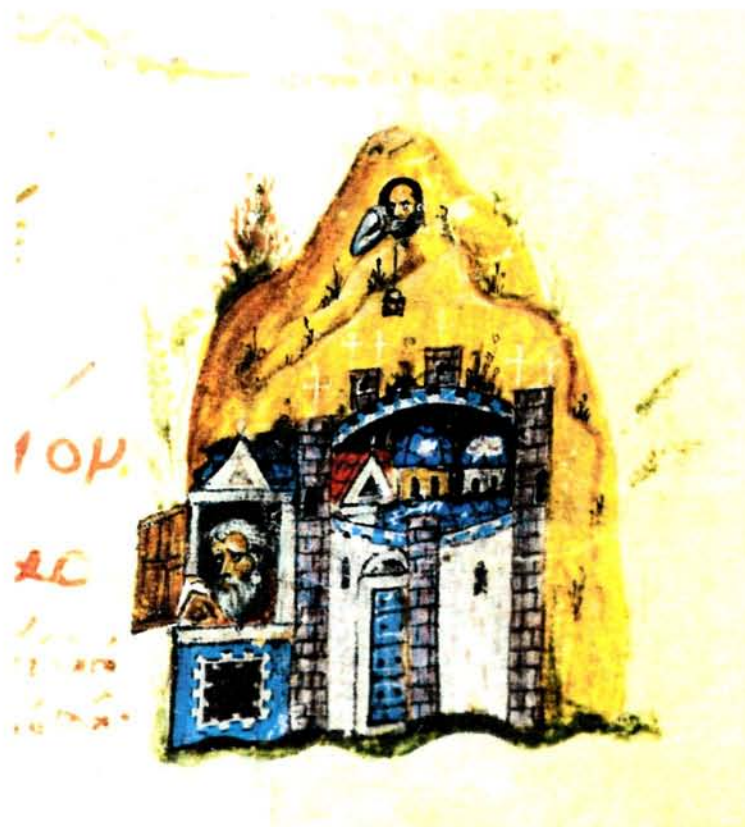


Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας
Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

Χαράλαμπος Μαχαίρας

Η μονή του όρους Σινά μέσα από τις μαρτυρίες των εικόνων και των
χειρογράφων από τα τέλη του 11^{ου} έως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα



Διδακτορική διατριβή
που υποβλήθηκε στο τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής
Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας

Βόλος 2015



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ & ΚΕΝΤΡΟ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ
ΕΙΔΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ «ΓΚΡΙΖΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ»

Αριθ. Εισ.: 14168/1
Ημερ. Εισ.: 11-06-2018
Δωρεά: Συγγραφέα
Ταξιθετικός Κωδικός: Δ
709.021 4
MAX

1189

Εἰς τὸν αἰῶνα οὐ μὴ ἐπιλάθωμαι τῶν
δικαιωμάτων σου, ὅτι ἐν αὐτοῖς ἔζησάς με.

Ψαλμός 118, 93.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η ιερά μονή του όρους Σινά αποτελούσε μια μοναστική κοινότητα, η οποία ιδρύθηκε στο μέρος όπου ο προφήτης Μωυσής είδε τη φλεγόμενη και μη καιόμενη Βάτο. Η ιερότητα του τόπου προσέλκυε μοναχούς και προσκυνητές από διαφορετικά μέρη της μεσαιωνικής Οικουμένης, παρόλο που το μοναστήρι βρισκόταν στην έρημο. Συγκεκριμένα από τα τέλη του 11^{ου} αιώνα έως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα η μονή δέχτηκε δωρεές εικόνων και χειρογράφων από Βυζαντινούς, Γεωργιανούς και Μελκίτες αφιερωτές. Οι περισσότεροι από αυτούς ήταν μοναχοί, ιερομόναχοι ή ηγούμενοι του μοναστηριού, ενώ δεν μπορούμε να αποκλείσουμε και την περίπτωση δωρεών από κοσμικούς αφιερωτές. Παρόλο που, την ίδια περίοδο, υπήρχαν στη Συρία και την Παλαιστίνη τα Σταυροφορικά κράτη παρατηρούμε ότι οι σιναϊτικές εικόνες παριστάνουν εικονογραφικά θέματα που προέρχονταν από την Κωνσταντινούπολη. Μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα δεν είναι τόσο έντονη η παρουσία αγίων προσώπων και παραστάσεων που συνδέονται άμεσα με τη μονή Σινά, όπως επί παραδείγματι, η αγία Αικατερίνη και η Παναγία της Βάτου. Η σκηνή, βέβαια, του Μωυσή μπροστά από τη Βάτο, η οποία θα αποτελέσει ένα αγαπημένο θέμα της περιόδου, προέρχεται και αυτή από την Κωνσταντινούπολη. Επίσης η τεχνοτροπία των εικόνων θυμίζει έντονα έργα τέχνης που προέρχονται από την πρωτεύουσα και τις επαρχίες, όπως για παράδειγμα αυτή της Κύπρου, της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Επομένως, εφόσον αυτές οι εικόνες συνδέονται με το Βυζάντιο θα πρέπει να υποθέσουμε ότι φιλοτεχνήθηκαν από Βυζαντινούς ζωγράφους, οι οποίοι είτε εργάζονταν επί τόπου στη μονή, είτε φιλοτέχνησαν τις εικόνες στο Βυζάντιο και έπειτα αυτές μεταφέρθηκαν στο Σινά από προσκυνητές ή μοναχούς. Η απουσία εντοίχιων διακόσμων στο μοναστήρι, παράλληλα με το θεματολόγιο και την τεχνοτροπία που συνδέονται με το Βυζάντιο, καθώς και το γεγονός ότι τα χειρόγραφα που αντιγράφηκαν στο Σινά δεν φέρουν μικρογραφίες, είναι κάποιοι από τους λόγους που μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι οι εικόνες μεταφέρονταν στο μοναστήρι από το Βυζάντιο μέσω των θαλάσσιων και χερσαίων διαδρομών της περιόδου. Μάλιστα η μονή κατείχε μετόχια σε κομβικά σημεία αυτών των αξόνων.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή σσ. 5-9

Κεφάλαιο Α΄ Δωρητές εικόνων και χειρογράφων στο Σινά σσ. 10-98

A.1 Δωρητές και δωρεές σε εκκλησίες και μονές των Αγίων Τόπων σσ. 10-20

A.2 Σιναΐτες δωρητές στο Βυζάντιο σσ. 21-34

A.3 Βυζαντινοί δωρητές στο Σινά σσ. 35-39

A.4 Ηγούμενοι της μονής Σινά ως δραστήριοι δωρητές σσ. 40-62

A.5 Γεωργιανοί δωρητές σσ. 63-77

A.6 Μελκίτες δωρητές σσ. 78-91

A.7 Λατίνοι δωρητές σσ. 92-93

A.8 Μερικές παρατηρήσεις για τους δωρητές σσ. 94-98

Κεφάλαιο Β΄ Το θεολογικό περιεχόμενο των σιναΐτικών εικόνων και η θέση τους στο καθολικό και τα παρεκκλήσια σσ. 99-165

B.1 Εικόνες της Παναγίας και του προφήτη Μωυσή σσ. 102-132

B.2 Εικόνες με αγίους, ασκητές και μεμονωμένες παραστάσεις σσ. 133-152

B.3 Το Δωδεκάορτο και τα Μηνολόγια σσ. 153-165

Κεφάλαιο Γ΄ Ο τόπος φιλοτέχνησης των σιναΐτικών εικόνων σσ. 166-200

Γ.1 Μέθοδοι εργασίας των Βυζαντινών καλλιτεχνών σσ. 167-176

Γ.2 Αναζητώντας τους ζωγράφους των εικόνων της μονής Σινά σσ. 177-200

Κεφάλαιο Δ΄ Οι διαδρομές των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους και το Σινά σσ. 201-237

Δ.1 Προσκυνητές από το Βυζάντιο στους Αγίους Τόπους και το Σινά σσ. 201-210

Δ.2 Οι χερσαίοι και θαλάσσιοι δρόμοι των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους και το Σινά σσ. 211-223

Δ.3 Μετόχια του Σινά στους κύριους χερσαίους και θαλάσσιους δρόμους των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους σσ. 224-237

Συμπεράσματα σσ. 238-245

Συντομογραφίες-Βιβλιογραφία	σσ.	246-313
Κατάλογος ηγουμένων Σινά (9 ^{ος} -13 ^{ος} αι.)	σσ.	314-317
Κατάλογος εικόνων	σσ.	318-333
Παράρτημα Εικόνων	σσ.	334-487
Παράρτημα Χαρτών	σσ.	488-489

Εισαγωγή

Όπως μας πληροφορεί ο ιστορικός Προκόπιος ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός Α΄ (527-565) αποφάσισε να οικοδομήσει στους πρόποδες του όρους Σινά ένα μοναστήρι¹. Με την οικονομική συνδρομή του αυτοκράτορα ανεγέρθηκε ένα οχυρό το οποίο προστάτευε την εκκλησία της μονής που ήταν αφιερωμένη στη Θεοτόκο². Περίπου έναν αιώνα αργότερα, δηλαδή στα μέσα του 7^{ου} αιώνα, η Αίγυπτος, η Παλαιστίνη, η Συρία και η χερσόνησος του Σινά κατακτήθηκαν από τους Άραβες. Στη Συροπαλαιστίνη, όπως και στην Αίγυπτο, ζούσαν πολυπληθείς ομάδες Χριστιανών, μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνονταν οι Μελκίτες, δηλαδή οι Ορθόδοξοι χριστιανοί. Αυτές οι περιοχές ανήκαν μέχρι τα τέλη του 11^{ου} αιώνα στους Μουσουλμάνους. Την ίδια εποχή οι Σταυροφόροι έφτασαν στην περιοχή της Συρίας και της Παλαιστίνης και δημιούργησαν, όπως είναι γνωστό, μια σειρά από χριστιανικά κράτη σε περιοχές που επί αιώνες διοικούνταν από Μουσουλμάνους. Παράλληλα την ίδια σχεδόν εποχή με τη δημιουργία των Σταυροφορικών κρατών οι κτήσεις των Βυζαντινών στη Μικρά Ασία περιορίστηκαν στις παράκτιες περιοχές και σε τμήμα της δυτικής πλευράς της μικρασιατικής ενδοχώρας, ενώ το εσωτερικό της χερσονήσου καταλήφθηκε από μουσουλμάνους. Παρόλο που οι Σταυροφόροι κατέλαβαν το μεγαλύτερο μέρος της Συροπαλαιστίνης δεν προχώρησαν ποτέ ως τη μονή Σινά, η οποία εξακολουθούσε να ανήκει στο μουσουλμανικό κράτος της Αιγύπτου, που μέχρι το 1171 διοικούνταν από τους Φατιμίδες και έπειτα από τους Αγιουβίδες.

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η πολιτική κατάσταση που επικρατούσε στην Αίγυπτο και την Συροπαλαιστίνη δεν επηρέασε δραματικά τη ζωή των μοναχών του Σινά, αφού το μοναστήρι όπου ασκήτευαν βρισκόταν απομονωμένο σχεδόν στη μέση μιας πετρώδους ερήμου όπου δεν υπήρχαν σημαντικά αστικά κέντρα. Όμως ανάμεσα στα πολλά κειμήλια που σώζονται στο μοναστήρι συγκαταλέγονται εικόνες και χειρόγραφα διαφορετικών περιόδων που αποδεικνύουν την επικοινωνία των μοναχών με άλλες περιοχές. Βέβαια στην παρούσα εργασία θα εστιάσουμε την έρευνα σε εικόνες και χειρόγραφα που χρονολογούνται από το τέλος του 11^{ου} μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Με βάση ιστορικά κριτήρια πρόκειται για την εποχή των Κομνηνών και των Αγγέλων, η οποία ξεκινά στο β΄ μισό του 11^{ου} αιώνα και συγκεκριμένα το

¹ Haury, Wirth (επιμ.), *Procopii*, τ. 4, 167-168.

² Ο.π., 168.

1081 με την άνοδο του Αλέξιου Α΄ Κομνηνού στον θρόνο (1081-1118) και τελειώνει το 1204 με την Άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους. Ωστόσο, όσον αφορά στην ιστορία της τέχνης δεν είναι δυνατό να προκύψουν αυστηρά διακριτές περιόδους. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η τεχνοτροπία δεν αλλάζει αυτόματα με την αλλαγή των πολιτικών συνθηκών και μάλιστα ορισμένες φορές δεν ακολουθεί τα ιστορικά γεγονότα. Άλλωστε μόνο λίγες από τις σιναϊτικές εικόνες μπορούν να χρονολογηθούν με ακρίβεια, αφού στις περισσότερες από αυτές δεν σώζονται ή δεν υπήρχαν εξαρχής επιγραφές που να δίνουν την ακριβή χρονολογία φιλοτέχνησής τους. Η παρατήρηση αυτή ισχύει ιδιαίτερα για τις εικόνες που χρονολογούνται στο διάστημα που μελετούμε. Από την άλλη οι κολοφώνες και οι σημειώσεις των σιναϊτικών χειρογράφων παρέχουν πιο σαφείς ενδείξεις σχετικά με την χρονολογία παραγωγής τους και το πρόσωπο του δωρητή ή του αντιγραφέα.

Η παρούσα έρευνα δεν σκοπεύει να καταγράψει το σύνολο των εικόνων και των χειρογράφων αυτής της περιόδου. Οφείλουμε να τονίσουμε ότι δεν έχουμε την πρόθεση να συντάξουμε έναν εκτενή κατάλογο αντικειμένων που θα συμπεριλαμβάνει όσες εικόνες και όσα χειρόγραφα φυλάσσονται αυτή τη στιγμή στη μονή Σινά³. Αντίθετα καθώς η πλειονότητα των σιναϊτικών έργων τέχνης έχει ήδη δημοσιευθεί σποραδικά και κατά τμήματα σε διάφορα συγγράμματα θα καταβάλουμε προσπάθεια να αναδείξουμε νέες πλευρές ζητημάτων που συνδέονται με αυτά. Το κυρίαρχο ζήτημα που μας απασχολεί και το οποίο προσπαθούμε να αναδείξουμε είναι ποιά στοιχεία μπορούν να μας προσφέρουν οι εικόνες και τα χειρόγραφα του Σινά για τη ζωή στο ίδιο το μοναστήρι. Πιστεύουμε ότι η επιρροή της τέχνης του Βυζαντίου στο Σινά θα μας βοηθήσει να διευρύνουμε τις γνώσεις μας για την καλλιτεχνική παραγωγή της εποχής εν γένει καθώς και για τις κοινωνικές, οικονομικές, πολιτικές και πολιτιστικές επαφές της μονής Σινά με τη Βυζαντινή αυτοκρατορία. Στην πραγματικότητα στην παρούσα εργασία προσπαθήσαμε να σκιαγραφήσουμε την ιστορία της μονής Σινά στην περίοδο από τα τέλη του 11^{ου} μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα μέσα από τις πληροφορίες που αντλούμε από τις εικόνες, τα χειρόγραφα και τις γραπτές μαρτυρίες της εποχής. Σχετικά με τις γραπτές πηγές θα πρέπει να αναφέρουμε ότι τα κείμενα που αφορούν αποκλειστικά το Σινά είναι ελάχιστα. Πρόκειται κυρίως για Βίους σιναϊτών αγίων που σώζονται σε μηνολόγια, καθώς και

³ Πρόκειται για άποψη που έχουν διατυπώσει και άλλοι μελετητές βλ. για παράδειγμα: “*Ignoring the utopian dream of describing and cataloguing everything at the monastery, the papers instead analyse the varieties of evidence that the monastery offers, creating broader overviews or focusing on a single object or performance*”, Nelson, “Sinai Studies”, 14.

για έγγραφα προστασίας που εξέδωσαν οι Φατιμίδες και ο Πάπας για το Σινά. Σημαντική πηγή αποτελεί επίσης το *Τυπικό* της μονής του Σινά που συντάχθηκε το 1214 από τον σιναΐτη ηγούμενο Συμεών (1203-1217). Λόγω της έλλειψης γραπτών πηγών, όταν αναζητούμε στοιχεία για το μοναστήρι του Σινά είμαστε σχεδόν αναγκασμένοι να εξετάσουμε βυζαντινές, γεωργιανές, μελκιτικές και λατινικές γραπτές πηγές τις οποίες χρησιμοποιούμε ως συγκριτικό υλικό. Αυτές οι πηγές αφορούν τόσο στα μοναστήρια του Βυζαντίου και κυρίως της Κωνσταντινούπολης όσο και σε σημαντικούς ναούς-προσκυνήματα και μοναστικά κέντρα των Ιεροσολύμων. Επιπροσθέτως οι κολοφώνες και τα σημειώματα των σιναϊτικών χειρογράφων δια φωτίζουν ιδιαίτερα το θέμα που μελετούμε αφού παρέχουν σαφείς πληροφορίες για το χρόνο συγγραφής, τους δωρητές και τους αντιγραφείς καθώς επίσης και για τη λειτουργική πρακτική του μοναστηριού. Επίσης δεν θα αναλωθούμε σε αναλυτικές περιγραφές του θέματος και της κατάστασης διατήρησης της κάθε εικόνας και του κάθε χειρογράφου παρά μόνο όταν αυτό κριθεί απαραίτητο στην πραγμάτευση ορισμένων ζητημάτων τα οποία μας απασχολούν.

Στο πρώτο κεφάλαιο ασχοληθήκαμε με τους δωρητές εικόνων και χειρογράφων και στηριχθήκαμε κυρίως σε επιγραφές και απεικονίσεις δωρητών που σώζονται σε σιναϊτικές εικόνες, καθώς και σε κολοφώνες και σημειώματα των σιναϊτικών χειρογράφων. Για να συμπληρώσουμε κάπως την αποσπασματική εικόνα, που προσφέρουν οι αφιερωματικές επιγραφές και οι απεικονίσεις δωρητών, προσπαθήσαμε να εντοπίσουμε στις αγιογραφικές πηγές καθώς και σε άλλα κείμενα Βυζαντινούς δωρητές που αφιέρωσαν εικόνες και χειρόγραφα σε ναούς της Κωνσταντινούπολης και των επαρχιών του Βυζαντίου. Φάνηκε λοιπόν θεμιτό να συνδυάσουμε τα δεδομένα από τις ίδιες τις φορητές εικόνες του Σινά με αυτά που προσφέρουν οι γραπτές πηγές. Πιστεύουμε ότι κατά τη μεσοβυζαντινή εποχή οι μοναστικές κοινότητες των Αγίων Τόπων και του Σινά είχαν τα ίδια χαρακτηριστικά οργάνωσης με τα μοναστήρια της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, ήταν δηλαδή κοινόβια με οργανωμένο τυπικό (άγραφο ή έγγραφο) και με κοινές λειτουργικές πρακτικές. Επίσης οι επιδράσεις από το Βυζάντιο ήταν ισχυρές και οφείλονταν κατά κύριο λόγο στους Βυζαντινούς μοναχούς, που φαίνεται ότι ασκήτευαν στα μοναστήρια των Αγίων Τόπων καθώς και στη μονή Σινά. Επίσης με βάση τις επιγραφές και τις απεικονίσεις δωρητών διαπιστώνουμε ότι στο Σινά ασκήτευαν μοναχοί που προέρχονταν από άλλα κράτη με Ορθόδοξους πληθυσμούς, όπως η Γεωργία. Σημαντική, όπως θα δούμε στο ίδιο κεφάλαιο, ήταν η παρουσία Ορθόδοξων

χριστιανών της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου, οι οποίοι την συγκεκριμένη εποχή μιλούσαν και έγραφαν στα αραβικά, αλλά στις εικόνες χρησιμοποιούν ελληνικές επιγραφές.

Στο δεύτερο κεφάλαιο ασχοληθήκαμε με το ιδεολογικό περιεχόμενο των σιναϊτικών εικόνων και διαπιστώσαμε ότι αυτό επηρεάζεται από τις θεολογικές απόψεις του Βυζαντίου. Όπως θα δούμε η εικονογραφία τους προέρχεται από πρότυπα της Κωνσταντινούπολης. Στο ίδιο κεφάλαιο θα μελετήσουμε τη σύνδεση των διάφορων θεμάτων των εικόνων με το Σινά και θα προτείνουμε για κάθε μια από αυτές έναν χώρο του μοναστηριού όπου υποθέτουμε ότι φυλάσσονταν.

Στο τρίτο κεφάλαιο της διατριβής θα αναζητήσουμε τον τόπο στον οποίο φιλοτεχνήθηκαν οι σιναϊτικές εικόνες. Εδώ θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε ότι οι εικόνες που χρονολογούνται από τα τέλη του 11^{ου} μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα φιλοτεχνήθηκαν από Βυζαντινούς ζωγράφους εκτός Σινά. Θεωρούμε ότι οι περισσότερες είναι έργα καλλιτεχνών της Κωνσταντινούπολης και της Κύπρου και μεταφέρθηκαν στο Σινά από τις διαδρομές που χρησιμοποιούσαν οι προσκυνητές της εποχής. Η θεματική του τέταρτου κεφαλαίου μας επιτρέπει να γνωρίσουμε με ποιους τρόπους και από ποιους δρόμους ταξίδευαν μοναχοί και προσκυνητές, οι οποίοι μετέφεραν μαζί τους εικόνες, από και προς το Σινά.

Όταν το 2009 ξεκίνησα την εκπόνηση της διατριβής που ακολουθεί βρήκα θερμή στήριξη από την καθηγήτρια και κύρια επιβλέπουσα της διατριβής Μαρία Βασιλάκη. Σε αυτήν οφείλω θερμές ευχαριστίες για την ουσιαστική στήριξη στη διάρκεια της εκπόνησης της διατριβής, που είχε να κάνει με υποδείξεις επί του θέματος, αφού πάντοτε παρακολουθούσε την πορεία της διατριβής από κοντά και με μεγάλο ενδιαφέρον, αλλά κυρίως με ηθική συμπαράσταση, όταν η ολοκλήρωση του πονήματος παρουσίαζε δυσκολίες. Για τις πάντα εύστοχες παρατηρήσεις του, οι οποίες οδηγούν πάντοτε σε προβληματισμό και περαιτέρω εξέταση των ζητημάτων, ευχαριστώ θερμά τον επίκουρο καθηγητή Ιωάννη Βαραλή. Ομοίως θα ήθελα να ευχαριστήσω και τον καθηγητή Παρασκευά Γουναρίδη. Επίσης πρέπει να προσθέτω εδώ ότι δέχτηκα την πολύτιμη βοήθεια του καθηγητή αρχιτεκτονικής Σταύρου Μαμαλούκου. Είχα την τύχη να συζητήσω μαζί του πολλούς από τους προβληματισμούς μου σχετικά με θεματικές της διδακτορικής διατριβής καθώς και να συμβουλευτώ τα συγγράμματα που φυλάσσει στην προσωπική του βιβλιοθήκη, στην οποία μπόρεσα να μελετήσω. Θερμές ευχαριστίες οφείλω επίσης στον αρχαιολόγο του Ιδρύματος Όρους Σινά Νικόλαο Φύσσα με τον οποίο είχα την ευκαιρία να

συνομιλήσω για ζητήματα της διατριβής. Ευχαριστώ επίσης τον Zaza Skhirtladze, ο οποίος με μεγάλη προθυμία θέλησε να μεταφράσει στα αγγλικά την αφιερωματική επιγραφή του Γεωργιανού δωρητή Ιωάννη που αφιέρωσε στη μονή Σινά εξάπτυχο. Δεν θα πρέπει επίσης να παραλείψω να μνημονεύσω τον Sasha Treiger, ο οποίος θέλησε να με βοηθήσει σχετικά με τη χρονολόγηση ενός μελκιτικού χειρογράφου. Ευχαριστώ επίσης την οικογένειά μου και τους φίλους μου για τη συνδρομή τους.

Οφείλω επίσης να τονίσω ότι δεν θα είχα κατορθώσει να εκπονήσω τη διδακτορική διατριβή χωρίς την ουσιαστική οικονομική ενίσχυση του Κοινοφελούς Ιδρύματος Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης. Ευχαριστώ ιδιαίτερα και από καρδιάς τον πρόεδρο και τα μέλη του Ιδρύματος για την χορήγηση υποτροφίας από τον Οκτώβριο του 2009 έως τον Οκτώβριο του 2013, μέσω της οποίας καλύφθηκε το μεγαλύτερο μέρος των δαπανών της διατριβής, καθώς και τα μέλη της γραμματείας του Ιδρύματος για την ευγένεια που επιδείκνυαν κάθε φορά που επικοινωνούσα μαζί τους.

Πολλές ευχαριστίες οφείλω επίσης στον πνευματικό μου πατέρα ιερομόναχο Ονούφριο καθώς και σε όλη τη μοναστική αδελφότητα του κελιού του Τιμίου Προδρόμου στη Σκήτη της Αγίας Άννης του Αγίου Όρους και στον γέροντά τους πατέρα Θεόκλητο. Ο πατέρας Ονούφριος με την χαρακτηριστική αυταπάρνηση των ασκητών ήταν έτοιμος ανά πάσα στιγμή να απαντήσει στα θεολογικά ερωτήματα που του έθετα στην προσπάθειά μου να κατανοήσω το θεολογικό νόημα και τη λειτουργική χρήση των σιναϊτικών εικόνων.

Κλείνοντας πιστεύω ότι οι αδιάλειπτες προσευχές των σιναϊτών πατέρων, που βρίσκονται υπό την πνευματική καθοδήγηση του αρχιεπισκόπου και ποιμενάρχη της μονής κ. Δαμιανού, ήταν αυτές που επέτρεψαν, συν Θεώ, να ολοκληρωθεί η παρούσα διδακτορική διατριβή. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στον Σκευοφύλακα πατέρα Πορφύριο καθώς και στον Βιβλιοθηκάριο πατέρα Ιουστίνο.

Κεφάλαιο Α΄

Δωρητές εικόνων και χειρογράφων στο Σινά

A.1 Δωρητές και δωρεές σε εκκλησίες και μονές των Αγίων Τόπων

Κατά τον 11^ο αιώνα ο Φατιμίδης χαλίφης Αλ-Χακίμ (Hâkem bi-amr Illah, 996-1021) εξαπέλυσε διωγμούς εναντίον των χριστιανικών πληθυσμών της χώρας του. Οι διωγμοί αυτοί ξεκίνησαν το 1004 και σταμάτησαν το 1014. Σε αυτό το χρονικό διάστημα καταστράφηκαν πολλές εκκλησίες και μοναστήρια, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονταν και ο ναός της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ, που κατεδαφίστηκε το 1009⁴. Αυτό το μεγάλο πλήγμα για την χριστιανοσύνη δεν άφησε αδιάφορους τους Βυζαντινούς. Ο αυτοκράτορας Ρωμανός Γ΄ Αργυρός (1028-1034) υπέγραψε το 1030 συμφωνία με τον χαλίφη Αλ-Z(Δ)αχίρ (1021-1036), η οποία όριζε ότι οι Βυζαντινοί αναλάμβαναν την ανοικοδόμηση του ναού της Αναστάσεως⁵. Η συμφωνία ανανεώθηκε το 1036 επί Μιχαήλ Δ΄ του Παφλαγόνια (1034-1041), εντούτοις το έργο της αποκατάστασης του ναού ολοκληρώθηκε από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Θ΄ Μονομάχο (1042-1055)⁶. Ο Κωνσταντίνος Μονομάχος χρηματοδότησε εξολοκλήρου την ανέγερση του ναού, όμως δεν περιορίστηκε μόνο στην οικονομική ενίσχυση, αλλά επιπλέον έστειλε στα Ιεροσόλυμα Βυζαντινούς οικοδόμους και τεχνίτες. Ο Λατίνος ιστορικός Γουλιέλμος της Τύρου (1130-1186) μνημονεύει στο χρονικό του ότι η αυτοκρατορική χορηγία δόθηκε μετά από παρότρυνση ενός Βυζαντινού αριστοκράτη από την Κωνσταντινούπολη, του Ιωάννη Καριανίτη, που είχε εγκατασταθεί και διαβιούσε στην Ιερουσαλήμ⁷. Παράλληλα οι Βυζαντινοί αξιωματούχοι που επέβλεπαν τις εργασίες είχαν το δικαίωμα να ταξιδέψουν ελεύθερα στην Ιερουσαλήμ⁸. Είναι επομένως λογικό να υποθέσουμε ότι η ανοικοδόμηση του ναού της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ, η οποία πραγματοποιήθηκε με την οικονομική συνδρομή του Βυζαντίου, ενίσχυσε τους δεσμούς των Βυζαντινών με

⁴ Canard, "La destruction de l'église de la Résurrection", 16-43. Kennedy, *Prophet*, 329-337, 379-380. Pratsch (επιμ.), *Zerstörung der Grabeskirche*.

⁵ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 533.

⁶ Vincent, Abel, *Jérusalem*, τ. II.1-2, 4, 248-259, 942-943. Harvey, *Holy Sepulchre*. Wilkinson, "Tomb of Christ", 83-97. Coüasnon, *Holy Sepulchre*, 19-20, 54-57. Corbo, *Santo Sepolcro*. Ousterhout, "Rebuilding the Temple", 66-78. Biddle, *Grab Christi*, 93-104. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 3, 10-11.

⁷ Willermus Tyrensis Archiepiscopo, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. A tempore successorum Mahumeth usque ad Annum Domini MCLXXXIV*. RCH, *Occidentaux*, τ. 1, 20.

⁸ RCH, *Occidentaux*, τ. 1, 20. Runciman, *History of the Crusades*, τ. 1, 36.

τους Ορθόδοξους πληθυσμούς των Αγίων Τόπων. Όπως θα δούμε στους επόμενους αιώνες δόθηκαν και άλλες αυτοκρατορικές χορηγίες στο ναό της Αναστάσεως.

Σύμφωνα με τον Γουλιέλμο της Τύρου, ο αυτοκράτορας Ιωάννης Β΄ Κομνηνός (1118-1143) εξέφρασε την επιθυμία να μεταβεί για προσκύνημα στα Ιεροσόλυμα και για το λόγο αυτό, ενώ βρισκόταν σε εκστρατεία στην περιοχή της Αντιόχειας στη βόρεια Συρία, ζήτησε από το βασιλιά της Ιερουσαλήμ Φούλκωνα (Foulque) Ανδεγαβηνό (1131-1143) την άδεια να επισκεφθεί τους ιερούς τόπους με τη συνοδεία όλου του στρατού του⁹. Ωστόσο επειδή ο Φούλκων πίστευε ότι υπήρχε κίνδυνος για την εξουσία του, εάν ένας τόσο μεγάλος στρατός κατέρχονταν στα Ιεροσόλυμα, παρακάλεσε τον αυτοκράτορα να έχει μαζί του μόνο μια μικρή στρατιωτική δύναμη. Όπως ήταν φυσικό, ο αυτοκράτορας Ιωάννης από φόβο για την προσωπική του ασφάλεια εγκατέλειψε την ιδέα του προσκυνήματος. Η επιθυμία του αυτοκράτορα Ιωάννη να προσκυνήσει στους τόπους στους οποίους έζησε ο Χριστός πιθανότατα αποτελούσε αφορμή, ώστε να μπορέσει να εμπλακεί στην άσκηση της εξουσίας των Σταυροφορικών κρατών. Πράγματι γνωρίζουμε ότι ο Ιωάννης κατέστησε υποτελές το κράτος της Αντιόχειας το 1137 και σχεδίαζε να φέρει στη σφαίρα της βυζαντινής επιρροής τα υπόλοιπα Σταυροφορικά κράτη, κυρίως το Βασίλειο της Ιερουσαλήμ¹⁰. Επίσης τόσο ο Ιωάννης όσο και ο γιός του Μανουήλ απαιτούσαν να επιστρέψει ο Ορθόδοξος Πατριάρχης και οι επίσκοποι στην Αντιόχεια από όπου είχαν εκδιωχθεί από τους Σταυροφόρους και είχαν αντικατασταθεί από Λατίνους¹¹. Ωστόσο οι Βυζαντινοί δεν ασκούσαν τις ίδιες πιέσεις για την επιστροφή του Ορθόδοξου Πατριάρχη στα Ιεροσόλυμα, παρόλο που και εκεί είχε αντικατασταθεί από Λατίνο ιεράρχη¹². Ανεξάρτητα όμως από τα πολιτικά κίνητρα του αυτοκράτορα γεγονός παραμένει ότι πρόθεσή του ήταν να προσκυνήσει στους Αγίους Τόπους και να δηλώσει με αυτόν τον τρόπο ότι ήταν τόσο πρότυπο

⁹ *RCH, Occidentaux*, τ. 1, 691-693.

¹⁰ Για την ιστορία της περιόδου της βασιλείας του Ιωάννη Κομνηνού βλ. Chalandon, *Les Comnènes*, τ. 2, 1-193. Angold, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, 293-308. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 77-86. Η ιδέα της πολιτικής υπεροχής του Βυζαντίου έναντι των κρατών των Σταυροφόρων εκφράζεται καθαρά σε ρητορικά κείμενα που εξυμνούν τον αυτοκράτορα Ιωάννη Κομνηνό ως ηγεμόνα της Συρίας και της Παλαιστίνης, γεγονός που υποδεικνύει το ιδιαίτερο ενδιαφέρον των Βυζαντινών για την περιοχή, όπως ο «Λόγος βασιλικός εις τὸν αὐτοκράτορα Ἰωάννην τὸν Κομνηνὸν καὶ πορφυρογέννητον ἐπὶ τοῖς κατὰ Συρίαν ἀγῶσιν αὐτοῦ» του Μιχαήλ Ιταλικού (αρχές 12^{ου} αιώνα;-πριν από το 1157), ρήτορα και μητροπολίτη Φιλιππουπόλεως, Gautier (επιμ.), *Michel Italikos. Lettres*, 239-270, (η αναφορά στην υποταγή των Λατινικών χωρών) 260-261.

¹¹ Hamilton, *Latin Church*, 172-179. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 85.

¹² Hamilton, *Latin Church*, 179-182.

χριστιανού μονάρχη, όσο και προστάτης του χριστιανικού κόσμου¹³. Ταυτόχρονα μέσω του προσκυνήματος θα καθιστούσε σαφές ότι εξασφάλιζε την ασφαλή πρόσβαση και διαμονή των χριστιανών στην Παλαιστίνη¹⁴. Ο Ιωάννης σχεδίαζε μάλιστα να προσφέρει πλουσιοπάροχη δωρεά στο ναό της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ¹⁵. Η χορηγία του ήταν μία μεγάλη χρυσή κανδήλα που θα τοποθετούνταν στο κιβώριο του Παναγίου Τάφου¹⁶. Δυστυχώς δεν πρόλαβε να αφιερώσει στο ναό τη δωρεά του λόγω του αιφνιδίου θανάτου του το 1143. Έτσι το έργο αυτό ανέλαβε να φέρει εις πέρας ο γιος του Ιωάννη, ο Μανουήλ Α΄ Κομνηνός (1143-1180), ο οποίος δώρησε τελικά το χρυσό κανδήλι στο ναό της Αναστάσεως, όπως πληροφορούμαστε

¹³ Στο έργο «Λόγος βασιλικός εις τὸν βασιλέα κύρ Μανουήλ τὸν Κομνηνὸν καὶ πορφυρογέννητον» ο Μιχαήλ Ιταλικός αναφέρει ότι ο Ιωάννης «Μᾶλλον δὲ ἠπείλει μὲν τοῖς βαρβάροις, ἐπόθει δὲ τὰς τοῦ Σωτῆρος διατριβάς, τὴν Βηθλεὲμ ἐκείνην, τὴν Ναζαρέτ, τὴν Καπερναοῦμ, τὴν ἱεράν Βηθανίαν, ἀφ' ἧς εἰς οὐρανούς ἀνελήλυθε, μηδὲ κατὰ μικρὸν τῶν οὐρανῶν ἀποστάς· ἐπόθει τὸ ὄρος τὸ θεῖον, ἐν ᾧ μικροῦ στερροτέρας ἀφήκε τῶν ὄψεων ἀστραπάς· ἐπόθει προσουδίσαι τῷ τάφῳ τὴν κεφαλὴν, ὅπου ὡς λέων ὁ Λόγος κατακλιθεὶς ἀνεπαύσατο καὶ ὡς σκύμνος ἀνέθορον· ἐπόθει τοῦ Θεοῦ τὰ ἴχνη καταμαθεῖν τὰ ὡς ὄντως ἀνεξιχνίαστα, ὅπου τῶν κριμάτων αὐτοῦ τὰς ἀβύσσους ἀπέρρευσεν. Ἀλλ' οὐδὲν τῆς ἐπιθυμίας ἀπώνατο· φθάνει γὰρ τοῦ πόθου τὸ τέλος ἕτερον τέλος ὁ θάνατος.», Gautier (επιμ.), *Michel Italikos. Lettres*, 271-294, ἐδῶ 289. Τὴν πρόθεση τοῦ Ιωάννη Κομνηνοῦ νὰ ταξιδέψει ὡς τὰ Ἱεροσόλυμα γιὰ προσκύνημα βεβαιώνουν οἱ ιστορικοὶ Ιωάννης Κίνναμος (πρὶν τὸ 1143-μετὰ τὸ 1185) καὶ Νικήτας Χωνιάτης (1155/57-1217) στὰ ἔργα τους «Ἐπιτομὴ τῶν κατορθωμάτων τῷ μακαρίτῃ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρίῳ Ἰωάννῃ τῷ Κομνηνῷ καὶ ἀφήγησις τῶν πραχθέντων τῷ ἀοιδίμῳ υἱῷ αὐτοῦ τῷ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ κυρῷ Μανουήλ τῷ Κομνηνῷ πονηθεῖσα Ἰωάννη βασιλικῷ γραμματικῷ τῷ Κιννάμῳ» καὶ «Νικήτα τοῦ Χωνιάτου Ἱστορία ἀρχομένη ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ βασιλέως κυρίου Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ τοῦ υἱοῦ κυρίου Ἀλεξίου ἢ Χρονικὴ διήγησις τοῦ Χωνιάτου κύρ Νικήτα ἀρχομένη ἀπὸ τῆς βασιλείας Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ λήγουσα μέχρι τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως», βλ. ἀντίστοιχα Meineke (επιμ.), *Építome*, 25. van Dieten (επιμ.), *Historia*, 39, 42.

¹⁴ Ο «Λόγος εις τὸν ἀοιδίμον βασιλέα κύρ Ἰωάννην τὸν Κομνηνόν» που ἀποδίδεται στὸν Νικηφόρο Βασιλάκη ἀναφέρει: «Θαρσεῖτε, ὦ φιλόχριστοι καὶ ὅσοι διὰ Χριστὸν ἐνόδιοι καὶ ἀπόδημοι, μηκέτι φονῶσαν χεῖρα δέδιδτε· βασιλεὺς φιλόχριστος ταύτην εἰς δεσμὰ παρήξε καὶ ξίφος κατέαξεν ἄδικον. Ἀλλὰ γὰρ ἐκείνοις μὲν, ἀλλὰ γὰρ ἐκείνοις μὲν, ὦ βασιλεῦ, τὴν ἐπὶ τὴν κάτω ταύτην καὶ φαινομένην Τερουσαλήμ ἀκριβῶς ἐξελέανας, σαυτῷ δ' ἐτέραν θειοτέραν ὁδὸν καὶ μάλα εὐρείαν ἀνέωξας, τὴν εἰς Τερουσαλήμ δηλαδὴ τὴν ἄνω καὶ ἱεράν, ἀφ' ἧς καὶ καθ' ἣν τὸν γλυκὺν Ἰησοῦν ὀπτανόμενος καταγλυκάζεις σου τὴν ψυχὴν, καὶ ἀποπληροῖς σου τὸν ἔρωτα, καὶ χαίρεις τὰ ἄρρητα». Regel, Novosadskij (επιμ.), *Fontes*, τ. 2, 330-361, τὸ παρὸν ἀπόσπασμα 338-339.

¹⁵ Πρβλ. χωρίο ἀπὸ τὸ ἔργο «Λόγος βασιλικός εις τὸν βασιλέα κύρ Μανουήλ τὸν Κομνηνὸν καὶ πορφυρογέννητον» τοῦ Μιχαήλ Ιταλικοῦ, που ἀναφέρει: «Ὡ Γολγοθὰ καὶ τόπος Κρανίου καὶ Τερουσαλήμ, θεῖον ἔδαφος, οἷας ὑμῖν τὰς τιμὰς ὁ αὐτοκράτωρ ἐταμιεύετο.», Gautier (επιμ.), *Michel Italikos. Lettres*, 290. Ἐπίσης, τὴν πρόθεσή του ἐπιβεβαιώνει καὶ ὁ Νικήτας Χωνιάτης: «...δώροις μὲν καταστέψαι τὸν τοῦ Κυρίου τάφον τὸν ζωοπάροχον...». van Dieten (επιμ.), *Historia*, 39.

¹⁶ Κατὰ τὸν Κίνναμο τὸ κανδήλι ζύγιζε 20 τάλαντα χρυσοῦ: «...εἴκοσι τάλαντων ἀπὸ χρυσοῦ λυχνίαν εἰργασμένος ἔτυχεν, ἀνάθημα τῷ τῆδε ναῷ κατασκευαζόμενος». Meineke (επιμ.), *Építome*, 25.

από επίγραμμα που υπήρχε χαραγμένο πάνω σε αυτό και σώζεται στο Μαρκιανό κώδικα 524¹⁷. Η χορηγία του Μανουήλ Κομνηνού δεν περιορίστηκε μόνο σε αυτό το χρυσό σκεύος, αλλά συμπεριλάμβανε τη διακόσμηση ενός τμήματος του Παναγίου Τάφου. Πολύτιμη πηγή για τις δωρεές του Μανουήλ στο ναό της Αναστάσεως καθώς και σε μονές των Αγίων Τόπων αποτελεί το έργο του Ιωάννη Φωκά «*Ἐκφρασις ἐν συνόψει τῶν ἀπ’ Ἀντιοχείας μέχρις Τερροσολύμων κάστρων, καὶ χωρῶν, Συρίας, Φοινίκης, καὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην Ἁγίων Τόπων*». Ο Φωκάς σημειώνει: «*Τὸ δὲ εἰς τάφον χρηματίσαν σπήλαιον τοῦ Δεσποτικοῦ σώματός ἐστιν διπλοῦν, καὶ ἐν μὲν τῷ ἐνὶ ἐπίκειται ὁ ἀποκυλισθεὶς λίθος, λευκοῖς μαρμάροις περιφρουρούμενος, ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ μέρει τὸ περὶ τὸ ἀρκτῶον ὁ λίθος λελάξενται τοῦ ἰσοπέδου πάτου ὑπερανέχων ὡσεὶ πῆχυν ἕνα, ἐν ᾧ νεκρὸς καὶ γυμνὸς ὁ τῆς ζωῆς ἀνετέθη δοτῆρ, ὃς ἐκ χρυσοῦ καθαροῦ ἐνδεδυμένος ὁράται ἐκ πόθου καὶ πίστεως τοῦ ἐμοῦ δεσπότη καὶ βασιλέως Μανουήλ τοῦ Πορφυρογενήτου καὶ Κομνηνοῦ*»¹⁸. Ὅπως θα αναφέρουμε παρακάτω, ο Μανουήλ Κομνηνός έκανε σημαντικές δωρεές σε ναούς και μοναστήρια των Αγίων Τόπων. Ωστόσο δεν υπάρχουν ενδείξεις που να συνηγορούν στην άποψη ότι η μονή του Σινά δέχτηκε οποιαδήποτε μορφής αυτοκρατορική χορηγία.

Μέχρι πρόσφατα κυριαρχούσε η αντίληψη ότι τα περισσότερα μοναστήρια των Αγίων Τόπων εγκαταλείφθηκαν τον 9^ο αιώνα. Η λανθασμένη αυτή εντύπωση πιθανώς να οφείλεται στην απουσία σαφών αναφορών γι’ αυτά στις βυζαντινές πηγές που χρονολογούνται από τον 9^ο μέχρι τα τέλη του 11^{ου} αιώνα. Ωστόσο η μελέτη αραβικών χειρογράφων και αραβικών γραπτών πηγών αποδεικνύει ότι κάποια από αυτά τα μοναστήρια, όπως επί παραδείγματι η μονή του Αγίου Σάββα και η μονή του

¹⁷ Για το επίγραμμα της κανδήλας βλ. Λάμπρος, “Μαρκιανός Κώδιξ”, αρ. 266, 157. Δυστυχώς δεν μπορούμε να γνωρίζουμε εάν στη δωρεά του Ιωάννη συμπεριλαμβανόταν και άλλα αντικείμενα, όπως εικόνες. Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Ιωάννης Κομνηνός σχεδίαζε να προσφέρει χορηγίες σε ναούς και μοναστήρια των Αγίων Τόπων, αλλά όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν οι ρήτορες της εποχής δεν πραγματοποιήσε αυτό το σχέδιο γιατί τον πρόλαβε ο θάνατος. Έτσι κατά πάσα πιθανότητα ο Μανουήλ Κομνηνός συνέχισε ή καλύτερα υλοποίησε τη χορηγική πολιτική που είχε εγκαινιάσει ο πατέρας του.

¹⁸ Ιωάννου του Φωκά, “*Ἐκφρασις ἐν συνόψει τῶν ἀπ’ Ἀντιοχείας μέχρις Τερροσολύμων κάστρων, καὶ χωρῶν, Συρίας, Φοινίκης, καὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην Ἁγίων Τόπων*”, *PG* 133, 927-962. Για το συγκεκριμένο χωρίο με την αναφορά στη δωρεά του διακόσμου του Παναγίου Τάφου, βλ. *PG* 133, 943A. Δεν γνωρίζουμε την ακριβή ημερομηνία συγγραφής του έργου του Φωκά. Πιθανότερα συγγράφηκε το 1177, *PG* 133, 925-926. Περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον συγγραφέα και το έτος συγγραφής στο Κεφάλαιο Δ’, σσ. 211-212, όπου σημειώνονται και άλλες εκδόσεις του κειμένου. Βλ. επίσης Külzer, *Peregrinatio graeca*, 20-21. Külzer, “*Reisende*”, 77-93. Külzer, “*Manasses und Phokas*”, 185-209. Fadi, *Ιωάννου του Φωκά έκφρασις*.

Αγίου Χαρίτωνος, επανδρώνονταν κυρίως με μοναχούς που κατάγονταν από την Συροπαλαιστίνη, ένα μεγάλο μέρος από τους οποίους μιλούσε αραβικά¹⁹. Αυτές οι μονές είχαν ιδρυθεί στην πλειονότητά τους κατά την Πρώιμη Βυζαντινή εποχή, όταν ακόμη η Συρία, η Παλαιστίνη και η χερσόνησος του Σινά αποτελούσαν επαρχίες της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, και φαίνεται ότι αναβίωσαν κατά το 12^ο αιώνα, εποχή κατά την οποία απολάμβαναν της προστασίας των Σταυροφόρων και διατηρούσαν ιδιαίτερους δεσμούς με το Βυζάντιο²⁰. Αναφέρουμε το χαρακτηριστικό παράδειγμα της μονής του Αγίου Ευθυμίου η οποία πιθανώς ανοικοδομήθηκε μεταξύ των ετών 1106/7 και 1177. Η παραπάνω υπόθεση στηρίζεται στο γεγονός ότι ο ηγούμενος Δανιήλ από τη Ρωσία αναφέρει ότι κατά το προσκύνημά του στους Αγίους Τόπους το 1106/7 πέρασε από το συγκεκριμένο μοναστήρι το οποίο κείτονταν σε ερείπια λόγω επιδρομής μουσουλμάνων, ωστόσο μπόρεσε να προσκυνήσει τον τάφο του αγίου στο καθολικό, γεγονός που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι είχαν παραμείνει εκεί ορισμένοι έστω μοναχοί²¹. Επίσης ο Ιωάννης Φωκάς, που βρισκόταν στην περιοχή περί το 1177, περιγράφει τη μονή και αναφέρει ότι ήταν οχυρωμένη με ψηλούς πύργους και μεγάλες επάλξεις²². Στη μονή του Σινά σώζεται εικόνα του αγίου Ευθυμίου που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 1)²³. Ο άγιος εικονίζεται ολόσωμος να στρέφεται στα δεξιά, με τα χέρια απλωμένα σε δέηση προς την προτομή της Βρεφοκρατούσας Παναγίας, η οποία παριστάνεται στο άνω δεξιό άκρο της

¹⁹ Griffith, "Stephen of Ramlah", 23-45. Griffith, "Greek into Arabic", 117-138. Griffith, "Monks of Palestine", 1-28. Griffith, "Anthony David of Baghdad", 7-19. Griffith, "From Aramaic to Arabic", 11-31. Αναφέρουμε εδώ το παράδειγμα ενός αραβικού ευαγγελιστάριου που σώζεται στη μονή Σινά και χρονολογείται το 901 το οποίο, σύμφωνα με τον κολοφόνα του, αντιγράφηκε στη μονή του αγίου Χαρίτωνος: «...αντιγράφηκε το ιερό αυτό Ευαγγέλιο στη λαύρα του αγίου Χαρίτωνος. Το έγραψε ο αμαρτωλός διάκονος Μιχαήλ, μαθητής του Ταμπαράνι αδελφού του Μπασιλίκα (Βασιλικού) ... το έτος 289 (901 μ.Χ.) κατά τους Άραβες...», Μειμάρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*, αρ. 7, 23.

²⁰ Ο S. Vaillhé σύνταξε έναν κατάλογο με τις μονές της Παλαιστίνης, αλλά μελετά την ιστορία τους μόνο μέχρι το 10^ο αιώνα. Ωστόσο κάνει σποραδικές αναφορές για την αναβίωση μερικών από αυτών κατά το 12^ο αιώνα, Vaillhé, "Répertoire (α)", 512-542. Vaillhé, "Répertoire (β)", 19-48, 272-292. Βλ. επίσης Chitty, *The Desert a City*. Ovadiah, *Corpus of Byzantine Churches*, 46-47, 103-104, για τις μονές του Αγίου Θεοδοσίου και του Αγίου Ευθυμίου αντίστοιχα. Meinardus, *Laurae and Monasteries of Judea*.

²¹ Είναι λιγοστές οι πληροφορίες για τον ηγούμενο Δανιήλ. Δεν γνωρίζουμε καν σε ποια μονή ήταν ηγούμενος, αν και έχει υποτεθεί ότι ήταν επίσκοπος του Jur'en (1114-1122). Το ταξίδι του χρονολογείται το 1106-1107, αλλά ίσως στο έργο του περιγράφει γεγονότα μεταξύ 1104 και 1109. Έχουν εκδοθεί δύο μεταφράσεις του έργου του Δανιήλ. Η πρώτη είναι γαλλική στο Khitrowo (επιμ.), *Itinéraires russes*. Η άλλη αγγλική στο Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*. Για την αναφορά στη μονή του αγίου Ευθυμίου, βλ. Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 141.

²² PG 133, 949. Κατάλοιπα αρχιτεκτονικών μελών που χρονολογούνται στο 12^ο αιώνα αποδεικνύουν ότι το καθολικό της μονής του Αγίου Ευθυμίου ανοικοδομήθηκε την ίδια εποχή, Kasteren, "Umgebung von Jerusalem", 90. Riess, "Euthymiuskloster", 225. Meimaris, *Monastery of Saint Euthymios*. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 229-237.

²³ Stubblebine, "Byzantine Influence", 90, εικ. 5. Weitzmann κ.ά., *Icons*, 14, εικ. 24. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 382, XII.35.

εικόνας. Η εικόνα φέρει την παρακάτω επιγραφή: «Ο ὄσ(ι)ος πατήρ ἡμῶν Εὐθύμιος». Η φράση «πατήρ ἡμῶν» θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένδειξη ότι η εικόνα προοριζόταν για κάποια μοναστική κοινότητα, επειδή ο άγιος Ευθύμιος αποτελούσε πρότυπο μοναχικού βίου. Πιστεύουμε ότι η εικόνα θα πρέπει να αποτελούσε δωρεά προς τη μονή Σινά και ότι δεν προοριζόταν για τη μονή του Αγίου Ευθυμίου. Ένα ακόμη παράδειγμα αναβίωσης μοναστικής κοινότητας απαντά σε χειρόγραφο που ανήκει σήμερα στη Βιβλιοθήκη του Σινά. Πρόκειται για τον σιναϊτικό κώδικα 232 που χρονολογείται το 1174. Ο κολοφώνας του χειρογράφου μάς πληροφορεί ότι η αντιγραφή του έγινε μετά από παραγγελία του ιερομόναχου Παύλου ο οποίος ήταν κτήτορας της μονής του Αγίου Γεωργίου²⁴. Όμως ο κολοφώνας δεν αναφέρει σε ποια περιοχή βρισκόταν το μοναστήρι του Αγίου Γεωργίου. Από μια άλλη βιβλιογραφική σημείωση στον σιναϊτικό κώδικα 220, που χρονολογείται το 1167, μαθαίνουμε ότι ο αντιγραφέας και των δύο χειρογράφων ήταν μοναχός στη μονή των Αγίων Κελλίων στην Βηθλεέμ²⁵. Παράλληλα ο τύπος της κυπριο-παλαιστινιακής γραφής των δύο χειρογράφων επιβεβαιώνει ότι αυτά αντιγράφηκαν στην περιοχή των Αγίων Τόπων²⁶. Συνεπώς μπορούμε να υποθέσουμε ότι η μονή του Αγίου Γεωργίου βρισκόταν στην Παλαιστίνη. Μάλιστα έχει ταυτιστεί με τη μονή Dair al-Hadr που βρίσκεται δυτικά της Βηθλεέμ²⁷. Την ίδια σχεδόν περίοδο και συγκεκριμένα μεταξύ των ετών 1172 με 1177, δηλαδή την ίδια σχεδόν εποχή που αντιγράφηκε ο κώδικας 232 (1174), ανοικοδομήθηκε η μονή του Αγίου Γεωργίου στη Βερσεβά μετά από δωρεά του αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνού και του επισκόπου Γάζας Μελετίου²⁸. Ο λόγος για τον οποίο αναφέρουμε τα συγκεκριμένα παραδείγματα είναι επειδή αυτά μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τις πολιτιστικές και θρησκευτικές συνθήκες που επικρατούσαν στους Αγίους Τόπους τον

²⁴ «†Τέλος) εἴληφεν τοῦ ἀγ(ιου) εὐαγγελ(ιου) ἐκ προστάξεως τοῦ τιμιωτ(ά)τ(ου) ἱερο(μον)άχ(ου) κυ(ροῦ) Παῦλ(ου) κ(αί) κτήτωρος τοῦ ἀγ(ιου) μεγ(α)λλ(ο)μ(ά)ρ(τυρος) Γε(ωργίου). Διὰ χειρὸς ἐμοῦ Βασιλ(είου) νοταρίου τοῦ Σκηνοῦρι· κ(αί) ἦ τις τούτ(ο) ἀναγινώσκη, εὐχεσθ(ε) κ(αί) τὸν (μον)αχ(όν) κυ(ρ) Παῦλ(ον), κ(αί) ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλῶν, ψυχικόν σας· ἐτελειώθ(η), μη(νι) Μαρτ(ίω) ἰνδικτιῶνος ἡ' τοῦ ,ςχπβ' ἔτους». Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, αρ. 29, 51.

²⁵ «Ἐπληρώθη τὸ παρὸν ἄγ(ιου) εὐαγγέλ(ιου) διὰ χειρὸς Βασιλείου ἁμαρτ(ω)λοῦ νοταρίου τοῦ Σκηνοῦ(ρη) καὶ ἦ τις τῶ ἀναγινώσκη εὐχεσθαί μοι ψυχικόν σας ἐμοὶ τῶ ἁμαρτωλῶ ἵνα εὖρω ἔλεος ἐν τῇ ἡμέ(ρα) τῆς κρίσεως· ὁμοίως καὶ οἱ ἀναγινώσκοντ(ες) αὐτῶ· σὺν τῶ αὐθέντη τοῦ τὸ τιμιωτάτω καθηγουμένω τῆς ἐν τῇ ἀγ(ία) Βηθλεέμ ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τῶν ἀγ(ίων) Κελλίων· μη(νι) Φεβρουαρίω ἰνδικτιῶνος ιε' τοῦ ,ςχοε' ἔτους†». Ο.π., αρ. 28, 50.

²⁶ Ο.π., 50, 52.

²⁷ Ο.π., 52.

²⁸ Delaville Le Roulx (επιμ.), *Cartulaire*, αρ. 443.

12^ο αιώνα. Μέσα από το παράδειγμα του χειρογράφου 232 βλέπουμε ότι ένας Ορθόδοξος ιερομόναχος φρόντισε να καλύψει τα έξοδα ή μέρος των εξόδων για την ανοικοδόμηση της μονής του Αγίου Γεωργίου και τον εμπλουτισμό της βιβλιοθήκης της σε μια εποχή που παρατηρείται ανοικοδόμηση πολλών μοναστηριών στην Παλαιστίνη. Όπως μάλιστα θα διαπιστώσουμε παρακάτω αρκετοί από τους δωρητές εικόνων και χειρογράφων στο Σινά ήταν ιερομόναχοι ή μοναχοί.

Κατά την περίοδο της βασιλείας του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού φαίνεται ότι σημειώθηκε ιδιαίτερη άνθηση των Ορθόδοξων μοναστικών κοινοτήτων της Παλαιστίνης. Η εξωτερική πολιτική του Μανουήλ Κομνηνού θα μπορούσε να χαρακτηριστεί μεγαλόπνοη, ειδικά σε ό,τι αφορά στις σχέσεις του με τα Σταυροφορικά κράτη και, πιο συγκεκριμένα με το Βασίλειο της Ιερουσαλήμ. Ο Μανουήλ προσπαθούσε να σφυρηλατήσει συμμαχικούς δεσμούς με το συγκεκριμένο κράτος και το σχέδιό του βρήκε ανταπόκριση από την πλευρά των Λατίνων βασιλέων²⁹. Οι δύο πλευρές υπέγραψαν μια σειρά συνθηκών στρατιωτικής και οικονομικής φύσης³⁰. Επιπροσθέτως ο Μανουήλ ανέλαβε να χρηματοδοτήσει την ανέγερση και διακόσμηση ναών και μονών των Αγίων Τόπων, ελπίζοντας με αυτόν τον τρόπο να δικαιολογήσει το προσωνύμιο Νέος Κωνσταντίνος³¹. Ως ένας καινούργιος Κωνσταντίνος, και επομένως προστάτης της Ορθοδοξίας, δεν είχε μόνο την υποχρέωση να υπερασπιστεί το Βυζαντινό κράτος, αλλά ταυτόχρονα να μεριμνήσει για την ανοικοδόμηση ναών, σε όποιο σημείο του μεσαιωνικού κόσμου υπήρχαν πληθυσμοί Ορθόδοξων χριστιανών. Πιθανότατα οι συγκεκριμένες χορηγίες να έγιναν στα πλαίσια των προσπαθειών του Μανουήλ να παρέμβει στις υποθέσεις των Λατινικών κρατών της Συροπαλαιστίνης, όμως γεγονός παραμένει ότι από το χρονικό διάστημα που ξεκινά λίγο μετά τα μέσα του 12^{ου} αιώνα και κλείνει με το θάνατο του Μανουήλ διασώζεται ικανός αριθμός μαρτυριών για τη δραστηριότητα των Βυζαντινών στην περιοχή των Αγίων Τόπων.

²⁹ La Monte, "Byzantine Empire Suzerain of the Latin Crusading States?", 253-264, και ιδιαίτερα για τις σχέσεις του Βυζαντίου με το Βασίλειο της Ιερουσαλήμ, 257-264. Baldwin, "Decline and Fall of Jerusalem", τ. 1, 595. Lilie, *Kreuzfahrerstaaten*, 205-208. Hamilton, "Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem", 353-375. Angold, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, 346-354. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 87-90, 125-141.

³⁰ Οι βασικότερες ήταν η συνθήκη του 1159 με το Βαλδουίνο Γ΄ και αυτή του 1171 με τον Αμάλριχο. La Monte, "Byzantine Empire Suzerain of the Latin Crusading States?", 258.

³¹ Mango, "Conciliar Edict", 317-330, ειδ. 324, 330. Magdalino, "Manuel Komnenos and the Great Palace", 101-114, ειδ. 112. Magdalino, Nelson, "The Emperor in Byzantine Art", 123-183.

Μία από τις χορηγίες του Μανουήλ Κομνηνού, που σώζεται έως σήμερα, είναι ο ψηφιδωτός διάκοσμος του ναού της Γεννήσεως στη Βηθλεέμ³². Οι ψηφιδωτές κτητορικές επιγραφές του ναού, μια εκ των οποίων έχει συνταχθεί στα ελληνικά και η άλλη στα λατινικά, αναφέρουν ότι δωρητές ήταν ο Βυζαντινός αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνός, ο βασιλιάς των Ιεροσολύμων Αμάλριχος (*Αμμερίγος*) Α' (1163-1174) και ο επίσκοπος της Βηθλεέμ *Radulphus* (1155/6-1174) (Εικ. 2)³³. Η χορηγία του Μανουήλ προς την εκκλησία της Γεννήσεως επιμαρτυρείται στο έργο του Ιωάννη Φωκά, που σημειώνει χαρακτηριστικά, υπερτονίζοντας την ευσέβεια του Μανουήλ: «Ἀλλὰ καὶ τοῦτον τὸν περικαλλέστατον ναὸν καὶ πάμμεγαν ἢ τοῦ κοσμιωτάτου μου βασιλέως ἀνήγειρε φιλότιμος χεὶρ, καὶ ψηφῖσι κεχρυσωμένοις ὄλον τὸν ναὸν κατεκόσμησεν, ἐφ' ὃν ὁ τῶν ἐν τῇ χώρᾳ παρένθετος Λατίνων ποιμὴν, τὸν αὐτοκράτορα τάχα τῆς μεγαλοψυχίας ἀμειβόμενος, ἐν διαφόροις τόποις καὶ ἐν αὐτῶ τῶ θυσιαστηρίῳ τοῦ ἁγίου

³² Βιβλιογραφία για την ιστορία του οικοδομήματος: Vogüé, *Églises de la Terre Sainte*, 47, 56, 116. Harvey, Lethaby, Dalton, Cruso, Headlam, *Church of the Nativity*. Weigand, *Geburtskirche von Bethlehem*. Vincent, Abel, *Bethléem*. Weigand, "Geburtskirche von Bethlehem", 89-135. Hamilton, "Excavations in the Church of the Nativity", 1-8. Richmond, "Basilica of the Nativity (α)", 75-81. Vincent, "Bethléem (α)", 544-574. Vincent, "Bethléem (β)", 93-121. Richmond, "Basilica of the Nativity (β)", 224-228. Vionet, "Nativité à Bethléem", 91-128. Kühnel, *Wall Painting*, 1-5. Διατηρείται κυρίως το άνω τμήμα των ψηφιδωτών παραστάσεων. Για τα ψηφιδωτά βλ. Harvey, Lethaby, Dalton, Cruso, Headlam, *Church of the Nativity*, 31-51. Vincent, Abel, *Bethléem*, 143-168. Stern, "Les Conciles dans l'Église de la Nativité (α)", 101-152. Stern, "Les Conciles dans l'Église de la Nativité (β)", 415-459. Stern, "Images des Conciles dans l'Église de la Nativité", 82-105. Bellarmino Bagatti, *Betlemme*, 58-68. Stern, "Les mosaïques de l'Église de la Nativité", 141-145. Tzaferis, "Mosaics in the Church of the Nativity", 891-900. Cutler, "Ephraim, Mosaicist of Bethlehem", 179-183. Kühnel, *Wall Painting*, 141-142. Hunt, "Mosaics of the Church of the Nativity", 69-85. Jotischky, "Mosaics in the Church of the Nativity", 207-223. Folda, *Art of the Crusaders*, 371-378. Folda, *Crusader Art*, 50-54.

³³ Ο διάκοσμος φέρει δύο επιγραφές, μία ελληνική και μία λατινική, που παραδίδουν περίπου τα ίδια στοιχεία. Η λατινική επιγραφή σώζεται εν μέρει αλλά μπορεί να συμπληρωθεί βάσει αναφορών σε γραπτές πηγές: "*Rex Amalricus, custos virtutis, amicus / largus, honestatis comes, hostis et impietatis / iusticie, cultor pietatis, criminis ultor / quintus regnabat; et Grecis imperitabat / Emmanuel que, dator largus, pius imperitator / presul vivebat, hic, ecclesiamque regebat / Pontificis dignus Radulphus honore, benignus, / cum manus his Effrem fertur fecisse suavam / (picturam)...*", Vincent, Abel, *Bethléem*, 157, σημ. 3. Μια ελεύθερη μετάφραση της επιγραφής είναι η εξής: "Ο βασιλιάς Αμμερίγος, φύλακας της αρετής, πιστός φίλος, σύμμαχος της εντιμότητας και εχθρός της ασέβειας, δίκαιος και ευσεβής, πολέμιος των κακουργημάτων, βασιλεύει ως πέμπτος βασιλιάς. Ο Εμμανουήλ, γενναιοδωρος δωρητής και ευσεβής αυτοκράτορας, βασιλεύει στους Έλληνες. Εδώ ζει ως ιερέας και κυβερνήτης της Εκκλησίας ο αγαθός Ραούλ, έχει άξια το θρόνο του επισκόπου, όταν το χέρι του Εφραΐμ, το οποίο διαβεβαιώνει, φιλοτέχνησε για αυτούς την όμορφη (απεικόνιση)". Η ελληνική επιγραφή σώζεται σε μεγαλύτερη έκταση σε σύγκριση με τη λατινική και είναι η παρακάτω: "Ἐτεληώθη τὸ παρὸν ἔργον διὰ χειρὸς Ἐφραΐμ μοναχοῦ ἱστοριογράφου καὶ μουσιάτορος, ἐπὶ τῆς βασιλείας Μανουήλ μεγάλου βασιλέως Πορφυρογεννήτου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ ἐπὶ τὰς ἡμέρας τοῦ μεγάλου ῥηγὸς Ἱεροσολύμων κυροῦ Ἀμμορί καὶ τοῦ τῆς ἁγίας Βηθλεέμ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου κυροῦ Ραούλ, ἐν ἔτει ,ςχοζ' ἰνδικτηῶνος β'", Vincent, Abel, *Bethléem*, 158, σημ. 1. Το έτος 6677 από κτίσεως κόσμου, δηλαδή το 1169, αντιστοιχεί πράγματι με τη β' ἰνδικτιώνα, Grumel, *Chronologie*, 257. Βλ. επίσης: Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 154.

