αναζητήσεις και τις προτεραιότητές τους, αναδεικνύοντας την προσωπική αισθητική και ματιά της σύγχρονης τους επικαιρότητας. Οι με όποιο τρόπο εκπεφρασμένες βασικές αρχές αποκαλύπτουν, μεταξύ άλλων, και την ανάλογη βιωματική εμπειρία αυτών από τους χορηγούς, εμπεδωμένες σε συγκεκριμένο περιβάλλον, χρόνο και τόπο. Η εικαστική διατύπωση σε κάθε περιοχή της Αυτοκρατορίας παρόμοιων ιδεών, μηνυμάτων και εικονογραφικών επιλογών αποδεικνύει την κοινή πρόσληψη και επικυρώνει τον βαθμό καθολικότητας της ισχύος τους. Ταυτόχρονα όμως, η εκφραστική ποικιλομορφία που παρατηρείται, βεβαιώνει ότι η διαδικασία αυτή καθίσταται προϊόν επεξεργασίας, δημιουργικής σύνθεσης και διαλεκτικότητας, τόσο με τα εικονογραφικά θέματα, όσο και με την τοπική κοινωνία και ασφαλώς την ίδια την εποχή. Η σύνθεση αφορά το συνταίριασμα των προσωπικών αναγκών και προθέσεων με τις επικρατούσες ιδέες και τον συλλογικό προσανατολισμό, συγκροτώντας τελικά ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον ευρύ φάσμα εικονογραφικών λύσεων.

Επομένως, το πρωτεύον ιδεολογικό όραμα κάθε περιόδου, όπως εκφράζεται από την εκάστοτε πολιτική και εκκλησιαστική ηγεσία της Αυτοκρατορίας και εφαρμόζεται από τις πολιτικές τους, διακρίνεται άμεσα κι έμμεσα και στο πεδίο της μνημειακής

<sup>985</sup> Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση της αψίδας των Αγίων Αναργύρων Καστοριάς (αρ. καταλ. 11). Βλ. παραπάνω, 254-258.

ζωγραφικής. Η ποικιλία στην εικαστική του αποτύπωση είναι ευθέως ανάλογη προς το πλήθος των χορηγών. Τα προσωπικά τους κίνητρα, η κοινωνική και ιεραρχική τους διαστρωμάτωση, καθώς και ο συγκεκριμένος χώρος και χρόνος παρουσίας και δράσης τους ανήκουν στους κύριους παράγοντες, που ευθύνονται για την διαμόρφωση των εικονογραφικών τους επιλογών σε κάθε μνημειακό διάκοσμο. Έτσι λοιπόν, το ίδιο ιδεώδες μπορεί να αντανακλάται σε πληθώρα ναών και περιοχών, αλλά προσλαμβάνεται και εκφράζεται με ποικίλα εικονιστικά μέσα από τον εκάστοτε υπεύθυνο δημιουργίας των προγραμμάτων τους.

Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η ιδέα της βυζαντινής ιεραποστολής του φωτισμού των εθνών δια του εκχριστιανισμού τους, την οποία υπηρετεί η πολιτική και εκκλησιαστική ηγεσία της Αυτοκρατορίας, ιδιαίτερα την περίοδο από το β' μισό του 10<sup>ου</sup> έως το β' μισό περίπου του 11<sup>ου</sup> αιώνα. Το πνευματικό και ταυτόχρονα πολιτικό αυτό όραμα εξαιρείται με διαφορετικό τρόπο, στους ναούς για παράδειγμα του Αγίου Ανδρέα στην Περιστερά (αρ. καταλ. 16), της Νέας Εκκλησίας στην Tokali (αρ. καταλ. 10) και του Αγίου Γεωργίου του Διασορίτη στη Νάξο (αρ. καταλ. 14).

Στον Άγιο Ανδρέα της Περιστεράς (αρ. καταλ. 16), κοντά στην πόλη της Θεσσαλονίκης, η παρουσία του ομίλου των Αποστόλων στον κεντρικό τρούλο του ναού σε συνδυασμό με τον τρόπο ανάδειξης του επωνύμου αγίου και την ίδια την αφιέρωση του ναού αποτελούν χαρακτηριστικά δείγματα κατανόησης της σημασίας της αρχής της αποστολικότητας και των επιλογών υπερτονισμού της από τον άγιο Ευθύμιο τον Νέο, τον ανακαινιστή της εκκλησίας και ηγούμενο της εκεί νεοϊδρυθείσας από τον ίδιο μοναστικής κοινότητας.<sup>986</sup>

Στον καπαδοκικό ναό της Tokali (II) (αρ. καταλ. 10), το πνεύμα της ορθόδοξης ιεραποστολής και του φωτισμού της Οικουμένης αποδίδεται κυρίως με την εμφιατική προβολή του κηρυγματικού και βαπτισματικού έργου του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου και ακόμη περισσότερο με βιογραφικά αποστολικά θέματα, όπως η Κλήση των πρώτων Μαθητών, το Πορευθέντες μαθητεύσατε, η εκλογή των Επτά Πρώτων Διακόνων και η προτροπή του Πέτρου προς την ομάδα των άλλων Αποστόλων για την εκκίνηση του κατηχητικού τους έργου κατά την 'διδασκαλία' του Αγίου Πνεύματος.

Στον Άγιο Γεώργιο τον Διασορίτη στη Νάξο (αρ. καταλ. 14), η απεικόνιση της Βαβέλ πάνω από τους εκπροσώπους Λαών και Γλωσσών στην παράσταση της Πεντηκοστής συνιστά ένα χαρακτηριστικό δείγμα της διαλεκτικής σχέσης των χορηγών

<sup>986</sup> Βλ. παραπάνω, 156-159.

με την εποχή τους.<sup>987</sup> Η εικονογραφική αυτή προσθήκη διακηρύττει καταρχάς την διαχρονική ισχύ αυτού του συμβόλου ως πανανθρώπινου σημείου αναφοράς. Η χρήση του εμβλήματος της Βαβέλ φανερώνει τον τρόπο πρόσληψης και απόδοσης από τον εμπνευστή του προγράμματος του Αγίου Γεωργίου των σύγχρονων οραμάτων, που υπηρετεί η πολιτική και εκκλησιαστική ηγεσία της Αυτοκρατορίας, ιδιαίτερα εκείνη την περίοδο (β' μισό 10<sup>ου</sup>-β' μισό 11<sup>ου</sup> αιώνα): δηλαδή της ιεραποστολής του φωτισμού των εθνών με τον εκχριστιανισμό τους και της οικουμενικής προοπτικής της ενότητάς τους μέσα από την κοινή γλώσσα της πίστης, την ευχαριστιακή σύναξη κι επομένως, την διαμόρφωση ενός κοινού τρόπου ζωής.

Θα πρέπει επίσης να επισημάνουμε και την υιοθέτηση μιας ενιαίας εικαστικής γλώσσας, όσον αφορά την χρήση των κύριων καλλιτεχνικών μέσων της γραμμής και του χρώματος, της προοπτικής και των σχημάτων στους μνημειακούς διακόσμους της ίδιας περιόδου, αλλά απομακρυσμένων περιοχών. Έτσι λοιπόν, παρόμοια ή διαφορετικά, διαδεδομένα ή πρωτότυπα στοιχεία αποδίδονται *κοινῶ τῷ τρόπῳ*, όχι μόνο γιατί ευκολότερα κατανοούνται, αλλά πρωτίστως γιατί παραπέμπουν στον κοινό βίο των ανθρώπων της εποχής και τους συνεκτικούς τους δεσμούς, σε ό,τι δηλαδή νοηματοδοτεί τελικά την λεγόμενη συλλογική ταυτότητα.

Παράλληλα όμως, αξιοσημείωτη είναι η επιβίωση κάθε ετερότητας, νοούμενης είτε σε ατομικό επίπεδο είτε στο πλαίσιο ενός τοπικού συνόλου, στην οποία αντανακλώνται η προσωπικότητα του χορηγού και η ιδιοσυγκρασία της κοινότητας αντίστοιχα. Κάθε είδους ιδιαιτερότητα συμβάλλει στην προβολή αμφοτέρων, χωρίς ωστόσο να αποσιωπά ή και να αποσυνδέεται από την συλλογικότητα, τις γενικές της αρχές, την ενιαία της αντίληψη και τις κυρίαρχες τάσεις της. Αυτή η ιδιότητα, που καθίσταται εμφανής στην τέχνη της μνημειακής ζωγραφικής, χαρακτηρίζει στην πραγματικότητα ευρύτερα και την ίδια την βυζαντινή κοσμοθεώρηση. Οι χορηγοί, μέσα από την ποικιλία των εικονογραφικών τους επιλογών, ακόμα και μέσα στο ίδιο περιβάλλον μιας πόλης ή ενός οικισμού, αναδεικνύουν την αρμονική συσσωμάτωσή τους ως αναπόσπαστα μέλη ενός κοινωνικού συνόλου και ταυτόχρονα διακρίνονται ως ξεχωριστές προσωπικότητες, αυτόνομα δηλαδή μέρη ενός σώματος.

Επομένως, κάθε εικονογραφικό πρόγραμμα φέρει το ιδεολογικό φορτίο της εποχής του μέσα από την βιωματική ματιά του εμπνευστή του. Έτσι διασώζεται το μερικό στο ολικό, έτσι δηλαδή εντάσσεται ένα πρόσωπο ή μια επαρχία στην κοινωνία και την

<sup>987</sup> Βλ. παραπάνω, 211-215.

Αυτοκρατορία αντίστοιχα. Ουσιαστικά, στον ρόλο των χορηγών αντικατοπτρίζεται η διαλεκτική σχέση Κέντρου και Περιφέρειας.

### 3. Κέντρο και περιφέρεια: μια διαλεκτική σχέση

Στη βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική, η χρήση κοινών εικονογραφικών στοιχείων και τεχνοτροπικών ρευμάτων σε προγράμματα της Πρωτεύουσας και των επαρχιών, σε ναούς μεγάλων πόλεων και οικισμών, προϋποθέτει κατ' ανάγκη την ύπαρξη και λειτουργία ενός μεγάλου καλλιτεχνικού κέντρου, υπεύθυνου για την δημιουργία, την εξέλιξη και την διάδοση συγκεκριμένων τύπων και τάσεων. Η υιοθέτηση κοινής εικαστικής γλώσσας και ύφους και η διαμόρφωση ενός συγκροτημένου ζωγραφικού συστήματος μεταεικονομαχικά, διαπνεόμενου από σταθερούς κανόνες και εμφορούμενου από τουλάχιστον τέσσερις κύριους ιδεολογικούς προσανατολισμούς, που αποτελούν και τα θεμελιώδη ζητούμενα Βασιλείας και Ιερωσύνης, αναδεικνύουν λοιπόν τον κεντρόφυγο ρόλο της Κωνσταντινούπολης και στο καλλιτεχνικό επίπεδο. Έτσι λοιπόν, η μνημειακή ζωγραφική μαρτυρεί πως Κέντρο και Περιφέρεια υπηρετούν ένα κοινό όραμα.

Η Κωνσταντινούπολη, παρά την πολιτική της κυριαρχία και την πολιτιστική της υπεροχή έναντι όλων των επαρχιών ως επίκεντρο της επίγειας Βασιλείας και έδρα του Αυτοκράτορα, αλλά και του Οικουμενικού Πατριάρχη, δεν ορίζεται ως αυθύπαρκτη οντότητα, δηλαδή ανεξάρτητα από την Περιφέρεια, αναπτύσσοντας μια μονόδρομη και στατική σχέση μαζί της ή ακολουθώντας μια πολιτική επιβολής. Άλλωστε, η Αυτοκρατορία κατανοείται ως ένας οργανισμός ή ένας οίκος, που ευημερεί όταν τα συστατικά του μέρη ή μέλη, αντίστοιχα, δεν αρκεί να συνυπάρχουν ειρηνικά, αλλά επιβάλλεται να συλλειτουργούν ομαλά στο ενιαίο πολιτικό και εκκλησιαστικό σώμα της Ρωμανίας, διασφαλίζοντας μόνον έτσι και την μακροβιότητά της. Ασφαλώς, η αναγκαιότητα της ενότητας όλων των συνανήκοντων τμημάτων ενός κράτους απαντά ήδη ως ιδέα στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη,<sup>988</sup> ενώ στο Βυζάντιο, η αντίληψη αυτή ενισχύεται επιπλέον και από την χριστιανική οντολογία του προσώπου.<sup>989</sup> Για να υπάρξει ενότητα πρέπει να υφίσταται σχέση, δηλαδή κοινωνία· κατά συνέπεια, τα πάντα

<sup>988</sup> Βλ. παραπάνω, υποσημ. 52.

<sup>989</sup> Βλ. παραπάνω, 196, υποσημ. 666.

υφίστανται, ορίζονται και λειτουργούν σε σχέση, σε μετοχή, δηλαδή σε μια αέναη αναφορικότητα. Επομένως, η ετερότητα όλων των μερών καταφάσκει και μάλιστα αποβαίνει το θεμέλιο της ενότητας, όταν η διαφορά δεν οξύνεται σε διάσταση και η διάκριση δεν εκφυλίζεται σε διάσπαση.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, θα πρέπει να αναζητήσουμε και στον χώρο της καλλιτεχνικής δημιουργίας την επικοινωνία Κέντρου και Περιφέρειας, όπως αποτυπώνεται στα σωζόμενα ζωγραφικά προγράμματα. Έτσι λοιπόν, παρατηρείται μια διαλεκτική σχέση μεταξύ τους, που προϋποθέτει την αλληλοαναγνώριση και συνεπάγεται την αλληλεπίδραση. Από εδώ απορρέει η πολιτισμική διαδικασία της όσμωσης, εκπεφρασμένης έντονα στην τέχνη και ιδιαίτερα στην μεταεικονομαχική αποκρυσταλλωμένη μορφή της. Έτσι, μορφοποιούνται εικονογραφικοί τύποι και τεχνοτροπικές τάσεις, όπου ο σταθερός και αμετάβλητος πυρήνας τους έχει αφομοιώσει στην πραγματικότητα όλα τα συγγενή στοιχεία των τοπικών παραδόσεων.

Κατά την μεσοβυζαντινή εποχή αναδεικνύεται ευκρινώς ο καταλυτικός ρόλος και η πολλαπλή λειτουργία της Πρωτεύουσας ως του ενός και ισχυρότερου Κέντρου σε όλη την βυζαντινή επικράτεια. Επεξεργαζόταν τα ποικίλα και διαφορετικά ερεθίσματα των επαρχιών της, συνθέτοντάς τα σε μια νέα τελικά δημιουργική πρόταση, αφομοιώνοντας μακροχρόνιες παραδόσεις του παρελθόντος, που μπορούσαν να συνταιριάξουν με τους σύγχρονους προβληματισμούς της. Με την δυναμική σύνθεση των αντιθέσεων, την οργανική ενότητα των ανόμοιων στοιχείων και τελικά την υπέρβαση και των πιο αντιφατικών, επιδίωκε η μικρογραφική κλίμακα των εικονογραφικών θεμάτων να αποκτά μακροσκοπική προοπτική, διαχρονική αξία και οικουμενική αναφορά. Αξιοποιώντας τις ποικίλες πολιτισμικές συνιστώσες, κατάφερνε να αντανακλά τους κύριους ιδεολογικούς προσανατολισμούς της Αυτοκρατορίας, που ουσιαστικά ήταν οι τέσσερις βασικές αρχές και ζητούμενα των δύο φορέων της εξουσίας της, της Βασιλείας και της Ιερωσύνης.

Στην πραγματικότητα, το κωνσταντινουπολίτικο περιβάλλον φαίνεται πως ήταν η κεντρική πνευματική τροφοδοτική πηγή στη δημιουργία και την εξέλιξη της βυζαντινής μνημειακής ζωγραφικής. Διαμόρφωνε τις κυρίαρχες τάσεις, εικονογραφικά και τεχνοτροπικά, διαδίδοντάς τις ως τις εκάστοτε σύγχρονες προτάσεις, που θα μπορούσαν να αποδώσουν με την μέγιστη ευκρίνεια τους πνευματικούς και κοινωνικούς προβληματισμούς της εποχής τους, χωρίς ωστόσο να είναι απόλυτα δεσμευτικές ως προς την πρόσληψη και την εφαρμογή τους. Είναι γνωστό άλλωστε εκ του αποτελέσματος ότι σε καμία περίπτωση δεν απαιτήθηκε η απόλυτη ομοιομορφία, ακόμα και από εικονογραφικής άποψης, που ασφαλώς θα ήταν κατά πολύ ευκολότερο να επιτευχθεί.



Ο συνεχής διάλογος της Πρωτεύουσας με την κάθε περιφέρεια ενέπνεε τους υπηκόους των τοπικών κοινοτήτων, ενισχύοντας τους συνεκτικούς δεσμούς τους και διασφαλίζοντας την μεταξύ τους ενότητα και ομοψυχία. Η μοναδικότητα κάθε περιοχής απαιτεί διαφορετική αντιμετώπιση, βαθιά γνώση των ιδιαιτεροτήτων της και του ιστορικού της υποβάθρου. Τα αντιπροσωπευτικά εικονογραφικά παραδείγματα παραστάσεων και ακόμα περισσότερο, η περίπτωση ενδεικτικής μελέτης της λακωνικής κοινωνίας και τέχνης κατά την εποχή του οσίου Νίκωνα μέσα από το ιεραποστολικό του έργο, φανερώνουν την θέση των επαρχιών μέσα στη βυζαντινή επικράτεια και την θέασή τους από την κεντρική πολιτική και εκκλησιαστική ηγεσία μέσα από τους τρόπους αντιμετώπισης σοβαρών εσωτερικών προβλημάτων κοινωνικής και πολιτιστικής συνοχής. Όπως όλες οι περιφερειακές περιοχές, διατηρεί την ιδιομορφία της ως τοπική κοινωνία, με τις δικές της ανάγκες και δεδομένα, ταυτόχρονα όμως ανήκει ως μέρος στο συνολικό σώμα του βυζαντινού κράτους, αποτελώντας δηλαδή έναν μικρόκοσμο μέσα στον μακρόκοσμο της Αυτοκρατορίας. Η περίπτωση της Λακωνίας αποτελεί ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα, μέσα από τα οποία διαφαίνεται το πώς και η Περιφέρεια με τη σειρά της έδινε στο Κέντρο ερεθίσματα και αφορμές δημιουργίας εικονογραφικών θεμάτων που άπτονταν των προβληματισμών της, όπως συνέβη στην εμφάνιση του εικονογραφικού τύπου της αγίας Κυριακής με τις προσωποποιήσεις των έξι ημερών. Αν και το θέμα αυτό δημιουργήθηκε κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις, οι σωζόμενες παραστάσεις της υστεροβυζαντινής περιόδου μαρτυρούν την διάδοσή του και σε άλλες περιοχές και εποχές, αποδεικνύοντας καταρχάς την βαθιά επεξεργασία του από κατάλληλους κύκλους της Πρωτεύουσας και τη δυναμική του μηχανισμού διάδοσης προς κάθε επαρχία.

