

έσωτερική διαδικασία δεν φαίνεται να οδηγούσε από μόνη της τη Β. 'Αφρική στην επέκταση της δουλοκτησίας. 'Ανάλογες παρατηρήσεις μπορούμε να κάνουμε και για τις συνθήκες κρίσης του δουλοκτητικού τρόπου παραγωγής. 'Ο στρατιωτικός παράγοντας είχε αποφασιστικές επιπτώσεις στη συγκεκριμένη μορφή που πήρε ή παρακμή της δουλοκτητικής οικονομίας και στη συγκεκριμένη μορφή που πήρε ο κοινωνικός σχηματισμός που αναδείχτηκε μετά τις γοθθικές επιδρομές¹⁷.

'Ορισμένοι μελετητές που έχουν ασχοληθεί με τα θεωρητικά προβλήματα των σύγχρονων κοινωνιών έχουν επισημάνει ότι η γενική τάση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής να αποσυνθέτει ή έστω να μεταμορφώνει ριζικά τους άλλους τρόπους παραγωγής με τους οποίους έρχεται σε έπαφή δεν παρατηρείται πάντα στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες¹⁸. Παρόλο που οι ιστορικοί της αρχαιότητας δεν έχουν προχωρήσει σε συστηματικές διερευνήσεις αυτού του είδους νομίζω ότι ένα πρώτο συμπέρασμα είναι σχετικά προφανές.

'Αν η μετάβαση από έναν τρόπο παραγωγής σ' έναν άλλο δεν προερχόταν στην αρχαιότητα πρώτιστα από έσωτερικές διαδικασίες ώριμανσης και αποσύνθεσης, τότε δεν μπορούμε να περιμένουμε και καμιά κοινωνική συνείδηση να αντιστοιχεί στις συγκεκριμένες μεταβάσεις. Ούτε οι δούλοι της 'Αθήνας, ούτε οι εΐλωτες της Σπάρτης, ούτε καμιά άλλη κοινωνική τάξη μπορούσαν να έχουν συνείδηση των επερχόμενων μεταβολών. Τό μόνο που σίγουρα αισθάνονταν όλες οι κοινωνικές τάξεις που ύφισταντο την εκμετάλλευση ήταν τα αποτελέσματα της δικής τους ύποταξης. Κατά συνέπεια, εκείνο που διεκδικούσαν δεν ήταν η άλλαγή της κοινωνίας αλλά η βελτίωση της προσωπικής τους θέσης. 'Αναζητώντας σ' αυτά τα πλαίσια τους όρους των κοινωνικών συγκρούσεων δεν έχουμε καμιά δυσκολία να ανακαλύψουμε και ταξική πάλη και ταξική συνείδηση: στην περίπτωση των δούλων, ή ταξική πάλη και ταξική συνείδηση εκδηλώνονταν με την προσπάθειά τους να αποκτήσουν την έλευθερία τους.

'Όπως τελικά παρατηρεί ο Γκαρλάν, «δεν καταρρίπτει κανείς "τόν" μαρξισμό (έστω κάποιον μαρξισμό) όταν αποδεικνύει (άνετα) ότι οι "Έλληνες δούλοι δεν έχουν "σωστή" συνείδηση, πρώιμα λενινιστική, της θέσης τους ως εκμεταλλευόμενοι και δεν έχουν ενεργήσει με την επιβαλλόμενη αποφασιστικότητα» (σ. 250). 'Η αναζήτηση της συνείδησης ως προσδιοριστικού παράγοντα στη συγκρότηση μιάς κοινωνικής τάξης πρέπει να συνδυάζεται με την αναζήτηση των γενικών χαρακτηριστικών του συγκεκριμένου τύπου μιάς δεδομένης κοινωνίας.

Οί θεωρητικοί συλλογισμοί του Γκαρλάν που σχολιάστηκαν έδω αποτελούν ένα πολύ μικρό μέρος της μελέτης του· τό κύριο βάρος, και ή κύρια άξία του

17. Βλ. Ρ. Anderson, 'Από την αρχαιότητα στο φεουδαρχισμό, 'Αθήνα, 'Οδυσσεάς, 1980, σ. 121-163.

18. Βλ. για παράδειγμα Σαμίρ 'Αμίν, «'Η κυριαρχία του καπιταλισμού στη γεωργία», στο Κ. Βεργόπουλος και Σ. 'Αμίν, Δύσμορφος καπιταλισμός, 'Αθήνα, Παπαζήσης, 1975, σ. 247.

έργου του βρίσκονται στην παρουσίαση των ιστορικών δεδομένων. Σε σχέση με τις γνώσεις των μελετητών του περασμένου αιώνα, ή πρόοδος που έχει συντελεστεί στο ζήτημα αυτό είναι προφανής. Και όμως οι πηγές, με εξαίρεση τους αλγυπτιακούς παπύρους και τις μυκηναϊκές πινακίδες που φωτίζουν δύο συγκεκριμένες κοινωνίες, ήταν πάντα γνωστές. Τι είναι αυτό που επιτρέπει στους σημερινούς μελετητές να ξαναδιαβάσουν τά ίδια κείμενα και να διαπιστώνουν διαφορετικά πράγματα; Νομίζω ότι ή άπάντηση βρίσκεται στο ότι εκκινούν από προωθημένο θεωρητικό πλαίσιο και από προωθημένα θεωρητικά έρωτήματα. Τελικά, οι πηγές παρέχουν τόσες πληροφορίες όσες ο μελετητής είναι έτοιμος να αναζητήσει. 'Αν, όπως παρατήρησα παραπάνω, οι θεωρητικές αντιπαραθέσεις γίνονται σήμερα περισσότερο στο όνομα των εμπειρικών δεδομένων παρά, όπως παλαιότερα, στο όνομα της θεωρίας, αυτό συμβαίνει γιατί ή θεωρία έχει σημειώσει ήδη μεγάλη πρόοδο και δεν αποκλείεται να ετοιμάζεται για νέο άλμα.