ὑπερθεν σπηλαίου τὴν ὠραίαν ἐκείνου μορφήν ἀνεστήλωσε»³⁴. Είναι πιθανό ότι ο Ιωάννης Φωκάς μνημονεύει σκόπιμα μόνο το όνομα του αυτοκράτορα Μανουήλ. Επίσης κάνει μια μικρή αναφορά στον Λατίνο επίσκοπο της Βηθλεέμ, χωρίς να τον κατονομάζει, και επιπλέον θεωρεί ότι ήταν *παρένθετος* στην έδρα του, δηλαδή δεν κατείχε την επισκοπή δικαιωματικά μέσω εκλογής, αλλά είχε διοριστεί σε αυτή με την απομάκρυνση του Ορθόδοξου ποιμενάρχη. Με αυτόν τον τρόπο εξαίρει τη συμβολή του Μανουήλ στον εξωραϊσμό της εκκλησίας και υπερασπίζεται τις απόψεις των Ορθοδόξων. Ο Φωκάς αναφέρει επίσης ότι την ίδια εποχή φιλοτεχνήθηκε και το πορτραίτο του Μανουήλ στον ίδιο ναό. Η πληροφορία δε φαίνεται να είναι ψευδής, καθώς επαληθεύεται από το οδοιπορικό του Δανιήλ της Εφέσου, περιηγητή του τέλους του 15^{ου} αιώνα, ο οποίος αναφέρει: «Καθιστόρηται δὲ τὰ ὑψηλὰ τοῦ ἁγίου ναοῦ τούτου ὑπὸ τοῦ ἐν βασιλεῦσιν ἀοιδίμου κυροῦ Μανουήλ τοῦ Κομνηνοῦ διὰ ψήφων λεπτῶν, ὡς ἐκ τῆς εἰκόνος ἐκείνου ἐκεῖσε οὔσης καὶ τῶν περὶ αὐτὴν γραμμάτων μανθάνομεν»³⁵.

Επιπροσθέτως ο Ιωάννης Φωκάς περιγράφει πολλά από τα μοναστήρια των Αγίων Τόπων, όπως, επί παραδείγματι, τη μονή της Μεταμορφώσεως στο όρος Θαβώρ, τη μονή του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στη Σεβαστή, τη λαύρα του Αγίου Σάββα, τη μονή του Αγίου Ευθυμίου, τη μονή του Αγίου Θεοδοσίου, τη μονή του Χοζιβά (ή Χοζεβά) και τη μονή του Αγίου Γερασίμου, ωστόσο δε διευκρινίζει εάν όλα αυτά τα μοναστήρια έλαβαν δωρεές από τον αυτοκράτορα Μανουήλ³⁶. Ο Φωκάς αναφέρει μόνο ότι η μονή του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στον Ιορδάνη, η μονή Καλαμώνος και η μονή του Προφήτη Ηλία ανοικοδομήθηκαν με χορηγία του αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνού³⁷.

Τα παραδείγματα που αναφέραμε αφορούν σε δωρεές που έγιναν στο ναό της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ, στο ναό της Γεννήσεως στη Βηθλεέμ, καθώς και σε μονές της Παλαιστίνης. Αυτές οι δωρεές έγιναν κυρίως με αυτοκρατορικές χορηγίες. Όμως σε αυτό το κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε τις δωρεές που έγιναν στη μονή του Σινά στο διάστημα από τα τέλη του 11^{ου} μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Ποιοι ήταν λοιπόν οι δωρητές που ευεργέτησαν τη μονή του Σινά και τι είδους δωρεές αφιέρωναν σε αυτήν; Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να

³⁴ PG 133, 957.

³⁵ Κοικυλίδης, Φωκυλίδης (επιμ.), *Οδοιπορικά*, 529.

³⁶ Βλ. αντίστοιχα: PG 133, 935D-937D, 940A-C, 948A-C, 949A-B, 948C-949A, 949B-C, 952C-953B.

³⁷ PG 133, 952B, 953C, 956C-D.

μελετήσουμε όσες εικόνες φέρουν αφιερωματικές επιγραφές ή απεικονίσεις δωρητών. Για να κατανοήσουμε όμως καλύτερα τις ιστορικές, κοινωνικές και πολιτιστικές συνθήκες υπό τις οποίες έγιναν αυτές οι δωρεές, καθώς και για να τοποθετήσουμε το φαινόμενο της αφιέρωσης εικόνων στο γενικότερο πλαίσιο της εποχής του, θα πρέπει να εξετάσουμε παράλληλα γραπτές πηγές καθώς και επιγραφές ή παραστάσεις από άλλα μνημεία ή έργα τέχνης. Επιπροσθέτως οι κολοφώνες και οι σημειώσεις των σιναϊτικών χειρογράφων περιέχουν πολλές φορές πολύτιμα στοιχεία για τα πρόσωπα των δωρητών.

Η μονή του όρους Σινά υπαγόταν στο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων. Σε σιναϊτικό δίπτυχο, που χρονολογείται περί το 1166, μνημονεύονται οι ευρισκόμενοι, τότε, εν ζωή Πατριάρχες. Η σειρά με την οποία μνημονεύονται τα ονόματα των ιεραρχών δεν είναι βέβαια τυχαία, αλλά καθορίζεται από το Πατριαρχείο στο οποίο υπαγόταν ο ναός ή το μοναστήρι όπου διαβαζόταν το δίπτυχο. Στο δίπτυχο μνημονεύεται πρώτος στη σειρά ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Νικηφόρος Β΄ (περί το 1166-περί το 1173), που βρισκόταν σε υπερορία στην Κωνσταντινούπολη, και ακολουθούν τα ονόματα του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Λουκά Χρυσοβέργη (1157-1169), του Πατριάρχη Αλεξανδρείας Σωφρόνιου Γ΄ (1137-1169) και του Πατριάρχη Αντιόχειας Αθανάσιου Γ΄ (1157-1170), ο οποίος ήταν επίσης υπερόριος Πατριάρχης³⁸. Από την ίδια πηγή διαπιστώνουμε και τον πνευματικό δεσμό της μονής με την Κωνσταντινούπολη, στον οποίο θα αναφερθούμε πολλές φορές στη συνέχεια. Παρατηρούμε επίσης ότι οι σιναϊτες δεν μνημόνευαν τους Καθολικούς Πατριάρχες των Ιεροσολύμων και της Αντιόχειας. Δεν θα πρέπει βέβαια να λησμονήσουμε ότι στις Πατριαρχικές έδρες της Αντιόχειας και των Ιεροσολύμων είχαν ενθρονιστεί Καθολικοί ιεράρχες, ενώ οι Ορθόδοξοι ποιμενάρχες κατείχαν μόνο κατ' όνομα την εκκλησιαστική εξουσία και παρέμεναν στην Κωνσταντινούπολη³⁹. Επί παραδείγματι τρεις Πατριάρχες Ιεροσολύμων, συγκεκριμένα ο Νικόλαος (1122-1156), ο Ιωάννης Θ΄ (1157-1165;) και ο Νικηφόρος Β΄ (1166-1171/3;), διέμεναν στην Κωνσταντινούπολη, όπως πληροφορούμαστε από τα πρακτικά τριών Συνόδων, που

³⁸ Brightman, Hammond (επιμ.), *Liturgies*, 501. Αμαντος, *Ιστορία του Σινά*, 25-26. Hamilton, *Latin Church*, 185. Taft, *Diptychs*, 61-65.

³⁹ Cahen, *La Syrie du Nord*, 561-678. Smail, *Crusading Warfare*, 40-63. Hamilton, *Latin Church*, 159-211. Prager, "Social Classes", 59-116. Hamilton, "Latin Church", 1-20. Παπαδάκης, Meyendorff, *Χριστιανική Ανατολή*, 139-153. Η έδρα του Πατριάρχη της Αντιόχειας μεταφέρθηκε στη μονή των Οδηγών στην Κωνσταντινούπολη, βλ. Grumel, *Regestes*, τ. 1.2-3, αρ. 986 [1987], 445. Επίσης, Janin, *Géographie ecclésiastique*, 208-216. Πιτσάκης, "Η έκταση της εξουσίας ενός υπερόριου πατριάρχη", 91-139. Στον Πατριάρχη Ιεροσολύμων είχε δοθεί η μονή του Αγίου Διομήδη κοντά στη Χρυσή Πύλη, Grumel, *Regestes*, τ. 1.2-3, αρ. 981 [1986], 443.

έλαβαν χώρα το 1156, 1157 και 1166 αντίστοιχα στην Αγία Σοφία, τις Βλαχέρνες και το Μεγάλο Παλάτιο⁴⁰. Εφόσον οι Πατριάρχες της Αντιόχειας και των Ιεροσολύμων έδρευαν στην Κωνσταντινούπολη θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι οι μοναστικές κοινότητες των Αγίων Τόπων ανέλαβαν να διαδραματίσουν ποιμαντικό ρόλο στους Ορθόδοξους πληθυσμούς⁴¹. Σύμφωνα με τον ηγούμενο Δανιήλ κατά την εορτή της Ανάστασης, που τελούνταν στο ναό της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ, τον Ορθόδοξο κλήρο εκπροσωπούσε ο ηγούμενος της μονής του Αγίου Σάββα⁴². Αυτό το γεγονός υποδεικνύει ότι ο ηγούμενος της συγκεκριμένης μονής αντιπροσώπευε, πιθανότατα άτυπα, τον Ορθόδοξο Πατριάρχη. Μπορούμε επομένως να υποθέσουμε ότι οι μονές των Αγίων Τόπων βρίσκονταν σε άμεση επαφή με την Κωνσταντινούπολη, όπου έδρευε ο Πατριάρχης των Ιεροσολύμων, με τον οποίο και οπωσδήποτε θα έπρεπε να επικοινωνούν. Με βάση τα παραπάνω, δηλαδή την διοικητική εξάρτηση του Σινά από το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, που συνεπάγεται επαφές με την Ιερουσαλήμ, εξετάζονται μαρτυρίες για δωρεές σε μονές και ναούς των Αγίων Τόπων, ούτως ώστε να συναχθούν συμπεράσματα που θα μπορούσαν να ισχύουν και για την περίπτωση του Σινά⁴³. Ακόμη η επιρροή των Βυζαντινών ήταν ιδιαίτερα αισθητή στις μοναστικές κοινότητες των περιοχών της Παλαιστίνης και του Σινά, ενώ εξίσου σημαντική ήταν και η παρουσία Ορθόδοξων μοναχών και προσκυνητών από άλλα Ορθόδοξα κράτη και περιοχές με Ορθόδοξους πληθυσμούς, όπως επί παραδείγματι η Γεωργία.

⁴⁰ Σύνοδος στην Αγία Σοφία (1156): «...προκαθημένον του άγιωτάτου ήμων δεσπότου και οίκουμενικού πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως...συνδιαγνωμονούντος αὐτῶ Νικολάου του ιερωτάτου πατριάρχου Ιεροσολύμων,...». Σύνοδος Βλαχερνών (1157): «καί συνδιαιτώντων τῆ ὑποθέσει...του Ιεροσολύμων μοναχοῦ Ιωάννου. ... Ὁ ταπεινός μοναχός Ιωάννης καί ἐλέω Θεοῦ πατριάρχης τῆς μητρὸς πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν ἀγίας Σιών πόλεως Ιερουσαλήμ ὀρίσας ὑπέγραψα». Σύνοδος Ιεροῦ Παλατίου (1166): «Συνεδριαζόντων...του άγιωτάτου πατριάρχου Ιεροσολύμων κυροῦ Νικηφόρου». Βλ. αντίστοιχα: *PG* 140, 148D, 180B, 197C, 237A.

⁴¹ Το ζήτημα δεν έχει αποσαφηνιστεί πλήρως, υπάρχουν ωστόσο σαφείς ενδείξεις για να στηριχθεί η παραπάνω υπόθεση, Hamilton, *Latin Church*, 181-183. Jotischky, "Greek Orthodox and Latin Monasticism", 90-92.

⁴² Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 168.

⁴³ Για τις διαδρομές από και προς το Σινά βλ. Κεφάλαιο Δ', ενότητα Δ.2, σσ. 210-222.

A.2 Σιναΐτες δωρητές στο Βυζάντιο

Οι βυζαντινές γραπτές πηγές προσφέρουν σχεδόν πάντοτε φειδωλά πληροφορίες που σχετίζονται με δωρεές εικόνων και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο κάθε σχετική αναφορά είναι εξαιρετικά πολύτιμη. Σε επίγραμμα, που κάποτε συνόδευε εικόνα της Παναγίας, που σήμερα δε σώζεται, αναφέρονται τα εξής: «*Ἐκ μαργαριτῶν, ἐκ λίθων, ἐκ χρυσοῦ, κοσμῶ τύπον σὸν, ζῶσα χρυσῆ λυχνία, Νικηφόρος σὸς οἰκέτης Σιναΐτης*»⁴⁴. Ο τίτλος του επιγράμματος, «*Εἰς εἰκόνα τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου κοσμηθεῖσαν παρὰ τοῦ Σιναΐτου*», δηλώνει απερίφραστα ότι επρόκειτο για εικόνα της Παναγίας που είχε φιλοτεχνηθεί με χρυσό και πολύτιμους λίθους και αποτελούσε δωρεά του Νικηφόρου Σιναΐτη. Εντούτοις ούτε στον τίτλο ούτε στο επίγραμμα αναφέρεται η εκκλησία ή η μονή για την οποία προοριζόταν η συγκεκριμένη εικόνα. Δεν διαθέτουμε καμία απολύτως ένδειξη ότι η εικόνα προοριζόταν για τη μονή του Σινά, παρόλο που, όπως υποδηλώνει το επώνυμό του, ο Νικηφόρος προερχόταν από το συγκεκριμένο μοναστήρι. Ωστόσο, δεν είναι δυνατό να αποκλείσουμε ότι στο Σινά υπήρχαν εικόνες κατασκευασμένες ή διακοσμημένες με πολύτιμα υλικά. Πράγματι ο Γερμανός προσκυνητής Thietmarus, που επισκέφθηκε το Σινά το έτος 1217, έχει αφήσει την περιγραφή μιας εικόνας της Βάτου, κατασκευασμένης από χρυσό, στην οποία απεικονιζόταν ο Χριστός. Εκατέρωθεν της Βάτου υπήρχε η διπλή απεικόνιση του προφήτη Μωυσή: στα αριστερά ο προφήτης έλυνε τα υποδήματά του για να πλησιάσει στον ιερό τόπο, ενώ στα δεξιά κρατούσε τη ράβδο που μεταμορφώθηκε σε φίδι⁴⁵. Το συγκεκριμένο εικονογραφικό θέμα απαντά σε δύο χειρόγραφα με τις Ομιλίες του Ιακώβου του Κοκκινοβάφου, που διακοσμήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη και χρονολογούνται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 3)⁴⁶. Η ομοιότητα του θέματος των μικρογραφιών των χειρογράφων και

⁴⁴ Λάμπρος, «Μαρκανός Κώδιξ», 153, αρ. 251.

⁴⁵ «*Rubus quidem sublatus est et inter Christianos pro reliquiis distractus, ad instar autem illius rubi factus est aureus rubus ex laminis aureis, et ymago Domini aurea super rubum, et ymago Moysi aurea stans ad dexteram rubi, discalcians se. Stat et alia ymago Moysi aurea in sinistra parte rubi tamquam discalcicata et nudis pedibus. Ubi Dominus dedit ei legationem ad Pharaonem, regem Egypti, de educendo populo suo.*», Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 42. Τμήμα του κειμένου έχει μεταφραστεί στα αγγλικά στο Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 52. Μετάφραση ολόκληρου του κειμένου στα αγγλικά υπάρχει στο Pringle, *Pilgrimage*, 95-133.

⁴⁶ Πρόκειται για τους κώδικες Par. gr. 1208 και Vat. gr. 1162 που φυλάσσονται αντίστοιχα στην Εθνική Βιβλιοθήκη στο Παρίσι και στο Βατικανό, Anderson, «Illustrated Sermons of James the Monk», 69-120. Hutter, Canart, *Das Marienhomiliar des Mönchs Jakobos von Kokkinobaphos*. Linardou, *Kokkinobaphos Manuscripts*. Drandaki, «Through Pilgrims' Eyes», 496-499. Linardou, «Depicting the Salvation», 139-142, εικ. 9.3.

της σιναϊτικής εικόνας, η οποία ωστόσο δεν σώζεται, αποτελεί ένδειξη για την προέλευση του εικονογραφικού της θέματος. Επίσης μια εικόνα από πολύτιμα υλικά δεν θα μπορούσε να είχε κατασκευαστεί στο Σινά παρά μόνο σε εργαστήριο της Κωνσταντινούπολης. Σημειώνουμε εδώ ότι στο Μουσείο του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων σώζεται σήμερα εικόνα, που χρονολογείται στο β' μισό του 12^ο αιώνα, η οποία είναι κατασκευασμένη από χρυσό, σμάλτο, μαργαριτάρια και πολύτιμους λίθους (Εικ. 4)⁴⁷. Στο κεντρικό πλαίσιο εικονίζεται, σύμφωνα με τη σωζόμενη επιγραφή, ο Βασιλεύς της Δόξης, αλλά η μορφή του Χριστού είναι επιζωγραφισμένη, ενώ το πλαίσιο κοσμείται περιμετρικά με πλακίδια από σμάλτο⁴⁸. Στις άκρες της άνω πλευράς του πλαισίου εικονίζονται δύο ορθογώνια διάχωρα με ομίλους αγγέλων. Στο μέσο υπάρχει κυκλικό μετάλλιο από σμάλτο με την Ετοιμασία του Θρόνου, ενώ ενδιάμεσα φαίνεται ότι υπήρχαν ακόμη δύο κυκλικά πλακίδια τα οποία δεν σώζονται σήμερα. Στην αριστερή πλευρά εικονίζεται σε ορθογώνιο διάχωρο η Παναγία δεόμενη προς τον Χριστό, από κάτω ένα ορθογώνιο διάχωρο με τις Μυροφόρες και στο άκρο ένα ακόμη ορθογώνιο πλακίδιο με τους δικαίους Ιωσήφ και Νικόδημο. Στη δεξιά πλευρά του πλαισίου παριστάνεται, επίσης σε ορθογώνιο πλαίσιο ο άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος, ακριβώς από κάτω ο Λογγίνος και ένα ακόμη διάχωρο με δύο αδιάγνωστες ανδρικές μορφές που μοιάζουν με ποιμένες, αλλά θα μπορούσαν να ταυτιστούν με κατοίκους της Ιερουσαλήμ που σπεύδουν να δουν τον Κύριο. Τέλος η κάτω ζώνη του πλαισίου κοσμείται με πέντε κυκλικά μετάλλια στα οποία απεικονίζονται, από αριστερά προς δεξιά, οι Μυροφόρες, ένας αρχάγγελος, ο ναός της Αναστάσεως ή αγία τράπεζα στο κέντρο, ένας ακόμη αρχάγγελος και όμιλος στρατιωτών. Με βάση τις ομοιότητες στην κατασκευή με έργα μεταλλοτεχνίας της ίδιας περιόδου, όπως την μεταλλική εικόνα του αρχάγγελου Μιχαήλ, που σήμερα φυλάσσεται στο θησαυροφυλάκιο του Αγίου Μάρκου της Βενετίας, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η συγκεκριμένη εικόνα φιλοτεχνήθηκε στην Κωνσταντινούπολη⁴⁹. Σε αυτήν την περίπτωση η εικόνα θα πρέπει να αποτέλεσε δωρεά κάποιου άγνωστου σήμερα προσώπου από το Βυζάντιο, ο οποίος φυσικά είχε την οικονομική δυνατότητα να προσφέρει μια τόσο πολύτιμη εικόνα σε μονή των Αγίων Τόπων ή στο

⁴⁷ Hetherington, "Who is this King of Glory?", 25-38, με την προηγούμενη βιβλιογραφία.

⁴⁸ + Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΗΣ ΔΟΞΗΣ (ό βασιλεύς της δόξης) σε σμάλτο καθώς και το ΙC ΧC (Ιησούς Χριστός).

⁴⁹ Pasini, *Tesoro di San Marco*, αρ. 2, 72. Molinier, *Trésor de saint Marc*, 43-45, αρ. 2, 79. Gallo, *Tesoro di San Marco*, αρ. 8, 279. Hahnloser (επιμ.), *Tesoro di San Marco*, λήμμα 16, 23-25, (A. Grabar). Hetherington, "Who is this King of Glory?", 25-38. Marcon, "Tesoro di San Marco", 131-165. Cormack, Vassilaki (επιμ.), *Byzantium*, λήμμα 58, 395, (M. De Villa Urbani).

Πατριαρχείο των Ιεροσολύμων⁵⁰. Δωρητές, όπως ο Νικηφόρος Σιναΐτης, είχαν σίγουρα την οικονομική άνεση να προσφέρουν πολύτιμες εικόνες σε μοναστήρια και εκκλησίες. Επίσης δε φαίνεται να είναι τυχαίο το γεγονός ότι κατά τον 12^ο αιώνα οι μονές των Αγίων Τόπων και του Σινά απέκτησαν πολύτιμες μεταλλικές εικόνες. Πιθανότατα οι αριστοκράτες και οι ανώτεροι αξιωματούχοι της Κωνσταντινούπολης να μιμούνταν το παράδειγμα των αυτοκρατόρων, ιδιαίτερα του Μανουήλ Κομνηνού, οι οποίοι φαίνεται ότι ευεργετούσαν τα προσκυνήματα της Παλαιστίνης με διάφορες δωρεές.

Επιπλέον φαίνεται ότι ο Νικηφόρος Σιναΐτης κατείχε κάποια θέση στις κρατικές υπηρεσίες της αυτοκρατορίας την εποχή που στο θρόνο είχε ανέλθει ο Μανουήλ Κομνηνός. Περαιτέρω στοιχεία για το Νικηφόρο αντλούμε από το σύγγραμμα του Μιχαήλ Γλυκά (α' τριακονταετία 12^{ου} αιώνα-τέλη 12^{ου} αιώνα) «*Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια*», που συντάχθηκε περί τα τέλη της βασιλείας του Μανουήλ και περιλαμβάνει απαντήσεις του συγγραφέα σε θεολογικά ερωτήματα που απασχολούσαν τους πιστούς⁵¹. Μία από αυτές τις θεολογικής φύσεως απαντήσεις απευθύνεται στον Νικηφόρο Σιναΐτη και έχει τίτλο: «*Τῶ οἰκειοτάτῳ ἀνθρώπῳ τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν ἀνθέντου καὶ βασιλέως κυρῶ Νικηφόρῳ τῶ Σιναΐτη. Εἰ χρῆ προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι τὸ δίδοναι πτωχοῖς τῶν λοιπῶν εὐποιῶν καὶ προσφορῶν κρεῖττον ἔστι· καὶ ὅτι τοὺς ἐλεημοσύνην ποιοῦντας οὐ χρῆ κατά τι παρατηρεῖσθαι, ὡς ἐκεῖνοί φασιν.*»⁵². Ο οἰκειότατος, όπως χαρακτηρίζει ο Μιχαήλ Γλυκάς τον Νικηφόρο, προσέφερε τις υπηρεσίες του επί πληρωμή στον αυτοκράτορα⁵³. Από τα παραπάνω γίνεται κατανοητό ότι ο Νικηφόρος διέθετε οικονομική ευρωστία, επειδή συνδεόταν με το παλάτι. Βέβαια, το ερώτημα που εύλογα τίθεται είναι εάν σε κάποια περίοδο της ζωής του υπήρξε μοναστής στο Σινά. Το επίθετο Σιναΐτης υποδηλώνει ότι είχε ενδυθεί το μοναστικό σχήμα, επειδή εκείνη την εποχή δεν υπήρχαν άλλοι Ορθόδοξοι πληθυσμοί στην περιοχή του Σινά, πέρα από τους μοναχούς που ζούσαν εκεί και ταυτόχρονα

⁵⁰ Ο P. Hetherington θεωρεί την εικόνα μέρος της προίκας της Βυζαντινής πριγκίπισσας Θεοδώρας που παντρεύτηκε το βασιλιά της Ιερουσαλήμ Βαλδουίνο Γ', Hetherington, "Who is this King of Glory?", 37.

⁵¹ Ευστρατιάδης (επιμ.), *Εἰς τὰς ἀπορίας*.

⁵² Ευστρατιάδης (επιμ.), *Εἰς τὰς ἀπορίας*, τ. 1, αρ. 26, 281-286.

⁵³ Το οφίκιο του οἰκειοῦ δεν αντιστοιχούσε την εποχή του Μανουήλ Κομνηνού σε κάποιο συγκεκριμένο κρατικό αξίωμα, αλλά φαίνεται ότι αποτελούσε περισσότερο τιμητικό τίτλο, Verreaux, "Les oikieioi", 89-99. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 402.

αφήνει ελάχιστες αμφιβολίες για τον τόπο στον οποίο επέλεξε να ασκητέψει⁵⁴. Επιπλέον, εάν ο Νικηφόρος Σιναΐτης ήταν *οἰκεῖος* μοναχός θα ανήκε σε εκείνη τη μερίδα των μοναζόντων που απολάμβανε την αυτοκρατορική εύνοια. Για παράδειγμα ο Νικόλαος Μεσαρίτης (περί το 1163/4-μετά το 1214) στον επιτάφιο λόγο του αδελφού του Ιωάννη, τον οποίο εκφώνησε το 1207, περιγράφει μοναχούς που ήταν σύμβουλοι του αυτοκράτορα, καθώς αναφέρει: «οὐχ ὄρᾱς τοὺς κατὰ σὲ Ναζιραίους ὅπως πρωίθεν αἱ ἀνακτορικαὶ σκηναὶ ἐνδιατρίβοντας ἔχουσι καὶ φιλοφρονοῦνται καὶ δεξιοῦνται καὶ θρόνοι τούτοις καὶ σκίμποδες τίθενται καὶ παρὰ παντός εἰσὶ δι' αἰδοῦς; Πῶς ἰκετικῶς πρεσβεύουσι καὶ παρρησιάζονται πατρικῶς, ὧν ἡ κυρία οὐκ ἐκ δοράτων καὶ ὄπλων καὶ πολέμου παρασκευῆς; Πῶς τὰ καταθύμια δρῶσι, δυναστῶν θράσος ἐξημεροῦσι, κραταιῶν πιέζουσι δύναμιν;»⁵⁵. Μάλιστα σε αμέσως προηγούμενο χωρίο του επιταφίου, ο πατέρας του Ιωάννη προσπαθούσε να τον πείσει ότι εάν μείνει στην Κωνσταντινούπολη, αντί να μονάσει στους Αγίους Τόπους, τον περίμενε μια λαμπρή σταδιοδρομία στην αυλή, καθώς κάποια μέρα θα γινόταν *οἰκεῖος* του αυτοκράτορα⁵⁶. Ο διορισμός μοναχών σε κρατικές θέσεις δεν αποτελεί ρητορική επινόηση του Νικόλαου Μεσαρίτη. Από τα σχόλια του Θεοδώρου Βαλσαμώνος (περί το 1130/40-μετά το 1195) στους Κανόνες της Συνόδου της Καρχηδόνας, καθώς και σε αυτές της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου στη Χαλκηδόνα πληροφορούμαστε ότι ο αυτοκράτορας είχε το δικαίωμα να παραχωρήσει κοσμικές αρμοδιότητες σε κληρικούς και μοναχούς, παρόλο που αυτή η πρακτική δεν αποτελούσε τον κανόνα⁵⁷.

⁵⁴ Αλλωστε η μοναχική του ιδιότητα υποδηλώνεται στο πόνημα του Μιχαήλ Γλυκά. Η απάντηση προς τον Νικηφόρο συμπεριλαμβάνεται σε μια σειρά 47 επιστολών οι περισσότερες από τις οποίες απευθύνονταν σε μοναχούς. Επίσης θα πρέπει να σημειωθεί ότι συχνά οι μοναχοί λάμβαναν το επίθετό τους από το όνομα του τόπου όπου είχαν παραμείνει για μεγάλο διάστημα. Έτσι στο Βίο του αγίου Λαζάρου του Γαλήσιου ὀρους συναντάμε τον μοναχό Κοσμά Ιεροσολυμίτη: «Κοσμᾶ τοῦ λεγομένου Τεροσολυμίτου», *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 535, 575. Αλλά και ο ίδιος ο άγιος Λάζαρος έλαβε την προσωνυμία του από το ὄρος Γαλήσιο όπου ίδρυσε μονή. Επίσης σε κολοφώνα κώδικα αναφέρεται το όνομα του καλλιγράφου Βασιλείου Αγιοπολίτη, που ήταν αναγνώστης στο ναό της Αναστάσεως στα Ιεροσόλυμα, Ευαγγελάτου-Νοταρά, *Σημειώματα ελληνικών κωδίκων*, 99, 261.

⁵⁵ Με αυτά τα λόγια ένας συγγενής του Ιωάννη, που ήταν ιατρός του αυτοκράτορα και των αυλικών, προσπάθησε να τον πείσει να δεχτεί την πρόσκληση του αυτοκράτορα να μεταβεί στην αυλή, Heisenberg (επιμ.), *Epitaphios*, τ. 1, 37-38.

⁵⁶ Ο.π., 27.

⁵⁷ «Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ, ὡς ἀπὸ τοῦ δ΄. Κανόνος τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου καὶ μάλιστα ἐνεδόθη τῷ βασιλεῖ, ἀνατιθέναι κοσμικῶν δουλειῶν ἐνεργείας ἱερωμένοις καὶ μοναχοῖς, κατὰ λόγον οἰκονομίας δοκούσης αὐτῶν», Κανὼν Ιζ΄, Κανόνες τῶν ἐν Καρθαγένῃ συνελθόντων ΣΙΖ΄ μακαρίων Πατέρων. Ράλλης, Ποτλῆς, *Σύνταγμα*, τ. 3, 350. «Σημειῶσαι, ὅτι ἐφεῖται τοῖς ἐπισκόποις τὸ

Ακόμη θα πρέπει να προστεθεί εδώ ότι ο Γεώργιος Σιναΐτης, *οικείος* (*imperialis aulae familiaris*) του αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνού, σύμφωνα με τον Γουλιέλμο της Τύρου, συμπεριλαμβανόταν στα μέλη ενός εκστρατευτικού σώματος, που στάλθηκε στα Ιεροσόλυμα το 1177, με σκοπό να συνδράμει στην εκστρατεία των Σταυροφόρων στην Αίγυπτο, η οποία είχε σχεδιαστεί όταν ήταν βασιλιάς των Ιεροσολύμων ο Αμάλριχος Α΄ και πραγματοποιήθηκε από τον βασιλιά Βαλδουίνο Δ΄ (1174-1185)⁵⁸. Εφόσον ο Γεώργιος Σιναΐτης ήταν ένας από τους *οικείους* του αυτοκράτορα πιθανότατα ασχολιόταν με τα διοικητικά ζητήματα της εκστρατείας. Ίσως συμμετείχε σε αυτήν ως διπλωμάτης ή μπορεί να είχε τον έλεγχο των οικονομικών του στρατεύματος. Τα παραπάνω μάς κάνουν να υποθέσουμε ότι θα μπορούσε να είναι μοναχός που υπηρετούσε στην αυλή του Μανουήλ, όπως οι ασκητές που, όπως είδαμε, αναφέρονται στον επιτάφιο του Νικόλαου Μεσαρίτη. Οι μοναχοί ίσως όφειλαν τις πολιτικές τους θέσεις κυρίως στην μόρφωσή τους και δευτερευόντως στην πνευματικότητά τους. Ειδικά οι σιναΐτες μοναχοί πιθανότατα γνώριζαν περισσότερες από μία γλώσσες, γεγονός που τους έδινε τη δυνατότητα να αναλάβουν καθήκοντα σε πολιτικές ή διπλωματικές αποστολές. Για παράδειγμα, γνωρίζουμε ότι ο σιναΐτης μοναχός Συμεών (απεβίωσε το 1035), είχε μορφωθεί στην Κωνσταντινούπολη την εποχή της νεότητάς του και μιλούσε πέντε γλώσσες, και συγκεκριμένα Αιγυπτιακά, Συριακά, Αραβικά, Ελληνικά και Λατινικά, γι' αυτό και στάλθηκε από τον ηγούμενο της μονής Σινά στη βόρεια Γαλλία για να συλλέξει δωρεές από τους ηγεμόνες της Νορμανδίας⁵⁹.

ἐπιτρέπειν μοναχοῖς διοίκησιν πολιτικῶν πραγμάτων· καὶ ἐὰν τοῖς ἐπισκόποις τοῦτο ἐνεδόθη, πολλῶ πλέον τοῖς βασιλεῦσιν ἐκκεχώρηται...καὶ ὅτι, κατ'ἐπιτροπὴν τοῦ ἐπισκόπου, δύνανται μοναχοὶ διοικεῖν οὐ μόνον ἐκκλησιαστικὰ πράγματα, ἀλλὰ καὶ βιωτικὰ, τουτέστι πολιτικὰ· εἰ δὲ δύναται τοῦτο ποιεῖν ἢ ἐπισκοπικὴ ἐπιτροπὴ, πολλῶ πλέον ποιήσει ἢ βασιλικὴ ἐξουσία, ἢ προβαλλομένη καὶ ἐπισκόπους», Κανὼν Δ΄, Κανόνες της εν Χαλκηδόνι Αγίας και Οικουμενικής τετάρτης Συνόδου. Ράλλης, Ποτλής, *Σύνταγμα*, τ. 2, 228-229. Για το συγκεκριμένο ζήτημα, βλ. επίσης Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 488-492.

⁵⁸ Γουλιέλμος της Τύρου: *RCH, Occidentaux*, τ. 1, 1031. Τα άλλα μέλη της αποστολής ήταν ο Ανδρόνικος Άγγελος, ο μέγας εταιριάρχης Ιωάννης Δούκας Καματηρός και ο κόμης Αλέξανδρος Γραβίνης από την Cosenza της Απουλίας, Dölger, *Regesten*, τ. 2, αρ. 1526, 271. Βλ. επίσης Hamilton, "Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem", 363. Ο Ιωάννης Δούκας Καματηρός και ο Αλέξανδρος Γραβίνης συμμετείχαν στην εκστρατεία των Βυζαντινών στη νότια Ιταλία σύμφωνα με τον Ιωάννη Κίνναμο, βλ. Meineke (επιμ.), *Epitome*, 135.

⁵⁹ «Cum vero bonae indolis puerseptem annorum esset, à patre, qui militaturus erat, Constantinopolim deducitur; ibique eruditissimus viris sacris inbuendus litteris traditur.», «Instructus enim Aegyptiaca, Syriaca, Arabica, Graeca, et Romana eloquentia...», *AASS*, Ιούνιος, τ. 1, 89, 91. Να σημειώσουμε επίσης ότι ο Συμεών αγιοποιήθηκε από τους Καθολικούς λίγο μετά την κοίμησή του στην πόλη των Τρεβίρων (Τρίερ), όπου μόνασε στο τέλος της ζωής του. Λίγο μετά το θάνατό του το 1035 γράφτηκε ο Βίος του στα λατινικά βλ. *AASS*, Ιούνιος, τ. 1, 87-104.

Δίπλα στα παραδείγματα σιναϊτών που κατείχαν αξιώματα στο βυζαντινό κράτος θα πρέπει να προστεθεί αυτό του Λέοντα Σιναΐτη, ο οποίος ήταν *βεστιαρίτης* στην υπηρεσία του αυτοκράτορα Αλέξιου Γ΄ Άγγελου (1195-1203). Σύμφωνα με *χρυσόβουλλο σιγίλλιο*, που εξέδωσε ο τελευταίος για τη μονή Χελανδαρίου το 1199, ο Λέοντας μαζί με τον επίσκοπο Ιερισσού Νικόλαο είχαν επιφορτιστεί να παραδώσουν το *σιγίλλιο* στον μοναχό Σάββα της μονής Χελανδαρίου⁶⁰. Επομένως εξετάζουμε εδώ μια ακόμη περίπτωση ενός σιναΐτη μοναχού που εμπλεκόταν στη διοίκηση της αυτοκρατορίας. Σε αντίθεση με τους άλλους σιναΐτες μοναχούς που αναφέραμε γνωρίζουμε το αξίωμα που κατείχε ο Λέοντας, το οποίο συνδεόταν με την διεκπεραίωση διοικητικών αποστολών που είχαν πολιτικό και οικονομικό χαρακτήρα⁶¹.

Το γεγονός ότι μοναχοί συμμετείχαν σε στρατιωτικές ή διπλωματικές αποστολές δεν θα πρέπει να μας προβληματίζει⁶². Ακόμη και οι μουσουλμάνοι χρησιμοποιούσαν χριστιανούς στις διμερείς επαφές τους. Για παράδειγμα ο χαλίφης της Αιγύπτου Αλ-Z(Δ)αχίρ έστειλε τον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Νικηφόρο Α΄ (1020-άγνωστη ημερομηνία, ίσως λίγο αργότερα από το 1021) στην αυλή του αυτοκράτορα Βασιλείου Β΄ (976-1025) για να συνάψει εμπορική συνθήκη μεταξύ της Αιγύπτου και του Βυζαντίου⁶³. Επίσης ο μουσουλμάνος ιστορικός Ibn al-Athir (1160-1233) αναφέρει ότι μοναχοί και οι ιερείς από τους Αγίους Τόπους αποστέλλονταν σε περιοχές με χριστιανούς ηγεμόνες, όπως στα Σταυροφορικά κράτη της Τρίπολης και της Αντιόχειας, στην Αρμενία και τη Γεωργία, για να αναζητήσουν συμμάχους που θα υποστήριζαν το Βασίλειο της Ιερουσαλήμ στη διαμάχη του με τον *αταβέγο* της Μοσούλης Ζενγκί (1127-1146)⁶⁴. Μάλιστα οι διπλωματικές αποστολές των μοναχών και ιερέων έφτασαν μέχρι το Βυζάντιο. Όπως διαπιστώσαμε στο ίδιο το Βυζάντιο το φαινόμενο δεν ήταν άγνωστο. Προς ενίσχυση των όσων είπαμε αναφέρουμε ότι Πατριάρχης της Αντιόχειας Ιωάννης Ε΄ Οξείτης (περί το 1089-1100) στο έργο του «*Περί τῆς φυγῆς*» ασκεί αυστηρή κριτική στους μοναχούς της μονής των Οδηγών στην Κωνσταντινούπολη, οι οποίοι ασχολούνταν με κοσμικά ζητήματα και σύχναζαν

⁶⁰ «...τοῦ βεστιαρίτου τῆς βασιλείας μου Λέοντος τοῦ Σιναΐτου...», *Chilandar*, αρ. 5, 115. Επίσης Dölger, *Regesten*, τ. 2, αρ. 1652, 331.

⁶¹ Για το αξίωμα του *βεστιαρίτη*, βλ. Oikonomidēs, “L’*évolution*”, 129-130.

⁶² Φαίνεται ότι αρκετοί μοναχοί ασχολούνταν με κοσμικές υποθέσεις, φαινόμενο που παρατηρείται καθόλη τη διάρκεια του 11ου και 12ου αιώνα και πολλές φορές προκαλούσε την κριτική και τα καυστικά σχόλια συγγραφέων εκείνης της εποχής, Angold, “*Monastic Satire*”, 86-102.

⁶³ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 469.

⁶⁴ *RCH, Orientaux*, τ. 1, 422.

στις οικίες των πλουσίων και των κρατικών αξιωματούχων⁶⁵. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ιωάννης, ίσως με μια δόση υπερβολής, οι μοναχοί έφταναν στο σημείο να συγκαλούν καθημερινά *κονσίλιον* (*consilium* ή *consistorium*), το οποίο ήταν κρατικό συμβούλιο στο οποίο λάμβανε μέρος ο αυτοκράτορας και οι σύμβουλοί του⁶⁶. Πιθανότερο είναι όμως ότι ο Ιωάννης αναφερόταν στην ανάληψη κρατικών καθηκόντων από μοναχούς.

Επιπροσθέτως αξίζει να προσθέσουμε εδώ ότι δύο επιστολές του Μιχαήλ Γλυκά, που συμπεριλαμβάνονται στο έργο που προαναφέραμε, απευθύνονται στον στυλίτη μοναχό Ιωάννη Σιναΐτη. Και στις δύο επιστολές ο Γλυκάς δίνει απαντήσεις σε ερωτήματα που έχει θέσει ο Ιωάννης σχετικά με ένα σημαντικό θεολογικό ζήτημα της εποχής, που αφορούσε τη φράση του Χριστού «*ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν*» (Ιωάν. ιδ', 28)⁶⁷. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε εάν ο μοναχός Ιωάννης ασκήτευε στο Σινά ή στο Βυζάντιο κατά την εποχή που συντάχθηκαν οι επιστολές του Γλυκά. Βέβαια το προσωνύμιο Σιναΐτης καταδεικνύει ότι υπήρξε μέλος της σιναϊτικής μοναστικής κοινότητας. Μέσα από αυτές τις επιστολές διαπιστώνουμε επίσης το ενδιαφέρον των σιναϊτών πατέρων για θεολογικά ζητήματα που απασχολούσαν το Βυζάντιο⁶⁸. Βέβαια αυτό το ενδιαφέρον δεν οφειλόταν μόνο στο διερευνητικό πνεύμα των σιναϊτών μοναχών. Ο Paul Magdalino έχει μιλήσει για την «*θεολογική διπλωματία*», μέσω της οποίας ο αυτοκράτορας Μανουήλ Κομνηνός

⁶⁵ «...μοναστὰς παρεδρεύοντας δυναστῶν πύλαις καὶ ἐπὶ τραπέζας εἰσωθουμένους», Gautier, “Jean V l’Oxite”, 148.

⁶⁶ «...συγκροτοῦσιν ἐκάστης σχεδὸν ἡμέρας κονσίλιον...», Gautier, “Jean V l’Oxite”, 150. Ενώ προηγουμένως έχει αναφέρει ότι βλέπει κανείς τους «μοναστὰς παρεδρεύοντας δυναστῶν πύλαις καὶ ἐπὶ τραπέζας εἰσωθουμένους», ο.π., 148. Παρατήρηση που ταιριάζει με όσα αναφέρει ο Νικόλαος Μεσαρίτης. Heisenberg (επιμ.), *Eritaphios*, τ. 1, 37-38.

⁶⁷ Και οι δύο επιστολές πρέπει να συντάχθηκαν πριν από τη Σύνοδο του 1166, και έχουν τους εξής τίτλους: η πρώτη «*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ καὶ στυλίτῃ κυρῷ Ἰωάννῃ τῷ Σιναΐτῃ. Εἰ χρή συγκαταβαίνειν τοῖς πταίουσι καὶ μὴ κατὰ λόγον αὐτοῖς ἐπιτιμᾶν τὸν προσήκοντα.*» και η δεύτερη «*Τῷ τιμιωτάτῳ μοναχῷ καὶ στυλίτῃ κυρῷ Ἰωάννῃ τῷ Σιναΐτῃ. Εἰ χρή προσέχειν τοῖς λέγουσιν ὅτι τὴν εὐαγγελικὴν φωνὴν τὴν οὕτω λέγουσαν ‘ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν’ οὐ δέον ἐκλαμβάνεσθαι καὶ κατ’αὐτὸ τοῦ Χριστοῦ τὸ ἀνθρώπινον, μιᾶς οὔσης τῆς ὑποστάσεως.*», Ευστρατιάδης (επιμ.), *Εἰς τὰς ἀπορίας*, τ. 1, αρ. 3, 1-10, τ. 2, αρ. 80. Για το «Συνοδικὸν Ἐδικτὸν» του 1166 βλ. Mango, “Conciliar Edict”, 317-330. Magdalino, *Ἡ Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνοῦ*, 460-464.

⁶⁸ Η μετακίνηση μοναχών από την Παλαιστίνη και το Σινά προς το Βυζάντιο δεν ήταν φαινόμενο του 12^{ου} αιώνα. Κατά τον 9^ο αιώνα οι άγιοι Θεόδωρος και Θεοφάνης, οι επωνομαζόμενοι Γραπτοί, ο Μιχαήλ και Γεώργιος Σύγκελλος και ο άγιος Αντώνιος ο Νέος εγκατέλειψαν τα Ιεροσόλυμα και εγκαταστάθηκαν στην Κωνσταντινούπολη και μάλιστα έλαβαν ενεργό μέρος στις θεολογικές διαμάχες της εποχής, βλ. Vailhé, “Saint Michel le syncelle et les frères Grapti”, 313-332, 610-642. Halkin, “Saint Antoine le jeune”, 187-225. Gouillard, “Un ‘quartier’ d’émigrés palestiniens”, 73-76. Ševčenko, “Hagiography”, 112-118. Griffith, “Greek into Arabic”, 117-138.

ασκούσε εξωτερική πολιτική⁶⁹. Ο Μανουήλ στην προσπάθειά του να έρθει σε επαφή με άλλα κράτη καλούσε στην αυλή του επισκόπους, ιερείς και μοναχούς, πολλές φορές διαφορετικών δογμάτων, που συμμετείχαν σε συζητήσεις για την ενότητα της χριστιανοσύνης⁷⁰. Ίσως οι επιστολές προς τον Ιωάννη Σιναΐτη να μπορούν να ενταχθούν στα ευρύτερα πλαίσια αυτών των επαφών, ίσως πάλι να πρόκειται για εκφράσεις γνήσιου ενδιαφέροντος πάνω σε πνευματικά ζητήματα. Ούτως ή άλλως γίνεται κατανοητό ότι οι ασκητές του Σινά επικοινωνούσαν με τους Βυζαντινούς και ενημερώνονταν για τις θεολογικές συζητήσεις της εποχής τους. Όπως θα διαπιστώσουμε, ανάλογο ενδιαφέρον εκδηλώνουν οι σιναΐτες για την τέχνη της εποχής τους, αφού οι σιναΐτικές εικόνες συχνά αναπαράγουν θέματα που είχαν διαμορφωθεί στην Κωνσταντινούπολη, όπως για παράδειγμα η χρυσή εικόνα της Βάτου.

Πληροφορίες για τους προαναφερθέντες σιναΐτες μοναχούς λαμβάνουμε μόνο από γραπτές πηγές. Επιπλέον δεν μπορούμε να τους συνδέσουμε άμεσα με συγκεκριμένες δωρεές που έγιναν προς το Σινά. Όμως πολύ πιθανώς μας βοηθούν να καταλάβουμε με ποιους τρόπους σιναΐτες μοναχοί μπορούσαν να εξοικονομήσουν προσόδους για να κάνουν δωρεές στο Σινά ή με ποιόν τρόπο μια εικόνα μπορούσε να φτάσει από την Κωνσταντινούπολη στο Σινά. Μέσω των παραδειγμάτων των «ασκητικών μορφών» του Νικηφόρου, του Λέοντα, του Γεώργιου και του Ιωάννη είμαστε σε θέση να διαγράψουμε τα χαρακτηριστικά των σιναϊτών μοναχών του 12^{ου} αιώνα, οι οποίοι, όπως θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε παρακάτω, υπήρξαν οι βασικοί δωρητές εικόνων και χειρογράφων. Πρόκειται μάλλον για μορφωμένους μοναχούς που, ανεξάρτητα από την καταγωγή τους, χειρίζονταν άνετα πάνω από μία γλώσσες, δίνοντας όμως πρωταρχική σημασία στην χρήση της Ελληνικής, τη γλώσσα της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, και οι οποίοι συχνά μετακινούνταν πέρα από το Σινά και παρακολουθούσαν από κοντά, αν δεν συμμετείχαν ενεργά, στις θεολογικές συζητήσεις της εποχής τους.

Από όσα αναφέρθηκαν γίνεται φανερό ότι ορισμένοι τουλάχιστον μοναχοί ασκούσαν επιρροή στην αυλή της αυτοκρατορίας και αναλάμβαναν πολιτικά καθήκοντα. Κατά συνέπεια γίνεται κατανοητό ότι μοναχοί, όπως ο Νικηφόρος Σιναΐτης, εξεύρισκαν πόρους για την αφιέρωση εικόνων και χειρογράφων προς μοναστήρια είτε από το αυτοκρατορικό ταμείο είτε από τα προσωπικά εισοδήματα

⁶⁹ Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 464-465.

⁷⁰ Ο.π., 465.

που πιθανότατα λάμβαναν για τη συμμετοχή τους στις διάφορες κρατικές υποθέσεις. Σύμφωνα επομένως με όσα διατυπώθηκαν, φαίνεται πιθανό ότι κάποιοι μοναχοί είχαν την ευχέρεια να προσφέρουν εικόνες και χειρόγραφα σε μοναστήρια. Η παραπάνω υπόθεση ενισχύεται από ποίημα του Θεόδωρου Προδρόμου (περί το 1100-περί το 1170), γνωστού και ως Πτωχοπρόδρομου, στο οποίο περιγράφεται η καθημερινή ζωή ενός φτωχού μοναχού. Στην προσπάθειά του να δείξει την ένδεια στην οποία βρίσκεται ο μοναχός, ο ποιητής τον συγκρίνει με έναν ευπορότερο μοναχό του ίδιου κοινόβιου και αναφέρει: «Αὐτὸς ψηφίζει ὑπέρπυρα καὶ γράφει καὶ στρογγύλα, σὺ δὲ ψηφίζεις φάβαρα καὶ γράφεις κονιδάτα,... Αὐτὸν τὸν βλέπεις ἔδωκεν εἰς τὴν μονὴν εἰκόνα καὶ σαραντάσημον βλαττίν καὶ δύο κυθροκαντήλας,...»⁷¹. Ο Θεόδωρος Πρόδρομος δηλώνει εδώ απερίφραστα ότι ο εύπορος μοναχός ήταν σε θέση να δωρίσει στη μονή μια εικόνα, ένα πολύτιμο (μεταξωτό) ύφασμα και δύο κανδήλια ή μάλλον μανουάλια⁷². Στα *Τυπικά* μονών απαντούν συχνά αναφορές για *μανουάλια δωδεκαφώτια*, δηλαδή για ζεύγη μεταλλικών κηροπηγίων, στα οποία τοποθετούνταν 12 κεριά⁷³. Στη μονή του Σινά σώζεται μεταλλικό μανουάλι, παρόμοιο με αυτά που περιγράφονται στα *Τυπικά*, που φέρει παραστάσεις αγίων και μυθολογικών πλασμάτων και χρονολογείται μεταξύ του 11^{ου} και 12^{ου} αιώνα, το οποίο, σύμφωνα με τα όσα γράφει ο Πτωχοπρόδρομος, θα μπορούσε να αποτελεί δωρεά κάποιου μοναχού του μοναστηριού⁷⁴. Εξάλλου στο ίδιο μοναστήρι υπάρχει ζεύγος μεταλλικών λυχνοστατών με ανεικονικό διάκοσμο, ένας εκ

⁷¹ Eideneier (επιμ.), *Ptochoprodromos*, αρ. 4, 144, στιχ. 85-86, 98-99.

⁷² Διαπιστώνουμε ότι στο ίδιο μοναστήρι μπορούσαν να συμβιώνουν φτωχοί και εύποροι μοναχοί. Επιπροσθέτως είναι πιθανό ότι ορισμένες μονές ήταν οικονομικά πιο εύρωστες σε σύγκριση με άλλες. Όπως είναι φυσικό οι μοναχοί των πρώτων διήγαν πιο άνετο βίο σε σύγκριση με αυτούς φτωχότερων μονών. Βέβαια σε μεγάλο βαθμό ο τρόπος ζωής των μοναχών καθοριζόταν από τον ηγούμενο της μονής, καθώς και από το *τυπικό* της, βλ. επί παραδείγματι το Βίο του αγίου Λαζάρου του Γαλήσιου όρους: «οἱ τῶν λοιπῶν μοναστηρίων μοναχοί, οἳ οὐ ταῦτα μόνον (οὐδαμινὰ καὶ εὐτελεῖ πρᾶγματα) ἀλλὰ καὶ ὑπουργοὺς νομίσματά τε καὶ ἡμιόνους καὶ συναλλάγματα καὶ λοιπάς ἀπολαύσεις ἔχουσι,...», *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 552.

⁷³ Επί παραδείγματι αναφορές υπάρχουν στο *Τυπικό* της Παναγίας Κεχαριτωμένης και σε αυτό της μονής Παντοκράτορος στην Κωνσταντινούπολη, Gautier, “Typikon de la Théotokos Kécharitôméné”, 108-109. Gautier, “Typikon du Christ Saveur Pantocrator”, 38-39. Thomas, *Constantinides-Hero, Monastic Foundation Documents*, τ. 2, αρ. 27, 697, αρ. 28, 741. Αυτά τα κηροπήγια τοποθετούνταν συνήθως μπροστά από εικόνες κατά τη διάρκεια σημαντικών εορτών.

⁷⁴ Το κηροπήγιο διακοσμείται με τις προτομές τεσσάρων στρατιωτικών αγίων, του αγίου Γεωργίου, του αγίου Θεόδωρου, του αγίου Δημητρίου και του αγίου Προκοπίου. Bouras, “Bronze Candelabra”, 19-26. Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, “Εκκλησιαστική μεταλλοτεχνία”, 266, εικ. 5. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 39, 220-221, (R. S. Nelson).

των οποίων φέρει επιγραφή στα αραβικά⁷⁵. Η επιγραφή δεν μνημονεύει το όνομα του δωρητή παρά μόνο την ευχή «*Ευλογία στον ιδιοκτήτη του*». Αν λάβουμε υπόψη τη γλώσσα της επιγραφής θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο δωρητής αυτών των λυχνοστατών ήταν κάποιος αραβόφωνος μοναχός. Θα μπορούσε ωστόσο να αποτελεί δωρεά προσκυνητή ή μοναχού που αγόρασε τον λυχνοστάτη από αγορά της περιοχής των Αγίων Τόπων. Επί παραδείγματι, ο Ρωσικής καταγωγής ηγούμενος Δανιήλ αναφέρει ότι πρόσφερε κανδήλα στον Πανάγιο Τάφο του ναού της Αναστάσεως, την οποία δεν έφερε μαζί του από την πατρίδα του, αλλά την αγόρασε από την Ιερουσαλήμ⁷⁶. Είναι επίσης εξίσου πιθανό ότι η δωρεά έγινε από κάποιον μουσουλμάνο. Η υπόθεση αυτή, όσο παράδοξη και αν φαίνεται, στηρίζεται σε αναφορά που συναντούμε στο έργο του αραβόφωνου χριστιανού ιστορικού Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī (αρχές 11^{ου} αιώνα-περί το 1066) σύμφωνα με τον οποίο η Al-Sayyida, αδελφή του Φατιμίδα χαλίφη της Αιγύπτου Αλ-Χακίμ, δώρησε στον Πατριάρχη Αλεξανδρείας Γεώργιο Β' (1021-1052) ασημένια κανδήλια⁷⁷. Επίσης το 1106 ο μουσουλμάνος βεζίρης Abu Ali al-Mansur Anushtakin δώρησε το μινμπάρ στο τζαμί που σώζεται εντός των τειχών της μονής, το οποίο πιθανότατα ανεγέρθηκε την ίδια εποχή⁷⁸. Επομένως, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι κάποιος μουσουλμάνος αξιωματούχος ή κάποιο μέλος της οικογένειάς του αφιέρωσε στη μονή του Σινά αυτούς τους λυχνοστάτες. Άλλωστε το Σινά θεωρούνταν ιερός τόπος για τους μουσουλμάνους και, όπως θα δούμε παρακάτω, οι ηγούμενοι του μοναστηριού φαίνεται ότι είχαν τη δυνατότητα να απευθυνθούν στην αυλή των Φατιμιδών στο Κάιρο για να ζητήσουν την επίλυση όσων προβλημάτων αντιμετώπιζε η μονή⁷⁹. Παρόλο που οι παραπάνω υποθέσεις μοιάζουν εύλογες, δεν είμαστε σε θέση να ταυτίσουμε συγκεκριμένα πρόσωπα με τους δωρητές του μανουαλίου και των λυχνοστατών.

Επίσης στο ποίημα που μνημονεύσαμε παραπάνω ο Θεόδωρος Πρόδρομος προσπαθεί να συγκινήσει τον αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνό για να επέμβει στις υποθέσεις της εν λόγω μονής και να εξασφαλίσει την ίση μεταχείριση των

⁷⁵ Έχει δημοσιευθεί η αγγλική μετάφραση της αραβικής επιγραφής του μανουαλίου: «*Perfect blessing and complete favor; perfect blessing and complete favor and happiness. Perfect blessing to its owner*». Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 40, 222-225, (L. Komaroff). Επίσης Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, πίν. 11, εικ. 1. Baer, *Metalwork*.

⁷⁶ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 167.

⁷⁷ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 453. Ιταλική μετάφραση του έργου στο: Pirone, *Yahyā al-Antaki. Cronache*.

⁷⁸ Mouton, "Musulmans à Sainte-Catherine", 178-179. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 51.

⁷⁹ Βλ. παρακάτω, ενότητα Α.4, σσ. 39-41.

μοναζόντων και έτσι συνεχίζει τις συγκρίσεις μεταξύ του φτωχού μοναχού με ευπορότερους μοναχούς. Από αυτό το σημείο του κειμένου διαφαίνεται ότι η οικονομική άνεση ορισμένων μοναχών προερχόταν είτε από τη θέση τους στο μοναστήρι και την εκκλησιαστική ιεραρχία, επί παραδείγματι ο πρωτοπαπὰς, είτε από προσωπικές ενασχολήσεις, όπως η καλλιγραφία, είτε από αριστοκρατική καταγωγή, είτε, όπως προαναφέραμε, από την εύνοια της αυτοκρατορικής αυλής⁸⁰. Ο εύπορος μοναχός του Πτωχοπρόδρομου αποτελεί επομένως χαρακτηριστικό παράδειγμα δωρητή του 12^{ου} αιώνα, παρόλο που η μοναστική κοινότητα στην οποία ανήκε, η μονή Φιλοθέου, βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη, δηλαδή αρκετά μακριά από τα μοναστικά κέντρα των Αγίων Τόπων και τη μονή Σινά. Ωστόσο πιθανολογούμε, χωρίς ίσως να απέχουμε πολύ από την πραγματικότητα, ότι αρκετές από τις εικόνες που σήμερα φυλάσσονται στο Σινά προήλθαν από αφιερώσεις εύπορων μοναχών, όπως οι σιναΐτες μοναχοί Νικηφόρος, Γεώργιος, Λέων και Ιωάννης.

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι οι δωρητές των εικόνων ήταν κυρίως μοναχοί και κληρικοί, χωρίς να είμαστε σε θέση να αποκλείσουμε δωρεές και από κρατικούς αξιωματούχους. Την υπόθεση αυτή έρχονται να ενισχύσουν ορισμένα επιγράμματα εικόνων, οι οποίες δυστυχώς δε σώζονται σήμερα. Σε μια σειρά από επιγράμματα δηλώνεται με σαφήνεια, τόσο στον τίτλο όσο και στους στίχους τους, ότι ο Κωνσταντίνος και η σύζυγός του Ελένη από το γένος των Αγγελόπουλων (πιθανώς των Αγγέλων;) δώρησαν εικόνες στη μονή του Αγίου Ιωάννη του

⁸⁰ Για όσους είχαν μοναστικό αξίωμα ή υψηλή θέση στην εκκλησιαστική ιεραρχία ο Πτωχοπρόδρομος σημειώνει: «ἐκεῖνος ἔνι πρωτοπαπὰς», Eideneier (επιμ.), *Ptochoprodromos*, 143, στιχ. 64, «ἐκεῖνος ἔνι δομέστικος» στο ίδιο 143, στιχ. 65, «ἐκεῖνος ἔνι λογαριαστής» στο ίδιο 143, στιχ. 66, «ἐκεῖνος ἔνι ὄρρειάριος» στο ίδιο 143, στιχ. 68, «ἐκεῖνος οἰκονόμος ἐν» στο ίδιο 143, στιχ. 69. Για τα επαγγέλματα των μοναχών αναφέρει: «ἐκεῖνος ἐν γραμματικός, τεχνίτης ἀναγνώστης» στο ίδιο 143, στιχ. 70, «αὐτός ἔνι καλόφωνος, τεχνίτης χειρονόμος» στο ίδιο 144, στιχ. 83, «γράφει καὶ στρογγύλα» στο ίδιο 144, στιχ. 85. Επίσης ο ἅγιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης ασκούσε το επάγγελμα του αντιγραφέα χειρογράφων και μάλιστα αντέγραφε ένα ψαλτήριο την εβδομάδα, Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae*, 26-27. Ο Πτωχοπρόδρομος αναφέρει σχετικά με την καταγωγή: «οὐκ εἶσαι σεβαστοῦ παιδὶν οὐδὲ κουροπαλάτη» στο ίδιο 144, στιχ. 103, «οὐκ εἶσαι τῶν ἐνδόξων» στο ίδιο 144, στιχ. 113. Τέλος αναφέρει και την ὑπαρξη μοναχών που συνδέονταν με την αυλή: «ἐκεῖνος πάντα ἐσέβαινεν σειστός εἰς τὸ παλάτιν» στο ίδιο 143, στιχ. 79, «ἐκεῖνος ἔνι παλατιανός» στο ίδιο 143, στιχ. 67. Υπάρχει ένα πόνημα για τους μοναχούς αριστοκρατικής καταγωγῆς στο Ἅγιον Ὄρος: Pavlikianov, *Aristocracy on Athos*. Γνωρίζουμε ωστόσο ελάχιστες περιπτώσεις αγιορειτῶν μοναχών που ταξίδεψαν στους Αγίους Τόπους και το Σινά, όπως ο Πρόχορος που ίδρυσε τη μονή του Τιμίου Σταυροῦ στα Ιεροσόλυμα, βλ. παρακάτω ενότητα Α.5, σ. 66, υποσημ. 222. Οι αδελφοί Ιωάννης και Μιχαήλ από την περιοχή Khakhetie της Γεωργίας μετέβησαν ως προσκυνητές στους Αγίους Τόπους στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα, βλ. *Iviron*, τ. 2, αρ. 30, 4-5. Ο Γεώργιος Αγιορείτης ή Μεταφραστής, ηγούμενος της μονῆς Ἰβήρων (1042-1056), ταξίδεψε στα Ιεροσόλυμα στα 1039, βλ. *Iviron*, τ. 1, 50-51. Επίσης, Peeters, "Histoires", 80-92.

Προδρόμου στον Ιορδάνη, την οποία, σύμφωνα με τον Ιωάννη Φωκά, είχε ανοικοδομήσει ο αυτοκράτορας Μανουήλ Κομνηνός, επειδή είχε ισοπεδωθεί από σεισμό⁸¹. Η πρώτη από αυτές τις εικόνες απεικόνιζε την Κοίμηση της Θεοτόκου, η δεύτερη τη Βάπτιση του Χριστού και η τρίτη τον προφήτη Δανιήλ⁸². Η δωρεά εικόνων από το ζεύγος του Κωνσταντίνου και της Ελένης προς τη μονή του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου την ίδια περίπου εποχή κατά την οποία το μοναστηριακό συγκρότημα ανοικοδομήθηκε από τον Μανουήλ Κομνηνό δεν θα μπορούσε να είναι τυχαία. Εξάλλου η παρέμβαση του ηγουμένου του κοινοβίου φαίνεται ότι υπήρξε καθοριστική (του ταύτης καθηγητοῦ τῆ ἀνεγέρσει τούτου παρρησιάσαντος). Ο ηγούμενος της μονής είτε ήταν σε θέση να βρεθεί ο ίδιος στην αυτοκρατορική αυλή είτε είχε πρόσβαση σ' αυτήν μέσω κάποιου άλλου προσώπου, όπως ο Κωνσταντίνος. Δεν μπορούμε όμως να αποκλείσουμε την περίπτωση ο ηγούμενος να είχε επικοινωνία με την αυτοκρατορική αυλή μέσω κάποιου μοναχού του μοναστηριού του που διέμενε στην Κωνσταντινούπολη. Οι σιναΐτες μοναχοί που διέμεναν στη Βασιλεύουσα, στους οποίους αναφερθήκαμε παραπάνω, θα συνέχιζαν να επικοινωνούν με τη μονή του Σινά.

Επίγραμμα κοσμούσε επίσης εγκόλπιο που ανήκε στον πρωτονοβελισσιμοῦπέρτατο και λογοθέτη τοῦ δρόμου Μιχαήλ Αγιοθεοδωρίτη (έλαβε το αξίωμά του περί το 1157-πέθανε μετά το 1175). Το εγκόλπιο περιείχε λείψανα ξύλου του Τιμίου Σταυρού, ξύλο από τον κήπο της Γεθσημανή και τμήματα λίθων από τον Πανάγιο Τάφο, τον Τάφο της Θεοτόκου, το όρος των Ελαιών, τον

⁸¹ «ἡ μὲν τοῦ Προδρόμου μονὴ ἐκ βάρων ὑπὸ σειμοῦ ἀναστραφεῖσα, νῦν ὑπὸ τῆς πλουτοδοτίδος δεξιᾶς τοῦ θεοστεφοῦς ἡμῶν αυτοκράτορος τοῦ Πορφυρογεννήτου καὶ Κομνηνοῦ Μανουὴλ ἐκ καινῆς ἀνωκοδομήθη, τοῦ ταύτης καθηγητοῦ τῆ ἀνεγέρσει τούτου παρρησιάσαντος». PG 133, 952B. Για την μονή βλ. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 108-109.