Η προσέγγιση της κοινωνικής και καλλιτεχνικής ιδιομορφίας της πιστοποιεί την σημασία της τοπικής ταυτότητας και φυσιογνωμίας και την ομαλή ένταξή της στο συνολικό σώμα της Αυτοκρατορίας. Γι' αυτό και η εκάστοτε ηγεσία της Κωνσταντινούπολης ενδιαφερόταν σε κάθε περίπτωση να διατηρείται ακμαία η τοπική παράδοση ή να δημιουργείται αν δεν υφίσταται, ενθαρρύνοντας και ενισχύοντας κάθε μορφή και έκφραση τοπικότητας (όχι τοπικισμού). Στη βυζαντινή κοσμοθεώρηση, η αξία της Παράδοσης συνίσταται στη διατήρησή της, ενώ η δυναμική της οφείλεται στην διαρκή δημιουργική αφομοίωσή της από τις κοινότητες σε κάθε περίοδο. Λειτουργώντας η Παράδοση ως συνδετικός κρίκος ετερόκλητων στοιχείων αποκτούσε εμφανώς και ενωτικό χαρακτήρα. Συνεπώς, η επιδίωξη διαμόρφωσης τοπικών παραδόσεων και η επίμονη διατήρησή τους ήταν δηλωτικές του βαθμού άρρηκτης σχέσης των γηγενών

πληθυσμών με τον τόπο τους, της μεταξύ τους συνοχής και αλληλοπεριχώρησης και τελικά, της διαμόρφωσης πολιτισμικής ταυτότητας και συνείδησης ως αποτέλεσμα πλήρους ένταξης κάθε μέλους στην τοπική του κοινότητα, σε προσωπικό επίπεδο, και κάθε επαρχίας στο ευρύτερο σώμα της Αυτοκρατορίας σε συλλογικό επίπεδο αντίστοιχα.

Η βαθιά αφομοιωμένη και ριζωμένη τοπική παράδοση ήταν προϊόν διαλεκτικής επεξεργασίας με το ιδιαίτερο παρελθόν της κάθε περιφέρειας, χωρίς ωστόσο να χάνεται η διαρκής αναφορά των επαρχιών προς το κέντρο τους, την Βασιλεύουσα. Αυτή η διαλεκτική σχέση τροφοδοτούσε στην πραγματικότητα και τις δύο πλευρές, ορίζοντας την αξία και την σημασία τους στον χώρο και τον χρόνο, συγχρονικά και διαγρονικά.

Η προβολή της τοπικής φυσιογνωμίας αντανακλάται κυρίως στους προστάτες αγίους μιας περιοχής, τους τοπικούς και ιδιαίτερα τιμώμενους, καθώς και στις τοπικές εικονογραφικές προτιμήσεις σε θέματα και σχήματα. Όπως φάνηκε μάλιστα από την εξέταση της περίπτωσης της λακωνικής κοινωνίας κατά την μέση βυζαντινή περίοδο, φαίνεται αξιοπρόσεκτη η συμβολή αγίων ιεραποστόλων στην διαλεκτική αυτή σχέση Κέντρου και Περιφέρειας, ιδίως μέσα από διαδικασίες ενίσχυσης των κύριων ενοποιητικών στοιχείων της Αυτοκρατορίας. Επομένως, η ιεραποστολική δράση δεν εξυπηρετούσε μόνο εκκλησιολογικούς σκοπούς, αλλά ταυτόχρονα και πολιτικούς.

Έτσι λοιπόν, και σε τοπικό επαρχιακό επίπεδο, αναδεικνύεται άμεσα και έμμεσα η συναλληλική σχέση Κράτους και Εκκλησίας και η συμπόρευσή τους στην άσκηση εξουσίας και στην διακυβέρνηση της Αυτοκρατορίας. Ασφαλώς, κάθε φορέας διέθετε διαφορετικά μέσα κι εφάρμοζε δικές του πρακτικές. Η συμπόρευση και η συλλειτουργία τους όμως πραγματωνόταν στην υπηρεσία κοινής στόχευσης, στην προοπτική του κοινού τους οράματος.

#### 4. Η μνημειακή ζωγραφική ως μαρτυρία για τη Συναλληλία *Βασιλείας και Ιερωσύνης*

Η μελέτη της μεταεικονομαχικής μνημειακής ζωγραφικής, μέσα από ενδεικτικά, αλλά αντιπροσωπευτικά παραδείγματα παραστάσεων, ανέδειξε τους κύριους άξονές της, που συμπυκνώνονται στις αρχές της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας, όπως αναλύθηκαν παραπάνω.<sup>990</sup> Η ισχύς των τεσσάρων αυτών θεμελιωδών ιδεών επιβεβαιώνεται και εικαστικά, καθώς αποτυπώνονται ευδιάκριτα και με ενάργεια στην εικονογραφία των ναών. Συγκροτούν τους βασικούς άξονες του μνημειακού ζωγραφικού συστήματος, διαπνέοντας όλα τα εικονογραφικά προγράμματα. Βάσει αυτών οργανώνονται οι παραστάσεις πάνω στις επιφάνειες κάθε ναού, έτσι που να δημιουργούν ένα ενιαίο εικαστικό σώμα, με καθολική απήχηση και οικουμενική αποστολή.

Στα ζωγραφικά προγράμματα μετά την Εικονομαχία, η εκκλησιολογική θεώρηση του χώρου και του χρόνου ως ενιαίας σύλληψης αποτελεί το γενικό πλαίσιο (περιέχον), μέσα στο οποίο αποδίδονται κι αναδεικνύονται η σημασία και η δυναμική των τεσσάρων θεμελιωδών αρχών της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας (περιεχόμενο). Κάθε μνημειακό ζωγραφικό σύνολο συνιστά μία δυναμική πραγματικότητα κι αποσκοπεί στο να αποτελεί ένα ενιαίο σύστημα, που να θυμίζει μικρογραφία σύμπαντος, ενώ ως ενοποιημένος ζωντανός οργανισμός, και όχι μόνο ως κοινότητα πιστών, να υπηρετεί την ευαγγελική προσδοκία της Εκκλησίας και της Αυτοκρατορίας «*ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν*» (Ιω. 17, 21). Η βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική ανήκει στα μέσα που υπηρετούν και θεραπεύουν το κοινό αυτό όραμα, υπερτονίζοντας μάλιστα την θεώρηση της *Ιερωσύνης* και της *Βασιλείας* ως της Μίας, Αγίας, Καθολικής/Οικουμενικής και Αποστολικής Εκκλησίας και Αυτοκρατορίας αντίστοιχα.

Παρουσιάζει μάλιστα εξαιρετικό ενδιαφέρον η σταθερή απόδοση της ενιαίας αυτής εικόνας, ακόμα και σε περιόδους που έχει πλέον συντελεσθεί ιστορικά και παγιώνεται ολοένα και περισσότερο το εκκλησιαστικό Σχίσμα Ανατολής και Δύσης. Η ανάγκη διατήρησης της ιδέας της μίας και ενιαίας Εκκλησίας εδράζεται στην μόνιμη αναφορά των Εκκλησιών της Ανατολής στην αποστολική παράδοση και την διαδοχή των πρώτων χριστιανικών χρόνων. Τόσο για την Βασιλεία, όσο και για την Ιερωσύνη, Παράδοση σημαίνει μια αδιάκοπη συνέχεια, που εγγυάται την γνησιότητα και την σταθερότητα, ενώ προσδίδει κύρος και ασφάλεια. Συνεπώς, η Παράδοση για το Κράτος και την Εκκλησία

<sup>990</sup> Βλ. παραπάνω, 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο.

και την εκάστοτε ηγεσία τους λειτουργεί παραβολικά, αλλά και εγγυητικά. Κάθε βυζαντινός Αυτοκράτορας συγκρίνεται με άξιους ηγέτες του παλαιοδιαθηκικού παρελθόντος, όπως για παράδειγμα με τον Ιησού του Ναυή (βλ. κεφ. 4), ακολουθώντας την βαθιά ριζωμένη παράδοση του θρόνου της Νέας Ρώμης. Αντίστοιχα, κάθε Πατριάρχης, εκκλησιαστικός αξιωματούχος ή ιερωμένος έχει ως προς την πίστη και την δράση του μόνιμο σημείο αναφοράς την αποστολική παράδοση, δηλαδή τη διδασκαλία και το έργο των πρώτων Αποστόλων, όπως κατοχυρώνεται από τις συντελεσθείσες Οικουμενικές Συνόδους. Μάλιστα στην εκκλησιαστική συνείδηση, Παράδοση δεν είναι μόνο το παρελθόν αιώνων, αλλά ένα μόνιμο βιωμένο λειτουργικό παρόν, που δίνει αυθεντική μαρτυρία πίστης και αγιότητας και που στην μνημειακή βυζαντινή ζωγραφική αποδίδεται από πλήθος αντίστοιχων εικονογραφικών εκφράσεων.

Η συστηματοποίηση των μεταεικονομαχικών προγραμμάτων επέτρεψε επίσης την ευδιάκριτη ανάδειξη των ιδεολογικών αρχών *Ιερωσύνης* και *Βασιλείας*, δηλαδή του πολιτειακού προτύπου της Συναλληλίας τους. Η σταθερή και ισχυρή πολιτική και εκκλησιαστική οργάνωση της βυζαντινής κοινωνίας, που είναι βαθιά συλλογική στη συνείδησή της, ευνοούσε μεταξύ άλλων την οργάνωση του ζωγραφικού διακόσμου ενός ναού με δομή εύρυθμη, που λειτουργούσε ως εικαστική της αντανάκλαση (*τάξις*).<sup>991</sup> Μέσα στο μνημειακό αυτό σύστημα, δηλαδή το εικονογραφικό πρόγραμμα, απηχούνται και οι βασικές αντιλήψεις των δύο εξουσιών, μέσα από την επιλογή των αντίστοιχων προτύπων τους, των κοινά αποδεκτών, όπως για παράδειγμα της μορφής του Ιησού του Ναυή.<sup>992</sup> Η πρόσληψη ιδανικών υποδειγμάτων από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, κυρίως πιστών και φωτισμένων βασιλέων, παραπέμπει στην συναλληλική σχέση των δύο φορέων, *Βασιλείας* και *Ιερωσύνης*. Τα αξιώματά τους αναδεικνύονται και η εξουσία τους καταξιώνεται, μόνον όταν οι ίδιοι προοδεύουν πνευματικά και αγιάζονται. Επομένως, ως κριτήριο και μόνιμο ζητούμενο προβάλλεται η βαθιά πίστη στον αληθινό Θεό, δηλαδή η ορθή πίστη που στηρίζει και ενώνει την Οικουμένη και που ανάγεται σταθερά στην αποστολική Παράδοση.

Στην παρούσα εργασία, η μελέτη της σχέσης ιδεολογίας και τέχνης στην μεσοβυζαντινή μνημειακή ζωγραφική ανέδειξε επίσης τις κύριες προτεραιότητες της εξωτερικής και εσωτερικής πολιτικής των Μακεδόνων και Δουκών βασιλέων και αργότερα των Κομνηνών και των Αγγέλων. Τους δύο πρώτους μεταεικονομαχικούς

<sup>991</sup> Βλ. παραπάνω, 46.

<sup>992</sup> Βλ. παραπάνω, 4<sup>ο</sup> κεφ.

αιώνες, οι ιστορικές συνθήκες και αλλαγές γεωστρατηγικής σημασίας κινητοποίησαν την *Βασιλεία* και την *Ιερωσύνη* κυρίως σε πολιτικές ενότητες και ιεραποστολής, τόσο στο εξωτερικό, όσο και στο εσωτερικό της Αυτοκρατορίας. Η σημασία αυτών των κατευθύνσεων δηλώνεται και υπογραμμίζεται emphatically στην μνημειακή ζωγραφική αυτής της εποχής. Άλλωστε, η περίοδος της βασιλείας των Μακεδόνων και των Δουκών είναι εκείνη που διαδέχθηκε την Εικονομαχία, συνεπώς χρειαζόταν να συστηματοποιήσει και να συγκροτήσει σε κάθε τομέα τις αρχές και τον προσανατολισμό όλης της Αυτοκρατορίας.<sup>993</sup> Επί βασιλείας των Κομνηνών και των Αγγέλων όμως δοκιμαζόταν αισθητά η ορθοδοξία της χριστιανικής πίστης, γεγονός ήδη διαπιστωμένο στην ιστορική έρευνα, το οποίο όμως έρχεται να επιβεβαιώσει και η τέχνη και μάλιστα με τον πλέον αδιάσειστο τρόπο. Έτσι, από τα τέλη του 11<sup>ου</sup> αιώνα περίπου, η μνημειακή ζωγραφική εστιάζει αρκετά στην έξαρση των αληθειών της ορθόδοξης πίστης, μέσα από θέματα λειτουργικά που άπτονται του δόγματος και βρίσκουν εφαρμογή στην ορθόδοξη λατρευτική πρακτική, ιδίως στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας.<sup>994</sup>

Στο Βυζάντιο έχουμε διαλεκτική και όχι δυαλιστική σχέση Κράτους και Εκκλησίας. Τα δύο αυτά μέρη δηλαδή δεν υφίστανται ως δύο αυτόνομοι πόλοι χωρίς μεταξύ τους σύνδεση, αποκλείοντας έτσι κάθε δυνατότητα σύμπλευσης. Αντιθέτως, συνδιαλέγονται και συμπορεύονται λόγω της συναντίληψής τους για την πραγματικότητα του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντός τους. Η συναλληλία Βασιλείας και Ιερωσύνης λειτουργεί στον βαθμό που καθένας από τους δύο παράγοντες αναγνωρίζει την υπαρξιακή αναγκαιότητα του άλλου και σέβεται το έργο και την ιστορία του. Επομένως, οφείλουν να βρίσκονται σε σχέση αλληλοαναφορικότητας στο πεδίο της πρακτικής καθημερινής άσκησης διακυβέρνησης του λαού-ποιμνίου, ενώ δεν παύουν ταυτόχρονα να αποτελούν δύο διαφορετικούς φορείς της ίδιας θεοδώρητης εξουσίας, όπως πίστευαν οι ίδιοι οι Βυζαντινοί, παραχωρημένης μάλιστα κατ' οικονομίαν στον Νέο Ισραήλ, σύμφωνα με την θεώρηση που είχαν για τον εαυτό τους.

Είναι άλλωστε πολλά και αποκαλυπτικά τα ιστορικά παραδείγματα από την μακράιωνη πορεία της Ρωμανίας, που πιστοποιούν την απαραίτητη συμφωνία του Αυτοκράτορα και του Πατριάρχη σε πλήθος καίριων ζητημάτων της εποχής, τόσο στην εξωτερική όσο και στην εσωτερική τους πολιτική. Η γνωστή τακτική της αντικατάστασης των θρησκευτικών ηγετών, όταν δεν συμφωνούσαν με τους

<sup>993</sup> Βλ. παραπάνω, 4<sup>ο</sup>-6<sup>ο</sup> κεφ.

<sup>994</sup> Βλ. παραπάνω, 7<sup>ο</sup> κεφ.

αυτοκράτορες, συνήθως με την μέθοδο της αναγκαστικής παραίτησης,<sup>995</sup> αποδεικνύει στην πραγματικότητα την αναγκαιότητα σύγκλισης των δύο φορέων προς την ίδια κατεύθυνση και της υιοθέτησης από κοινού συγκεκριμένων επιλογών και αποφάσεων. Συνειδητοποιούμε λοιπόν πως το βυζαντινό πολιτικό σύστημα απαιτούσε κατά κάποιο τρόπο την αλληλοαποδοχή και την αλληλοϋποστήριξη Βασιλείας και Ιερωσύνης, δίχως τις οποίες φαίνεται πως αδυνατούσε να λειτουργήσει ενωτικά,<sup>996</sup> δηλαδή ομαλά, να διαχειριστεί σημαντικά ζητήματα της Αυτοκρατορίας και να καταφέρει να διατηρεί την συνοχή και την ειρηνική συμβίωση της βυζαντινής κοινωνίας.

Προς επίρρωση των προαναφερθέντων για το θέμα της συναλληλίας Κράτους και Εκκλησίας στη Ρωμανία και κυρίως τη φύση της σχέσης τους, καθώς και τον τρόπο λειτουργίας της μέσα στις ποικίλες ιστορικές συγκυρίες, αναφέρουμε ορισμένα παραδείγματα της υστεροβυζαντινής περιόδου, που προσδιορίζουν την αντίληψη Συναλληλίας μετά το 1204, σε εποχή δηλαδή κατακερματισμού και διάλυσης. Η διάσπαση της Αυτοκρατορίας, συνέπεια της φραγκικής κατάκτησης εδαφών της και της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης το 1204, λειτουργεί στην περίπτωσή μας εδώ ανακλαστικά, καθώς παρέχει εξαιρετικά ενδιαφέρουσες μαρτυρίες για την εικόνα και την ιδέα των ίδιων των Βυζαντινών περί των πολιτικών και εκκλησιαστικών τους ηγετών.