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΥΡΤΑΤΑΣ

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ*

Στό Βίο του Συμεών του Θεολόγου παραδίδεται ένα επεισόδιο που πραγματικά έντυπωσιάζει τόν άναγνώστη της εποχής μας! 'Η μητέρα του μοναχού 'Αρσενίου ταξίδεψε από την Παφλαγονία στην Κωνσταντινούπολη για να έπισκεφθεί τό γιό της. 'Επί τρεις ημέρες ή άτυχη γυναίκα περίμενε στην είσοδο της Μονής του Μάμαντος για να δει τό γιό της. 'Ο 'Αρσένιος όμως άρνήθηκε να τή δει. Εΐπε πώς με κανέναν τρόπο δεν γινόταν να τή συναντήσει: «εί και άποφύξα-σαν έν πύλωνι ακούσομαι». 'Έτσι ή μητέρα του γύρισε στον τόπο της, χωρίς τελικά να δει τόν 'Αρσένιο.

'Εντελώς διαφορετική είναι ή ιστορία που διηγείται ο συγγραφέας του Βίου των τριών άδελφών από τή Λέσβο, Δαβίδ, Συμεών και Γεωργίου². 'Όταν ο Δαβίδ είχε συμπληρώσει δέκα έτη σ' ένα κοινόβιο, ή μητέρα του θέλησε να τόν έπισκεφθεί. 'Ο Δαβίδ έλαβε «θεόθεν» τό σημείο, ότι δηλαδή ή μητέρα του έπρόκειτο

* Τό κείμενο αυτό είναι διάλεξη που έδωσε ο Α. Ρ. Καζάν τόν Μάιο του 1986 στο Κ.Β.Ε./Ε.Ι.Ε. Τήν έπιμέλεια του κειμένου και των ύποσημειώσεων έκανε ή Τόνια Κιουσοπούλου.

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

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

νά έρθει νά τόν δει σύντομα. Γι' αυτό τό σκοπό έστειλε άμέσως ένα μαθητή του νά τήν προϋπαντήσει στην άκρογιαλιά και στη συνέχεια νά τήν οδηγήσει στη μονή. "Όταν αυτή πλησίασε, «προϋπάντησεν αυτήν ό μακάριος [δηλαδή ό Δαβίδ] μητρικόν άπονέμων σέβας».

Πρόκειται για δύο άγιογραφικά κείμενα, πού διαφέρουν ριζικά ώς πρός τό πρόβλημα τής σχέσης «γονέων και τέκνων». 'Η διαφορά αυτή δέν είναι μοναδική: υπάρχουν και άλλοι Βίοι άγίων, πού τονίζουν τό χάσμα στίς σχέσεις ανάμεσα στους γονείς πού ζοϋν στόν κόσμο, και στά τέκνα τους πού άποσύρονται από τά έγκόσμια. "Όπως επίσης υπάρχουν άγιογραφικά κείμενα πού δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στίς οικογενειακές σχέσεις. 'Ο Βίος τών άδελφών από τη Λέσβο διηγείται στό τέλος ότι και οί τρείς θάφτηκαν στόν ίδιο τάφο — «έν μιᾷ και αυτό [δηλαδή, τό λείψανο του Δαβίδ] κατετέθη τη λάρνακι, ώς άν, ους μία γαστήρ ήγιασμένη έν κόσμω έκυοφόρησε, αυτούς και εις θαυματόβρυτος άναδεικνύεται τάφος»³.

'Η διαφορά πού παρατηρείται στά κείμενα αυτά δείχνει ότι δέν έχουμε άπλώς έναν άγιογραφικό «τόπο», αλλά ένα ειδικό πρόβλημα σχετικό με τήν οικογένεια, για τή φύση του όποιου ή βυζαντινή κοινωρία προσέφερε διάφορες άπόψεις. 'Ατυχώς στην ένδιαφέρουσα και σημαντική μονογραφία του για τίς σχέσεις γονέων και τέκνων κατά τό βυζαντινό δίκαιο ό 'Α. Χριστοφιλόπουλος δέν στάθηκε στην διαπίστωση ότι υπάρχουν και άντιφατικές άπόψεις για τήν οικογένεια⁴. Πρέπει, όμως, τώρα νά προσπαθήσουμε νά καταλάβουμε πώς άκριβώς ήταν διαμορφωμένη ή βυζαντινή οικογένεια.