⁸² Την εικόνα της Κοιμήσεως συνόδευε επίγραμμα με τίτλο: «Εἰς εἰκόνα κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου δωρηθεῖσαν τῆ ἐν Ιορδάνη μονῆ τοῦ Προδρόμου». Τμήμα του επιγράμματος έχει ως εξής: «... νέμω δὲ δῶρον τῆ μονῆ τοῦ Προδρόμου τῆ τῶν ῥοῶν ἔγγιστα Ιορδάνου,... Κωνσταντίνον σώζεις με σὺν τῆ συζύγῳ Ἀγγελοπούλων ἐκ γένους κατηγμένη». Για το επίγραμμα, βλ. Λάμπρος, «Μαρκιανός Κώδιξ», αρ. 83, 45. Το επίγραμμα της εικόνας της Βαπτίσεως τιτλοφορείται: «Εἰς εἰκόνα τῆς Χριστοῦ βαπτίσεως δοθεῖσαν εἰς τὸν ἐν τῷ Ιορδάνη ναὸν τοῦ Προδρόμου παρὰ τοῦ βασιλικοῦ» και αναφέρει: «... Αἴτει παρ' αὐτοῦ ψυχικὴν σωτηριαν Κωνσταντίνῳ πληροῦντι βουλήν συζύγου, Ἀγγελοπῶλων ἐκ γένους κατηγμένης τῆς Ελένης, καὶ τόνδε τὸν θεῖον τύπον διδόντι δῶρον τῆ μονῆ τοῦ Προδρόμου ταῖς σαῖς παρ' ὄχθαις εὐσεβῶς ἰδρυμένη,...». Ο.π., αρ. 264, 156. Τέλος το επίγραμμα για την εικόνα του Προφήτη Δανιήλ αναφέρει: «... τοῦ προφήτου Δανιήλ γράφων τύπον δῶρον προσάγω τῆ μονῆ τοῦ Προδρόμου, ἧς ἐγγύθεν ῥοῦς ὑδάτων Ιορδάνου... Κωνσταντίνον με καὶ σύνευνον Ελένην καὶ παῖδα φίλον Μανουὴλ σὸν οἰκέτην Ἀγγελοπῶλων ἐκ φυλῆς κατηγμένον». Ο.π., αρ. 265, 156-157.

Γολγοθά, καθώς και λίθο από «*του ὄρους του Σινᾶ*»⁸³. Επίσης επίγραμμα συνόδευε και το εγκόλπιο με θραύσμα βράχου από τον Πανάγιο Τάφο που ανήκε στον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ιωάννη Η΄ ή Θ΄ (1106-1108, 1157-1165; αντίστοιχα)⁸⁴. Όλα τα παραπάνω λείψανα με εξαίρεση το Τίμιο Ξύλο θα πρέπει να μεταφέρθηκαν στην Κωνσταντινούπολη από τους Αγίους Τόπους και το Σινά. Δεν υπάρχει ή δεν σώζεται σήμερα κάποια αναφορά που να μαρτυρεί ότι ο Μιχαήλ Αγιοθεοδωρίτης επισκέφθηκε τους Αγίους Τόπους από όπου μετέφερε τα λείψανα. Επίσης, από την εποχή της Σταυροφορικής κατάκτησης των Αγίων Τόπων όλοι οι Πατριάρχες των Ιεροσολύμων, με εξαίρεση τον Πατριάρχη Λεόντιο Β΄ (1174/6-1185), που παρέμεινε στην Ιερουσαλήμ μόνο για 11 μήνες μεταξύ των ετών 1177-1178, είχαν την έδρα τους στην Κωνσταντινούπολη, οπότε δεν ήταν σε θέση να στείλουν λείψανα στο Βυζάντιο⁸⁵. Με βάση τα παραπάνω είναι δυνατό να υποθέσουμε ότι αυτά τα λείψανα δεν έφτασαν στο Βυζάντιο μέσω των δωρητών, αλλά με τη διαμεσολάβηση κάποιου άλλου προσκυνητή που ταξίδεψε ως εκεί. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ποιο ακριβώς ήταν αυτοί οι προσκυνητές, αλλά είναι δύσκολο να δεχτούμε ότι προσκυνητές, όπως ο Ιωάννης Φωκάς, τα μέλη της πρεσβείας που μετέφεραν τις αυτοκρατορικές δωρεές στο ναό της Αναστάσεως και σε άλλες μονές, καθώς και μοναχοί ή εκκλησιαστικοί αξιωματούχοι, όπως ο Νικηφόρος Σιναΐτης, δεν λάμβαναν λείψανα από τους τόπους που επισκέπτονταν. Είναι μάλιστα εξίσου πιθανό ότι τα ίδια

⁸³ «*Εἰς ἐγκόλπιον τοῦ Αλουσιάνου Μιχαήλ τοῦ γραμματικοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ κανικλείου τοῦ Αγιοθεοδωρίτου ἔχον τίμιον ξύλον τοῦ Σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ· ξύλον ἀπὸ τοῦ τάφου ἔνθα ἐποιήσατο τὴν προσευχὴν ὁ Χριστὸς ἐν τῇ νυκτὶ τοῦ πάθους· λίθους ἀπὸ τοῦ ἁγίου τάφου τοῦ Χριστοῦ· τοῦ τάφου τῆς Θεοτόκου· τοῦ ὄρους τῶν Ἐλαιῶν· τοῦ τόπου τοῦ Γολγοθᾶ καὶ τοῦ ὄρους τοῦ Σινᾶ*». Το επίγραμμα έχει ως εξής: «*Τόπου προσευχῆς ἐκφυνὲν φέρων ξύλον Σταυροῦ τε Χριστοῦ καὶ τάφου μητρὸς λόγου, ὄρους Ἐλαιῶν, Γολγοθᾶ, Σινᾶ λίθους.*», Λάμπρος, «*Μαρκιανός Κώδιξ*», αρ. 215, 144. Στο Württembergisches Landesmuseum στη Στουτγκάρδη της Γερμανίας φυλάσσεται χρυσός σταυρός-λειψανοθήκη, που περιέχει τμήματα Τιμίου Ξύλου και θραύσματα λίθου από τον Πανάγιο Τάφο. Ο συγκεκριμένος σταυρός-λειψανοθήκη δείχνει το ενδιαφέρον των Λατίνων για λείψανα καθώς και τις κοινές λατρευτικές συνήθειες Ορθόδοξων και Καθολικών, Meurer, «*Kreuzreliquiare*», 7-17. Αναφορές για εγκόλπια με Τίμιο Ξύλο και Τίμιο Λίθο απαντούν σε έγγραφα μονών του Αγίου Όρους, όπως για παράδειγμα στη μονή του Ξυλουργού, στο ιερό της οποίας φυλάσσονταν «*ἐγκόλπιον χαλκὸν ἔσωθεν λίθον τίμιον καὶ τίμιον ξύλον δεδεμένον ἀργυρὸν διάχρυσον*». *Pantéléemōn*, αρ. 7, 74.

⁸⁴ Το επίγραμμα φέρει τον τίτλο: «*Εἰς ἐγκόλπιον ἔχον λίθον ἀπὸ τοῦ τάφου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*» και είναι το εξής: «*Τμήματι, Σῶτερ, λατομητοῦ σου τάφου ὄρους, ἀλατόμητε Παρθένου λίθε, στήριγμα, δεσμὸς τῶν διεστώτων γίνου τῷ πατριάρχη τῆς Σιών Ἰωάννη*». Λάμπρος, «*Μαρκιανός Κώδιξ*», αρ. 255, 153.

⁸⁵ Για το Βίο του αγίου Λεοντίου, την εκλογή του στον Πατριαρχικό θρόνο των Ιεροσολύμων και τη διαμονή του στους Αγίους Τόπους, βλ. Rose, «*Vita of Saint Leontios*», 238-257. Tsougarakis (μτφρ.), *Life of Leontios*, 108-109, 126-137. Kaplan, «*Patriarche byzantine*», τ. 2, 475-488. Επίσης Κεφάλαιο Δ΄, σσ. 208, 218.

πρόσωπα θα φρόντιζαν να κάνουν γενναιόδωρες προσφορές στα μοναστήρια που επισκέπτονταν ή πιθανότατα να μεταφέρουν τις δωρεές άλλων προσώπων, όπως επί παραδείγματι τις εικόνες του Κωνσταντίνου και της συζύγου του Ελένης από την οικογένεια των Αγγελόπουλων. Ενδεικτικό είναι το επεισόδιο που περιγράφει ο Ρώσος προσκυνητής των Αγίων Τόπων ηγούμενος Δανιήλ, ότι μετά από ένα «ευτελές δώρο» απέσπασε ένα κομμάτι λίθου από τον Πανάγιο Τάφο με την άδεια του σκευοφύλακα του ναού, το οποίο στη συνέχεια μετέφερε στην πατρίδα του⁸⁶.

⁸⁶ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 170

A.3 Βυζαντινοί δωρητές στο Σινά

Η μελέτη των γραπτών πηγών προσφέρει μόνο ενδείξεις για τους αφιερωτές των εικόνων του Σινά. Από τα κείμενα αποσπούμε έμμεσες πληροφορίες που μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι οι δωρητές μπορούσαν να είναι κοσμικοί αξιωματούχοι και αριστοκράτες, καθώς και κληρικοί και μοναχοί. Ωστόσο γεγονός παραμένει ότι τις πιο αδιαμφισβήτητες μαρτυρίες για τους δωρητές της περιόδου τις λαμβάνουμε από τις ίδιες τις εικόνες και τα χειρόγραφα της μονής του Σινά.

Σε σιναϊτική εικόνα, που αποτελεί το δεξί φύλλο διπτύχου και χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου}, παριστάνεται ο Μωυσής να λαμβάνει το Νόμο, ενώ πίσω του απεικονίζεται η Βάτος (Εικ. 5-6)⁸⁷. Στα πόδια του προφήτη εικονίζεται σε προσκύνηση ένας μοναχός, η μορφή του οποίου συνοδεύεται από την επιγραφή: «ἅγιε τοῦ Θεοῦ βοήθησον τὸν δοῦλον σου Πέτρον μοναχόν». Η επιγραφή και η απεικόνιση του δωρητή βεβαιώνουν ότι το μοναστήρι του Σινά δεχόταν δωρεές από μοναχούς. Εντούτοις για το μοναχό Πέτρο έχουμε στη διάθεσή μας μόνο μια επιγραφή και την απεικόνισή του και αγνοούμε λεπτομέρειες που θα μας ενδιέφεραν, όπως τη θέση του στη μονή, την καταγωγή του ακόμη και την μόρφωσή του. Ωστόσο το γεγονός ότι η εικόνα συνοδεύεται μόνο από ελληνικές επιγραφές μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι ο Πέτρος ήταν ένας ασκητής που προερχόταν από ελληνόφωνο περιβάλλον, πιθανότατα από το Βυζάντιο. Και άλλοι μοναχοί υπήρξαν επίσης δωρητές εικόνων. Για παράδειγμα σε εικόνα με τον αρχάγγελο Μιχαήλ, που χρονολογείται γύρω στο 1200, απεικονίζεται η μορφή του δωρητή μοναχού σε προσκύνηση στο κάτω δεξί τμήμα του κεντρικού διαχώρου (Εικ. 7)⁸⁸. Όμως η μορφή του δωρητή δε συνοδεύεται από επιγραφή, έτσι μόνο τα μαύρα ράσα και η καλύπτρα στην κεφαλή του μάς επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι πρόκειται για μοναχό.

Παρακάτω θα παραθέσουμε μερικά παραδείγματα δωρητών χειρογράφων για να συμπληρώσουμε τα όσα αναφέραμε σχετικά με τους αφιερωτές εικόνων της μονής Σινά. Η παρουσία ελληνόφωνων, πιθανότατα Βυζαντινών, μοναχών στο Σινά δεν αποτελεί απλή υπόθεση που βασίζεται μόνο στις επιγραφές των εικόνων. Όπως είναι

⁸⁷ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 161, τ. 2, 141-142. Lazarev, *Storia*, εικ. 320. Mouriki, "Portraits des donateurs", 107. Etingof, *Vizantijskie ikony*, εικ. 64-65. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 384, XII.105.1-2.

⁸⁸ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 159, τ. 2, 139. Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*, εικ. 124. Mouriki, "Portraits des donateurs", 110. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 12, 150-151, (C. Barber). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 400, (XII).70.

γνωστό τα ελληνικά χειρόγραφα υπερτερούν αριθμητικά των χειρογράφων σε άλλες γλώσσες. Το γεγονός αυτό ίσως να μην οφείλεται μόνο στην καταγωγή των δωρητών. Πιθανώς να οφείλεται κατά κύριο λόγο στην πνευματική πρωτοκαθεδρία του Βυζαντίου. Αυτή η πρωτοκαθεδρία οδηγούσε τους μοναχούς να εντρυφήσουν στα ελληνικά γράμματα και γίνεται εμφανής τόσο στα θεολογικά έργα που είχαν γραφτεί στα Ελληνικά και αναγιγνώσκονταν από τους σιναΐτες, καθώς και στα μοναστηριακά έγγραφα που γράφονταν στην ελληνική γλώσσα, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται το *Τυπικό* που συνέταξε το 1214 ο ηγούμενος της μονής Συμεών⁸⁹. Στη βιβλιοθήκη της μονής του Σινά φυλάσσονται σήμερα ελληνικά χειρόγραφα που φέρουν κολοφώνες που αναφέρουν με σαφήνεια ότι αντιγράφηκαν στο Σινά ή για το Σινά, οι οποίοι επίσης παραθέτουν το όνομα του δωρητή. Το πρώτο παράδειγμα που θα αναφέρουμε προέρχεται από σημείωμα ευαγγελιστάριου (Σιν. κωδ. 257), σύμφωνα με το οποίο η αντιγραφή του έγινε από τον ιερομόναχο Πέτρο του αγίου όρους Σινά το έτος 1101/2 (Εικ. 8-9)⁹⁰. Από αυτή τη σημείωση μπορούμε να συμπεράνουμε ότι στο Σινά αντιγράφονταν ελληνικοί κώδικες από μοναχούς που θα πρέπει να διέθεταν τουλάχιστον ελληνική παιδεία. Ένα δεύτερο παράδειγμα αντιγραφής στο Σινά αποτελεί υμνολόγιο που σήμερα βρίσκεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού (Vat. gr. 2148). Στον κολοφώνα του μνημονεύεται το όνομα του σιναΐτη ιερομόναχου Συμεών που αντέγραψε τον κώδικα περί το 1168⁹¹.

Ένα ακόμη παράδειγμα προέρχεται από κολοφώνα μηναίου, το οποίο έχει χρονολογηθεί στις αρχές του 11^{ου} αιώνα (Σιν. κωδ. 595, 624). Όπως διευκρινίζει ο κολοφώνας, ο Παχώμιος αφιέρωσε τέσσερις τόμους μηναίων, που έκαστος περιείχε μηναία τριών μηνών, στο ναό της Παναγίας του αγίου όρους Σινά (Εικ. 10)⁹². Οι

⁸⁹ Το *Τυπικό* σώζεται στον σιναΐτικό κώδικα 1097 και έχουν εκδοθεί μόνο τμήματά του: Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394-419. Αγγλική μετάφραση των ίδιων αποσπασμάτων και σχόλια στο: Patterson Ševčenko, "Typikon of Symeon", 274-286.

⁹⁰ «+Ἀρχ(ήν) (καί) τέλος ποιῶ Θε(εὸ)ν ἀρχ(ήν) ἀπάντ(ων) (καί) τέλος ἐτελειόθ(η) δ(ιὰ) χειρὸς ἐ[μοῦ] Πέτρου (μον)αχ(οῦ) (καί) πρεσ(βυτέρου) τοῦ ἀγίου ὄρους Σινᾶ ἔτους ,ςχι' οἱ ἀναγηνόσκο(ντες) εὐχ(εσ)θ(ε) μοι δ(ιὰ) τὸν Κ(ύρι)ον. ὦ χ(ριστ)έ μου σῶσον μ(ε) ὡς μόνο(ς) ἐλεήμ(ον) τὸν Πέτρ(ον)». Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, αρ. 20, 40-41, πίν. 94.

⁹¹ «Συμεὼν τάχα καὶ ἱερομόναχος [...] Σινᾶ ὄρους». Vogel, Gardthausen, *Griechischen Schreiber*, 409.

⁹² «Μνήσθητι Κ(ύρι)ε τῶ σῶ δούλῳ Παχομίῳ ἀναξίῳ προσφέρων δῶρον τῇ πανάγνω σου Μ(ητ)ρι εἰς τὸ ἅγιον τοῦ Σινᾶ ὄρος τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ μηνέα τέσσαρα τριμηνέα. †Μνήσθητι Κ(ύρι)ε τοῦ δούλου σου Ζωσημᾶ ἐλαχίστου καὶ ἀθλίου μοναχοῦ τοῦ φαίροντως αὐτὰ ἐν τῇ ἀγία ταύτῃ μονῇ καὶ πᾶσει τοῖς ἐν Χ(ριστ)ῶ ἀδελφώτιτος, ἀμην. Οἱ ἀναγινώσκοντες π(ατέ)ρες καὶ ἀδελφοὶ εὐχεσθαι ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἀθλίου διὰ τὸν Κ(ύρι)ον†». Harlfinger,

κώδικες δεν μεταφέρθηκαν στο μοναστήρι από τον ίδιο τον Παχώμιο, αλλά από τον μοναχό Ζωσιμά. Ο εν λόγω κολοφώνας παρέχει σημαντικά στοιχεία για το ζήτημα της δωρεάς προς τη μονή Σινά. Καταρχάς ο κολοφώνας δεν διευκρινίζει εάν ο Παχώμιος ήταν λαϊκός, μοναχός ή κληρικός. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι τα χειρόγραφα μεταφέρθηκαν στο μοναστήρι από τον μοναχό Ζωσιμά, ο οποίος πιθανότατα ήταν σιναΐτης. Στο σημείο αυτό πρέπει να θυμηθούμε ότι παραπάνω υποστηρίξαμε πως οι δωρεές μπορούσαν να μεταφερθούν στον τόπο για τον οποίο προορίζονταν από κάποιον μοναχό χωρίς να είναι απαραίτητο να μεταβεί επί τόπου και ο ίδιος ο δωρητής⁹³. Βέβαια η ιστορία των μηναιών του Παχώμιου έχει συνέχεια. Το 1048/1049 τα τέσσερα μηναιά του Παχώμιου, τα οποία παρέμεναν σε χρήση στη μονή, χωρίστηκαν σε δώδεκα τόμους από τον ιερομόναχο Φώτιο Μανοηλίτη και Ιεροσολυμίτη με τη βοήθεια των ιερομονάχων Φιλοθέου και Νικολάου Καλαβρού του Ασκεπάστου⁹⁴. Εδώ διαπιστώνουμε ότι οι σιναΐτες μοναχοί έφταναν στο Σινά από διάφορες περιοχές του μεσαιωνικού κόσμου. Ο μοναχός Φώτιος πήγε στο Σινά από την Ιερουσαλήμ, ενώ ο μοναχός Νικόλαος κατάγονταν από την περιοχή της Καλαβρίας στη Νότια Ιταλία.

Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι δεν διαθέτουμε συγκεκριμένα στοιχεία για τους δωρητές κάποιων εικόνων της μονής Σινά. Είμαστε όμως σε θέση να συναγάγουμε ορισμένα συμπεράσματα με βάση την εικονογραφία τους. Σε μία από αυτές τις εκόνες, η οποία χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα, απεικονίζεται το θαύμα του αρχαγγέλου Μιχαήλ στις Χώνες της Μικράς Ασίας (Εικ. 11)⁹⁵. Το

Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, αρ. 11, 26. Νικολόπουλος, “Συνοπτική καταγραφή”, αρ. 210, 190.

⁹³ Βλ. παραπάνω σσ. 32-33.

⁹⁴ Στο φύλλο 93ν του κώδικα 595: «+ἔτους ,ςφνζ' ἰνδ(ικτιῶνος) β' ἐγένοντ(ο) τὰ δ' μηναι(α) τῆς Θεοτόκου τὰ τρίμην(α) δώδεκα. Διὰ χειρὸς Φωτ(ίου) (μον)αχ(οῦ) πρε(σβυ)τ(έ)ρ(ου) συνεργ(ία) Νικολά(ου) (μον)αχ(οῦ) καὶ πρε(σβυ)τ(έ)ρ(ου).» Φύλλο 95ν του ίδιου χειρογράφου: «Μνήσθ(η)τ(ι) Κ(ύρι)ε τὴν ψυχ(ήν) τοῦ δούλου σου Φιλοθέου (μον)αχ(οῦ) καὶ πρε(σβυ)τ(έ)ρ(ου), καὶ Νικολά(ου) (μον)αχ(οῦ) καὶ πρε(σβυ)τ(έ)ρ(ου) τοῦ Ασκεπάστου· τῶν τὰ δ' μηναιά ἰβ' ἀποτελεσάντων. Ἀμήν.». Στο φύλλο 100r του κώδικα 624: «Κ(ύρι)ε Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστ)ῆ ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνήσθ(η)τ(ι) τῆς ψυχῆς τοῦ δούλου σου Φωτίου (μον)αχ(οῦ) Μανοηλίτου καὶ Τεροσολυμίτου πρεσβυτ(έρου) τοῦ μετασκευάσαντος τὰ δ' μηναιά, εἰς ἰβ' συνεργ(ία) Νικολά(ου) (μον)αχ(οῦ) πρε(σβυ)τ(έ)ρ(ου) σιναΐτου καὶ Καλαβροῦ τοῦ Ασκεπάστου· ὃν δίδου τὸν μισθὸν ζωοδότα· πρεσβείαις θεΐαις τῆς ἀχράντου Μ(η)τ(ρ)ός σου. Ἀμήν». Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, αρ. 11, 26.

⁹⁵ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 65, τ. 2, 79-81. Weitzmann, “Classical in Byzantine Art”, 166-167, εικ. 145. Weitzmann κ.ά., *Treasury of Icons*, 18. Mouriki, “Stylistic Trends”, 114. Weitzmann, *The Icon*, 36, 82, πίν. 22. Lazarev, *Storia*, εικ. 329. Weitzmann, “Icon Programs”, 71. Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*, εικ. 116. Μουρίκη, “Εικόνες”, 107, εικ. 23. Belting, *Likeness and Presence*, 272-273, 279,

εικονογραφικό θέμα ήταν ήδη γνωστό στη Βυζαντινή τέχνη και δεν απαντά για πρώτη φορά στην εικόνα του Σινά⁹⁶. Είναι όμως το μοναδικό παράδειγμα στο οποίο το συγκεκριμένο θέμα απαντά μεμονωμένο σε εικόνα και δεν συνδυάζεται με άλλες παραστάσεις. Όσον αφορά στο πρόσωπο του δωρητή της εικόνας θα μπορούσαν να γίνουν ορισμένες μόνο παρατηρήσεις, καθώς η επιγραφή που διέτρεχε το άνω διάχωρο του πλαισίου της, και η οποία πιθανότατα παρείχε στοιχεία για το δωρητή, έχει σχεδόν σβηστεί σήμερα. Εντούτοις πιθανολογούμε ότι ο δωρητής της υπήρξε κάποιο πρόσωπο, πιθανότατα μοναχός, που πραγματοποίησε προσκύνημα στο ναό του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στις Χώνες. Αυτή η εικασία μπορεί εκ πρώτης όψεως να μοιάζει αβάσιμη, ωστόσο στηρίζεται σε τεκμήρια που χρονολογούνται από την εποχή των Κομνηνών. Καταρχάς ο ναός του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στις Χώνες υπήρξε σημαντικό προσκύνημα, όπου συνέρρεε πλήθος πιστών, και μάλιστα φαίνεται ότι η λατρεία του αρχαγγέλου βρισκόταν σε ιδιαίτερη άνθηση κατά την περίοδο που φιλοτεχνήθηκε η εικόνα⁹⁷. Επιπροσθέτως από εγκώμιο του Μιχαήλ Χωνιάτη (περί το 1138-1222) με τίτλο «*Εγκώμιον εις τὸν μακάριον μητροπολίτην Χωνῶν κύριον Νικήτα*», που ήταν αφιερωμένο στη μνήμη του εκλιπόντος αδελφού του Νικήτα, μαθαίνουμε ότι στο β' τέταρτο του 12^{ου} αιώνα, πιθανότατα λίγο πριν από το 1143, ο Νικήτας (1155/57-1217), που τότε ήταν επίσκοπος Χωνών, ανέλαβε να εξασφαλίσει οικονομική βοήθεια ώστε να ανακαινισθεί και να διακοσμηθεί εκ νέου ο ναός του Αρχαγγέλου⁹⁸. Με βάση όσα μόλις αναφέρθηκαν μοιάζει πιθανό ότι δωρητής της εικόνας υπήρξε κάποιος μοναχός της μονής Σινά ή άλλου μοναστηριού που πέρασε σε κάποιο ταξίδι του από τον ιερό τόπο λατρείας του αρχαγγέλου Μιχαήλ στις Χώνες, όπως έπραξε και ο άγιος Λάζαρος του Γαλησίου όρους, ο οποίος επισκέφθηκε τις Χώνες πριν ξεκινήσει το προσκύνημά του στους Αγίους Τόπους⁹⁹. Επιπλέον ο Μιχαήλ Χωνιάτης στο ίδιο εγκώμιο, που πρέπει να συντάχθηκε αρκετά χρόνια μετά τη φιλοτέχνηση της εικόνας, αφού αναφέρεται σε γεγονότα περίπου των μέσων του

304-305, 310, εικ. 166. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές Εικόνες*, 196, εικ. 21. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 66, 118-119, (N. P. Ševčenko). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 379, XI.120.

⁹⁶ Για παράδειγμα το θέμα απαντά σε φύλλο Μηνολογίου εξάπτυχου της μονής Σινά, Galavaris, *Eleventh Century Hexartych*, πίν. 154. Επίσης, ενδεικτικά βλ. Ξυγγόπουλος, "Το εν Χώναις θαύμα", 26-39. Κουκιάρης, *Θαύματα-εμφανίσεις αγγέλων*, 40-41, 163-167.

⁹⁷ Το ιερό του Αρχαγγέλου Μιχαήλ δεν είχε επηρεαστεί ιδιαίτερα από τις επιδρομές των Σελτζούκων, παρόλο που βρισκόταν στα σύνορα της Βυζαντινής επικράτειας και του Σελτζουκικού κράτους, Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 222-225.

⁹⁸ Λάμπρος (εκδ.), *Μιχαήλ Ακομινάτος τα σωζόμενα*, τ. 1, 41.

⁹⁹ *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 511. Το πρωτότυπο κείμενο του Βίου έχει εκδοθεί στο *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 508-588. Επίσης έχει εκδοθεί αγγλική μετάφραση του Βίου χωρίς το πρωτότυπο κείμενο στο Greenfield (μτφρ.), *Life of Lazaros of Mt. Galesion*.

12ου αιώνα, αναφέρει ότι από τις Χώνες περνούσαν για προσκύνημα και διέμεναν για να αναπαυθούν, πολλοί προσκυνητές που όδευαν προς τους Αγίους Τόπους¹⁰⁰. Πιστεύουμε ότι η τελευταία ένδειξη στηρίζει την υπόθεση της δωρεάς της εικόνας του θαύματος του Αρχαγγέλου στις Χώνες από μοναχό, η οποία ενισχύεται από το γεγονός ότι ο Άρχιππος θεωρούνταν πρότυπο μοναχικού βίου λόγω των συνεχών ασκητικών αγώνων του, σύμφωνα πάντα με όσα αναφέρει το αγιολογικό κείμενο του Συμεών του Μεταφραστή, στο οποίο εξιστορείται το θαύμα¹⁰¹.

¹⁰⁰ Κατά τον Χωνιάτη οι προσκυνητές βρίσκονταν καθοδόν «...πρός τὸν ἐν Παλαιστίνῃ τοῦ Κυρίου Τάφον...». Λάμπρος (επιμ.), *Μιχαὴλ Ακομινάτου τα σωζόμενα*, τ. 1, 47-48.

¹⁰¹ Το κείμενο φέρει τον τίτλο «Διήγησις περὶ τοῦ γενομένου θαύματος παρὰ τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαὴλ ἐν Χώναις», Bonnet, “Narratio”, 311-312.

A.4 Ηγούμενοι της μονής Σινά ως δραστήριοι δωρητές

Όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω οι ηγούμενοι της μονής του Σινά ήταν αξιοσέβαστες προσωπικότητες τόσο μεταξύ των χριστιανών όσο και μεταξύ των μουσουλμάνων, οι οποίοι ασχολούνταν με τα πνευματικά ζητήματα του μοναστηριού τους και των χριστιανικών κοινοτήτων γειτονικών περιοχών, απεύθυναν τα αιτήματά τους για προστασία στις μουσουλμανικές αρχές, καθώς και στους Καθολικούς ιεράρχες και επίσης έκαναν δωρεές στο μοναστήρι τους.

Σύμφωνα με τον ιστορικό του 11^{ου} αιώνα Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī ο ηγούμενος Σουλεϊμάν Ιμπν Ιμπραήμ, δηλαδή ο Σολομών ο γιος του Αβραάμ, ή *Anbā Salmūn*, όπως τον αποκαλούσαν οι αραβόφωνοι χριστιανοί, έγινε μοναχός στο Σινά γύρω στο 1012, αφού εγκατέλειψε τον κοσμικό βίο και τα αξιώματα που κατείχε στην Αίγυπτο¹⁰². Αρχικά υπηρετούσε στο μοναστήρι ως γραφέας, προφανώς επειδή ήταν μορφωμένος, αλλά ήταν ήδη γνωστός για τη σοφία, το πνεύμα και τις ικανότητές του και έχαιρε σεβασμού λόγω της ηλικίας του¹⁰³. Ο συγκεκριμένος ηγούμενος ζήτησε το 1020 από το Φατιμίδη χαλίφη Αλ-Χακίμ την έκδοση διατάγματος στο οποίο θα οριζόταν η επιστροφή των εκκλησιών και των περιουσιών των χριστιανών και θα εξασφαλιζόταν η προστασία όσων από αυτούς εξισλαμίστηκαν κατά τους διωγμούς του χαλίφη και επιθυμούσαν να επιστρέψουν στους κόλπους της Εκκλησίας¹⁰⁴. Ο Αλ-Χακίμ μάλιστα επέτρεψε στον Σολομώντα να τον επισκέπτεται όποτε επιθυμούσε και να συζητούν μαζί τα προβλήματα των χριστιανικών κοινοτήτων. Η επιρροή του Σολομώντα ήταν τόσο μεγάλη ώστε πολλές ομάδες χριστιανών, καθώς και μουσουλμάνων, του ζητούσαν να μεσολαβήσει στο χαλίφη για δικά τους ζητήματα¹⁰⁵. Ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός ότι ο ίδιος ο Αλ-Χακίμ επέβλεψε προσωπικά την ανοικοδόμηση του μοναστηριού al-Qusayr, που ήταν μετόχι της μονής Σινά κοντά στο Κάιρο (Φουστάτ)¹⁰⁶. Φαίνεται ότι η μονή Σινά κατείχε το συγκεκριμένο μετόχι

¹⁰² Kratchkovsky, Vasiliev (επιμ.), *Histoire de Yahyā*, 513.

¹⁰³ Ο.π., 513.

¹⁰⁴ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 433, 439, 441.

¹⁰⁵ Ο.π., 443.

¹⁰⁶ Ο.π., 443. Το μοναστήρι του al-Qusayr, γνωστό και ως Deir al-Qusayr (μοναστήρι του μικρού κάστρου), ήταν η ορθόδοξη μονή του Αγίου Αρσενίου στο Gabal Tura ή al-Mouqattham, του Wadi al-Tih, της Αιγύπτου, το οποίο κατεδαφίστηκε το 1010 μετά από εντολή του ίδιου του Αλ-Χακίμ. Kratchkovsky, Vasiliev (επιμ.), *Histoire de Yahyā*, 495. Για την ιστορία της μονής βλ. Meinardus, *Coptic Christianity*, 206-207. Επίσης, όπως αναφέραμε, η αδελφή του Αλ-Χακίμ Al-Sayyida δώρησε στον πατριάρχη Αλεξανδρείας Γεώργιο ασημένια κανδήλια καθώς επίσης υφάσματα και χειρόγραφα, ενώ χρηματοδότησε και την ανοικοδόμηση ναών. Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 453.

και στους επόμενους αιώνες καθώς ένα έγγραφο προστασίας, το οποίο παραχωρήθηκε στο Σινά το 1134 από τον χαλίφη Αλ Χαφίζ (1132-1149), μας πληροφορεί ότι η μονή είχε στην κατοχή της ένα μετόχι στο Παλαιό Κάιρο, όπου και θα διέμεναν οι ηγούμενοι όταν υπήρχε ανάγκη να συναντήσουν τις ανώτατες αρχές του χαλιφάτου¹⁰⁷. Επιπλέον είναι σημαντικό το γεγονός ότι ο Αλ-Χακίμ είχε χρηματοδοτήσει τις εργασίες της ανοικοδόμησης του μοναστηριού al-Qusayr και έδωσε επίσης χρηματική χορηγία στον ηγούμενο Σολομώντα για το μοναστήρι του Σινά. Επιπροσθέτως ο ίδιος παραχώρησε προνόμια στη μονή με διάταγμα¹⁰⁸. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνεται από μεταγενέστερο έγγραφο προστασίας, που εκδόθηκε το 1169, στο οποίο μνημονεύονται προνόμια που παραχώρησε στο μοναστήρι ο χαλίφης Αλ-Χακίμ¹⁰⁹. Είναι επομένως πιθανό ότι οι ηγούμενοι της μονής Σινά είχαν τη δυνατότητα να απευθύνουν τις αιτήσεις τους στον Φατιμίδη χαλίφη στο Κάιρο¹¹⁰. Σε φατιμιδικό διάταγμα προστασίας, που εκδόθηκε το 1130, αναφέρεται ότι αντιπρόσωπος της μονής Σινά ήταν ο Abd al-Masih (Χριστόδουλος)¹¹¹. Το έγγραφο αναφέρει ότι το συγκεκριμένο πρόσωπο ανέλαβε να καταθέσει εγγράφως τα προβλήματα της μονής ενώπιον της αυλής του χαλίφη στο Κάιρο, αλλά δεν διευκρινίζει εάν επρόκειτο για τον ηγούμενο του καθιδρύματος¹¹². Ωστόσο, το γεγονός ότι μεταγενέστερα διατάγματα εκδόθηκαν από τους χαλίφες της Αιγύπτου μετά από υπομνήματα των ηγουμένων του μοναστηριού, μάς επιτρέπει να υποθέσουμε ότι ο Abd al-Masih ήταν ο ηγούμενος της μονής Σινά κατά το έτος 1130¹¹³. Η ιδιαίτερη προστασία που απολάμβανε το μοναστήρι ίσως να οφειλόταν στο γεγονός ότι οι μουσουλμάνοι θεωρούσαν το Σινά ιερό τόπο¹¹⁴. Επί παραδείγματι ο μουσουλάνος λόγιος al-Shabushti (πέθανε περί το 988) στο έργο του με τίτλο *Kitab al-Diyarat* περιγράφει τη μονή Σινά¹¹⁵. Επίσης το μοναστήρι διέθετε τον περίφημο αχτιναμέ του Μωάμεθ, που αποτελούσε έγγραφο προστασίας που συντάχθηκε από τον ίδιο τον Προφήτη, αν και δεν μπορούμε να είμαστε απόλυτα σίγουροι ότι αυτό

¹⁰⁷ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 4, 50.

¹⁰⁸ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 435.

¹⁰⁹ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 10, 83.

¹¹⁰ Για το ζήτημα της κατάθεσης αιτήσεων σχετικά με ιδιωτικές υποθέσεις στην αυλή του χαλίφη στο Κάιρο, βλ. Ο.π., 91-102, με βιβλιογραφία επί του θέματος.

¹¹¹ Ο.π., αρ. 3, 38.

¹¹² Ο.π., αρ. 3, 38.

¹¹³ Βλ. τα έγγραφα αρ. 4, αρ. 6, αρ. 8, αρ. 10. Ο.π., 50, 61, 72, 82.

¹¹⁴ *Encyclopedia of Islam*, τ. 7, 638-640. Mouton, "Musulmans à Sainte-Catherine", 177-182. Βέβαια, ο σεβασμός που ενέπνεε το Σινά δεν περιοριζόταν στη φατιμιδική Αίγυπτο και το Βυζάντιο. Λατινική πηγή του 1128-1137 για τους Αγίους Τόπους αναφέρει ότι η μοναστική κοινότητα του Σινά ήταν γνωστή από την Αιθιοπία έως τα βάθη της Περσίας, Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 186.

¹¹⁵ 'Awwad (επιμ.), *Al-Shabushti*, 309-310.

εκδόθηκε ήδη από τα μέσα του 7^{ου} αιώνα¹¹⁶. Ανεξάρτητα όμως από τους λόγους για τους οποίους οι μουσουλμάνοι επιδείκνυαν σεβασμό στη μονή του Σινά γεγονός παραμένει ότι οι ηγούμενοί της είχαν τη δυνατότητα να απευθύνουν εκκλήσεις για προστασία στην αυλή των Φατιμιδών χαλιφών. Αυτό σημαίνει ότι οι ηγούμενοι της μονής ήταν σε θέση να βρεθούν στην αυλή του χαλίφη της Αιγύπτου και να ζητήσουν αυτά τα προνόμια.

Πέντε παραδείγματα που προέρχονται από εικόνες θα μας βοηθήσουν να διαφωτίσουμε το ζήτημα της προσφοράς δωρεών στο Σινά από ηγούμενους της μονής. Το πρώτο παράδειγμα είναι εικόνα, που χρονολογείται στις αρχές του 12^{ου} αιώνα. Λόγω των επιγραφών που φέρει η εικόνα, οι σύγχρονοι μελετητές πίστεψαν ότι στην εικόνα παριστάνονται ο πατριάρχης Αβραάμ και ο δίκαιος Μελχισεδέκ (Εικ. 13)¹¹⁷. Όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, πρόκειται για τους Μελχισεδέκ και Δαβίδ εκατέρωθεν του Χριστού. Όμως πριν περάσουμε στην ταύτιση των μορφών θα αναφερθούμε στη μορφή του δωρητή. Στα πόδια του Δαβίδ (Μελχισεδέκ) απεικονίζεται σε προσκύνηση ο δωρητής, ο οποίος φορά ωμοφόριο με σταυρούς και περικάρπια. Η επιγραφή που συνοδεύει τη μορφή στην εικόνα, η οποία είναι η εξής: «*Ἀβράμιος ἐπίσκοπος το(ῦ) Σινᾶ ὄρους (καί) τῆς Ραΐθου*», μας πληροφορεί ότι πρόκειται για τον ηγούμενο της μονής Σινά Αβράμιο. Είναι πιθανόν, κατ' αρχάς, η επιγραφή να προστέθηκε ή να επαναζωγραφίστηκε τον 18^ο αιώνα, όπως έχει προταθεί με τις επωνυμίες των μορφών του Μελχισεδέκ (Αβραάμ) και του Δαβίδ (Μελχισεδέκ)¹¹⁸. Βέβαια η επιγραφή του Αβράμιου είναι μικρογράμματη, ενώ των άλλων μορφών μεγαλογράμματη, γεγονός που θα μπορούσε να αποτελεί ένδειξη ότι δεν πρόκειται για μεταγενέστερη προσθήκη. Έπειτα, εάν η επιγραφή προστέθηκε τον 18^ο αιώνα, ο Αβράμιος θα έπρεπε να αποκαλείται αρχιεπίσκοπος. Ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Νεκτάριος (1661-1669) στο έργο του *Επιτομή τῆς Ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας* υποστηρίζει ότι ο ηγούμενος του Σινά ήταν αρχιεπίσκοπος από την εποχή της βασιλείας του Ιουστινιανού, γεγονός που ενισχύει την παραπάνω υπόθεση: «*Ἄλλ' ἡμεῖς, διὰ τὸ νὰ δείξωμεν, ὅτι ἐξ ἀρχῆς τοῦτο τὸ μοναστήριον ἦτον*

¹¹⁶ Ο αχτιναμές του Μωάμεθ που σώζεται σήμερα στο μοναστήρι αποτελεί αντίγραφο του πρωτότυπου, που μεταφέρθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 16^ο αιώνα, Ντιγκμασάνης, "Αρχείο", 361-362.

¹¹⁷ Weitzmann, "Aspects of Byzantine Influence", 4, εικ. 3. Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 54-55, πίν. 21, 22a-22c. Galey, *Sinai*, εικ. 53. Mouriki, "Portraits des donateurs", 106, εικ. 1. Pargulov, "Mural and Icon Painting", 379, XI.145.

¹¹⁸ Η Ντ. Μουρίκη υποστήριξε ότι η επιγραφή χρονολογείται στον 18^ο αιώνα. Mouriki, "Portraits des donateurs", 106.

ἀρχιεπισκοπή, καθὼς ἐτιμήθη ὑπὸ τοῦ μεγάλου Ιουστινιανοῦ, καὶ ἔκτοτε, καὶ μέχρι τοῦ νῦν οἱ ἡγούμενοι τούτου τοῦ μοναστηρίου ἦσαν ἀρχιεπίσκοποι...»¹¹⁹. Ωστόσο, σε σημείωση του σιναϊτικῦ κώδικα 339 ο ηγούμενος του Σινά Ευγένιος, που ηγουμένευε στο Σινά μεταξύ των ετῶν 1567 και 1583, αναφέρεται ὡς ἐπίσκοπος: «ὁ ταπεινὸς ἐπίσκοπος Εὐγένιος τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ»¹²⁰. Επιπλέον ἡ λέξη «Ραϊθού» στὴν ἐπιγραφή τῆς εἰκόνας μας προβληματίζει. Καταρχάς, ὅπως θα δούμε παρακάτω, τὸν 12^ο και 13^ο αἰῶνα οἱ ηγούμενοι τοῦ Σινά προσαγορεύονται μόνο ὡς (ἀρχι)ἐπίσκοποι τοῦ ὄρους Σινά, τόσο ἀπὸ Ὀρθόδοξους ὅσο και ἀπὸ Καθολικούς, ἐνῶ ἡ Ραϊθῶ δὲν ἔχει προστεθεῖ στὸν τίτλο τους. Μνεῖα ὅμως τῆς Ραϊθῶ στὸν τίτλο τοῦ ἀρχιεπισκόπου ὑπάρχει σε σημείωση τοῦ κώδικα 339, στὸν ὁποῖο μόλις προαναφερθήκαμε. Αὐτὴ τὴ φορά ο ηγούμενος Λαυρέντιος, που ἦταν ἱεράρχης τοῦ Σινά μεταξύ 1592 και 1617, υπογράφει ὡς: «ὁ ταπεινὸς ἀρχιεπίσκοπος Λαυρέντιος ἁγίου ὄρους Σινᾶ καὶ Ραϊθού»¹²¹. Παρατηροῦμε, βέβαια, τὴν ομοιότητα μεταξύ των τίτλων τῆς ἐπιγραφῆς τῆς εἰκόνας καὶ τῆς παραπάνω σημείωσης. Παρὰ τὶς ἀμφιβολίες που ἔχουν ἐκφραστεῖ σχετικά με τὴν χρονολόγηση τῆς ἐπιγραφῆς, δὲν μποροῦμε νὰ ἀμφισβητήσουμε ὅτι ἡ μορφή του δωρητῆ ἀνήκει στὴν ἀρχικὴ σύνθεση. Ἐτσι γιὰ λόγους ευκολίας θα συνεχίσουμε νὰ ἀποκαλοῦμε τὸν δωρητῆ Αβράμιο. Ἄλλωστε ὁ Αβράμιος φορᾷ ἱερατικὰ ἄμφια, καὶ συγκεκριμένα ὠμοφόριο με σταυρούς, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ ἐνδειξη τοῦ ἐπισκοπικοῦ τοῦ βαθμοῦ¹²². Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ κάποιον ἱεράρχη.

Εδῶ ὅμως πρέπει νὰ ἀνοίξει μιὰ παρένθεση ἀναφορικὰ με τὸ θέμα τοῦ τίτλου τοῦ (ἀρχι)ἐπισκόπου τοῦ Σινά. Δὲν εἶναι ἀκόμη γνωστὸ πότε ἀκριβῶς ἡ μονὴ Σινά ἐγίνε ἐδρα ἐπισκόπου ἢ ἀρχιεπισκόπου. Πιθανότατα ὁ ἐξισλαμισμὸς των κατοίκων τῆς χερσονήσου τοῦ Σινά καὶ ἡ κατάργηση τῆς γειτονικῆς πρὸς τὸ Σινά ἐπισκοπῆς τῆς Φαράν νὰ συνέβαλαν πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση¹²³. Ὅπως ἔχει υποστηριχθεῖ, πρῶτος ἐπίσκοπος Σινά που μνημονεύεται στὶς γραπτές πηγές εἶναι ὁ Κωνσταντῖνος, ὁ ὁποῖος υπέγραψε τὰ πρακτικὰ τῆς Συνόδου που συγκλήθηκε στὴν

¹¹⁹ Νεκτάριος, *Ἱεροκοσμικὴ ἱστορία*, 210.

¹²⁰ Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, ἀρ. 26, 47.

¹²¹ Ο.π., ἀρ. 26, 47.

¹²² Τὸ ὠμοφόριο ἀποτελεῖ τὸ κατεξοχὴν ἐνδύμα τοῦ ἐπισκόπου, βλ. σχετικά Walter, "Pictures of the Clergy", 232-233. Walter, *Art and Ritual*, 9-13. Σχετικὰ με τὰ ἱερατικὰ ἄμφια βλ. Papas, *Messgewänder*. Thierry, "Costume épiscopal", 308-315.

¹²³ Ἀμαντὸς, *Ἱστορία τοῦ Σινά*, 20.

Κωνσταντινούπολη το 869¹²⁴. Πιο ρητή μνεία σχετικά με το ζήτημα εντοπίζεται στο *Τυπικό* του 1214 το οποίο συντάχθηκε: «ἐκ προστάξεως τοῦ ἐν ταύτῃ ἀρχιερατεύοντος τοῦ παναγιωτάτου καὶ οὐρανοπολίτου πατρὸς ἡμῶν μοναχοῦ Συμεῶν»¹²⁵. Οι τίτλοι με τους οποίους προσαγορεύεται ο Συμεών στο *Τυπικό* θα μπορούσαν να αντιστοιχούν στον τίτλο του αρχιεπισκόπου. Παράλληλα, το έγγραφο προστασίας που εξέδωσαν οι Βενετοί το 1212 για τις κτήσεις της μονής στην Κρήτη ονομάζει τον Συμεών αρχιεπίσκοπο¹²⁶. Εντούτοις στο έγγραφο προστασίας του 1217 ο Πάπας Ονώριος Γ΄ προσαγορεύει τον ηγούμενο Συμεών «*Montis Synai episcopo*»¹²⁷. Επίσης, όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, στην εικόνα, που χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα, με τον προφήτη Μουσή που λαμβάνει το Νόμο μπροστά από τη Βάτο, στο πλαίσιο της οποίας απεικονίζονται σκηνές του Βίου του προφήτη, απεικονίζεται ο δωρητής της εικόνας και ηγούμενος της μονής Νείλος Κουερίνος (Εικ. 14-15)¹²⁸. Η μορφή του συνοδεύεται από την επιγραφή: «Ο εὐτελ(ῆς) (μον)αχ(ός) Νε(ίλ)ο(ς) (ὁ) Κουερί(νος) ἀρχιεπίσκοπος καὶ καθη(γού)μενος τοῦ ἀγ(ίου) ὄρους Σινᾶ», η οποία δεν αφήνει καμία αμφιβολία σχετικά με τον τίτλο του ηγούμενου της μονής Σινά. Εξίσου σαφής αναφορά απαντά και στην επιγραφή της επιτύμβιας πλάκας του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ευθυμίου Β΄ (-1223), ο οποίος πέθανε και ετάφη στη μονή Σινά το 1223 (Εικ. 16). Όπως μνημονεύει η επιγραφή η ταφή του Πατριάρχη έγινε: «... ἐπὶ τοῦ ὄσ(ίου) π(ατ)ρ(ός) ἡμ(ῶν) Μακαρίου ἀρχ(ι)επισκ(όπου) το(ῦ) ἀγ(ίου) ὄρους Σινᾶ»¹²⁹.

¹²⁴ Όπως σημειώνει ο Ν. Τωμαδάκης στον κατάλογο *Σινά. Οι θησαυροί της Ιεράς μονής Αγίας Αικατερίνης*: «Πρώτον επίσκοπο Σινά συναντούμε τον Κωνσταντίνο μετάσχοντα της κατά του Φωτίου Συνόδου, το 869». Τωμαδάκης, «Ιστορικό διάγραμμα», 14. Στα συγκεκριμένα πρακτικά ο Κωνσταντίνος υπογράφει 86^{ος} από την αρχή και 25^{ος} από το τέλος γεγονός που σημαίνει ότι είχε μάλλον χαμηλό βαθμό στην κλίμακα της εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Βλ. Mansi, *Sacrorum conciliorum*, τ. 16, 194, δυστυχώς μόνο σε λατινική μετάφραση: «*Constantinus misericordia Dei episcopus Synai omnia quae in sancta et universali synodo judicata sunt et definita libenter suscipiens subscripsi manu propria*».

¹²⁵ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394.

¹²⁶ «*Simeoni, reverendo in Christo patri, ecclesiae beatissimae Mariae semper virginis in monte Synai archiepiscopo*». Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels*, τ. 2, 146.

¹²⁷ Ταῦτου, *Acta Honorii et Gregorii*, 35.

¹²⁸ Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, αρ. 49, αρ. 165, 62, 86, 112. Ἀμαντος, *Σιναιτικά μνημεία*, 53. Weitzmann, «Book Illumination», 24-25, εικ. 20, 21. Weitzmann, «Icon Programs», 97-98, εικ. 28. Mouriki, «Portraits des donateurs», αρ. 3, 108. Mouriki, «Moses Cycle», 531-540. Baddeley, Brunner, *Monastery of Saint Catherine*, 50. Carr, «Donors in Icons», 191. Patterson Ševčenko, «Vita Icon», 158-159, εικ. 19. Drandaki, «Through Pilgrims' Eyes», 502-503, εικ. 9. Papamastorakis, «Pictorial Lives», 36-40. Parpulov, «Mural and Icon Painting», 385, XII.126.

¹²⁹ Tafrafi, «Inscriptions du Sinaï», αρ. 2, 78-80. Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, αρ. 33-34, 114, 27, 103. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 261, εικ. 133.

Είναι μάλλον σαφές ότι ο ηγούμενος της μονής Σινά έφερε τον τίτλο του (αρχι)επισκόπου κατά τις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Όμως από τις πηγές που θα παραθέσουμε παρακάτω θα διαφανεί ότι ο ηγούμενος της μονής ήταν (αρχι)επίσκοπος ήδη από τον 12^ο αιώνα. Περί τα μέσα του 12^{ου} αιώνα ο μοναχός Gui de Blond του μοναστηριού Grandmont της περιοχής του Limousin συνέταξε μια επιστολή στην οποία περιέγραφε μια σειρά λειψάνων που έφερε μαζί του από τους Αγίους Τόπους¹³⁰. Σε αυτά τα λείψανα συμπεριλαμβάνονταν μύρο που ανέβλυζε από το σκήνωμα της αγίας Αικατερίνης, το οποίο του έδωσε ο αρχιεπίσκοπος της μονής Σινά (*Archiepiscopus de Monte Sinai*)¹³¹. Ο Γάλλος προσκυνητής γνώριζε ότι ο ηγούμενος του μοναστηριού ήταν ταυτόχρονα αρχιεπίσκοπος του Σινά και φρόντισε να καταγράψει αυτήν την λεπτομέρεια. Επίσης, ο σιναϊτικός κώδικας 1040, που χρονολογείται περί το 1166, περιέχει τα διακονικά της λειτουργίας του αγίου Ιακώβου του Αδελφοθέου, στα οποία συμπεριλαμβάνονται «τὰ δίπτυχα τῶν ζώντων», όπου μνημονεύεται ο ηγούμενος και αρχιεπίσκοπος Σινά Πέτρος¹³². Επιπροσθέτως, ο Βυζαντινός εκκλησιαστικός αξιωματούχος Νείλος Δοξοπατρής στο πόνημα «Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων», που χρονολογείται το 1142/3, αναφέρει με σαφήνεια ότι η μονή Σινά αποτελούσε αυτοκέφαλη επισκοπή που ανήκε διοικητικά στο Πατριαρχείο των Ιεροσολύμων¹³³. Η αναφορά του Δοξοπατρή επιβεβαιώνεται και από τον ιστορικό Γουλιέλμο της Τύρου¹³⁴. Επομένως, εφόσον είναι βέβαιο ότι τουλάχιστον από τα μέσα του 12^{ου} αιώνα η μονή Σινά ήταν έδρα (αρχι)επισκοπής, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε με σχετική βεβαιότητα ότι ο επίσκοπος Αβράμιος, ο οποίος απεικονίζεται στη σιναϊτική εικόνα, θα μπορούσε να είναι ηγούμενος της μονής Σινά.

Η θέση του Αβράμιου, που απεικονίζεται γονατιστός να δέεται προς τον Δαβίδ (Μελχισεδέκ), υποδεικνύει ότι πρόκειται για το δωρητή της εικόνας. Δεν είναι

¹³⁰ Kohler, "Documents inédits", 1-9. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 51. Ο Ch. Kohler που δημοσίευσε την επιστολή αναφέρει ότι ο Λατίνος μοναχός είναι ακριβής στην απόδοση των εκκλησιαστικών αξιωμάτων, Kohler, "Documents inédits", 3-4.

¹³¹ «*Archiepiscopus de Monte Sinai dedit mihi de oleo S. Catharinae. Abbas de Sina dedit mihi de S. Andrea apostolo, et de S. Thoma apostolo, et de S. Joseph, sponso beatae Mariae, et de S. Anna, et de vestimento S. Joannis Baptistae*». Kohler, "Documents inédits", 8. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 51.

¹³² «Υπέρ σωτηρίας...Πέτρον τε τοῦ πανοσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου...». Brightman, Hammond (επιμ.), *Liturgies*, 501. Taft, *Diptychs*, 62.

¹³³ Νείλος Δοξοπατρής: «Ἐχει δὲ καὶ αὐτοκεφάλους ἐπίσκοπας εἰκοσιπέντε, μὴ ἔχουσας ὑφ' ἑαυτὰς ἐπίσκοπας, ὑποκειμένας δὲ τῷ θρόνῳ τῶν Ἱεροσολύμων...κε' τὴν τοῦ ὄρους Σινᾶ». PG 132, 1093-1096. Κείμενο που έχει εκδοθεῖ επίσης στο Finck, *Taxis*.

¹³⁴ Γουλιέλμος της Τύρου: «*Suffraganeorum prima: ...Mons Sina*». RCH, *Occidentaux*, τ. 1, 1137.

καθόλου σπάνιες οι αναφορές σε ηγούμενους που πραγματοποίησαν πλουσιοπάροχες δωρεές στα μοναστήρια τους. Σε έγγραφο της μονής Δοχειαρίου του Αγίου Όρους, που συντάχθηκε περί το 1118, αναφέρεται ότι ο ηγούμενος Νεόφυτος αγόρασε με δικά του χρήματα κτήματα και ακίνητα και ανήγειρε κελλιά, καθώς και το καθολικό της μονής¹³⁵. Η δωρεά του περιελάμβανε ακόμη «πέπλα πολύτιμα καὶ ἀργυρέα σκευὴ ἱερὰ καὶ εἰκόνας ὁμοίας πανσέπτους καὶ βίβλους ἀγίας»¹³⁶. Δυστυχώς στη μονή του όρους Σινά δεν σώζονται ή δεν έχουν εντοπιστεί ακόμη ανάλογα έγγραφα, που θα μας βοηθούσαν να αναγνωρίσουμε ή ακόμη και να ταυτίσουμε δωρητές εικόνων. Από την άλλη, στα μοναστήρια του Αγίου Όρους σώζονται σχετικά έγγραφα, αλλά δεν διατηρούνται τόσες πολλές εικόνες. Όμως, δεδομένου ότι οι μοναχοί του Σινά είχαν αναπτύξει επαφές με το Βυζάντιο καθώς και ότι η οργάνωση του συγκεκριμένου μοναστηριού δε φαίνεται να διέφερε ριζικά από τα κοινόβια, που είχαν ιδρυθεί εντός επικράτειας της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, τουλάχιστον κατά την περίοδο που μελετάμε, είναι πιθανό ότι η εικόνα με τον Μελχισεδέκ (Αβραάμ) και τον Δαβίδ (Μελχισεδέκ) προήλθε από δωρεά του ηγούμενου της μονής Σινά Αβράμιου¹³⁷.

Ο ηγούμενος Αβράμιος ίσως να δώρησε και χειρόγραφα στη μονή, όπως έκανε ο ηγούμενος της μονής Δοχειαρίου Νεόφυτος. Η πρακτική της δωρεάς χειρογράφων ήταν γνωστή και στο Σινά. Γνωρίζουμε ότι σιναΐτες ηγούμενοι δώριζαν κώδικες στο μοναστήρι. Ένα χειρόγραφο (κωδ. 213), που χρονολογείται από κολοφώνα το έτος 967, φέρει σημείωση στο φύλλο 340ν που αναφέρει ότι αποτέλεσε προσφορά του ηγούμενου Μακάριου στην μονή του Σινά¹³⁸. Η συγκεκριμένη σημείωση χρονολογείται στο 12^ο ή 13^ο αιώνα, οπότε ο ηγούμενος Μακάριος είναι είτε ο ηγούμενος που αναφέρεται σε φατιμιδικό έγγραφο του 1169 είτε ο ηγούμενος Μακάριος που μνημονεύεται στην επιτύμβια πλάκα του Πατριάρχη Ιεροσολύμων

¹³⁵ *Docheiariou*, αρ. 6, 91-97. Στην πραγματικότητα το έγγραφο αποτελεί τη διαθήκη του Νεόφυτου.

¹³⁶ Ο.π., αρ. 6, 95.

¹³⁷ Το Σινά έχει κοινά χαρακτηριστικά με τις μονές του Βυζαντίου. Πρώτον οι σιναΐτες μοναχοί ακολουθούσαν ένα τυπικό, που από το 1214, ήταν έγγραφο. Δεύτερον το μοναστήρι διοικούνταν από ηγούμενο. Τρίτον το Σινά ακολουθεί το βυζαντινό εκκλησιαστικό ημερολόγιο.

¹³⁸ «τὸ παρὸν ἅγιον εὐαγγέλιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Χωρήβ· ἐτέθη διὰ χειρὸς Μακαρίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ· καὶ ἡ τις τὸ ἥστερήσει τὴν Θεοτόκον νὰ ἔχει τὰς ἀρὰς τῶν τιῆ' Θεοφόρων Πατέρων». Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, αρ. 2, 15. Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 35-36.

Ευθύμιου Β΄ που ενταφιάστηκε στη μονή Σινά το 1223¹³⁹. Εδώ κλείνει η παρένθεση και επιστρέφουμε στην εικόνα του ηγούμενου Αβράμιου.

Όποιος πρόσθεσε τις επιγραφές με τις επωνυμίες των προσώπων στην εικόνα τον 18^ο αιώνα αναγνώρισε στις δύο απεικονιζόμενες μορφές τα πρόσωπα του Αβραάμ και του Μελχισεδέκ. Είναι πιθανό ότι αυτή η ταύτιση βασίστηκε σε τμήμα ήδη υπάρχουσας επιγραφής στην οποία μνημονευόταν το όνομα του Μελχισεδέκ. Έτσι ο μοναχός αναγνώρισε στη μορφή του προσώπου που απεικονίζεται δεξιά και φορά στέμμα, χιτώνα με ταβλίο, ιμάτιο με διακοσμημένη παρυφή και προφυρά υποδήματα, το βασιλιά και ιερέα της Σαλήμ, τον Μελχισεδέκ. Σύμφωνα με το βιβλίο της Γενέσεως ο βασιλιάς Μελχισεδέκ, ο οποίος ήταν και «*ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου*», ευλόγησε τον Αβραάμ (*Γέν. ιδ΄, 18-21*). Στην εικόνα η μορφή στα δεξιά παριστάνεται ενδεδυμένη με βασιλική περιβολή, τη στιγμή που δέεται προς το Θεό. Η γεροντική μορφή στα αριστερά που έχει ταυτιστεί με τον Αβραάμ, ευλογεί με το ένα χέρι και στο άλλο κρατά αβαθές δοχείο, το οποίο περιέχει άρτο και οίνο, τα οποία σύμφωνα με το κείμενο της Γενέσεως προσφέρθηκαν από τον Μελχισεδέκ ως θυσία στο Θεό. Ορισμένες εικονογραφικές λεπτομέρειες της εικόνας θα μας βοηθήσουν να προσπαθήσουμε να δώσουμε μια άλλη ερμηνεία για το θέμα της. Σύμφωνα με το παλαιοδιαθηκικό κείμενο, ο Μελχισεδέκ πρόσφερε κρασί και άρτο στον Αβραάμ, όμως στην εικόνα η μορφή του ηλικιωμένου εικονίζεται να κρατά έναν δίσκο με προσφορές και να ευλογεί. Επίσης, η μορφή με τα βασιλικά ενδύματα μοιάζει να απευθύνει χειρονομία συνομιλίας με το Χριστό, ο οποίος εικονίζεται στηθαίος σε μετάλλιο στο μέσον του πάνω τμήματος της εικόνας. Επομένως η ταύτιση των δύο μορφών με τον Αβραάμ και τον Μελχισεδέκ κατά τη γνώμη μας δεν ευσταθεί. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι στην εικόνα παριστάνονται ο προφήτης Δαβίδ και ο Μελχισεδέκ, καθώς παρόμοιο θέμα έχει αποτυπωθεί στη μικρογραφία του κώδικα 265 που σήμερα βρίσκεται στην Πετρούπολη, αλλά γνωρίζουμε ότι προέρχεται από τον κώδικα 61 της μονής Παντοκράτορος που χρονολογείται στα τέλη του 9^{ου} αιώνα (Εικ. 17)¹⁴⁰. Η μικρογραφία διακοσμεί το περιθώριο του Ψαλμού ρθ΄, ο 4^{ος} στίχος του οποίου αναφέρει: «*Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*», συνεπώς κατανοούμε ότι το θέμα συνδέεται με το συμβολισμό της ιεροσύνης του

¹³⁹ Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ανάλεκτα*, τ. 1, 125-133, τ. 2, 33. Tafrali, "Inscriptions du Sinaï", αρ. 2, 78-80. Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, αρ. 33-34, 114, 27, 103. Stern, *Fatimid Decrees*, 82. Pahlitzsch, *Graeci und Suriani*, 258.

¹⁴⁰ Μικρογραφία στο φ. 4β, Dufrenne, *Illustration des Psautiers*, 34, πίν. 25.

Χριστού. Η μορφή του βασιλιά στα αριστερά, ο οποίος φορά τα ίδια ακριβώς ενδύματα και κάνει την ίδια ακριβώς κίνηση με τη μορφή της εικόνας, ταυτίζεται μέσω επιγραφής με τον Δαβίδ. Η δεύτερη μορφή απεικονίζεται σχεδόν όπως αυτή της εικόνας, φορά χιτώνα και μάτιο το οποίο καλύπτει τα χέρια του στα οποία κρατά δίσκο με άρτο και ένα δοχείο με οίνο. Η επιγραφή που συνοδεύει τη μορφή του, η οποία είναι: «Σὺν ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών, ἀλλὰ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ», δεν αφήνει αμφιβολία ότι πρόκειται για τον Μελχισεδέκ. Η μόνη διαφορά της εικόνας με τη μικρογραφία είναι ότι στην πρώτη ο Μελχισεδέκ δεν φορά στο κεφάλι την καλύπτρα με το Νόμο και ευλογεί με το ένα χέρι. Είναι εμφανές ότι και οι δύο μορφές, τόσο στη μικρογραφία όσο και στην εικόνα, απευθύνονται στο Χριστό, ο οποίος απεικονίζεται σε προτομή μέσα σε μετάλλιο ανάμεσά τους. Με βάση τα παραπάνω θεωρούμε ότι στην εικόνα απεικονίζονται ο Μελχισεδέκ, ο Δαβίδ και ο Χριστός¹⁴¹.

Από την άλλη μεριά, ο άρτος και ο οίνος τα οποία προσφέρει ο Μελχισεδέκ, αποτελούν σύμβολα της θείας ευχαριστίας και συνεπώς της Ενσαρκώσεως του Λόγου, που είναι ο Χριστός, ο οποίος απεικονίζεται σε προτομή στο μέσον του άνω τμήματος της εικόνας. Έτσι, η εικόνα είναι πλούσια σε θεολογικούς συμβολισμούς και συνδέεται κυρίως με το αξίωμα της ιεροσύνης. Ο Μελχισεδέκ ήταν ιερέας, ενώ η απεικόνιση του άρτου και του οίνου συμβολίζει τη Θεία Ευχαριστία, που τελείται επίσης από ιερέα¹⁴². Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειωθεί ότι η εικόνα αποτελούσε δωρεά ενός ιεράρχη, που πιθανότατα ζητούσε την πρεσβεία αυτών των δύο αγίων προσώπων. Έτσι το αριστερό χέρι του Δαβίδ δείχνει προς τη μορφή του Αβράμιου, για τον οποίο πρεσβεύει προς τον Χριστό.

Η δεύτερη εικόνα που θα μελετήσουμε φαίνεται ότι συνδέεται τεχνοτροπικά με την προηγούμενη. Στο κεντρικό διάχωρο της εικόνας παριστάνεται η ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία (Εικ. 18)¹⁴³. Προς αυτήν στρέφονται δεόμενοι ο προφήτης Μωυσής και ο προφήτης Ααρών. Στο πλαίσιο της εικόνας απεικονίζονται ο προφήτης Σαμουήλ και ο άγιος Αβράμιος, οι οποίοι επίσης δέονται προς την Παναγία. Η εικόνα

¹⁴¹ Υπάρχει ακόμη μια μικρογραφία με το ίδιο θέμα στον κώδικα 20 της Εθνικής Βιβλιοθήκης του Παρισιού, που χρονολογείται στα τέλη του 9^{ου} αιώνα, με τη διαφορά ότι ανάμεσα από τις δύο μορφές της Παλαιάς Διαθήκης δεν απεικονίζεται μετάλλιο του Χριστού αλλά η Κοινωνία των Αποστόλων, Dufrenne, *Illustration des Psautiers*, 46, πίν. 45.

¹⁴² Βλ. παρακάτω Κεφάλαιο Β', Β.2, σσ. 132-136.

¹⁴³ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 157, τ. 2, 137. Stubblebine, "Byzantine Influence", 88, εικ. 2. Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 55-57, πίν. 23. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 379, XI.140.