Ο Νικόλαος Μεσαρίτης, ως εκπρόσωπος των Ορθοδόξων μοναχών, στη διένεξη με τους Λατίνους σχετικά με το παπικό πρωτείο, απευθύνεται στον Λατίνο βασιλιά της Κωνσταντινούπολης και στους εκπροσώπους του Πάπα το 1206/7, εκθέτοντας μια σειρά επιχειρημάτων για τις ορθόδοξες θέσεις επί τη βάση των αποστολικών κειμένων και των αποφάσεων των Οικουμενικών Συνόδων. Στο τέλος των επιχειρημάτων του αποφαίνεται πως τα λόγια του βασίζονται στην αλήθεια και θα είχαν περισσότερη ισχύ, αν ήταν παρών ο αυτοκράτορας για να τα επιβεβαιώσει.<sup>997</sup> Επισημαίνει δηλαδή ότι ο αυτοκράτορας, ως φορέας της ορθόδοξης πίστης και της Βασιλείας, ενός εκ των δύο πυλώνων της *Συναλληλίας*, είναι ο μόνος που μπορεί να εγγυηθεί την αλήθεια και την

<sup>995</sup> Ε. Κουντουρά-Γαλάκη, *Ο Βυζαντινός Κλήρος και η κοινωνία των «σκοτεινών αιώνων»*, ΙΒΕ, Μονογραφίες 3, Αθήνα 1996, 144-145.

<sup>996</sup> Στην έρευνα έχει άλλωστε κατανοηθεί η ανάγκη του μεσαιωνικού κόσμου για ενότητα: A. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, γερμ. μτφρ. (από τα ρώσικα) H. G. Beck, Μόναχο 1982, 327: «Επειδή ο μεσαιωνικός άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον κόσμο ως ενότητα, γι' αυτό το λόγο κανένα τμήμα του δε θεμελιώνεται αυτοδύναμα, αλλά είναι αντανάκλαση του συνόλου, του οποίου φέρει τη σφραγίδα...Αφού η ρυθμιστική αρχή του μεσαιωνικού κόσμου είναι ο Θεός, τότε ο κόσμος και όλα τα τμήματά του αποκτούν θρησκευτική-ηθική απόχρωση».

<sup>997</sup> Νικολάου Μεσαρίτου, *Ἐπιτάφιος*, 57-58, στο *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, τ. I: *Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinem Bruder Johannes*, επιμ. A. Heisenberg, Μόναχο 1923.

αυθεντικότητα των λεγομένων των μοναχών, αφού δεν έχει ακκόμα εκλεγεί νόμιμος ορθόδοξος πατριάρχης μετά τον θάνατο του πατριάρχη Καματηρού στο Διδυμότειχο (1206/7). Σε ένα άλλο κείμενο του 13<sup>ου</sup> αιώνα, ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Β΄ Δούκας Λάσκαρις, απευθυνόμενος στον επίσκοπο Κοτρώνης, επισημαίνει στον *Κατά Λατίνων* λόγο του μεταξύ άλλων ότι ο αυτοκράτορας είναι ο κατεξοχήν αρμόδιος για τη σύγκληση οικουμενικής συνόδου, ενώ ο πατριάρχης ηγείται αυτής εκκλησιαστικώς.<sup>998</sup> Επομένως, μαρτυρείται και εδώ η αναγκαία παρουσία και σύμπραξη και των δύο μερών, Βασιλείας και Ιερωσύνης, για τη σύγκληση ακόμη και μιας οικουμενικής συνόδου. Είναι μάλιστα πολύ χαρακτηριστική η διατήρηση αυτής της πρακτικής, η οποία επιβιώνει σε εποχές που έχει χαθεί το κέντρο της Κωνσταντινούπολης.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η βυζαντινή κοσμοθεώρηση συνυφαίνεται λοιπόν ευθύς εξ αρχής με τους κύριους συντελεστές που διαμόρφωσαν την ταυτότητά της, τη Βασιλεία και την Ιερωσύνη, ως απόρροια της σταδιακής τους όσμωσης. Οι βασικές της ιδέες συνοψίζονται στις αρχές της ενότητας, της αγιότητας, της οικουμενικότητας και της αποστολικότητας, όπως εκπορεύονται από την πρωτεύουσα Κωνσταντινούπολη και αντανακλώνται στη μνημειακή ζωγραφική της μέσης βυζαντινής περιόδου.

<sup>998</sup> Χρ. Κρικώνης, *Θεοδώρου Β΄ Λασκάρως. Περί Χριστιανικής θεολογίας Λόγοι*, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 508-516: “οὐδεμία σύνοδος ἐκ κελεύσεώς τινος τῶν τοιούτων ἀρχιερέων ἐγένετο, οὔτε τοῦ μακαριωτάτου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης οὔτε τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως οὔτε τοῦ πάπα Ἀλεξανδρείας· οὐ τοῦ πατριάρχου Ἀντιοχείας οὔτε μὴν τοῦ Ἱεροσολύμων οὐδ’ ἄλλου τινός· ἀλλὰ πᾶσαι ἐκ κελεύσεων βασιλικῶν συνηθοίσησαν. Ὁ γὰρ βασιλεὺς ἦν ὁ τὴν ἐξουσίαν ἔχων τῆς αὐτῶν συνελεύσεως· χωρὶς δὲ βασιλικῆς προσταγῆς οὐδὲν τοιοῦτον ἠνύετο· ἐκ βασιλέως γὰρ καὶ τὰ ἀναλώματα αὐτοῖς ἐπεγένοντο.”





## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Συντομογραφίες

<i>ABME</i>	<i>Αρχεῖον Βυζαντινῶν Μνημείων Ελλάδος</i>
<i>ΑΔ</i>	<i>Αρχαιολογικόν Δελτίον</i>
<i>ΑΕ</i>	<i>Αρχαιολογική Εφημερίς</i>
<i>ΑΕΜΘ</i>	<i>Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη</i>
<i>Γρ. Παλ.</i>	<i>Γρηγόριος ο Παλαμάς</i>
<i>ΔΧΑΕ</i>	<i>Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας</i>
<i>ΕΕΒΣ</i>	<i>Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν</i>
<i>ΕΕΠΣΑΠΘ</i>	<i>Επιστημονική Επετηρίς Πολυτεχνικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης</i>
<i>ΕΕΘΣΑΠΘ</i>	<i>Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης</i>
<i>ΕΕΦΣΠΑ</i>	<i>Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών</i>
<i>ΕΠΕ</i>	<i>Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας</i>
<i>ΙΕΕ</i>	<i>Ιστορία του Ελληνικού Έθνους</i>
<i>ΜΙΕΤ</i>	<i>Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα</i>
<i>ΠΑΕ</i>	<i>Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας</i>
<i>Συμπόσιο ΧΑΕ</i>	<i>Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας</i>
<i>ΦΘΒ</i>	<i>Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη (σειρά των εκδόσεων Πουρναρά), Θεσσαλονίκη</i>
<i>AnBoll</i>	<i>Analecta Bollandiana</i>
<i>BMGS</i>	<i>Byzantine and Modern Greek Studies</i>
<i>BSA</i>	<i>Annual of the British School of Athens</i>
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>CahArch</i>	<i>Cahiers Archéologiques, Paris</i>
<i>CahCM</i>	<i>Cahiers de Civilisation Médiévale</i>
<i>CorsiRav</i>	<i>Corsi di Cultura sull' Arte Ravennate e Bizantina</i>
<i>CFHB</i>	<i>Corpus Fontium Historiae Byzantinae</i>
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>FelRav</i>	<i>Felix Ravenna</i>
<i>GBA</i>	<i>Gazette des Beaux-Arts</i>
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantines Studies</i>
<i>JÖB</i>	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Wien</i>

<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>OCA</i>	<i>Orientalia Christiana Analecta, Roma</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia series graeca, Migne</i>
<i>RAC</i>	<i>Rivista di Archeologia Cristiana</i>
<i>RbK</i>	<i>Reallexikon der byzantinischen Kunst</i>
<i>REB</i>	<i>Revue des Etudes Byzantines</i>
<i>RESEE</i>	<i>Revue des Etudes sud-est européennes</i>
<i>RSBN</i>	<i>Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici</i>
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes, Editions du Cerf, Paris
<i>SG</i>	Siculorum Gymnasium
<i>TM</i>	<i>Travaux et Mémoires</i>

• **Πρωτογενής βιβλιογραφία:**

Άγαπητοῦ Διακόνου, *Κεφάλαια παραινετικά*:

Άγαπητοῦ Διακόνου, *Ἐκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν*, ἐκδ. R. Riedringer, Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos, Würzburg 1994 (=ανατύπωση ἀπὸ Ἐταιρεία Φίλων τοῦ Λαοῦ, [Κέντρον Ἐρεύνης Βυζαντίου 4], Ἀθήνα 1995).

*Ἄθλησις ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340):

*Ἄθλησις τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (BHG 1340), *PG* 115, στήλ. 704-712.

*ACO*:

*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ἐκδ. Ed. Schwartz - J. Straub, Berlin-Leipzig 1914-1984.

Βασιλείου Ἀ΄ Μακεδόνοσ, *Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά*:

Βασιλείου Ἀ΄ Μακεδόνοσ, *Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά*, ἐκδ. K. Emminger, *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln. III. Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά*, Programm des K. Luitpold-Gymnasiums, Μόναχο 1912-1913, 23-73.

*Βίος ἁγίου Θεοκλήτου* (ἐκδ. Αγ. Γ. Σγουρίτσας):

Αγ. Γ. Σγουρίτσας, «Ὁ Λακεδαιμονίας ἅγιος Θεόκλητος», *Θεολογία* 27/4 (1956), 567-593.

*Βίος ἁγίου Θεοκλήτου* (ἐκδ. A. Kaldellis - I. Polemis):

A. Kaldellis - I. Polemis (ἐπιμ.-μτφρ.), *Saints of Ninth- and Tenth- Century Greece*, (Dumbarton Oaks Medieval Library 54), Cambridge, Mass.-London 2019, 163-254.

*Βίος ἁγίου Θεοκλήτου* (ἐκδ. N. Vées):

N. Vées, «Vie de saint Theoclète évêque de Lacédémoine, publiée d'après le manuscrit no 583 de la bibliothèque Barberine», *Revue byzantine/ Vizantiiskoe Obozrenie* 2 (1916), 1-55.

*Βίος ἁγίου Ευθυμίου* (ἐκδ. P. Karlin-Hayter):

P. Karlin-Hayter, «Life of Euthymius» (BHG 651), *Vita Euthymii Patriarchae CP*, Βρυξέλλες 1970.

*Βίος ἁγίου Ευθυμίου τοῦ Νέου* (ἐκδ. L. Petit):

L. Petit, *Vie et office de St. Euthyme le jeune* (Bibliothèque Hagiographique Orientale 5), Paris 1904.

*Βίος αγίου Λέοντος* (έκδ. A. Acconcia Longo):

A. Acconcia Longo, «La Vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del Mago Eliodoro», *RSBN* 26 (1989), 3-98.

*Βίος αγίου Λέοντος* (έκδ. A. Alexakis):

*The Greek Life of St. Leo bishop of Catania (981b), Text and notes by A.G. Alexakis, Translation by S. Wessel* (Subsidia Hagiographica 91). Βρυξέλλες 2011.

*Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. Γ. Κατσούλας):

*Βίος και πολιτεία και μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε*, νεοελλ. απόδοση Γ. Κατσούλα, επιμ. Πατέρες Ἱερᾶς Μονῆς Παναγίας Χρυσοποδαριτίσσης-Νεζερῶν (Ἄνθη εὐσεβείας 4), Ἀθήναι 1997.

*Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. Ὁδ. Λαμπιδης):

Ὁδ. Λαμπιδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὁσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε (κείμενα-σχόλια)* (Επιτροπή Ποντιακῶν Μελετῶν περιοδικοῦ ἹΑρχεῖον Πόντου, παράρτημα 13/Πηγαι τῆς ἱστορίας τῶν Ἑλλήνων τοῦ Πόντου), Ἀθήναι 1982.

*Βίος και πολιτεία αγίου Νίκωνος* (έκδ. D. Sullivan):

D. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, text, translation and commentary (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 14), Brookline Mass. 1987.

Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Ὁμιλία ΚΘ'*:

*Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours théologiques)*, intr.-texte critique, traduct. et notes par P. Gallay-M. Jourgon, Paris 2008, 176-225 (Ὁμιλία ΚΘ').

Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου Α'*:

*Gregorii Nysseni Opera, Contra Eunomium Liber III (Vulgo III et XII)*, επιμ. W. Jaeger, Leiden 1960.

Γρηγορίου Παλαμά, *Λόγοι Αποδεικτικοί Β'*:

Γρηγορίου Παλαμά, *Λόγοι Αποδεικτικοί Β'*, in *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράματα*, επιμ. B. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη<sup>3</sup> 2010, 78-153.

*Διαθήκη Νίκωνος* (έκδ. Ὁδ. Λαμπιδης):

Ὁδ. Λαμπιδης, *Ὁ ἐκ Πόντου ὁσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε (κείμενα-σχόλια)* (Επιτροπή Ποντιακῶν Μελετῶν περιοδικοῦ ἹΑρχεῖον Πόντου, παράρτημα 13/Πηγαι τῆς ἱστορίας τῶν Ἑλλήνων τοῦ Πόντου), Ἀθήναι 1982, 250-256.

*Διαθήκη Νίκωνος* (έκδ. Ant. Bandy):

Ant. Bandy, «Testament of Nikon the Metanoieite for the Church and Monastery of the Savior, the Mother of God and St. Kyriake in Lakedaimon», *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, επιμ. J. Thomas - An. Constantinidis Hero (with the assistance of G. Constble), (Byzantine Oaks Studies XXXV/ Byzantine Monastic Foundation Documents 1), vol. 1, Washinton D.C. 2000, 313-322.

*Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη, Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας:*

*Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη, Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας*, Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν και Ασκητικῶν 3, επιμ. Π. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 2013, 232-332.

Εὐσεβίου Καισαρείας, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου:*

*Εὐσέβιος Καισαρείας, Βίος Μεγάλου Κωνσταντίνου*, επιμ. Β. Κατσαρός, μτφρ. Γ. Α. Ράπτης (Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 16), Θεσσαλονίκη 2011.

Εὐσεβίου Καισαρείας, *Τριακονταετηρικός:*

Εὐσεβίου Καισαρείας, *Τριακονταετηρικός λόγος*, στο έκδ. F. Wiknelmann, *Eusebius Werke*, Βερολίνο 1975.

Ζωναράς III:

*Ioannis Zonarae, Epitomae Historiarum, libri XVIII*, t. III, ed. Th. Buttner-Wobst, [CSHB], Bonnæ 1987.

Θεμίστιου, *Λόγοι*:

Θεμίστιου, *Λόγοι*, *Themistii orationes quae supersunt*, εκδ. G. Downey – H. Schenkl, τ. 3, Leipzig 1965-1974.

Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Ἀντιρρητικός Α΄*:

*Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, Ἀντιρρητικός Α΄*, στο *Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, Λόγοι ἀντιρρητικοί κατὰ Εἰκονομάχων καὶ στίχοι τινες ἰαμβικοί*, εισ.-επιμ.μτφρ.-σχόλ. Κων. Ιω. Δάλκος, Ἀθήναι 2006, 56-100.

Θεοφάνους ὁμολογητοῦ, *Χρονογραφία*:

*Theophanis Chronographia*, εκδ. C. De Boor, Lipsiae 1883-5 (ανατ. Hildesheim 1963).

Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκθεσις τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως*:

Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκθεσις τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως*, επιμ. Ν. Α. Ματσούκας, Θεσσαλονίκη.

Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων*:

Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Λόγος ἀποδεικτικὸς περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων πρὸς πάντας Χριστιανοὺς, καὶ πρὸς τὸν βασιλέαν Κωνσταντῖνον τὸν Καβαλῖνον, καὶ πρὸς πάντας αἵρετικούς*, PG 95, στήλ. 309-344.

Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*:

*Die Schriften des Johannes von Damaskon*, τ. 3: *Johannes von Damaskon, Contra imaginum calumniatores orationes tres*, επιμ. P. B. Kotter (Patristische Texte und Studien 17), Βερολίνο – Νέα Υόρκη 1975.

Ἰωάννου Σκυλίτζη, *Σύνοψις*:

*Ioannis Scylitzae, Synopsis historiarum*, επιμ. I. Thurn, [CFHB 5], Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1973.

Ἰωσήφ Γενέσιου, *Περὶ βασιλειῶν*:

*Iosephi Genesii Regum libri quattuor*, επιμ. A. Lesmueller-Werner – I. Thurn, [CFHB XIV], Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1978.

Κεκαυμένου, *Στρατηγικόν*:

Κεκαυμένου, *Στρατηγικόν*, εκδ. B. Wassiliewsky – V. Jernstedt, *Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris de officiis regis libellus*, Αγία Πετρούπολη, 1896, 91-104.

Κρέμος, *Φωκικά*:

Γ. Κρέμος, *Φωκικά. Προσκυνητάριον τῆς ἐν Φωκίδι Μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκά τοῦ πικλήν Στεριώτου*, Αθήνα 1880.

Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. Vogt:

*Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des cérémonies*, εκδ. A. Vogt, Παρίσι 1935-1940, τ. I-II.

Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Περὶ βασιλείου τάξεως*, εκδ. G. Dagron – B. Flusin:

*Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des cérémonies*, εκδ. G. Dagron – B. Flusin σε συνεργασία με Μ. Stavrou, Παρίσι 2020, τ. 5.

Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Βίος Βασιλείου*:

Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Βίος Βασιλείου. Η βιογραφία του αυτοκράτορα Βασιλείου Α΄ του Μακεδόνα από τον εστεμμένο εγγονό του*, εισ.-μτφρ.-σχόλ. Χρ. Σιδερή (Κείμενα βυζαντινής ιστοριογραφίας 19), Αθήνα 2010.

Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν*:

*Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, επιμ. G. Moravcsik – R. J. H. Jenkins (CFHB, αρ. 1), Washington <sup>2</sup>1967,

*Λέοντος διακόνου, Ἱστορία*:

*Λέοντος διακόνου, Ἱστορία*, μετάφραση-εἰσαγωγή-σχόλια Βρ. Καραλής, εκδ. Κανάκη, Αθήνα 2000.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Θεολογία τῆς Φύσεως*:

Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Θεολογία τῆς Φύσεως*, μτφρ. Η. Γ. Πετρόπουλου, επιμ.-εισ. σχόλ. π. Μαξίμου Λαυριώτη, Αθήνα 2018.