'Η οικογένεια στό 'Υστερο Ρωμαϊκό κράτος άποτελούσε μιᾷ χαλαρή ένότητα. 'Ο ρωμαϊκός γάμος θέσπιζε μιᾷ κοινωνική σύνδεση άποδεκτή από τό νόμο, δηλαδή βασισμένη στην άπόφαση ένός άνδρα και μιᾷς γυναίκας νά ζήσουν μαζί. 'Η ούσία του γάμου βρισκόταν στην *affectio maritalis*, τή γαμική έπιθυμία, και στό *honori matrimonii*, πού προϋπέθεταν ένα σύστημα ήθικῶν ύποχρεώσεων⁵. 'Η βυζαντινή νομοθεσία, ώστόσο, σιγά-σιγά εισηγήγε μιᾷ καινούργια ιδέα στό συζυγικό βίο. Τό πρώτο στοιχείο του νέου θεσμικού πλαισίου ήταν ή θρησκευτική έπισημότητα τής γαμήλιας τελετής. 'Ο 'Ιωάννης ό Χρυσόστομος άπέρριπτε «τήν πομπήν τήν σατανικήν» τών ειδωλολατρικῶν γαμηλιών: «'Εξεστιν έτέροις φαιδρύνειν τόν γάμον, όλον τραπέζαις πληθούσαις, και ήματίοις, λέγει ό ίδιος. Σ' αυτές τίς έορταστικές εκδηλώσεις οί έθνικοί σκιρτοϋν «ώς αί κάμηλοι, ώς αί ήμίονοι». 'Αντίθετα ή άπλότης του νέου ήθους άπαιτοϋσε κοσμιότητα: «πάντα σωφροσύνης έμπεπλησθαι δει, πάντα σεμνότητος, πάντα κοσμιότητος»⁶. 'Ηδη ό

3. δ.π., σ. 259.

4. Α. Χριστοφιλόπουλος, *Σχέσεις γονέων και τέκνων κατά τό βυζαντινόν δίκαιον μετά συμβολών εις τό άρχαίον και τό έλληνιστικόν*, 'Αθήνα 1946.

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

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

Χρυσόστομος ειχε κατανοήσει τά στοιχεία του νέου ήθους — τή στεφάνωση ώς σύμβολο τής γαμικής σωφροσύνης: «διά τοϋτο στέφανον τας κεφαλαίς επιτίθενται, σύμβολον τής νίκης»⁷.

Σύμφωνα με αυτή τήν άρχή ό Θεοφιλάκτος Σιμοκάτης περιγράφει τήν τελετή του γάμου του αυτοκράτορα Μαιρικίου ό πατριάρχης, λέγει ό Θεοφιλάκτος, «κορυφαίς τών βασιλέων τούς στεφάνους καθίδρυσεν τών τε θεανόρικων μυστηρίων μετέδωκεν, ώς σύνθετος τοίς θρησκείουσι τήν ταύτην και άκρίβηλον πίστιν»⁸. Στο τέλος του έκτου αιώνα ή σεμνή διαδικασία τών γαμηλιών έγινε «συνήθης», κατά τήν έκφραση του Σιμοκάτη.

Πόσο έξαιρετικά σοβαρό ήταν τό θέμα του γάμου διαπιστώνουμε από τήν άπάντηση του πάπα Νικολάου Α' στις έρωτήσεις του Βούλγαρου πρίγκηπα Βόριδος. Τό τρίτο κεφάλαιο τής άπαντήσεώς του διαπραγματεύεται τό βυζαντινό έθος του γάμου: «consuetudinem, quam Graecos in nuptialibus contuberniis habent», παραθέτοντας επίσης, τούς αντίστοιχους κανόνες τής μεσαιωνικής Ρώμης. 'Εμείς, λέγει ό πάπας, δέν έχουμε καθόλου στέφανα, ούτε για άντρες, ούτε για γυναίκες, ούτε χρυσά, ούτε άσημένα, ούτε καμωμένα από άλλα μέταλλα, αλλά τελούμε τό γάμο μας άπλώς ύστερα από τά *sponsalia*, με μόνη τή συναινέση τών μνηστήρων και τών γονέων τους ή τών κυριών τους («consensu eorum, qui haec contrahunt, et eorum, in quorum potestate sunt») και τήν έπίδοση τής προγαμιαίας δωρεᾶς. 'Η σύναψη του γάμου στό βυζαντινό κράτος του ένατου αιώνα ήταν πιό περιπλοκή από ό,τι στην Ρώμη, στην όποία ή παλαιά ιδέα του *consensus*, τής άπλης συναινέσεως, έμενε ακόμα ισχυρή⁹.

'Ανάλογα και ή νομική θέση όσον άφορά τίς έξω συζυγικές σχέσεις άλλαξε δραστικά. "Ός τόν έκτο άκόμη αιώνα, ή μεταχείριση τών παλλακίδων παρέμεινε άμφίρροπη. 'Ο 'Αναστάσιος Α' έδωσε νομιμότητα στα νόθα παιδιά, «*filii naturali*», ένώ ό 'Ιουστίνος Α' άκύρωσε αυτόν τό νόμο. 'Ο 'Ιουστινιανός όμως άποκατάστησε τά δίκαια τών νόθων παιδιών και έθέσπισε στην Νεαρά 89 (κεφ. 1): «αι δε βασιλικαι διατάξεις ένέφξαν τοίς ούκ όρθως γενομένοις τας έπί τό γνησιον όδους». 'Αργότερα, στην *Έκλογή* (2:6) ό Λέων Γ' άνανώνρισε επίσης τή νομιμότητα αυτών ειδικά τών σχέσεων, όταν ό άνδρας «σαρκικώς συμπλεκόμενος άγραφον συναλλάσσει πρός αυτήν [δηλ. μιᾷ γυναίκα] γάμον», προστατεύοντας με αυτόν τόν τρόπο τά περιουσιακά δίκαια τής παλλακίδος. Αυτή ή φιλανθρωπία, για νά χρησιμοποιήσουμε τίς λέξεις τής Νεαρᾶς του 'Ιουστινιανού, τελείωσε όριστικά τόν ένατο αιώνα. 'Ο Βασίλειος Α' θέσπισε στόν *Πρόχειρον Νόμον* (4:26): «κελεύομεν από του νύν μηδενί έξόν υπάρχειν παλλακίδα έν τῷ ιδίῳ οίκῳ

7. δ.π., col. 546.