χρονολογείται στις αρχές του 12^{ου} αιώνα, όπως και η εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ¹⁴⁴. Σύμφωνα με τον K. Weitzmann η απεικόνιση του αγίου Αβράμιου σε αυτήν την εικόνα πιθανότατα αποτελεί επιλογή του ηγουμένου της μονής Αβράμιου, που παριστάνεται στην εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ¹⁴⁵. Αν και η επιγραφή του δωρητή της τελευταίας εικόνας είναι μάλλον μεταγενέστερη, υπό το πρίσμα της σύνδεσης αυτών των δύο εικόνων μπορούμε να υποστηρίξουμε είτε ότι η επιγραφή είναι σύγχρονη με τη μορφή του δωρητή είτε ότι τον 18^ο αιώνα κάποιος ανέλαβε να ξαναγράψει την επιγραφή, που πιθανότατα είχε αρχίσει να ξεθωριάζει. Έτσι αυτές οι δύο εικόνες θα μπορούσαν να θεωρηθούν δωρεές του ηγουμένου Αβράμιου προς το μοναστήρι. Ο Πατριάρχης Νεκτάριος στην *Επιτομή τῆς Τεροκοσμικῆς ἱστορίας* αναφέρει ότι σε έγγραφο της μονής εντόπισε ηγούμενο με το όνομα Αβρ(α)άμιο¹⁴⁶, γεγονός που μας οδηγεί στη διατύπωση δύο υποθέσεων. Η μία είναι ότι ο Αβράμιος αποτελεί «δημιούργημα» του 18^{ου} αιώνα και η απεικόνιση του αγίου Αβραμίου στην εικόνα με την Βρεφοκρατούσα Παναγία δεν συνδέεται με κάποιον συνονόματο ηγούμενο της εποχής της φιλοτέχνησής της. Η άλλη υπόθεση, που φαίνεται πιθανότερη, είναι ότι πράγματι υπήρξε κάποιος ηγούμενος του 12^{ου} αιώνα ονόματι Αβράμιος, ο οποίος δώρησε στο μοναστήρι αυτές τις δύο εικόνες και ίσως η επιγραφή του Αβράμιου στην εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ αναπαράγει παλαιότερη επιγραφή που ξαναγράφηκε το 18^ο αιώνα, με την ευκαιρία μιας συντήρησης της εικόνας.

Θα επιμείνουμε στην υπόθεση που αναγνωρίζει τον Αβράμιο ως ιστορική προσωπικότητα των αρχών του 12^{ου} αιώνα. Σε σημείωση σιναϊτικού αραβικού κώδικα (Εικ. 19) μνημονεύεται το όνομα του επισκόπου Αβράμιου από την Λαοδίκεια της Συρίας¹⁴⁷. Το χειρόγραφο δεν έχει χρονολογηθεί, ωστόσο πρέπει να αντιγράφηκε όταν ακόμη υπήρχαν τα Σταυροφορικά κράτη της Συροπαιστινή, καθώς ένα από τα κεφάλαιά του φέρει τον τίτλο «*Εορτές των δύο μερών (δογμάτων) των Ρωμαίων και των Φράγκων*»¹⁴⁸. Στο ίδιο χειρόγραφο σώζεται η επιστολή της αδελφής του Αβράμιου, η οποία μας πληροφορεί για την καταγωγή, καθώς και για το αξίωμα που μόλις έλαβε ο Αβράμιος, αλλά όλως περιέργως δεν αναφέρει ρητώς σε

¹⁴⁴ Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 55.

¹⁴⁵ Ο.π., 56-57.

¹⁴⁶ Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 212.

¹⁴⁷ Η σημείωση κλείνει με την εξής επίκληση στα αραβικά: «*Παντοκράτορα ελέησον τον δούλο σου Αβράμιο*». Μειμάρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*, αρ. 23, 43.

¹⁴⁸ Ο.π., αρ. 23, 43.

ποιον τόπο βρισκόταν η έδρα της επισκοπής¹⁴⁹. Αφήνει ωστόσο να εννοηθεί ότι τόπος της έδρας ήταν ένα μοναστήρι¹⁵⁰. Εφόσον το μόνο μοναστήρι που ήταν ταυτόχρονα έδρα επισκόπου στην ευρύτερη περιοχή της Συροπαλαιστίνης ήταν η μονή του Σινά, δεν μένει παρά να υποθέσουμε ότι ο Αβράμιος από τη Λαοδίκεια έγινε επίσκοπος της μονής του όρους Σινά και θα μπορούσε ίσως να ταυτιστεί με τον ηγούμενο Αβράμιο ο οποίος απεικονίζεται στην εικόνα με τον Μελχισεδέκ και τον Δαβίδ.

Επιπλέον ο Weitzmann έχει συνδέσει την τεχνοτροπία των δυο προηγούμενων εικόνων με τις τοιχογραφίες της εκκλησίας της Παναγίας των Φορβίων ή Φορβιώτισσας στην Ασίνου της Κύπρου που χρονολογούνται στα 1105/6¹⁵¹. Υποστήριξε ότι αυτές οι δύο εικόνες φιλοτεχνήθηκαν από Κύπριο καλλιτέχνη και συνέδεσε με αυτές επιστύλιο με το Δωδεκάορτο (Εικ. 20-23), επιστύλιο με τη Δέηση και θαύματα του αγίου Ευστρατίου (Εικ. 24-26), το οποίο όμως θεωρεί λίγο μεταγενέστερο του πρώτου, καθώς και την εικόνα των αγίων Κοσμά και Δαμιανού (Εικ. 27)¹⁵². Σε Κύπριο καλλιτέχνη μπορεί να αποδοθεί επίσης η εικόνα με τους αγίους Προκόπιο, Δημήτριο και Νέστορα με μετάλλιο του Χριστού στο άνω τμήμα του πλαισίου και ένα ακόμη μετάλλιο με τη μορφή του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου στο κάτω τμήμα (Εικ. 28)¹⁵³. Το επιστύλιο με το Δωδεκάορτο, η εικόνα με τους αγίους Κοσμά και Δαμιανό, καθώς και η εικόνα με τους αγίους Προκόπιο,

¹⁴⁹ Μείμαρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*, αρ. 23, 43-44.

¹⁵⁰ «*Τα ευλογημένα σου νέα, την καλή αυτήν είδηση, μας έφεραν οι αδελφοί σου μοναχοί οι οποίοι ήλθαν (εδώ). ...Οι μοναχοί αυτοί περιφέρονται προκειμένου να συγκεντρώσουν (ελεημοσύνες) για το ευλογημένο μοναστήρι*». Ο.π., αρ. 23, 43-44.

¹⁵¹ Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 49-50. Για τις τοιχογραφίες της Ασίνου, βλ. Buxton, Seymer, Buckler, Buckler, "Asinou", 327-350. Sacopoulo, *Asinou*. Winfield, Hawkins, "Asinou", 261-266. Winfield, *Asinou*. Stylianou, *Churches of Cyprus*, 114-140. Χατζηχριστοδούλου, Μυριανθεύς, *Ασίνου*. Carr, Nikolaïdès (επιμ.), *Asinou Across Time*.

¹⁵² Επιστύλιο με το Δωδεκάορτο: Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 87-94, τ. 2, 99-104. Lazarev, "Fragments d'épistyles", 132-133, πίν. 36, εικ. 12. Weitzmann κ.ά., *Icons*, 23, εικ. 49-53. Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 50-51. Weitzmann, "Icon Programs", 64-67, εικ. 1-2. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές Εικόνες*, 199, εικ. 33. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 20, 170-173, (S. E. J. Gerstel). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 379, XI.150.1. Επιστύλιο με τα θαύματα του αγίου Ευστρατίου: Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 103-111, τ. 2, 109-110. Weitzmann κ.ά., *Treasury of Icons*, 23, εικ. 49-53. Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 52-53. Weitzmann, "Lives of the Five Martyrs", 107-110, εικ. 28-39. Weitzmann, "Icon Programs", 64-67, εικ. 1-2. Μουρίκη, "Εικόνες", 106, εικ. 20-22. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές Εικόνες*, 200, εικ. 38-40. Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, λήμμα S61, 246-250, (Y. A. Piatnitsky). Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 21, 174-177, (N. P. Ševčenko). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 379, XI.126.1-2. Patterson Ševčenko, "Miracles of Saint Eustratios", 267-287. Chatterjee, *Living Icon*, 81-86. Εικόνα αγίων Αναργύρων: Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 84, τ. 2, 96-97. Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 58-59, εικ. 24c. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 379, XI.124.

¹⁵³ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 47, τ. 2, 64. Weitzmann κ.ά., *The Icon*, 51. Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*, εικ. 140. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 378, XI.60. Αναλυτικότερα βλ. Κεφάλαιο Γ', σσ. 189-190.

Δημήτριο και Νέστορα μπορούν να αποδοθούν στον ίδιο ζωγράφο που φιλοτέχνησε τις εικόνες του Δαβίδ και του Μελχισεδέκ καθώς και της Παναγίας ένθρονης Βρεφοκρατούσας μεταξύ τριών προφητών και ενός αγίου. Πιστεύουμε ότι αυτό το σύνολο των ζωγραφικών έργων θα μπορούσε να αποτελεί τμήμα δωρεάς του ηγούμενου Αβράμιου προς τη μονή Σινά.

Το τρίτο παράδειγμα που θα μελετήσουμε είναι μια εικόνα με παράσταση της Ουρανοδρόμου Κλίμακας που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 29-30)¹⁵⁴. Στην κορυφή της σκάλας, που έχει τριάντα σκαλοπάτια, όσα και τα κεφάλαια της Ουρανοδρόμου Κλίμακας, και ταυτόχρονα όσα και τα στάδια που πρέπει να περάσει ένας μοναχός για να φθάσει στην εν Χριστώ ζωή, εξ' ού και η απεικόνιση του Χριστού σε δόξα στην άνω δεξιά γωνία της εικόνας, απεικονίζεται ο σιναΐτης άγιος Ιωάννης της Κλίμακος, συγγραφέας του ομώνυμου έργου. Τον ακολουθεί η μορφή ενός άνδρα προχωρημένης ηλικίας που φορά αρχιερατικά άμφια. Η επιγραφή πάνω από τη μορφή του αναφέρει ότι απεικονίζεται ο άγιος αρχιεπίσκοπος Αντώνιος. Οι βυζαντινολόγοι που έχουν μελετήσει την εικόνα έχουν προτείνει διαφορετικές υποθέσεις σχετικά με τον δωρητή της. Η Ντούλα Μουρίκη υπέθεσε ότι η εικόνα αποτέλεσε δωρεά κάποιου τρίτου προσώπου προς τον αρχιεπίσκοπο του Σινά Αντώνιο¹⁵⁵. Ο Hans Belting αντιπρότεινε, ωστόσο, ότι η εικόνα αφιερώθηκε στη μονή από τον ίδιο τον Αντώνιο, ο οποίος ήταν μεν αρχιεπίσκοπος του Σινά, αλλά προερχόταν από την Κωνσταντινούπολη¹⁵⁶. Λαμβάνοντας υπόψη αυτές τις δύο υποθέσεις θα προσπαθήσουμε να προτείνουμε μια τρίτη ερμηνεία για τον αρχιεπίσκοπο Αντώνιο και τον δωρητή της εικόνας, που όπως θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε, δεν πρέπει να ταυτίζονται. Αρχικά θα πρέπει να διερευνήσουμε εάν ο

¹⁵⁴ Ουρανοδρόμος Κλίμαξ είναι ο τίτλος της γνωστής θεολογικής πραγματείας του σιναΐτη μοναχού και ηγούμενου του Σινά αγίου Ιωάννη της Κλίμακος (πριν το 579-γύρω στο 650): *PG* 88, 632-1209. Αγγλική μετάφραση: Luibheid, Russell (μτφρ.), *Ladder of Divine Ascent*. Επίσης, Nau, "Mort de Saint Jean Climaque", 35-37. Völker, *Scala Paradisi*. Ivanka, "Aufstieg", 141-152. Hausherr, "Monastic Theology", 381-407. Βιβλιογραφία για την εικόνα: Weitzmann κ.ά., *Icons*, 13, πίν. 19. Weitzmann, *The Icon*, πίν. 25. Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*, εικ. 144. Μουρίκη, "Εικόνες", 107, εικ. 24. Belting, *Likeness and Presence*, 272-273, εικ. 165. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 198, εικ. 28. Corrigan, "The Making of the Heavenly Ladder", 61-93. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 247, 376-377, (K. Corrigan). Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 48, 244-247, (B. Pentcheva). Cormack, *Icons*, 18-20, εικ. II. Cormack, Vassilaki (επιμ.), *Byzantium*, αρ. 322, 462, (M. Vassilaki). Pappulov, "Mural and Icon Painting", 383, XII.92. Επίσης ο J. R. Martin μελέτησε τις μικρογραφίες της Κλίμακας στα βυζαντινά χειρόγραφα όπου η πραγματεία εικονογραφήθηκε: Martin, *Illustration of the Heavenly Ladder*.

¹⁵⁵ Μουρίκη, "Εικόνες", 107, υποσημ. 35.

¹⁵⁶ Belting, *Likeness and Presence*, 272.

Αντώνιος, που απεικονίζεται στην εικόνα, υπήρξε ηγούμενος της μονής του όρους Σινά και έπειτα θα εξετάσουμε αν ταυτίζεται με τον δωρητή της¹⁵⁷.

Η αμφίεση του Αντωνίου, δηλαδή το ωμοφόριο με σταυρούς, τα περικάρπια και το επιτραχήλιο, υποδεικνύει ότι πρόκειται για υψηλόβαθμο εκκλησιαστικό αξιωματούχο, γεγονός που επιβεβαιώνεται από την επιγραφή που συνοδεύει τη μορφή του, η οποία είναι «ὁ ἄ(γιος) Αντώνιος ἀρχιεπίσκοπος». Όπως είδαμε παραπάνω ο ηγούμενος του Σινά ήταν επίσκοπος, και μάλιστα ίσως να έφερε και τον τίτλο του αρχιεπισκόπου, οπότε ο άγιος Αντώνιος της εικόνας θα μπορούσε να ήταν ένας ηγούμενος που αγιοποιήθηκε. Η επιγραφή της εικόνας δεν αναφέρει μόνο το αξίωμα του Αντωνίου, αλλά μας πληροφορεί επίσης ότι ο Αντώνιος είχε ανακηρυχθεί άγιος. Αυτό σημαίνει ότι ο άγιος Αντώνιος πιθανώς να έκοιμήθη πριν από τη φιλοτέχνηση της εικόνας. Τα δεδομένα συνηγορούν με την παραπάνω υπόθεση, η οποία ενισχύεται από την απεικόνιση του οσίου Αντωνίου στα ανώτερα σκαλοπάτια της κλίμακας, ακριβώς πίσω από τον άγιο Ιωάννη της Κλίμακος. Ένας χριστιανός που βρισκόταν ακόμη εν ζωή δεν ήταν δυνατό να λάβει τη συγκεκριμένη θέση πίσω από τον άγιο Ιωάννη, αλλά και τον συγκεκριμένο τίτλο του αγίου. Ο Αντώνιος παρουσιάζεται να ακολουθεί τα βήματα του αγίου Ιωάννη στο μοναχικό βίο, ενώ την ίδια στιγμή η θέση του καταδεικνύει επίσης ότι ολοκλήρωσε την άνοδο της κλίμακας και έφτασε στην ηθική τελειότητα και την αρετή. Επομένως, εάν γίνει αποδεκτό ότι ο Αντώνιος δεν βρισκόταν στη ζωή την εποχή που φιλοτεχνήθηκε η εικόνα, τότε κατανοούμε ότι δεν υπήρξε ο δωρητής της. Η αφιέρωση της εικόνας θα πρέπει να έγινε από κάποιο άλλο πρόσωπο. Επίσης εάν αποδεχτούμε ότι ο άγιος Αντώνιος της εικόνας είναι ένας σιναΐτης ηγούμενος θα πρέπει να τον ταυτίσουμε με τον ηγούμενο Αντώνιο, το όνομα του οποίου αναφέρεται σε φατιμίδικο έγγραφο των μέσων του 12^{ου} αιώνα¹⁵⁸. Ο σιναΐτης ηγούμενος Αντώνιος μνημονεύεται σε έγγραφο που εξέδωσε ο βεζύρης Talā'ī το 1156, την εποχή που χαλίφης της Αιγύπτου ήταν ο Αλ-Φαΐζ (1154-1160). Το έγγραφο αναφέρει ότι ο Αντώνιος ήταν ηγούμενος του Σινά, ο οποίος ζήτησε από τον χαλίφη και έλαβε την απαλλαγή του μοναστηριού από φόρο 10 δηναρίων και δύο χαλιών που αξίωναν οι τοπικοί κυβερνήτες της επαρχίας al-Tur (πρόκειται για την αραβική ονομασία της Ραϊθού)¹⁵⁹. Το ίδιο έγγραφο όριζε ότι ο

¹⁵⁷ Η επιγραφή αναφέρει μόνο ότι ο Αντώνιος ήταν αρχιεπίσκοπος αλλά δεν αναφέρει την έδρα της αρχιεπισκοπής.

¹⁵⁸ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 8, 70-75.

¹⁵⁹ Ο.π., αρ. 8, 72-73.

ηγούμενος έπρεπε να προστατεύεται, να απολαμβάνει ιδιαίτερης τιμής και να του παρέχεται βοήθεια στην διεκπεραίωση των εργασιών του, ενώ επίσης τόσο αυτός όσο και οι μοναχοί δεν θα πλήρωναν κανενός είδους πρόστιμο ή επιπλέον φόρο¹⁶⁰. Χωρίς αμφιβολία ηγούμενος του Σινά ήταν ακόμη ο Αντώνιος όταν εκδόθηκε ένα ακόμη έγγραφο προστασίας, δύο χρόνια μετά από το προαναφερθέν έγγραφο, δηλαδή το έτος 1158, από τον ίδιο βεζύρη¹⁶¹. Το όνομα του ηγούμενου δεν παραδίδεται, αλλά στο κείμενο αναφέρεται ως ο «ηγούμενος που προαναφέραμε»¹⁶². Αυτό πιθανότατα σημαίνει ότι πρόκειται για τον ίδιο ηγούμενο για τον οποίο εκδόθηκε προηγούμενο έγγραφο. Η υπόθεση επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι το έγγραφο ορίζει τα ίδια ακριβώς προνόμια, στα οποία προσθέτει μερικά επιπλέον, όπως η προστασία των κήπων με φοίνικες που κατείχε το μοναστήρι¹⁶³. Από τα παραπάνω διαπιστώνουμε ότι ο Αντώνιος δεν ήταν ένας αφανής ηγούμενος του Σινά. Η προσωπικότητά του μπορεί να συγκριθεί με αυτή του ηγούμενου των αρχών του 11^{ου} αιώνα Σολομώντα, ο οποίος εξασφάλισε την χορήγηση προνομίων από τον χαλίφη Αλ-Χακίμ¹⁶⁴. Σημαντικοί ηγούμενοι, όπως ο Σολομώντας και ο Αντώνιος, σίγουρα προκαλούσαν το σεβασμό των σιναϊτών πατέρων. Ωστόσο δεν υπάρχουν σαφείς αναφορές ούτε ενδείξεις που να αποδεικνύουν ότι αυτοί οι δύο ηγούμενοι αγιοποιήθηκαν. Καμία σύγχρονη με τα γεγονότα ή μεταγενέστερη γραπτή πηγή του Σινά δεν μνημονεύει την αγιοποίηση του Αντώνιου, ενώ είναι γνωστό από σιναϊτικά αραβικά συναξάρια ότι άλλοι σιναΐτες ηγούμενοι αγιοποιήθηκαν¹⁶⁵. Άλλωστε το όνομά του παραδίδεται μόνο στο φατιμδικό έγγραφο. Επιπλέον, ο Αντώνιος δεν έχει απεικονιστεί σε καμία μεταγενέστερη σιναϊτική εικόνα.

Εάν αποδεχτούμε ότι στην εικόνα της Κλίμακας δεν απεικονίζεται ένας σιναΐτης ηγούμενος θα πρέπει να αναρωτηθούμε ποιός θα μπορούσε να είναι ο άγιος αρχιεπίσκοπος Αντώνιος. Το γεγονός ότι ο διάκοσμος της πίσως πλευράς της εικόνας συνδέεται με την Κωνσταντινούπολη (Εικ. 30) παρέχει ένα πρώτο στοιχείο για να

¹⁶⁰ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 8, 73.

¹⁶¹ Ο.π., αρ. 9, 76-79.

¹⁶² Ο.π., αρ. 9, 79.

¹⁶³ Ο.π., αρ. 9, 79.

¹⁶⁴ Βλ. παραπάνω σ. 39.

¹⁶⁵ Γνωρίζουμε τρεις τουλάχιστον αγίους ηγούμενους του Σινά από τη μεσοβυζαντινή εποχή. Ο ηγούμενος Abd al-Masih (Χριστόδουλος) μαρτύρησε τον 9^ο αιώνα στην Ράμλα, βλ. Sauget, *Synaxaires Melkites*, 366-367. Griffith, "Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani", 331-374. Swanson, "Martyrdom of Abd al-Masih", 107-129. Ο ηγούμενος Ιωάννης μαρτύρησε στο Σινά το 1091 και αγιοποιήθηκε, βλ. Sauget, *Synaxaires Melkites*, 352-356. Επίσης γνωρίζουμε τον άγιο Μακάριο επίσκοπο του όρους Σινά. Η ακριβής χρονολογία της ηγουμένης του δεν είναι ακόμη γνωστή, όμως ο τίτλος του επισκόπου δείχνει ότι πρόκειται για ηγούμενο της μέσης Βυζαντινής περιόδου, βλ. Sauget, *Synaxaires Melkites*, 331-332.

ταυτίσουμε τη μορφή του αρχιεπισκόπου¹⁶⁶. Θα πρέπει συνεπώς να σκεφτούμε μήπως ο άγιος συνδέεται επίσης με την Κωνσταντινούπολη. Σε αυτήν την περίπτωση θα μπορούσαμε να ταυτίσουμε τον άγιο με τον Πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης Αντώνιο Β΄ τον Καυλέα (893-901)¹⁶⁷. Ο άγιος Αντώνιος ήταν ο ιδρυτής της μονής του Καλέα ή του Καλέως ή του Καλλίου ή του Καυλέα¹⁶⁸. Δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα σε ποιο άγιο πρόσωπο ήταν αρχικά αφιερωμένη η μονή, όμως φαίνεται ότι κάποια στιγμή μετά το θάνατο του Αντωνίου, ο οποίος εν τω μεταξύ αγιοποιήθηκε, μετονομάστηκε σε μονή του Αγίου Αντωνίου¹⁶⁹. Στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, την εποχή δηλαδή που χρονολογείται η σιναϊτική εικόνα της Κλίμακας, η μονή ήταν γνωστή ως «ἅγιος Ἀντώνιος» ή «ἡ μονή τοῦ κῦρ Ἀντωνίου», που μνημονεύεται σε έγγραφο του αυτοκράτορα Ισαάκιου Β΄ Ἀγγελοῦ (1185-1195) που χρονολογείται το 1192¹⁷⁰. Ωστόσο, με αυτό το έγγραφο ο αυτοκράτορας ανανέωνε τα προνόμια της Πίζας, που είχαν εκχωρηθεί από τον αυτοκράτορα Αλέξιο Α΄ Κομνηνό (1081-1118), γεγονός που σημαίνει ότι η μονή του Καυλέα ήταν γνωστή με αυτήν την ονομασία από τα τέλη του 11ου αιώνα. Στην εικονογραφία ο άγιος Αντώνιος απεικονίζεται στο Μηνολόγιο του Βασιλείου Β΄ ενδεδυμένος με άμφια επισκόπου μπροστά από μια εκκλησία που θα μπορούσε να ταυτιστεί με το μοναστήρι που ίδρυσε¹⁷¹. Η μορφή του μοιάζει με αυτή του αγίου της εικόνας της Κλίμακας. Και στις δύο περιπτώσεις παριστάνεται ένας ηλικιωμένος άγιος με λευκά μαλλιά και γένια που φορά ωμοφόριο με σταυρούς. Ωστόσο, ένα μολυβδόβουλλο που χρονολογείται στο τελευταίο τέταρτο του 11^{ου} αιώνα παρέχει πιο σαφή στοιχεία για να ταυτίσουμε τον άγιο Αντώνιο της εικόνας της Κλίμακας με τον Πατριάρχη Αντώνιο Καυλέα (Εικ. 31)¹⁷². Στην πρόσθια όψη απεικονίζεται ο Πατριάρχης Αντώνιος να φορά ωμοφόριο, να κρατά κλειστό ευαγγέλιο και να ευλογεί. Η μορφή του συνοδεύεται από την επιγραφή: «ὁ ἅγιος Ἀντώνιος ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως».

¹⁶⁶ Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, σπ. 48, 247, (B. Pentcheva).

¹⁶⁷ Εορτάζει στις 12 Φεβρουαρίου, Delehaye, *Synaxarium*, 460-462. Grumel, "Chronologie du règne de Léon", 6-8.

¹⁶⁸ Janin, *Géographie ecclésiastique*, 44-46. Laurent, *Corpus*, τ. 2, 80-81. Ο αυτοκράτορας Λέων ο Σοφός συνέγραψε ομιλία με αφορμή την ίδρυση της μονής του Καυλέα, Frolov, "Deux églises", 45-48. Mango, *Art of the Empire*, 203-205. Antonopoulou (επιμ.), *Leonis Sapientis homiliae*, 423-430.

¹⁶⁹ «Μηνὶ τῷ αὐτῷ ιβ΄ (Φεβρουαρίου)... τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, μνήμη τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ σύναξις ἐν τῇ αὐτοῦ μονῇ». Mateos, *Typicon*, τ. 1, 230.

¹⁷⁰ Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, τ. 3, 16, 20-23.

¹⁷¹ PG 117, 308D-309A. *Menologio*, τ. 2, 393.

¹⁷² Cotsonis, Nesbitt, "Seal of Patriarch Antony", 517-526.

Στην πίσω όψη υπάρχει η επιγραφή: «τῆς μ(ο)νῆς τοῦ Καλλίου». Παρατηρούμε βέβαια ότι η επιγραφή της σιναϊτικής εικόνας «ὁ ἅγιος) Αντώνιος ἀρχιεπίσκοπος» είναι σχεδόν όμοια με αυτή του μολυβδόβουλλου «ὁ ἅγ(ιος) Αντώνι(ος) ἀρχ(ιεπίσκοπος) Κωνστ(α)ν(τινουπόλεως)». Με βάση την αντιστοιχία των δύο επιγραφών, καθώς και της ομοιότητας των φυσιογνωμικών χαρακτηριστικών του αγίου της εικόνας και του μολυβδόβουλλου, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο άγιος Αντώνιος που απεικονίζεται στην Κλίμακα είναι ο Πατριάρχης Κωνσταντινούπολης και δεν πρόκειται για κάποιον συνονόματό του ηγούμενο του Σινά.

Όμως, τα ερωτήματα που αυτομάτως δημιουργούνται είναι για ποίο λόγο απεικονίζεται ένας πατριάρχης που έζησε στα τέλη του 9^{ου} με αρχές του 10^{ου} αιώνα σε μια εικόνα του τέλους του 12^{ου} αιώνα και για ποίο λόγο μια εικόνα με την απεικόνιση του αγίου Αντωνίου της Κωνσταντινούπολης βρέθηκε στο Σινά. Σχετικά με το πρώτο ερώτημα σημειώνουμε εξ αρχής ότι η απεικόνιση ενός άλλου αγίου, εκτός από τον συγγραφέα της Κλίμακος, σε θέματα που σχετίζονται με αυτήν είναι εντελώς ασυνήθιστη και δεν απαντά στην εικονογραφία¹⁷³. Από το Βίο του αγίου που συνέταξε ο Νικηφόρος Γρηγοράς (1290/3-1358/61) καθώς και από εγκώμιο του μοναχού Νικηφόρου, που χρονολογείται τον 10^ο αιώνα, μαθαίνουμε ότι ο άγιος Αντώνιος του Καλλίου ξεκίνησε τη σταδιοδρομία του ως μοναχός στην Κωνσταντινούπολη¹⁷⁴. Μετά από μακρά άσκηση, που συνοδεύτηκε από πολλές και μεγάλες αγαθοεργίες, εκλέχτηκε Πατριάρχης Κωνσταντινούπολης. Αλλά και ως πνευματικός ποιμένας πρόσφερε μεγάλες υπηρεσίες στην Εκκλησία μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται η Ένωση των Εκκλησιών, η οποία πιθανότατα αφορά στη συμφιλίωση των αντιμαχόμενων πλευρών των υποστηρικτών και των αντιπάλων του Πατριάρχη Φωτίου (858-867, 877-886), που οδήγησε και στη βελτίωση των σχέσεων του Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης και του Πατριαρχείου της Ρώμης¹⁷⁵. Ωστόσο τα παραπάνω δεν εξηγούν την απεικόνιση του αγίου Αντωνίου στην εικόνα της Ουρανοδρόμου Κλίμακος. Θεωρούμε πιθανό ότι η εικόνα φιλοτεγήθηκε ειδικά

¹⁷³ Για παράδειγμα σε καμία μικρογραφία χειρογράφου της Κλίμακας δεν απαντά μορφή άλλου αγίου μαζί με τον άγιο Ιωάννη, παρόλο που το πορτραίτο του τελευταίου ως μεμονωμένη μορφή μπορεί να συνοδεύεται από άλλους αγίους είτε ολόσωμους είτε σε μέταλλα, Martin, *Illustration of the Heavenly Ladder*, 19-23.

¹⁷⁴ Βλ. αντίστοιχα Leone, "Vita Antonii Cauleae", 3-50. Leone, "L'encomium in Antonium Cauleam", 404-429. Λατινική μετάφραση του εγκωμίου στο *AASS* Φεβρουάριος, τ. 2, 621-629. PG 106, 181-200.

¹⁷⁵ Grumel, "Chronologie du règne de Léon", 13-18. Leone, "L'encomium in Antonium Cauleam", 421.

για τη μονή του Αγίου Αντωνίου στην Κωνσταντινούπολη, γεγονός που θα δικαιολογούσε την απεικόνισή του. Δηλαδή όπως η μορφή του αποτυπώθηκε σε ένα μολυβδόβουλλο που χαραχθηκε για τη μονή του, κατά ανάλογο τρόπο αυτή απεικονίστηκε σε μια εικόνα που πιθανώς προοριζόταν για το μοναστήρι του. Πολύ πιο δύσκολα μπορούμε να απαντήσουμε στο δεύτερο ερώτημα, πότε και πώς βρέθηκε αυτή η εικόνα στο Σινά. Δυστυχώς ο δωρητής της εικόνας της Κλίμακος δεν θέλησε να αφήσει επιγραφή ή απεικόνιση με το όνομα ή τη μορφή του. Σε κάθε περίπτωση όμως φαίνεται ότι η δωρεά του δεν περιορίστηκε σε μία μόνο εικόνα, δηλαδή αυτή της Ουρανοδρόμου Κλίμακος, αλλά συμπεριλάμβανε σειρά εικόνων.

Πράγματι, στη μονή Σινά σώζεται ένα σύνολο εικόνων, που χρονολογούνται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, και διαθέτουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: η πίσω όψη τους κοσμείται με μετάλλια που περικλείουν σταυρούς. Οι παρυφές τόσο του σταυρού όσο και του κύκλου κοσμούνται με σειρά μαργαριταριών, ενώ ελικοειδές σχέδιο καλύπτει το διάστημα μεταξύ των μαργαριταριών. Σε αυτό το σύνολο ανήκουν η εικόνα του Ευαγγελισμού (Εικ. 32-33), η εικόνα της Ουρανοδρόμου Κλίμακας, το τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο και τέσσερις προτομές ιεραρχών (Εικ. 34-38) καθώς και το τετράπτυχο με δύο σκηνές από το Βίο της Παναγίας, το Δωδεκάορτο, τη Δευτέρα Παρουσία, και μορφές αγίων (Εικ. 39-42)¹⁷⁶. Αυτές οι εικόνες χρονολογούνται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα. Τα δύο παραπάνω στοιχεία μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι πρόκειται για ένα σύνολο εικόνων που πιθανότατα αποτέλεσαν αφιέρωμα του ίδιου δωρητή.

Ερχόμαστε έτσι στο επόμενο παράδειγμα που είναι το τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο, τη Δευτέρα Παρουσία, δύο σκηνές από το Βίο της Παναγίας και μορφές αγίων, στο οποίο κάναμε αναφορά μόλις παραπάνω (Εικ. 39-42). Στο κάτω τμήμα

¹⁷⁶ Ευαγγελισμός: Weitzmann, "Spätbyzantinische Verkündigungssikone", 299-312. Weitzmann κ.ά., *Icons*, 26, εικ. 54. Κουρκουτίδου-Νικολαΐδου, "Παρατηρήσεις σε εικόνα του Ευαγγελισμού", 80-83. Weitzmann, *The Icon*, 19-21, πίν. 27. Maguire, *Art and Eloquence*, 48-51, πίν. 42. Weitzmann κ.ά., *The Icon*, 62. Maguire, "Self-Conscious Angel", 377-392. Μουρίκη, "Εικόνες", 107-108, εικ. 29. Belting, *Likeness and Presence*, 278-279, πίν. 167. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 202, εικ. 49-50. Evans, *Wixom* (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 246, 374-375, (A. W. Carr). Cormack, "Sinai", 42, εικ. 4. Peers, *Sacred Shock*, 105, εικ. 67. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 13, 152-153, (A. Labatt). Pappulov, "Mural and Icon Painting", 382, XII.45. Τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο: Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 76-79, τ. 2, 90-92. Weitzmann, "Thirteenth-Century Crusader Icons", υποσημ. 105. Μουρίκη, "Εικόνες", 108, εικ. 28. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 200, εικ. 41-42. Ασπρά-Βαρδαβάκη, "Σιναϊτικό τετράπτυχο", εικ. 6-8. Pappulov, "Mural and Icon Painting", 384, XII.110.1-4. Τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο, 2 σκηνές από το Βίο της Παναγίας, τη Δευτέρα Παρουσία και μορφές αγίων: Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 151, 180, τ. 2, 130-131, 167. Weitzmann, "Byzantine Miniature and Icon Painting", 304-306, εικ. 304-307. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 196, εικ. 20. Ασπρά-Βαρδαβάκη, "Σιναϊτικό τετράπτυχο", 211-222. Pappulov, "Mural and Icon Painting", 385, XII.118.1-4.

του πλαισίου του φύλλου με τη Δευτέρα Παρουσία σώζεται τμήμα επιγραφής η οποία αποδίδεται με κόκκινα γράμματα και αναφέρει: «...δού[λο]ν Αβραάμ»¹⁷⁷. Δυστυχώς η επιγραφή δεν σώζεται στο σύνολό της, αλλά, όπως θα δούμε, η θέση της κάτω από τη σκηνή της Δευτέρας Παρουσίας θυμίζει την επίκληση του Ίβηρα ιερομόναχου Ιωάννη από το φύλλο με τη Δευτέρα Παρουσία στο σιναϊτικό εξάπτυχο που χρονολογείται στα τέλη του 11^{ου} αιώνα¹⁷⁸. Όπως θα δούμε το εξάπτυχο συνδέεται επίσης με την Κωνσταντινούπολη. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι η επιγραφή αποτελούσε επίκληση του Αβραάμ, ο οποίος ήταν ο δωρητής του τετράπτυχου, αλλά δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε την ιδιότητά του.

Το πέμπτο και τελευταίο παράδειγμα είναι η εικόνα με τον προφήτη Μωυσή που απεικονίζεται να λαμβάνει τις Πλάκες του Νόμου από το Θεό μπροστά από τη Βάτο, ενώ περιμετρικά του πλαισίου εικονίζονται είκοσι σκηνές του Βίου του προφήτη (Εικ. 14-15)¹⁷⁹. Κάτω από τα πόδια του Μωυσή και στο πλάι από τα υποδήματά του παριστάνεται σε προσκύνηση η μορφή του δωρητή. Ο δωρητής έχει τα χέρια απλωμένα σε δέηση και φορά ιερατικά άμφια. Η διακόσμηση του φαιλονίου του με σταυρούς υποδηλώνει ότι πρόκειται για επίσκοπο. Όπως αναφέραμε ο ηγούμενος της μονής Σινά έφερε τον τίτλο του αρχιεπισκόπου. Ανάλογη ενδυμασία φορούν επίσης ο ηγούμενος του Σινά Αβράμιος και ο άγιος αρχιεπίσκοπος Αντώνιος. Η ακόλουθη επιγραφή δίπλα στη μορφή του μας γνωστοποιεί ότι πρόκειται για ηγούμενο του Σινά: «Ο εὐτελ(ής) (μον)αχ(ός) Νε(ιλ)ο(ς) (ὁ) Κοουερῖ(νος) ἀρχιεπίσκοπος καὶ καθη(γού)μενος τοῦ ἀγ(ίου) ὄρους Σινᾶ»¹⁸⁰. Συνεπώς έχουμε να κάνουμε με μια ακόμη εικόνα που αποτελούσε δωρεά ηγουμένου της μονής Σινά. Έχει μάλιστα υποτεθεί ότι ο απεικονιζόμενος ηγούμενος Νείλος Κουερίνος προέρχονταν από επιφανή οικογένεια Βενετών αξιωματούχων της Κρήτης με το επώνυμο Quirini¹⁸¹. Θα μπορούσε όμως ένας Λατίνος να γίνει ηγούμενος του Σινά; Δεν είναι δυνατό να αποκλείσουμε εξ αρχής ότι ένας Λατίνος θα μπορούσε να γίνει καταρχήν μοναχός στο μοναστήρι εφόσον, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω,

¹⁷⁷ Ασπρά-Βαρδαβάκη, “Σιναϊτικό τετράπτυχο”, 213.

¹⁷⁸ Βλ. παρακάτω στο ίδιο κεφάλαιο σσ. 62-65.

¹⁷⁹ Για τη βιβλιογραφία βλ. σ. 43, υποσημείωση 128.

¹⁸⁰ Πρόσφατα ο G. Parpulov πρότεινε μια άλλη ανάγνωση της επιγραφής: «Νε(όφυτος) ὁ ἡβέρ[ιος], εὐτελῆς μοναχός ἀρχιεπίσκοπος καὶ καθη(γού)μενος τοῦ ἀγίου ὄρους Σινᾶ», Parpulov, “Mural and Icon Painting”, 402.

¹⁸¹ Για την Βενετική καταγωγή του ηγουμένου Νείλου βλ. Patterson Ševčenko, “Vita Icon”, 158. Για την Βενετική οικογένεια Quirini βλ. Chojnacki, “Venetian Patriciate”, 72-73. Fedalto, *Chiesa latina*, 382, 386, 391.

σε αυτό ασκήτευαν μοναχοί από διάφορες περιοχές. Όμως, όπως προαναφέραμε, από δίπτυχο του 1166 πληροφορούμαστε ότι οι μοναχοί της μονής Σινά μνημόνευαν τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Λουκά Χρυσοβέργη, καθώς και τον υπερόριο Πατριάρχη Ιεροσολύμων Νικηφόρο¹⁸². Μέχρι λοιπόν τον 12^ο αιώνα οι σιναΐτες, ως Ορθόδοξοι, στρέφονταν για βοήθεια και πνευματική καθοδήγηση προς το Βυζάντιο. Ωστόσο είναι πιθανό ότι μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1204 οι σιναΐτες μοναχοί αναγκάστηκαν εκ των συνθηκών να αναζητήσουν προστασία από τα Λατινικά έθνη και την Καθολική Εκκλησία. Αυτή η αλλαγή έγινε ιδιαίτερα αισθητή όταν ο ηγούμενος του Σινά Συμεών ζήτησε την προστασία των κτήσεων της μονής από την κεφαλή της Καθολικής Εκκλησίας, τον ίδιο τον Πάπα, καθώς και από τον Δόγη της Βενετίας. Οι εκκλήσεις του Συμεών οδήγησαν τελικά στην έκδοση μιας σειράς εγγράφων προστασίας τόσο από τον Πάπα όσο και από τους Βενετούς στο α΄ τέταρτο του 13^{ου} αιώνα¹⁸³. Στο παπικό έγγραφο προστασίας, που εκδόθηκε το 1217, γίνεται ιδιαίτερη μνεία στα μετόχια του Σινά στην Κρήτη, η οποία ανήκε πλέον στους Βενετούς¹⁸⁴. Μάλιστα το έγγραφο των Βενετών που εκδόθηκε το 1212 αφορά μόνο στα μετόχια του μοναστηριού που βρίσκονταν στο συγκεκριμένο νησί. Επιπλέον το συγκεκριμένο έγγραφο υπογράφεται από δύο μέλη της οικογένειας των Quirino τον Παύλο και τον Οκταβιανό¹⁸⁵. Επιπλέον γνωρίζουμε ότι ο Παύλος Quirino ήταν δούκας της Κρήτης το 1217, ενώ το 1248 ένα άλλο μέλος της οικογένειας, ο Ιωάννης Quirino, διετέλεσε αρχιεπίσκοπος Κρήτης¹⁸⁶. Σύμφωνα με τα παραπάνω μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Νείλος Κουερίνος, που πρέπει μάλλον να ήταν μέλος της Βενετικής οικογένειας Quirino, θα πρέπει να διέμενε στην Κρήτη όπου απέκτησε επαφές με το Σινά. Πότε ακριβώς πήγε από την Κρήτη στο Σινά δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε με βεβαιότητα. Πάντως η ηγουμενία του θα πρέπει μάλλον να έπεται αυτής του Συμεών μέσω του οποίου το Σινά απέκτησε πνευματικούς δεσμούς με την Καθολική Εκκλησία. Φαίνεται λοιπόν ότι ένας Βενετός ανέλαβε το αξίωμα του ηγούμενου στη μονή του Σινά. Η περίπτωση του Νείλου Κουερίνου δεν αποτελεί το μοναδικό

¹⁸² Brightman, Hammond (επιμ.), *Liturgies*, 501. Taft, *Diptychs*, 61-65. Και παραπάνω σ. 18.

¹⁸³ Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels*, τ. 2, 146-150. Taütu, *Acta Honorii et Gregorii*, αρ. 17, 35-37. Και Hofmann, "Sinai und Rom", 218-299. Πιο αναλυτικά βλ. Κεφάλαιο Δ΄, Δ.3, σσ. 223-236.

¹⁸⁴ Hofmann, "Lettere pontificie", 283-303. Coureas, "The Monastery of Mount Sinai and Papal Protection", 475-484.

¹⁸⁵ «*Ego Paulus Quirino, consiliator, m.m.s. ...Ego Octavianus Quirino, m.m.s.*». Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels*, τ. 2, 149. Μέλη της ίδιας οικογένειας εκλέχτηκαν *podesta* της Κωνσταντινούπολης στο α΄ μισό του 13^{ου} αιώνα, όπως ο Ottaviano Quirino το 1209, ο Giovanni Quirino το 1228, ο Romeo Quirino το 1229 και ο Egidio Quirino το 1247, Grumel, *Chronologie*, 403.

¹⁸⁶ Fedalto, *Chiesa latina*, 382, 386, 391.

παράδειγμα ενός Βενετού που έγινε ιεράρχης σε Ορθόδοξο ποίμνιο. Όπως μας πληροφορεί ο Νικήτας Χωνιάτης (1155/57-1217), ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων και μετέπειτα Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Δοσίθεος είχε καταγωγή από την Βενετία, και μάλιστα είχε ξεκινήσει τη σταδιοδρομία του από τη μονή του Στουδίου¹⁸⁷. Εντούτοις η παρουσία ιεραρχών από τη Βενετία στον ηγουμενικό θρόνο του Σινά περιορίζεται μάλλον στο παράδειγμα του Νείλου. Το 1223 ο Ορθόδοξος Πατριάρχης Ιεροσολύμων Ευθύμιος Β΄ κοιμήθηκε και ετάφη στο Σινά, όταν ηγούμενος της μονής ήταν ο Μακάριος¹⁸⁸. Επομένως η ηγουμενία του Νείλου μπορεί να τοποθετηθεί μετά το 1217 και προ του 1223.

Δυστυχώς δεν παρέχουν όλες οι εικόνες άμεσες πληροφορίες για το πρόσωπο του δωρητή. Οι περισσότερες εικόνες δεν φέρουν επιγραφές και απεικονίζουν δωρητών και έτσι είμαστε αναγκασμένοι να διατυπώσουμε μόνο υποθέσεις σχετικά με τους δωρητές με βάση την μελέτη εικονογραφικών λεπτομερειών. Επί παραδείγματι θα αναφερθούμε εδώ σε εικόνα, η οποία χρονολογείται στα τέλη του 11^{ου} αιώνα, με τη Δέηση στο κεντρικό διάχωρο και στο πλαίσιο μετάλλια με την Ετοιμασία του Θρόνου, αρχαγγέλους και δύο ολόσωμους αγίους (Εικ. 43)¹⁸⁹. Οι άγιοι, οι οποίοι παριστάνονται κατενώπιον εκατέρωθεν της Δέησης, είναι ο Ιωάννης ο Ελεήμων και ο Ιωάννης της Κλίμακος. Ο άγιος Ιωάννης ο Ελεήμων υπήρξε Πατριάρχης της Αλεξάνδρειας από το 610, αλλά μετά την Περσική εισβολή αναγκάστηκε να γυρίσει στην Κύπρο από όπου και καταγόταν¹⁹⁰. Στην εικόνα, όπως είναι φυσικό, απεικονίζεται με αρχιερατικά άμφια. Η απεικόνιση του αγίου Ιωάννη του Ελεήμονα παρέχει μια πρώτη ένδειξη ότι ο δωρητής της εικόνας ήταν πιθανότατα κάποιος ηγούμενος της μονής Σινά, που δεν πρέπει να λησμονούμε ότι έφερε τον τίτλο του αρχιεπισκόπου, πιθανότατα συνωνόματος με τον συγκεκριμένο άγιο. Η παραπάνω υπόθεση ενισχύεται από την απεικόνιση του σιναΐτη αγίου Ιωάννη της Κλίμακος, ο οποίος μόνασε για πολλά χρόνια στο Σινά και τελικά μετά από μακροχρόνια άσκηση έγινε ηγούμενος του μοναστηριού¹⁹¹. Επιπλέον από το έργο του Επιφάνιου του Αγιοπολίτη μαθαίνουμε ότι στην Αλεξάνδρεια υπήρχε ναός επονόματι του αγίου Ιωάννη του Ελεήμονος καθώς και ότι στη μονή Σινά ο άγιος Ιωάννης της

¹⁸⁷ van Dieten (επιμ.), *Historia*, 405.

¹⁸⁸ Όπου υπάρχει και ο τάφος του με επιτύμβια πλάκα. Βλ. παραπάνω σ. 43.

¹⁸⁹ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 83, τ. 2, 95-96. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές Εικόνες*, 195, εικ. 15. Pappulov, "Mural and Icon Painting", 378, XI.20.

¹⁹⁰ Delehay, *Synaxarium*, 215-217.

¹⁹¹ Ο.π., 571-574.

Κλίμακας έχαιρε εξαιρετικής τιμής¹⁹². Η αναφορά αυτή από μόνη της δεν αποτελεί απόδειξη για να συνδέσουμε την εικόνα με το Σινά. Όμως με βάση τις απεικονίσεις των δύο αγίων στο πλαίσιο της εικόνας μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η τελευταία αποτέλεσε δωρεά ηγούμενου της μονής Σινά, ο οποίος πιθανότατα ήταν υπεύθυνος για την επιλογή των συγκεκριμένων μορφών, που δεν φαίνεται να συνδέονται για κάποιο συγκεκριμένο θεολογικό λόγο με την παράσταση της Δέησης. Για να το διατυπώσουμε πιο απλά, ο δωρητής ζήτησε από τον καλλιτέχνη να διακοσμήσει το πλαίσιο με τις μορφές των δύο αγίων πιθανότατα επειδή επιζητούσε τη μεσολάβησή τους στο Χριστό που απεικονίζεται στο κέντρο της εικόνας. Αναφέρουμε επίσης ότι ο δωρητής θα μπορούσε να έχει το ίδιο όνομα με τους δύο απεικονιζόμενους αγίους, δηλαδή το όνομα Ιωάννης. Ίσως δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι την ίδια ακριβώς εποχή κατά την οποία φιλοτεχνήθηκε η εικόνα, δηλαδή στα τέλη του 11^{ου} αιώνα, ηγούμενος της μονής Σινά ήταν ο Ιωάννης ο Αθηναίος (1071-1091), ο οποίος θα μπορούσε να είναι ο δωρητής της παραπάνω εικόνας¹⁹³.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθούμε επίσης και σε δίπτυχο που δεν αποτέλεσε δωρεά ηγούμενου του Σινά, αλλά ενός ιεράρχη από τα Ιεροσόλυμα. Στο Σινά φυλάσσεται σήμερα το αριστερό φύλλο διπτύχου στο κέντρο του οποίου απεικονίζεται η Γέννηση του Χριστού (Εικ. 44-46)¹⁹⁴. Περιμετρικά αυτής της παράστασης αναπτύσσονται σκηνές που σχετίζονται με το γεγονός της Γέννησης, όπως η εμφάνιση του αγγέλου στον ύπνο του δίκαιου Ιωσήφ, η προσκύνηση των ποιμένων και των Αγγέλων, η σφαγή των Νηπίων από τον Ηρώδη, η σωτηρία της Ελισάβετ και του βρέφους αγίου Ιωάννη του Προδρόμου και η φυγή στην Αίγυπτο. Το δεξί φύλλο του διπτύχου δε βρίσκεται σήμερα στο Σινά γιατί μεταφέρθηκε στο Κίεβο από τον Πορφύριο Ουσπένσκι¹⁹⁵. Σε αυτό παριστάνεται η Βάπτισμα και γεγονότα που σχετίζονται με αυτήν. Εικονίζεται ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος να κηρύττει την έλευση του Χριστού και να βαπτίζει τα πλήθη καθώς επίσης ο πειρασμός του Χριστού. Το δεξί φύλλο φέρει στο κάτω τμήμα του πλαισίου του

¹⁹² PG 120, 265, 268. Άλλες εκδόσεις: Vasilevskij, "Povest". Donner, "Palästina-Beschreibung", 42-91. Βλ. Schneider, "Itinerarium", 143-154. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 14-17.

¹⁹³ Η μνήμη του εορταζόταν στις 12 Φεβρουαρίου σύμφωνα με αραβικό συναξάριο. Μαρτύρησε στο Σινά το 1091, Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211. Sauget, *Synaxaires Melkites*, 352-356.

¹⁹⁴ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 43-45, τ. 2, 59-62. Weitzmann κ.ά., *Treasury of Icons*, 13, πίν. 23. Weitzmann, *Studies*, annotations to no. VIII, 21, v. 5, 431. Γαλάβαρης, "Πρώιμες εικόνες", 100-101, εικ. 18. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 195-196, εικ. 19. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 14, 154-155, (G. Peers). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 383, XII.70.1.

¹⁹⁵ Petrov, *Al'bom dostoprimechatel'*, 13, αρ. 20. Weitzmann, *Studies*, annotations to no. VIII, 21, αρ. 5, 431. Etingof, *Vizantiiskie ikony*, 645-648, εικ. 52. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 383, XII.70.2.

αφιερωματική επιγραφή η οποία μνημονεύει το όνομα του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Σωφρόνιου¹⁹⁶. Με βάση τεχνοτροπικά κριτήρια το δίπτυχο έχει χρονολογηθεί στα τέλη του 11ου με αρχές του 12ου αιώνα. Όμως η αναφορά του ονόματος του Πατριάρχη Σωφρόνιου στην επιγραφή μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε τη χρονική περίοδο που φιλοτεχνήθηκε το δίπτυχο και να το τοποθετήσουμε χρονολογικά στα τέλη του 11ου αιώνα. Οι ιστορικές πληροφορίες για τον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Σωφρόνιο Β΄ (μετά το 1048-1076 ή 1083) είναι ελάχιστες¹⁹⁷. Ωστόσο από το Τυπικό της μονής του Πετριτζού του Γρηγορίου Πακουριανού μαθαίνουμε ότι το 1084 Πατριάρχης Ιεροσολύμων ήταν ο Ευθύμιος Α΄ (1084) οπότε είμαστε σε θέση να υποστηρίξουμε ότι η εικόνα φιλοτεχνήθηκε πριν από αυτήν την ημερομηνία¹⁹⁸. Επομένως μεταξύ των δωρητών συγκαταλέγεται ο Πατριάρχης Σωφρόνιος ο οποίος στο β΄ μισό του 11ου αιώνα αφιέρωσε στο Σινά ένα δίπτυχο. Είναι πιθανό ότι δεν θα μάθουμε ποτέ τους λόγους για τους οποίους έγινε αυτή η δωρεά, εφόσον δεν διαθέτουμε γραπτές πηγές στις οποίες να αναφέρονται αυτοί. Είναι όμως εξίσου πιθανό ότι η μονή του Σινά αποτελούσε καταφύγιο για τους Πατριάρχες των Ιεροσολύμων σε εποχές που αντιμετώπιζαν δυσκολίες στην Ιερουσαλήμ. Δεν χρειάζεται βέβαια να αναφέρουμε και πάλι εδώ ότι η μονή ήταν υποκείμενη στον πατριαρχικό θρόνο των Ιεροσολύμων, οπότε μπορούσε να την επισκεφθεί ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων¹⁹⁹. Επίσης στο Σινά σώζεται ο τάφος του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ευθύμιου Β΄ γεγονός που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι διέμενε στο Σινά²⁰⁰. Ακόμη από τα δίπτυχα της εκκλησίας των Ιεροσολύμων, που φαίνεται ότι συντάχθηκαν γύρω στα τέλη του 13ου αιώνα, πληροφορούμαστε ότι ο Πατριάρχης Ηλίας Γ΄ (878-907) αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την έδρα του και να καταφύγει στο Σινά²⁰¹. Στο β΄ μισό του 11ου αιώνα η Παλαιστίνη δεχόταν συνεχείς επιδρομές από τους Σελτζούκους Τούρκους, οι οποίοι κατέλαβαν δύο φορές την Ιερουσαλήμ το 1070/1 και το 1076²⁰². Επομένως, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι λόγω των συνεχών συρράξεων και του κλίματος ανασφάλειας που επικρατούσε στους Αγίους

¹⁹⁶ «...ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων Σωφρόνιος...». Etingof, *Vizantiïskie ikony*, 646-647.

¹⁹⁷ Grierson, "Dates of the Patriarch Sophronius", 231-235.

¹⁹⁸ Gautier, "Typon du sébaste Grégoire Pakourianos", 131-133.

¹⁹⁹ Βλ. σσ. 18, 44.

²⁰⁰ Βλ. παραπάνω σ. 43.

²⁰¹ «Ἡλίου τοῦ Θεσβίτου τὸν ὑπὲρ τῆς πίστεως ζῆλον ἐπλοῦτησας, Ἡλία παμμάκαρ, ἐκβληθεὶς παρανόμως τοῦ θρόνου σου καὶ τῆς θεοπτείας ἀξιωθεὶς ἐν ἔξορία, ὡς ἐκεῖνος ἐν Σινᾷ ἠξίωτο». Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ανάλεκτα*, τ. 1, 129, στ. 24-28.

²⁰² Σύμφωνα με τον μουσουλμάνο ιστορικό Ibn al-Athir, Tornberg (επιμ.), *Chronicon*, τ. 10, 46, 70. Βλ. επίσης Runciman, *History of the Crusades*, τ. 1, 75-76. Cahen, "Turkish Invasion", 148-151.

Τόπους ο Σωφρόνιος αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την Ιερουσαλήμ. Το Σινά ίσως ήταν ένας ασφαλής τόπος στον οποίο θα μπορούσε να παραμείνει και στον οποίο αποφάσισε να αφιερώσει το δίπτυχο.

A.5 Γεωργιανοί δωρητές

Στο παρόν κεφάλαιο θα αναφερθούμε σε περιπτώσεις δωρεών που αφιερώθηκαν στο Σινά από Γεωργιανούς μοναχούς και ηγεμόνες²⁰³.

Στο Σινά σώζεται σήμερα εξάπτυχο που χρονολογείται στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα (Εικ. 47-59)²⁰⁴. Επιγραφές, που διατηρούνται στην πίσω όψη των φύλλων του εξαπτύχου, μας πληροφορούν ότι δωρητής του υπήρξε ο Γεωργιανός ιερομόναχος Ιωάννης²⁰⁵. Η αποσπασματική εικόνα που προσφέρουν οι επιγραφές για το πρόσωπο του Ιωάννη συμπληρώνεται ως ένα βαθμό από την απεικόνισή του. Ο Ιωάννης παριστάνεται σε προσκύνηση ακριβώς μπροστά από τα πόδια της ένθρονης Βρεφοκρατούσας Παναγίας, η οποία κοσμεί το κέντρο της πρώτης ζώνης του πρώτου φύλλου του εξαπτύχου, που κοσμείται με πέντε απεικονίσεις της Παναγίας. Όπως θα διαπιστώσουμε, οι επιγραφές, όπως και η εικονογραφία, του εξαπτύχου παρέχουν τόσο άμεσα όσο και έμμεσα στοιχεία για τον Ιωάννη, τα οποία θα μας βοηθήσουν να δια φωτίσουμε ζητήματα που αφορούν στους δωρητές εικόνων του Σινά, όπως η κοινωνική και οικονομική τους κατάσταση, καθώς και οι δεσμοί τους με την ίδια τη μονή του Σινά, τη Γεωργία και το Βυζάντιο. Αξίζει εξ αρχής να σημειωθεί ότι όλες σχεδόν οι επιγραφές του εξαπτύχου έχουν γραφτεί στα Ελληνικά, αλλά αποδίδονται και στα Ιβηρικά με μικρότερα γράμματα. Οι επιγραφές της πίσω όψης του κάθε

²⁰³ Chichinadze, "Georgian Icons", 3-9.

²⁰⁴ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 146-149, τ. 2, 125-130. Weitzmann, "Byzantine Miniature and Icon Painting", 297-306. Μουρίκη, "Εικόνες", 99-100, εικ. 16. Kalopissi-Verti, "Painters' Portraits", 134-136. Mouriki, "Présence géorgienne au Sinai", 39-40. Lidova, "Six Icons", 77-98. Μπαλτογιάννη, "Η Παναγία στις εικόνες", 144, 147, πίν. 87-88, 90. Trahoulia, "Truth in Painting", 271-285. Angelidi, Papamastorakis, "Picturing the Spiritual Protector", 214-215, 220. Kalomoirakis, "Icon Depicting Miraculous Icons of the Virgin", 215-217. Galavaris, *Eleventh Century Hexaptych*. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 383, XII.75.1-6.

²⁰⁵ Πρώτο φύλλο με τις εικόνες της Παναγίας και σκηνές από τη ζωή του Χριστού: «ω...ασης εὐτε(λῆς) Ἰω(άννης). Τὰς ἰ(ε)ράς ἔγραψε ταῦτ(α)ς εἰκ(όνα)ς κ(αί) δόμῳ δέδωκε ...π...μν... ἀνεξάλειπτον ἐν τούτῳ χάριν. Τ(ήν) μ(η)τρικὴν ἔντευξιν ... τεκ(οῦσης) κ(αί) παντελῆ λύτρωσιν ἀμπλακ(η)μ(ά)τ(ων) (δεο)μένῳ βράβευσον οἰκτρῶ πρεσβύτ(η)», «† Τὰ κοσμοσωτήριά σου πάθ(η) Λόγε, σὺν τοῖς ὑπὲρ νοῦν κ(αί) λόγον τερα(στί)οις [γράψας] μοναχό(ς) εὐφυνῶς Ἰω(άννης) ἐρυθροβαφῆ πταισμάτων αἰτεῖ λύ(σιν)». Τέσσερα φύλλα με εικόνες Μηνολογίου: «† Τετραμερὴ φάλαγγ(α) κ(λ)εινῶν μαρτύρων σὺν τῶ(ν) προφητῶν καὶ θεηγόρων στίφει [τῶν] θη[...υ] ...οπολ(ων)... τε κ(αί) μονοτρόπων στυλογραφῆσ(ας) εὐστόχως Ἰω(άννης)», «† Τὸ λύτρον ὠν(π)ερ ἐσφάλῃ τούτου ἐλάβειν ἀφήκε πρὸς τὸν Δεσπότη(ν) πρέσβεις ταχεῖς». Φύλλο με τη Δευτέρα Παρουσία: «† Ως Δανιὴλ προεῖδε φρικώδη κρ(ίσιν), ὦ Παν(τὰ)ναξ, ἄ(β)υσσε τ(ῆς) εὐσπλαχνίας εἰς νοῦν βαλῶν γράψ(ας) τε πλαξί καρδ(ίας), Ἰω(άννης) δύστηνος ἐν μονοτρόποις», «Σεπτῶς ἀνιστόρισε σὴν Παρουσίαν», «Αὐτῶν δυσωπ(ῶν) σου τυχεῖν παντεργάτα, οἰκτίρμονο(ς) μάλιστα μὴ κριτοῦ τότε», Galavaris, *Eleventh Century Hexaptych*, 137-138. Για τις επιγραφές βλ. επίσης Rhoby, Hörandner, "Beobachtungen", 162-167.

φύλλου είναι επίσης γραμμένες στα Ελληνικά. Όμως στο κέντρο του φύλλου με την παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας, υπάρχει ιβηρική επιγραφή, που αποτελεί ικεσία για άφεση αμαρτιών του ιερομόναχου Ιωάννη προς τον Χριστό²⁰⁶. Αυτή η επιγραφή αναφέρει ότι το επώνυμο του Ιωάννη ήταν Tokhabi. Από τα παραπάνω κατανοούμε ότι ο Ιωάννης ήταν ένας Ορθόδοξος μοναχός και ιερέας, με καταγωγή από την Γεωργία, ο οποίος πιθανότατα μιλούσε και έγραφε Ελληνικά. Δεν θα συγκρίνουμε τον σιναΐτη μοναχό Ιωάννη με τις μορφές Ιβηριτών μοναχών που εγκαταστάθηκαν στο Άγιον Όρος στο β' μισό του 10^{ου} αιώνα, όπως αυτές του αγίου Ιωάννη του Ίβηρα και του γιού του Ευθύμιου, παρόλο που κατανοούμε ότι τόσο ο σιναΐτης Ιωάννης όσο και ο Ιωάννης και ο Ευθύμιος από τον Άθω είχαν εντυπώσει στα ελληνικά γράμματα²⁰⁷. Μια περίπτωση μοναχού, που θα μπορούσε να συγκριθεί με αυτή του Ιωάννη, αποτελεί ο Ίβηρας μοναχός Ιερεμίας, ο οποίος μόναζε αρχικά στην Παλαιστίνη και στην πορεία του προς την Κωνσταντινούπολη επισκέφθηκε τη μοναστική κοινότητα, που είχε ιδρύσει ο άγιος Λάζαρος του Γαλησίου όρους, σύμφωνα με αναφορά που απαντά στο Βίο του τελευταίου που συντάχθηκε στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα²⁰⁸. Μάλιστα θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί ότι ο Ιωάννης Tokhabi, ο δωρητής της σιναϊτικής εικόνας, είχε περάσει ορισμένο διάστημα της ζωής του στην Κωνσταντινούπολη. Η υπόθεση αυτή βασίζεται κυρίως στην ύπαρξη τεσσάρων απεικονίσεων της Θεοτόκου στο άνω διάχωρο του πρώτου φύλλου του εξαπτύχου, οι οποίες φαίνεται ότι αναπαριστούν εικονογραφικούς τύπους της Παναγίας από εικόνες που φυλάσσονταν σε σημαντικά προσκυνήματά της στην Κωνσταντινούπολη²⁰⁹. Θα ήταν μάλιστα δυνατό και η απεικόνιση της ένθρονης

²⁰⁶ Η επιγραφή έχει δημοσιευθεί και μελετηθεί από τον Zaza Skhirtladze, στον οποίο οφείλω θερμές ευχαριστίες καθώς είχε την ευγενή καλοσύνη να μεταφράσει το γεωργιανό κείμενο στα αγγλικά το οποίο και παραθέτω: «*Lord Jesus Christ, at Your Second Coming in Glory, allow me to stay at Your right hand, donor with desire of an icon of Your Second Coming and all Saints, humble Hieromonk Ioane Tokhabi. Amen*», Skhirtladze, “Ioane Tokhabi”, 61-72. Επίσης βλ. σχετικά Mouriki, “Présence géorgienne au Sinaï”, 39-40.

²⁰⁷ Peeters, “Histoires”, 8-68. *Iviron*, τ. 1, 1-13. Martin-Hisard, “Vie de Jean et Euthyme”, 67-142. Παπαχρυσάνθου, *Αθωνικός μοναχισμός*, 226-232.

²⁰⁸ «*Μοναχός δέ τις ἐξ' Ἰβήρων ἔλκων τὸ γένος, τὴν κλησιν Ἱερεμίας, τὸν ἐρημικὸν βίον ἐν τοῖς Παλαιστίνης ἐξασκῶν μέρεσιν, ἄρτι τῆς ἐρήμου... ἐξελθὼν καὶ πρὸς τὴν Κωνσταντίνου στελλόμενος, ἐπεὶ καὶ ἐν Ἐφέσῳ κατὰ πάροδον γέγονεν...*», *AASS* Νοέμβριος, τ. 3, 542.