Mansi, *Sacrorum Conciliorum*:

*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, επιμ. J. D. Mansi.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία*:

Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία*, εισ.-σχόλ. (πρωτοπρ.) Δ. Στανιλοάε, μτφρ. Ἰγν. Σακαλής, (“Ἐπὶ τὰς πηγὰς”/Ἐκλεκτὰ πατερικὰ κείμενα 1), εκδόσεις Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Αθήνα <sup>2</sup>2009.

*Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Νικήτα* (εκδ. H. Delehaye):

H. Delehaye, “Saints de Thrace et de Mésie”, *AnBoll* 31 (1912), 209-215, 223-224, 281-288.

Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Λόγος*:

Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν Λόγος*, PG 26, cols 145–321.

Μεγάλου Ἀθανασίου, *Περὶ Ἐνσαρκώσεως*:

*Athanase d’Alexandrie, Sur l’incarnation du Verbe*, intr., texte critique, trad., notes et index par Ch. Kannengiesser (SC 199), Παρίσι 1973.

Μιχαήλ Ψελλοῦ, *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*:

Μιχαήλ Ψελλοῦ, *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* (αρ. 8), στο *Michaelis Pselli Philosophica Minora*, τ. 2: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica, επιμ. D.J. O’Meara, [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Leipzig 1989, 14-17.

*Μηναῖον Σεπτεμβρίου*:

*Μηναῖον Σεπτεμβρίου*, εκδ. ιερομόναχος Βαρθολομαῖος Κουτλουμουσιανός ο Ἰμβριος, Αθήνα, τ. 9.

*Νικήτα τοῦ Στηθάτου, Περὶ ἀζύμων*:

*Νικήτα μονάζοντος καὶ πρεσβυτέρου Μονῆς τοῦ Στουδίου τοῦ Στηθάτου πρὸς Ῥωμιοὺς περὶ ἀζύμων καὶ σαββάτων νηστείας καὶ τοῦ γάμου τῶν ιερῶν*, στο Ἀνδρ. Δημητρακοπούλου (επιμ.), *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη ἐμπεριέχουσα Ἑλλήνων θεολογῶν συγγράμματα*, τ. Α΄, ἐν Λειψία 1866, 18-36 (επανέκδοση το 1965).

*Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης, Λόγοι δύο*:

*Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης, Λόγοι δύο*, επιμ. Ἀδρ. Δημητρακοπούλου (αρχιμ.), ἐν Λειψία 1865.

*Παρακλητικὴ*:

Παρακλητική ἤτοι ἡ Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη.

Πεντηκοστάριον:

Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον περιέχον τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν ἁγίων Πάντων Κυριακῆς ἀνήκουσαν ἀκολουθίαν, ἐκδ. Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐν Αθήναις 2002.

Συνεσίου Κυρήνης, *Περὶ Βασιλείας*:

Συνεσίου Κυρήνης, *Εἰς τὸν αὐτοκράτορα περὶ βασιλείας*, ἐκδ. N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Ρώμη 1944, 5-62.

Συνοδικὸν τῆς Ὀρθοδοξίας:

J. Guillard, «*Le Synodicon de l'Orthodoxie: Edition et commentaire*», *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1-316.

Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*:

*Socrate de Constantinople, Histoire Ecclésiastique*, τ. I, μτφρ. P. Périchon – P. Maraval, (SC 477), Παρίσι 2004.

Φωτίου, *Ἐπιστολαί*:

*Photii patriarchae constantinopolitani epistulae et amphilochia*, επιμ. B. Laourdas - L. G. Westerink, Leipzig 1983.

Φωτίου, *Ὁ ἡγεμών*:

Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, *Ὁ ἡγεμών*, μτφρ.-σχόλια Ιω. Πλεξίδου, προεισ. Μ. Πλωρίτης, πρόλ. Χρ. Γιανναράς, Αθήνα 2007.

Ψευδο-Κωδινού, *Περὶ τῶν ὀφφικίων*:

Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, ἐκδ. J. Verpeaux, Παρίσι 1966.

## Δευτερεύουσα βιβλιογραφία:

### • Ελληνόγλωσση

Αγαπητός, *Εικόν και Λόγος*:

Π. Αγαπητός (επιμ.), *Εικόν και Λόγος. Ἐξί βυζαντινές περιγραφές έργων τέχνης*, Αθήνα 2006.

Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων»:

Αναγνωστάκης, «Μονεμβασία-Λακεδαίμων: Για μια τυπολογία αντιπαλότητας και για την Κυριακή αργία στις πόλεις», *Οι βυζαντινές πόλεις (8ος-15ος αι.). Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, επιμ. Τ. Κιουσοπούλου, Ρέθυμνο 2012, 101-131.

Αναγνωστάκης, «Ο χρόνος στον Βίο του Νίκωνος Μετανοεῖτε»:

Η. Αναγνωστάκης, «Ο χρόνος στον Βίο του Νίκωνος Μετανοεῖτε: ἤγγικε γάρ», επιμ. Ε. Γ. Σαράντη και Θ. Κολλυροπούλου, *Ὅψεις του βυζαντινοῦ χρόνου*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Αθήνα, Χριστιανικό και Βυζαντινό Μουσείο, 29-30 Μαΐου 2015, Αθήνα 2018, 196-218.

Ανταπόδοση:

Ανταπόδοση. *Μελέτες βυζαντινῆς και μεταβυζαντινῆς αρχαιολογίας και τέχνης προς τιμὴν τῆς καθηγήτριας Ελένης Δεληγιάννη-Δωρῆ*, επιμ. Σμ. Ι. Αρβανίτη κ. ά., Αθήνα 2010.

Ἄντωνιάδης, *Ἐκφρασις*:

Ε.Μ. Ἄντωνιάδης, *Ἐκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, 4 τ. , Αθήνα 1983 (φωτοτ. ανατύπωση α΄ ἐκδοσης: 3 τ., Αθηναί 1907-1909).

Αντωνοπούλου-Τρεχλιῆ, *Από τὴν ἀρχαία ἑλληνική 'πόλιν'*:

Z. Ἀντωνοπούλου-Τρεχλιῆ, *Από τὴν ἀρχαία ἑλληνική 'πόλιν' στὴ βυζαντινὴ 'οἰκουμένην'*, Ἀθήνα 2004.

*Αφιέρωμα στον Ακαδημαϊκὸ Παναγιώτη Α. Βοκοτόπουλο:*

B. Κατσαρός και Α. Τούρτα (επιστ. επιμ.), *Αφιέρωμα στον Ακαδημαϊκὸ Παναγιώτη Α. Βοκοτόπουλο*, Ἀθήνα 2015.

Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Ἅγιος Γεώργιος ὁ Διασορίτης:*

M. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Ἅγιος Γεώργιος ὁ Διασορίτης τῆς Νάξου. Οἱ τοιχογραφίες τοῦ 11<sup>ου</sup> αἰῶνα* (Υπουργεῖο Πολιτισμοῦ και Ἀθλητισμοῦ/ Δημοσιεύματα τοῦ Αρχαιολογικοῦ Δελτίου αρ. 105), Ἀθήνα 2016.

Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Βυζαντινὲς τοιχογραφίες:*

M. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, *Βυζαντινὲς τοιχογραφίες*, Ἀθήνα <sup>2</sup>1995.

Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «*Η βυζαντινὴ τέχνη*»:

M. Αχειμάστου-Ποταμιάνου, «*Η βυζαντινὴ τέχνη στο Αἰγαίῳ*», *Το Αἰγαίῳ, Ἐπίκεντρο Ἑλληνικοῦ Πολιτισμοῦ*, Ἀθήνα 1992, 130-160, 169-200.

Βλυσίδου, *Ἀριστοκρατικὲς οἰκογένειες:*

B. Βλυσίδου, *Ἀριστοκρατικὲς οἰκογένειες και ἐξουσία (9ος-10ος αἰ.)*. Ἐρευνες πάνω στα διαδοχικὰ στάδια αντιμετώπισης τῆς αρμενο-παφλαγονικῆς και τῆς καππαδοκικῆς ἀριστοκρατίας, Θεσσαλονίκη 2001.

Βλυσίδου, «*Βυζαντινὴ πολιτικὴ και διπλωματία*»:

B. Βλυσίδου, «*Βυζαντινὴ πολιτικὴ και διπλωματία ἔναντι τοῦ πάπα Ρώμης (800-1054): Ἐξισοροπητικὲς, κινήσεις ενδιαφέροντος και ἀδιαφορίας, ἑλξης και ἀπόθησης*», *Σεμινάρια περὶ βυζαντινῆς διπλωματίας*, Ἀθήνα 2006, 157-212.

Βλυσίδου, «*Ο βυζαντινὸς αυτοκρατορικὸς θεσμός*»:

B. Βλυσίδου, «*Ο βυζαντινὸς αυτοκρατορικὸς θεσμός και ἡ πρώτη εκθρόνιση τοῦ πατριάρχῃ Φωτίου*», *Σύμμεικτα 7* (1987), 33-40.

*Βυζάντιο. Ἱστορία και πολιτισμὸς Γ΄:*

T. Λουγγῆς (επιμ.), *Βυζάντιο. Ἱστορία και πολιτισμὸς. Ἐρευνητικὰ πορίσματα*, τ. Γ΄: τέχνη και σκέψη, Ἀθήνα 2016.

*Βυζάντιο και Βούλγαροι:*

*Βυζάντιο και Βούλγαροι (1018-1185)*, επιμ. ἐκδ. K. Νικολάου - K. Τσικνάκης (ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 18), Ἀθήνα 2008.

Γαλάβαρης, *Βυζαντινὰ χειρόγραφα,*

Γ. Γαλάβαρης, *Ζωγραφικὴ βυζαντινῶν χειρογράφων*, Ἀθήνα 1995.

Γιαννόπουλος, *Ἱστορία και Θεολογία:*

B. N. Γιαννόπουλος, *Ἱστορία και Θεολογία των Οἰκουμενικῶν Συνόδων*, Ἀθήνα 2011.

Γκιολές, «*Εἰκονογραφικὰ θέματα*»:

N. Γκιολές, «*Εἰκονογραφικὰ θέματα στη βυζαντινὴ τέχνη εμπνευσμένα ἀπὸ τὴν ἀντιπαράθεση και τα σχίσματα των δύο Ἐκκλησιῶν*», *Θωράκιον. Τόμος στη μνήμη τοῦ Παύλου Λαζαρίδη*, Ἀθήνα 2004, 263-284.

Γκιολές, «*Εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα νάρθηκα*»:

Ν. Γκιολές, «Τὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ νάρθηκα τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκά», *ΕΕΒΣ ΝΓ'* (2007-2009), Εἰς μνήμην τοῦ καθηγητοῦ Δημητρίου Ζ. Σοφianoῦ, 139-160.

Γκιολές, *Ἡ Ανάληψις*:

Ν. Γκιολές, *Ἡ Ανάληψις τοῦ Χριστοῦ βάσει τῶν μνημείων τῆς Α' χιλιετηρίδος*, (διδ. διατριβή), (Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου 41), Ἀθῆναι 1981.

Γκιολές, «Θεία Λειτουργία»:

Ν. Γκιολές, «Εἰκονογραφικά θέματα ἀμεσα εμπνευσμένα ἀπὸ τα κείμενα τῆς Θείας Λειτουργίας», *ΕΕΒΣ ΝΕ'* (2018-2019), 353-380.

Γκιολές, *Ὁ βυζαντινὸς τροῦλλος*:

Ν. Γκιολές, *Ὁ βυζαντινὸς τροῦλλος καὶ τὸ εἰκονογραφικὸ τοῦ πρόγραμμα (μέσα βου αἰ.-1204)*, Ἀθῆναι 1990.

Γκιολές, *Παλαιοχριστιανικὴ τέχνη*:

Ν. Γκιολές, *Παλαιοχριστιανικὴ τέχνη. Μνημειακὴ ζωγραφικὴ (π. 300-726)*, Ἀθῆναι 1991.

Γκιολές, «Παράσταση Πεντηκοστής»:

Ν. Γκιολές, «Σχόλια στὴν παράσταση τῆς Πεντηκοστής τοῦ Καθολικοῦ τῆς Μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκά στη Φωκίδα», *ΕΕΒΣ* 51 (2003): Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς τὸν καθηγητὴν Ἀθανάσιον Δ. Κομίνην, 315-324.

Γκιολές, «Πορευθέντες...»:

Ν. Γκιολές, «'Πορευθέντες...'. Εἰκονογραφικὲς παρατηρήσεις», *Δίπτυχα Α'* (1979), 104-144.

Γκιολές, «Τοῦτο ποιεῖτε»:

Ν. Γκιολές, «*Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Εἰκονογραφικὰ θέματα στὴν βυζαντινὴ τέχνη ἀμεσα εμπνευσμένα ἀπὸ τα λειτουργικὰ κείμενα», στο *Ἡ μνήμη τῆς κοινότητος καὶ ἡ διαχείρισή τῆς. Μελέτες ἀπὸ μὴν ἡμερίδα ἀφιερωμένη στὴν μνήμη τοῦ Τίτου Παπαμαστοράκη* (Τμῆμα Ἱστορίας καὶ Ἀρχαιολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἱστορήματα 3), Ἀθῆναι 2011, 211-239.

Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Ἡ πολιτικὴ ἰδεολογία*:

Ε. Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Ἡ πολιτικὴ ἰδεολογία τῆς βυζαντινῆς αυτοκρατορίας*, μτφρ. Γ. Δρακοπούλου, Ἀθῆναι 2000.

Γουματιανός, «Ὁ Βίος τοῦ ἀγίου Νικήτα»:

Ἀγγ. Αθ. Γουματιανός, «Ὁ Βίος τοῦ ἀγίου Νικήτα τοῦ Γότθου καὶ τὸ ἱστορικὸ τοῦ πλαίσιο», *Βυζαντικά* 2003, 91-106.

Δημητροκάλλης, «Ἅγιος Γεώργιος ὁ Διασορίτης»:

Γ. Δημητροκάλλης, «Ἅγιος Γεώργιος ὁ Διασορίτης», *Βυζαντινά* 25 (2005), 36-63.

Δημητροκάλλης, «Ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τοῦ Διασορίτου»:

Γ. Δημητροκάλλης, «Ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τοῦ Διασορίτου τῆς Τραγαίας Νάξου», *Τεχνικά Χρονικά*, τεύχος 217 (Αύγουστος 1962), 17-27.

*Δοκίμια Ὁρθόδοξης μαρτυρίας*:

(πρωτοπρ.) Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Δοκίμια Ὁρθόδοξης μαρτυρίας*, Ἀθῆναι 2001.

Δρακοπούλου, *Ἡ πόλις τῆς Καστοριάς*:

Ευ. Δρακοπούλου, *Ἡ πόλις τῆς Καστοριάς τῆ βυζαντινῆ καὶ μεταβυζαντινῆ ἐποχῆ (12ος-16ος αἰ.)*. Ἱστορία - Τέχνη - Επιγραφές, Ἀθῆναι 1997.



Δρανδάκης, «Άγιος Παντελεήμων Μπουλαριών»:

Ν. Β. Δρανδάκης, «Άγιος Παντελεήμων Μπουλαριών», *ΕΕΒΣ ΛΖ'* (1969-1970), 437-458.

Δρανδάκης, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*:

Ν. Β. Δρανδάκης, «Άγιος Παντελεήμων Μπουλαριών», 450-451.

Δρανδάκης, «Εικονογραφία του οσίου Νίκωνος»:

Ν. Β. Δρανδάκης, «Εικονογραφία του οσίου Νίκωνος», *Πελοποννησιακά* 5 (1962), 306-319.

Dagron, *Η γέννηση μιας πρωτεύουσας*:

G. Dagron, *Η γέννηση μιας πρωτεύουσας. Η Κωνσταντινούπολη και οι θεσμοί της (330-451)*, μτφρ. Μ. Λουκάκη, Αθήνα 2000.

Ευαγγελίδης, *Η Παναγία των Χαλκέων*:

Δ.Ε. Ευαγγελίδης, *Η Παναγία των Χαλκέων*, Θεσσαλονίκη 1954.

Ζηζιούλας, *Η ένότης τῆς Ἐκκλησίας*:

Ἰω. Δ. Ζηζιούλας (μητρ. Περγάμου), *Η ένότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, δημ. διδ. διατριβή, Ἀθήνα <sup>2</sup>2009.

Ζηζιούλας, «Ο συνοδικός θεσμός»:

Ἰω. Δ. Ζηζιούλας (μητρ. Περγάμου), «Ο συνοδικός θεσμός, Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα», *Θεολογία* (2009), 5-41.

*Η αυτοκρατορία σε κρίση (;)*:

*Η αυτοκρατορία σε κρίση (;). Το Βυζάντιο από τον 11ο αιώνα (1025-1081)*, επιμ. Β. Ν. Βλυσίδου (ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 11), Αθήνα 2003.

Καλοπίση, «Ο ναός του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Πολεμίτα»:

Σ. Καλοπίση-Βέρτη, «Ο ναός του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στον Πολεμίτα», στο Β. Κατσαρός (επιμ.), *Αντίφωνον. Αφιέρωμα στον καθηγητή Ν.Β. Δρανδάκη*, Θεσσαλονίκη 1994, 451-474.

Κάππας, «Αι-Στράτηγος Μεσσηνιακής Μάνης»:

Μ. Κάππας, «Νεότερα για τον ναό του Αι-Στράτηγου (Ταξιάρχη) παρά την Καστάνια της Μεσσηνιακής Μάνης», *ΔΧΑΕ ΛΘ'* (2018), 207-224.

Κάππας, «Οι τοιχογραφίες του Αι-Στράτηγου»: Μ. Κάππας, «Οι τοιχογραφίες του Αι-Στράτηγου παρά την Καστάνια της Μεσσηνιακής Μάνης», στο *Αρχονταρίκι. Αφιέρωμα στον Ευθύμιο Ν. Τσιγαρίδα*, Αθήνα 2021, 231-254.