8. *Theophylacti Simocatae Historiae*, έκδ. C. de Boor, Λιψία 1887, σ. 57.

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

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

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

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

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

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

12. Ζέκος, ὁ.π., σ. 221.

Ἄλλὰ ἡ μάχη ἐνάντια στὶς νέες τάσεις ἦταν χαμένη καὶ ἡ ρωμαϊκὴ ἀρχὴ τοῦ διαζυγίου «ἐκ συναινεσεως» ἐμελλε νὰ ἀκυρωθεῖ. Ἡ τελευταία νίκη σημειώνεται μὲ τὴ δημοσίευση τῆς *Ἐκλογῆς ἀπὸ τὸν Λέοντα Γ'*. Ἀναφερόμενος στὴ σοφία τοῦ πλάστου καὶ δημιουργοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ στὶς ἀρχὲς τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, ὁ νομοθέτης ἀνακηρύσσει ὅτι ὁ γάμος εἶναι μίᾳ ἀδιάλυτη ἔνωση καὶ «μία ἐν δυάδι προσώπων σάρξ». Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ὁ Λέων καθόρισε ἀκρίβως ποιὲς αἰτίες εἶναι ἐπαρκεῖς γιὰ τὴν ἐκδοση τοῦ διαζυγίου· ὁ ἄντρας θὰ μπορούσε νὰ ἀφήσει τὴ γυναίκα του, ἂν αὐτὴ εἶχε κατηγορηθεῖ γιὰ πορνεία, ἂν ἐπιβουλεύοταν τὴν ζωὴ του ἢ ἂν πάλι ἡ ἴδια δὲν εἶχε μαρτυρήσει τὸ γεγονὸς ὅτι κάποιος ἄλλοι τὸν ἐπιβουλεύοταν· ἡ γυναίκα θὰ μπορούσε νὰ διαλύσει τὸ γάμο της, ἂν ὁ ἄντρας της ἦταν ἀνίκανος «ἐπὶ τριετίαν». Ἡ ἀρρώστεια τῆς λέπρας κρίνεται ἐπίσης ὡς κανονικὴ αἰτία τοῦ διαζυγίου (2:1-3).

Ἡ ἐνίσχυση τῶν οἰκογενειακῶν σχέσεων φαίνεται καὶ στὴν ἀλλαγὴ τῆς ἰδέας τῆς μνηστείας. Σταδιακὰ ἡ βυζαντινὴ ἔννοια τῆς μνηστείας προσέγγισε τὸ νόμιμο γάμο¹³. Ἦδη ὁ Κωνσταντῖνος ὁ Μέγας τὴ θεωροῦσε σὰν ἕνα συμβόλαιο. Ἀργότερα ἡ ἀκύρωση τῆς μνηστείας ἦταν παρόμοια μὲ ἐκείνη τοῦ διαζυγίου, μολοντί ὁ κατάλογος τῶν αἰτιῶν γιὰ νὰ ἀκυρώσει κανεὶς τὴ μνηστεία ἦταν μεγαλύτερος ἀπὸ ἐκεῖνον τοῦ νομίμου γάμου. Τὸ τελευταῖο στάδιο αὐτῆς τῆς ἐξελίξεως ἀποτελοῦν οἱ Νεαρᾶς τοῦ αὐτοκράτορα Ἀλεξίου Α', ποὺ μειώνουν τὴ διαφορὰ μεταξὺ τῶν δύο θεσμῶν. Ὅπως εἶπε ἕνας ἀπὸ τοὺς ἐρμηνευτὲς τους: «ἐν μὲν ἡ μνηστεία γάμο ἰσοδυναμεῖ»¹⁴.

Διαπιστώνουμε λοιπὸν ὅτι ἡ βυζαντινὴ οἰκογένεια ἦταν σταθερότερη ἀπὸ ὅ,τι ἡ οἰκογένεια στὸ ρωμαϊκὸ κράτος καὶ, ὅπως φαίνεται, οἱ θεσμοὶ τῆς ἦταν σταθερότεροι ἀπὸ ἐκείνους τῆς μεσαιωνικῆς οἰκογένειας στὴ Δύση. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση πρέπει νὰ μᾶς κάνει πιὸ προσεκτικούς ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐξέλιξη τῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας καὶ τὶς ἀπόψεις ποὺ ἔχουν κατὰ καιροὺς διατυπωθεῖ, ὅπως λόγου χάρι στὸ ἄρθρο τοῦ Hunger ποὺ ἀναφέραμε πιὸ πάνω καὶ ἐπίσης στὸ βιβλίο του *Reich der neuen Mitte*¹⁵. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Hunger, οἱ ἀλλαγές ποὺ ἐπῆλθαν στὴ βυζαντινὴ οἰκογένεια ἦταν ἀποτέλεσμα τῆς ἐπιδράσεως τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ἡ θεωρία αὐτὴ φαίνεται πειστικὴ, γιὰτὶ πράγματι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀσχολήθηκαν ἐπίμονα μὲ τὶς ἠθικὲς διατάξεις ποὺ ἔπρεπε νὰ διέπουν τὴ χριστιανικὴ οἰκογένεια. Ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, παραδείγματος χάριν, ἐμφατικὰ ὑπογράμμισε τὸν κοινωνικὸ ρόλο τῆς οἰκογένειας. Ἐπὶ πλέον, ὁ ἴδιος ἐναντιώθηκε στὸ φαινομενικὰ ἀβλαβὲς ἔθιμο νὰ παίρνουν τὰ παιδιὰ τὰ ὀνόματα τῶν προγόνων τους: «Μηδεὶς τοῖνον», ἔλεγε ὁ Ἰωάννης,

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

14. Γ. Πάλλης-Π. Ποτλῆς, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, τ. Β', Ἀθήνα 1852, σ. 539.