²⁰⁹ Μόνο οι τέσσερις εικόνες της Παναγίας φέρουν επιγραφές που είναι οι εξής: *Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ ἡ Βλαχερνήτισα*, η οποία ήταν εικόνα που φυλάσσονταν στη μονή των Βλαχερνών, *Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ ἡ Ὁδη[γήτρια]*, που φυλάσσονταν στη μονή των Οδηγών, *Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ ἡ Ἁγιοσωρίτισα*, η οποία κοσμούσε το ναό της Παναγίας των Χαλκοπρατειών, *Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ ἡ Χειμεύτισα*, για την οποία δεν έχουμε συγκεκριμένες πληροφορίες αλλά έχει υποθεθεί ότι μάλλον ήταν εικόνα από σμάλτα τοποθετημένη σε παρεκκλήσιο του Ιερού Παλατίου σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Κωνσταντίνος

Βρεφοκρατούσας Θεοτόκου στο μέσον της άνω ζώνης, που δεν φέρει κάποια επιγραφή πέρα από την καθιερωμένη συντομογραφία *M(ήτη)P Θ(εο)Υ*, να αναπαριστά το ψηφιδωτό της ένθρονης Βρεφοκρατούσας Παναγίας που κοσμεί την αψίδα του ιερού της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη²¹⁰. Άλλωστε, η επιλογή του θεματολογίου του εξαπτύχου φαίνεται ότι καθορίστηκε από το Κωνσταντινουπολίτικο εορτολόγιο, εφόσον οι απεικονίσεις της Παναγίας αντιγράφουν παραστάσεις της από την Κωνσταντινούπολη και οι σκηνές από τα θαύματα και τα Πάθη του Χριστού πιθανότατα αναπαράγουν διευρυμένο κύκλο Δωδεκαόρτου που διαμορφώθηκε στο Βυζάντιο κατά τη μέση Βυζαντινή περίοδο²¹¹. Ακόμη τα τέσσερα φύλλα Μηνολογίου, το οποίο ως είδος εικόνας φαίνεται ότι διαμορφώθηκε για πρώτη φορά στην Κωνσταντινούπολη με σκοπό να συμβάλει στην ομοιόμορφη ρύθμιση των εκκλησιαστικών εορτών σε όλη την αυτοκρατορία και κατ'επέκταση σε όλους τους Ορθοδόξους πληθυσμούς, φέρουν επιγράμματα που συντάχθηκαν με βάση τις *διδασκαλίες*, δηλαδή τους στίχους που συνέγραψε ο Χριστόφορος Μυτιληναίος (περί το 1000-περί το 1050 ή 1068) για κάθε εορτή του μηνολογίου στα μέσα του 11^{ου} αιώνα²¹². Τέλος η παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας αποτελεί επίσης Κωνσταντινουπολίτικο θέμα που διαμορφώθηκε κατά τον 11^ο αιώνα και εξαπλώθηκε από εκεί σε άλλες περιοχές με Ορθόδοξους πληθυσμούς²¹³. Επιπροσθέτως με βάση την τεχνοτροπία των παραστάσεων του εξαπτύχου είναι δυνατό να υποθέσουμε ότι ο Ιωάννης ανέθεσε την κατασκευή του σε

Πορφυρογέννητος. Η κεντρική μορφή της ένθρονης Βρεφοκρατούσας Παναγίας φέρει μόνο τη συντομογραφία *M(ήτη)P Θ(εο)Υ*. Βλ. σχετικά Vogt, *Cérémonies*, τ. 1, 158. Μπαλτογιάννη, “Η Παναγία στις εικόνες”, 144, 147, πίν. 87-88, 90. Galavaris, *Eleventh Century Hexaptych*, 25-27. Βλ. και Κεφάλαιο Β', Β.3, σσ. 158-161.

²¹⁰ Στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα, εποχή κατά την οποία φιλοτεχνήθηκε το εξάπτυχο, οι αψίδες των βυζαντινών εκκλησιών διακοσμοούνταν κατά κανόνα με την απεικόνιση της Παναγίας Βρεφοκρατούσας, Cormack, “Η Παναγία στα ψηφιδωτά”, 103. Έχει μάλιστα υποτεθεί ότι η απεικόνιση της ένθρονης Παναγίας στο εξάπτυχο αναπαριστά τη Θεοτόκο της Βάτου, Kalomoirakis, “Icon Depicting Miraculous Icons of the Virgin”, 215-217. Για το ψηφιδωτό της κόγχης της Αγίας Σοφίας βλ. Λαούρδας, *Φωτίου Ομιλίες*. Mango, *Homilies of Photios*. Mango, *Materials*. Mango, Hawkins, “Apse Mosaics of St Sophia”, 115-151. Cormack, “Mosaics of St. Sophia”, 313-349. Cormack, *Writing in Gold*, 141-169. Oikonomides, “Remarks on the Apse Mosaics of St Sophia”, 111-115. James, Webb, “To Understand Ultimate Things”, 1-17. Cormack, *Byzantine Art*. Cormack, “Η Παναγία στα ψηφιδωτά της Αγίας Σοφίας”, 108-112. Teteriatnikov, *Mosaics of Hagia Sophia*.

²¹¹ Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*. Weitzmann, “Loca Sancta”, 31-55. Kitzinger, “Reflections on Feast Cycle”, 51-73. Mathews, “Sequel to Nicaea II”, 11-21. Maguire, “Mosaics of Nea Moni”, 205-214. James, “Monks, Monastic Art, the Sanctoral Cycle”, 162-175.

²¹² Για τις εικόνες Μηνολογίου βλ. Patterson Ševčenko, *Illustrated Manuscripts of the Menologion*. Patterson Ševčenko, “Marking Holy Time”, 51-62. Το πόνημα του Χριστόφορου Μυτιληναίου έχει εκδοθεί στο Follieri (επιμ.), *I calendari in metro*.

²¹³ Voss, *Das Jüngste Gericht*. Milosevic, *Das Jüngste Gericht*. Benk, “Weltgerichtsdarstellung”, 106-126. Benk, *Weltgerichtsbildes*. Kartsonis, *Anastasis*. Christe, *Jugements derniers*. Angheben, “Jugements derniers”, 105-134.

κάποιον ζωγράφο της Βασιλεύουσας²¹⁴. Στο εξάπτυχο αποκρυσταλλώνονται θεμελιώδη δόγματα της Ορθοδοξίας. Αυτά συνδέονται με την Ενσάρκωση μέσω των απεικονίσεων της Παναγίας και του Χριστού, με τα Πάθη και την Ανάσταση λόγω των σκηνών των θαυμάτων, του Πάθους και της Ανάστασης του Χριστού, με το εκκλησιαστικό ημερολόγιο μέσω των μορφών των αγίων και των μαρτύρων των Μηνολογίων που εορτάζονται από την Εκκλησία καθόλη τη διάρκεια του έτους και τέλος με την Εσχατολογία λόγω της σκηνής της Δευτέρας Παρουσίας. Επομένως, μέσω της προσφοράς του ο μοναχός Ιωάννης μεταλαμπάδευσε στο Σινά ένα εικονογραφικό σχήμα που περιείχε σχεδόν όλες τις βασικές αρχές της Ορθόδοξης πίστης, όπως αυτές είχαν διαμορφωθεί στην Κωνσταντινούπολη μετά τα μέσα του 11^{ου} αιώνα. Ωστόσο δεν μπορούμε να γνωρίζουμε εάν ο Ιωάννης κατείχε κάποιο αξίωμα στο Βυζάντιο, ούτε πότε ακριβώς, ούτε κάτω από ποιες συνθήκες βρέθηκε στη Βασιλεύουσα, ούτε μάλιστα και το λόγο για τον οποίο μετέβη στο Σινά. Πάντως γνωρίζουμε με σχετική βεβαιότητα ότι όλα αυτά έγιναν στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα. Επιπλέον η δωρεά του υποδεικνύει ότι επρόκειτο για έναν μοναχό με αρκετές προσόδους από πηγή που δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε. Ο μοναχός Ιωάννης πιθανότατα δεν δώρισε στη μονή μόνο το εξάπτυχο. Όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, ο Πτωχοπρόδρομος περιγράφει τη δωρεά ενός μοναχού στη μονή Φιλοθέου στην Κωνσταντινούπολη, η οποία συμπεριλάμβανε, εκτός από μια εικόνα, υφάσματα και μεταλλικά κηροπήγια²¹⁵. Είναι επομένως πιθανό ότι ο Ιωάννης έδωσε και άλλα εκκλησιαστικά είδη στο Σινά, γεγονός που σημαίνει ότι διέθετε σημαντικά εισοδήματα²¹⁶.

Οι Γεωργιανοί, όπως ο ιερομόναχος Ιωάννης, μετακινούνταν από την πατρίδα τους στις περιοχές των Αγίων Τόπων και του Σινά και επειδή ήταν Ορθόδοξοι, όπως και οι Βυζαντινοί, μπορούσαν να εγκατασταθούν σε οποιαδήποτε Ορθόδοξη

²¹⁴ Πρώτο το ζεύγος των Σωτηρίου διαπίστωσε ότι οι παραστάσεις του εξάπτυχου θυμίζουν έντονα μικρογραφίες χειρογράφων, γεγονός που οδήγησε τον Kurt Weitzmann να υποθέσει ότι η εικόνα φιλοτεχνήθηκε από μικρογράφο χειρογράφων της Κωνσταντινούπολης που εργαζόταν και ως ζωγράφος, Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 2, 126-127. Weitzmann, "Byzantine Miniature and Icon Painting", 301-304.

²¹⁵ Βλ. παραπάνω σσ. 28-29.

²¹⁶ Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε την πηγή των εισοδημάτων του Ιωάννη, πάντως την ίδια περίπου εποχή Ίβηρες αριστοκρατικής καταγωγής έγιναν ηγούμενοι στη μονή Ιβήρων, στην οποία έκαναν σημαντικές δωρεές. Οι σχετικές αναφορές έχουν συγκεντρωθεί από τον Κύριλλο Pavlikianov στο Pavlikianov, *Aristocracy on Athos*, 51-76.

μοναστική κοινότητα²¹⁷. Μάλιστα σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος (945-959) στο έργο του «Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν», οι Ίβηρες πίστευαν ότι κατάγονταν από τη γενιά του προφήτη Δαβίδ και της γυναίκας του Ουρία, καθώς και ότι μετοίκησαν στην περιοχή της Γεωργίας από τα Ιεροσόλυμα²¹⁸. Στο ίδιο έργο ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος αναφέρει ότι οι Ίβηρες φρόντιζαν να κάνουν μεγάλες δωρεές στο Πατριαρχείο των Ιεροσολύμων, στην εκκλησία της Αναστάσεως και στους χριστιανούς που ζούσαν εκεί²¹⁹. Γίνεται επομένως κατανοητό ότι οι Γεωργιανοί θα είχαν ιδιαίτερους δεσμούς με τους Αγίους Τόπους. Επιπροσθέτως, γνωρίζουμε ότι οι Γεωργιανοί συνήθιζαν να μεταβαίνουν για προσκύνημα στην Ιερουσαλήμ²²⁰. Είναι επίσης γνωστό ότι κατά το διάστημα 1038-1040 Γεωργιανοί ίδρυσαν -ή μάλλον ανοικοδόμησαν- το μοναστήρι του Τιμίου Σταυρού στην Ιερουσαλήμ²²¹. Σύμφωνα με κολοφώνες χειρογράφων ιδρυτής της μονής ήταν ο μοναχός Πρόχορος, που μετέβει στους Αγίους Τόπους από το Άγιον Όρος, όπου ασκήτευε προηγουμένως²²². Το καθολικό της μονής ήταν διακοσμημένο με ψηφιδωτά και τοιχογραφίες, που σήμερα δεν σώζονται, και τα οποία πιθανόν να χρονολογούνταν στην εποχή των Κομνηνών²²³. Ακόμη ο Ιωάννης Φωκάς αναφέρει ότι σε μοναστήρια της Παλαιστίνης συνάντησε μοναχούς με καταγωγή από την Ίβηρία, ενώ μνημονεύει και την «τῶν Ἰβήρων μονή» του Τιμίου Σταυρού στην Ιερουσαλήμ²²⁴. Με βάση εγχάρακτες επιγραφές στην γεωργιανή γλώσσα που έχουν βρεθεί στο Σινά είναι λογικό να υποθέσουμε ότι η παρουσία Γεωργιανών μοναχών

²¹⁷ Cowe, "Pilgrimage to Jerusalem", 316-330. Επίσης έντονη ήταν η παρουσία των Γεωργιανών στο Άγιον Όρος, όπου ίδρυσαν τη μονή Ἰβήρων, *Iviron*, τ. 1, 19-38. Παπαχρυσάνθου, *Αθωνικός μοναχισμός*, 226-232.

²¹⁸ Jenkins, Moravcsik (επιμ.), *De administrando imperio*, 204. Φυσικά οι ίδιοι οι Γεωργιανοί υποστήριζαν την παραπάνω ιδέα. Για παράδειγμα στο *Χρονικό της Γεωργίας* ο Γεωργιανός βασιλιάς Γεώργιος (1156-1184) αναφέρεται ως απόγονος του Δαβίδ. Qaukhchishvili, Vivian (επιμ.), *Georgian Chronicle*, 55.

²¹⁹ Jenkins, Moravcsik (επιμ.), *De administrando imperio*, 206.

²²⁰ Janin, "Géorgiens à Jerusalem", 32-38, 211-219. Esbroeck, "Église géorgiennne", 186-199.

²²¹ Baumstark, "Wandgemälde in der Kirche des Kreuzesklosters", 771 κ.εξ. Dowling, "Georgian Church", 181-187. Vincent, Abel, *Jérusalem*, τ. II.3, 552-553, τ. II.4, 942-943. Prawer, "Armenians in Jerusalem", 222-235. Narkiss, *Armenian Art*, 121 κ.εξ. Pringle, "Church-Building", 7, 12-13, 27. Mitropoulos, "Monastery of the Holy Cross", 140-141.

²²² Dowling, "Georgian Church", 181-187. Peeters, "De codice hiberico", 301-304. Mitropoulos, "Monastery of the Holy Cross", 140-141.

²²³ Οι γραπτές πηγές αναφέρουν την ύπαρξη τοιχογραφιών. Ίχνη ψηφιδωτών σώζονται μέχρι τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, βλ. την αναφορά του al-'Umarī στο έργο *Masālik al-absār* στο Zayat, *Les couvents chrétiens*, 18. Ο ηγούμενος Δανιήλ από τη Ρωσία αναφέρει ότι το καθολικό της μονής ήταν διακοσμημένο με εντοίχιο διάκοσμο, Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 150. Επίσης Baumstark, "Wandgemälde in der Kirche des Kreuzesklosters", 771 κ.εξ. Vincent, Abel, *Jérusalem*, τ. II.4, 943.

²²⁴ Ίβηρες μοναχοί υπήρχαν στη μονή του Αγίου Γερασίμου και στη μονή του Αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου, *PG* 133, 952D, 953D. Για τη Μονή του Τιμίου Σταυρού βλ. *PG* 133, 956A-B.

στην περιοχή ανάγεται από τον 7^ο αιώνα²²⁵. Από γεωργιανές ιστορικές πηγές αντλούμε την πληροφορία ότι ο βασιλιάς της Ιβηρίας Γεώργιος Β΄ (915-959) ζήτησε από το Γεωργιανό μοναχό Ιωάννη Min(t)ch(k)i, ο οποίος ασκήτευε στο Σινά, να του συνθέσει θεολογικά έργα και συγκεκριμένα ύμνους και ομιλίες²²⁶. Επίσης κατά το 10^ο αιώνα οι Γεωργιανοί κατείχαν στο Σινά τις εξής μονές: τη μονή του Αγίου Ιωάννη των Ιβήρων, τη μονή της Θεοτόκου κοντά στο όρος Χωρήβ (ή μονή Makvlovani) και τη μονή του Προφήτη Μωυσή (ή μονή του αγίου όρους Σινά)²²⁷. Ωστόσο θα πρέπει να υποθέσουμε ότι δεν έχουμε να κάνουμε με αληθινά μοναστήρια, αλλά με παρεκκλήσια που κατείχαν οι Γεωργιανοί μοναχοί εντός του μοναστηριού, καθώς και στα περίχωρά του.

Σε χειρόγραφο που αντιγράφηκε στο Σινά και χρονολογείται το 1075, στην ίδια περίοδο περίπου με το εξάπτυχο, βρίσκουμε σαφή στοιχεία για την σιναϊτική κοινότητα των Γεωργιανών. Πρόκειται για ένα τετραευάγγελο (Σιν.γεω.N.12) που φέρει κολοφώνες στο τέλος κάθε ευαγγελίου (Εικ. 60-61)²²⁸. Σε κάθε έναν από αυτούς τους κολοφώνες επαναλαμβάνονται τα ονόματα ορισμένων μοναχών ως εξής: «Χριστέ ελέησον τον γέροντά μας Δαβίδ και τον Μιχαήλ τον Mtskhrekali (γραφέα), τον Μωυσή και τον Μιχαήλ, τον Čita, τον Συμεών και τον Γεράσιμο και τον Γρηγόριο...»²²⁹. Αυτή η ομάδα Γεωργιανών μοναχών αποτελούνταν από οκτώ μέλη, που θα πρέπει να αποτελούσαν τον πυρήνα ή ίσως και το σύνολο της Ιβηρικής κοινότητας της μονής Σινά περί το 1075. Οι ενδείξεις που μας οδηγούν σε αυτήν την υπόθεση είναι το γεγονός ότι η κοινότητα ήταν οργανωμένη γύρω από τον γέροντα Δαβίδ, καθώς και ότι διέθετε έναν αντιγραφέα χειρογράφων (τον Μιχαήλ Mtskhrekali), ο οποίος θα φρόντιζε να την προμηθεύει με λειτουργικά και αγιολογικά κείμενα και πιθανώς να συντάσσει την αλληλογραφία και τα έγγραφα της για την επικοινωνία με τον έξω κόσμο. Από την ομάδα αυτή απουσιάζει το όνομα Ιωάννης, δηλαδή του δωρητή του εξάπτυχου, γεγονός που σημαίνει ότι είτε αυτός έφτασε στο Σινά μετά την αντιγραφή του κώδικα είτε έστειλε το εξάπτυχο στο Σινά ως δώρο χωρίς ο ίδιος να πάει ποτέ εκεί. Σε προγενέστερο χειρόγραφο (Σιν.γεω.N.15), που χρονολογείται στον 10^ο αιώνα, μνημονεύονται σε κολοφώνα συνταγμένο στα Γεωργιανά, μαζί με τον αντιγραφέα έξι μοναχοί: «Χριστέ ελέησον τον Μιχαήλ

²²⁵ Esbroeck, "Georgian Inscriptions", 171-179.

²²⁶ Tarchnišvili, *Geschichte*, 115-116. Schrade, "Byzantium and its Eastern Barbarians", 173.

²²⁷ Salia, "Moines et monastères géorgiens", 40-42.

²²⁸ Aleksidze, Shaniidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 64-68.

²²⁹ Ο.π., 66-67.

(δεκανό), τον μοναχό Μιχαήλ και τον Στέφανο και τον Ησαΐα και τον Ηλία και όλη την αδελφότητα των Σιναϊτών...», «Εγράφη το ιερό τούτο Ψαλτήριο στο Όρος Σινά, το περιβόλι της αγίας Θεοτόκου, δια χειρός εμού του αματωλού Ιωάννη Oshkeli.» (Εικ. 62)²³⁰. Ίσως «η αδελφότητα των σιναϊτών», η οποία αναφέρεται στον κολοφώνα αυτού του χειρογράφου, να συμπεριλάμβανε και άλλους Γεωργιανούς μοναχούς, και ο κολοφώνας να αναφέρει μόνο όσους συνεισέφεραν στην αντιγραφή του. Ωστόσο ο κολοφώνας διευκρινίζει ότι δωρητής ήταν ο δεκανός Μιχαήλ: «... αξιώθηκα και απέκτησα αυτό το βιβλίο των Ψαλμών, ωφέλεια για την ψυχή μου, εγώ ο ανάξιος δεκανός Μιχαήλ...»²³¹. Οπότε είμαστε σε θέση να υποθέσουμε ότι στον κολοφώνα μνημονεύεται η σιναϊτική κοινότητα των Γεωργιανών καθώς και ότι «η αδελφότητα των σιναϊτών» αποτελούνταν από τους υπόλοιπους σιναΐτες μοναχούς που δεν ήταν Γεωργιανοί. Η σημασία των δύο κολοφώνων γίνεται κατανοητή μόνο όταν αναλογιστούμε ότι μας παρέχουν μια από τις πιο σπάνιες ενδείξεις για να υπολογίσουμε κατά προσέγγιση τον αριθμό των μελών μιας ομάδας μοναχών στο Σινά κατά την εποχή που μελετούμε.

Η παρουσία Γεωργιανών μοναχών στο θεοβάδιστο όρος του Σινά μαρτυρείται και από άλλες εικόνες που απεικονίζουν Ίβηρες ή φέρουν επιγραφές σε δύο γλώσσες, δηλαδή στα Ελληνικά και στα Ιβηρικά. Εκτός από το εξάπτυχο, στο οποίο αναφερθήκαμε, σε μια ακόμη εικόνα με επιγραφές στα Ελληνικά και στα Ιβηρικά απεικονίζεται ο άγιος Γεώργιος και ένας βασιλιάς της Γεωργίας (Εικ. 63)²³². Οι παλαιότεροι ερευνητές τον έχουν ταυτίσει με τον Γεώργιο Β΄/Δ΄ τον Παγκρατουσιανό (1184-1213) ή τον Γεώργιο Lasha (1207-1222), αλλά η ανάγνωση από νεότερους μελετητές της ελληνικής και της γεωργιανής επιγραφής, που έχουν τοποθετηθεί ανάμεσα στις μορφές του αγίου Γεωργίου και του Δαβίδ, επέτρεψε να τον ταυτίσουμε, με σχετική βεβαιότητα, με τον Δαβίδ Β΄ τον Θεμελιωτή (Aghmashenebeli) (1089-1125)²³³. Το Σινά δέχτηκε πράγματι επανειλημμένα

²³⁰ Blake, "Georgian Scribes", 273-276. Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 75.

²³¹ Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 75. Υπάρχουν και άλλοι γεωργιανοί κώδικες με μνείες ομάδων Γεωργιανών μοναχών του Σινά, όπως ο Σιν.γεω.Ν.19 του 980 και ο Σιν.γεω.Ν.20 του 986, βλ. αντίστοιχα ο.π., 82, 85.

²³² Benešević, "Izobraženie gruzinskogo carja Davida", 62-64. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 152, τ. 2, 131-132. K'ldiašvili, "Icône de Saint Georges", 107-128. Mouriki, "Présence géorgienne au Sinaï", 39-40. Constantinides, "Une icône historique de saint Georges", 177, εικ. 6.36. Eastmond, *Royal Imagery*, 67-71, εικ. 43. Pappulov, "Mural and Icon Painting", 381, XII.1.1.

²³³ Η Ντούλα Μουρίκη ταυτίζει τον εικονιζόμενο βασιλιά με τον Γεώργιο Lasha, Mouriki, "Présence géorgienne au Sinaï", 40. Το ζεύγος Σωτηρίου ισχυρίστηκε ότι πρόκειται για τον Γεώργιο Β΄/Δ΄ τον Παγκρατουσιανό, Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 2, 132. Μεταγενέστεροι ερευνητές μετέφρασαν τις

χορηγίες από τη βασιλική αυλή της Γεωργίας. Στο *Χρονικό της Γεωργίας* (*Kartlis Tskhovreba*) υπάρχει αναφορά σε μια γενναιοδωρη χορηγία του βασιλιά Δαβίδ Β΄ προς τη μονή του Σινά, όπου, όπως είναι λογικό να υποθέσουμε, θα είχαν εγκατασταθεί αρκετοί Ίβηρες μοναχοί, οι οποίοι κατά πάσα πιθανότητα διατηρούσαν άρρηκτους δεσμούς με τη Γεωργία²³⁴. Σύμφωνα με το *Χρονικό* ο βασιλιάς Δαβίδ ίδρυσε ευκτήριο οίκο στο Σινά, πιθανότατα παρεκκλήσιο, στο οποίο δώρησε μεγάλες ποσότητες χρυσών νομισμάτων, μεταξωτά υφάσματα, λειτουργικά και εκκλησιαστικά βιβλία και χρυσά λειτουργικά σκεύη²³⁵. Ορισμένα από τα χειρόγραφα, που δώρησε ο Δαβίδ στο μοναστήρι, σώζονται έως σήμερα και φέρουν μάλιστα κολοφώνες, στους οποίους αναφέρεται το όνομα του Γεωργιανού βασιλέα²³⁶. Παρότι η συγκεκριμένη πηγή δεν αναφέρει εάν ο Δαβίδ δώρησε εικόνες στη μονή Σινά, είναι απόλυτα λογικό να υποθέσουμε ότι η συγκεκριμένη εικόνα αποτελούσε μέρος της δωρεάς του. Θα προχωρήσουμε λίγο ακόμη το συλλογισμό μας για να υποστηρίξουμε ότι το κλειστό ειλητάριο που κρατά ο Δαβίδ στο χέρι του αποτελεί έγγραφο δωρεάς προς τη μονή Σινά. Το εικονογραφικό θέμα της εικόνας προέρχεται από τη Βυζαντινή αυτοκρατορική εικονογραφία²³⁷. Όπως σ' αυτήν υπάρχουν περιπτώσεις, στις οποίες ο αυτοκράτορας ή η αυτοκράτειρα κρατά κλειστό ειλητάριο, στο οποίο προφανώς θα αναγράφονταν η δωρεά του ή η δωρεά της, το ίδιο θα μπορούσαμε να υποθέσουμε και για το ειλητό του Γεωργιανού βασιλιά. Πολύ γνωστά παραδείγματα αποτελούν οι δύο ψηφιδωτές παραστάσεις στα υπερώα του ναού της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη: στην πρώτη ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Θ΄ Μονομάχος (1042-1055) και η αυτοκράτειρα Ζωή παρουσιάζουν τις δωρεές τους στον ένθρονο

γεωργιανές επιγραφές και καταλάβαν ότι απεικονίζεται ο βασιλιάς Δαβίδ Β΄. Αυτό σημαίνει ότι η ανάγνωση του γράμματος «Ω» στην ελληνική επιγραφή που συνοδεύει τη μορφή του βασιλιά και οδήγησε στην αποκατάσταση του ονόματος Γεώργιος δεν ισχύει. K'Idiašvili, "Icône de Saint Georges", 107-128. Eastmond, *Royal Imagery*, 67-71. Schrade, "Byzantium and its Eastern Barbarians", 176. Η Ιβηρική επιγραφή είναι η εξής: «*I Prie, ô saint Georges martyr, 2 3 pour D[avit, des Abkhazes], des Géorgiens, 4 des Ranes, [des Kakhétiens monarque], 5 Que Dieu lui pardonne ses péchés. Amen.*» και η ελληνική η εξής: «*I ... 2 ... 3 ..., 4 [--] ἀ(γι)ους (τόπ)ους, 5 [---] στηρ[---] Δα(ν)ιδ (ἀν)ακτι Χ(ριστ)ἔ [τῶ] σῶ λάτρ[ι] βρά[β]ευσον [αὐ]τῶ καὶ [...]ῶν τὸ [κρ]άτος.*». K'Idiašvili, "Icône de Saint Georges", 110 και 114 αντίστοιχα.

²³⁴ Qaukhchishvili, Vivian (επιμ.), *Georgian Chronicle*, 36.

²³⁵ Ο.π., 36. Υπήρχαν και άλλα παρεκκλήσια που ανήκαν στους Γεωργιανούς και τα οποία ήταν αφιερωμένα στους προφήτες Ηλία και Δαβίδ, στους αποστόλους Πέτρο και Παύλο και στους αγίους Τεσσαράκοντα μάρτυρες της Σεβάστειας, Brosset, *Histoire de Géorgie*, 374.

²³⁶ Όπως το χειρόγραφο Σιν. 10 και Σιν. 70, K'Idiašvili, "Icône de Saint Georges", 116.

²³⁷ Grabar, *L'empereur dans l'art*, 106-111, 153-155.

Χριστό²³⁸. Στη δεύτερη ο αυτοκράτορας Ιωάννης Κομνηνός και η σύζυγός του Ειρήνη προτείνουν τα δώρα τους μπροστά στην Βρεφοκρατούσα Παναγία²³⁹. Και στις δύο περιπτώσεις το αυτοκρατορικό ζεύγος παρουσιάζει τη δωρεά, την οποία αφιέρωσε στην εκκλησία της Αγίας Σοφίας. Ο ίδιος βασιλιάς Δαβίδ Β΄ φρόντισε να κάνει αφιερώσεις σε καθιδρύματα της χώρας του, της Βυζαντινής αυτοκρατορίας (Άγιον Όρος) και των Ιεροσολύμων²⁴⁰. Έτσι το ζήτημα της δωρεάς εικόνων στη μονή Σινά δεν είναι ένα μεμονωμένο φαινόμενο που αφορά αποκλειστικά το Σινά. Αντιθέτως φαίνεται ότι συνδέεται με ό,τι συνέβαινε σε άλλα κέντρα, στα οποία άνθιζε ο μοναχισμός, όπως το Άγιον Όρος και οι Άγιοι Τόποι. Για το λόγο αυτό πιστεύουμε ότι μπορούμε να συγκρίνουμε αναφορές για δωρεές σε άλλα μοναστήρια με αναφορές για δωρεές προς το Σινά. Όταν μάλιστα αυτά τα μοναστήρια βρίσκονται σε γειτονικές με το Σινά περιοχές, όπως οι Άγιοι Τόποι, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι δικαιούμαστε να μιλάμε για κοινές χορηγικές πρακτικές.

Ακόμη θα πρέπει να σημειωθεί ότι η απεικόνιση του αγίου Γεωργίου, ο οποίος μεσολαβεί στο Χριστό για χάρη του Δαβίδ Β΄, εξηγείται εύκολα, καθώς ο συγκεκριμένος άγιος θεωρούνταν προστάτης του στρατού και του κράτους της Γεωργίας, ενώ σε ιβηρικό χρονικό αναφέρεται ότι οδήγησε σε νίκη τα γεωργιανά στρατεύματα στη μάχη του Ντινγκόρι το 1121²⁴¹. Φαίνεται μάλιστα πιθανό ότι η εικόνα προοριζόταν για παρεκκλήσιο αφιερωμένο στον άγιο Γεώργιο, το οποίο ανήκε στους Γεωργιανούς μοναχούς²⁴². Δεν είμαστε όμως σε θέση να γνωρίζουμε εάν πρόκειται για το παρεκκλήσιο που ανεγέρθηκε από τον βασιλιά Δαβίδ ή αν προϋπήρχε.

Εκτός από τον βασιλιά Δαβίδ Β΄ σύμφωνα με το *Χρονικό της Γεωργίας* γύρω στο 1187 και η βασίλισσα Θάμαρ (1184-1207 ή 1212/13) έστειλε απεσταλμένους, που μετέφεραν δώρα στο Σινά²⁴³. Επομένως, η αφιέρωση του Δαβίδ Β΄ δεν αποτελεί καθόλου μεμονωμένη περίπτωση.

²³⁸ Whittemore, *Mosaics of Hagia Sophia*. Whittemore, "Portrait of the Empress Zoe and Constantine", 223-227. Mango, *Materials*, 27-29. Oikonomides, "Mosaic Panel of Constantine and Zoe", 219-232. Cormack, "Η Παναγία στα ψηφιδωτά της Αγίας Σοφίας", 118.

²³⁹ Whittemore, *Mosaics of Hagia Sophia*. Mango, *Materials*, 27-29. Cormack, "Η Παναγία στα ψηφιδωτά της Αγίας Σοφίας", 118-120.

²⁴⁰ Brosset, *Histoire de Géorgie*, 374. Qaukhchishvili, Vivian (επιμ.), *Georgian Chronicle*, 36.

²⁴¹ Eastmond, *Royal Imagery*, 70. Schrade, "Byzantium and its Eastern Barbarians", 176.

²⁴² K'Idiašvili, "Icône de Saint Georges", 118-120. Constantinides, "Une icône historiée de saint Georges", 99.

²⁴³ Qaukhchishvili, Vivian (επιμ.), *Georgian Chronicle*, 85-86.

Επίσης στη μονή του Σινά σώζεται εικόνα του αγίου Γεωργίου με σκηνές του Βίου και του μαρτυρίου του, που χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα (Εικ. 64)²⁴⁴. Στο κεντρικό διάχωρο, στα αριστερά της επιβλητικής ολόσωμης μορφής του αγίου Γεωργίου, απεικονίζεται σε δέηση ο δωρητής της εικόνας και η επιγραφή, που συνοδεύει την απεικόνισή του, βεβαιώνει ότι ο αφιερωτής, ο οποίος ονομαζόταν Ιωάννης, ήταν Γεωργιανός: «τᾶγιε τοῦ Θεοῦ βοήθι τὸν σὼν δοῦλον Ἰω(άννην) μ(ονα)χ(όν) κ(αι) ἤερέαν τὸν ἐκ πόθου κτίσαντα τὴν σὶν ἠκόνα τὸν Ἡβερων». Αυτή η επίκληση προς τον άγιο Γεώργιο καταδεικνύει επίσης ότι ο Ιωάννης ήταν ιερομόναχος, γεγονός που υποδηλώνεται και από το μαύρο μοναστικό κεφαλοκάλυμμα καθώς και από τα ιερατικά άμφια, δηλαδή τα λευκά ενδύματα, το επιτραχήλιο, τη ζώνη και τα περικάρπια των μανικιών (επιμανίκια). Επιπλέον τα ενδύματά του δεν κοσμούνται με σταυρούς, όπως ταιριάζει σε άμφια πρεσβυτέρου²⁴⁵.

Η εικόνα του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου με σκηνές του Βίου του στο πλαίσιο ίσως επίσης να συνδέεται με Γεωργιανό δωρητή (Εικ. 65)²⁴⁶. Η απεικόνιση του δωρητή, ο οποίος παριστάνεται γονυπετής στα δεξιά του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου, δεν συνοδεύεται από επιγραφή. Φορά μόνο ένα λευκό χιτώνα, ενώ ιδιαίτερα χαρακτηριστικά είναι τα μακριά μαλλιά με την παπαλήθρα (tonsura). Εάν αποδεχτούμε ότι η απεικόνιση του δωρητή ανταποκρίνεται εν μέρει τουλάχιστον στην πραγματική μορφή του, τότε μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτός ήταν μάλλον ένας Γεωργιανός μοναχός καθώς, όπως μας πληροφορεί ο λατίνος προσκυνητής Thietmarus, ο οποίος επισκέφθηκε το Σινά περί το 1217, οι Γεωργιανοί μοναχοί είχαν

²⁴⁴ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 167, τ. 2, 149-151. Mark-Weiner, *Narrative Cycles*, 32-33, 77-78, αρ. 81, πίν. 48. Weitzmann, *The Icon*, 11, πίν. 34. Vieillard-Troiekourov, "Saint Georges", 100-101, εικ. 5. Weitzmann, "Crusader Icons", 157, εικ. 19. Weitzmann, "Icon Programs", 98-99. Mouriki, "Présence géorgienne au Sinaï", 40. Patterson Ševčenko, "Representation of Donors", 157, εικ. 2. Mouriki, "Portraits des donateurs", 112, αρ. 7. Maguire, *Icons of Their Bodies*, 188-192, εικ. 163. Constantinides, "Une icône historisée de saint Georges", 77-104. Patterson Ševčenko, "Vita Icon", 151, εικ. 2. Hahn κ.ά. (επιμ.), *Sanct Georg*, 51-52, εικ. 12. Walter, *Warrior Saints*, 137. Evans (επιμ.), *Faith and Power*, αρ. 228, 372-373, (N. P. Ševčenko). Cormack, Vassilaki (επιμ.), *Byzantium*, αρ. 315, 366-367, 460, (M. Vassilaki). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 386, XII.165. Chatterjee, *Living Icon*, 103-112.

²⁴⁵ Walter, "Pictures of the Clergy", 233-234. Walter, *Art and Ritual*, 9-25.

²⁴⁶ Χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 168, τ. 2, 152-154. Weitzmann, "Icon Programs", 99-100. Μουρίκη, "Εικόνες", 116, εικ. 52. Belting, *Likeness and Presence*, 289, εικ. 160. Mouriki, "Portraits des donateurs", 109. Κατσιώτη, *Σκηνές ζωής του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου*, 25, 40, 49, 199, 173, εικ. 113. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 384, XII.113. Chatterjee, *Living Icon*, 113-123.

μακριά γένια και μαλλιά και μάλιστα διέθεταν όλοι την χαρακτηριστική κυκλική κουρά²⁴⁷.

Διαπιστώνουμε ότι δύο τουλάχιστον δωρητές εικόνων του Σινά, και συγκεκριμένα ο Ιωάννης που αφιέρωσε το εξάπτυχο στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα καθώς και ο Ιωάννης που δώρησε τη βιογραφική εικόνα του αγίου Γεωργίου στις αρχές του 13^{ου} αιώνα, διαθέτουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά. Αμφότεροι είχαν καταγωγή από την Γεωργία, αλλά φαίνεται ότι γνώριζαν Ελληνικά, εάν κρίνουμε με βάση τις ελληνικές επιγραφές των εικόνων. Επίσης, ήταν και οι δύο ιερομόναχοι, γεγονός που υποδηλώνει εμμέσως πλην σαφώς ότι ίσως κατείχαν εκκλησιαστικό αξίωμα, που θα τους επέτρεπε να προσφέρουν τη χορηγία τους για τη δημιουργία των εικόνων. Ακόμη υπάρχουν σαφείς ενδείξεις ότι ο πρώτος διέμενε στην Κωνσταντινούπολη, αλλά δεν γνωρίζουμε την πορεία του δεύτερου πριν φθάσει στο Σινά.

Το εξάπτυχο, όπως και η εικόνα με τον άγιο Γεώργιο και τον βασιλιά Δαβίδ φέρουν επιγραφές που έχουν συνταχθεί στα Ελληνικά και στα Γεωργιανά. Ποιος όμως μπορούσε να έχει συντάξει αυτές τις επιγραφές; Μπορούμε να υποθέσουμε ότι μοναχοί που είχαν εξαιρετική μόρφωση είχαν την δυνατότητα να γράφουν και στις δύο γλώσσες. Αναφερθήκαμε παραπάνω επιγραμματικά σε Ίβηρες μοναχούς που έζησαν στο Άγιον Όρος στο β' μισό του 10^{ου} αιώνα²⁴⁸. Όμως εγγράμματοι Γεωργιανοί μοναχοί απαντούν και σε μεταγενέστερους αιώνες. Για παράδειγμα, ο μοναχός Αρσένιος του Ιqaltho, ο οποίος έλαβε μέρος στη Σύνοδο του Ρουίσι-Ουρμπνίσι, που συγκάλεσε το 1103 ο βασιλιάς Δαβίδ Β', χαρακτηρίζεται στο *Χρονικό της Γεωργίας* ως φωστήρας της Εκκλησίας, ο οποίος γνώριζε να μιλά και να γράφει Ελληνικά και Γεωργιανά²⁴⁹.

Και άλλες σιναϊτικές εικόνες φέρουν επιγραφές στα Ελληνικά και στα Γεωργιανά. Χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα αποτελεί μια σειρά δώδεκα εικόνων Μηνολογίου, που χρονολογούνται γύρω στο 1200, σε κάθε μία από τις οποίες απεικονίζονται οι άγιοι και οι εορτές του εκάστοτε μήνα (Εικ. 66-72)²⁵⁰.

²⁴⁷ «*Barbam nutriunt et comam. Omnes habent coronas, tam laici quam clerici: laici quadratas, clerici rotundas*». Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 51.

²⁴⁸ Βλ. παραπάνω σ. 63.

²⁴⁹ Salia, "Moines et monastères géorgiens", 51. Qaukhchishvili, Vivian (επιμ.), *Georgian Chronicle*, 40.

²⁵⁰ Έχουν δημοσιευθεί μόνο οι 6 από τις 12 εικόνες, αυτές των μηνών Ιανουαρίου, Φεβρουαρίου, Μαρτίου, Μαΐου, Ιουνίου και Αυγούστου. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 126-130, τ. 2, 117-119. Weitzmann, "Icon Programs", 108, εικ. 37. Μουρίκη, "Εικόνες", 108, εικ. 30. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 202, εικ. 51. Patterson Ševčenko, "Marking Holy Time", 51-62. Nelson, Collins

Δυστυχώς δεν έχουμε συγκεκριμένες πληροφορίες για το πρόσωπο του δωρητή αυτών των δώδεκα εικόνων, αλλά μπορούμε κάλλιστα να υποθέσουμε ότι ο δωρητής τους προέρχονταν από την Γεωργία γι' αυτό επέλεξε να συμπεριληφθούν επιγραφές στα Ιβηρικά. Την ίδια ακριβώς υπόθεση μπορούμε να διατυπώσουμε για προγενέστερο δίπτυχο, του β' μισού του 11^{ου} αιώνα, που αποτελεί Μηνολόγιο ολόκληρου του ενιαυτού (Εικ. 73-75)²⁵¹. Κατά ατυχή σύμπτωση η επιγραφή της πίσω όψης του δεξιού φύλλου του διπτύχου, η οποία θα μπορούσε να προσφέρει στοιχεία για τον δωρητή, έχει πλέον σβηστεί, αλλά οι επιγραφές σε Ελληνικά και Ιβηρικά, μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι ο τόπος καταγωγής του ήταν η Γεωργία.

Η παρουσία Γεωργιανών μοναχών στο Σινά επιβεβαιώνεται από την ύπαρξη κωδίκων που φέρουν κείμενα στα Ιβηρικά. Αρκετοί από αυτούς τους κώδικες φέρουν κολοφώνες ή βιβλιογραφικά σημειώματα όπου δίδονται στοιχεία για την σιναϊτική ιβηρική κοινότητα. Ο γεωργιανός κώδικας N.2, κάπως προγενέστερος από την εποχή που μελετούμε, καθώς χρονολογείται μετά το 987, φέρει στα φφ. 20r-20v κολοφώνα (Εικ. 76)²⁵². Όσα αναφέρονται σε αυτόν από τον αντιγραφέα και τον δωρητή του χειρογράφου, που δεν είναι το ίδιο πρόσωπο, είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικά για τους Ίβηρες δωρητές και μας προσφέρουν μια σπάνια ευκαιρία να μάθουμε τον τρόπο ζωής τους στο Σινά. Παραθέτουμε το κείμενο σε μετάφραση: «*Εν ονόματι του Θεού, εγώ ο ιερομόναχος Ιωάννης, ο αμαρτωλός, έγραψα το Iadgari (ανθολόγιο υμνογραφικών κειμένων, τροπολόγιον) αυτό το Μέγα με τους ύμνους των μαρτύρων, εγώ αφ' εαυτού μου, χωρίς ανταμοιβή, κατά την προσταγή του ιερέα Κυρίκου του Διδασκάλου [...] σε καινούργια περγαμηνή που δωρήθηκε από τον Κωνσταντίο, άνθρωπο ευσεβή και λαϊκό, Ελληνικής καταγωγής. Επίσης και ένα Μικρό Iadgari (κατ'έκλογή) και μία μικρή Παρακλητική σε τέσσερα κεφάλαια και άλλα (βιβλία;) τα οποία απέκτησα γεγραμμένα γραφής Mrglovani για την ψυχή μου και τις ψυχές των τεθνεώτων μου και του ευσεβούς Κηρύκου και Κωνσταντίου και άλλων. Ικετεύω όλους τους ευσεβείς ιερείς, όσοι θα αξιωθείτε να διακονίσετε με τα βιβλία αυτά, να μνημονεύσετε, εμένα τον Ιωάννη τον γραφέα αυτού του βιβλίου, του αμαρτωλού και ταπεινού, στις άγιες προσευχές σας, και επίσης τους γονείς και αδελφούς μου, τους*

(επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, λήμμα 31, 196-199, (N. P. Ševčenko). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 384, XII.100.1-12.

²⁵¹ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 131-135, τ. 2, 119-120. Γαλάβαρης, "Πρώιμες εικόνες", 100, εικ. 17. Belting, *Likeness and Presence*, 252-253. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 195, εικ. 16-17. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 30, 194-195, (R. S. Nelson). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 380, XI.210.1-2.

²⁵² Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 50-53.

τεθνεώτες, και ο Θεός νας σας συγχωρήσει και να σας ελεήσει, Αμήν. Συγχωρέστε με, για όλα τα λάθη, όσα θα βρείτε, λόγω της αμάθειάς μου και να τα διορθώσετε εσείς, όσοι μπορείτε.» και «*Εν ονόματι του Θεού, του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, ταις πρεσβείαις της Υπεραγίας Θεοτόκου, των αγγέλων και αρχαγγέλων, χάριτι και πρεσβείαις του αγίου Ιωάννου του Βαπτιστού, των ενδόξων αγίων πατριαρχών και προφητών, των αγίων Οικουμενικών διδασκάλων, αποστόλων και αγίων Πατέρων, χάριτι και βοήθεια του αγίου και μεγάλου πατρός ημών του προφήτου Μωσέως του Θεόπτου, εγώ ο Κήρυκος ο Midznadzoreli και μαθητής του ιερ[έα του Thuai (Τουάι) ο αμαρτ]ωλός και πτωχός [...] απομακρύνθηκα από την χώρα μου λόγω των πολλών μου αμαρτιών. Και με το θέλημα του Θεού ήλθα στο άγιο αυτό όρος, τον λιμένα των ψυχών, και με αξίωσε ο Θεός να υπηρετώ την εκκλησία αυτού του αγίου όρους από τα νεανικά μου χρόνια έως τα γεράματά μου. Και με το έλεος του Θεού ανοικοδόμησα [μικρή] εκκλησία έξω από την θύρα της μεγάλης εκκλησίας και έκτισα ξενώνες για τους Άραβες για προσευχή της ψυχής μου [...] και για διανυκτέρευση υπήρχε μόνο η αγία εκκλησία [...] και είχε [βεβηλωθεί] από τη δυσσομία τους και εγώ μετέφερα έξω το διαμονητήριο της νύχτας. Κατ' εντολή του Θεού απέκτησα γι' αυτό το άγιο όρος [...] και με τις προσπάθειες μου και την υποστήριξη των ευσεβών και τιμών ιερέων απέκτησα τα βιβλία: ευαγγέλιον πλήρες, επιστολές του αποστόλου Παύλου και των αποστόλων πλήρεις. Εκλογή Νομοκάνονος, Iadgari το Μέγα σε δύο τόμους, και εκλογή από Iadgari, μία μικρή Οκτώηχο σε τέσσερις ενότητες, γραμμένη με τον ίδιο γραφικό χαρακτήρα, ένα άλλο Iadgari Μέγα, γραμμένο με μικρά γράμματα, το Ευχολόγιο το Μέγα, τη θεία λειτουργία, ένα μικρό ευαγγέλιο του Όρθρου για την προσευχή και λύτρωση της αμαρτωλής ψυχής μου, των ψυχών των γενέων μου, των αδελφών και όλων των οικείων μου τεθνεώτων και όλων εκείνων όσοι εργάστηκαν και προσέφεραν, [ο Θεός] να τους ανταμείψει κατά το έλεός Του ...»²⁵³. Ο γραφέας Ιωάννης επιτέλεσε το έργο της αντιγραφής με εντολή του ομοεθνούς του ιερομόναχου Κηρύκου και γράφει σε περγαμηνή που δώρησε ο Κωνσταντίνος ένας λαϊκός Βυζαντινός²⁵⁴. Ο Κήρυκος φρόντισε επίσης για την διαμονή των Αράβων (χριστιανών;) που περνούσαν από εκεί μάλλον ως προσκυνητές χτίζοντας ξενώνες, καθώς αναφέρει ότι αυτοί ήταν αναγκασμένοι να διανυκτερεύουν μέσα στο καθολικό. Επιπλέον ο Κήρυκος δώρησε στη μονή μια σειρά από χειρόγραφα, ενώ ταυτόχρονα*

²⁵³ Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 51-53.

²⁵⁴ Παραπάνω αναφέραμε ότι κοσμικοί Βυζαντινοί έκαναν δωρεές σε μονές των Αγίων Τόπων και ίσως ο Κωνσταντίνος να αποτελεί μια ανάλογη περίπτωση. Βλ. σσ. 30-31.

φρόντισε να ανοικοδομήσει παρεκκλήσιο. Υπήρξε μάλλον ένας ιδιαίτερα δραστήριος δωρητής, αφού πέρασε όλη τη ζωή του στο Σινά. Για τη μορφή του Κηρύκου λαμβάνουμε στοιχεία από έναν άλλο κώδικα (Σιν.γεω.Ν.8) που μνημονεύεται στον κολοφώνα του κώδικα Ν.2 ως «επιστολές του αποστόλου Παύλου και των αποστόλων πλήρεις»²⁵⁵. Πράγματι ο κώδικας Ν.8 χρονολογείται το 977, είναι δηλαδή προγενέστερος του Ν.2, και ο κολοφώνας του αναφέρει: «[...] Αξιώθηκα να αποκτήσω αυτό το βιβλίο των επιστολών του αποστόλου Παύλου και των άλλων αποστόλων εγώ ο Κήρυκος, ιερέας του όρους, και το πρόσφερα στο άγιο όρος του Σινά [...] Ηρθα στο άγιο όρος του Σινά εγώ ο Κήρυκος ο αμαρτωλός ο Sokhastreli (Hσυχαστής) [...] και έγραψα αυτό το ιερό βιβλίο δια χειρός εμού του αμαρτωλού για τον πνευματικό μου αδελφό Κήρυκο Midznadzoreli ιερέα του Thuai (Τουάι), ο οποίος ήταν δεκανός στο άγιο όρος του Σινά [...] Από κτίσεως κόσμου έτη 6581, χρονικόν 297^{ov}» (Εικ. 77)²⁵⁶. Σημειώνουμε εδώ μόνο ότι ο Κήρυκος ήταν δεκανός, δηλαδή επικεφαλής μιας μικρής ομάδας μοναχών, όπως ο μοναχός Δαβίδ, ο οποίος, όπως αναφέραμε, ήταν το 1075 ο γέροντας μιας ομάδας οκτώ μοναχών²⁵⁷. Για τον αριθμό των μοναχών που είχαν συγκεντρωθεί γύρω από τον Κήρυκο λαμβάνουμε πληροφορίες από τον κολοφώνα του κώδικα Ν.20 που χρονολογείται το 986: «Χριστέ ελέησον τον Γαβριήλ, τον Γεώργιο, τον Μιχαήλ, τον Κήρυκο, τον Ιωάννη, τον Βασίλειο και όλους τους αδελφούς και χριστιανούς. Αμήν»²⁵⁸. Δεδομένου ότι ο Κήρυκος ζούσε στο Σινά από τη νεανική του ηλικία και είχε περάσει εκεί όλα τα χρόνια της ασκητικής του ζωής είναι δυνατό να υποθέσουμε ότι, όπως ο Δαβίδ, θα ήταν ο επικεφαλής της ομάδας των Γεωργιανών μοναχών. Διαπιστώνουμε επιπλέον ότι η κοινότητα των Γεωργιανών μοναχών αποτελούνταν από ομάδες των έξι με οκτώ ατόμων. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτός ο αριθμός μοναχών πρέπει να βρίσκεται κοντά στην πραγματικότητα. Η υπόθεση μπορεί να ενισχυθεί από το γεγονός ότι σε κείμενο ανώνυμου Λατίνου προσκυνητή των αρχών του 9^{ov} αιώνα αναφέρεται ότι η μοναστική κοινότητα του Σινά αριθμούσε μόλις τριάντα μέλη²⁵⁹. Επίσης ο Ρώσος

²⁵⁵ Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 60-61.

²⁵⁶ Ο.π., 61.

²⁵⁷ Βλ. παραπάνω, σ. 67.

²⁵⁸ Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 85.

²⁵⁹ Το κείμενο έχει τίτλο *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, στο Tobler, Molinier (επιμ.), *Itinera Hierosolymitana*, 304. Ωστόσο μεταγενέστερο παπικό έγγραφο του 1334 που εξέδωσε ο Πάπας Ιωάννης ΚΒ' αναφέρει ότι η μονή Σινά είχε 200 μοναχούς, Hofmann, "Sinai und Rom", 230.

προσκυνητής Δανιήλ αναφέρει ότι η μονή Καλαμώνος είχε είκοσι μοναχούς, ενώ ο Ιωάννης Φωκάς μέτρησε σαράντα μοναχούς στη μονή του Αγίου Σάββα²⁶⁰.

²⁶⁰ Μονή Καλαμώνος: Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 138. Μονή Αγίου Σάββα: PG 133, 948.

A.6 Μελκίτες δωρητές

Οι Ορθόδοξοι χριστιανικοί πληθυσμοί της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου, οι οποίοι ήταν γνωστοί με την ονομασία Μελκίτες, παρέμεναν σε μεγάλο βαθμό ελληνόφωνοι τουλάχιστον μέχρι τον 8^ο αιώνα, δηλαδή για έναν περίπου αιώνα μετά την Αραβική κατάκτηση²⁶¹. Σταδιακά όμως από τον 9^ο αιώνα και έπειτα τα Αραβικά άρχισαν να αντικαθιστούν τα Ελληνικά, τόσο στη διοίκηση όσο και στις καθημερινές δραστηριότητες, ενώ αλλαγές επήλθαν και στον χώρο της Εκκλησίας, όπου σταδιακά στις λειτουργίες τα Αραβικά άρχισαν να χρησιμοποιούνται παράλληλα με τα Ελληνικά, αν και ακόμη δεν γνωρίζουμε εάν η θεία λειτουργία τελούνταν εξολοκλήρου στα Αραβικά πριν από τον 13^ο αιώνα²⁶². Επί παραδείγματι οι Ορθόδοξοι κάτοικοι της πόλης της Αντιόχειας φαίνεται ότι στην πλειονότητά τους ήταν ελληνόφωνοι ή τουλάχιστον γνώριζαν Ελληνικά, αλλά στις περιοχές γύρω από αυτήν θα πρέπει να μιλούσαν Συριακά και Αραβικά. Οι Ορθόδοξοι της υπόλοιπης Συρίας, της Παλαιστίνης και της Αιγύπτου πιθανότατα μιλούσαν κυρίως Αραβικά και χρησιμοποιούσαν σε μικρότερο βαθμό τα Ελληνικά²⁶³. Σαν αποτέλεσμα του “εξαραβισμού” των χριστιανικών κοινοτήτων δημιουργήθηκε η ανάγκη να μεταφραστούν θεολογικά κείμενα στην αραβική γλώσσα, φαινόμενο που ξεκίνησε ήδη από τον 9^ο αιώνα και συνεχίστηκε τον 10^ο και 11^ο αιώνα²⁶⁴. Μάλιστα στο β’ μισό του 12^{ου} αιώνα ο Παύλος al-Râhib, μοναχός από την Αντιόχεια, ο οποίος ήταν επίσκοπος Σιδώνας, συνέταξε πέντε θεολογικές πραγματείες στα Αραβικά, ενώ έναν

²⁶¹ Hasluck, *Christianity and Islam*. Bulliet, “Process and Staus”, 1-12. Cragg, *Arab Christian*. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*. Griffith, *Church in the Shadow*, 137-139. Επίσης οι χριστιανοί της Συρίας χρησιμοποιούσαν τα Συριακά, βλ. Every, “Syrian Christians”, 363-372.

²⁶² Le Strange, *Palestine*. Nasrallah, “Liturgie des Patriarcats melchites”, 159-160. Leeming, “Adoption of Arabic”, 239-246. Griffith, “Church of Jerusalem”, 175-204. Pahlitzsch, “Griechisch, Syrisch, Arabisch”, 37-47. Griffith, *Church in the Shadow*, 92-99, 137-139. Galadza, “Sources”, 85-86.

²⁶³ Hamilton, *Latin Church*, 159-187. Hamilton, “Latin Church”, 8-11. Micheau, “Eastern Christianities”, 390.

²⁶⁴ Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός έγραψε όλα τα θεολογικά έργα του στα Ελληνικά, αλλά ο Θεόδωρος Abu-Qurra (περί το 740/750-820/825) συνέταξε τις περισσότερες θεολογικές πραγματείες του στα Αραβικά, γεγονός που δείχνει ότι πιθανώς οι χριστιανικοί πληθυσμοί δεν κατανοούσαν πια τα Ελληνικά μετά τα μέσα του 8^{ου} αιώνα. Σχετική βιβλιογραφία: Vollers, “Religionsgespräch von Jerusalem”, 29-71, 197-221. Every, “Syriac and Arabic”, 230-239. Every, “Syrian Christians”, 363-372. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*. Beck, *Kirche*, 476-486. Dick, “Théodore Abuqurra (α)”, 209-223, 319-332. Dick, “Théodore Abuqurra (β)”, 114-129. Blau, *Grammar of Christian Arabic*. Haddad, *Théologiens arabes*. Griffith, “Greek into Arabic”, 117-138. Noble, “John Damascene”, 95-116. Griffith, “Monks of Palestine”, 1-28. Griffith, “Anthony David of Baghdad”, 7-19. Griffith, *Theodore Abu Qurrah*. Lamoreaux, “Theodore Abu Qurrah”, 361-386. Louth, “John of Damascus”, 301-304. Lamoreaux, “Biography of Theodore Abu Qurrah”, 25-40. Louth, *Saint John Damascene*. Samir, *Abu Qurrah*. Griffith, “Giovanni di Damasco”, 21-52. Micheau, “Eastern Christianities”, 373-403. Griffith, *Church in the Shadow*, 59-91. Griffith, “John of Damascus”, 207-237. Noble, “Between Baghdad and Byzantium”, 46-47.

αιώνα νωρίτερα ο διάκονος ‘Abdallâh ibn Fadl, επίσης από την Αντιόχεια, μετέφρασε τις Ομιλίες του αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου στα Αραβικά²⁶⁵. Επιπλέον στις χριστιανικές κοινότητες αυτών των περιοχών στην περίοδο που εξετάζουμε η λειτουργία τελούνταν κατά το Ορθόδοξο τυπικό της Κωνσταντινούπολης²⁶⁶. Βέβαια, ανεξάρτητα από τη γλώσσα της θείας λειτουργίας, η διακόσμηση των ναών με εικόνες αποτελούσε αναπόσπαστο τμήμα της λατρευτικής πρακτικής των Ορθόδοξων που ζούσαν σε μουσουλμανικές χώρες. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η καθιέρωση της λατρείας των εικόνων στηρίχθηκε σε μεγάλο βαθμό στους θρησκευτικούς αγώνες αγίων της Συροπαλαιστίνης, όπως του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού (περί το 675-749/753-4), ο οποίος, έχοντας ως έδρα του τη Λαύρα του Αγίου Σάββα, συνέταξε κατά τη διάρκεια της Εικονομαχίας πολλές θεολογικές πραγματείες, στις οποίες υπερασπίζονταν τις θέσεις των Εικονολατρών²⁶⁷.

Συνεχίζοντας την έρευνα για τους δωρητές εικόνων είναι δυνατό να υποθέσουμε ότι μοναχοί και κληρικοί με καταγωγή από την Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο θα μπορούσαν να έχουν κάνει δωρεές εικόνων στο Σινά. Στις πηγές γίνονται αναφορές σε μοναχούς, που έφτασαν στο Βυζάντιο από την περιοχή των Αγίων Τόπων όπου αρχικά διέμεναν²⁶⁸. Ο Βίος του αγίου Λάζαρου του Γαλησίου όρους μας πληροφορεί ότι ο μοναχός Φώτιος από τα Ιεροσόλυμα πέρασε από το μοναστήρι που είχε ιδρύσει ο άγιος κοντά στην Έφεσο της Μικράς Ασίας, αφού είχε ταξιδέψει

²⁶⁵ Khoury (επιμ.), *Paul d'Antioche*. Ebied, Thomas (επιμ.), *Muslim-Christian Polemic*, 55-147. Micheau, “Eastern Christianities”, 393, 395. Noble, *Between Baghdad and Byzantium*. Για την περίπτωση του Παύλου και τον τρόπο με τον οποίο τα έργα του επηρέασαν την καλλιτεχνική παραγωγή της περιοχής της Συροπαλαιστίνης, βλ. Carr, “Reading Styles of Use”, 247-254.

²⁶⁶ Charon, “Rite byzantin”, 477-484. Sauge, *Synaxaires Melkites*, 181-182. Nasrallah, “Liturgie des Patriarcat melchites”, 156-181. Galadza, “Liturgical Byzantinization”, 69-85. Galadza, *Liturgical Byzantinization*. Galadza, “Sources”, 75-94.

²⁶⁷ Menges, *Bilderlehre*. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*. Fazzo, “Rifiuto delle icone”, 25-45. Auzépy, “Étienne le Sabaitte et Jean Damascène”, 183-218. Auzépy, “Sabaites et l’iconoclasme”, 305-314. Louth, “John of Damascus”, 301-304. Griffith, “Christians, Muslims and the Image”, 347-380. Noble, “John Damascene”, 95-116. Signes Codoner, “Melkites and Icon Worship”, 135-187. Επίσης και ο Θεόδωρος Abu-Qurra υπερασπίστηκε τη λατρεία των εικόνων σε γραπτά του, βλ. Griffith, “Theodore Abu Qurrah’s Tract”, 53-73. Griffith, *Treatise on the Veneration*.

²⁶⁸ Δεν είμαστε φυσικά σε θέση να γνωρίζουμε το ποσοστό Μελκιτών (αραβόφωνων) και Βυζαντινών μοναχών, αφού δε σώζεται αρχειακό υλικό, που να καταγράφει την προέλευση των μοναχών. Ακόμη και ο αριθμός των μοναχών σε κάθε μονή μας διαφεύγει. Σχετική μνεία υπάρχει σε λατινικό κείμενο του 9^{ου} αιώνα, στο οποίο καταγράφεται ο αριθμός των μοναχών κάθε μοναστηριού των Αγίων Τόπων. Σύμφωνα με αυτό το κείμενο η μονή του Αγίου Θεοδοσίου είχε εβδομήντα μοναχούς, η μονή του Αγίου Σάββα εκατόν πενήντα, η μονή του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στον Ιορδάνη (στον τόπο της Βαπτίσεως) τριάντα πέντε, η μονή του Αγίου Ευθυμίου τριάντα μοναχούς, η μονή του Αγίου Χαρίτωνος τριάντα και η μονή Σινά τριάντα μοναχούς, βλ. “Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis”, στο Tobler, Molinier (επιμ.), *Itinera Hierosolymitana*, 301-305, συγκεκριμένα για το Σινά 304. Αγγλική μετάφραση στο Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 137-138.

προηγούμενος στην Κωνσταντινούπολη²⁶⁹. Στο ίδιο σημείο του κειμένου υπάρχει αναφορά και στον μοναχό Κοσμά Ιεροσολυμίτη καθώς και σε κάποιον άλλο μοναχό, που είχε γυρίσει από τα Ιεροσόλυμα, όπου είχε μείνει επί μακρόν και ο οποίος εκείνη την εποχή μόναζε στη μονή του Αγίου Θεοφυλάκτου στη Λυδία²⁷⁰. Επίσης, ο Ιωάννης Κίνναμος (πριν το 1143-μετά το 1185) κάνει αναφορά σε μοναχό, που καταγόταν από την περιοχή της Γαλιλαίας, ο οποίος μάλιστα προφήτευσε την άνοδο του Μανουήλ στο θρόνο²⁷¹. Επίσης από το Βίο του αγίου Παύλου του Νεότερου, που χρονολογείται στα τέλη του 10^{ου} αιώνα, πληροφορούμαστε ότι σιναΐτες μοναχοί αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν το Σινά μετά από αραβική επιδρομή και να εγκατασταθούν τελικά στο όρος Λάτρος, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από τους Βίους άλλων αγίων²⁷². Εντούτοις δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τον τόπο καταγωγής αυτών των ασκητών, οι οποίοι θα μπορούσαν κάλλιστα να ήταν Βυζαντινοί που μόνασαν στους Αγίους Τόπους και έπειτα επέστρεψαν στο Βυζάντιο.

Η πιο σαφής αναφορά για την καταγωγή σιναΐτη μοναχού απαντά στην ιστορική πραγματεία του Yahyā ibn Sa'īd al-Antākī. Ο Yahyā αναφέρεται στον μοναχό Γεώργιο, ο οποίος καταγόταν από την πόλη της Δαμιέττης της Αιγύπτου, που βρισκόταν στο δέλτα του Νείλου. Ο Γεώργιος έγινε μοναχός στο Σινά και έπειτα μετέβη στο Βυζάντιο, για να επιστρέψει κάποια χρόνια αργότερα στο Σινά και να γίνει ιερέας, πριν τελικά εκλεγεί Πατριάρχης Αλεξανδρείας το 1021²⁷³. Ο Γεώργιος δεν ήταν ο μόνος σιναΐτης μοναχός που εκλέχτηκε Πατριάρχης Αλεξανδρείας. Το 941 στον πατριαρχικό θρόνο της Αλεξάνδρειας ενθρονίστηκε ο σιναΐτης μοναχός Ισαάκ (941-954), ο οποίος ήταν ασκητική μορφή και ιδιαίτερα μορφωμένος²⁷⁴. Σημειώνουμε εδώ επίσης ότι σε φατιμδικό έγγραφο προστασίας του 1130, που εξέδωσε ο χαλίφης Αλ-Χαφίζ (1132-1149), αναφέρεται ότι το μοναστήρι του Σινά διέθετε μετόχι στη Δαμιέττη, όπου ενδεχομένως ο Γεώργιος ήρθε για πρώτη φορά σε

²⁶⁹ AASS, Νοέμβριος, τ. 3, 535.

²⁷⁰ Ο.π., τ. 3, 535. Σε άλλο σημείο του Βίου αναφέρεται ότι ο άγιος Λάζαρος έστειλε το μοναχό Κοσμά στην Κωνσταντινούπολη για να παραδώσει επιστολή στον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Θ' Μονομάχο (1042-1055), στο ίδιο 575.

²⁷¹ «*Ἦν τις μοναχῶν πατρὶς αὐτῷ Γαλιλαία,...*». Meineke (επιμ.), *Epitome*, 23.

²⁷² Βίος αγίου Παύλου του Νεότερου που μόνασε στο όρος Λάτρος στο β' μισό του 10^{ου} αιώνα: Delehaye, "Vita sancti Pauli", 33. Το γεγονός μνημονεύεται και στο Βίο του αγίου Νικηφόρου επισκόπου Μιλήτου καθώς και στην *Υποτύπωση* του αγίου Χριστοδούλου της Πάτμου, βλ. αντίστοιχα: Delehaye, "Vita sancti Nicephori", 145-146. Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, τ. 6, 60.

²⁷³ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 451-453. Πρόκειται για τον Πατριάρχη Αλεξανδρείας Γεώργιο Β' (1021-1052).

²⁷⁴ Ο.π., *Histoire de Yahyā*, 726.