Καραγιαννόπουλος, *Η βυζαντινή ιστορία*:

Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, *Η βυζαντινή ιστορία από τις πηγές*, Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1996.

Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*:

Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Θεσσαλονίκη 1992 (α' ανατύπωση).

Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*:

Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, 301-306.

Κατερέλος, *Η Ρώμη και το Παπικό πρωτείο*:

Κ. Κατερέλος, *Η Ρώμη και το Παπικό πρωτείο επί πατριαρχίας Ιγνατίου και Φωτίου (847-886). Η Η' Οικουμενική Σύνοδος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας (869/870)*, Θεσσαλονίκη 2002.

Κατσιώτη, *Οι σκηνές της ζωής*:

Αγγ. Ευ. Κατσιώτη, *Οι σκηνές της ζωής και ο εικονογραφικός κύκλος του Αγίου Ιωάννη Προδρόμου στη βυζαντινή τέχνη*, δημ. διδ. διατριβή, Αθήνα 1998.

Kazdan – Wharton Epstein, *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό*:

A. P. Kazdan – A. Wharton Epstein, *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, μτφρ. Ανδρ. Παπάς, μτφρ. παραρτήματος Δ. Τσουγκαράκης, Αθήνα 2004.

Κιουσοπούλου, *Βασιλεύς ή Οικονόμος*:

T. Κιουσοπούλου, *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, Αθήνα 2008<sup>4</sup>.

Koder, *Το Βυζάντιο ως χώρος*:

J. Koder, *Το Βυζάντιο ως χώρος. Εισαγωγή στην Ιστορική Γεωγραφία της Ανατολικής Μεσογείου στη Βυζαντινή*, μτφρ. Δ. Χ. Σταθακόπουλος, Θεσσαλονίκη 2005.

Κόλιας, *Ο Νικηφόρος Β΄ Φωκάς*:

T. Γ. Κόλιας, *Ο Νικηφόρος Β΄ Φωκάς (963-969): ο στρατηγός αυτοκράτωρ και το μεταρρυθμιστικό του έργο*, Αθήνα 1993.

Κόρδης, *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφιση*:

Γ. Δ. Κόρδης, *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφιση. Το χρώμα ως φως στη βυζαντινή ζωγραφική. Θεωρία και πρακτική*, Αθήνα 2009.

Κόρδης, *Μορφή και εικόνα*:

Γ.Δ. Κόρδης, *Μορφή και εικόνα. Η προβληματική για τη σχέση μορφής και εικόνας κατά τους εικονομάχους και εικονοφίλους*, αδημ. διδ. διατριβή, Αθήνα 1991.

Κορναράκη, *Η θεολογία τῶν ἱερῶν εἰκόνων*:

K. I. Κορναράκης, *Ἡ θεολογία τῶν ἱερῶν εἰκόνων κατὰ τὸν ὄσιο Θεόδωρο τὸ Στουδίτη*, (διδ. διατριβή), Κατερίνη 1998.

Κουκιάρης, *Τα θαύματα-εμφανίσεις των αγγέλων*:

Σ. Κουκιάρης (αρχιμ.), *Τα θαύματα-εμφανίσεις των αγγέλων και αρχαγγέλων στη βυζαντινή τέχνη των Βαλκανίων*, Αθήνα 1989.

Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*:

B. Δ. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας στο Βυζάντιο. Από την περίοδο της Μακεδονικής δυναστείας έως την απελευθέρωση της Κωνσταντινουπόλεως από τους Φράγκους (867-1261). Συνοπτική παρουσίαση με βάση τις πηγές*, Θεσσαλονίκη 2010.

Κρικώνη, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας*:

Χρ. Θ. Κρικώνη, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας. Πατερικαὶ ἀπόψεις*, Θεσσαλονίκη<sup>3</sup> 1998, 62-98.

Κύριλλος και Μεθόδιος:

Κύριλλος και Μεθόδιος. *Το Βυζάντιο και ο κόσμος των Σλάβων*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, επιστ. επιμ. Αγγ. Δεληκάρη, Θεσσαλονίκη 2015.

Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*:

X. Κωνσταντινίδη, *Ο Μελισμός. Οι συλλειτουργούντες ιεράρχες κι οι άγγελοι-διάκονοι μορφοστά στην αγία Τράπεζα με τα Τίμια Δώρα ή τον ευχαριστιακό Χριστό* (Βυζαντινά Μνημεία 14), Αθήνα 2008.

Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος και η εποχή του:

Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος και η εποχή του, Β΄ Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση, επιμ. Αθ. Μαρκόπουλος, Δελφοί, 22-26 Ιουλίου 1987, Αθήνα 1989.

Λαμπροπούλου, «Η εβραϊκή παρουσία στην Πελοπόννησο»:

Α. Λαμπροπούλου, «Η εβραϊκή παρουσία στην Πελοπόννησο κατά τη βυζαντινή περίοδο», στο *Οι Εβραίοι στον ελλαδικό χώρο: ζητήματα ιστορίας στη μακρά διάρκεια*, Εταιρεία Μελέτης Ελληνικού Εβραϊσμού, Πρακτικά του Α΄ Συμποσίου Ιστορίας, 23-24 Νοεμβρίου 1991, Θεσσαλονίκη 1995, 45-61.

Λαμπροπούλου, «Η επισκοπή Λακεδαίμονος»:

Α. Ι. Λαμπροπούλου, «Η επισκοπή Λακεδαίμονος κατά την μεσοβυζαντινή περίοδο από τον επίσκοπο Θεόκλητο στον Θεοδώρητο», *ΛακΣπ* 21 (2015-2016), 79-98.

Λαμπροπούλου, *Ο ασκητισμός στην Πελοπόννησο*:

Α. Λαμπροπούλου, *Ο ασκητισμός στην Πελοπόννησο κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο*, (Διάλεξη στη σειρά: Υλικό, φυσικό και πνευματικό περιβάλλον στον βυζαντινό και μεταβυζαντινό κόσμο, 7), Αθήνα 1994.

Λαμπροπούλου–Αναγνωστάκης–Κόντη–Πανοπούλου, «Μνήμη και λήθη»:

Α. Λαμπροπούλου – Η. Αναγνωστάκης – Β. Κόντη – Αγγ. Πανοπούλου, «Μνήμη και λήθη της λατρείας των αγίων της Πελοποννήσου (9ος-15ος αι.)», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, 267-272.

Λαμνίδης, «Αποστολικός κηρυγματικός μοναχισμός»:

Οδ. Λαμνίδης, «Αποστολικός κηρυγματικός μοναχισμός», *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο*, 17-27.

Λινάρδου, «Μνημειακή ζωγραφική της μέσης βυζαντινής περιόδου»:

Κ. Λινάρδου, «Μνημειακή ζωγραφική της μέσης βυζαντινής περιόδου. Βυζαντινές τοιχογραφίες και ψηφιδωτά από το 843 έως το 1200», *Βυζάντιο. Ιστορία και πολιτισμός*, τ. Γ΄, 149-154.

*Λόγος ως αντίλογος*:

(πρωτοπρ.) Γ. Δ. Μεταλληνού, *Λόγος ως αντίλογος. Θεολογικά δοκίμια*, Αθήνα <sup>2</sup>1998.

Mango, *Βυζάντιο*:

C. Mango, *Βυζάντιο. Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, μτφρ. Δ. Τσουγκαράκης, Αθήνα <sup>3</sup>2002.

Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος*:

Απ. Γ. Μαντάς, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος των μεσοβυζαντινών ναών της Ελλάδας (843-1204)*, (διδ. διατριβή), Πανεπιστήμιο Αθηνών 2001.

Μαντζανάρης, *Χρόνος*:

Κ. Δ. Μαντζανάρης, *Χρόνος: Ο κρυμμένος άρχοντας της Ιστορίας*, Αθήνα 2006.

Μαντζαρίδης, *Χρόνος και άνθρωπος*:

Μαντζαρίδης, *Χρόνος και άνθρωπος*, Θεσσαλονίκη 1992.

Μαρτζέλος, «Οι θεολογικές προϋποθέσεις της μεταβάσεως από την εικόνα στο πρωτότυπο»:

Γ. Μαρτζέλος, «Οι θεολογικές προϋποθέσεις της μεταβάσεως από την εικόνα στο πρωτότυπο», *ΕΕΘΣΠΘ-Τμήμα Ποιμαντικής. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Ιωάννη Ορ. Καλογήρου*, Θεσσαλονίκη 1992, 503-518 (α΄ έκδοση: *Γρηγόριος Παλαμάς* 71/τεύχος 725 (1988), 992-1006).

Μαρτζέλος, *Ουσία και ενέργειαι τοῦ Θεοῦ*:

Γ. Μαρτζέλος, *Ουσία και ενέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολήν εἰς τήν ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, (διδ. διατριβή), Θεσσαλονίκη 1984.

Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄*:

Ν. Α. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄. Έκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη* (ΦΘΒ 3), Θεσσαλονίκη 2010.

Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ΄*:

Ν. Α. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ΄. Ανακεφαλαίωση και ἀγαθοτοπία. Έκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας* (ΦΘΒ 34), Θεσσαλονίκη 2005.

Ματσούκας, *Θεολογία, κτισιολογία, ἐκκλησιολογία*:

Ν. Α. Ματσούκας, *Θεολογία, κτισιολογία, ἐκκλησιολογία κατά τόν Μέγαν Ἀθανάσιον. Σημεῖα πατερικῆς και οἰκουμενικῆς θεολογίας* (ΦΘΒ 46), Θεσσαλονίκη 2007.

Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αἵρεση*.

Ν. Α. Ματσούκας, *Ορθοδοξία και αἵρεση στους ἐκκλησιαστικούς ιστορικούς του Δ΄, Ε΄, Στ΄ αἰώνα*, Θεσσαλονίκη.

Μαυρουδής, *Η Κοίμηση τῆς Θεοτόκου*:

Κ. Μαυρουδής, *Η Κοίμηση τῆς Θεοτόκου στην μνημειακή ζωγραφική τῆς Κωνσταντινούπολης, τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, των Βαλκανίων και τῆς Κύπρου κατά την μεσοβυζαντινή και υστεροβυζαντινή περίοδο*, ἀδημ. διδ. διατριβή, Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν 2017.

Μεταλληνός, *Εκκλησία και πολιτεία*:

Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), *Εκκλησία και πολιτεία στην ὀρθόδοξη παράδοση*, Ἀθήνα 2000.

Μεταλληνός, *Η θεολογική μαρτυρία*:

Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), *Η θεολογική μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας*, Ἀθήνα 1996.

Μεταλληνός, *Ελληνισμός και Ορθοδοξία*:

Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), *Ελληνισμός και Ορθοδοξία*, Ἀθήνα 2000<sup>2</sup>.

Μεταλληνός, «Η λατρεία τῆς Ὀρθοδοξίας»:

Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), «Η λατρεία τῆς Ὀρθοδοξίας», *Δοκίμια Ὀρθόδοξης μαρτυρίας*, Ἀθήνα 2001, 107-141.

Μεταλληνός, «Λατρεία και ἄσκηση»:

Γ. Δ. Μεταλληνός (πρωτοπρ.), « “ Ἐν προσευχῇ και νηστεία ”. Λατρεία και ἄσκηση ὡς συνιστῶσες τοῦ ὀρθόδοξου πνευματικοῦ βίου », *Δοκίμια Ὀρθόδοξης μαρτυρίας*, Ἀθήνα 2001, 143-161.

Μισίου, «Η πολιτική σημασία τῆς ονοματοδοσίας»:

Δ. Μισίου, «Η πολιτική σημασία τῆς ονοματοδοσίας των βυζαντινῶν αυτοκρατόρων», *Βυζαντιακά* 3 (1983), 135-159.

*Μνήμη Νικολάου Β. Δρανδάκη*:

*Πρακτικά ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου στη μνήμη Νικολάου Β. Δρανδάκη για τη βυζαντινή Μάνη*, ἐπιμ. Εὐ. Π. Ἐλευθερίου και Ἀγγ. Μέξια, Σπάρτη 2008-2009.

Μουρίκη, *Νέα Μονή Χίου*:

Ντ. Μουρίκη, *Τα ψηφιδωτά τῆς Νέα Μονή Χίου*, 2 τ., Ἀθήνα 1985.

Μπουγάτσος, *Ο ὀρθόδοξος δρόμος για την πολιτική ἐξουσία*:

Ν. Θ. Μπουγάτσος, *Ο ὀρθόδοξος δρόμος για την πολιτική ἐξουσία. Από την Ματαιοδοξία στην Κένωση*, Ἀθήνα 2000.

Μπούρα, *Ο γλυπτός διάκοσμος*:

Λ. Μπούρα, *Ο γλυπτός διάκοσμος του ναού της Παναγίας στο μοναστήρι του Οσίου Λουκά*, Αθήνα 1980.

Μπούρας, *Μονή Οσίου Λουκά*:

Χαρ. Μπούρας, *Η αρχιτεκτονική της Μονής του Οσίου Λουκά*, Αθήνα 2015.

Μυλωνάς, «Δομικές φάσεις»:

Π. Μ. Μυλωνάς, «Δομικές φάσεις του συγκροτήματος του Οσίου Λουκά Φωκίδος», *10<sup>ο</sup> Συμπόσιο ΧΑΕ*, Αθήνα 1990, 54-55.

Μυλωνάς, «Δομική έρευνα Ι»:

Π. Μ. Μυλωνάς, «Δομική έρευνα στο εκκλησιαστικό συγκρότημα του Οσίου Λουκά Φωκίδος», *Αρχαιολογία* 36 (1990), 6-30.

Μυλωνάς, «Δομική έρευνα ΙΙ»:

Μυλωνάς, «Δομική έρευνα στο εκκλησιαστικό συγκρότημα του Οσίου Λουκά Φωκίδος. Συμπληρωματική περίληψη», *Αρχαιολογία* 38 (1991), 78-80.

Νίκαια:

Νίκαια. *Ιστορία, θεολογία, πολιτισμός, 325-1987*, Ίερά Μητρόπολις Νικαίας, Νίκαια 1988.

Ξεξάκης, *Ορθόδοξος δογματική Γ'*:

Ν. Γ. Ξεξάκης, *Ορθόδοξος δογματική*, τ. Γ', Αθήνα 2006.

Ειώνης, *Ούσία και ενέργειες*:

Ν. Ρ. Ειώνης, *Ούσία και ενέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα 1999.

Ειώνης, *Προλεγόμενα θεολογικής ανθρωπολογίας*:

Ν. Ειώνης, *Προλεγόμενα θεολογικής ανθρωπολογίας. Προχριστιανική, έτερόδοξη και όρθόδοξη θεώρηση τοῦ ανθρώπου ως προσώπου*, Αθήνα 2007.

Ειώνη, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*:

Ν. Ειώνη, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὅτι καὶ Θεός καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν*, Αθήνα 2018.

Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τῆς Ἀναλήψεως»:

Α. Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τῆς Ἀναλήψεως ἐν τῇ ἀψίδι τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τῆς Θεσσαλονίκης», *ΑΕ* (1938), 32-54.

Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ»:

Α. Ευγγόπουλος, «Η τοιχογραφία τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ εἰς τὴν μονὴν τοῦ ὁσίου Λουκά», *ΔΧΑΕ Ζ'* (1973-1974), 127-138.

*Ο βυζαντινός κόσμος Α'*:

*Ο βυζαντινός κόσμος*, υπό τη διεύθυνση της Cécile Morrisson, τ. Α': *Η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (330-641)*, μτφρ. Α. Καραστάθη, επιμ. Α. Μυλωνοπούλου, εισ. Τ. Κιουσοπούλου, Αθήνα 2007.

*Ο βυζαντινός κόσμος Β'*:

*Ο βυζαντινός κόσμος*, υπό τη διεύθυνση του J.-Cl. Cheynet, τ. Β': *Η βυζαντινή αυτοκρατορία (641-1204)*, μτφρ. Α. Καραστάθη, επιμ. Γ. Μουσειδου, Α. Παπασυριόπουλος, Α. Μαραγκάκη, Αθήνα 2011.

*Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο:*

*Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο (4ος-15ος αι.),* επιστ. επιμ. Β. Κόντη (ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 14), Αθήνα 2004.

*Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας:*

*Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι νέοι άγιοι, 8ος -16ος αιώνας,* επιστ. επιμ. Ε. Κουντούρα-Γαλάκη (ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 15), Αθήνα 2004.

Οικονομίδης, «Η παρακμή (1025-1071)»:

Ν. Οικονομίδης, «Η παρακμή (1025-1071)», *ΙΕΕ*, τ. Η': Βυζαντινός ελληνισμός. Μεσοβυζαντινοί χρόνοι, 138, 142-147.

Οικονομίδης, «Όψιμη ιεραποστολή στη Λακωνία»:

Ν. Οικονομίδης, «Όψιμη ιεραποστολή στη Λακωνία», *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο*, 29-35.

Όρλάνδος, «Τά βυζαντινά μνημεία τῆς Καστοριάς»,

Α. Όρλάνδος, «Τά βυζαντινά μνημεία τῆς Καστοριάς», *ΑΒΜΕ* 4 (1938), 3-213.

Παΐδας, *Βυζαντινά «κάτοπτρα ηγεμόνος»*,

Κων. Δ. Σ. Παΐδας, *Η θεματική των βυζαντινών «κατόπτρων ηγεμόνος» της πρώιμης και μέσης περιόδου (398-1085). Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Αθήνα 2005.

Παΐδας, «Το θεωρητικό ηγεμονικό πρότυπο στο Περί βασιλειῶν του Γενεσίου»:

Κ. Παΐδας, «Το θεωρητικό ηγεμονικό πρότυπο στο ιστορικό έργο του Ιωσήφ Γενεσίου *Περί βασιλειῶν*», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 26 (2016), 211-245.

Παναγιωτίδη, «Η εκκλησία της Γέννησης»:

Μ. Παναγιωτίδη, «Η εκκλησία της Γέννησης στο μοναστήρι της Παναγίας Καλορίτισσας στη Νάξο. Φάσεις τοιχογράφησης», *Αντίφωνον. Αφιέρωμα στον καθηγητή Ν. Β. Δρανδάκη*, επιμ. Β. Κατσαρός, Θεσσαλονίκη 1994, 540-559.

Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης»:

Μ. Παναγιωτίδη, «Η παράσταση της Ανάληψης στον τρούλλο της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης. Εικονογραφικά προβλήματα», *ΕΕΠΣΑΠΘ ΣΤ' 2* (1974), 69-89.

Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων»:

Μ. Παναγιωτίδη, «Η προσωπικότητα δύο αρχόντων της Καστοριάς και ο χαρακτήρας της πόλης στο δεύτερο μισό του 12ου αιώνα», *Δώρον. Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Νίκο Νικονάνο*, Θεσσαλονίκη 2006, 157-167.

Παναγιωτίδη, «Τοιχογραφίες της Νάξου»:

Μ. Παναγιωτίδη, «Τοιχογραφίες της Νάξου», *Η Νάξος διαμέσου των αιώνων*, Πρακτικά Α' Πανελληνίου Συνεδρίου, Φιλώτι 3-6 Σεπτεμβρίου 1992, Αθήνα 1994, 415-447.

Παπαμαστοράκης, «Ιστορίες και ιστορήσεις»:

Τ. Παπαμαστοράκης, «Ιστορίες και ιστορήσεις βυζαντινών παλληκαριών», *ΔΧΑΕ* Κ' (1998), 213-230.

Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου:*

Τ. Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου των ναών της παλαιολόγειας περιόδου στη βαλκανική χερσόνησο και την Κύπρο*, (Βιβλιοθήκη της εν Αθηναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, αρ. 213), Αθήνα 2001.

Πάσσαρης, *Η παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων:*

Ν. Πάσσαρης, *Η παράσταση της Κοινωνίας των Αποστόλων στη βυζαντινή τέχνη (6ος αι.-α΄ μισό 15ου αι.)*, αδημ. διδ. διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών 2015.

Πατούρα, *Χριστιανισμός και παγκοσμιότητα*:

Σ. Πατούρα-Σπανού, *Χριστιανισμός και παγκοσμιότητα στο πρώιμο Βυζάντιο: από τη θεωρία στην πράξη* (ΕΙΕ/ΙΒΕ, Μονογραφίες 10), Αθήνα 2008.

Πελεκανίδης, «Άγιοι Ανάργυροι»:

Στ. Πελεκανίδης, «Άγιοι Ανάργυροι», στο *Καστοριά*, στο Πελεκανίδης - Χατζηδάκης, *Καστοριά*, 22-49.

Πελεκανίδης, *Καστοριά*:

Στ. Πελεκανίδης, *Καστοριά. Βυζαντινά τοιχογραφία* (Μακεδονική Βιβλιοθήκη), Θεσσαλονίκη 1953.

Πελεκανίδης και Χατζηδάκης, *Καστοριά*:

Στ. Πελεκανίδης και Μ. Χατζηδάκης, *Καστοριά* (στη σειρά Βυζαντινή τέχνη στην Ελλάδα: Ψηφιδωτά τοιχογραφίες, γεν. εποπτεία Μ. Χατζηδάκης), Αθήνα 1992.

Πόποβιτς, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και ο Οικουμενισμός*:

Αρχ. Ιουστίνος Πόποβιτς, *Η Ορθόδοξος Εκκλησία και ο Οικουμενισμός*, Θεσσαλονίκη 1974.

Runciman, *Βυζαντινή Θεοκρατία*:

St. Runciman, *Η Βυζαντινή Θεοκρατία*, μτφρ. Ι. Ροηλίδης, β΄ επανέκδοση, Αθήνα 2005.

Ράντοβιτς, *Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος*:

Αμφ. Ράντοβιτς, *Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος κατά τον Άγιον Γρηγόριον Παλαμάν*, (Ανάλεκτα Βλατάδων 16), Θεσσαλονίκη 1973.

Σαράντη, «Η Οικουμενικότητα του Βυζαντίου»:

Ε. Σαράντη, «Η Οικουμενικότητα του Βυζαντίου», 21-33.

Σαράντη (επιμ.) *Ο απόστολος Ανδρέας*,

Ε. Σαράντη (επιμ.) *Ο απόστολος Ανδρέας στην ιστορία και την τέχνη*, Πρακτικά Συνεδρίου, Πάτρα 2013.

Σβορώνος, «Η ελληνική ιδέα στη βυζαντινή αυτοκρατορία»:

Ν. Σβορώνος, «Η ελληνική ιδέα στη βυζαντινή αυτοκρατορία», *Ανάπτυξη Νεοελληνικής Ιστορίας και Ιστοριογραφίας*, Αθήνα 1982, 145-161.

Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων Α΄*:

Κων. Β. Σκουτέρης, *Ιστορία Δογμάτων*, τ. Α΄: *Η Όρθόδοξη δογματική παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τούς τρεις πρώτους αιώνες*, Αθήνα 1998.

Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν*:

Ευ. Στίκας, *Το οικοδομικόν χρονικόν της Μονής του Οσίου Λουκά Φωκίδος*, Αθήνα 1971.

Στίκας, *Ο κτίτωρ του καθολικού*:

Ευ. Στίκας, *Ο κτίτωρ του καθολικού της μονής του Οσίου Λουκά*, Αθήνα 1974-1975.

Τακούμη, *Η πρόσληψη των ιστορικών συνθηκών στην τέχνη της Πελοποννήσου*:

Α. Β. Τακούμη, *Η πρόσληψη των ιστορικών συνθηκών στην τέχνη της Πελοποννήσου κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο με βάση τη μνημειακή ζωγραφική, τις επιγραφές και τις παραστάσεις των*

δωρητών: η περίπτωση της Λακωνίας (1204-1349), αδημ. διδ. διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών 2020.

Τακούμη και Τασσογιαννοπούλου, «Οι 'άλλοι' Εβραίοι»:

Α. Τακούμη και Κ. Τασσογιαννοπούλου, «Οι 'άλλοι' Εβραίοι στην βυζαντινή κοινωνία και τέχνη. Ανιχνεύοντας το αποτύπωμα τους στην Λακεδαίμονα», 38 *Συμπόσιο ΧΑΕ* Αθήνα 2018, 107-108.

Τασσογιαννοπούλου, «Ιδεολογία και τέχνη»:

Κ. Τασσογιαννοπούλου, «Ιδεολογία και τέχνη: παραστάσεις ανθρωπόμορφης Αγίας Τριάδας», ανακοίνωση στο *Προσλήψεις του Βυζαντίου. Παράδοση και τομές. Επιστημονικό συνέδριο προς τιμήν των ομοτίμων καθηγητριών του ΕΚΠΑ Σοφίας Καλοπίση-Βέρτη και Μαρίας Παναγιωτίδη-Κεσίσσολου*, Φεβρουάριος 2014, Αθήνα.

Τατάκης, *Θέματα*:

Β.Ν. Τατάκης, *Θέματα χριστιανικής και Βυζαντινής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1952.

*Τό άγιολόγιον τῆς Ἐκκλησίας:*

*Τό άγιολόγιον τῆς Ἐκκλησίας. Πρακτικά ΙΣΤ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων*, Λαμία, Ἱερά Μητρόπολις Φθιώτιδος, 19-21 Σεπτεμβρίου 2016 (Ποιμαντική Βιβλιοθήκη, 35), Αθήνα 2017.

*Το Βυζάντιο ως Οικουμένη:*

*Το Βυζάντιο ως Οικουμένη*, επιμ. Ευ. Χρυσός (ΕΙΕ/ΙΒΕ, Διεθνή Συμπόσια 16), Αθήνα 2005.

*Τό χριστιανικόν έορτολόγιον:*

*Τό χριστιανικόν έορτολόγιον. Πρακτικά Η' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων*, επιμ. Κων. Χολέβας, Βόλος, 18-20 Σεπτεμβρίου 2006, (Ποιμαντική Βιβλιοθήκη, 15), Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, Αθήνα 2007.

Τριαντάρη-Μαρά, *Οί πολιτικές άντιλήψεις:*

Σ. Τριαντάρη-Μαρά, *Οί πολιτικές άντιλήψεις τῶν Βυζαντινῶν διανοητῶν άπό τὸ δέκατο ὡς τὸ δέκατο τρίτο αἰώνα μ.Χ.*, Αθήνα 2002.

Φειδάς, «Αί άντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου»:

Ιω. Φειδάς, «Αί άντιλήψεις τοῦ ἱεροῦ Φωτίου περὶ τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας», στο *Η προσωπικότητα και η θεολογία του Μεγάλου Φωτίου*, 141-156, διαθέσιμο και ψηφιακά στον ιστότοπο: [http://www.apostolikidiakonia.gr/gr\\_main/catehism/theologia\\_zoi/themata.asp?cat=afier&NF=1&contents=contents\\_Fotios.asp&main=Fotios&file=3.htm](http://www.apostolikidiakonia.gr/gr_main/catehism/theologia_zoi/themata.asp?cat=afier&NF=1&contents=contents_Fotios.asp&main=Fotios&file=3.htm)

Φειδάς, *Βυζάντιο:*

Β. Ιω. Φειδάς, *Βυζάντιο*, Αθήνα <sup>4</sup>1997.

Φειδάς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία:*

Ἰω. Φειδάς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, τ. Α': Ἄπ' άρχῆς μέχρι τὴν Εἰκονομαχία, Αθήνα <sup>3</sup>2002.

Φειδάς, *Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας:*

Ιω. Φειδάς, *Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*, τ. ΙΙ, Αθήνα 1970.

Φύλιας, *Λειτουργική Α':*

Γ. Ν. Φύλιας, *Λειτουργική*, τ. Α', Αθήνα <sup>2</sup>2016.

Χατζηδάκη, *Βυζαντινά Ψηφιδωτά:*

Ν. Χατζηδάκη, *Βυζαντινά Ψηφιδωτά*, Αθήνα 1994.



Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*:

Ν. Χατζηδάκης, *Όσιος Λουκάς* (στη σειρά Βυζαντινή τέχνη στην Ελλάδα: Ψηφιδωτά τοιχογραφίες, γεν. εποπτεία Μ. Χατζηδάκης), Αθήνα 2003.

Χατζηδάκης, *Νάξος*:

Μ. Χατζηδάκης (γεν. εποπτεία), *Νάξος* (στη σειρά Βυζαντινή τέχνη στην Ελλάδα: Ψηφιδωτά τοιχογραφίες), Αθήνα 1989.

Χατζηδάκης, «Περι Μονής Οσίου Λουκά νεώτερα»:

Μ. Χατζηδάκης, «Περι Μονής Οσίου Λουκά νεώτερα», *Ελληνικά* 25 (1972), 299-300.

Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*:

Αικ. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. Α' (324-610), Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1996, τ. Β'2: 867-1081, Θεσσαλονίκη <sup>2</sup>1997.

Χριστοφιλοπούλου, *Έκλογή*:

Αικ. Χριστοφιλοπούλου, *Έκλογή, αναγόρευσις και στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αυτοκράτορος*, Αθήναι 2003.

Χριστοφιλοπούλου, «Πολιτειακά όργανα»:

Αικ. Χριστοφιλοπούλου, «Πολιτειακά όργανα και κράτος δικαίου στην βυζαντινή αυτοκρατορία», Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο, τ. Α', Ρέθυμνο 1986, 185-210.

Χριστοφιλοπούλου, «Πολιτική παρέμβαση της Εκκλησίας»:

Αικ. Χριστοφιλοπούλου, «Πολιτική παρέμβαση της Εκκλησίας της Ανατολής στην λειτουργία της Πολιτείας. Βυζάντιο 324-1453», *ΕΕΒΣ* 52 (2004-2006), 101-119.

Χριστοφιλοπούλου, *Σύγκλητος*:

Αικ. Χριστοφιλοπούλου, *Η Σύγκλητος εις τὸ βυζαντινὸν κράτος* (Επετηρίς τοῦ Ἀρχείου τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, τεύχος 2), Αθήνα 1949.

## • Ξενόγλωσση

Ahrweiler, «Recherches sur l'administration de l' empire byzantin:

H. Ahrweiler, «Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IXe-XIe siècles», *BCH* 84 (1960), 1-109 (= *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Variorum Reprints, London 1971, αρ. VIII).

Anastos, «Byzantine political theory»:

Milton V. Anastos, «Byzantine Political Theory: Its Classical Precedents and Legal Embodiment», στο S. Vryonis (επιμ.) *The "Past" in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978, 13-53 (επανεκδοση στο M. V. Anastos, *Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*, (επιμ.) Sp. Vryonis, Jr. – N. Goodhue, Aldershot 2001

Asutay-Fleissig, *Templonanlagen*:

N. Asutay-Fleissig, *Templonanlagen in den Höhlenkirchen Kappadokiens*, Frankfurt am Main, New York 1996.

*AUREUS. Αφιερωματικός τόμος*:

*AUREUS. Τόμος αφιερωμένος στον καθηγητή Ευάγγελο Κ. Χρυσό*, επιστ. επιμ. Τ. Γ. Κόλλιας και Κων. Γ. Πιτσάκης, (ΕΙΕ/ΠΕ-Τομέας Βυζαντινών Ερευνών), Αθήνα 2014.

Babić, «Les discussions christologiques»:

G. Babić, «Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XIIe siècle. Les évêques officiant devant l'Hétimasie et devant l'Amnos», *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968), 368-386.

Barnes, *Constantine and Eusebius*:

T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass. - London 1981.

Beck, *Βυζαντινή Χιλιετία*, 15-38, 47-51:

H.-G. Beck, *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, ελλην. μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα <sup>3</sup>2000.

Beck, «Christliche Mission und politische Propaganda»:

H.-G. Beck, «Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich», *La conversion al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, τ. 14, Spoleto 1967, 649-674.

Berger, *Κωνσταντινούπολη*:

A. Berger, *Κωνσταντινούπολη. Ιστορία, τοπογραφία, θρησκεία*, μτφρ. Χρ. Τσατσούλης, επιμ. μφτρ. και έκδ. Χρ. Σταυράκος, Αθήνα 2013.

Bettini, «I mosaici di S. Sofia»:

S. Bettini, «I mosaici di S. Sofia a Constantinopoli e un piccolo problema iconografico», *FelRav* 50-51 (1939), 5-25.

Bon, *Le Peloponnèse byzantin*:

A. Bon, *Le Peloponnèse byzantin, jusqu' en 1204*, (Bibliothèque byzantine, Études 1), Paris 1951.

Brodbeck, «Soixante saintes femmes»:

S. Brodbeck, «Soixante saintes femmes dans le narthex de Sainte-Sophie d'Ohrid (XIe siècle). Un programme hagiographique exceptionnel», *Mélanges Catherine Jolivet-Lévy*, 13-37.

Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium* :

L. Brubaker, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999.

Canella, «Santuari di memoria costantiniana»:

T. Canella, «Santuari di memoria costantiniana fra V e VI secolo», *L'Impero costantiniano e i Luoghi Sacri*, T. Canella (ed.), Bologna 2016.

Cave, *Wall Paintings of Kiliçlar Kilise*:

J. A. Cave, *The Byzantine Wall Paintings of Kiliçlar Kilise: Aspects of Monumental Decoration in Cappadoce*, unpublished Ph. D. Dissertation, Pennsylvania State University 1984.

Chatzidakis, «A propos de la date»:

M. Chatzidakis, «A propos de la date et du fondateur de Saint-Luc», *CahArch* 19 (1969), 127-150 (το ίδιο, στο *Studies in Byzantine Art and Archaeology*, Variorum Reprints, London 1972, αρ. XII).

Chatzidakis, «Précisions sur le fondateur de Saint-Luc»:

M. Chatzidakis, «Précisions sur le fondateur de Saint-Luc», *CahArch* 22 (1972), 87-88.

Chatzidakis, «Saint-Luc en Phocide»:

M. Chatzidakis, «Particularités iconographiques du décor peint des chapelles occidentales de Saint-Luc en Phocide», *CahArch* 22 (1972), 89-113.

Chatzidakis-Bacharas, «Hosios Loukas»:

Th. Chatzidakis-Bacharas, «Questions de la chronologie des peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentales», *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Etudes Byzantines*, Athènes 1976, vol. II: Art et Archéologie. Communications IIA, Athènes 1981, 143-162.

Chatzidakis-Bacharas, *Les peintures murales de Hosios Loukas*:

Th. Chatzidakis-Bacharas, *Les peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentales*, Athènes 1982.

Chatzidakis-Bacharas, «Présences classiques dans les mosaïques de Hosios Loukas»:

Th. Chatzidakis-Bacharas, «Présences classiques dans les mosaïques de Hosios Loukas», *Akten XVI Internationaler Byzantinistenkongress* II/5, Wien 1981, 101-110.

Cheyne, «La conception militaire»:

J.-C. Cheyne, «La conception militaire de la frontière orientale (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)», στο A. Eastmond (επιμ.), *Eastern Approaches to Byzantium*, Ashgate 2001, 57-69.

Chryssos, «The title *Βασιλεύς*»:

E. Chryssos, «The title *Βασιλεύς* in Early Byzantine International Relations», *DOP* 32 (1978), 29-75.

Connor, *Art and Miracles*:

C. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium: The Crypt at Hosios Loukas and Its Frescoes*, Princeton 1991.

Connor, «Hosios Loukas»:

C. Connor, «Hosios Loukas as a Victory Church», *GRBS* 33 (1992), 293-308.

Connor, *Saints and Spectacles*:

C. L. Connor, *Saints and Spectacles. Byzantine Mosaics in their Cultural Setting*, Oxford 2016.

Cormack, «Iconoclasm»:

R. Cormack, «The Arts During the Age of Iconoclasm», στο *Iconoclasm. Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham 1975, Birmingham 1977, 35-44.

Cormack – Hawkins, «The Mosaics of St. Sophia»:

R. S. Cormack – E. J. W. Hawkins, «The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Rooms above the Southwest Vestibule and Ramp», *DOP* 31 (1977), 175-251.

Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*:

J. A. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, Washington, D.C. 1994.

Ćurčić, «The Church as a Symbol»:

S. Ćurčić, «The Church as a Symbol of the Cosmos in Byzantine Architecture and Art», *Heaven and Earth*, επιμ. A. Drandaki, D. Papanikola-Barkirtzi, and A. Tourta, Washington, D.C. 102-108.