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

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

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

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

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

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

17. *P. G.*, τ. 53, col. 179.

ἄρρητον, οὐπερ οὐ γέγονα, τοῖς τάλαιπώροις [δηλαδὴ ταξιδιώταις] διδάσκαλος». Στὰ Ἱεροσόλυμα, ὅπως ἐξομολογεῖται ἡ ἴδια, πράττει ἀκόμη χειρότερα. Ὄταν ἔφτασε ἡ γιορτὴ καὶ τὸ πλῆθος συγκεντρωνόταν στὸ ναό, ἤρθε καὶ ἡ Μαρία, ἀλλὰ ἡ θεία δύναμις δὲν τῆς ἐπέτρεπε νὰ μπεῖ μέσα. «Ἐκοπιούν εἰς μάταια· αὐθὺς γὰρ ἠνίκα τῆς φλιάς ὁ ποῦς ἐπέβη ὁ ἄθλιος, τοὺς μὲν ἄλλους ὁ ναὸς εἶχεν μηδενὸς ἐμποδίζοντος, ἐμὲ δὲ μόνον τὴν τάλαιναν οὐκ ἔδεχετο». Ξαφνικὰ —ὡς ἐκ θαύματος— ἡ Μαρία ἐγίνε ἓνα ἄλλο πρόσωπο· ἐγκατέλειψε τὴν πόλη, πήγε στὴν Ἐρημο καὶ ἔμεινε ἐκεῖ σαράντα ἐπὶ ἔτη, παλεύοντας ἀρχικὰ μὲ κακοὺς πειρασμούς, ὕστερα ὅμως ἀποκτώντας γαλήνη καὶ ἰκανότητα νὰ ἀντέχει στὸ κρύο καὶ στὸν καύσωνα¹⁸. Ἡ ἁγία Πελαγία τῆς Ἀντιόχειας εἶχε παρόμοια ἐμπειρία: ἀπὸ ξακουσμένη πόρνη πού ἦταν στὴν Ἀντιόχεια ἐξελίχθηκε σὲ μοναχὴ. Ἀρκετὲς εἶναι οἱ ἡρώιδες τῆς πρώιμης ἀγιογραφίας πού εἶχαν παρόμοιες περιπέτειες¹⁹.

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

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

18. AASS, Aprilis I, σ. XIV-XVI.

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

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

αισχρό παρελθον τῆς πόρνης: ἡ Θεοκτίστη, ἀντίθετα ἀπὸ τὸ πρότυπὸ τῆς, δὲν ἦταν πόρνη, γιατί ἀρχισε τὴ ζωὴ τῆς ὡς μοναχὴ. «Ἔτι νηπία δ' ὄρφανισθεῖσα», λέγει ἡ ἴδια, «παρὰ τῶν συγγενῶν ἐδόθην εἰς παρθενῶνα καὶ τὸ μοναχικὸν ἠμφίεσμαι σχῆμα». Ὁ Νικήτας ὑπογραμμίζει δίχως καμία ἀμφιβολία ὅτι ἡ Θεοκτίστη ἦταν μοναχὴ στὸ ἐπάγγελμα. Δὲν γνώριζε καμία ἐξωτερικὴ κρίση, οὔτε καμία ἄλλη μεταμόρφωση στὴ ζωὴ τῆς, ἀπλῶς μόνο μία φορὰ ἀναγκάστηκε νὰ ἀλλάξει τόπο διαβίωσης γιὰ νὰ σωθεῖ ἀπὸ τὶς ἀραβικὲς ἐπιδρομὲς. Οἱ περιπέτειες τῆς ἄλλαξαν ὁμῶς μόνο τὸ σῶμα τῆς, ὄχι τὴν ψυχὴ τῆς. «Ἔως ταῖς πέτραις καὶ τοῖς ὄξεσι τῶν ξύλων περιπειράσα τοὺς πόδας κατέκοψα τοῖς τε αἵμασι τὴν γῆν κατεμίαναι»²¹.

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

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

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

21. AASS, Novembris IV, σ. 229.

22. AASS, δ.π., σ. 692-705.

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

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

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

23. AASS, δ.π., σ. 241.

24. AASS, δ.π., σ. 238.

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

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

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

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

Οι βυζαντινές συντεχνίες μās είναι γνωστές κυρίως από το *'Επαρχικό Βιβλίο* του δέκατου αιώνα, που τις παρουσιάζει σαν να έχουν διπλούς περιορισμούς. Από τη μία μεριά, το ίδιο το κέντρο της οικονομικής ζωής δεν ήταν ή συντεχνία, αλλά μάλλον το ατομικό εργαστήριο· πολυάριθμα ή συντεχνία δούλευε ως μια ομάδα, ενώ οι τεχνίτες και οι έμποροι ήσαν πρόθυμοι να συνάψουν ιδιωτικά συμβόλαια, που ονομάζονται στις πηγές «κοινωνία», αποσκοπώντας σε ιδιωτικά συμφέροντα. Από την άλλη μεριά, το κράτος ήλεγχε το έργο των τεχνιτών και των εμπόρων, τον αριθμό των εργαστηρίων, την τιμή και την ποιότητα των εμπορευμάτων. Πουθενά στην Ευρώπη το κράτος δεν απέκτησε τόση εξουσία πάλιν στα σωματεία, όσο στο Βυζάντιο.