επαφή με σιναΐτες μοναχούς²⁷⁵. Όπως είναι φυσικό μπορούμε να υποθέσουμε ότι αραβόφωνοι μοναχοί έκαναν δωρεές στο Σινά. Η παραπάνω πρόταση δεν αποτελεί υπόθεση εργασίας, αλλά τεκμηριώνεται από τον κολοφόνα του σιναΐτικού κώδικα αραβ. 116. Πρόκειται για δίγλωσσο Ευαγγελιστάριο με τα κείμενά του γραμμένα στα Ελληνικά και τα Αραβικά²⁷⁶. Στο φύλλο 205β σώζεται ένας επίσης δίγλωσσος κολοφόνας (Εικ. 78). Το τμήμα του που έχει γραφτεί στα Ελληνικά αναφέρει: «Μνήσθητη Κ(ύρι)ε τοῦ δούλου σου Ιω(άννου) πρεσβυτέρου ὄρ(ο)υς Σινᾶ, υ(ιό)ς Βίκτωρος Ταμιαθέου, ἀμὴν γένντο», ενώ το αραβικό κείμενο, το οποίο παραθέτουμε εδώ σε μετάφραση, είναι το εξής: «Μνήσθητι Κύριε τον δούλο σου Ιωάννη, πρεσβύτερο του ὄρους Σινά, τον υιό του Βίκτωρα blmla(:) από τη Δαμιέττη. Έγραψε τον κώδικα γι' αυτόν και για ὄσους θα τον διαβάσουν μετά από αυτόν. Και εύχεται ὄσοι τον διαβάζουν να τον μνημονεύουν. Τον έγραψε το έτος 385 των Αράβων (995/996). Και έγινε μοναχός σε αυτόν τον τόπο το έτος 374 των Αράβων (984/985)»²⁷⁷. Βλέπουμε λοιπόν ότι αντιγραφέας και πιθανότατα δωρητής του χειρογράφου ήταν ο ιερομόναχος Ιωάννης από την Δαμιέττη, που γνώριζε να γράφει Ελληνικά και Αραβικά, ο οποίος μοιράζεται ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά με τον Γεώργιο, τα οποία είναι η καταγωγή, ο τόπος όπου ασκήτησαν, το ιερατικό αξίωμα, και η παιδεία.

Το μοναστήρι του Σινά διέθετε μετόχια σε περιοχές του φατιμιδικού χαλιφάτου της Αιγύπτου με Ορθόδοξο πληθυσμό. Συγκεκριμένα το έγγραφο προστασίας του 1130, στο οποίο προαναφερθήκαμε μόλις παραπάνω, βεβαιώνει ότι η μονή κατείχε ακίνητη περιουσία στο Κάιρο, στην Αλεξάνδρεια, στη Δαμιέττη και στην Τάνιδα, καθώς και σε άλλες επαρχίες που δεν προσδιορίζονται στο κείμενο, αλλά πιθανότατα πρόκειται για μετόχια στη χερσόνησο του Σινά ή στην Παλαιστίνη²⁷⁸. Αυτό σημαίνει ότι το μοναστήρι επανδρώνονταν και με μοναχούς, ὅπως ο Γεώργιος και ο Ιωάννης στους οποίους προαναφερθήκαμε, που προέρχονταν από τις συγκεκριμένες περιοχές. Εντούτοις είναι αρκετά δύσκολο να διαπιστωθεί ο

²⁷⁵ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 4, 51.

²⁷⁶ Λατινική μετάφραση: «*Memento, o Domine, servi tui peccatoris Iohannis presbyteri in Monte Sina, filii Victoris blmla(:) Damiatensis; scripsit eum pro se ipso et pro eis qui legent in eo post eum; et ille rogat omnes qui legent in eo ut misereantur super eum. Et scripsit in anno trecentesimo octogesimo quinto ex annis Arabum (995/996). Et monachus-factus-est in hoc loco in anno trecentesimo septuagesimo quarto ex annis Arabum (984/985)*». Garitte, "Évangélique grec-arabe", 207-225. Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, αρ. 4, 17-18. Hoffmann, "Manuscripts grecs", 351. Αγγλική μετάφραση στο: Galadza, "Sources", 80.

²⁷⁷ Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, αρ. 4, 17.

²⁷⁸ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 4, 50-51.

τόπος καταγωγής των μοναχών, εκτός φυσικά και αν αυτός αναφέρεται ρητά σε γραπτή πηγή. Άλλωστε οι μοναχοί βρίσκονταν σε διαρκή μετακίνηση, δηλαδή μετακινούνταν από μονή σε μονή ανάλογα με τις πολιτικές και οικονομικές συνθήκες που επικρατούσαν στην περιοχή όπου βρισκόταν το μοναστήρι στο οποίο ασκήτευαν²⁷⁹. Ακόμη και η προσωνυμία Ιεροσολυμίτης, που συνδέει άμεσα ένα πρόσωπο με την περιοχή των Ιεροσολύμων, δεν επαρκεί για να αποδείξει τον τόπο καταγωγής ενός μοναχού, αλλά μάλλον δηλώνει τον τόπο προέλευσής του. Εξάλλου φαίνεται ότι η θέση ενός μοναχού στη μονή καθοριζόταν σε μεγάλο βαθμό από την παιδεία του. Για παράδειγμα, ο Πατριάρχης Αλεξανδρείας Γεώργιος καταγόταν από την Δαμιέττη. Όμως η καταγωγή του δεν τον εμπόδισε να γίνει μοναχός στο Σινά, έπειτα να πάει στην Κωνσταντινούπολη, όπου είναι λογικό να υποτεθεί ότι διεύρυνε την ελληνική του παιδεία, και μετά να επιστρέψει στο Σινά όπου έγινε ιερέας. Μάλιστα φαίνεται ότι Μελκίτες μοναχοί εκλέχτηκαν ως και ηγούμενοι στο Σινά. Από αραβικό αγιολογικό κείμενο, που χρονολογείται στον 9^ο αιώνα και σώζεται σε χειρόγραφο του Σινά (Σιναΐτ. αραβ. κωδ. 542), μαθαίνουμε ότι ηγούμενος της μονής κατά τον 9^ο αιώνα διετέλεσε ο Abd al-Masih (Χριστόδουλος), ο οποίος ήταν αραβόφωνος χριστιανός από την Υεμένη²⁸⁰. Το γεγονός αυτό δεν πρέπει να προκαλεί ερωτήματα. Σε ένα περιβάλλον όπου η Αραβική είχε γίνει η επίσημη γλώσσα διεκπεραίωσης των κρατικών υποθέσεων, στο οποίο ολόένα και περισσότεροι πληθυσμοί μιλούσαν αραβικά, πολλοί μοναχοί θα ήταν σίγουρα Άραβες χριστιανοί και δεν έχουμε λόγο να μην αποδεχτούμε το γεγονός ότι κάποιος από αυτούς έγινε ηγούμενος του Σινά²⁸¹. Αξίζει επίσης να σημειώσουμε ότι οι μελκίτες ιεράρχες θα πρέπει να ταξίδευαν συχνά προς το Βυζάντιο, με το οποίο θα δημιουργούσαν πνευματικούς δεσμούς, καθώς εκτός από το παράδειγμα του Πατριάρχη Γεωργίου διαθέτουμε και αυτό του επισκόπου Σιδώνας Παύλου, ο οποίος μας πληροφορεί ότι

²⁷⁹ Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα του μοναχού Παύλου, που μόναζε στη λαύρα του Αγίου Σάββα στην Παλαιστίνη μαζί με τον άγιο Λάζαρο του Γαλησίου όρους. Κατά τη διάρκεια των διωγμών κατά των χριστιανών του χαλίφη της Αιγύπτου Αλ-Χακίμ το 1009, οι δύο μοναχοί εγκατέλειψαν τα Ιεροσόλυμα. Ο Παύλος επέλεξε τότε να ασκητέψει στην περιοχή της Λαοδίκειας της Συρίας και κατά πάσα πιθανότητα αργότερα μόνασε στη μονή της Αναστάσεως πριν εγκατασταθεί τελικά στη μονή του Αγίου Ευγενίου στην Τραπεζούντα, *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 515. Αλλά και ο άγιος Λάζαρος επέλεγε να μετακινείται πολύ συχνά σύμφωνα με όσα αναφέρθηκαν παραπάνω. Οι πολιτικές συνθήκες οδηγούσαν συχνά στη μετακίνηση των μοναχών. Το καλοκαίρι του 1187 μια επιδρομή μουσουλμάνων πολεμιστών ανάγκασε τους μοναχούς της μονής του Αγίου Ευθυμίου να εγκαταλείψουν τον τόπο άσκησής τους και να κατευθυνθούν προς τη μονή του Αγίου Σάββα σε αναζήτηση ασφαλούς καταφυγίου. Βλ. Delehaye, "Narratio", 162-175. Επίσης, Kaplan, "Choix du lieu saint", 183-198.

²⁸⁰ Έχουν γίνει δύο μεταφράσεις του κειμένου: Griffith, "Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani", 331-374. Swanson, "Martyrdom of Abd al-Masih", 107-129. Μελκίτικο συναξάριο: Sauguet, *Synaxaires Melkites*, 366-367.

²⁸¹ Griffith, *Church in the Shadow*, 137-139.

ταξίδεψε στην Κωνσταντινούπολη και στη Ρώμη, όπου συνάντησε μορφωμένους ανθρώπους με τους οποίους συνομίλησε για θεολογικά ζητήματα²⁸².

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το ζήτημα παρουσιάζει αφιερωματική επιγραφή από τη μονή Καλαμώνος²⁸³. Ο Ιωάννης Φωκάς, το πόνημα του οποίου αποτελεί πολύτιμη πηγή πληροφοριών για τη δραστηριότητα των Βυζαντινών στους Αγίους Τόπους την εποχή της βασιλείας του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού, αναφέρει ότι: «...ή του Καλαμώνος μονή,..., ἀπὸ τετραγώνου λαξευτοῦ λίθου ἀνωκοδόμηται, καὶ ὁ ναὸς μέσον αὐτῆς ἐγχόρηγος τρουλλωτὸς ἴδρυται ἐν κυλινδρωτοῖς θόλοις ἐπικαθήμενος»²⁸⁴. Εντούτοις δεν αναφέρει τα ονόματα των δωρητῶν. Εφόσον ο Φωκάς περιγράφει τις δωρεές του Μανουήλ στους Αγίους Τόπους δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα να δόθηκε χορηγία για την ανοικοδόμηση της συγκεκριμένης μονής από τον ίδιο τον αυτοκράτορα. Η μονή Καλαμώνος έχει ταυτιστεί με το σημερινό μοναστήρι Kasr Hadjla ή Dair Hajla, που σήμερα τιμάται στη μνήμη του Αγίου Γερασίμου²⁸⁵. Σε αυτό το μοναστήρι βρέθηκε αφιερωματική επιγραφή, ένα τμήμα της οποίας έχει γραφτεί στα Ελληνικά και ένα στα Αραβικά. Η επιγραφή στα Ελληνικά είναι η εξής: «(Ἀνε)κενήσθε(ι) (ἢ) ὑερά μο(ν)ῆ ταῦτι ἐν ἰμέρες τουῦ Ἰωάννου πα(α)ρ(ι)άρχου (καὶ) Ἰακόβου τουῦ ἰγουμ(ένου)», ενώ η επιγραφή στα Αραβικά αναφέρει: «Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς. Αὐτὸ τὸ ἔργο ολοκληρώθηκε ἀπὸ τὸν κύριο (μαῖστορα) ... καὶ τὸν κύριο (μαῖστορα) ... Ὁ Θεὸς νὰ τοὺς συγχωρήσει»²⁸⁶. Εάν η ανοικοδόμηση της μονής έγινε επί της βασιλείας του Μανουήλ Κομνηνού, τότε ο Πατριάρχης Ιωάννης της επιγραφῆς μπορεί να ταυτιστεί με τον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ιωάννη Θ΄ (1157). Εάν όμως η ανοικοδόμηση δεν έγινε στα χρόνια του Μανουήλ Κομνηνού, τότε ο Ιωάννης θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ιωάννη Η΄ (1106-1108). Πάντως τα κτίσματα της μονής έχουν στοιχεία λατινικής αρχιτεκτονικής, γεγονός που σημαίνει ότι η ανοικοδόμηση του μοναστηριακού συγκροτήματος έλαβε χώρα την εποχή που η

²⁸² Για το πρόσωπο του επισκόπου Παύλου, βλ. παραπάνω σ. 77. Για τη συγκεκριμένη αναφορά, βλ. Khoury (επιμ.), *Paul d'Antioche*, 13.

²⁸³ Vaillhé, "Laures de St. Gerasimos et de Calamon", 106-119.

²⁸⁴ *PG* 133, 953C.

²⁸⁵ Conder, Kitchener, *Survey*, τ. 3, 213-217. Lagrange, "Chronique", 440-441. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 197-202.

²⁸⁶ Lagrange, "Chronique", 440. Η μεταγραφή της αραβικής επιγραφῆς είναι ελεύθερη απόδοση της γαλλικής μετάφρασης: «*Au nom de Dieu. Cette œuvre a été achevée par le maître...et par le maître...Dieu leur pardonne*».

περιοχή ανήκε στο Βασίλειο της Ιερουσαλήμ²⁸⁷. Το γεγονός αυτό τεκμηριώνει και την ταύτιση του Πατριάρχη Ιωάννη με έναν από τους δύο προαναφερθέντες ιεράρχες, καθώς δεν υπήρξε άλλος Πατριάρχης με το όνομα Ιωάννης κατά το 12^ο αιώνα.

Επιπροσθέτως Ορθόδοξοι Χριστιανοί των Αγίων Τόπων ανέλαβαν την ανέγερση ενός ακόμη μοναστηριού της περιοχής στα τέλη του 12^{ου} αιώνα. Πρόκειται για το Deir Wadi el Kelt, δηλαδή τη μονή Χοζιβά²⁸⁸. Η κτητορική επιγραφή του μοναστηριού έχει συνταχθεί, όπως στην περίπτωση της μονής Καλαμώνος, στα Ελληνικά και στα Αραβικά. Η ελληνική επιγραφή αναφέρει: «*Ἀνεκενίσθη ἡ παρ(οὔσα) μον(ή) διὰ χ(ε)ιρὸς Ἰβραχίμ (καὶ) τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ. Ἐ(τει) ,ςπχζ' (ὶ)ν(δικτιῶνος) ἰβ' Μ(αρ)τ(ίου) τ(οῦ) ἡγουμέ(νου) Γερασ(ί)μ(ου)*»²⁸⁹. Η αραβική επιγραφή δίνει περίπου τα ίδια στοιχεία: «*Αὐτὸ τὸ ἔργο ἀποπερατώθηκε ἀπὸ τὸν Ἰμπραήμ καὶ τοὺς ἀδελφούς του, τοὺς γιουὺς τοῦ Μωυσή ἀπὸ τὴν Jifna. Εἶθε ὁ Θεὸς νὰ τοὺς δείξει ἔλεος, καὶ νὰ δώσει ἔλεος σὲ ὅποιον διαβάσει τὴν ἐπιγραφή καὶ πεί Ἀμήν*»²⁹⁰.

Εφόσον οι ιδρυτικές επιγραφές των μονών Καλαμώνος και Χοζιβά έχουν γραφτεί στα Αραβικά και στα Ελληνικά, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ένα τμήμα των μοναχών τους θα πρέπει να ήταν γηγενείς Ορθόδοξοι κάτοικοι της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου οι οποίοι μιλούσαν αραβικά. Όπως είναι λογικό να υποτεθεί επιγραφές σε δύο γλώσσες μπορούν να εντοπιστούν σε περιοχές στις οποίες οι πληθυσμοί μιλούσαν δύο διαφορετικές γλώσσες ή τουλάχιστον έχει καθιερωθεί η χρήση δύο επισήμων γλωσσών, έστω και αν οι τοπικοί πληθυσμοί μιλούν περισσότερες γλώσσες. Η χρήση Ελληνικών και Αραβικών διαπιστώνεται και σε άλλες περιοχές στις οποίες συνυπήρχαν αραβόφωνοι και ελληνόφωνοι πληθυσμοί και

²⁸⁷ Conder, Kitchener, *Survey*, τ. 3, 213, 216.

²⁸⁸ Conder, Kitchener, *Survey*, τ. 3, 192, pl. 193, 197. Αθανασιάδης, *Μονή Χοζεβά*. Schneider, "Das Kloster der Theotokos zu Choziba", 297-332. Ovadijah, *Corpus of Byzantine Churches*, 50. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 183-192.

²⁸⁹ Ο Μ. J. Lagrange θεωρούσε ότι η αναγραφόμενη ημερομηνία είναι το 1234, αλλά τμήματα των κτισμάτων της μονής ανάγονται στην εποχή κατά την οποία οι Σταυροφόροι ήταν κύριοι της περιοχής. Για τις επιγραφές και τη χρονολόγηση βλ. Lagrange, "Chronique", 442-443. Άλλοι μελετητές χρονολογούν την ανοικοδόμηση του μοναστηριακού συγκροτήματος στο 12^ο αιώνα και συγκεκριμένα το 1179, βλ. Schneider, "Das Kloster der Theotokos zu Choziba", 307-309. Για το ζήτημα βλ. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 190-191. Πάντως το έτος 6687, δηλαδή το 1179, αντιστοιχεί με τη 12 ινδικτιώνα, Grumel, *Chronologie*, 257.

²⁹⁰ Lagrange, "Chronique", 442-443. Το χωριό Jifna κατοικείται ακόμη και σήμερα από χριστιανούς, οπότε μπορούμε να υποθέσουμε ότι και οι μαϊστορές, που μνημονεύονται στην επιγραφή, ήταν χριστιανοί. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 279-280.

συγκεκριμένα στην Σικελία²⁹¹. Η Αδελασία, η μητέρα του Ρογήρου Β' (1130-1154), που από το 1101-1112 υπήρξε αντιβασίλισσα του Νορμανδικού βασιλείου της Σικελίας και της Κάτω Ιταλίας, εξέδωσε διατάγματα τα οποία έχουν συνταχθεί στα Αραβικά και στα Ελληνικά, πιθανότατα επειδή απευθύνονταν στους αραβόφωνους και τους ελληνόφωνους κατοίκους της Σικελίας²⁹². Κατά συνέπεια μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η ύπαρξη επιγραφών σε αυτές τις δύο γλώσσες μπορεί να αποτελέσει αποδεικτικό στοιχείο για την παρουσία αραβόφωνων και ελληνόφωνων μοναχών στα μοναστήρια των Αγίων Τόπων. Μάλιστα στο Σινά σώζονται δίγλωσσα χειρόγραφα σε ελληνικά και αραβικά, δηλαδή κώδικες στους οποίους το κείμενο αντιγράφεται στα ελληνικά και δίπλα επαναλαμβάνεται η αραβική απόδοση. Τα παραδείγματα είναι αρκετά, αλλά εδώ θα περιοριστούμε στην παράθεση μόνο ορισμένων από αυτά, όπως ειλητάριο του 12^{ου}-13^{ου} αιώνα με τις εκφωνήσεις του όρθρου, καθώς και κώδικας του 13^{ου} αιώνα που περιέχει τα αναγνώσματα της Παλαιάς Διαθήκης, Ευαγγελιστάριο, καθώς και τον Απόστολο²⁹³. Το ειλητάριο και ο κώδικας περιέχουν κείμενα που διαβάζονται κατά τη διάρκεια του όρθρου και της θείας λειτουργίας εντός της εκκλησίας. Πρόκειται δηλαδή για αναγνώσματα που δεν προορίζονταν για προσωπική μελέτη. Αυτό σημαίνει ότι τα κείμενα έχουν γραφτεί σε δύο γλώσσες για να διαβάζονται πρώτα στη μία γλώσσα και έπειτα στην άλλη κατά τη διάρκεια της λειτουργίας για να γίνονται κατανοητά από όλα τα μέλη του μοναστηριού που δεν μιλούσαν κατ'ανάγκη μία μόνο γλώσσα.

Επίσης στη μονή του Σινά σώζονται δύο εικόνες με αφιερωματικές επιγραφές στα Ελληνικά και στα Αραβικά. Στη μία εξ αυτών απεικονίζεται ολόσωμος ο προφήτης Ηλίας με τα χέρια υψωμένα σε δέηση, να κοιτά προς τα δεξιά, όπου παριστάνεται το χέρι του Θεού να ευλογεί, ενώ ακριβώς από κάτω ένα κοράκι μεταφέρει τροφή στον προφήτη (Εικ. 79-80)²⁹⁴. Στο κάτω τμήμα του πλαισίου της

²⁹¹ Είναι γνωστό ότι στο Νορμανδικό βασίλειο της Κάτω Ιταλίας και Σικελίας διαβίωσαν ελληνόφωνοι, αραβόφωνοι και λατινόφωνοι πληθυσμοί. Επίσης ιδιαίτερα στην Καλαβρία και στη Σικελία είχαν ιδρυθεί πολλά Ορθόδοξα μοναστήρια κυρίως κατά τον 10^ο-11^ο αιώνα. Βλ. ενδεικτικά, White, *Latin Monasticism*. Borsari, *Monachesimo bizantino nella Sicilia*. Giunta, *Bizantini e bizantinismo*. Cataudella, "Cultura bizantina in Sicilia", 1-56. Varvaro, *Lingua e storia*. Falkenhansen, "Monachesimo in Sicilia", 135-174. Johns, "Greek Church in Sicily", 133-157.

²⁹² Πρόκειται για διατάγματα που διευθετούν ζητήματα ακίνητης περιουσίας μονών και ιδιωτών, Falkenhansen, "Regentschaft der Gräfin Adelasia", 108-111.

²⁹³ Ειλητάριο: Νικολόπουλος, "Συνοπτική καταγραφή", αρ. 59, 261. Κώδικας: Νικολόπουλος, "Συνοπτική καταγραφή", αρ. 10, 192.

²⁹⁴ Rabino, "Souvenirs épigraphiques", 48, 99. Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, αρ. 145, 146, 59-60, 115. Αμαντος, *Σιναιτικά μνημεία*, 45. Σωτηρίου, "Ελληνο-αραβικά εικόνες", 154-155. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 74, τ. 2, 88-89. Weitzmann, "Classical in Byzantine Art", 172-174, εικ. 135. Weitzmann, "Icon Programs", 102-106. Weitzmann, *The Icon*, 36, 96-97, πίν. 29. Μουρίκη,

εικόνας υπάρχει επιγραφή στα ελληνικά, που επαναλαμβάνεται στα αραβικά, η οποία μας πληροφορεί ότι η εικόνα αποτέλεσε δωρεά του Στέφανου²⁹⁵. Στη δεύτερη εικόνα παριστάνεται ολόσωμος ο προφήτης Μωυσής μπροστά από τη Βάτο να λαμβάνει το Νόμο (Εικ. 81-82)²⁹⁶. Σύμφωνα με την ελληνική και αραβική επιγραφή της εικόνας δωρητής ήταν ο Στέφανος, δηλαδή το ίδιο πρόσωπο που αφιέρωσε την εικόνα του προφήτη Ηλία στο Σινά²⁹⁷. Οι επιγραφές των δύο αυτών εικόνων παραδίδουν μόνο το όνομα του δωρητή και δεν αναφέρουν την ιδιότητά του.

Στα παραδείγματα που αναφέρθηκαν μέχρι τώρα, οι αφιερωματικές επιγραφές συνήθως παραθέτουν την ιδιότητα του δωρητή. Ο Ιωάννης, που δώρησε το εξάπτυχο στη μονή Σινά, ήταν ιερομόναχος, όπως και ο Ιωάννης, που απεικονίζεται στην εικόνα με τον άγιο Γεώργιο και τις σκηνές του βίου του. Στην εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ ο δωρητής είναι ο ηγούμενος Αβράμιος. Επομένως εφόσον οι επιγραφές των δύο εικόνων με τους προφήτες Μωυσή και Ηλία δεν αναφέρουν την ιδιότητα του δωρητή είναι δυνατό να ισχυριστούμε ότι ο Στέφανος δεν ήταν μοναχός ή κληρικός, αλλά κοσμικός αφιερωτής. Σε προηγούμενη ενότητα αυτού του κεφαλαίου αναφερθήκαμε σε εικόνες που δώρησαν στη μονή του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στον Ιορδάνη ο Κωνσταντίνος και η σύζυγός του Ελένη από το Βυζάντιο²⁹⁸. Στα επιγράμματα των αφιερωμένων εικόνων τους αναφέρεται μόνο το όνομα του Κωνσταντίνου, ενώ παραλείπονται το επώνυμο και η ιδιότητά του.

“Εικόνες”, 109-110, εικ. 34. Thon, *Prophet Elija*, 27-28, εικ. 19. Mouriki, “Portraits des donateurs”, 120. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 203, εικ. 56. Lidov, *Ikony Sinaita*, 92-93, αρ. 26. Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, λήμμα S58, 242-244, (Y. A. Piatnitsky). Piatnitsky, “Dve sinaiskie ikony”, 134-139, 161. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 28, 190-191, (G. R. Parpulov). Parpulov, “Mural and Icon Painting”, 380, XI.200.1.

²⁹⁵ Η ελληνική επιγραφή είναι η εξής: «Μορφούντι, Θεσβίτα, σέ [Στε]φάνω δίδου τοῖς σοῖς ἰλασμοῖς πτεσμάτων ἀμνηστῖαν». Η αραβική επιγραφή επαναλαμβάνει τα εξής: «Παρέσχε συγχώρηση προφήτη Ηλία στον Στέφανο, που απέδωσε/ζωγράφησε τη μορφή σου. Εἶθε ο Θεός να τον συγχωρήσει για τις αμαρτίες του».

²⁹⁶ Rabino, “Souvenirs épigraphiques”, 48, 98. Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, αρ. 142, 59, 115. Ἀμαντος, *Σιναϊτικά μνημεία*, 44-45. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 75, τ. 2, 89-90. Σωτηρίου, “Ελληνο-αραβικά εικόνες”, 153-154. Weitzmann, “Classical in Byzantine Art”, 172-174, εικ. 136. Weitzmann, “Icon Programs”, 102-106. Μουρίκη, “Εικόνες”, 110, εικ. 44. Γαρίδης, “Αραβοορθόδοξες εικόνες”, 370-371. Mouriki, “Portraits des donateurs”, 121. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 204, εικ. 57-58. Patterson Ševčenko, “Vita Icon”, 159, εικ. 23. Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, αρ. S59, 242-244, (Y. A. Piatnitsky). Piatnitsky, “Dve sinaiskie ikony”, 134-139, 161. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 29, 192-193, (G. R. Parpulov). Cormack, Vassilaki (επιμ.), *Byzantium*, αρ. 316, 367, 460-461 (M. Vassilaki). Parpulov, “Mural and Icon Painting”, 380, XI.200.2.

²⁹⁷ Ελληνική επιγραφή: «† Ὁς ἰστόρησεν, ὦ Θεόπτα, σὸν τύπον [αἰτ]εῖ Στέφανος λύσην ἀμπλακημά(των)». Αραβική επιγραφή: «Παρέσχε συγχώρηση στον Στέφανο, ὦ Θεόπτα, που ζωγράφησε τις αρετές σου».

²⁹⁸ Βλ. παραπάνω σσ. 30-31.

Επιπροσθέτως, στην κτητορική επιγραφή της μονής Χοζιβά, για την οποία έγινε λόγος παραπάνω, παρατίθενται τα ονόματα του ηγουμένου της μονής Γεράσιμου καθώς και του Ιβραχίμ (Αβραάμ) και των αδελφών του που ανέλαβαν το έργο της ανοικοδόμησης. Η επιγραφή δεν δίνει κανένα στοιχείο που να φανερώνει ότι ο Αβραάμ και τα αδέρφια του ήταν μοναχοί ή κληρικοί, ίσως επειδή αυτοί ήταν οι οικοδόμοι που ανέλαβαν το έργο της ανοικοδόμησης. Με βάση τα στοιχεία που συγκεντρώσαμε μέχρι τώρα η πιο πιθανή εξήγηση για το πρόσωπο του δωρητή των εικόνων με τον προφήτη Ηλία και τον προφήτη Μωυσή είναι ότι ο Στέφανος ήταν ένας κοσμικός Μελκίτης με καταγωγή από την Συροπαλαιστίνη ή την Αίγυπτο.

Μια ακόμη περίπτωση Μελκίτη δωρητή εντοπίζουμε σε εικόνα, που επίσης χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα, με τον προφήτη Μωυσή να λύνει τα υποδήματά του μπροστά από τη Βάτο (Εικ. 83-84)²⁹⁹. Στο κάτω αριστερό άκρο του πλαισίου της εικόνας απεικονίζεται σε προσκύνηση η μορφή του δωρητή. Φορά σκουρόχρωμα ενδύματα και φέρει τουρμπάνι. Η μορφή του δεν συνοδεύεται από επιγραφή και έτσι δεν γνωρίζουμε ούτε το όνομά του, ούτε την ιδιότητά του. Το γεγονός ότι δεν φορά ιερατικά άμφια θα μπορούσε να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι είναι λαϊκός, εντύπωση που ισχυροποιείται από το γεγονός ότι δεν φέρει μοναστικά ενδύματα³⁰⁰. Επίσης το γεγονός ότι φορά σαρίκι στο κεφάλι αποτελεί σαφή ένδειξη ότι πρόκειται για κάποιον αραβόφωνο χριστιανό³⁰¹. Το ίδιο πρόσωπο πιθανώς να αφιέρωσε στη μονή Σινά μία ακόμη εικόνα στην οποία παριστάνεται ο προφήτης Μωυσής να λαμβάνει τις Δέκα Εντολές από το Θεό (Εικ. 85)³⁰². Οι δύο εικόνες πρέπει να αποτελούν τμήμα της ίδιας δωρεάς, εφόσον η τεχνοτροπία τους δείχνει ότι έχουν φιλοτεχνηθεί από τον ίδιο καλλιτέχνη. Επιπροσθέτως το θέμα της μιας εικόνας συμπληρώνει αυτό της άλλης. Από τα παραπάνω οδηγούμαστε στην υπόθεση ότι ο αφιερωτής των δύο εικόνων ήταν εύπορο μέλος των τοπικών

²⁹⁹ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 160, τ. 2, 140-141. Weitzmann, *The Icon*, 36, πίν. 18. Μουρίκη, “Εικόνες”, 110-111, εικ. 36. Mouriki, “Pair of Moses Icons”, 171-184. Γαρίδης, “Αραβοορθόδοξες εικόνες”, 371. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 203, εικ. 55. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 250, 379-380, (N. P. Ševčenko). Carr, “Donors in Icons”, 191, εικ. 3. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 51, 254-255, (S. E. J. Gerstel). Parpulov, “Mural and Icon Painting”, 379, XI.90.1.

³⁰⁰ Ανάλογη ασάφεια ως προς την ιδιότητα του δωρητή εντοπίζεται στο κεντρικό φύλο τριπτύχου του β' μισού του 13^{ου} αιώνα, στο οποίο ο δωρητής απεικονίζεται γονατιστός μπροστά από την ένθρονη Παναγία Βρεφοκρατούσα. Φορά μαύρο χιτώνα και φέρει σαρίκι, σαφή ένδειξη της καταγωγής του. Όμως δεν είναι ξεκάθαρο εάν πρόκειται για μοναχό ή λαϊκό. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 171, τ. 2, 157-158. Weitzmann, “Thirteenth Century Crusader Icons”, 198-199.

³⁰¹ Mouriki, “Pair of Moses Icons”, 184. Γαρίδης, “Αραβοορθόδοξες εικόνες”, 371.

³⁰² Μουρίκη, “Εικόνες”, 111, εικ. 37. Mouriki, “Pair of Moses Icons”, 171-184. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, εικ. 131. Parpulov, “Mural and Icon Painting”, 379, XI.90.2.

χριστιανικών κοινοτήτων της Συροπαλαιστίνης ή της Αιγύπτου. Επιπλέον φαίνεται ότι από την μεσοβυζαντινή περίοδο οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες απέδιδαν τους Μελκίτες ενδεδυμένους με μακριά ποδήρη ενδύματα και σαρίκια στην κεφαλή. Αυτές οι ενδυματολογικές λεπτομέρειες πιθανότατα αναπαράγουν πραγματολογικά στοιχεία της συγκεκριμένης εποχής. Ως παράδειγμα αναφέρουμε την απεικόνιση κατοίκων της περιοχής της Αντιόχειας, που βρίσκονται συγκεντρωμένοι γύρω από τον κίονα του αγίου Συμεών του Στυλίτη, σε μικρογραφία του Μηνολογίου του Βασιλείου Β' (976-1025) (Εικ. 86)³⁰³. Ο καλλιτέχνης του Μηνολογίου απεικονίζει τους κατοίκους της Αντιόχειας με τον τρόπο που προαναφέρθηκε. Άραγε ο καλλιτέχνης της σιναϊτικής εικόνας με τον προφήτη Μωυσή απεικόνισε τον δωρητή όπως τον έβλεπε την εποχή που τη ζωγράφισε ή απέδωσε τη μορφή με βάση τα εικονογραφικά πρότυπα που είχε στο ρεπερτόριό του; Όπως και να έχει, παρόλο που έχουμε να κάνουμε με έναν Μελκίτη δωρητή, η επιγραφή της εικόνας, η οποία αποτελεί χωρίο από την Έξοδο της Παλαιάς Διαθήκης (*Εξοδ. γ', 5-6*), έχει συνταχθεί μόνο στην ελληνική γλώσσα. Η απουσία αραβικής επιγραφής, έστω και συμπληρωματικής ως προς την Ελληνική, μας προβληματίζει. Εντούτοις το παράδειγμα της εικόνας του Μωυσή και της Βάτου δεν αποτελεί μεμονωμένη περίπτωση. Στο Σινά σώζεται εικόνα με τις σκηνές του Δωδεκαόρτου, που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} ή στις αρχές του 13^{ου} αιώνα (Εικ. 87-88)³⁰⁴. Στην πίσω όψη σώζεται η εξής αφιερωματική επιγραφή: «*Δέ(ησις) Μουσελέμ αναγνόστου κέ παντ(ός) του λαοῡ αῡτοῡ. Αμή(ν)*». Πρόκειται εμφανώς για Μελκίτη δωρητή που έφερε τον εκκλησιαστικό βαθμό του αναγνώστη. Η φράση «*κέ παντ(ός) του λαοῡ αῡτοῡ*» δείχνει ότι η εικόνα αποτελούσε αφιέρωμα του ίδιου και κάποιας χριστιανικής κοινότητας, η οποία ωστόσο δεν αναφέρεται. Η περίπτωση δωρεάς από εκκλησιαστικούς αξιωματούχους των Αγίων Τόπων δεν περιορίζεται στην παραπάνω εικόνα. Σύμφωνα με αραβικό συναξάριο (αραβ. 420) που σώζεται στο Σινά και χρονολογείται το 1287 μετά τον σεισμό που έγινε την 1η Μαΐου 1212, ο ανατολικός πύργος του περιβόλου και πολλά από τα κελλιά του μοναστηριού γκρεμίστηκαν³⁰⁵. Έξι μέρες μετά έφτασε στη μονή ένα

³⁰³ Μικρογραφία στο φ. 2β. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 55, 100-101, (D. Katsarelis). Επίσης Nersessian, "Remarks", 104-125. Frolov, "Ménologue du Vatican", 29-42. Ševčenko, "Menologium", 245-276.

³⁰⁴ Weitzmann, "Icon Painting", 53-54, εικ. 5. Mouriki, "Portraits des donateurs", 125, αρ. 20. Folda, *Art of the Crusaders*, 406-408. Folda, *Crusader Art in the Holy Land*, 555-556, εικ. 409. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 400, (XII).1.

³⁰⁵ Saugey, *Synaxaires Melkites*, 372-377. Ο σεισμός περιγράφεται επίσης στο *Τυπικό* του 1214, Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 415-416.

καραβάνι με έξι μοναχούς από την πόλη της Πέτρας (Σομπάκ) της Ιορδανίας. Οι μοναχοί είχαν σταλεί εκεί από τον επίσκοπο της Πέτρας Γαβριήλ για να ανοικοδομήσουν το ναό που βρισκόταν στην κορυφή του όρους του Μουσή, αλλά βοήθησαν επίσης και στην ανοικοδόμηση του τείχους και των κτισμάτων του μοναστηριού που είχαν πάθει ζημιές κατά το σεισμό³⁰⁶. Από την παραπάνω εξιστόρηση διαπιστώνουμε ότι η μονή Σινά δεχόταν δωρεές από εκκλησιαστικούς αξιωματούχους κοντινών περιοχών. Σχετικά με την εικόνα που αφιέρωσε στη μονή ο Μουσελέμ θα σημειώσουμε επίσης ότι παρόλο που το όνομα υποδεικνύει αραβόφωνο δωρητή, η επιγραφή είναι ελληνική.

Από όσα αναφέραμε παραπάνω φαίνεται ότι οι Ορθόδοξοι πληθυσμοί της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου, μιλούσαν Αραβικά, αλλά εξακολουθούσαν να χρησιμοποιούν και την ελληνική γλώσσα, παράλληλα με την αραβική, στις κτητορικές επιγραφές, καθώς και στις αφιερωματικές επιγραφές των εικόνων, ενώ είναι πιθανό ότι τα Ελληνικά χρησιμοποιούνταν στις λειτουργίες, ιδιαίτερα στις μοναστικές κοινότητες της Παλαιστίνης³⁰⁷. Με βάση τα παραπάνω μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τη φαινομενικά παράδοξη διαπίστωση του Λατίνου επισκόπου της Άκρας Ιακώβου της Vitry (περί το 1160-1240), σύμφωνα με τον οποίο οι Σύροι (δηλαδή οι αραβόφωνοι Ορθόδοξοι χριστιανοί) χρησιμοποιούσαν τα Αραβικά στις καθημερινές τους δραστηριότητες, ενώ τα εκκλησιαστικά τους βιβλία ήταν Ελληνικά, «γι' αυτό και στη θεία λειτουργία οι κοσμικοί, που μιλούν μόνο τη γλώσσα των Σαρακηνών, δεν κατανοούν τις Γραφές»³⁰⁸. Συνεχίζει μάλιστα αναφέροντας ότι «Οι Σύροι ακολουθούν επακριβώς τους κανόνες και τα ήθη των Ελλήνων (εν. των Βυζαντινών), και τους υπακούουν ως ανώτερους»³⁰⁹. Με αυτόν τον τρόπο εξηγείται η «συνήθεια» των Μελκιτών δωρητών να τοποθετούν ελληνικές επιγραφές σε κτίρια και εικόνες, καθώς και η ανάγκη που προκύπτει να υπάρξει και μια αραβική επιγραφή, που επαναλαμβάνει εν μέρει ή εν όλω όσα λέγονται στην ελληνική, την οποία μπορούσαν να κατανοήσουν οι αραβόφωνοι που δεν γνώριζαν Ελληνικά.

³⁰⁶ Sauget, *Synaxaires Melkites*, 374.

³⁰⁷ Δεν είναι ακόμη ξεκαθαρισμένο εάν οι λειτουργίες τελούνταν στα Αραβικά ή στα Ελληνικά. Βλ. Nasrallah, "Liturgie des Patriarcats melchites", 159-160. Leeming, "Adoption of Arabic", 239-246. Και παραπάνω σ. 77.

³⁰⁸ Stewart (μτφρ.), *Jacques de Vitry, History of Jerusalem*, 68-69. Βλ. επίσης Cannuyer, "Langues", 110-117.

³⁰⁹ Stewart (μτφρ.), *Jacques de Vitry, History of Jerusalem*, 68-69.

Κατά συνέπεια, με βάση όσα αναφέρθηκαν πιο πάνω, κατανοούμε ότι ο δωρητής Στέφανος των εικόνων με τον προφήτη Ηλία και τον προφήτη Μωυσή, αλλά και ο ανώνυμος δωρητής της εικόνας με τον προφήτη Μωυσή, ήταν πιθανώς μέλη των αραβόφωνων Ορθόδοξων κοινοτήτων της Συροπαλαιστίνης ή ίσως της Αιγύπτου. Δυστυχώς και στις δύο αυτές περιπτώσεις δεν διαθέτουμε περαιτέρω στοιχεία για τα πρόσωπα των αφιερωτών. Οι επιγραφές αναφέρουν μόνο το όνομα του Στέφανου. Το γεγονός αυτό φαίνεται να υποδεικνύει ότι ο εν λόγω δωρητής δεν κατείχε κάποιο εκκλησιαστικό αξίωμα και δεν ήταν μοναχός. Αλλά και η μορφή του ανώνυμου δωρητή στην εικόνα του προφήτη Μωυσή φαίνεται ότι απεικονίζει κοσμικό πρόσωπο.

Παρακάτω θα αναφερθούμε σε δύο ακόμη παραδείγματα δωρεών από Μελκίτες. Από τη βιβλιογραφική σημείωση αραβικού κώδικα που αντιγράφηκε στη μονή Σινά το 1262 από τον μοναχό Μωυσή μαθαίνουμε ότι δωρητής ήταν ο διάκονος Αρσένιος³¹⁰. Βλέπουμε εδώ εκτός των άλλων ότι η μονή Σινά ήταν κέντρο παιδείας των Αράβων χριστιανών, εφόσον σε αυτήν αντιγράφονταν χειρόγραφα. Επίσης ο κολοφώνας ενός αραβικού χειρογράφου, που χρονολογείται το 1256, αναφέρει ότι εν λόγω κώδικας αφιερώθηκε στη μονή Σινά από τον ηγούμενό της Ιωάννη³¹¹. Αυτό μπορεί να σημαίνει είτε ότι ο Ιωάννης είχε καταγωγή από μια αραβόφωνη περιοχή είτε ότι είχε εντρυφήσει στην αραβική παιδεία. Επειδή δεν διαθέτουμε αναφορές που να μας αποδεικνύουν ή έστω να μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι Βυζαντινοί μοναχοί εντρυφήσαν στα αραβικά γράμματα, αλλά έχουμε ενδείξεις για το αντίθετο με βάση όσα είπαμε, θεωρούμε ότι η πρώτη υπόθεση είναι πιθανότερη. Ανεξάρτητα

³¹⁰ Βιβλίο του νοητού Παραδείσου και περί δένδρων και φυτών. Ο κολοφώνας: «*Το παρόν αντίγραφο γράφηκε σε κρεμαστό αναλόγιο με μεγάλη φροντίδα από τον αμαρτωλό και ανάξιο ... μοναχό Μούσα (Μωυσή) της μονής του ευλογημένου όρους Σινά κατά την επιθυμία του δωρητή, του πνευματικού πατρός Αρσενίου ... (ο αντιγραφέας) ζητάει από τον (δωρητή) διάκονο αββά Αρσένιο να τον μνημονεύει στις προσευχές του. Ολοκληρώθηκε η αντιγραφή του νοητού Παραδείσου στις 22 του μήνα Χουζείραν του έτους (από κτίσεως κόσμου) 6770 (1262 μ.Χ.), το οποίο αντιστοιχεί στην 5η του μήνα Σααμπάν του έτους Εγείρας 660 ... Αντιγράφηκε στο άγιον όρος Σινά από τον μοναχό Μούσα ίμπν Γιούσεφ αλ Κάριμ ... Πρεσβείες της Κυρίας των πρεσβειών, Υπεραγίας Θεοτόκου, του αγίου Ιωάννου του αστέρος της Ερήμου, του μεγάλου προφήτου αγίου Μωυσέως, της (αγίας) Αικατερίνης και πάντων των δικαίων και μαρτύρων», Μείζαρης, Κατάλογος αραβικών χειρογράφων, αρ. 1, 37.*

³¹¹ Πρόκειται για χειρόγραφο με το κείμενο των εκατό ερωτημάτων τα οποία υποβλήθηκαν στον άγιο πατέρα Καισάριο και των απαντήσεών του σε αυτά ... που μεταγλωττίστηκε από την ελληνική στην αραβική γλώσσα. Ο κολοφώνας είναι ο εξής: «*Χρονολογίες του κόσμου από Αδάμ έως της έλευσης του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού. Από Αδάμ έως του Νώε, δηλαδή του κατακλυσμού 242 έτη. Από ... έως του Αβραάμ 444 [έτη]. Από Αβραάμ έως του προφήτη Μωυσή 11 ... Από Μωυσή έως του προφήτη Δαβίδ 59 έτη. Από Δαβίδ έως της ενσάρκωσης [του Κυρίου] και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού του αληθινού Θεού ... 1045 έτη. Σύνολο 5500 [έτη]. Και από αυτό το σύνολο έως του Αλεξάνδρου 303 έτη. Και από της ενσάρκωσης του Κυρίου ημών έως αυτού του έτους 1256 έτη. Σύνολο ετών του κόσμου ... 56...*», «*Εγώ ο ταπεινός Ιωάννης επίσκοπος του όρους Σινά αφιέρωσα αυτό το βιβλίο στην εκκλησία του όρους Σινά και όποιος θελήσει να το αφαιρέσει από εκεί να είναι αφορισμένος*», Ο.π., αρ. 25, 44.

όμως από την καταγωγή τους φαίνεται ότι οι ηγούμενοι του Σινά αποδέχονταν το γεγονός της πνευματικής πρωτοκαθεδρίας του Βυζαντίου, που εκφραζόταν καθαρά από την υιοθέτηση ελληνικών επιγραφών, ανεξάρτητα από την καταγωγή του δωρητή, καθώς και από το γεγονός ότι οι δωρητές παρήγγελλαν εικόνες, όπως θα διαπιστώσουμε σε άλλο κεφάλαιο, από περιοχές της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Επίσης τίποτε δεν αποκλείει ότι οι σιναΐτες ηγούμενοι και μοναχοί χειρίζονταν με άνεση μία ή και περισσότερες γλώσσες.

A.7 Λατίνοι δωρητές

Αναφορά θα πρέπει να γίνει επίσης και στο ενδεχόμενο της ύπαρξης Λατίνων αφιερωτών. Οι Λατίνοι γνώριζαν φυσικά την ύπαρξη της μονής του Σινά και μάλιστα φαίνεται ότι το μοναστήρι αποτελούσε γι' αυτούς αγαπητό τόπο προσκυνήματος, επειδή εκεί φυλασσόταν το λείψανο της αγίας Αικατερίνης³¹². Από τα τέλη του 11^{ου} αιώνα μέχρι και τα τέλη του 12^{ου} αιώνα στις σιναϊτικές εικόνες δεν απαντά συχνά η μορφή της αγίας. Εξάιρεση αποτελεί εικόνα με την αγία Αικατερίνη και την αγία Μαρίνα που χρονολογείται στα τέλη του 11^{ου} ή στις αρχές του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 89)³¹³. Η μορφή της αγίας Αικατερίνης αρχίζει να παριστάνεται ολοένα και συχνότερα σε εικόνες που χρονολογούνται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα και έπειτα, όπως επί παραδείγματι στη βιογραφική εικόνα της αγίας Αικατερίνης (Εικ. 90) καθώς και στην εικόνα με την Παναγία της Βάτου, τον Προφήτη Μωσή και την αγία Αικατερίνη (Εικ. 91)³¹⁴. Άλλωστε την ίδια εποχή απαντά και η πρώτη αναφορά για τη φύλαξη της λάρνακας με λείψανα της αγίας εντός του καθολικού της μονής³¹⁵. Πιστεύουμε ότι η ανάδειξη της μορφής της αγίας Αικατερίνης οφείλεται στο γεγονός ότι το Σινά έχασε τους παραδοσιακούς του προστάτες, δηλαδή τους Βυζαντινούς, μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1204 και τον επακόλουθο διαμελισμό της αυτοκρατορίας. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ο ηγούμενος της μονής Συμεών ζήτησε την προστασία της ακίνητης περιουσίας του μοναστηριού από τον Πάπα της Ρώμης³¹⁶. Ωστόσο φαίνεται ότι πριν από το 1204 οι σχέσεις του Σινά με τους Καθολικούς δεν ήταν ιδιαίτερα αναπτυγμένες. Όπως είναι ήδη γνωστό, σε δίπτυχο

³¹² Patterson Ševčenko, "St. Catherine", 129-143. Walsh, "Cult of Saint Catherine", 19-35.

³¹³ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 50, τ. 2, 68. Weitzmann, "Halberstädter Schrankes", 263, εικ. 11. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 104, εικ. 83. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 378, XI.65.

³¹⁴ Βιογραφική εικόνα της αγίας Αικατερίνης: Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 166, τ. 2, 147-149. Μουρίκη, "Εικόνες", 112-113, εικ. 48. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 204, εικ. 61. Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, αρ. S60, 244-246, (Y. A. Piatnitsky). Evans (επιμ.), *Faith and Power*, αρ. 201, 341-343, (N. P. Ševčenko). Patterson Ševčenko "St. Catherine", 136. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 55, 264-265, (P. Chatterjee). Papamastorakis, "Pictorial Lives", 34-36. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 385, XII.128. Εικόνα με την Παναγία της Βάτου, τον προφήτη Μωσή και την αγία Αικατερίνη: Weitzmann, "Loca Sancta", 54, εικ. 51. Tzvetkova-Ivanova, "Virgin Mary", 7-26. Δρανδάκη, "Μονή Σινά", 37, εικ. 2.3. Patterson Ševčenko "St. Catherine", 140-141. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 56, 265-267, (K. Collins). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 387, XII.193.

³¹⁵ Στο *Τυπικό* του 1214 του ηγούμενου Συμεών, Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 409, 411.

³¹⁶ Για το Παπικό έγγραφο προστασίας βλ. Taūtu, *Acta Honorii et Gregorii*, αρ. 17, 35-37. Επίσης βλ. Hofmann, "Sinai und Rom", 218-299. Coureas, "The Monastery of Mount Sinai and Papal Protection", 475-484. Για το Παπικό έγγραφο και τα μετόχια του Σινά βλ. πιο αναλυτικά Κεφάλαιο Δ', Δ.3, σσ. 223-224.

του μοναστηριού, που χρονολογείται περί το 1166, μνημονεύονται οι Ορθόδοξοι Πατριάρχες των Ιεροσολύμων και της Αντιόχειας, παρόλο που βρίσκονταν στην Κωνσταντινούπολη και οι θρόνοι τους κατέχονταν από Καθολικούς ιεράρχες, καθώς και ο Πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης³¹⁷. Δεν υποστηρίζουμε βέβαια ότι το Σινά δεν είχε επαφές με τους Καθολικούς. Λατίνοι προσκυνητές επισκέπτονταν τη μονή, όπως για παράδειγμα ο μεγάλος μάγιστρος των Ναϊτών ιπποτών του Μόντρεαλ της Ιορδανίας Φίλιππος του Milly (1161-1169) ο οποίος πήγε ως προσκυνητής στο Σινά και έλαβε ως δώρο τμήμα λειψάνου της αγίας Αικατερίνης³¹⁸. Εντούτοις μία μόνο εικόνα μπορεί να θεωρηθεί με ασφάλεια αφιέρωμα Λατίνου δωρητή. Πρόκειται για εικόνα με τους αγίους Παύλο, Ιάκωβο τον Αδελφόθεο, Στέφανο, Λαυρέντιο, Μαρτίνο της Τουρ και Λεονάρδο της Νομπλά, η οποία χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα και μάλλον φιλοτεχνήθηκε στο Λατινικό Βασίλειο της Ιερουσαλήμ ή πιθανότερα στην Καλαβρία (Εικ. 92)³¹⁹. Ο Φίλιππος του Milly αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση ενδεχόμενου δωρητή, καθώς επισκέφθηκε το Σινά ως προσκυνητής το 1169 και επιπλέον ήταν διοικητής της πόλης του Μοντρεάλ στην οποία το Σινά διέθετε μετόχι³²⁰. Ωστόσο δεν υπάρχει κανένα στοιχείο που να τεκμηριώνει την άποψη ότι η συγκεκριμένη εικόνα αποτέλεσε δωρεά του Φίλιππου του Milly. Επίσης φαίνεται ότι στη μονή δεν υπήρχε παρεκκλήσιο για Λατίνους³²¹.

³¹⁷ Hamilton, *Latin Church*, 182, 185.

³¹⁸ Ο Φίλιππος περιγράφει ότι πήρε τμήμα λειψάνου της αγίας Αικατερίνης σε επιστολή του προς τον Μαυρίκιο Β' του Craon (1150-1196) στον οποίο έδωσε ένα κομμάτι του λειψάνου, Broussillon, *Maison de Craon*, τ. 1, αρ. 138, 101. Hamilton, *Latin Church*, 169.

³¹⁹ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 202, τ. 2, 182-184. Weitzmann κ.ά., *The Icon*, 202, 209. Weitzmann, "Icon Painting", 54-56, εικ. 8. Folda, *Art of the Crusaders*, 461-463, πίν. 10.19, έγχρωμος πίν. 41. Evans (επιμ.), *Faith and Power*, αρ. 233, 378, (B. D. Boehm). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 387, XII.900.

³²⁰ Για το μετόχι στο Μοντρεάλ βλ. παρακάτω Κεφάλαιο Δ', Δ.3, σσ. 223, 226.

³²¹ Drandaki, "Through Pilgrims' Eyes", 495.

A.8 Μερικές παρατηρήσεις για τους δωρητές

Από τα παραδείγματα εικόνων και χειρογράφων που μελετήσαμε παραπάνω διαπιστώσαμε ότι οι δωρητές ήταν Βυζαντινοί, Γεωργιανοί και Μελκίτες. Ωστόσο παρόλο που οι δωρητές κατάγονταν από διαφορετικές περιοχές διαπιστώνουμε ότι οι επιγραφές των εικόνων γράφονταν κυρίως στην ελληνική γλώσσα. Οι σιναΐτες ηγούμενοι αφιέρωναν εικόνες οι οποίες έφεραν επιγραφές σε ελληνική γλώσσα. Οι εικόνες των Γεωργιανών δωρητών φέρουν επιγραφές στα Ελληνικά, ενώ οι επιγραφές στα Γεωργιανά γράφονται κατά κανόνα με μικρότερα γράμματα. Οι επιγραφές των εικόνων που αφιερώθηκαν από Μελκίτες δωρητές συντάσσονταν επίσης στα Ελληνικά και ορισμένες φορές υπήρχε επιγραφή στα Αραβικά. Δύο λόγοι θα μπορούσαν να εξηγήσουν την επιμονή των δωρητών στην επιλογή ελληνικών επιγραφών. Ο πρώτος θα μπορούσε να είναι καθαρά πρακτικός. Εάν οι σιναΐτικές εικόνες φιλοτεχνούνταν σε περιοχές του Βυζαντίου, όπως η Κωνσταντινούπολη και η Κύπρος, και μεταφέρονταν έπειτα στο Σινά, θα είχαν επιγραφές στην ελληνική γλώσσα εφόσον γράφονταν από Βυζαντινούς καλλιτέχνες. Σε αυτήν την περίπτωση οι γεωργιανές και αραβικές επιγραφές είτε αποδίδονταν από τον ίδιο τον καλλιτέχνη με βάση κείμενο που θα του είχε δώσει ο δωρητής είτε μπορούσαν να προστεθούν αργότερα από τον ίδιο τον δωρητή. Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με την επιρροή του Βυζαντινού πολιτισμού επί των Ορθόδοξων πληθυσμών. Για παράδειγμα ένα τμήμα του σιναΐτικού κώδικα N.12, στον οποίο κάναμε αναφορά παραπάνω, περιέχει τις «*Διατάξεις και οδηγίες των ευαγγελικών αναγνωσμάτων κατά το ελληνικό (βυζαντινό) τυπικό*»³²². Επιπλέον ο Γεωργιανός αντιγραφέας σημειώνει ότι: «*Αντιγράψαμε (το ευαγγέλιο) από την καινούργια μετάφραση και είναι ακριβές ως προς το πρωτότυπο. Να είστε βέβαιοι διότι το αναφέρουν και οι ευαγγελιστές ότι το ευαγγέλιο που έχει γραφτεί από τα χέρια των ίδιων των ευαγγελιστών διατηρείται στην Κωνσταντινούπολη στο βασιλικό σκευοφυλάκιο μαζί με το Τίμιο Ξύλο και από αυτό μεταφράστηκε*»³²³. Το γεγονός ότι το χειρόγραφο αντιγράφηκε «*στο Άγιο Όρος Σινά, στον τόπο του προφήτη και Θεόπτη Μωυσή*», δείχνει ότι οι Γεωργιανοί μοναχοί του Σινά βρίσκονταν υπό την άμεση επίδραση του Βυζαντινού πολιτισμού³²⁴. Επίσης οι Μελκίτες, οι οποίοι ζούσαν σε μουσουλμανικά κράτη, ίσως να ήταν αναγκασμένοι να

³²² Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 68.

³²³ Ο.π., 67.

³²⁴ Ο.π., 67.

αναζητήσουν πρότυπα στο Βυζάντιο, όπου λάμβαναν χώρα θεολογικές συζητήσεις και πολιτιστικές ζυμώσεις. Μιλήσαμε παραπάνω για τον Λατίνο επίσκοπο Ιάκωβο της Vitry, ο οποίος αναφέρει ότι οι Μελκίτες ακολουθούσαν οικειοθελώς τα ήθη και τις πρακτικές των Βυζαντινών³²⁵. Στο σημείο αυτό θα αναφερθούμε στο *Τυπικό* της λαύρας του Αγίου Σάββα που είναι ένα κείμενο που συντάχθηκε τον 5^ο ή 6^ο αιώνα, αλλά αντιγράφηκε ξανά μετά το 1100³²⁶. Το *Τυπικό* καθορίζει ότι οι Ίβηρες (Γεωργιανοί), οι Σύροι (οι αραβόφωνοι Ορθόδοξοι χριστιανοί) και οι Φράγκοι μοναχοί δεν μπορούσαν να τελούν τη θεία λειτουργία στα παρεκκλήσιά τους. Τους επιτρέπονταν μόνο να ψάλλουν ένα μέρος της στη δική τους γλώσσα. Την υπόλοιπη λειτουργία ήταν υποχρεωμένοι να την παρακολουθούν στο καθολικό του μοναστηριού μαζί με τους υπόλοιπους μοναχούς³²⁷. Σε μία από τις επόμενες διατάξεις του *Τυπικού* καθορίζεται ότι μόνο ένας «Ρωμαίος», πιθανότατα ένας ελληνόφωνος μοναχός, ήταν δυνατό να γίνει ηγούμενος του μοναστηριού, ενώ αποκλείονταν από τη θέση αυτή οι Σύροι, δηλαδή οι αραβόφωνοι, οι οποίοι προορίζονταν για άλλα μοναστικά αξιώματα, όπως αυτό του *οικονόμου* και του *δοχειαρίου*, επειδή γνώριζαν τη γλώσσα των γηγενών χριστιανών της Παλαιστίνης³²⁸. Από τα παραπάνω

³²⁵ Βλ. παραπάνω σ. 88.

³²⁶ «Τύπος και παράδοσις και νόμος της σεβασμίας λαύρας του αγίου Σάββα». Εδώ αξίζει να προστεθεί ότι το *Τυπικό* έχει εκδοθεί με βάση το κείμενο ελληνικού χειρογράφου του 13^{ου} αιώνα που σήμερα φυλάσσεται στο Σινά (Σιναϊτικός κώδικας 1096). Το πρωτότυπο κείμενο έχει εκδοθεί από τον Ed. Kurtz: Kurtz, "Klosterregeln des hl. Sabbas", 167-170. Πιο πρόσφατα έχει γίνει αγγλική μετάφραση του *Τυπικού*, στην οποία υπάρχουν βιβλιογραφικές αναφορές για τις προηγούμενες εκδόσεις και μεταφράσεις του κειμένου: Thomas, Constantinides-Hero, *Monastic Foundation Documents*, τ. 4, αρ. 42, 1311-1318. Για το μοναστηριακό συγκρότημα της μονής του Αγίου Σάββα και την ιστορία της βλ. Ehrhard, "Das Kloster Mar-Saba", 32-79. Vailhé, "Écrivains de Mar Saba", 1-11, 33-47. Vailhé, "Saint-Sabas (α)", 332-341. Vailhé, "Saint-Sabas (β)", 18-28, 168-177. Chitty, *The Desert a City*. Meinardus, "Historical Notes", 392-401. Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries*. Patrich, *Sabas*. Patrich (επιμ.), *Sabaite Heritage*.

³²⁷ «Μη ἔχειν δὲ ἐξουσίαν μήτε τοὺς Ἰβηρας μήτε τοὺς Σύρους ἢ τοὺς Φράγκους λειτουργίαν τελείαν ποιεῖν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις αὐτῶν, ἀλλὰ συναθροισμένους ἐν αὐταῖς ψάλλειν τὰς ὥρας καὶ τὰ τυπικά, ἀναγινώσκειν τὸν Ἀπόστολον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ καὶ μετὰ ταῦτα εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν καὶ μεταλαμβάνειν μετὰ πάσης τῆς ἀδελφότητος τῶν θείων καὶ ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων». Kurtz, "Klosterregeln des hl. Sabbas", 169.

³²⁸ «Ἐπεὶ δὲ φθοροποιοὶ δαίμονες ἐν ταῖς προχειρίσει τῶν ἡγουμένων εἰώθασιν διχονοίας καὶ στάσεις ἀναρρίπτειν τῶν δύο γλωσσῶν μεταξὺ, Ῥωμαίων τὲ φημι καὶ Σύρων, ἐκ μέσου τὸ σκάνδαλον ἐξελαύνοντες διοριζόμεθα μηδένα τῶν Σύρων ἀπὸ γε τοῦ νῦν τῆς ἡγουμένου ἐπιβένειν ἀρχῆς· οἰκονόμους δὲ καὶ δοχειαρίους καὶ εἰς τὰς λοιπὰς διακονίας προτιμᾶσθαι τοὺς Σύρους καὶ διαταττόμεθα καὶ ἀποδεχόμεθα, ὡς ἀνυστικωτέρους ὄντας καὶ δραστικούς ἐν ταῖς πατρίσιν αὐτῶν». Kurtz, "Klosterregeln des hl. Sabbas", 170. Ὅπως διαπιστώνουμε το *Τυπικό* αναφέρει ότι κατά την εκλογή του ηγουμένου ανακύπτουν διαφωνίες μεταξύ των δύο γλωσσῶν, δηλαδή μεταξύ των Ρωμαίων (Βυζαντινῶν-ελληνόφωνων) και των Συρίων (ντόπιων-αραβόφωνων) μοναχῶν. Ὡστόσο, δεν εἴμαστε σε θέση να γνωρίζουμε εἰάν αυτή η διάταξη ἴσχυε και για

συνάγουμε το συμπέρασμα ότι στη μονή του Αγίου Σάββα συνυπήρχαν μοναστές από διάφορες περιοχές του Μεσαιωνικού κόσμου, όπως Βυζαντινοί, Γεωργιανοί, Άραβες και Λατίνοι. Μπορούμε άραγε να υποθέσουμε ότι επικρατούσαν ανάλογες συνθήκες στη μονή του Σινά; Από όσα αναφέρθηκαν μέχρι τώρα διαπιστώσαμε την παρουσία Βυζαντινών, Γεωργιανών και Μελκιτών μοναχών στο Σινά. Λατινική πηγή, που χρονολογείται στο διάστημα 1128 με 1137, αφήνει να εννοηθεί ότι στο μοναστήρι ασκήτευαν μοναχοί από διαφορετικές περιοχές εφόσον αναφέρει ότι οι μοναχοί του μιλούσαν διαφορετικές «ανατολικές γλώσσες»³²⁹. Εντούτοις το 1214 ο ηγούμενος της μονής Σινά Συμεών συνέταξε στα Ελληνικά το *Τυπικό* της σιναϊτικής μοναστικής κοινότητας, το οποίο βασιζόταν στο *Τυπικό* της μονής του Αγίου Σάββα³³⁰. Δεν πρόκειται όμως για το ίδιο τυπικό, καθώς το μεν *Τυπικό* της μονής του Αγίου Σάββα καθορίζει μόνο διοικητικά ζητήματα, το δε *Τυπικό* της μονής Σινά είναι λειτουργικό τυπικό, καθορίζει δηλαδή τον τρόπο τέλεσης της θείας λειτουργίας και των διάφορων ακολουθιών. Κατά τη γνώμη μας ένα από τα κριτήρια για να εκλεγεί ένας μοναχός ηγούμενος του Σινά ήταν, πέρα βέβαια από τα πνευματικά του χαρίσματα, η παιδεία του. Φαίνεται ότι η καταγωγή δεν επηρέαζε την εκλογή ηγούμενου στο Σινά. Παραπάνω αναφερθήκαμε στα παραδείγματα του ηγούμενου του 9^ο αιώνα Abd al-Masih (Χριστόδουλου) που καταγόταν από την Υεμένη, του ηγούμενου των αρχών του 11^{ου} αιώνα Σολομώντα, ο οποίος ήταν από την Αίγυπτο, καθώς και του ηγούμενου των αρχών του 12^{ου} αιώνα Αβράμιου, που πιστεύουμε ότι προερχόταν από τη Λαοδίκεια της Συρίας³³¹. Δεν θα πρέπει να ξεχάσουμε επίσης τον ηγούμενο των αρχών του 13^{ου} αιώνα Νείλο Κουερίνο, που φαίνεται ότι η καταγωγή

άλλα μοναστήρια των Αγίων Τόπων ή για τη μονή Σινά. Πάντως στο *Τυπικό* της μονής του Πετριτζού (Βαčκονο), το οποίο συνέταξε ο ιδρυτής του μοναστηριού Γρηγόριος Πακουριανός στα τέλη του 11^{ου} αιώνα, αναφέρεται ότι οι μοναχοί του μοναστηριού θα πρέπει να είναι αποκλειστικά Ίβηρες, ενώ επιτρέπονταν μόνο ένας *νοτάριος* μοναχός που θα γνώριζε Ελληνικά για να τελεί τα διοικητικά καθήκοντα. Gautier, “Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos”, 105.

³²⁹ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 186.

³³⁰ Υπάρχουν μόνο εκδόσεις τμημάτων του σιναϊτικού *Τυπικού* το οποίο δεν έχει δημοσιευθεί ολόκληρο μέχρι σήμερα. Το πρωτότυπο κείμενο έχει δημοσιευθεί στο εξής: Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394-418. Αγγλική μετάφραση: Patterson Ševčenko, “Typikon of Symeon”, 274-286. Παραθέτουμε εδώ το πρωτότυπο κείμενο του προλόγου του *Τυπικού*, όπου ρητά αναφέρεται: «Τυπικόν κατά τόν τύπον τῆς λαύρας τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις μονῆς...», Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394. Η λαύρα του Αγίου Σάββα υπήρξε πνευματικός φάρος για την ευρύτερη περιοχή των Αγίων Τόπων καθώς και για το Βυζάντιο. Για το ζήτημα της επιρροῆς του *Τυπικού* της μονής του Αγίου Σάββα στην Παλαιστίνη και στο Βυζάντιο βλ. Taft, “Mount Athos”, 179-194. Patrich, *Sabas*, 272-273. Thomas, “Imprint of Sabaitic Monasticism”, 73-83.

³³¹ Βλ. παραπάνω σσ. 41, 48-49.