Cutler, «Apostolic Monasticism»:

A. Cutler, «Apostolic Monasticism at Tokali Kilise in Cappadocia», *Anatolian Studies* XXXV (1985), 57-65.

Cutler, *Transfigurations*:

A. Cutler, *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, University Park 1975 and London 1975.

Dagron, *Empereur et prêtre*:

G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996.

Demus, *Mosaic Decoration*:

O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*, London<sup>2</sup>1964.

Diehl, Saint-Luc en Phocide:

Ch. Diehl, *L'église et les mosaïques du couvent de Saint-Luc en Phocide* (Etudes d'archéologie byzantine), Paris 1889.

Diez – Demus, *Byzantine Mosaic*:

E. Diez – O. Demus, *Byzantine Mosaic in Greece. Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge, Mass. 1931.

Dix, *The Shape of the Liturgy*:

D.G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Glasgow<sup>2</sup>2005.

Djurić, «Le nouveau Josué»:

V. Djurić, «Le nouveau Josué», *Zograf* 14 (1986), 5-16.

Dölger, «Justinians Engel»:

F. Dölger, «Justinians Engel an der Kaisertür der H. Sophia», *Byzantion* 10 (1935), 1-4.

Downey, *Nikolaos Mesarites*:

G. Downey, *Nikolaos Mesarites, Description of the Church of the St. Apostles at Constantinople*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series 47/6 (1957), 855-924.

Dufrenne, «Les programmes iconographiques des coupoles»:

S. Dufrenne, «Les programmes iconographiques des coupoles», *L'Information d'Histoire de l'Art* 10 (1965), 189.

Dvornik, *Roman Primacy*:

Fr. Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*, Νέα Υόρκη 1966.

Dvornik, *The Idea of Apostolicity*:

Fr. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958.

Dvornik, *The Photian Schism*:

Fr. Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, London - New York<sup>2</sup>1970.

Emerson - Van Nice, «Hagia Sophia»:

W. Emerson - R.L. Van Nice, «Hagia Sophia: The Reconstruction of the Second Dome and its Later Repairs», *Archaeology* 4 (1951), 162-171.

Frolov, «Deux églises byzantines»:

A. Frolov, «Deux églises byzantines d'après des sermons peu connus de Léon VI le Sage», *REB* 3 (1945), 43-91.

Gavrilović, «The Humiliation of Leo VI»:

Z. A. Gavrilović, «The Humiliation of Leo VI the Wise: the Mosaics of the Narthex at Saint Sophia», *CahArch* 28 (1979), 87-94.

Gerstel, «Apostolic Embraces»:

Sh. E. J. Gerstel, «Apostolic Embraces in Communion Scenes of Byzantine Macedonia», *CahArch* 44 (1996), 141-147.

Gerstel, «Art and Identity»:

Sh. E. J. Gerstel, «Art and Identity in the Medieval Morea», *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, επιμ. Αν. Ε. Laiou και R. Parviz Mottahedeh, Washington, D.C. 2001, 263-285.

Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries*:

Sh. E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary*, Seattle - London 1999.

Gerstel, *Rural Lives*:

Sh. E. J. Gerstel, *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium: Art, Archaeology, and Ethnography*, New York 2015.

Gioles, «Christologische Streitigkeiten im 12. Jh.»:

N. Gioles, «Christologische Streitigkeiten im 12. Jh. und ihr Einfluss auf das Ikonographische Programm in dieser Zeit», *Λαμπηδών*, επιμ. Α. Ασπρά-Βαρδαβάκη, Αθήνα 2003, τ. Ι, 265-276.

Gouma-Peterson, «Narrative Cycles of Saints' Lives»:

Th. Gouma-Peterson, «Narrative Cycles of Saints' Lives in Byzantine Churches from the Tenth to the Mid-Fourteenth Century», *GOTHR* 30/1 (1985), 31-44.

Grabar, «Deux témoignages archéologiques sur l'autocéphalie»:

A. Grabar, «Deux témoignages archéologiques sur l'autocéphalie d'une église», *ZRVI* 8, 2 (1964) (= *L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Âge*, τ. 1), Παρίσι 1968.

Grabar, *L'art*:

A. Grabar, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, τ. I-III, Paris 1968.

Grabar, «L'art religieux»:

A. Grabar, «L'art religieux et l'Empire byzantin à l'époque des Macédoniens», στο Grabar, *L'art*, τ. Ι, Paris 1968.

Grabar, *L'empereur*:

A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, London 1971.

Grabar, *L'Iconoclisme*:

A. Grabar, *L'Iconoclisme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957.

Grabar, «La décoration architecturale de l'église de la Vierge»:

A. Grabar, «La décoration architecturale de l'église de la Vierge à Saint-Luc en Phocide et les débuts des influences islamiques sur l'art byzantin de Grèce», *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus*, Janvier-Mars 1971, 36-37.

Grabar, «La schéma iconographique de le Pentecôte»:

A. Grabar, «La schéma iconographique de le Pentecôte», στο Grabar, *L'art*, τ. Ι, 615-628.

Grabar, «Le témoignage d'un hymne syriaque»:

A. Grabar, «Le témoignage d'un hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VIe siècle et sur le symbolique de l'édifice chrétien», *CahArch* 2 (1947), 41-67.

Grabar, *Martyrium*, τ. II:

A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Παρίσι 1946, τ. I-II.

Grabar, «Sainte-Sophie d'Ohrid»:

A. Grabar, «Les peintures murales dans le choeur de Sainte-Sophie d'Ohrid», *CahArch* 15 (1965), 257-265.

Grigoriadou-Cabagnols, «L'église de Samari en Messénie»:

H. Grigoriadou-Cabagnols, «Le décor peint de l'église de Samari en Messénie», *CahArch* 20 (1970), 177-196.

Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*:

L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIIe siècle* (Bibliothèque de Byzantion 6), Bruxelles 1975.

Hawkins, «The Narthex Mosaic»:

E. J. W. Hawkins, «Further Observations on the Narthex Mosaic in St. Sophia at Istanbul», *DOP* 22 (1968), 151-166.

Herrin, «Constantinople, Rome and the Franks»:

J. Herrin, «Constantinople, Rome and the Franks in the Seventh and Eighth centuries», στο J. Shepard and S. Franklin (επιμ.), *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge, March 1990, Ashgate 1991, 91-107 (=Herrin, *Margins and Metropolis*, 220-238).

Herrin, *Margins and Metropolis*:

J. Herrin, *Margins and Metropolis. Authority across the Byzantine Empire*, Princeton-Oxford 2013.

*Iconoclasm*:

*Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, επιμ. A. Bryer - J. Herrin, Birmingham 1975.

Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei*:

Ch. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei von vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960.

James, «Monks, Monastic Art»:

James, «Monks, Monastic Art, the Sanctoral Cycle and the Middle Byzantine Church», στο *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, επιμ. M. Mullett and A. Kirby, Belfast 1994, 162-175.

Janin, *Les églises*:

R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, 1er partie: Le Siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, τ. III: Les églises et les monastères*, Paris 1953.

Jenkins - Kitzinger, «Patriarch Michael Cerularius»:

R. J. H. Jenkins – E. Kitzinger, «A Cross of the Patriarch Michael Cerularius», *DOP* 21 (1967), 235-249.

Jenkins – Mango, «The Tenth Homily of Photius»:

R. J. H. Jenkins – C. Mango, «The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius», *DOP* 9-10 (1955-1956), 123-140.

Jerphanion, *La voix des monuments*:

G. de Jerphanion, *La voix des monuments*, Rome-Paris 1938.

Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*:

G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce. Une nouvelle province de l'art byzantin*, Paris 1925-1942, τ. I.

Jolivet-Lévy, «Culte et iconographie de l'archange Michel»:

C. Jolivet-Lévy, «Culte et iconographie de l'archange Michel dans l'Orient byzantin: le témoignage de quelques monuments de Cappadoce», στο Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, 413-461 (αρ. άρθρου XIV).

Jolivet-Lévy, «Espace liturgique»:

C. Jolivet-Lévy, «Aspects de la relation entre espace liturgique et décor peint à Byzance», στο Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, 375-398 (αρ. άρθρου XII).

Jolivet-Lévy, *Études Cappadociennes*:

C. Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, Variorum, London 2002.

Jolivet-Lévy, «Hagiographie cappadocienne»:

C. Jolivet-Lévy, «Hagiographie cappadocienne: à propos de quelques images nouvelles de saint Hiéron et de saint Eustathe», στο Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, 471-497 (αρ. άρθρου XVII).

Jolivet-Lévy, «L'image du pouvoir»:

C. Jolivet-Lévy, «L'image du pouvoir dans l'art byzantin à l'époque de la dynastie macédonienne (867-1056)», *Byzantion* 57 (1987), 441-470.

Jolivet-Lévy, *La Cappadoce*:

C. Jolivet-Lévy (avec la collaboration de N. Lemaigre Demesnil), *La Cappadoce un siècle après G. de Jerphanion*, Paris 2015, τ. 1-2.

Jolivet-Lévy, «La Cappadoce après Jerphanion»:

C. Jolivet-Lévy, «La Cappadoce après Jerphanion. Les monuments byzantins des Xe-XIIIe siècles», στο Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, 51-92 (αρ. άρθρου II).

Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale*:

C. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale. Images et spiritualité*, Paris 2001.

Jolivet-Lévy, «La glorification de l'empereur»:

C. Jolivet-Lévy, «La glorification de l'empereur à l'église du Grand Pigeonnier de Çavuşin», *Histoire et Archéologie. Les dossiers* 63 (1982), 73-77.

Jolivet-Lévy, «La peinture byzantine en Cappadoce»:

C. Jolivet-Lévy, «La peinture byzantine en Cappadoce de la fin de l'Iconoclasme à la conquête turque», στο Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, 1-50 (αρ. άρθρου I).

Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*:

C. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991.

Jolivet-Lévy, *Les programmes iconographiques*:

C. Jolivet-Lévy, *Les programmes iconographiques des églises de Cappadoce au Xe siècle. Nouvelles recherches*, Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος και η εποχή του, 257-284 (= Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, αρ. άρθρου X).

Jolivet-Lévy, «Note sur la représentation des archanges»:

C. Jolivet-Lévy, «Note sur la représentation des archanges en costume impérial dans l'iconographie byzantine», στο Jolivet-Lévy, *Études cappadociennes*, 447-461 (αρ. άρθρου XV).

Jolivet-Lévy – Ertuğ, *Sacred Art of Cappadocia*:

C. Jolivet-Lévy – A. Ertuğ, *Sacred Art of Cappadocia. Byzantine Murals of from the 6th to 13th Centuries*, Istanbul 2006.

Kaldellis, «Did the Byzantine Empire Have “Ecumenical” or “Universal” Aspirations?»:

Kaldellis, «Did the Byzantine Empire Have “Ecumenical” or “Universal” Aspirations?», *Ancient States and Infrastructural Power: Europe, Asia, and America*, επιμ. C. Ando – S. Richardson, Philadelphia:University of Pennsylvania Press 2017, 272-300.

Kalopissi-Verti, *Die Kirche der Hagia Triada*:

S. Kalopissi-Verti, *Die Kirche der Hagia Triada bei Kranidi in der Argolis*, München 1975.

Kappas, «The View from Kastania»:

M. Kappas, «Approaching Monemvasia and Mystras from the Outside: The View from Kastania», στο Sh. E. J. Gerstel (επιμ.), *Viewing Greece: Cultural and Political Agency in the Medieval and Early Modern Mediterranean*, Ostkamp 2016, 149-153.

Kepetzi, «Jugement Dernier»:

V. Kepetzi, «A propos d'une représentation du Jugement Dernier d'une église de Laconie», στο *Λαμπεδών*, τ. I, 395-420.

Kepetzi, «Autour d'une inscription métrique»:

V. Kepetzi, «Autour d'une inscription métrique et de la représentation des apôtres Pierre et Paul dans une église en Élide», στο P. Armstrong (επιμ.) *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, London 2006, 160-181.

Kepetzi, «Quelques remarques sur le motif de l'enroulement du ciel»:

V. Kepetzi, «Quelques remarques sur le motif de l'enroulement du ciel dans l'iconographie byzantine du Jugement dernier», *ΔΧΑΕ ΙΖ'* (1993-1994), Τόμος αφιερωμένος στη Ντούλα Μουρίκη, 99-112.

Kepetzi, «Tradition iconographique et création»:

V. Kepetzi, «Tradition iconographique et création dans une scène de Communion», *Akten des XVI internationaler Byzantinischenkongress*, Wien 1981, τ. II/5 (*JÖB* 32/5), 443-451.

Kolia-Demitzaki, «Byzantium and the West»:

A. Kolia-Demitzaki, «Byzantium and the West - the West and Byzantium (Ninth-Tenth Centuries). Focusing on Zweikaiserproblem. An Outline of Ideas and Practices», στο *AUREUS. Αφιερωματικός τόμος*, 357- 380.

Kovalchuk, «The Founder as a Saint»:



K. Kovalchuk, «The Founder as a Saint: The Image of Justinian I in the Great Church of St Sophia», *Byzantion* 77 (2007), 205-238.

Koutrakou, *La propagande impériale byzantine*:

N.-C. Koutrakou, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIIIe-Xe siècles)*, Athènes 1994.

Kreidl-Papadopoulos, *Die Kirche Παναγία των Χαλκέων*:

K. Kreidl-Papadopoulos, *Die Wandmalerei des XI. Jahrhunderts in der Kirche Παναγία των Χαλκέων in Thessaloniki*, Graz-Köln 1966.

A. Kreidl-Papadopoulos, *RbK* III, Stuttgart 1973, 264-318.

Lazarev, *Storia della pittura*:

V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967 (α' έκδ. στα ρωσικά, 1948).

Lidov, «Leo the Wise»:

A. Lidov, «Leo the Wise and the Miraculous Icons in Hagia Sophia», *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας: οι νέοι άγιοι, 8<sup>ος</sup>-16<sup>ος</sup> αιώνας*, επιμ. Ε. Κουντούρα-Γαλάκη, Αθήνα 2004.

Ljubinković, «La peinture murale»:

R. Ljubinković, «La peinture murale en Serbie et en Macédoine aux XIe et XIIe siècles», *CahArch* 9 (1962), 413-422.

Ljubinković, «Les influences de la vie politique»:

R. Ljubinković, «Les influences de la vie politique contemporaine sur la décoration des églises d'Ohrid», *Actes du XIIIe CIEB*, τ. III, Belgrade 1964.

Magdalino, «Observations on the Nea Ekklesia of Basil I»:

P. Magdalino, «Observations on the Nea Ekklesia of Basil I», *JöB* 37 (1987), 51-64 και επανέκδοση στου ιδίου, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot 2007, αρ. 5.

Magdalino, *Byzantine Constantinople*:

P. Magdalino, *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Variorum, Aldershot-Burlington 2007.

Maguire, «The Mosaics of Nea Moni»:

H. Maguire, «The Mosaics of Nea Moni. An Imperial Reading», *DOP* 46 (1992), 205-214.

Maguire, «The Cycle of Images in the Church»:

H. Maguire, «The Cycle of Images in the Church», επιμ. L. Safran, *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, Pennsylvania 1998, 121-151.

Maguire, *Icons of their Bodies*:

H. Maguire, *Icons of their Bodies: Saints and their Images in Byzantium*, Princeton 1996.

Malmquist, *Byzantine 12th Century Frescoes*:

T. Malmquist, *Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria, Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi*, Uppsala 1979.

Mango, *Materials*:

C. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of Saint Sophia Istanbul* (Dumbarton Oaks Studies VIII), Washington, D.C. 1962.

Mango, *The Art of the Byzantine Empire*:

- C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Toronto - Buffalo - London <sup>2</sup>1986.
- Mango – Hawkins, «The Apse Mosaics»:  
C. Mango -E. J. W. Hawkins, «The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul», *DOP* 19 (1965), 113-149.
- Mango – Hawkins, «The Mosaics of St. Sophia»:  
C. Mango -E. J. W. Hawkins, «The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum», *DOP* 26 (1972), 1-41.
- Maraval, *Eusèbe de Césarée*:  
P. Maraval, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin*, Paris 2001.
- Marinis, «A Reconsideration of the Communion of the Apostles»:  
V. Marinis, «A Reconsideration of the Communion of the Apostles in the Byzantine Art», *Studies in Iconography* 42 (2021), 1-20.
- Marković, «St. Niketas the Goth»:  
M. Marković, «St. Niketas the Goth and St. Niketas of Nikomedeia. A propos Depictions of St. Niketas the Martyr on Medieval Crosses», *Zbornik za likovne umetnosti Matice srpske* 36 (Novi Sad 2008), 19-42.
- Mathews, «The Transformation Symbolism»:  
Th. F. Mathews, «The Transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome», επιμ. R. Morris, *Church and People in Byzantium*, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986, Society for the Promotion of Byzantine Studies, University of Birmingham 1990, 191-214.
- Mavropoulou-Tsioumi, «Church of Saint Andrew 'Peristera'»:  
Chr. Mavropoulou-Tsioumi, «The Painting of the Ninth Century in the Church of Saint Andrew 'Peristera'» *Zograf* 26 (1997), 7-16.
- Mélanges Catherine Jolivet-Lévy*:  
*Mélanges Catherine Jolivet-Lévy [Travaux et mémoires 20/2]*, επιμ. S. Brodbeck και άλλοι, Paris 2016.
- Miljković-Pepok, «Sv. Sofija vo Ohrid»:  
P. Miljković-Pepok, «Materijali za makedonskata srednovkovna umetnost. Freskite vo svetilišteto na crkvata Sv. Sofija vo Ohrid», *Zbornik na Arheološkiot Muzej I* (1956), 38-61.
- Morisani, «Hosios Loukas»:  
O. Morisani, «Gli affreschi dell'Hosios Loukas in Focide», *Critica d'arte* 49 (1962), 1-17.
- Mouriki, «Stylistic Trends»:  
D. Mouriki, «Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries», *DOP* 34/35 (1982), 77-124.
- Mylonas, «Saint-Luc en Phocide», 99-122.  
P. Mylonas, «Gavits arméniens et Litae byzantines. Observations nouvelles sur le complexe de Saint-Luc en Phocide», *CahArch* 36 (1990), 99-122.
- Niewöhner - Teteriatnikov, «Hagia Sophia at Istanbul»:

P. Niewöhner - N. Teteriatnikov, «The South Vestibule of Hagia Sophia at Istanbul: The Ornamental Mosaics and the Private Door of the Patriarchate», *DOP* 68 (2014), 117-156.