Η δομή του χωριού ήταν έντελως ατομική, περισσότερο ατομική από ό,τι στις χώρες της Ευρώπης, βόρεια από τις Άλπεις. Οι αγροί ήσαν διαιρεμένοι σε μικρά αγροτεμάχια, περιορισμένα με τοίχους από τουβλα και με χαντάκια. Το σύστημα των common fields και των περιοδικών μερισμών δεν υπήρχε στο βυζαντινό χωριό, αντίθετα από τις θεωρίες των Ρώσων μελετητών του περασμένου αιώνα. Κάθε αγρότης δούλευε ανεξάρτητα στον αγρό του, χρησιμοποιώντας δικέλλες και «λισγάρια» και ακόμη ελαφρά άροτρα ζευόμενα από δύο βόδια· το πετρώδες έδαφος δεν επέτρεπε τη χρησιμοποίηση βαριών άρότρων με όχτω βόδια που ήσαν γνωστά στον βορρά και ως μέθοδος προϋποθέτουν τη συμμετοχή και άλλων αγροτών. Οι σχέσεις μέσα στο χωριό ήσαν δομημένες στην αρχή της οικογένειας και του γένους, καθώς και στην άμεση γειτνίαση και όχι στη βάση της κοινωνικής ενότητας ολόκληρου του χωριού. Οι συγγενείς και οι άμεσοι γείτονες είχαν μερικά δικαιώματα στους ίδιους αγρούς των αγροτών, όπως π.χ. να μαζέψουν κάστανα στα γειτονικά μέρη και να κανονίσουν τη διαδικασία της «προτιμήσεως», όπως λειτουργούσε την εποχή εκείνη, όταν ο αγρότης αποφάσισε να πουλήσει τον αγρό του. Στο χωριό πάλι, όπως και στη συντεχνία, το

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

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

Η χαλαρότητα της κοινωνικής δομής διαπιστώνεται περισσότερο στη μοναστική ζωή, για την όποια γνωρίζουμε περισσότερες λεπτομέρειες. Το πιό σημαντικό κείμενο που δείχνει ουσιαστικές διαφορές ανάμεσα στο βυζαντινό και το δυτικό μοναχισμό είναι η εξέγηση του Θεοδώρου του Βαλασαμίνα, του πατριάρχη Αντιοχείας και ξακουστού κανονολόγου στα τέλη του δωδέκατου αιώνα. Ο Βαλασαμίνος παραθέτει τη Νεαρά 123 του Ίουστινιανού, ή όποια θέσπιζε ότι «εν άπασι δε τοίς μοναστηρίοις, άπερ κοινόβια καλούνται...κατά τοίς μοναχικούς κανόνας εν ενί οικω πάντας οικείν και κοινώς τρέφεσθαι», και στη συνέχεια παρατηρεί: «Σήμερον δε από τούτων [δηλαδή των αρχαίων νόμων και κανόνων] τέως εις ήμās μικρόν ή ούδεν σχεδόν γίνεται· ούτε γάρ οι μοναχοί των άνδρών μοναστηρίων όμοι κατοικοῦσιν, ούτε αι άσκήτριαι· εις μόνα δε τα γυναικεία κοινόβια μοναστήρια συντηρείται ή κοινή διαίτα και κατοικία». «Υστερα άπ' αυτό άκολουθεί ή άμεση σύγκριση με το σύγχρονο λατινικό κόσμο: «Είς δε τοίς Λατίνοις τέως ή τοιουτότροπος διαγωγή συντηρείται. Πάντες γάρ οι μοναχοί όμοι και εσθίουσι και υπνώττουσιν»²⁷.

Δεν πρέπει να υπερβάλλουμε. Φυσικά, υπάρχουν και στο δωδέκατο αιώνα μεγάλα κοινόβια. Άλλά δεν θα έπρεπε, από την άλλη μεριά, να παραβλέψουμε την παρατήρηση του Βαλασαμίνα, ή όποια έναρμονίζεται πολυ καλά με την ανάπτυξη της βυζαντινής οικογένειας. Η οικογένεια μεγάλωνε, ενώ άλλες μικρές κοινωνικές ομάδες γίνονταν ασθενέστερες από ό,τι ήσαν στην αρχαιότητα και στη Δύση. Η άποφασιστική μάχη μεταξύ οικογένειας και μονής διεξήχθη κατά τον ογδοο και τον ένατο αιώνα, όταν ο Θεόδωρος ό Στουδίτης ανέπτυξε τά ιδανικά του Βασιλείου του Μεγάλου και δημιούργησε ένα ισχυρό κοινοβιακό μοναστήρι. Η οικογένεια ήταν άπλωσ προσαρτημένη στη μονή· όλη ή οικογένεια του Θεοδώρου έζησε στο ίδιο μοναστήρι. Άπεναντίας οι εικονοκλάστες

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

προσπάθησαν να αντικαταστήσουν τις μοναστικές σχέσεις με τις γαμικές. 'Ο Λαχανοδράκων, ο όλοπρόθυμος ύποστηρικτής του Κωνσταντίνου Ε', διέτασσε οι μοναχοί «τῆ ὥρα ταύτη» να παίρνουν γυναίκες, ἀπειλώντας με ἔξοριες και τύφλωση τούς ἀνυπότακτους²⁸. Πρέπει να θυμίσω ότι πρώτος ο εικονοκλάστης αυτοκράτορας Λέων Γ' ἐξέδωσε τὴν 'Εκλογή, στήν ὁποία ὁ ἴδιος διατύπωσε τις ἀρχές τῆς σταθερῆς «χριστιανικῆς» οἰκογένειας.