της οικογένειάς του ήταν από τη Βενετία³³². Πάντως το γεγονός ότι το σιναϊτικό *Τυπικό* του 1214 συντάχθηκε στα Ελληνικά υποδηλώνει ότι η ελληνική γλώσσα χρησιμοποιούνταν στη θεία λειτουργία και τις άλλες ακολουθίες. Εντούτοις η ύπαρξη κωδίκων που περιέχουν λειτουργικά κείμενα σε άλλες γλώσσες πέραν των ελληνικών, όπως αραβικά και ιβηρικά, δείχνει ότι οι μοναχοί είχαν το δικαίωμα να συνεχίσουν να μιλούν και να μελετούν στις δικές τους γλώσσες. Όπως γίνεται κατανοητό, δεν θα προσπαθήσουμε εδώ να απαντήσουμε στο ζήτημα της γλώσσας που χρησιμοποιόταν στη θεία λειτουργία. Σημειώνουμε όμως ότι εάν αποδεχτούμε ότι η μονή Σινά είχε επηρεαστεί από το *Τυπικό* της μονής του Αγίου Σάββα τότε μπορούμε να υποθέσουμε ότι τα Αραβικά και τα Γεωργιανά χρησιμοποιούνταν σε ορισμένα μόνο τμήματα κατά τη διάρκεια της θείας λειτουργίας, όπως π.χ. ο όρθρος. Ίσως πάλι σε αντίθεση με τη μονή του Αγίου Σάββα, οι Γεωργιανοί και οι Μελκίτες μοναχοί να τελούσαν τη θεία λειτουργία στα δικά τους παρεκκλήσια. Η τελευταία όμως υπόθεση δε φαίνεται να ευσταθεί, καθώς ο προσκυνητής Thietmarus αναφέρει ότι οι μοναχοί του Σινά ήταν Βυζαντινοί και Σύροι (Μελκίτες) και είχαν έναν επίσκοπο (ηγούμενο) και ότι παρόλο που υπήρχαν πολλά παρεκκλήσια, όλοι οι μοναχοί συγκεντρώνονταν στο καθολικό της μονής για να τελήσουν τη θεία λειτουργία³³³. Οι λόγοι για τους οποίους οι μοναχοί επέλεξαν τα Ελληνικά έναντι των άλλων γλωσσών δεν μπορούν να εντοπιστούν εύκολα. Δεν θα πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι οι Ορθόδοξοι σιναΐτες πατέρες, που βρίσκονταν απομονωμένοι στο κέντρο μιας περιοχής όπου ζούσαν μόνο μουσουλμάνοι, ήταν φυσικό να αναζητούν πνευματική καθοδήγηση από το Βυζάντιο, δηλαδή από μια περιοχή όπου μπορούσε να αναπτυχθεί ελεύθερα η Ορθόδοξη πνευματικότητα, όπως αυτή εκφραζόταν μέσα από θεολογικές πραγματείες και από έργα τέχνης. Είδαμε παραπάνω ότι λόγιοι Άραβες Ορθόδοξοι χριστιανοί του 12^{ου} αιώνα, όπως ο επίσκοπος της Σιδώνας Παύλος και ο ‘Abdallâh ibn Fadl, μετέφρασαν χριστιανικά θεολογικά κείμενα από τα Ελληνικά στα Αραβικά, διαδικασία που απαιτεί άριστη γνώση και των δύο αυτών γλωσσών. Άλλοι αραβόφωνοι χριστιανοί, όπως ο μοναχός Γεώργιος από τη Δαμιέττη και μετέπειτα ιερέας στο Σινά καθώς και ο λόγιος Yahyā από την Αίγυπτο βρέθηκαν σε ελληνόφωνα περιβάλλοντα, συγκεκριμένα στην Κωνσταντινούπολη ο πρώτος,

³³² Βλ. σσ. 56-58.

³³³ «*Ecclesia ista habet episcopum et monachos, ..., Grecos et Surianos, quibus preest episcopus in temporalibus et spiritualibus. ... Singula habent cubicula, altaria singular, oratoria singular, sed communem habent ecclesiam magnam et principalem, ad quam noctibus ad mattutinas dato signo, ..., omnes simul conueniunt*». Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 41-42.

στην Αντιόχεια ο δεύτερος, όπου σίγουρα διδάχτηκαν και χρησιμοποίησαν τα Ελληνικά. Ανάλογα παραδείγματα υπάρχουν για Γεωργιανούς μοναχούς. Ο μοναχός Αρσένιος του Ιqalitho γνώριζε να μιλά και να γράφει Ελληνικά και είναι σχεδόν σίγουρο ότι ο ιερομόναχος Ιωάννης που δώρησε το εξάπτυχο είχε εντρυφήσει στα ελληνικά γράμματα και οπωσδήποτε είχε έρθει σε επαφή με τον πολιτισμό του Βυζαντίου. Έτσι οι πνευματικές και καλλιτεχνικές αναζητήσεις των Βυζαντινών, επηρέαζαν καθώς φαίνεται, τους μη ελληνόγλωσσους μοναχούς του Σινά. Οι σιναΐτες μοναχοί μεταλαμπάδευαν την παιδεία του Βυζαντίου σε όλες τις γειτονικές περιοχές, τους Αγίους Τόπους, την Αίγυπτο και την καθ' ημάς Ανατολή.

Κεφάλαιο Β' Το θεολογικό περιεχόμενο των σιναϊτικών εικόνων και η θέση τους στο καθολικό και τα παρεκκλήσια

Πρωτού προχωρήσουμε στη μελέτη του θεολογικού περιεχομένου που εμπεριέχεται στην εικονογραφία των σιναϊτικών εικόνων καθώς και στη θέση όπου αυτές τοποθετούνταν θεωρούμε σκόπιμο να συμπεριλάβουμε μια μικρή εισαγωγή για το θέμα. Όπως γίνεται αμέσως κατανοητό δεν μπορούμε να είμαστε απόλυτα σίγουροι για την ακριβή θέση μιας εικόνας, εκτός και αν αυτή αναφέρεται με σαφήνεια σε κάποια γραπτή πηγή. Αλλά ακόμη και όταν υπάρχει κάποια σαφής αναφορά πρέπει να σκεφτούμε ότι μπορεί να υπάρχει χρονική διαφορά μεταξύ της φιλοτέχνησης της εικόνας και της συγγραφής της πηγής, οπότε μπορούμε να μιλήσουμε για συγκεκριμένη θέση της εικόνας μόνο για την περίοδο κατά την οποία συντάχθηκε η σχετική πηγή. Άλλωστε, είναι αυτονόητο ότι η θέση μιας εικόνας μπορούσε να αλλάξει ανά πάσα στιγμή, αφού οι εικόνες είναι φορητά αντικείμενα.

Παρακάτω θα προσπαθήσουμε να υποστηρίξουμε ότι το μεγαλύτερο μέρος των εικόνων του Σινά φυλάσσονταν, όπως είναι λογικό να υποτεθεί, είτε στο καθολικό είτε σε κάποιο από τα πολυάριθμα παρεκκλήσια της μονής³³⁴. Δεν είναι εύκολο να δεχτούμε ότι οι μοναχοί φύλασσαν εικόνες στα κελιά τους, επειδή κατά κανόνα οι ηγούμενοι των βυζαντινών μοναστηριών τους συμβούλευαν να μην τις κρατούν εκεί. Άλλωστε οι εικόνες χρησιμοποιούνταν στην καθημερινή λατρεία και είναι μάλλον δύσκολο να αποδεχτούμε ότι σε ένα τόσο απομονωμένο μοναστήρι, όπως αυτό του Σινά, οι εικόνες κρατούνταν σε ιδιωτικούς χώρους όπου δεν μπορούσε να τις δει και να τις ασπαστεί κάθε μοναχός. Ενδεικτικά, προς επίρρωση των όσων αναφέραμε, σταχυολογούμε ορισμένα μόνο αποσπάσματα από βυζαντινά κείμενα. Στο Βίο του αγίου Λάζαρου του Γαλησίου όρους αναφέρεται ότι ο άγιος απέτρεπε τους μοναχούς από το να έχουν εικόνες στα κελιά τους³³⁵. Από άλλο χωρίο του ίδιου Βίου πληροφορούμαστε ότι ένας μοναχός από τα Ιεροσόλυμα τιμούσε ιδιαίτερα την Παναγία και σε κάθε ευκαιρία έκαιγε λιβάνι και άναβε καντήλια και κεριά μπροστά στις εικόνες της, γεγονός που αποδεικνύει ότι κοινές λατρευτικές πρακτικές

³³⁴ Patterson Ševčenko, "Icons", 45-57.

³³⁵ «...εἰ δὲ καὶ εἰκόνα τις ἔχει, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ταύτῃ ἀπαγαγέτω ... Ταῦτα δὲ ὁ πατήρ ἔλεγεν, οὐ νομοθετῶν, ὡς ἂν τις φαίη, καὶ ὀριζόμενος μὴ ἔχειν τινὰ ἐν τῇ ἰδίᾳ κέλλῃ εἰκόνα, ἀλλὰ πρὸς ἀκτημοσύνην ἐνάγων καὶ τὸ ἀπερίσπαστον ἐντεῦθεν τοῖς τούτῳ πειθομένους περιποιούμενος», *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 549.

εφαρμόζονταν τόσο στο Βυζάντιο όσο και στην περιοχή των Αγίων Τόπων³³⁶. Επίσης ο Βίος του αγίου Αθανασίου του Αθωνίτη, έργο των αρχών του 11^{ου} αιώνα, αναφέρει ότι ο άγιος δεν διατηρούσε στο κελί του μέσα φωτισμού και επίσης δεν είχε σε αυτό εικόνες³³⁷. Επίσης η εικονογραφία παρέχει στοιχεία για τις λατρευτικές πρακτικές. Αν θέλουμε να οπτικοποιήσουμε την προσευχή των σιναϊτών πατέρων μποροστά σε εικόνες, μπορούμε να κοιτάξουμε τη μικρογραφία στο φ. 269α του σιναϊτικού κώδικα 418 που χρονολογείται στο 12ο αιώνα και περιέχει την Ουρανοδρόμο Κλίμακα. Εκεί απεικονίζονται μοναχοί την ώρα που προσεύχονται (Εικ. 93)³³⁸. Στη μικρογραφία ένας μοναχός διαβάζει κάτω από ένα κιβώριο. Δεξιά και αριστερά από το κιβώριο απεικονίζονται αντίστοιχα μία εικόνα του Χριστού και μία της Παναγίας προς τις οποίες στρέφονται δεόμενοι δύο μοναχοί. Επίσης δύο γέροντες κάθονται δεξιά και άλλοι δύο μοναχοί εικονίζονται σε προσκύνηση στα αριστερά. Ίδιο τρόπο προσευχής βλέπουμε και σε Κωνσταντινουπολίτικα μοναστικά περιβάλλοντα, όπως στο φ. 196β του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου, που χρονολογείται στο 1066 και σήμερα φυλάσσεται στην Βρετανική Βιβλιοθήκη του Λονδίνου (Add. 19.352), στο οποίο απεικονίζονται τέσσερις άνθρωποι να προσεύχονται κάτω από μια εικόνα του Χριστού (Εικ. 94)³³⁹.

Επίσης η θέση κάθε εικόνας εξαρτάται, όπως είναι φυσικό, από το θέμα που παριστάνει. Εδώ παράλληλα με το ζήτημα της θέσης των εικόνων στο ναό θα καταβληθεί προσπάθεια να αναλυθεί το θεολογικό περιεχόμενο ορισμένων εικόνων για να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο με τον οποίο αυτές συνδέονται με το Σινά, αλλά κυρίως για να ενισχύσουμε την άποψη, που αναπτύξαμε στο κεφάλαιο των δωρητών εικόνων και χειρογράφων, για την ύπαρξη ισχυρών πνευματικών δεσμών του Σινά με το Βυζάντιο. Στο μοναστήρι του Σινά ασκήτευαν Ορθόδοξοι μοναχοί που προέρχονταν από διαφορετικά πολιτικά, κοινωνικά, φυλετικά και πολιτιστικά περιβάλλοντα, αλλά ως Ορθόδοξοι ακολουθούσαν πιστά τις θεολογικές απόψεις της Κωνσταντινούπολης. Η θεολογική «ορθότητα» του Βυζαντίου δεν επηρέαζε μόνο τον

³³⁶ «Αλλά και ἕτερός τις ἐν Ἱεροσολύμοις ἀδελφὸς ἦν καὶ τοσαύτην εἰς τὴν Θεοτόκον ἔτρεφε τὴν ἀγάπην, ὥστε, ὅπου ἂν εὔρε τὴν ἱεράν αὐτῆς εἰκόνα τετυπωμένην, κηρούς τε καὶ θυμίαμα, καὶ ἔλαιον ἐκεῖ κομίζων ἐτίθει καὶ πλείστον ὅτι σέβας ἐδείκνυεν.», *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 548.

³³⁷ «...οὐκ εἶχομεν γὰρ φῶτα ἐν τῷ κελλίῳ, ..., ἀλλ' οὐδὲ εἰκόνας διὰ τὸ ἀπερίσπαστον.», Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae*, 179, κεφ. 44, 38-40.

³³⁸ Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 159-160, εικ. 628, πίν. XXVI. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 33, 204-207, (R. S. Nelson).

³³⁹ Nersessian, *Illustration des psautiers*, τ. 2, 60, εικ. 310. Barber, *Theodore Psalter*, f. 196v. Το Ψαλτήριο του Θεοδώρου περιέχει πολλές μικρογραφίες που δείχνουν αγίους και πιστούς να προσεύχονται μπροστά από εικόνες.

τρόπο τέλεσης της θείας λειτουργίας στο Σινά. Οι σιναΐτικες εικόνες φέρουν θεολογικό περιεχόμενο που απηχεί άμεσα τις θεολογικές απόψεις που την ίδια εποχή κυριαρχούσαν στους πνευματικούς κύκλους της Κωνσταντινούπολης.

B.1 Εικόνες της Παναγίας και του προφήτη Μωυσή

Η Παναγία και ο προφήτης Μωυσής ήταν τα δύο άγια πρόσωπα στα οποία ήταν αφιερωμένη η μονή του Σινά σύμφωνα με το *Τυπικό* που συνέταξε το 1214 ο σιναΐτης ηγούμενος Συμεών το οποίο αναφέρει: «*Τυπικόν... οἰκονομηθὲν καὶ ἀφιερωθὲν τῇ πανσέπτῳ καὶ ἀγία μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, τῆς ἐν τῷ ἀγίῳ ὄρει Σινᾶ ἰδρυμένης, ἐν ἣ τετίμηται καὶ ὁ θεόπτης μέγας προφήτης Μωϋσῆς*»³⁴⁰. Όπως είδαμε σε πολλές από τις σιναΐτικές εικόνες απεικονίζονται αυτά τα δύο άγια πρόσωπα. Ένα από τα παραδείγματα που αξίζει την προσοχή μας, στο οποίο απεικονίζεται η Παναγία, είναι η εικόνα του Ευαγγελισμού, που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα. Η εικόνα αυτή έχει μελετηθεί διεξοδικά ως προς την εικονογραφία και την τεχνοτροπία της από παλαιούς και νεότερους μελετητές (Εικ. 32-33)³⁴¹.

Η μορφή του Χριστού Βρέφους μέσα σε αμυγδαλωτή δόξα διαγράφεται με μονοχρωμία πάνω στο μαφόριο της Παναγίας, στο σημείο όπου απολήγει η ακτίνα φωτός που εκπηγάζει από την περιστερά του Αγίου Πνεύματος που κατέρχεται λοξά προς τη Θεοτόκο από τμήμα κύκλου που συμβολίζει τον Ουρανό. Αυτή η εικονογραφική λεπτομέρεια δεν απαντά συχνά στις παραστάσεις του Ευαγγελισμού. Ο Cyril Mango προσπάθησε να αποδείξει ότι το χαρακτηριστικό αυτό απεικονίστηκε για πρώτη φορά στην παράσταση του Ευαγγελισμού που κοσμούσε την αψίδα του ιερού βήματος του ναού της Θεοτόκου των Χαλκοπρατείων στην Κωνσταντινούπολη³⁴². Η παράσταση στο ναό των Χαλκοπρατείων δεν σώζεται σήμερα, αλλά παρόμοιες παραστάσεις με αυτές της σιναΐτικής εικόνας υπάρχουν σε άλλες φορητές εικόνες. Ένα ακόμη παράδειγμα προέρχεται και πάλι από το Σινά. Πρόκειται για την απόληξη φύλλου τριπτύχου, που χρονολογείται στον 11^ο αιώνα, στο οποίο απεικονίζονται η ένθρονη Παναγία από την παράσταση του Ευαγγελισμού

³⁴⁰ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394. Για το θέμα της αφιέρωσης του μοναστηριού στη Θεοτόκο και στον προφήτη Μωυσή βλ. επίσης Guillou, "Monastère", 217-258. Fyssas, "Moses", 243-255.

³⁴¹ Για τη βιβλιογραφία βλ. Κεφάλαιο Α', Α.4, σ. 55, υποσημ. 176.

³⁴² Mango, "Chalkoprataia Annunciation", 165-170. Πιο πρόσφατα ο Ιωάννης Βαραλής πρότεινε επίσης ότι η αψίδα του ναού των Χαλκοπρατείων ήταν διακοσμημένη με την παράσταση του Ευαγγελισμού, βλ. Βαραλής, "Παρατηρήσεις", 216.

καθώς και δύο σκηνές του βίου του αγίου Νικολάου (Εικ. 95-96)³⁴³. Σε αυτήν την περίπτωση απεικονίζεται η κεφαλή του Χριστού μέχρι το λαιμό σε μονοχρωμία πάνω στο μαφόριο της Παναγίας. Η τρίτη εικόνα στην οποία απαντά το ίδιο χαρακτηριστικό γνώρισμα φυλάσσεται σήμερα στην Πινακοθήκη Tretjakov της Μόσχας και χρονολογείται στο α΄ ή β΄ μισό του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 97)³⁴⁴. Πρόκειται πάλι για εικόνα του Ευαγγελισμού στην οποία ο Χριστός εικονίζεται ολόσωμος ως Βρέφος στο μαφόριο της Παναγίας, στον οποίο απολήγει ακτίνα φωτός από ημικυκλική δόξα, στην οποία απεικονίζεται ο Παλιός των Ημερών. Παρατηρούμε δηλαδή ότι το θέμα του Ευαγγελισμού με το Χριστό σε μονοχρωμία στο μαφόριο της Παναγίας στον οποίο απολήγει δέσμη φωτός υπήρχε τουλάχιστον από τον 11^ο αιώνα και πιθανότατα είχε διαμορφωθεί στην Κωνσταντινούπολη.

Ο C. Mango πρότεινε ότι η απεικόνιση του Χριστού πάνω στο σώμα της Παναγίας συμβολίζει τον Προαιώνιο Λόγο³⁴⁵. Εάν η υπόθεση του ευσταθεί πρέπει να αναρωτηθούμε για ποιό λόγο αυτή η λεπτομέρεια απαντά σε δύο εικόνες του Σινά, οι οποίες, όπως αναφέραμε, συνδέονται με την Κωνσταντινούπολη. Μπορούμε κατ' αρχάς να υποθέσουμε ότι πρόκειται για την υιοθέτηση μιας παράστασης από την Κωνσταντινούπολη, την οποία θέλησε να συμπεριλάβει στην εικόνα ο δωρητής, όπως ο ιερομόναχος Ιωάννης από την Ιβηρία θέλησε να συμπεριλάβει τις πέντε απεικονίσεις ονομαστών εικόνων της Παναγίας από ναούς της Βασιλεύουσας στο εξάπτυχο που δώρησε στο Σινά. Ωστόσο, κάθε βυζαντινή παράσταση έχει θεολογικό περιεχόμενο. Εάν αποδεχτούμε ότι η μορφή του Χριστού στην παράσταση του Ευαγγελισμού συμβολίζει τον Προαιώνιο Λόγο τότε αυτή συνδέεται άμεσα με την Βάτο. Η Βάτος αποτελούσε προεικόνιση του Ενσαρκωμένου Χριστού. Στη Βάτο, την προτύπωση της Παναγίας, ο Χριστός είναι ο Προαιώνιος Λόγος που δεν έχει ακόμη ενσαρκωθεί, αλλά πρόκειται να σαρκωθεί³⁴⁶. Επίσης στον Ακάθιστο Ύμνο, ο οποίος, όπως μας πληροφορεί το *Τυπικό* του ηγούμενου Συμεών, ψάλλονταν κατά την ημέρα της εορτής του Ευαγγελισμού, η Παναγία υμνείται ως Βάτος, γεγονός που αποδεικνύει ότι η προεικόνιση της Βάτου συνδέεται άρρηκτα με τον Ευαγγελισμό. Δύο σημεία του Ακάθιστου Ύμνου συνδέονται με τη Βάτο. Αυτά είναι ο πέμπτος

³⁴³ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 46, τ. 2, 62-63. Weitzmann, "Fragments of a St. Nicholas Triptych", 1-23. Weitzmann κ.ά., *Icons*, 8, εικ. 17. Patterson Ševčenko, *Life of St. Nicholas*, 162. Pappulov, "Mural and Icon Painting", 378-379, XI.80.1-2. Chatterjee, *Living Icon*, 78-81.

³⁴⁴ Lazarev, *Icons*, πίν. 4. Smirnova, "Annonciation", 31-38. Lifšic, *Iskusstvo*, 79. Gladysheva, Nersesian, *Icons*, 23-27.

³⁴⁵ Mango, "Chalkoprateia Annunciation", 168, 170.

³⁴⁶ Elsner, "Sinai Apse", 92.

ειρμός της ε΄ ωδής «Χαῖρε, ἡ ἀφλεκτος βάτος» και ο τρίτος ειρμός της η΄ ωδής «Μωσῆς κατενόησεν ἐν βάτῳ τό μέγα μυστήριον τοῦ τόκου σου»³⁴⁷. Ακόμη στο *Τυπικό* της Μεγάλης Εκκλησίας, κείμενο του τέλους του 9^{ου} αιώνα στο οποίο καθοριζόταν η διάταξη της τέλεσης των εορτών όλου του έτους στην Αγία Σοφία της Βασιλεύουσας, αναφέρεται ότι το απόσπασμα της Εξόδου στο οποίο καταγράφεται το βιβλικό γεγονός της οράσεως της Βάτου αποτελούσε ανάγνωσμα που διαβαζόταν κατά τη διάρκεια του εσπερινού και της θείας λειτουργίας στην εορτή του Ευαγγελισμού³⁴⁸. Δυστυχώς στο σιναϊτικό *Τυπικό* δεν υπάρχει αναφορά για τα αναγνώσματα της εορτής, αλλά αν γίνει αποδεκτό ότι οι σιναΐτες μοναχοί είχαν υιοθετήσει το λειτουργικό τυπικό της Κωνσταντινούπολης μπορούμε να υποθέσουμε ότι το χωρίο της Εξόδου αναγιγνωσκόταν και στο Σινά. Επομένως, η συγκεκριμένη παράσταση του Ευαγγελισμού αρμόζει ιδιαίτερα στον ιερό τόπο όπου υπήρχε η Βάτος. Είναι όμως απορίας άξιο γιατί, σύμφωνα με το *Τυπικό* του ηγουμένου Συμεών η λειτουργία της εορτής του Ευαγγελισμού τελούνταν στον κυρίως ναό, ενώ το παρεκκλήσιο της Βάτου δεν αναφέρεται καθόλου³⁴⁹.

Η παράσταση του Ευαγγελισμού συνδέεται με τη Βάτο σε εικόνα που σήμερα φυλάσσεται στο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων (Εικ. 98)³⁵⁰. Πρόκειται για εικόνα στο κέντρο της οποίας απεικονίζεται η Θεοτόκος της Βάτου. Η Παναγία φέρει ένα μικρό μετάλλιο με την προτομή του Χριστού στο κέντρο του σώματός της. Εκατέρωθεν της Παναγίας εικονίζεται ο προφήτης Μωσής δύο φορές: στη δεξιά πλευρά λύνει τα ενδύματά του και στην αριστερή στρέφεται προς την Παναγία με τα χέρια προτεταμένα σε δέηση. Η παράσταση παραπέμπει στον Ευαγγελισμό λόγω της χαρακτηριστικής εικονογραφικής λεπτομέρειας της ηλακάτης, την οποία κρατά η Παναγία στο χέρι της. Πάντως η απεικόνιση του αγγέλου στην εικόνα εξηγείται από την βιβλική αναφορά στον άγγελο Κυρίου που εμφανίστηκε στη Βάτο, την οποία δέχονταν και οι χριστιανοί συγγραφείς, όπως για παράδειγμα ο άγιος Θεόδωρος ο Στουδίτης, ο οποίος στο λόγο του «Εἰς τὴν σύναξιν τῶν οὐρανίων ταγμάτων» αναφέρει ότι: «οὕτω καὶ Μωϋσεὶ τῷ πάνυ ἐν πυρὶ φλογὸς ἀγγέλων ὁ πύρινος ποταμὸς ὀπτάνεται, τὴν ποηφόρον πυρᾶρδευτον ἀλυμάντως περιφλέγων

³⁴⁷ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 413-414.

³⁴⁸ Mateos, *Typicon*, τ. 1, 110.

³⁴⁹ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 413-414.

³⁵⁰ Huber, *Heilige Berge*, 184-188, πίν. 146. Μουρίκη, "Εικόνες", 103. Boespflug, "Un étrange spectacle", 12, εικ. 1. Collins, "Visual Piety", 108, εικ. 88.

βάτον, προδιαγράφων Θεοῦ ἐν ἀκανθηφόρῳ τῆς ἀμαρτίας φύσει βροτῶν ἀσύγχυτον ἔνωσιν»³⁵¹. Ἄγγελος απεικονίζεται πάνω από τη Βάτο στη μικρογραφία του χειρογράφου του Ιακώβου του Κοκκινοβάφου (Εικ. 3), στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω³⁵². Είναι επομένως εμφανές ότι το θέμα προκύπτει από το συνδυασμό του θέματος του Ευαγγελισμού με αυτό της Βάτου. Η εικόνα αυτή ανήκει στη λεγόμενη «σταυροφορική» ομάδα εικόνων που χρονολογούνται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα και πρέπει να φιλοτεχνήθηκε εξ αρχής για τη σιναϊτική μοναστική κοινότητα³⁵³. Για ποιο λόγο και υπό ποιες συνθήκες βρέθηκε στην Ιερουσαλήμ δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε, ίσως όμως και να φιλοτεχνήθηκε εξ αρχής για να κοσμήσει το μετόχι του προφήτη Μωσῆ το οποίο κατείχε η μονή Σινά στην πόλη της Ιερουσαλήμ³⁵⁴.

Στο σημείο αυτό θα αναφερθούμε στο θέμα της Θεοτόκου της Βάτου. Αν προσέξουμε λίγο περισσότερο τον εικονογραφικό τύπο της Θεοτόκου Κυριώτισσας, θα διαπιστώσουμε το στενό θεολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο τύπος αυτός φαίνεται ότι έχει ερμηνευτεί ειδικά για την υιοθέτησή του από το Σινά στο θέμα της Βάτου. Οι σιναΐτες μοναχοί επέλεξαν τη μορφή της Παναγίας Βρεφοκρατούσας στον τύπο της Κυριώτισσας για να απεικονίσουν τη Θεοτόκο της Βάτου. Στη μορφή της Κυριώτισσας η Παναγία κρατά το Χριστό μπροστά της, προβάλλοντάς Τον προς τον θεατή. Προφανώς δεν κυριαρχεί εδώ η ανθρώπινη φύση του Χριστού που εκφράζεται εναργώς στον τύπο της Κυκκώτισσας, όπου είναι εμφανής ο ανθρώπινος-συναισθηματικός δεσμός μεταξύ της Παναγίας και του Υιού της. Η επιγραφή του ψηφιδωτού με την Παναγία στον τύπο της Κυριώτισσας στην ασίδα του ιερού βήματος του ναού της Κοίμησης της Θεοτόκου στη Νίκαια της Μικράς Ασίας: «ΕΓΓΑΣΤΡΟΣ ΠΡΟ ΕΩΣΦΟΡΟΥ ΓΕΓΕΝΗΚΑ ΣΕ» (παράφραση του *Ψαλμού* ρθ', 3: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε) μας βοηθά να καταλάβουμε το νόημα της απεικόνισης (Εικ. 99)³⁵⁵. Όπως στην παράσταση του Ευαγγελισμού, έτσι και εδώ τονίζεται ιδιαίτερα η θεϊκή φύση του ενσαρκωμένου Χριστού που προϋπήρχε ως Λόγος πριν από την Γέννηση. Η μετάφραση του τρίτου στίχου του εκατοστού ένατου

³⁵¹ PG 99, 733B-C.

³⁵² Βλ. Κεφάλαιο Α', Α.2, σσ. 20-21.

³⁵³ Μουρίκη, "Εικόνες", 103.

³⁵⁴ Ταῦτι, *Acta Honorii et Gregorii*, αρ. 17, 35. Βλ. επίσης Κεφάλαιο Δ', Δ.3, σ. 224. Πάντως δεδομένης της χρονολόγησης της εικόνας θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η εικόνα φιλοτεχνήθηκε στην Ακρα όπου η μονή διέθετε επίσης μετόχι, Ταῦτι, *Acta Honorii et Gregorii*, αρ. 17, 35-36.

³⁵⁵ Ο διάκοσμος χρονολογείται μετά το 843, Underwood, "Evidence of Restoration", 235-243. Schmit, *Koimesis-Kirche*. Barber, "Koimesis Church", 43-60. Barber, "Theotokos and Logos", 51-59.

Ψαλμού διασαφηνίζει το θέμα: «*Ἐκ τῶν κόλπων μου καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς οὐσίας μου πρὸ τῶν ἄστρον σὲ ἐγένησα*»³⁵⁶. Τα παραπάνω εξηγούν την επιλογή του εικονογραφικού τύπου της Παναγίας Κυριώτισσας για την παράσταση της Βάτου. Αξίζει επίσης να σημειωθεί εδώ ότι η επιλογή αυτού του τύπου πρέπει να έγινε αρκετά νωρίς καθώς στο Σινά σώζονται δύο εικόνες του α΄ μισού του 10^{ου} αιώνα στις οποίες απεικονίζεται η Παναγία στον τύπο της Κυριώτισσας εκατέρωθεν δύο αγίων. Στη μία από αυτές η Παναγία Βρεφοκρατούσα πλαισιώνεται από τους αγίους Ερμόλαο και Παντελεήμονα (Εικ. 100) και στην άλλη από τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο και τον άγιο Νικόλαο (Εικ. 101)³⁵⁷. Ο συγκεκριμένος τύπος της Θεοτόκου απαντά σε εικόνες του 12^{ου} αιώνα, όπως σε αυτήν με την Παναγία ένθρονη Βρεφοκρατούσα ανάμεσα στους προφήτες Μωσή, Ααρών, Σαμουήλ και τον άγιο Αβράμιο (Εικ. 18), στην οποία ωστόσο η Θεοτόκος είναι ένθρονη, αλλά ο τρόπος με τον οποίο κρατά τον Χριστό είναι παρόμοιος με τον τύπο της Κυριώτισσας, στην εικόνα με την Παναγία Βρεφοκρατούσα, τον άγιο Στέφανο και τον προφήτη Μωσή (Εικ. 102) καθώς επίσης στην εικόνα με την Παναγία Βρεφοκρατούσα και τους αγίους Θεοδόσιο και Θεόγνιο στην οποία θα αναφερθούμε παρακάτω (Εικ. 103)³⁵⁸. Μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε ότι αυτός ο εικονογραφικός τύπος της Παναγίας αντιστοιχεί στην Θεοτόκο της Βάτου, ωστόσο η πρώτη σαφής ταύτιση του συγκεκριμένου τύπου με τη Βάτο στο Σινά απαντά σε εικόνα του β΄ τετάρτου του 13^{ου} αιώνα στην οποία η μορφή της Παναγίας Κυριώτισσας, η οποία πλαισιώνεται από τέσσερις σιναΐτες αγίους, συνοδεύεται από την επιγραφή «*Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ ἡ τῆς Βάτου*» (Εικ. 104)³⁵⁹. Λίγο προγενέστερη φαίνεται ότι είναι η εικόνα, στην

³⁵⁶ Τρεμπέλας (μφορ.), *Ψαλτήριον*, 433. Την ίδια ερμηνεία δίνει και ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *PG 55*, 275-276. Ωστόσο ο συγκεκριμένος στίχος των Ψαλμών ψάλλεται σήμερα ως εισοδικό την ημέρα των Χριστουγέννων.

³⁵⁷ Εικόνα με τους αγίους Ερμόλαο και Παντελεήμονα εκατέρωθεν της Παναγίας: Weitzmann, *The Icons*, B.54., 87-88, πίν. XXXIII, CIX. Εικόνα με τους αγίους Ιωάννη τον Πρόδρομο και Νικόλαο εκατέρωθεν της Παναγίας: Weitzmann, *The Icons*, B.53., 85-87, πίν. CIX.

³⁵⁸ Για την εικόνα με την ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία μεταξύ των τριών προφητών και ενός αγίου βλ. σ. 47, υποσημ. 143. Για την εικόνα με τον προφήτη Μωσή και τον πρωτομάρτυρα Στέφανο βλ. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 197, τ. 2, 179-180. Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 255-256, εικ. 24a-b. Παπαμαστοράκης, "«Σταυροφορικές» εικόνες", 57, εικ. 3.4. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 380, XI.155. Για την εικόνα με την Βρεφοκρατούσα Παναγία και τους αγίους Θεοδόσιο και Θεόγνιο βλ. Weitzmann, *The Icons*, εικ. 23. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 378, XI.70.

³⁵⁹ Στην εικόνα απεικονίζονται ολόσωμοι ανά δύο εκατέρωθεν της Βρεφοκρατούσας Παναγίας οι άγιοι Γεώργιος ο Ισλαηλίτης, Νείλος ο Σιναΐτης στα αριστερά και Αναστάσιος ο Σιναΐτης και Ιωάννης της Κλίμακος στα δεξιά. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 155-156, τ. 2, 135-137. Μουρίκη, "Εικόνες", εικ. 45, 113. Mouriki, "Thirteenth-Century Sinai Icons", 337-338. Collins, "Visual Piety", 99-101, εικ. 82. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 388, XIII.21.

οποία αναφερθήκαμε λίγο παραπάνω, που σήμερα φυλάσσεται στο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, αλλά λόγω εικονογραφίας συνδέεται με το Σινά, στην οποία απεικονίζεται η Θεοτόκος με μέταλλιο του Χριστού στο στήθος να ξεπροβάλλει από τη Βάτο, ενώ δεξιά και αριστερά της εικονίζονται ο αρχάγγελος Γαβριήλ και ο προφήτης Μωυσής, η οποία επίσης φέρει την επιγραφή «ή Βάτος»³⁶⁰. Από όσα αναφέραμε παραπάνω προσπαθήσαμε να υποστηρίξουμε ότι θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί σχετικά με την ταύτιση της Παναγίας Κυριώτισσας με τη Βάτο στις σιναϊτικές εικόνες της πρώιμης μεσοβυζαντινής εποχής. Ασφαλώς κάθε απεικόνιση της Παναγίας μπορεί να ταυτιστεί με τη Βάτο, εφόσον η τελευταία αποτελεί προεικόνιση της πρώτης και είναι εξίσου πιθανό ότι οι σιναϊτες μοναχοί θα μπορούσαν να συνδέσουν πρώιμες απεικονίσεις της Παναγίας με τη Βάτο σε μεταγενέστερες εποχές. Άλλωστε μπορούμε να αναπτύσσουμε συνεχώς υποθέσεις σε έναν τόπο ο οποίος εκ των πραγμάτων συνδέεται με τη Βάτο. Εντούτοις πιστεύουμε ότι μπορούμε να αναφερόμαστε με ασφάλεια στην Παναγία της Βάτου μόνο όταν υπάρχουν επιγραφές που μνημονεύουν με σαφήνεια το όνομα της Βάτου ή μπορούν να συνδεθούν τεχνοτροπικά με εικόνες που φέρουν ανάλογες επιγραφές. Διαφορετικά είναι εύκολο να ολισθήσουμε σε σφάλματα μέσω υποθέσεων. Για παράδειγμα στην Πινακοθήκη Tretjakov στη Μόσχα της Ρωσίας σώζεται εικόνα, γνωστή ως *Svenskaja*, στην οποία απεικονίζονται οι άγιοι Θεοδόσιος και Αντώνιος εκατέρωθεν της Παναγίας στον τύπο της Κυριώτισσας, η οποία χρονολογείται γύρω στο 1288 (Εικ. 105)³⁶¹. Ωστόσο σε αυτήν την εικόνα ο συγκεκριμένος εικονογραφικός τύπος της Παναγίας δεν συνδέεται με τη Βάτο, αλλά με τη Βλαχερνίτισσα καθώς κατά το Μεσαίωνα πίστευαν ότι η συγκεκριμένη εικόνα, που φυλασσόταν στη μονή της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στο Κίεβο, αντιγράφει την εικόνα της Παναγίας Βλαχερνίτισσας από την Κωνσταντινούπολη³⁶². Επομένως, η σύνδεση του τύπου της Κυριώτισσας με τη Βάτο μοιάζει να αφορά στα στενά πλαίσια της σιναϊτικής κοινότητας και ίσως στα πλαίσια των χριστιανικών κοινοτήτων της Παλαιστίνης. Είναι αρκετά ενδιαφέρον, όμως, ότι ένα εικονογραφικό θέμα φαίνεται ότι διαδίδεται από ένα κέντρο, προφανώς την Κωνσταντινούπολη, στην περιφέρεια, τη Ρωσία και το Σινά, όπου αποκτά τοπικούς θεολογικούς συμβολισμούς.

³⁶⁰ Βλ. σσ. 103-104.

³⁶¹ Lazarev, *Icons*, 169. Etingof, "Virgin of Vladimir", 67, εικ. 8. Lifšic, *Iskusstvo*, 144-145. Gladysheva, Nersesian, *Icons*, 50-51.

³⁶² Etingof, "Virgin of Vladimir", 67.

Επανερχόμαστε στο θέμα του Ευαγγελισμού στο Σινά. Θα παρατηρήσουμε εδώ ότι οι τρεις εικόνες που φέρουν την παράσταση του Ευαγγελισμού με την μορφή του Χριστού να εμφανίζεται είτε σε μονοχρωμία είτε σε μέταλλιο χρονολογούνται στο διάστημα από το β' μισό του 12^{ου} έως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Το προγενέστερο παράδειγμα από το φύλλο τριπτύχου με σκηνές του Βίου του αγίου Νικολάου, έργο του 11^{ου} αιώνα, αποδεικνύει ότι το θέμα δεν διαμορφώθηκε τον 12^ο αιώνα. Είναι πιθανό ότι πρόκειται για ήδη διαμορφωμένο εικονογραφικό θέμα που γνώρισε ιδιαίτερη διάδοση τη συγκεκριμένη εποχή. Η προέλευσή του θα πρέπει να αναζητηθεί μάλλον στην Κωνσταντινούπολη. Επί του παρόντος δεν μπορούμε να εντοπίσουμε το πρότυπο, εφόσον ο ναός των Χαλκοπρατειών, όπου βρίσκονταν η παράσταση του Ευαγγελισμού που αποτελούσε το αρχέτυπο σύμφωνα με τον Mango, δεν σώζεται. Υπάρχει πάντως η πιθανότητα το πρότυπο να βρισκόταν στη συγκεκριμένη εκκλησία της Κωνσταντινούπολης, γιατί σύμφωνα με το *Τυπικό* της Μεγάλης Εκκλησίας ένα μέρος της λειτουργίας της εορτής του Ευαγγελισμού τελούνταν στα Χαλκοπρατεία³⁶³.

Επιπλέον στη μικρογραφία στο φ. 54β του χειρογράφου Vat. gr. 1162 της Βατικανής βιβλιοθήκης, που περιέχει τις Ομιλίες του Ιακώβου του Κοκκινοβάφου, απεικονίζεται η Βάτος, στο μέσο της οποίας υπάρχει μέταλλιο με την κεφαλή του Χριστού Εμμανουήλ (Εικ. 3)³⁶⁴. Στα αριστερά της ο προφήτης Μωυσής λύνει τα υποδήματά του και δεξιά κρατά τη ράβδο που μεταμορφώθηκε σε δράκο. Η παραπάνω εικονογραφία φαίνεται ότι συνδέεται με τις εικόνες που μελετήσαμε παραπάνω. Καταρχάς στη Βάτο ο Χριστός απεικονίζεται στον τύπο του Εμμανουήλ, όπως σε κάθε περίπτωση στην οποία αναφερθήκαμε. Μπορεί βέβαια η μορφή της Παναγίας να παραλείπεται στη μικρογραφία, ωστόσο δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η Βάτος προεικονίζει την ίδια την Θεοτόκο, ίσως για το λόγο αυτό δεν συμπεριλαμβάνεται η απεικόνισή της. Άλλωστε στο χειρόγραφο του Κοκκινοβάφου η μορφή της Παναγίας παραλείπεται από όλα τα Βιβλικά γεγονότα, επειδή αυτή συμβολίζεται μέσα από προεικόνισεις, όπως η Βάτος και η Κλίμακα, ενώ εικονίζεται πάντοτε η μορφή του Χριστού³⁶⁵. Αυτή η εικονογραφική επιλογή δε φαίνεται να οφείλεται στο γεγονός ότι στο Βυζάντιο δεν είχε συνδεθεί η απεικόνιση της Παναγίας με τη Βάτο. Ήδη από τα τέλη του 11^{ου} αιώνα στον *Φυσιολόγο*, χειρόγραφο που περιείχε την *Χριστιανική Τοπογραφία* του Κοσμά Ινδικοπλεύστη, το οποίο

³⁶³ Mateos, *Typicon*, τ. 1, 252-259.

³⁶⁴ Βλ. παραπάνω σσ. 20-21.

³⁶⁵ Linardou, "Depicting the Salvation", 135-136.

φυλάσσονταν στην Ευαγγελική Σχολή της Σμύρνης (Κωδ. 8), η Βρεφοκρατούσα Παναγία απεικονίζεται μέσα σε τετράγωνο διάχωρο πάνω από τη Βάτο μπροστά από την οποία στέκεται ο Μωυσής (Εικ. 106)³⁶⁶. Επιπροσθέτως η μορφή του Μωυσή απαντά στην εικόνα από το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, απουσιάζει εντούτοις από τις υπόλοιπες εικόνες με τον Ευαγγελισμό. Τέλος σημειώνουμε ότι η παρουσία δύο αγγέλων που ίπτανται στο άνω μέρος της μικρογραφίας, η απεικόνιση των οποίων οφείλεται μάλλον στο Βιβλικό χωρίο: «Ὡφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάλτου,...» (Εξοδ. γ', 2), έχει πιθανότατα επηρεάσει το θέμα της εικόνας του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων, όπου έχει απομείνει μόνο ένας άγγελος άνω αριστερά³⁶⁷. Συνεπώς μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι στην εικόνα του Πατριαρχείου των Ιεροσολύμων έχουν συγχωνευθεί το θέμα της μικρογραφίας του χειρογράφου και το θέμα του Ευαγγελισμού από το Σινά. Θα μπορούσε αυτό να σημαίνει ότι η εικόνα του Ευαγγελισμού μεταφέρθηκε στο Σινά αρκετά σύντομα μετά τη φιλοτέχνησή της, ώστε να αποτελέσει πρότυπο για την εικόνα του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων; Εάν αποδεχτούμε την παραπάνω υπόθεση θα πρέπει να αναζητήσουμε ένα δεύτερο πρότυπο το οποίο να μοιάζει με την μικρογραφία του κώδικα του Κοκκινοβάφου. Όπως έχουμε αναφέρει στο κεφάλαιο σχετικά με τους δωρητές στο Σινά σώζονταν εικόνα με παρόμοιο θέμα με αυτό της μικρογραφίας του χειρογράφου του Κοκκινοβάφου και επίσης εκεί φυλάσσονταν η εικόνα του Ευαγγελισμού, δηλαδή τα δύο πιθανά πρότυπα για την εικόνα των Ιεροσολύμων. Αυτά τα έργα αποδεικνύουν ότι οι μοναχοί του Σινά επικοινωνούσαν με άλλες χριστιανικές περιοχές και ήταν άμεσα ενημερωμένοι για τις θεολογικές και καλλιτεχνικές εξελίξεις που λάμβαναν χώρα σε αυτές. Πιστεύουμε μάλιστα ότι οι στενές επαφές της μονής με άλλες περιοχές οφείλονταν στα πολυάριθμα μετόχια της στη λεκάνη της ανατολικής Μεσογείου, για τα οποία θα μιλήσουμε σε επόμενο κεφάλαιο³⁶⁸.

Επιστρέφουμε πάλι στη σιναϊτική εικόνα του Ευαγγελισμού το θεολογικό περιεχόμενο της οποίας δεν εξαντλείται στη σύνδεσή της με τη Βάτο. Η υδάτινη πανίδα, με τα ψάρια και τα πουλιά, καθώς και ο κήπος εντός του οικοδομήματος πίσω από την Παναγία έχουν ερμηνευθεί ως σύμβολα της αναγέννησης της φύσης που συνδέονται με τον Ευαγγελισμό. Ο Henry Maguire πρότεινε ότι ο ποταμός με τα

³⁶⁶ Strzygowski, *Bilderkreis*, 58, πίν. XXIX. Bernabò, *Fisiologo*, 61-62, εικ. 81.

³⁶⁷ Από το 12^ο αιώνα στη σκηνή της Βάτου προστίθεται ένας άγγελος βλ. για παράδειγμα τη μικρογραφία από τον Vat. gr. 746, φ. 157β: Weitzmann, Bernabò, Tarasconi, *Octateuchs*, 149, εικ. 612-613.

³⁶⁸ Κεφάλαιο Δ', Δ.3, σσ. 223-236.

πτηνά, τα ψάρια και τα μαλάκια, που παριστάνεται στο κάτω τμήμα της εικόνας, εμπνέεται από θεολογικά κείμενα που συγκρίνουν τον Ευαγγελισμό με τον ερχομό της άνοιξης κατά την οποία στα ποτάμια τρέχει γλυκό νερό, ενώ στις όχθες τους καταφθάνουν διάφορα είδη υδρόβιων ζώων που εορτάζουν την έναρξη της εποχής³⁶⁹. Ο ίδιος προσπάθησε να αναζητήσει το εικονογραφικό πρότυπο του θέματος του ποταμού σε παράσταση των ψηφιδωτών των μέσων του 4^{ου} αιώνα στην Αγία Κωνσταντία (Sta Costanza) της Ρώμης, την οποία όμως γνωρίζουμε μόνο από υδατογραφίες³⁷⁰. Ένα παρόμοιο θέμα σώζεται στο επισκοπικό παρεκκλήσιο του Αγίου Νικολάου της πόλης Die που σήμερα βρίσκεται στη νοτιανατολική Γαλλία στην κοιλάδα του Ροδανού, αλλά την εποχή που χρονολογείται το παρεκκλήσιο ανήκε στο βασίλειο της Γερμανίας³⁷¹. Είναι πιθανό ότι το παρεκκλήσιο ανοικοδομήθηκε στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, περί το 1194, και πάντως μετά την παραχώρηση της πόλης στον τοπικό επίσκοπο το 1165 από τον Πάπα Αλέξανδρο Γ' (1159-1181). Το δάπεδο του παρεκκλησίου είναι ψηφιδωτό. Στο κέντρο του απεικονίζεται σχηματικά με αστεροειδές κόσμημα ο κήπος της Εδέμ (Εικ. 107). Από τον κήπο ρέουν οι τέσσερις ποταμοί που αναφέρονται στη Γένεση της Παλαιάς Διαθήκης, δηλαδή ο Φισών, ο Γαιών, ο Τίγρις και ο Ευφράτης. Μέσα στα ποτάμια εικονίζονται άνθη και φυτά, πουλιά, ψάρια και οστρακόδερμα (Εικ. 108-110). Η σύνθεση θυμίζει πάρα πολύ την παραποτάμια παράσταση της σιναϊτικής εικόνας. Το γεγονός αυτό μας κάνει να αναρωτηθούμε για τα κενά γνώσης που έχουμε για τη βυζαντινή τέχνη. Είναι επομένως πιθανό να μην έχουν σωθεί πολλές από τις παραστάσεις και πολλά από τα διακοσμητικά μοτίβα με τα οποία οι Βυζαντινοί κοσμούσαν τις εκκλησίες τους. Η ύπαρξη αυτού του θέματος στη Γαλλία μας επιτρέπει επίσης να σκεφτούμε ότι μια παράσταση μπορούσε να διαδοθεί σε πολλές και αρκετά απομακρυσμένες μεταξύ τους περιοχές. Δεν μπορούμε βέβαια να υποστηρίξουμε ότι ο ζωγράφος της σιναϊτικής εικόνας είδε την ψηφιδωτή σύνθεση του παρεκκλησίου στη Γαλλία, ούτε βέβαια ότι ο ψηφοθέτης αντέγραψε το θέμα της εικόνας. Πιστεύουμε όμως ότι εικονογραφικά θέματα ίσως να διαδίδονταν εύκολα σε διαφορετικές περιοχές σε μια περίοδο κατά την οποία ιδέες και εικονογραφικά θέματα «διασπείρονταν» ευκολότερα σε σύγκριση με παλαιότερες εποχές μέσω ανθρώπων που ταξίδευαν, όπως επί παραδείγματι οι προσκυνητές. Οι ιδέες της

³⁶⁹ Maguire, *Art and Eloquence*, 49-52.

³⁷⁰ Stern, "Mosaïques de Sainte-Costance", 166-169, εικ. 1. Maguire, *Art and Eloquence*, 50-51.

³⁷¹ Desay, "Mosaïque de Die", 230-248. Desay, "Chapelle episcopale à Die", 143-158. Lannoy, "Mosaïque", 50-55.

εποχής αναπτύσσονταν βέβαια παράλληλα με την εικονογραφία. Για παράδειγμα ο άγιος Νεόφυτος ο Έγκλειστος από την Πάφο παρομοίαζε την Παναγία με ποταμό που εκπηγάζει από τον Παράδεισο και την περιγράφει σαν πηγή ζώντος ύδατος³⁷². Τέλος ο υδάτινος κόσμος της σιναϊτικής εικόνας θυμίζει έντονα συνθέσεις από μικρογραφίες που διακοσμούν το βιβλίο της Γενέσεως στις οποίες εικονίζεται η δημιουργία των πτηνών και των πλασμάτων των υδάτων, όπως για παράδειγμα η μικρογραφία στο φ. 32α του κώδικα G.I. 8 που φυλάσσεται στη Βιβλιοθήκη του Τορκαρί Sarayı της Κωνσταντινούπολης, όπου παριστάνεται ένας ποταμός γεμάτος ψάρια, οστρακοειδή και μαλάκια στις όχθες του οποίου κάθονται πτηνά διαφόρων ειδών (Εικ. 111)³⁷³.

Επίσης η σύνθεση της εικόνας του Ευαγγελισμού συνδέεται βέβαια και με τον Ακάθιστο Ύμνο, από τους είκοσι τέσσερις Οίκους του οποίου ψάλλονταν στο Σινά την ημέρα του εορτασμού του Ευαγγελισμού μόνον οι δώδεκα πρώτοι³⁷⁴. Επίσης η ηλακάτη που κρατά η Παναγία, με την οποία γνέθει το πορφυρό νήμα, αποτελεί προτύπωση της Ενσάρκωσης³⁷⁵. Ένα ακόμη ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της παράστασης που σχετίζεται με την Ενσάρκωση είναι μικρός δίσκος με ημικυκλικές γραμμές στο σημείο όπου απολήγει η ηλακάτη που κρατά η Παναγία. Το ιδιαίτερο αυτό σύμβολο εντοπίζεται σε δύο ακόμη παραστάσεις της ίδιας περίπου εποχής, οι οποίες είναι η τοιχογραφία με τον Ευαγγελισμό στο ναό της Παναγίας της Ασίνου στην Κύπρο (αρχές 12^{ου} αιώνα) (Εικ. 112) καθώς και η ίδια παράσταση στα ψηφιδωτά της εκκλησίας της Martorana στο Παλέρμο της Σικελίας (περί το 1146-1151) (Εικ. 113)³⁷⁶. Στις δύο αυτές παραστάσεις αυτό το σύμβολο αποδίδεται ως ένα ανοιχτό δοχείο γεγονός που οδήγησε την Μαρία Ευαγγελάτου να τις συγκρίνει με την εικόνα του Ευαγγελισμού στο Σινά και να υποστηρίξει ότι πρόκειται για τον «τύπο» του δοχείου (*σκεύος* ή *δοχείον*), δηλαδή μιά ακόμη προεικόνιση της Παναγίας³⁷⁷. Ωστόσο σε αντίθεση με τους δύο εντοιχίους διακόσμους, στην εικόνα του Σινά το

³⁷² Torniole, "Omēlie", 242-244.

³⁷³ Πρόκειται για χειρόγραφο του β' τέταρτου του 12^{ου} αιώνα. Weitzmann, Bernabò, Tarasconi, *Octateuchs*, εικ. 38.

³⁷⁴ «...οί ζ' οἴκοι, ὡσαύτως καὶ ἀπὸ ζ' τοὺς λοιποὺς ζ', ὡς ἐτυπώθησαν, τοὺς δ' ἑτέροισιν ἢ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀκαθίστου διὰ τὸ ἀβαρέστερον καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ψάλτας περισσοῦς.», Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 413-414. Για τη σύνδεση Ακαθίστου Ύμνου και της εικόνας του Ευαγγελισμού βλ. Κουρκουτίδου-Νικολαΐδου, "Παρατηρήσεις σε εικόνα του Ευαγγελισμού", 80-83.

³⁷⁵ Evangelatou, "Purple Thread", 261-279.

³⁷⁶ Ασίνου: Stylianou, *Churches of Cyprus*, 486-488, εικ. 296. Martorana: Kitzinger, *Saint Mary*, 174, εικ. 189.

³⁷⁷ Evangelatou, "Purple Thread", 266-269.

σύμβολο έχει τη μορφή δίσκου με ημικυκλικές ακτίνες στο εσωτερικό του και δεν μοιάζει με δοχείο. Είναι βέβαια εξίσου δύσκολο να αποδεχτούμε ότι ο καλλιτέχνης της εικόνας δεν απέδωσε σωστά τη μορφή ενός δοχείου. Το προσεγμένο ύφος της εικόνας, με τις ποικίλες εικονογραφικές λεπτομέρειες που αποδίδονται με ιδιαίτερη προσοχή, δείχνει ότι ο ζωγράφος απέδωσε σκόπιμα αυτό το μικρό δίσκο με τη συγκεκριμένη μορφή. Υποθέτουμε ότι πρόκειται μάλλον για διακοσμητικό στοιχείο που σχετίζεται με τον έκτο στίχο του οα΄ Ψαλμού: «καταβήσεται ὡς ὑέτος ἐπὶ πόκον καὶ ὡσεὶ σταγῶν ἢ στάζουσα ἐπὶ τὴν γῆν»³⁷⁸. Ο συμβολισμός της βροχής (ὑέτος) που νοτίζει το φρεσκοκουρεμένο μαλλί των αμνών (πόκος) προέρχεται από το βιβλίο των Κριτών της Παλαιάς Διαθήκης (ζ΄, 38-42). Ο Ησύχιος Ιεροσολύμων (πέθανε μετά το 451) εξηγεί ότι ο πόκος είναι η μήτρα της Θεοτόκου, η οποία δέχτηκε τον ενσαρκωμένο Χριστό ως νετό³⁷⁹. Αλλά και μεταγενέστεροι θεολόγοι, όπως ο άγιος Ανδρέας Κρήτης (περί το 660-740), που διετέλεσε νοτάριος στο ναό του Παναγίου Τάφου πριν εκλεγεί επίσκοπος στο νησί της Κρήτης, σε Λόγο του αναφέρεται στις προεικονίσεις της Θεοτόκου στην Παλαιά Διαθήκη μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνει και αυτή του πόκου³⁸⁰. Ο έκτος στίχος του οα΄ Ψαλμού ψάλλονταν μάλιστα στη μονή Σινά κατά την εορτή του Ευαγγελισμού σύμφωνα με το *Τυπικό* του ηγουμένου Συμεών³⁸¹. Επίσης ο τρίτος ειρμός της ζ΄ ωδής του Ακάθιστου Ὑμνου, που επίσης ψάλλονταν την ημέρα του Ευαγγελισμού, αναφέρεται στον πόκο: «Χαῖρε, ὁ πόκος ὁ ἔνδροσος, ὄν Γεδεῶν, Παρθένε, προεθεάσατο»³⁸². Στο Ψαλτήριο του Θεοδώρου (Add. 19.352), εικονίζονται ο Δαβίδ και ο Γεδεών κάτω από μετάλλιο με την Παναγία η οποία κρατά μπροστά της τον Χριστό (Εικ. 114)³⁸³. Η απεικόνιση, που συνοδεύει τον οα΄ Ψαλμό, συμπληρώνεται από την επιγραφή «ὁ Δα(υὶ)δ λέ(γει) Μή(τη)ρ Θε(ο)ῦ, Γεδεῶν εἰς τ(ὸν) πόκον» και συμπληρώνεται από την σκηνή του Ευαγγελισμού, γεγονός που δεν αφήνει καμία αμφιβολία σχετικά

³⁷⁸ Σχετικά με την απεικόνιση του πόκου σε βυζαντινές τοιχογραφίες του 13^{ου} αιώνα βλ. Δρανδάκης, "Πόκος ἢ νεφέλη;", 258-267.

³⁷⁹ «Τὴν κένωσιν τοῦ Μονογενοῦς τὴν εἰς τὴν Θεοτόκον Παρθένον λέγει πόκον δὲ αὐτῆς τὴν γαστέρα δικαίως ἐκάλεσεν ἐπειδὴ τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν ἐπιδημίαν ἡσυχῇ καὶ ἀσποφητί, καθάπερ πόκος τὸν ὑέτον, ἐδέξατο». PG 93, 1236-1237.

³⁸⁰ Λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, «ὁ καθαρῶτατος πόκος τῆς οὐρανοῦ δρόσου». PG 97, 1069A. Καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός σε ομιλία του γιὰ τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου ἀναφέρει: «Χαῖρε, πόκε, τὸ περὶ τὸν Γεδεῶν νίκης σύμβολον, ἐξ ἧς ἀπερρῶη τροπικῶς ἡ δρόσος ἢ ἀθάνατος, ὁ αὐτολέκτως φάμενος». PG 96, 696A.

³⁸¹ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 413.

³⁸² Ο.π., 413-414.

³⁸³ Nersessian, *Illustration des psautiers*, τ. 2, 38, εικ. 149. Barber, *Theodore Psalter*, f. 91v.

με τη σύνδεση του πόκου με τον Ευαγγελισμό. Επιπλέον ο τρόπος με τον οποίο απεικονίζεται ο συγκεκριμένος δίσκος στη σιναϊτική εικόνα θυμίζει έντονα την απεικόνιση του πόκου σε μικρογραφία χειρογράφου με τις Ομιλίες του Ιακώβου του Κοκκινοβάφου που σήμερα φυλάσσεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού (Vat. gr. 1162). Στο μέσον της μικρογραφίας μέσα σε μετάλλιο απεικονίζεται ο Γεδεών να τοποθετεί τον πόκο μέσα σε χρυσό δοχείο με κυκλικό χείλος (Εικ. 115)³⁸⁴. Ο κυκλικός δίσκος της εικόνας ομοιάζει ως προς τη μορφή του με το δοχείο μέσα στο οποίο βρίσκεται ο πόκος στη μικρογραφία. Η απεικόνιση του πόκου μέσα σε χρυσό κύπελο στη μικρογραφία ίσως εξηγεί την επιλογή του χρυσού δοχείου στις σκηνές του Ευαγγελισμού στην Ασίνο και στην Martorana. Με βάση τα παραπάνω μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε ότι ο δίσκος στην εικόνα αναπαριστά τον πόκο, δηλαδή την μήτρα της Παναγίας, η οποία δέχτηκε τον υετό, τον οποίο θα μπορούσε να συμβολίζει η χρυσή ακτίνα του Αγίου Πνεύματος που απολήγει στη μορφή του Χριστού.

Επίσης η μορφή του Χριστού Εμμανουήλ που αποδίδεται σε μονοχρωμία επάνω στο ένδυμα της Παναγία μπορούσε να αποδοθεί με την απεικόνιση του Χριστού Εμμανουήλ σε μετάλλιο ή ως Βρέφους το οποίο κρατούσε μπροστά της με τα δύο της χέρια η Παναγία. Προς επίρρωση αναφέρουμε εδώ το παράδειγμα της παρασελίδας εικονογράφησης του φ. 93β του Ψαλτηρίου αρ. 61 της μονής Παντοκράτορος του Αγίου Όρους, όπου παριστάνεται η μορφή της δεόμενης Παναγίας σε μετάλλιο στο οποίο απολήγει χρυσή ακτίνα φωτός από την οποία κατέρχεται το Άγιο Πνεύμα (Εικ. 116)³⁸⁵. Η μικρογραφία συνοδεύει τον έκτο στίχο του οα΄ Ψαλμού. Παρόμοιο εικονογραφικό θέμα απαντά και σε άλλα Ψαλτήρια, όπως στο φ. 55β του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου, όπου η Θεοτόκος κρατά μπροστά της τον Χριστό, μόνο που στην τελευταία περίπτωση η παράσταση εικονογραφεί τον δεύτερο στίχο του Ψαλμού μδ΄ (Εικ. 117)³⁸⁶. Επομένως ο έκτος στίχος του Ψαλμού οα΄ που αναφέρεται, όπως είπαμε, στη σάρκωση του Χριστού, που συντελέστηκε με τον Ευαγγελισμό και τη Γέννηση, εικονογραφούνταν με δύο τρόπους, είτε με την παράσταση του Ευαγγελισμού, είτε με τη μορφή της Βρεφοκρατούσας Παναγίας στην οποία απολήγει η ακτίνα φωτός του Αγίου Πνεύματος³⁸⁷.

³⁸⁴ Lazarev, *Storia*, εικ. 254.

³⁸⁵ Dufrenne, *Illustration des psautiers*, τ. 1, 28, πίν. 12.

³⁸⁶ Nersessian, *Illustration des psautiers*, τ. 2, 30, πίν. 29, εικ. 90, 92. Barber, *Theodore Psalter*, f. 55v.

³⁸⁷ Για το ζήτημα της απεικόνισης της Βρεφοκρατούσας Παναγίας στην οποία απολήγει η ακτίνα φωτός του Αγίου Πνεύματος και τη σύνδεση της απεικόνισης με τον Ευαγγελισμό και τον πόκο του

Τέλος θα προσθέσουμε εδώ το παράδειγμα της εικόνας με την Παναγία Κυκκώτισσα στο κέντρο και αγίους και προφήτες περιμετρικά στο πλαίσιο, η οποία φυλάσσεται στο Σινά και χρονολογείται στο α΄ μισό του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 118)³⁸⁸. Στο κάτω δεξί άκρο του πλαισίου απεικονίζονται στο ίδιο διάχωρο οι προφήτες Σολομών και Γεδεών. Ο Γεδεών κρατά ανοιχτό ειλητάριο στο οποίο αναγράφεται χωρίο από το βιβλίο των Κριτών: «*Ἴδου (ἐγὼ) ἀπερείδομαι τὸν πόκον τῶν ἐρίων ἐν τῷ ἄλῳνι*» (ζ΄, 37). Πρόκειται βέβαια για τον συμβολισμό του πόκου στον οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω, ο οποίος αποτελεί προεικόνιση της άσπιλης σύλληψης του Χριστού από την Παναγία, η οποία παριστάνεται ένθρονη στο κέντρο της εικόνας, προς την οποία άλλωστε στρέφεται εκστατικά ο προφήτης. Πρέπει επίσης να προσθέσουμε ότι στη χριστιανική γραμματεία οι προεικόνισεις της Βάτου και του πόκου συνδέονταν με τον Ευαγγελισμό. Προς επίρρωση παραθέτουμε εδώ το Θεοτοκίον του δ΄ ήχου των αναστάσιμων καθισμάτων από το βιβλίο της Οκτωήχου, έργο που αποδίδεται στον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό, το οποίο ψάλλεται κάθε Κυριακή κατά τη διάρκεια της θείας λειτουργίας: «*Κατεπλάγη Ἰωσήφ, τὸ ὑπὲρ φύσιν θεωρῶν, καὶ ἐλάμβανεν εἰς νοῦν, τὸν ἐπὶ πόκον ὑετόν, ἐν τῇ ἀσπόρῳ συλλήψει σου, Θεοτόκε, βάτον ἐν πυρὶ ἀκατάφλεκτον, ράβδον Ἀαρῶν τὴν βλαστήσασαν, καὶ μαρτυρῶν ὁ μνήστωρ σου καὶ φύλαξ, τοῖς ἱερεῦσιν ἐκραύγαζε· Παρθένος τίκτει, καὶ μετὰ τόκον, πάλιν μένει Παρθένος*».

Εφόσον το *Τυπικό* του μοναστηριού αναφέρει ρητά ότι η θεία λειτουργία τελούνταν στον κυρίως ναό κατά την ημέρα του εορτασμού του Ευαγγελισμού στις 25 Μαρτίου, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η εικόνα θα ήταν εκτεθειμένη για προσκύνημα στο καθολικό την συγκεκριμένη μέρα σε ειδικό προσκυνητάρι, αλλά δεν μπορούμε να γνωρίζουμε σε ποιο ακριβώς σημείο φυλασσόταν το υπόλοιπο έτος. Δεν θα ήταν πάντως άπιθανο να τοποθετούνταν στο παρεκκλήσιο της Βάτου, εφόσον το θέμα της συνδέεται με αυτήν. Πάντως μπορούμε να υποθέσουμε ότι η εικόνα ήταν

Γεδεών βλ. Kitzinger, "Observations", 99-115. Kartsonis, *Anastasis*, 191-203. Cotsonis, "Virgin with the 'Tongues of Fire'", 221-227.

³⁸⁸ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 54-56, τ. 2, 73-75. Weitzmann κ.ά., *The Icon*, 17, πίν. 48. Galavaris, "Majestas Mariae", 9-10. Maguire, "Symeon with the Christ Child", 267, εικ. 12. Babić, "Il Modello e la replica", 63-65. Etingof, "Byzantine Painting in the Hermitage", 141-159. Μουρίκη, "Εικόνες", 105, εικ. 19. Carr, "Presentation of an Icon", 239-248. Belting, *Likeness and Presence*, 290-296, εικ. 174, 176. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 196-197, εικ. 22-23. Corrie, "Coppo di Marcovaldo's Madonna", 45-52, εικ. 3. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 244, 372-373, (A. W. Carr). Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*, αρ. 28, 314-316, (Γ. Παπαμαστοράκης). Justin Sinaites, "Sinai, Ms Gr. 2", 259-281. Pappulov, "Mural and Icon Painting", 381, XI.255.