Oikonomides, «Hosios Loukas», 245-255.

N. Oikonomides, «The First Century of the Monastery of Hosios Loukas», *DOP* 46 (1992), 23-80.

Oikonomides, «Leo VI and the Narthex Mosaic»:

N. Oikonomides, «Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia», *DOP* 30 (1976), 151-172.

Oikonomides, «Constantine XI and Zoe», 219-232.

N. Oikonomides, «The Mosaic Panel of Constantine XI and Zoe in Saint Sophia», *REB* 36 (1978), 219-232.

Osieczkowska, «La mosaïque de la porte royale de Saint-Sophie»:

C. Osieczkowska, «La mosaïque de la porte royale de Saint-Sophie de Constantinople et la litanie de tous les saints», *Byzantion* 9 (1934), 41-83.

Ousterhout, *Eastern Medieval Architecture*:

R. G. Ousterhout, *Eastern Medieval Architecture: The Building Traditions of Byzantium and Neighboring Lands*, New York 2019.

Ousterhout, «Images at the Heart of the Empire»:

R. Ousterhout, «Images at the Heart of the Empire: The Figural Mosaics of Hagia Sophia», *Mosaics of Anatolia*, G. Sözen, Istanbul 2011, 233-244.

Ousterhout, «The Holy Space»:

R. Ousterhout, «The Holy Space: Architecture and the Liturgy», L. Safran (επιμ.), *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, Pennsylvania 1998, 81-120.

Ousterhout, *Visualizing Community*:

R. C. Ousterhout, *Visualizing Community: Art, Material Culture, and Settlement in Byzantine Cappadocia*, (Dumbarton Oaks Studies 46), Washington, D.C. 2017.

Ozil - Organ, «The Conservations of the Mosaic»:

R. Ozil - T. Organ, «The Conservations of the Mosaic in the Dome of Hagia Sophia, 1992-2002», στο *Mosaics of Anatolia*, G. Sözen, Istanbul 2011, 245-256.

Pallas, «Hosios Lukas»:

D. I. Pallas, «Zur Topographie und Chronologie von Hosios Lukas: eine kritische Übersicht», *BZ* 78 (1985), I, 94-107.

Panayotidi, «Donor personality traits»:

M. Panayotidi, «Donor personality traits in 12th Century Painting. Some examples», *To Byzántio órimo gia allagés. Epilogés, evaisθησίεs και τρόποι έκφρασης από τον ενδέκατο στο δέκατο πέμπτο αιώνα*, επιμ. Χρ. Αγγελίδη, (EIE/IBE), Αθήνα 2004.

Panayotidi, «L'église rupestre de la Nativité»:

Panayotidi, «L'église rupestre de la Nativité dans l'île de Naxos. Ses peintures primitives», *CahArch* 23 (1974), 107-120.

Panayotidi, «La peinture monumentale»:

M. Panayotidi, «La peinture monumentale en Grèce de la fin de l'Iconoclasme jusqu'à l'avènement des Comnènes (843-1081)», *CahArch* 34 (1986), 75-108.

Panayotidi, «Le peintre en tant que scribe»:

M. Panayotidi, «Le peintre en tant que scribe des inscriptions d'un monument et la question du niveau de sa connaissance grammaticale et orthographique», *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, 71-116.

Panayotidi, *Les monuments de Grèce*:

M. Panayotidi, *Les monuments de Grèce depuis la fin de la crise iconoclaste jusqu'à l'an mille*, αδημ. διδ. διατριβή, Paris 1969, τ. 1-2.

Panayotidi, «Les peintures murales de Naxos»:

M. Panayotidi, «Les peintures murales de Naxos (Résumé)», *CorsiRav XXXVIII* (1991), 287 κ.ε.

Panayotidi, «Quelques affinités intéressantes»:

M. Panayotidi, «Quelques affinités intéressantes entre certaines peintures dans le Magne et dans l'Italie méridionale», στο Β. Vetere (επιμ.), *Ad Ovest di Bisanzio. Il Salento medioevale*, Atti del Seminario Internazionale di Studio, Martano, 29-30 aprile 1988, Galatina 1990, 117-125.

Panayotidi, «The Character of Monumental Painting»:

M. Panayotidi, «The Character of Monumental Painting in the Tenth Century. The Question of Patronage», *Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος και η εποχή του*, 285-331.

Panayotidi, «The Church of the Virgin Kosmosoteira»:

M. Panayotidi, «The Wall-Paintings in the Church of the Virgin Kosmosoteira at Ferai (Vira) and Stylistic Trends in 12th Century Painting», *First International Symposium for Thracian Studies «Byzantine Thrace. Image and Character» = ByzForsch 14/1* (1989).

Panayotidi, «Un aspect de l'art provincial»:

M. Panayotidi, «Un aspect de l'art provincial, témoignage des ateliers locaux dans la peinture monumentale», στο *Drevnerusskoe iskusstvo vizantija i drevnjaja Rus' k 100-letnju ndrej Nikolaevica Grabara* (1896-1990), St. Petersburg 1999, 178-192.

Panayotidi – Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki»:

M. Panayotidi – Th. Konstantellou, «Panaghia Protothronos at Chalki, Naxos (10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> century phases). Meanings, function and historical context», *Naxos and the Byzantine Aegean: Insular Responses to Regional Change*, επιμ. J. Crow and D. Hill (Papers and Monographs from the Norwegian Institut at Athens 7), Athens 2018, 257-268.

Pantou, «Ο Λακεδαιμονίας άγιος Θεόκλητος»:

Ev. Pantou, «Ο Λακεδαιμονίας άγιος Θεόκλητος: τοπογραφικές επιστημάνσεις», στο *Sparta and Laconia from Prehistory to Pre-modern*, επιμ. W.G. Cavanagh, C. Gallou and M. Georgiadis, (British School at Athens, Studies 16), London 2009, 343-349.

Peers, *Subtle Bodies*:

G. Peers, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*, California 2001.

Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*:

A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, επιμ. A. Carile, Bologna 1990.

Piccinini, «L' ideologia politica bizantina»:

P. Piccinini, «L' ideologia politica bizantina», *Rivista di Bizantinistica* 1 (1991), 163-180.

Restle, *Die byzantinische Wandmalerei*:

M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, τ. I - III, Recklinghausen 1967.

Riedel, *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity*:

M. L. D. Riedel, *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity. Writings of an Unsuspected Emperor*, Cambridge University Press 2018.

Rodley, «The Pigeon House Church»:

L. Rodley, «The Pigeon House Church, Çavuşin», *JÖB* 33 (1983), 301-339.

Rodley, *Cave Monasteries*:

L. Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1985.

Schatz, *To πρωτείο του πάπα*:

K. Schatz, *To πρωτείο του πάπα. Η ιστορία του από τις απαρχές μέχρι σήμερα*, μτφρ. Μ. Ρούσσο-Μηλιδώνης, Αθήνα 2005.

Sarris, «Η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία»:

P. Sarris, «Η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία από τον Κωνσταντίνο μέχρι τον Ηράκλειο (306-641)», στο C. Mango (επιμ.) *Ιστορία του Βυζαντίου*, Oxford 2006, 43-89.

Schneider, «Der Kaiser des Mosaikbildes»:

A. M. Schneider, «Der Kaiser des Mosaikbildes über dem Haupteingang der Sophien-Kirche zu Konstantinopel», *Orientalia Christiana series 3*, vol. 10 (1935), 75-79.

Siecienski, *The Filioque: History of a doctrinal controversy*:

A. E. Siecienski, *The Filioque: History of a doctrinal controversy*, Oxford 2010.

Siecienski, *The Papacy and the Orthodox*:

A. Siecienski, *The Papacy and the Orthodox: Sources and History of Debate*, New York 2017.

Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting*:

K. M. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, Pretoria 1982.

Sotiriou, «La crypte de Saint-Luc»:

G. Sotiriou, «Peintures murales byzantines du XIe siècle dans la crypte de Saint-Luc», *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Byzantines*, Αθήνα 1931, 390-400.

*Sparta and Laconia*:

*Sparta and Laconia from Prehistory to Pre-modern*, επιμ. W.G. Cavanagh, C. Gallou and M. Georgiadis, (British School at Athens, Studies 16), London 2009.

Stefănescu, «Sur la mosaïque de la porte imperiale de Sainte Sophie»:

J.D. Stănescu, «Sur la mosaïque de la porte imperiale de Sainte Sophie de Constantinople», *Byzantion* 9 (1934), 517-523.

Stichel, «L'affresco di Michele Arcangelo e Giosuè»:

R. Stichel, «L'affresco di Michele Arcangelo e Giosuè d'Osios Lukas: la sua interpretazione nel quadro di affreschi simili in Cappadocia e Georgia», *Atti del I Simposio Internazionale sull'arte georgiana*, Bergamo 1974, Milano 1987.

Stikas, «Nouvelles observations»:

E. Stikas, «Nouvelles observations sur la date de construction du Catholicon et de l'église de la Vierge du Monastère de Saint-Luc en Phocide», *CorsiRav* 19 (1972), 311-330.

Taft, «The Great Entrance»:

R. F. Taft, "The Great Entrance. A history of the transfer of gifts and other preanaphoral rites of the Liturgy of St. John Chrysostom", *OrChrAn* 200 (1975).

Takoumi –Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie»:

A. Takoumi – K. Tassoyannopoulou, «Entre Constantinople et périphérie: Saint Leon, évêque de Catane, particulièrement vénéré en Laconie, Peloponnèse», *Ἐν Σοφία μαθητεύσαντες. Essays in Byzantine Material Culture and Society in Honour of Sophia Kalopissi-Verti*, επιμ. Ch. Diamanti - A. Vassiliou, Oxford 2019, 81-99.

Tassoyannopoulou, «Interpretative Approaches»:

K. Tassoyannopoulou, «Interpretative Approaches on the anthropomorphic depictions of the Holy Trinity in Byzantine monumental painting», στο *Art and Archaeology in Byzantium and Beyond. Essays in honour of Sophia Kalopissi-Verti and Maria Panayotidi-Kesisoglou*, επιμ. D. Mourelatos, Oxford 2021, 29-42.

Teteriatnikov, *The Liturgical Planning*:

N. Teteriatnikov, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia*, Rome 1996.

Teteriatnikov, «The Mosaics of the Eastern Arch»:

N. B. Teteriatnikov, «The Mosaics of the Eastern Arch of Hagia Sophia, Constantinople: Program and Liturgy», *Gesta* 52/1 (2013), 61-84.

*The Byzantine Saint*:

*The Byzantine Saint*, επιμ. S. Hackel, New York: Saint Vladimir's Press 2001.

*The Holy Apostles*, επιμ. Mullett – Ousterhout:

*The Holy Apostles. A Lost Monument, a Forgotten Project, and the Presentness of the Past* (with appendixes prepared by F. Gargova), επιμ. M. Mullett – R. G. Ousterhout (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), Washington, D.C. 2020.

Thierry, *Haut Moyen Âge en Cappadoce*:

N. Thierry, *Haut Moyen Âge en Cappadoce. Les églises de Çavuşin*, Paris 1983.

Thierry, «L'absence de statut»:

N. Thierry, «L'absence de statut du peintre après l'Iconoclasme», *Zograf* 26 (1997), 17-26.

Thierry, «L'art monumental byzantin»:

N. Thierry, «L'art monumental byzantin en Asie Mineure du XIe s. au XIVe», *DOP* 29 (1975), 87-91.

Thierry, «L'église de Nicéphore Phocas»:

N. Thierry, «Une image du triomphe imperial dans une église de Cappadoce: L'église de Nicéphore Phocas à Çavuşin», *Bulletin de la Societe Nationale des Antiquaires de France* (1985), 28-35.

Thierry, *La Capapodoce*:

N. Thierry, *La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge* (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 4), Turnhout 2002.

Thierry, «La peinture de Cappadoce»:

N. Thierry, «La peinture de Cappadoce au Xe siècle. Recherches sur les commanditaires de la nouvelle église de Tokali et d'autres monuments», *Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος και η εποχή του*, 217-245.

Thierry, «Les peintures de Cappadoce»:

N. Thierry, «Les peintures de Cappadoce de la fin de l'Iconoclasme à l'invasion turque (843-1082)», *Revue de l'Université de Bruxelles* (Oct. 1966-Jan. 1967), 10-15.

Thierry, *Peintures d'Asie Mineure*:

N. Thierry, *Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie aux Xe et Xie s.*, Variorum Reprints, London 1977.

Thierry, «Un atelier de peintures du début du Xe siècle»:

N. Thierry, «Un atelier de peintures du début du Xe siècle en Cappadoce: l'atelier de l'ancienne église de Tokali», *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, Paris 1971, 170-178 (= Thierry, *Peintures d'Asie Mineure*, αρ. άρθρου IV).

Todić, «Sainte-Sophie d'Ohrid»:

Br. Todić, «Représentations de Papes romains dans l'église Sainte-Sophie d'Ohrid. Contribution à l'idéologie de l'archevêché d'Ohrid», *ΔΧΑΕ ΚΘ'* (2008), 105-118.

Tsakalos, «Ἐνταλματικοῦ οὐ 'ἐντάλματί σου'?»:

A. Tsakalos, «Ἐνταλματικοῦ οὐ 'ἐντάλματί σου'»? Nouvelle lecture de l'inscription d'un donateur à Karanlik kilise (Göreme, Cappadoce)», *ΔΧΑΕ π. Δ' - τ. ΚΕ'* (2004), 219-224.

Tsakalos, *Le monastère rupestre de Karanlik Kilise*:

A. Tsakalos, *Le monastère rupestre de Karanlik Kilise. Monachisme, art et patronage en Cappadoce byzantine*, αδημ. διδ. διατριβή, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Paris 2006.

Tsakalos, «Art et donation»:

A. Tsakalos, «Art et donation en Cappadoce byzantine: L'église rupestre de Karanlik Kilise», στο *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, επιμ. J.-M. Spieser και E. Yota, *Actes du colloque international de l'Université de Fribourg, 13-15 mars 2008* (Réalités byzantines 14), Paris 2012, 163-187.

Tsamakda, *Byzantine Illustrated Manuscripts*:

V. Tsamakda (επιμ.), *A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts*, Leiden-Boston 2017.

Tsigaridas, «La peinture à Kastoria»:

E. Tsigaridas, «La peinture à Kastoria et en Macédoine grecque occidentale vers l'année 1200. Fresques et icônes», *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, 1986, Beograd 1988, 309-320.

Underwood, «Work of the Byzantine Institute»:

P. A. Underwood, «Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul», *DOP* 9-10 (1955-1956), 291-300.

Underwood, «Work of the Byzantine Institute in Instabul»:

P. A. Underwood, «Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul: 1957-1959. The Conservation of A Byzantine Fresco Discovered at Etyemez, Instabul», *DOP* 14 (1960), 205-222.

Underwood – Hawkins, «The Mosaics of the Hagia Sophia»:

P. A. Underwood – E. J. W. Hawkins, «The Mosaics of the Hagia Sophia at Istanbul: The Portrait of the Emperor Alexander», *DOP* 15 (1961), 187-215.

Varalis, «The Communion of the Apostles»:

Y. D. Varalis, «The Communion of the Apostles: Thoughts on Artistic Spatial and Liturgical Matters», στο *ΔΑΣΚΑΛΙΑ. Απόδοση τιμής στην καθηγήτρια Μαίρη Παναγιωτίδη-Κεσίσογλου*, επιμ. Πλ. Πετρίδης - Β. Φωσκόλου, Αθήνα 2015, 43-64.

Vitaliotis, «Le programme iconographique “classique”»:

I. Vitaliotis, «Le programme iconographique “classique” de l’église byzantine, expression de la doctrine christologique», *Cristo nell’Arte Bizantina e Postbizantina*, επιμ. Χρ. Μαλτέζου και Γ. Γαλάβαρης (Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia/Società Archeologica Cristiana di Grecia), Venezia 2002, 57-70.

Wallace, *Byzantine Cappadocia*:

S. A. Wallace, *Byzantine Cappadocia: the Planning and Function of its Ecclesiastical Structures*, διδ. διατριβή, Australian National University, Canberra 1991.

Walter, «Mid-Pentecost»:

Chr. Walter, «The Earliest Representation of Mid-Pentecost», *Zograf* 10 (1979), 15-16.

Walter, *Warrior Saints*:

Chr. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot-Burlington 2003.

Wharton, *Art of Empire*:

A. J. Wharton, *Art of Empire: Painting and Architecture of the Byzantine Periphery. A Comparative Study of Four Provinces*, University Park 1988.

Wharton Epstein, «Rock-cut Chapels»:

A. Wharton Epstein, «Rock-cut Chapels in Göreme Valley, Cappadocia: the Yilanli Group and the Column Churches», *CahArch* 24 (1975), 115-126.

Wharton Epstein, «Saint-Sophia at Ohrid»:

A. Wharton-Epstein, «The Political Content of the Painting of Saint-Sophia at Ohrid», *JÖB* 29 (1980), 315-329.

Wharton Epstein, «The Column Churches»:

A. Wharton-Epstein, «The Fresco Decoration of the Column Churches», *CahArch* 29 (1980), 115-126.

Wharton Epstein, «The Fresco Decoration of the Column Churches»:

A. Wharton Epstein, «The Fresco Decoration of the Column Churches, Göreme Valley, Cappadocia: A Consideration of their Chronology and their Models», *CahArch* 29 (1980-1981), 115-126.

Wharton Epstein, *Tokali kilise*:

A. Wharton-Epstein, *Tokali kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia*, Washington, D.C. 1986.

Whittemore, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul*:

Th. Whittemore, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, 4 τ., Boston 1933-1952.

Winkelman, *Studien zu Konstantin*:

Fr. Winkelman, *Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, επιμ. W. Brandes - J. F. Haldon, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham 1993.