'Η εἰρωνία τῆς ἱστορίας εἶναι ὅτι οἱ εικονοκλάστες ἠττήθηκαν, ἀλλὰ οἱ σημαντικές ἰδέες τους — ἡ αυτοκρατορική κυριαρχία ὑπεράνω τῆς 'Εκκλησίας, ἡ σταθερὴ οἰκογένεια καὶ ἡ ἰδιωτικὴ μικρὴ μονή — δὲν ἔπαψαν νὰ ἀναπτύσσονται. 'Η χαλάρωση τῶν μικρῶν κοινωνικῶν ομάδων εἶχε τὸ ἀντιστάθμισμά της στὴ χαλάρωση τῶν καθῆτων κοινωνικῶν σχέσεων, δηλαδή τῆς βυζαντινῆς ἱεραρχίας.

'Υπάρχουν δύο σημαντικές μαρτυρίες σχετικὰ μὲ τὴ διαφορά ἀνάμεσα στὴ δυτικὴ καὶ τὴ βυζαντινὴ ἱεραρχία, κατὰ τὴν περίοδο τῶν στενῶν σχέσεων τῶν δύο κόσμων στὸ δωδέκατο αἰῶνα. 'Ο ἱστορικὸς 'Ιωάννης Κίνναμος ἔμεινε ἐκπληκτὸς κοιτάζοντας τὴν ἱεραρχικὴ δομὴ τοῦ σταυροφορικοῦ στρατεύματος. 'Αναφερόμενος στοὺς ρῆγες καὶ τοὺς ἄλλους ἀξιωματούχους τοῦ δυτικοῦ στρατεύματος, ὁ Κίνναμος γράφει: «'Ιδιάζουσαι δὲ ταῦτα ἀρχαὶ καὶ οἶόν τινες διαιρέσεις ἐκ τοῦ τῆς βασιλείας καθιέμενοι ὕψους, γενικωτάτου τινός καὶ ὑπερκειμένου τῶν ἄλλων πράγματος»²⁹. 'Η δυτικὴ ἱεραρχία φαίνεται στὸν Κίνναμο ἕνα ἰδιαίτερο καὶ ἀσυνήθιστο πράγμα. 'Ο σύγχρονός του ἱστορικὸς Νικήτας Χωνιάτης παρουσιάζει τὸ ἴδιο θέμα ἀπὸ ἄλλη ἄποψη. Παρουσιάζει τὸν Φρειδερίκο Βαρβαρόσσα, τὸν αυτοκράτορα τῆς Γερμανίας, νὰ λέει, «'Ρωμαίους καταμωκώμενος», ὅτι δὲν ἔχουν τὴ διαστολὴ ἀρετῆς καὶ γένους», «ἀλλ' ὡς ἐς συφεὸν οἱ συφορβοὶ τὰς ὕς ἀπαξιάσας εἰσελῶσιν μὴ δισιτῶντες τὰς πίονας καὶ πλειονως διαχέειν ἐχούσας τὸ ἀποδίδοσθαι, οὕτω καὶ 'Ρωμαῖοι παραστατοῦντας ἔχουσιν ἀπαντας»³⁰.

Φυσικὰ εἶναι ὑπερβολικοὶ οἱ χαρακτηρισμοὶ τοῦ Φρειδερίκου ἢ πιθανόν τοῦ Χωνιάτη· δὲν ἦταν ἡ βυζαντινὴ κοινωνία τελείως ἀνίδεια τῆς ἱεραρχίας. Περίπου τὸν ἕνατο αἰῶνα δημιουργήθηκε τὸ σύστημα τῶν ἀξιών, τὸ ὁποῖο καθόριζε τὴ θέση τοῦ κάθε ἀξιωματοῦχου κατὰ τὰ βασιλικά δεῖπνα. 'Η βυζαντινὴ κοινωνία ἀπείχε πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι μιὰ κοινωνία μὲ ἴσα μέρη. 'Ο διαχωρισμός, ὡστόσο, ἀνάμεσα στὴ Δύση καὶ στὸ Βυζάντιο — συγκριτικὰ — φανερώνει ὅτι ἡ βυζαντινὴ ἱεραρχία ἦταν πιὸ χαλαρὴ, πιὸ ἀσθενῆς, ἔπαιξε δηλαδή μικρότερο ρόλο στὴν κοινωνικὴ ζωὴ ἀπὸ ὅ,τι στὴ Δύση.

Τώρα μπορούμε νὰ ξαναγυρίσουμε στὴν οἰκογένεια καὶ τὰ προβλήματά της.

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

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

30. van Dieten, δ.π., σ. 410.

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

Δύο θεσμοὶ βγήκαν τελικὰ κερδισμένοι ἀπὸ τὴ μακρὰ μάχη τῆς λεγόμενης εἰκονομαχίας: ἡ οἰκογένεια καὶ τὸ αυτοκρατορικὸ κράτος. Οἱ μικρὲς μοναστικὲς ομάδες ποὺ ἔμοιαζαν μὲ τὴν οἰκογένεια ἀνθούσαν παντοῦ καὶ οἱ προσωπικὲς σχέσεις «δασκάλου-μαθητῆ» εἶχαν καταστῆ σημαντικὲς. 'Η οἰκογένεια γίνεται ὁ πιὸ σημαντικὸς κοινωνικὸς θεσμὸς κάτω ἀπὸ τὸ πανίσχυρο κράτος τῶν βυζαντινῶν αυτοκρατόρων.

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

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

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

32. δ.π., σ. 170, 306.

33. δ.π., σ. 268.

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

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

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

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

34. δ.π., σ. 286.

35. δ.π., σ. 212, 226.

36. δ.π., σ. 230.

37. δ.π., σ. 232.

38. δ.π., σ. 204, 244, 226.

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

A. Π. ΚΑΖΑΝ

ΣΕ ΚΛΙΜΑ ΒΥΡΩΝΙΚΟ*

Τὶς μέρες αὐτές που τιμάται ἡ μνήμη τοῦ λόρδου Βύρωνα, κοιτάζω τὸ βαρὶ σύννεφο που μας σκεπάζει σαν νὰ μὴ εἶναι καπνὸς καὶ σκουριές, ἀλλὰ ἓνα ἀγρυπνο ξένο βλέμμα, πυκνὸ καὶ ακούραστο, ἀβάσταχτο ἀπὸ ἀγάπη καὶ αγωνία νὰ μας ἐρμηνεύσει. Σὰ νὰ 'ναι τὸ πνεῦμα τοῦ λόρδου Βύρωνα που ποτὲ δὲν μας εγκατέλειψε. Κάτω ἀπὸ τὸ βλέμμα του ἡ Ἑλλάς ἀνδρώθηκε, ἔγινε κράτος, μεγάλωσε, ἀπλώθηκε, ξαναμίκρυνε, κατὰστάλαξε, ξέφυγε ἀπὸ τὴ μικρὴ τῆς βαλκανικῆς μοίρα, ἔζησε πολέμους παγκόσμιους, οραματίστηκε τὸν εαυτὸ τῆς ἐλεῖθερο σ' ἓναν ἐλεύθερο κόσμο, πέρασε ἐμφύλιο σπαραγμὸ, γαντζώθηκε στὴ ζωὴ, συνεχίζει. Μέσα στὸ γκριζο λονδρέζικο σύννεφο, τὸ γνήσιο φογκ που κατέληξε νὰ πλακώνει τὴν πρῶν φωτεινὴ τῆς πρωτεύουσα, ὄλ' αὐτὰ μοιάζουν κάποια ντουμανιασμένη στιγμὴ τοῦ μεσημεριοῦ, σα νὰ μὴ ἔγιναν ποτὲ. Σὰ νὰ εἶναι ὁ ἐπιβλητικὸς ἢ τὸ ὄνειρο ἐνός νεαροῦ φιλέλληνα, τοῦ λόρδου Βύρωνα, ἢ ὅποιοι ἄλλοι ρομαντικοῦ ξεκινᾶ ἓνα ωραῖο πρωί, πρὶν δύο αἰῶνες σχεδόν, νὰ γνωρίσει τὶς δυτικὲς ἐπαρχίες τῆς οθωμανικῆς αυτοκρατορίας. Νὰ δει με τὰ μάτια του τὴ χώρα που πρέπει νὰ γίνει ἡ Ἑλλάδα. Νὰ τὴ γνωρίσει, σαν τὸ πιο συνταρακτικὸ κομμάτι τῆς Ἑυρώπης τοῦ καιροῦ του. Νὰ ἀγγίξει τὶς ἀρχαῖες πέτρες καὶ νὰ δει ἀπὸ κοντὰ τὰ μακριὰ μαλλιά τῶν Σουλιωτῶν. Νὰ ἀγαπήσει καὶ νὰ ἀγαπηθεῖ. Νὰ οραματιστεῖ τὸ μέλλον τῆς Ν' ἀγωνιστεῖ, γιατί ὁ ἀγώνας τὸν μεθάει. Λατρεύει τὶς ἐντονες συγκινήσεις. Καὶ ἡ Ἑλλάδα εἶναι ἐντονη συγκίνηση. Ἔτσι τὴν βλέπει. Καὶ κείνη, μαγνητισμένη ἀπὸ τὸ δημιουργικὸ τοῦ βλέμμα, τέτοια γίνεται. Καὶ τέτοια παραμένει.

Σπίτια νεοκλασικὰ τῆς Ἀθήνας καὶ κόρες τοῦ Μεταξουργεῖο. Κώδικες νομικοὶ ἀπὸ βαβυρόνους καθηγητᾶδες. Πανεπιστήμια με ἀρχαῖες κολώνες. Ἀρχαῖα δράματα παιγμένα ἀπὸ ψηλές Σουηδέζες. Φωνές με στόμφο καὶ νοσταλγία που ἀπαγγέλλουν μιὰ γλώσσα νεκρὴ. Ὁ Μπαίρον πεθαίνει στὸ κολιορκεμένο Μεσολόγγι.

Πρὶν πεθάνει ἔκανε πολλὰ. Ἐρωτεύτηκε, υπέφερε, περιπλανήθηκε, ἀλλὰ κυ-

* Αναδημοσίευση ἀπὸ τὴν ἐφημερίδα *Η Αυγή*, 24 Ἰανουαρίου 1988.