τοποθετημένη στον κυρίως ναό καθώς δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η μονή ήταν εκείνη την εποχή αφιερωμένη στη Θεοτόκο, όπως μας πληροφορεί το *Τυπικό* του 1214³⁸⁹.

Στη μονή του Σινά υπάρχει μια ακόμη εικόνα που συνδέεται με την Παναγία και την ενσάρκωση του Χριστού. Στο κεντρικό διάχωρο της εικόνας, που χρονολογείται στο α' μισό του 12^{ου} αιώνα, απεικονίζεται ένθρονη η Παναγία στον τύπο της Κυκκώτισσας (Εικ. 118)³⁹⁰. Η μορφή της ένθρονης βρεφοκρατούσας Παναγίας τοποθετείται κάτω από τόξο, που στηρίζεται σε κίονες, ενώ στα μέτωπα του τόξου απεικονίζονται οι αρχάγγελοι Μιχαήλ και Γαβριήλ. Περιμετρικά του κεντρικού διαχώρου σχηματίζονται ορθογώνια διάχωρα. Στο διάχωρο που βρίσκεται στο κέντρο της άνω πλευράς απεικονίζεται ο Χριστός μέσα σε δόξα από την οποία προβάλλουν τα τέσσερα σύμβολα των Ευαγγελιστών, ενώ Χερουβείμ και Σεραφεείμ πλαισιώνουν την μορφή του Κυρίου. Στο άνω δεξί και αριστερό διάχωρο του πλαισίου απεικονίζονται ανά δύο οι μορφές τεσσάρων αγίων και στα επόμενα διάχωρα παριστάνονται μορφές προφητών. Στο διάχωρο που βρίσκεται κάτω ακριβώς από την Παναγία Κυκκώτισσα παριστάνονται σε ζεύγη ο Αδάμ και η Εύα, ο Ιωακείμ και η Άννα και μεταξύ τους ο δίκαιος Ιωσήφ.

Δεν χρειάζεται να επαναλάβουμε εδώ ότι η σύνθεση συνδέεται με την Ενσάρκωση του Χριστού που συντελέστηκε με την άσπιλο σύλληψη της Παναγίας. Θα προτείνουμε εδώ μόνο ότι η παράσταση θα μπορούσε να συνδέεται με την εορτή του Ευαγγελισμού. Στο *Τυπικό* της μονής Σινά αναφέρεται ότι κατά τη διάρκεια της θείας λειτουργίας στην εορτή του Ευαγγελισμού οι μοναχοί αναγίνωσκαν τον «*λόγον τῆς ἐορτῆς*»³⁹¹. Το *Τυπικό* όμως δεν διευκρινίζει ποιον ακριβώς Λόγο έπρεπε να διαβάσουν οι μοναχοί. Πιθανότατα ο εκάστοτε ηγούμενος ήταν σε θέση να επιλέξει διαφορετικό κείμενο ανάλογα με την κρίση του. Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός συνέταξε Λόγο για τον Ευαγγελισμό, στον οποίο κάνει αναφορές στις προεικονίσεις της Παναγίας στην Παλαιά Διαθήκη, πολλές από τις οποίες απαντούν στην εικόνα³⁹².

³⁸⁹ «Τυπικόν...οἰκονομηθὲν καὶ ἀφιερωθὲν τῇ πανσέπτῳ καὶ ἁγίᾳ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει Σινᾷ ἰδρυμένης, ἐν ἣ τετίμηται καὶ ὁ θεόπτης μέγας προφήτης Μωϋσῆς...». Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394.

³⁹⁰ Για τη βιβλιογραφία βλ. παραπάνω σ. 113, υποσημ. 388.

³⁹¹ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 413.

³⁹² «*Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου*». PG 96, 648-661. Ωστόσο υπάρχουν και ἄλλοι λόγοι του ἴδιου συγγραφέα στους οποίους απαντούν προεικονίσεις τῆς Θεοτόκου σὴν Παλαιά Διαθήκη, ὅπως γιὰ παράδειγμα ὁ *λόγος εἰς τὸ Γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας*, καθὼς καὶ τὸ *ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν τῆς παννυμφτοῦ*, καὶ

Θα ήταν εξαιρετικά χρήσιμο να ανατρέξουμε στην ελληνική πατρολογία και να διαβάσουμε ολόκληρο το κείμενο του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού για να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο με τον οποίον αυτή μπορεί να συσχετιστεί με την εικονογραφία της σιναϊτικής εικόνας. Εδώ για λόγους συντομίας θα περιοριστούμε στην παράθεση καίριων σημείων του ποιητικότητας αυτού κειμένου που πιστεύουμε ότι επεξηγούν μια πλευρά του πολυσήμαντου θεολογικού περιεχομένου της εικόνας. Πριν όμως από την παράθεση αναφέρουμε ότι ο συγγραφέας του Λόγου, τμήματα του οποίου απευθύνονται στην Υπεραγία Θεοτόκο, ανατρέχει στις προεικονίσεις της Παναγίας που απαντούν στην Παλαιά Διαθήκη. Ο Λόγος ξεκινά ως εξής: «*Νῦν εὐφραινέσθωσαν τὰ οὐράνια, τὰ ἐπίγεια, τὰ καταχθόνια, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς ποιήματα...Σήμερον ὑπανοιγέσθω ἡ τῶν προφητῶν θεόγραφος βίβλος, καὶ λεγέσθω περὶ τῆς ἀείπαιδος αὐτῆς, καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας*»³⁹³. Εξαρχής παρατηρούμε ότι υπάρχει σαφής αναφορά στον ουράνιο και επίγειο κόσμο και στις προφητείες των προφητών για την ἔλευση του Χριστού. Και συνεχίζει: «*Χαῖρε, κεχαρισμένη, ἡ πρὸ αἰῶνων προορισθεῖσα τῷ ποιητῇ καὶ βασιλεῖ τῶν αἰῶνων. Χαίροις, τὸ τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης συμπέρασμα...Χαίροις, τὸ τῶν ἀπ'αἰῶνος ἀγίων προφητῶν προκατάγγελλον ὄνομα. Χαίροις, ἡ ἀπόγονος τοῦ κοσμοπάτορος καὶ θεοπλάστου Ἀδάμ. Χαίροις, ἡ τῆς κοσμήτορος καὶ πρώτης ἐν γυναιξίν Εὐας θύγατερ. ...Χαίροις, ἡ οὐρανόφθαστος κλίμαξ, ἣν εἶδε πάλαι ὁ μέγας ἐν πατριάρχαις Ἰακώβ. Χαίροις, ἡ φλογοβόλος βάτος, ἣν δίδέ ποτε ὁ παμβόητος ἐν ὄρει Σινᾶ Μωϋσῆς. Χαίροις, ἡ ἀγιόβλαστος ῥάβδος Ἀαρών, τοῦ ὄντως ἐν ἱερεῦσι περιβλέπτου. Χαίροις, τὸ ὑπὸ τῶν δύο Σεραφεῖμ κατασκιαζόμενον ἱλαστήριον...Χαίροις, εἰς ἣν δι' ἡμᾶς σαρκὶ σκηνώσας ὤκησεν ὁ λέγων ἐν Ἡσαΐα· Εγὼ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα. ...Χαῖρε, διὰ τὸ τοῦτο χαῖρε, ὅτι τέτοκας παιδίον, περὶ οὗ αἰνίττεται Ἰακώβ. Χαῖρε, ὅτι τέτοκας παιδίον,*

ὑπερενδόξου εὐλογημένης Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας, βλ. ἀντίστοιχα *PG* 96, 689-697, 712-713. Επίσης το *ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἀγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου* του αγίου Θεοδώρου του Στουδίτη περιέχει αναφορές σε Παλαιοδιαθηκικές προεικονίσεις της Παναγίας, βλ. *PG* 99, 725-728. Για τις προτυπώσεις της Θεοτόκου στην τέχνη βλ. Μουρίκη, “Βιβλικά προεικονίσεις”, 217-251. Παπαμαστοράκης, *Διάκοσμος του τροῦλου*, 166-252. Βαραλής, “Παρατηρήσεις”, 210-214.

³⁹³ *PG* 96, 648.

περὶ οὗ φησιν ὁ πατρόθεος Δαβίδ. ...Χαῖρε, ὅτι τέτοκας παιδίον, ὅπερ θεολογεῖ τὰ πολυόμματα Χερουβείμ, καὶ κυριολογεῖ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφεῖμ. ...Χαῖρε, ὅτι γεγέννηκας βρέφος, οὗ ἕνεκα ἡ συγγενῆς σου Ἐλισάβετ ὑπερόριος γίνεται. Χαῖρε, ὅτι γεγέννηκας βρέφος, οὗτινος ἕνεκα Ζαχαρίας, ὁ παμμέγιστος ἱερεὺς μεταξὺ τοῦ ναοῦ κτείνεται...Χαῖρε, ὅτι γεγέννηκας βρέφος, νηπιοφανὲς, ὅπερ ὁ πολιοφανῆς ἱερεὺς Συμεὼν ἰδὼν, ἀπολύεσθαι ἔσπευδε. Χαῖρε, ὅτι γεγέννηκας βρέφος, τὸ ὑπὸ τῆς προφήτιδος καὶ χήρας Ἄννης, ἐναντίον παντός λαοῦ κυριολογηθέν. ...Χαῖρε, δι' ἧς ἡμῖν ἐπέφανεν, ὁ κατὰ γενεὰν ὀπτανόμενος ἐν τε Πατράσι καὶ προφήταις, καὶ πᾶσι τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὔσι. Χαῖρε, δι' ἧς ἡμῖν ἐπέφανεν, ὁ διὰ σπλάγχνα ἐλέους διὰ τὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπος γενόμενος... Χαίροις, ὦ Κυρία Θεοτόκε, δι' ἧς ἡμῖν γεννᾶται ὁ αὐτογενέθλιος, καὶ φύεται ὁ αὐτοφυής, καὶ αὔξεται ὁ τέλειος. Χαίροις, ὦ Κυρία Θεοτόκε, δι' ἧς ἡμῖν σωματοῦται ὁ ἀσώματος, καὶ ἄρχεται ὁ ἄναρχος, καὶ χωρεῖται ὁ ἀχώρητος... Χαίροις, ὦ Κυρία Θεοτόκε, δι' ἧς ψηλαφᾶται ὁ ἀψηλάφητος, καὶ κρατεῖται ὁ ἀνέπαφος, καὶ βαστάζεται ὁ βαστάζων τὰ πάντα. Χαίροις, ὦ Κυρία Θεοτόκε, δι' ἧς γαλακτοτροφεῖται ὁ τοῦ παντός κηδεμών, καὶ τροφεὺς, καὶ πρύτανις Θεός. Χαίροις, ὦ Κυρία Θεοτόκε, δι' ἧς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγος, Υἱὸς ἀνθρώπου σωματικῶς κατ' εὐδοκίαν ἄφραστον πέφηνε... Χαῖροις, μόνη Μήτηρ Θεοῦ, ἡ προσκυνητὴ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ δοξαστὴ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ ἐπαινετὴ εἰς ἀπεράντους αἰῶνας. Χαῖροις, μόνη Μήτηρ Θεοῦ, ἡ εἰς πάσας γενεάς γενεῶν ὑπὸ ἀγγέλλων τε καὶ ἀνθρώπων ὁμοφώνως ἐν φόβῳ μεγαλυνομένη. ...Χαίροις, μόνη ἐν βασιλίσσαις βασίλισσα, ἡ βασιλέων μὲν θυγάτηρ, παμβασιλέως δὲ Χριστοῦ Μήτηρ, φιλοσεβῶν δὲ βασιλέων κράτος. Χαῖροις, μόνη ἐν βασιλίσσαις βασίλισσα, ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη, πεποικιλμένη, καθὼς ὁ μέγας ψαλμωδὸς Δαβὶδ ἀνακέκραγε. ...ἀλλὰ παράτεινον τὸ ἔλεός σου, πανάγαθε Δέσποινα, τοῖς γινώσκουσί σε, καὶ ἴδε ἐπὶ τοὺς δούλους σου καὶ ἐπὶ τὰ ἔργα σου, καὶ κατεύθυνον πάντας εἰς ὁδὸν εἰρήνης, ὅτι πάντων οἱ

ὄφθαλμοὶ εἰς σέ ἐλπίζουσι, καὶ σοῦ τῆ μεσιτεία τὴν καταλλαγὴν τὴν πρὸς τὸν Υἱὸν σου καὶ Θεὸν, καὶ Θεὸν ἡμῶν ἐσχήκαμεν»³⁹⁴. Στο πρώτο τμήμα του χωρίου που παραθέσαμε αναφέρονται οι παλαιδιαθηκικές προεικονίσεις της Παναγίας, οι οποίες στην εικόνα εικονογραφούνται με την μορφή του προφήτη που προφήτευσε γι' αυτές, ο οποίος κρατά ανοιχτό ειλητάριο όπου αναγράφονται οι στίχοι της προφητείας του. Ορισμένες φορές, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του προφήτη Μωσῆ, απεικονίζεται το σύμβολο που προεικονίζει την Παναγία, στην προκειμένη περίπτωση η Βάτος. Στο δεύτερο τμήμα του αποσπάσματος εξυμνείται ο ρόλος της Παναγίας στην ενσάρκωση του Χριστού. Η Παναγία, η οποία έτεκε τον Χριστό, όπως υπογραμμίζεται στο κείμενο, απεικονίζεται στο μέσο της εικόνας με τον Χριστό Βρέφος στην αγκαλιά, γεγονός που υπενθυμίζει στον θεατή την σάρκωση του Κυρίου. Επίσης η Παναγία απεικονίζεται ένθρονη. Πρόκειται μάλλον για την «μόνη ἐν βασιλίσσαις βασίλισσα», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός. Επίσης δεν θα πρέπει να παραλείψουμε να αναφέρουμε τον διαμεσολαβητικό ρόλο της Παναγίας προς τον Χριστό με τον οποίο κλείνει ο λόγος. Ακόμη στην εικόνα ο Χριστός λαμβάνει από το χέρι της Παναγίας ένα, σφραγισμένο με δύο σταυρωτά διατεταγμένες ταινίες, ειλητάριο. Το ειλητάριο, που θεωρείται σύμβολο του Νόμου, του οποίου η τελείωση οφείλεται στο πρόσωπο του Χριστού, θα μπορούσε επίσης να αποτελεί αλληγορία της ενσάρκωσης που συντελέστηκε μέσω του προσώπου της Παναγίας. Ανατρέχουμε εδώ σε έναν ακόμη Λόγο του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού για το Γενέσιο της Παναγίας στο οποίο αναφέρονται τα εξής: «Χαῖρε, σφραγίς βασιλική, ἡ τὸν ἐκ σοῦ οὐσιωθέντα Βασιλέα τῶν ἀπάντων ἀποτυποῦσα μητρομοίῳ σώματι· εἶπερ οἷα ἡ γεννώσα, τοιοῦτον δηλαδὴ καὶ τὸ γέννημα. Χαῖρε, βιβλίον ἐσφραγισμένον, ἡ πάση φθοροποιῶ ἐπινοία ἀπήμαντος, ἐξ ἧς ὁ θεοχάρακτον Νόμου Κύριος πρὸς αὐτοῦ μόνου παρθενικῶς ἀναγινώσκεται. Χαῖρε, τόμος καινοῦ μυστηρίου, ἡ τῆ ἀφθαρσία παντάπασιν ἄθικτος, ἐν ἧ ὁ ἀνείδες Λόγος γραφίδι ἀνθρωπικῆς ιδέας

³⁹⁴ PG 96, 648-649, 652-656, 660-661.

έζωγράφηται, εἶπουν σεσωμάτωται, ὁ κατὰ πάντα ὅμοιος ἡμῖν πλήν ἁμαρτίας γενόμενος»³⁹⁵.

Εἶναι εμφανές πως ἡ συγκεκριμένη παράσταση ἀποδίδει με τὸν πιο ἐναργῆ τρόπο τὸ δόγμα τῆς ἐνσάρκωσης τοῦ Χριστοῦ καὶ γι' αὐτὸ πιστεύουμε ὅτι αὐτὴ θα πρέπει νὰ συνδέεται με κάποια χριστιανικὴ εορτὴ σὴν ὁποία ἐκδηλώνεται με σαφήνεια ἡ ἰδέα τῆς ἐνανθρώπισης τοῦ Κυρίου. Τα Χριστοῦγεννα καὶ ὁ Εὐαγγελισμὸς εἶναι δύο κατεξοχὴν εορτές που συνδέονται με τὴν ἐνανθρώπιση. Πιθανότερο εἶναι ὅμως ὅτι ἡ εἰκόνα σχετίζεται με τὸν Εὐαγγελισμὸ³⁹⁶. Προφῆτες συνδέονται με τὴν παράσταση τοῦ Εὐαγγελισμοῦ σὴν τοιχογραφία τῆς ἀψίδας τῆς δυτικῆς πλευρᾶς τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς τῶν Σύρων (Dayr al-Suryan) σὴν Σκήτη τῆς Νιτρίας (Wadī al-Natrun) σὴν Αἴγυπτο (Εἰκ. 119)³⁹⁷. Στὸ κέντρο τῆς τοιχογραφίας ἀπεικονίζεται ὁ Εὐαγγελισμὸς, καὶ οἱ μορφές τῆς Παναγίας καὶ τοῦ Γαβριὴλ συνοδεύονται ἀπὸ αὐτές τεσσάρων προφητῶν σε ζεύγη, συγκεκριμένα τῶν Μωσῆ, Ἡσαΐα, Ἰεζεκιήλ καὶ Δανιήλ, που κρατοῦν ἀνοιχτά εἰλητάρια με ἀποσπάσματα προφητειῶν τους που ἀναφέρονται σὴν Θεοτόκο. Τα βιβλικά ἀποσπάσματα, που ἀναγράφονται στα εἰλητάρια τοῦ προφήτη Μωσῆ καὶ τοῦ προφήτη Ἰεζεκιήλ, ἀποτελοῦν ἀναγνώσματα τῆς ἡμέρας τῆς εορτῆς τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, ὅμως αὐτὰ τοῦ προφήτη Ἡσαΐα καὶ Δανιήλ εἶναι ἀναγνώσματα τῆς εορτῆς τῶν Χριστογεννῶν³⁹⁸. Στὴ σιναϊτικὴ εἰκόνα οἱ προφῆτες κρατοῦν εἰλητάρια με προφητείες, οἱ ὁποῖες σὴν σύνολό τους ἀναφέρονται σὴν ἐνσάρκωση, ὡστόσο ἀποτελοῦσαν ἀναγνώσματα διαφορετικῶν εορτῶν, γεγονός που δὲν μας βοηθᾶ νὰ συνδέσουμε τὴν ἀπεικόνιση με κάποια συγκεκριμένη εορτὴ. Για παράδειγμα τα χωρία τῆς Εξόδου (Εξὸδ. γ', 3) ἀπὸ τὸ εἰλητάριο τοῦ Μωσῆ καὶ τῶν Παροιμιῶν (Παροιμ. θ', 1) ἀπὸ τὸ εἰλητάριο τοῦ Σολομώντα εἶναι ἀναγνώσματα τοῦ Εὐαγγελισμοῦ³⁹⁹. Ὅμως στα εἰλητάρια τοῦ προφήτη Δανιήλ (Δαν. β', 34) καὶ τοῦ προφήτη Ἀββακούμ (Ἀββακ. γ', 3) περιέχονται κείμενα που διαβάζονταν τα

³⁹⁵ Ἰωάννου ταπεινοῦ Δαμασκηνοῦ μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου, λόγος εἰς τὸ Γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, PG 96, 661-698. Τὸ ἀπόσπασμα που παραθέτουμε: PG 96, 692.

³⁹⁶ Ὁ σιναϊτὴς ἱερομόναχος Ἰουστίνος πιστεύει ἐπίσης ὅτι ἡ σιναϊτικὴ εἰκόνα συνδέεται με τὴν γιορτὴ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, βλ. Justin Sinaïtes, "Sinai, Ms Gr. 2", 278 -281.

³⁹⁷ Οἱ τοιχογραφίες ἔχουν χρονολογηθεῖ στα τέλη τοῦ 12^{ου} ἢ στις ἀρχές τοῦ 13^{ου} αἰῶνα, βλ. Hunt, "Wall-Painting at Deir es Suriani", 111-155. Hunt, "Incense of Virginitiy", 182-232. Hunt, "Newly Discovered Wallpainting", 147-152. Velmans, "Traits significatifs", 141-146. Collins, "Visual Piety", 109, εἰκ. 90. Πιο πρόσφατα ὁ Α. Σέμογλου χρονολόγησε τὸν ἐντοίχιο διάκοσμο ἄ μισό τοῦ 10^{ου} αἰῶνα, βλ. Semoglou, "L'Annonciation de Deir es-Souriani", 35-43.

³⁹⁸ Hunt, "Incense of Virginitiy", 196-200.

³⁹⁹ Engberg (ἐπιμ.), *Prophetologium*, τ. 1, 92.

Χριστούγεννα⁴⁰⁰. Επίσης παρατηρούμε ότι με εξαίρεση το χωρίο από το ειλητάριο του προφήτη Ησαΐα, τα υπόλοιπα τρία βιβλικά αποσπάσματα της τοιχογραφίας της μονής των Σύρων, δηλαδή αυτά που κρατούν οι προφίτες Μωυσής, Δανιήλ και Ιεζεκιήλ, είναι τα ίδια με αυτά της σιναϊτικής εικόνας.

Οι ποικίλοι θεολογικοί συμβολισμοί της σιναϊτικής εικόνας δεν εξαντλούνται με όσα αναφέραμε ως τώρα. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι το εικονογραφικό θέμα της εικόνας συνδέεται με το ναό για τον οποίο διαμορφώθηκε αρχικά η συγκεκριμένη παράσταση. Θέτοντας το ζήτημα σε πιο απλή βάση θα πρέπει να αναζητήσουμε την προέλευση της σύνθεσης. Σύγχρονοι μελετητές υπαινίχθηκαν ότι το συγκεκριμένο εικονογραφικό θέμα δημιουργήθηκε για την εκκλησία της Παναγίας των Βλαχερνών στην Κωνσταντινούπολη μετά από προτροπή ενός αριστοκρατικού οίκου⁴⁰¹. Η ταύτιση της Παναγίας της συγκεκριμένης εικόνας με αυτή της Παναγίας των Βλαχερνών οφείλεται στο γεγονός ότι αυτή εικονίζεται στον τύπο της Κυκκώτισσας. Σύμφωνα με το *Χρονικό* του Λεοντίου Μαχαιρά, η εφέστια εικόνα της μονής Κύκκου στην Κύπρο αποτέλεσε δωρεά Βυζαντινού αυτοκράτορα και δωρήθηκε στο μοναστήρι μετά από προτροπή του Κωνσταντινουπολίτη αξιωματούχου Μανουήλ Βουτουμίτη⁴⁰². Πιο συγκεκριμένα το *Χρονικό* αναφέρει ότι ο Μανουήλ Βουτουμίτης διορίστηκε δούκας της Κύπρου και κατά την άφιξή του στο νησί αρρώστησε. Βρήκε ίαση στην ασθένειά του μόνο μετά τις προσευχές του ασκητή Ησαΐα, και θέλοντας να τον ευχαριστήσει, μετά από αίτηση του μοναχού, ζήτησε «τὸ εἰκόνημα ἀποῦ βρίσκεται εἰς τὸ παλάτιν τοῦ βασιλέως εἰς τὴν Πόλιν νὰ τὸ φέρουν ὧδε»⁴⁰³. Ο αυτοκράτορας του Βυζαντίου, πιθανότατα ο Αλέξιος Α΄ Κομνηνός (1081-1118), συμφώνησε να στείλει την εικόνα στην Κύπρο και επιπλέον χρηματοδότησε την ανέγερση μοναστηριού στο σημείο όπου ασκήτευε ο μοναχός⁴⁰⁴. Η ιστορία αυτή ασκεί δίχως άλλο γοητεία στον σύγχρονο ιστορικό, ωστόσο γνωρίζουμε ότι ο Λεόντιος έγραψε το ιστορικό του πόνημα στο α΄ μισό του 15^{ου} αιώνα, δηλαδή σε μια εποχή αρκετά μακρινή από αυτή που έγινε η δωρεά της

⁴⁰⁰ Engberg (επιμ.), *Prophetologium*, τ. 1, 49.

⁴⁰¹ Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*, λήμμα 28, 316, (Τ. Παπαμαστοράκης).

⁴⁰² Για την εικόνα της μονής Κύκκου την οποία η παράδοση θεωρεί έργο του ευαγγελιστή Λουκά βλ. Mannino, "Vergine 'Kykkotissa'", 487-492. Hadermann-Misguich, "Vierge Kykkotissa", 197-204. Bacci, "Appunti sulla nascita", 73-92, κυρίως 75-76. Corrie, "Coppo di Marcovaldo's Madonna", 43-65. Carr, "Virgin Veiled by God", 215-227. Κωνσταντινίδης, *Διήγησις*. Carr, "Holy Icons", 313-335. Carr, "Reflections", 103-124.

⁴⁰³ Σάθας, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τ. 2, 72. Το χρονικό έχει εκδοθεί στο πρωτότυπο με αγγλική μετάφραση στο Dawkins (επιμ.), *Leontios Makhairas*, τ. 1, 36-38.

⁴⁰⁴ Σάθας, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τ. 2, 72.

εικόνας και επιπλέον το έργο του χαρακτηρίζεται από μια τάση εξύψωσης της Ορθόδοξης ταυτότητας της Κύπρου, η οποία όπως μπορούμε να καταλάβουμε αποκτά γόητρο όταν συνδέεται με το αυτοκρατορικό παρελθόν του Βυζαντίου, επαρχία του οποίου ήταν και η Κύπρος⁴⁰⁵. Από την άλλη γνωρίζουμε ότι πράγματι στην Κύπρο έγιναν ορισμένα οχρωματικά έργα μετά την επανάσταση του Ραψομάτη το 1092, που έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Αλέξιου Κομνηνού και η οποία κατεστάλη από τους Ιωάννη Δούκα και Μανουήλ Βουτουμίτη⁴⁰⁶. Στα πλαίσια της ενίσχυσης του γοήτρου της εξουσίας του στο νησί, ο Αλέξιος θα μπορούσε να είχε κάνει δωρεές σε μονές του νησιού ή να ιδρύσει νέες όπως τη μονή Κύκκου. Επίσης, δεν είμαστε σε θέση να τεκμηριώσουμε ότι ο Μανουήλ Βουτουμίτης διητέλεσε διοικητής του νησιού παρά μόνο να υποθέσουμε ότι πέρασε από εκεί ως στρατιωτικός αξιωματούχος όταν κατέστειλε την αποστασία του Ραψομάτη και αργότερα ως μέλος διπλωματικής αποστολής που ταξίδευε προς τα Σταυροφορικά κράτη της Συροπαλαιστίνης⁴⁰⁷. Επομένως, ακόμη και αν γίνει αποδεκτό ότι η παραπάνω υπόθεση περιέχει ψήγματα αλήθειας, μένει να αποδείξουμε ότι ο συγκεκριμένος εικονογραφικός τύπος της Παναγίας συνδέεται με τη μονή των Βλαχερνών στην Κωνσταντινούπολη.

Η μονή των Βλαχερνών στη Βασιλεύουσα δε σώζεται, ούτε βέβαια και ο εντοίχιος διάκοσμος που την κοσμούσε, ούτως ώστε να αναζητήσουμε εκεί την πηγή του θέματος της σιναϊτικής εικόνας. Μπορούμε όμως να καταλάβουμε ότι δεν πρόκειται για καθαρά σιναϊτικής προέλευσης σύνθεση, καθώς εικόνα με παρόμοιο θέμα, η οποία χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, σώζεται σήμερα στο μουσείο Ερμιτάζ της Πετρούπολης (Εικ. 120)⁴⁰⁸. Από τα αρχεία του μουσείου γνωρίζουμε ότι η εικόνα αγοράστηκε στο Άγιον Όρος το 1860 από τον Pyotr Sevastyanov. Όπως στην περίπτωση της εικόνας του Ευαγγελισμού, στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω, έτσι και εδώ διαπιστώνουμε ότι έχουμε να κάνουμε με την διάδοση ενός κοινού εικονογραφικού θέματος σε δύο απομακρυσμένες μεταξύ τους περιοχές με

⁴⁰⁵ Dawkins, *Nature of Cypriot Chronicle*. Tivčev, "Tendances patriotiques", 147-174.

⁴⁰⁶ Σχετικά με την αποστασία του Ραψομάτη μας πληροφορεί η Άννα Κομνηνή στο έργο της Αλεξιάς: Reinsch, Kambylis (επιμ.), *Alexias*, Θ', II, 261-263. Επίσης βλ. Φιλίππου, "Φρούριον", 44-47. Frankopan, "Challenges", 382-402. Ασδραχά, "Κύπρος", 307-312.

⁴⁰⁷ Η Άννα Κομνηνή στην Αλεξιάδα αναφέρει ότι ο πατέρας της διόρισε στρατιωτικό διοικητή της Κύπρου τον Ευμάθιο Φιλοκάλη και επιφόρτισε τον Καλλιπάριο με την συλλογή των φόρων, ενώ ανακάλεσε τον Δούκα και τον Βουτουμίτη στην Κωνσταντινούπολη, Reinsch, Kambylis (επιμ.), *Alexias*, Θ', II, 263.

⁴⁰⁸ Etingof, "Byzantine Painting in the Hermitage", 141-159. Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, αρ. B90, 110-112, (Y. A. Piatnitsky).

Ορθόδοξες μοναστικές κοινότητες. Διαπιστώνουμε δηλαδή ότι η μονή του Σινά κάθε άλλο παρά απομονωμένη είναι κατά τον 12^ο αιώνα εφόσον ακολουθεί κοινές λατρευτικές πρακτικές και υιοθετεί κοινά εικονογραφικά σχήματα με καθιδρύματα που βρίσκονταν εντός των ορίων της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Πέρα όμως από αυτήν την παρατήρηση καταλαβαίνουμε επίσης ότι το εικονογραφικό θέμα διαμορφώθηκε πιθανότατα στο κέντρο του Βυζαντίου από όπου και διαδόθηκε στην περιφέρεια. Κατά συνέπεια κατανοούμε ότι η αναφορά του *Χρονικού* του Μαχαιρά δεν είναι εντελώς αβάσιμη και περιέχει μάλλον μέρος της αλήθειας. Πιο απλά, ο συγγραφέας του *Χρονικού* και οι μοναχοί της μονής Κύκκου πριν από αυτόν γνώριζαν ότι το θέμα της εικόνας είχε αποκρυσταλλωθεί στην Κωνσταντινούπολη και έπειτα μεταφέρθηκε με διάφορες παραλλαγές στην περιφέρεια του Βυζαντίου. Όμως ακόμη και αν αποδεχτούμε ότι το θέμα προέρχεται από την Κωνσταντινούπολη θα πρέπει να αναρωτηθούμε εάν αυτό συνδέεται με τη μονή των Βλαχερνών. Εάν κοιτάξουμε προσεκτικά στο κεντρικό διάχωρο της σιναϊτικής εικόνας θα παρατηρήσουμε ότι ο Χριστός τυλίγει το αριστερό του χέρι στο μαφόριο της Παναγίας, ένα ακόμη σύμβολο της Ενσάρκωσης⁴⁰⁹. Σύμφωνα με τα *Πάτρια* της Κωνσταντινουπόλεως το *ἄγιον ὠμοφόριον* της Παναγίας φυλάσσονταν στις Βλαχέρνες, ενώ στο ναό των Χαλκοπρατείων είχαν εναποτεθεί η *τιμία ζώνη* και η *ἔσθης*⁴¹⁰. Από την άλλη το *Συναξάριον* της Κωνσταντινούπολης αναφέρει ότι στην εκκλησία των Βλαχερνών φυλάσσονταν ἡ *ἔσθης* της Παναγίας και στα Χαλκοπρατεία η ζώνη της⁴¹¹. Επίσης ο ανώνυμος Ἀγγλος περιηγητής, που επισκέφθηκε την Κωνσταντινούπολη κατά το β' μισό του 11^{ου} αιώνα, αναφέρει ότι στα Χαλκοπρατεία φυλάσσονταν ἔνδυμα της Παναγίας, ενώ στις Βλαχέρνες βρισκόταν η ζώνη της⁴¹². Με βάση όσα παραθέτουν οι γραπτές πηγές θα πρέπει να γίνει αποδεκτό ότι στις Βλαχέρνες υπήρχε ένα τουλάχιστον λείψανο-ένδυμα της Θεοτόκου και συγκεκριμένα το μαφόριό

⁴⁰⁹ Papastavrou, "Le voile", 141-168.

⁴¹⁰ «Τὴν ἁγίαν Σορὸν τὰ Χαλκοπρατεῖα... Ἐκεῖσε δὲ ἀπόκειται ἡ τιμία ζώνη καὶ ἡ ἔσθης τῆς ἁγίας Θεοτόκου, τὸ δὲ ἄγιον ὠμοφόριον ἐν Βλαχέρναις». Preger, *Scriptores*, τ. 2, 263.

⁴¹¹ Για τις Βλαχέρνες: «...καταθέσεως τῆς τιμίας ἔσθητος τῆς Παναγίας ... ἐν Βλαχέρναις», Delehaye, *Synaxarium*, μὴν Ἰουλίου, 793-794. Για τα Χαλκοπρατεία: «Ἡ ἀνάμνησις τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ σορῶ καταθέσεως τῆς τιμίας ζώνης τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τῷ σεβασμίῳ αὐτῆς οἴκῳ, τῷ ὄντι ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις». Ο.π., 935-936.

⁴¹² «(Calcopracia) *Supra autem altare ipsius aeccliesiae est posita argentea archa, et iacet intus vestimentum sanctae Mariae Dei genitricis. (Blachernes) In altari ipsius aeccliesiae est posita argentea archa, et iacet intus cincture sancta Dei genitricis*». Ciggaar, "Description de Constantinople par un pèlerin", 255, 260.

(*ὠμοφόριον, ἐσθῆς*) της⁴¹³. Το γεγονός ότι στις εικόνες της Κυκκώτισσας η εικονογραφία εστιάζει κυρίως στο μαφόριο της Παναγίας, μάς επιτρέπει να διαμορφώσουμε την υπόθεση ότι η σύνθεση σχετίζεται μάλλον με την εκκλησία των Βλαχερνών στην Κωνσταντινούπολη, όπου πιθανώς φυλασσόταν το μαφόριο. Το παραπάνω επιχείρημα μπορεί να φαίνεται ότι βασίζεται σε σαθρές βάσεις, όμως μας επιτρέπει να συνδέσουμε την εξεζητημένου θεολογικού περιεχομένου εικονογραφική σύνθεση με το εκκλησιαστικό και αριστοκρατικό περιβάλλον της Κωνσταντινούπολης, στο οποίο φαίνεται ότι διαμορφώθηκε το συγκεκριμένο θέμα. Από την Κωνσταντινούπολη η συγκεκριμένη παράσταση διαδόθηκε σε άλλες περιοχές, όπως το Άγιον Όρος, η Κύπρος και το Σινά. Έτσι για μια ακόμη φορά μέσα από αυτήν την εικόνα διαπιστώνουμε ότι η σιναϊτική μοναστική κοινότητα ήταν ένας από τους άμεσους αποδέκτες των εξελίξεων που λάμβαναν χώρα στην Κωνσταντινούπολη. Έτσι θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η εικόνα προορίζονταν να κοσμήσει κάποιο παρεκκλήσιο της Θεοτόκου ή και το καθολικό της μονής Σινά και ετίθετο για προσκύνηση κατά την εορτή του Ευαγγελισμού.

Στη μονή του Σινά σώζεται επίσης εικόνα των αρχών του 12^{ου} αιώνα στο κεντρικό διάχωρο της οποίας απεικονίζονται η ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία, πλαισιωμένη από τις ολόσωμες μορφές του προφήτη Μωυσή και του προφήτη Ααρών, οι οποίοι εκτείνουν το δεξί τους χέρι σε δέηση (Εικ. 18). Στο αριστερό χέρι ο μεν Μωυσής κρατά τις Πλάκες του Νόμου, ο δε Ααρών ένα κλειστό χρυσό δοχείο. Στο πλαίσιο της εικόνας παριστάνονται ολόσωμοι, με τα χέρια εκτεταμένα σε δέηση, ο προφήτης Σαμουήλ και ο άγιος Αβράμιος.

Θα πρέπει εξαρχής να σημειώσουμε ότι η φλεγόμενη και μη καιόμενη Βάτος, την οποία αντίκρυσε ο Μωυσής στο όρος Χωρήβ σύμφωνα με το βιβλίο της Εξόδου (γ', 1 κεξ.), αποτελεί προεικόνιση της Θεοτόκου. Συνεπώς η απεικόνιση του προφήτη Μωυσή στην ίδια εικόνα με την Βρεφοκρατούσα Παναγία εξηγείται από το γεγονός ότι η τελευταία προεικονίστηκε στη Βάτο. Επίσης, στην εικόνα απεικονίζονται τα δύο άγια πρόσωπα στα οποία ήταν αφιερωμένη η μονή Σινά, σύμφωνα πάντα με όσα αναφέρει το *Τυπικό* του 1214, το οποίο συνέταξε ο ηγούμενος Συμεών⁴¹⁴.

Από το *Τυπικό* της Μεγάλης Εκκλησίας πληροφορούμαστε ότι την Κυριακή της πρώτης εβδομάδας της νηστείας της Μεγάλης Τεσσαρακοστής εορταζόταν η

⁴¹³ Για το μαφόριο στις Βλαχέρνες βλ. Baynes, "Supernatural Defenders", 165-177. Cameron, "Virgin's Robe", 42-56. Για τη ζώνη στα Χαλκοπρατεία βλ. Jugie, "Ceinture", 308-312.

⁴¹⁴ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394.

μνήμη των προφητών Μωσῆ, Ααρών και Σαμουήλ⁴¹⁵. Είναι λοιπόν πιθανό ότι η εικόνα απεικονίζει ένα εικονογραφικό θέμα που συνδέεται με τη συγκεκριμένη εορτή. Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι στο Ψαλτήριο του Θεοδώρου, ένα χειρόγραφο που αντιγράφηκε το 1066 στη μονή Στουδίου στην Κωνσταντινούπολη, οι μορφές του Μωσῆ, του Ααρών και του Σαμουήλ απεικονίζονται δίπλα στον 7ο Ψαλμό (Εικ. 121)⁴¹⁶. Οι στίχοι 6 και 7 του Ψαλμού αναφέρουν: «Μωϋσῆς καὶ Ααρών ἐν τοῖς ἱερεῦσιν αὐτοῦ, καὶ Σαμουήλ ἐν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ· ἐπεκαλοῦντο τὸν Κύριον, καὶ αὐτὸς εἰσήκουεν αὐτῶν, ἐν στύλῳ νεφέλης ἐλάλει πρὸς αὐτούς». Ο Ψαλμός αναφέρεται στην ιεροσύνη των τριῶν προφητῶν και στην επικοινωνία τους με το Θεό, ο οποίος εμφανιζόταν ως πύρινος στύλος νεφέλης στη Σκηνή του Μαρτυρίου. Ωστόσο, το θεολογικό νόημα της εικόνας δεν εξαντλείται εδώ. Για παράδειγμα η απεικόνιση του Μωσῆ μαζί με την Βρεφοκρατούσα Παναγία εξηγείται από το γεγονός ότι η Βάτος θεωρείται προτύπωση της Θεοτόκου, η οποία έτεκε τον Χριστό χωρίς να κατακαίεται από το θεϊκό πυρ⁴¹⁷. Επίσης πολλά από τα γεγονότα που περιγράφονται στην Έξοδο έχουν θεωρηθεί, ήδη από τα πρώτα χρόνια της ζωής της Εκκλησίας, προεικονίσεις της έλευσης του Χριστού. Επιπλέον, ο προφήτης Μωσῆς εμφανίστηκε κατά τη Μεταμόρφωση του Χριστού στο όρος Θαβώρ κατά την οποία συνομίλησε με τον Κύριο. Έτσι, η εικόνα με την Παναγία Κυκκώτισσα στο κεντρικό πλαίσιο, η οποία πλαισιώνεται από τον Χριστό σε δόξα, προφήτες, προπάτορες και αγίους (Εικ. 118), που χρονολογείται στο α' μισό του 12^{ου} αιώνα, μάς βοηθά να κατανοήσουμε περισσότερο το θεολογικό υπόβαθρο της εικόνας που εξετάζουμε⁴¹⁸. Ανάμεσα στους προφήτες συγκαταλέγονται ο Μωσῆς και ο Ααρών. Και οι δύο κρατούν ανοιχτά ειλητάρια με βιβλικά χωρία που περιέχουν αλληγορικές αναφορές για την Ενσάρκωση. Στο ειλητάριο του Μωσῆ αναγράφεται: «Παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο» (Έξοδ. γ', 3) και σε αυτό του Ααρών: «Ἡ ῥάβδος αὕτη ἢ

⁴¹⁵ «Τῇ Κυριακῇ τῆς α' ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν, μνήμη ἐπιτελεῖται τῶν ἁγίων προφητῶν Μωσέως καὶ Ααρών καὶ Σαμουήλ». Mateos, *Tyricon*, τ. 2, 20.

⁴¹⁶ Nersessian, *Illustration des psautiers*, τ. 2, 48, εικ. 213. Barber, *Theodore Psalter*, f. 132r.

⁴¹⁷ Βλ. για παράδειγμα ὅσα αναφέρει σχετικά ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης στο ἔργο του *Περὶ τοῦ βίου τοῦ Μωϋσέως*: «Δι' οὗ διδασκόμεθα καὶ τὸ κατὰ τὴν Παρθένον μυστήριον ἀφ' ἧς τὸ τῆς θεότητος φῶς ἐπιλάμψαν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ διὰ γεννήσεως ἀδιάφθορον ἐφύλαξε τὴν ἐξάψασαν θάμνον, τοῦ βλαστοῦ τῆς παρθενίας μὴ καταμαρανθέντος τῷ τόκῳ». PG 44, 332D.

⁴¹⁸ Βλ. παραπάνω σ. 113, υποσημ. 388.

βλαστήσασα παρθ(ενικό)ν τόκον» (παράφραση από τους *Αριθμ. ιζ', 23*). Είναι χαρακτηριστικό ότι οι μορφές των προφητών στρέφονται προς το κέντρο της εικόνας, όπου εικονίζεται ένθρονη η Βρεφοκρατούσα Παναγία στον τύπο της Κυκκώτισσας και μάλιστα εκτείνουν το χέρι τους σε χειρονομία ομιλίας. Επιπλέον ο Μωυσής εικονίζεται μπροστά από τη Βάτο, μια από τις προεικονίσεις της Θεοτόκου. Ο Ααρών, από την άλλη, φορά ιερατικά άμφια, εφόσον επιλέχθηκε από το Θεό για να υπηρετεί ως ιερέας στη σκηνή του Μαρτυρίου (*Εξόδ. κη', 1*). Επιστρέφοντας στην εικόνα που μελετούμε γίνεται αμέσως κατανοητό ότι ο Μωυσής και ο Ααρών απεικονίζονται εκατέρωθεν της ένθρονης Βρεφοκρατούσας Παναγίας, επειδή και οι δύο προφήτευσαν την έλευση του Χριστού. Υπάρχουν ωστόσο ορισμένες εικονογραφικές διαφορές μεταξύ των δύο εικόνων. Στην περίπτωση που εξετάζουμε ο Μωυσής κρατά τις πλάκες του Νόμου, ενώ ο Ααρών ένα χρυσό κιβωτίδιο με κάλυμμα σε σχήμα θόλου. Χρυσό κιβωτίδιο κρατά επίσης ο Ααρών στη μικρογραφία του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου. Θα πρέπει μάλλον να ταυτίσουμε το χρυσό δοχείο με χρυσό θυμιατήριο, το οποίο θεωρήθηκε προεικόνιση της Θεοτόκου από τους χριστιανούς⁴¹⁹. Επί παραδείγματι σε λόγο του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού για το Γενέσιο της Παναγίας αναφέρονται τα εξής: «Χαῖρε, θυμιατήριον, τὸ σκεῦος τὸ χρυσόνοον, ἢ τὸν θεῖον ἄνθρακα ἔνδον φέρουσα, ἀφ' ἧς διέπνευσεν εὐωδία τοῦ Πνεύματος, τὴν μυδῶσαν φθορὰν ἐκ κόσμου ἀπελαύνουσα»⁴²⁰. Επιπλέον ο άγιος Ανδρέας Κρήτης αναφέρει με σαφήνεια ότι η Παναγία είναι το χρυσό θυμιατήριο, μέσα στο οποίο έκαιγε το νοερό θυμίαμα που είναι ο Χριστός⁴²¹. Εξίσου σημαντικό στοιχείο για την ταύτιση είναι το γεγονός ότι, όπως περιγράφει το βιβλίο της Εξόδου, μόνο ο Ααρών είχε το δικαίωμα να θυμιάζει με το «θυσιαστήριον θυμιάματος» (*Εξόδ. 30, 1-10*). Τέλος θα πρέπει να εξετάσουμε και τις μορφές του πλαισίου πάντοτε σε συνάρτηση με τις μορφές του κεντρικού διαχώρου. Ο προφήτης Σαμουήλ, ο τελευταίος Κριτής της Παλαιάς Διαθήκης, ο οποίος απεικονίζεται στην αριστερή πλευρά της εικόνας, προφήτευσε την ενσάρκωση του Χριστού (*Βασιλ. Α', ιβ', 15*). Η απεικόνισή του σε δέηση προς την Βρεφοκρατούσα Παναγία είναι

⁴¹⁹ Βλ. Evangelatou, "The Symbolism of the Censer", 117-131.

⁴²⁰ *PG* 96, 689C.

⁴²¹ *Λόγος εις την άγιαν γέννησιν τής ύπεραγίας Δεσποίνης ήμών Θεοτόκου και άειπαρθένου Μαρίας. «Χαῖρε, τὸ χρυσοῦν ἀληθῶς τῶν νοητῶν ἀρωμάτων θυμιατήριον, ἐν ᾧ τὸ νοερὸν θυμίαμα συντεθὲν ὁ Χριστὸς ἐκ θεότητος τε και ἀνθρωπότητος, ἐν πυρὶ τῆ θεότητι, τῆς ἐμψυχωμένης αὐτῷ και νοερᾶς σαρκὸς τὸ εὐῶδες, ἀσυγχύτως, ἀμερίστως, ὑπέδειξε». *PG* 97, 877D.*

επομένως απόλυτα δικαιολογημένη, εφόσον στο πρόσωπο της Θεοτόκου και του Χριστού εκπληρώθηκαν τα όσα είχε προφητεύσει. Επίσης, ο Θεός επέλεξε τον Σαμουήλ από παιδί για να Τον υπηρετήσει (*Βασιλ.* Α', γ') και του ανέθεσε το αξίωμα του ιερέα της Σκηνής του Μαρτυρίου. Τέλος, η μορφή του αγίου Αβράμιου καταλαμβάνει το δεξιό τμήμα του πλαισίου της εικόνας. Ο συγκεκριμένος άγιος θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον άγιο Αβράμιο επίσκοπο Κρατείας που ξεκίνησε την πορεία του ως μοναχός, έπειτα έγινε ιερέας και αργότερα διετέλεσε επίσκοπος⁴²². Εντούτοις υποστηρίζουμε ότι η εικόνα αποτέλεσε δωρεά του ηγούμενου της μονής Σινά Αβράμιου, ο οποίος καταγόταν από την Λαοδίκεια, μια πόλη των συριακών ακτών όπου ζούσαν Μελκίτες χριστιανοί⁴²³. Τα παραπάνω μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι ο άγιος Αβράμιος θα μπορούσε να συνδέεται με τις κοινότητες των Μελκιτών. Πράγματι γνωρίζουμε ότι οι αραβόφωνοι χριστιανοί τιμούσαν τη μνήμη δύο αγίων με το όνομα Αβράμιος, που δεν ταυτίζονται με τον Αβράμιο επίσκοπο Κρατείας. Ο πρώτος είναι ο άγιος Αβράμιος από την Αντιόχεια που γιόρταζε στις 7 Σεπτεμβρίου και ήταν άγνωστος στο Βυζάντιο⁴²⁴. Ο δεύτερος είναι ο άγιος Αβράμιος ο νέος, η μνήμη του οποίου εορτάζονταν στις 6 Οκτωβρίου⁴²⁵. Βέβαια οι Μελκίτες τιμούσαν εξίσου τον άγιο Αβράμιο τον επίσκοπο της Κρατείας, αφού γνωρίζουμε ότι μεταξύ 885 και 890 ο σιναΐτης μοναχός Δαβίδ μετέφρασε στα αραβικά το Βίο του συγκεκριμένου αγίου⁴²⁶. Στην εικόνα ο άγιος Αβράμιος φορά περιβολή μοναχού γεγονός που δεν μας διευκολύνει να τον ταυτίσουμε με κάποιον από τους τρεις προαναφερθέντες αγίους γιατί και οι τρεις ήταν ασκητές. Επίσης ο άγιος Αβράμιος επίσκοπος της Κρατείας δεν απεικονίζεται με περιβολή αρχιερέα. Αντίθετα, συνήθως παριστάνεται με μοναστικά ενδύματα, όπως επί παραδείγματι στα ψηφιδωτά και στις τοιχογραφίες του καθολικού της μονής του Οσίου Λουκά στη Φωκίδα, αφού

⁴²² Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, 245-246.

⁴²³ Βλ. σσ. 48-49.

⁴²⁴ Sauget, *Synaxaires Melkites*, 279-288.

⁴²⁵ Ο.π., 297-299. Οι Βυζαντινοί τιμούσαν επίσης τον άγιο Αβράμιο τον ασκητή την 1 Οκτωβρίου. Το *Συναξάριο* της Κωνσταντινούπολης αναφέρει μόνο ότι τότε εορτάζονταν η «μνήμη του όσιου Αβραμίου του άσκητου» και δεν παρέχει καμία άλλη πληροφορία για το Βίο του, βλ. Delehay, *Synaxarium*, 97. Επίσης σύμφωνα με το *Συναξάριο* της Κωνσταντινούπολης στις 29 Οκτωβρίου εορταζόταν η μνήμη ενός ακόμη αγίου Αβράμιου και της ανιψιάς του. Ωστόσο ο Συμεών ο Μεταφραστής τοποθετεί την εορτή τους στις 16 Μαρτίου. Βλ. αντίστοιχα Delehay, *Synaxarium*, 97, 173-175. PG 115, 43-78.

⁴²⁶ Vaillhé, "Saint Abraham", 291. Η μνήμη του συγκεκριμένου αγίου πρέπει να εορταζόταν στις 29 Οκτωβρίου. Ωστόσο, όπως αναφέραμε, το *Συναξάριο* της Κωνσταντινούπολης δεν δίνει σαφείς πληροφορίες για τον Βίο του αγίου της συγκεκριμένης ημέρας. Αναφέρει μόνο ότι ήταν ασκητής και πρεσβύτερος. Delehay, *Synaxarium*, 173-175.

θεωρούνταν ένας από τους μεγαλύτερους ασκητές (Εικ. 122)⁴²⁷. Σε κάθε περίπτωση, η επιλογή της μορφής του αγίου Αβράμιου στο πλαίσιο γίνεται κατανοητή όταν η συγκεκριμένη εικόνα συνδεθεί με άλλη εικόνα της μονής Σινά στην οποία απεικονίζεται ο ηγούμενος Αβράμιος για την οποία θα γίνει λόγος στην επόμενη ενότητα⁴²⁸.

Όπως είδαμε παραπάνω η σύνθεση συνδέει τους τρεις προφήτες με την Θεοτόκο. Ταυτόχρονα με την απεικόνιση τεσσάρων ιερέων σε αυτήν υπογραμμίζεται η σημασία που έχει το ιερατικό αξίωμα για την Εκκλησία. Επομένως, η επιλογή του θέματος της συγκεκριμένης εικόνας πιθανότατα έγινε από ένα πρόσωπο που ήταν ιερέας. Επίσης η απεικόνιση των τριών προφητών σε Ψαλτήριο που φιλοτεχνήθηκε στην Κωνσταντινούπολη παρέχει την ένδειξη ότι το θέμα της εικόνας πιθανώς να προέρχεται από πρότυπο της Βασιλεύουσας. Ωστόσο, η απεικόνιση της Βρεφοκρατούσας Παναγίας και του αγίου Αβράμιου δεν απαντούν στο χειρόγραφο, γεγονός που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι ενδεχομένως η σύνθεση εμπλουτίστηκε για να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις του δωρητή, ο οποίος προόριζε την εικόνα ως δωρεά για τη μονή του Σινά. Ο δωρητής θέλησε να συμπεριλάβει στην εικονογραφία τη μορφή της ένθρονης Βρεφοκρατούσας Θεοτόκου, στην οποία ήταν αφιερωμένο το μοναστήρι, και τη μορφή του αγίου Αβράμιου, τον οποίο πιθανότατα θεωρούσε προστάτη του. Χωρίς να ισχυριζόμαστε ότι είμαστε σε θέση να δώσουμε μια οριστική απάντηση στο ζήτημα πιστεύουμε ότι μπορούμε να μιλήσουμε για μια εικόνα η εικονογραφία της οποίας μπορεί να συνδεθεί με το Σινά, παρόλο που ως σύνθεση έχει τις ρίζες της στην Κωνσταντινούπολη. Πιο δύσκολα μπορούμε να εντοπίσουμε τη θέση της εικόνας στη μονή. Πιστεύουμε όμως βάσιμα ότι θα φυλασσόταν στο παρεκκλήσιο της Βάτου λόγω του θέματος του κεντρικού διαχώρου που αφορά ξεκάθαρα στα γεγονότα της Παλαιάς Διαθήκης ή ήταν σε προσκύνηση στον κυρίως ναό την Κυριακή της πρώτης εβδομάδας της νηστείας της Μεγάλης Τεσσαρακοστής, ημέρα κατά την οποία εορτάζονταν η μνήμη των προφητών Μωυσή, Ααρών και Σαμουήλ.

Εδώ θα αναφερθούμε στις εικόνες του προφήτη Μωυσή που φυλάσσονται στο Σινά. Πρόκειται για εικόνες στις οποίες παριστάνεται κατά κανόνα μόνο η μορφή του Μωυσή. Χαρακτηριστικότερα παραδείγματα αποτελούν το φύλλο διπτύχου στο οποίο απεικονίζεται ο Μωυσής μπροστά από τη Βάτο τη στιγμή που λαμβάνει τις πλάκες

⁴²⁷ Χατζηδάκης, *Όσιος Λουκάς*, 48, εικ. 39.

⁴²⁸ Βλ. παρακάτω σσ. 132-135.

του Νόμου, που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα και αποτελεί δωρεά του μοναχού Πέτρου (Εικ. 5-6), η εικόνα με τον προφήτη Μωυσή να λαμβάνει τις πλάκες του Νόμου μπροστά από τη φλεγόμενη Βάτο των αρχών του 13^{ου} αιώνα που είναι δωρεά του Στέφανου (Εικ. 81-82), καθώς και η εικόνα με το ίδιο θέμα και σκηνές του Βίου του προφήτη στο πλαίσιο που χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα και αποτελεί δωρεά του ηγούμενου του Σινά Νείλου Κουερίνου (Εικ. 14-15). Επίσης, αναφέρουμε εδώ την εικόνα των αρχών του 13^{ου} αιώνα στην οποία απεικονίζεται ο Μωυσής μπροστά από τη Βάτο, καθώς και την εικόνα της ίδιας περιόδου στην οποία ο Μωυσής λαμβάνει το Νόμο από το Θεό, που δωρήθηκαν στο Σινά από ανώνυμο Μελκίτη δωρητή, η μορφή του οποίου απεικονίζεται στο πλαίσιο της πρώτης από τις δύο εικόνες (Εικ. 83-85). Είναι βέβαια αυτονόητο ότι οι εικόνες με τον Μωυσή συνδέονται άμεσα με τη μονή Σινά, η οποία ιδρύθηκε στον τόπο όπου έλαβαν χώρα τα Βιβλικά γεγονότα που περιγράφονται στο βιβλίο της Εξόδου, γι' αυτό και η μονή ήταν αφιερωμένη στην Παναγία και στον προφήτη Μωυσή. Σύμφωνα μάλιστα με τον αραβικό κώδικα 420, που είναι συναξάριο και χρονολογείται το 1287, κατά τη διάρκεια του σεισμού της 1^{ης} Μαΐου 1212, οι μοναχοί επικαλούνταν την προστασία της Παναγίας, του Μωυσή και του Ααρών⁴²⁹. Ο αυξημένος αριθμός εικόνων που απεικονίζουν τον Μωυσή θα πρέπει επομένως να οφείλεται στο γεγονός ότι η μονή ετιμάτο στο όνομά του, όπως και σε αυτό της Παναγίας. Η μορφή του απεικονίστηκε επίσης σε σιναϊτικά μολυβδόβουλλα της περιόδου. Στην εμπρόσθια όψη μολυβδόβουλλου, που χρονολογείται στον 12^ο αιώνα, απεικονίζεται ο προφήτης να λαμβάνει το Νόμο, ενώ μπροστά του παριστάνεται η Βάτος (Εικ. 123)⁴³⁰. Η επιγραφή της πίσω όψης βεβαιώνει ότι το μολυβδόβουλλο ανήκε στη μονή Σινά⁴³¹. Η συγκεκριμένη απεικόνιση που συνδυάζει δύο επεισόδια από το Βίο του Μωυσή, δηλαδή τη φλεγόμενη και μη καιόμενη Βάτο και την παραλαβή του Νόμου, αποτέλεσε το έμβλημα των μολυβδόβουλλων που συνόδευαν τα επίσημα έγγραφα του Σινά. Η ίδια παράσταση απαντά σε εικόνα του 12^{ου} αιώνα, η οποία αποτελεί ένα από τα φύλλα διπτύχου και συνεχίζει να απεικονίζεται σε εικόνες του 13^{ου} αιώνα. Πρόκειται δηλαδή για ένα θέμα που παριστάνεται συχνά σε εικόνες που χρονολογούνται στον 12ο και στις αρχές του 13ου αιώνα. Η επιλογή του

⁴²⁹ Sauget, *Synaxaires Melkites*, 374.

⁴³⁰ Laurent, *Corpus*, τ. 5.2, αρ. 1576, 408-409, τ. 5, πίν. 1576. Η επιγραφή είναι η εξής: «ὁ προφ(ή)τ(ης) Μο(υ)σῆς».

⁴³¹ «†Τῆς ἀγίας μονῆς τοῦ Σινᾶ ὄρους». Ο.π., τ. 5.2, αρ. 1576, 409.

συγκεκριμένου εικονογραφικού τύπου του Μωυσή στα μολυβδόβουλλα, αλλά και στις εικόνες αυτής της συγκεκριμένης περιόδου, πιθανώς να οφείλεται στο γεγονός ότι δεν είχε διαμορφωθεί ακόμη η εικονογραφία της Θεοτόκου της Βάτου, η οποία όπως είπαμε σχετίζεται για πρώτη φορά με τον τύπο της Κυριώτισσας μέσω επιγραφής σε εικόνα που χρονολογείται στο β' μισό του 13ου αιώνα (Εικ. 104)⁴³². Η ίδια παρατήρηση μπορεί να γίνει για την αγία Αικατερίνη. Είδαμε ότι αυτή απεικονίζεται μαζί με την αγία Μαρίνα μόνο σε μία εικόνα που χρονολογείται στα τέλη του 11^{ου} ή στις αρχές του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 89)⁴³³. Ωστόσο, καθώς η λατρεία της αγίας Αικατερίνης θα αρχίσει σταδιακά να κερδίζει έδαφος μέσα στο μοναστήρι μετά τη μεταφορά του λειψάνου της στο καθολικό, η μορφή της αγίας θα αρχίσει να αποτυπώνεται σε περισσότερες εικόνες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η εικόνα, που χρονολογείται στην τρίτη δεκαετία του 13^{ου} αιώνα, με την Παναγία Κυριώτισσα που περιβάλλεται με τις φλόγες της Βάτου στα δεξιά και την αγία Αικατερίνη στα αριστερά (Εικ. 91)⁴³⁴. Η μορφή του Μωυσή απεικονίζεται εδώ σε μικρότερη κλίμακα από τις άλλες δύο μορφές, γεγονός που δείχνει ότι εξακολουθούσε να τιμάται στο μοναστήρι, αλλά σ' αυτό το έργο προβάλλεται περισσότερο η Βάτος και η αγία Αικατερίνη.

Την ίδια σχεδόν εποχή με το μολυβδόβουλλο, και πιο συγκεκριμένα γύρω στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, χρονολογείται φύλλο σιναϊτικού διπτύχου στο οποίο παριστάνεται ο Μωυσής μπροστά από τη Βάτο να λαμβάνει το Νόμο (Εικ. 5-6). Το δεύτερο φύλλο του διπτύχου δεν σώζεται σήμερα στο Σινά αλλά βρίσκεται στο Κίεβο⁴³⁵. Σε αυτό απεικονίζεται η Δέηση, με τον Χριστό στο κέντρο και εκατέρωθεν την Παναγία και τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο. Οι διαστάσεις των δύο τμημάτων είναι όμοιες και συγκεκριμένα 27×18 εκ. Πρόκειται δηλαδή για ένα δίπτυχο μικρών διαστάσεων, η θέση του οποίου μπορεί να εντοπιστεί με δυσκολία. Ίσως μάλιστα να μην είχε σταθερή θέση, αλλά να μεταφερόταν για να εξυπηρετήσει τις λατρευτικές ανάγκες της σιναϊτικής κοινότητας. Το δίπτυχο θα ήταν δυνατό να ανοιχτεί πάνω στην αγία τράπεζα ή σε προσκυνητάριο την ημέρα του εορτασμού του προφήτη Μωυσή ή να αναρτάται στους τοίχους της εκκλησίας, όταν δεν υπήρχε εορτή.

⁴³² Βλ. σ. 105, υποσημ. 359.

⁴³³ Βλ. σ. 91, υποσημ. 313.

⁴³⁴ Βλ. σ. 91, υποσημ. 314.

⁴³⁵ Lazarev, *Storia*, εικ. 320. Etingof, *Vizantiiskie ikony*, εικ. 65. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 384, XII.105.2.

Επιπλέον είναι πιθανό ότι η εικόνα με το Μωυσή μπροστά από τη Βάτο και αυτή με το Μωυσή που λαμβάνει τις πλάκες του Νόμου, που αμφότερες χρονολογούνται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα και αποτέλεσαν δωρεά ανώνυμου Μελκίτη δωρητή, να αποτελούσαν ένα ζεύγος εικόνων που αναρτούνταν την ίδια μέρα στο ίδιο σημείο του καθολικού της μονής (Εικ. 83-85). Η εικόνα με το Μωυσή μπροστά από τη Βάτο φέρει την εξής επιγραφή: (ἐ)κάλεσεν αὐτὸν [Κύριος ἐκ τοῦ βάτου [λέ]γων Μωυση, Μωυση. [ὁ δ]ε εἶπεν Τί ἐ[στιν; καὶ εἶπ]εν Μή... . Η επιγραφή αποτελεί απόσπασμα του βιβλικού κειμένου (Εξοδ. γ', 4-5), στο οποίο περιγράφεται το γεγονός που παριστάνεται στην εικόνα. Το κείμενο αποτελούσε ανάγνωσμα του ὄρθρου την ημέρα του εορτασμού της μνήμης του προφήτη Μωυσή στις 4 Σεπτεμβρίου⁴³⁶. Ὅμως η επιγραφή, που σήμερα δε σώζεται λόγω της φθοράς της ζωγραφικής επιφάνειας, θα πρέπει να συνεχιζόταν. Με βάση το βιβλικό κείμενο θα μπορούσαμε να αποκαταστήσουμε τη συνέχεια της επιγραφής ως εξής: *Μὴ ἐγγίσης ὠδε· λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐν ᾧ σὺ ἔστηκας, γῆ ἁγία ἐστίν* (Εξοδ. γ', 5). Επομένως, στην εικόνα παριστάνεται το βιβλικό γεγονός της αποκάλυψης του Θεού στο Μωυσή, το οποίο περιγράφεται στο χωρίο της Εξόδου που παρατίθεται στην επιγραφή της. Στην εικόνα ο προφήτης αφαιρεί τα σανδάλια του κατ'εντολή του Θεού, εφόσον ο τόπος όπου υπήρχε η Βάτος ήταν ιερός. Αυτή η λεπτομέρεια μας οδηγεί στην υπόθεση ότι η εικόνα ήταν αναρτημένη στο παρεκκλήσιο της Βάτου, όπου κατά το *Τυπικό* του ηγουμένου Συμεών λάμβανε χώρα τμήμα της λειτουργίας κατά την ημέρα της εορτής του προφήτη Μωυσή στις 4 Σεπτεμβρίου και όπου ακόμη και σήμερα οι προσκυνητές πρέπει να βγάζουν τα υποδήματά τους⁴³⁷. Το γεγονός ότι στην εικόνα ο προφήτης είναι στραμμένος προς τα δεξιά, μάς επιτρέπει να διατυπώσουμε μια ακόμη υπόθεση: όπως έχει προταθεί αυτή η εικόνα, καθώς και η εικόνα με τον προφήτη Μωυσή που λαμβάνει τις πλάκες του Νόμου, θα πρέπει να αποτελούσαν ένα σύνολο δύο εικόνων που αναρτούνταν στον ίδιο χώρο, υπόθεση που ενισχύεται από το γεγονός ότι στη δεύτερη εικόνα ο Μωυσής στρέφεται προς τα αριστερά⁴³⁸. Στην εικόνα με την παραλαβή του Νόμου

⁴³⁶ «τὰ ἀναγνώσματα, τὸ α' τῆς Ἐξόδου, ..., τὸ β'... τῆς Ἐξόδου», Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 409.

⁴³⁷ «...,καὶ μετὰ ταῦτα ἀπερχόμεθα ἐν τῇ ἁγίᾳ Βάτῳ, ...». Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 410. Υπόθεση που διατύπωσε πρώτη η Ν. Patterson Ševčenko στο Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 250, 380.

⁴³⁸ Αναφορά στο συγκεκριμένο ζήτημα γίνεται στα εξής: Mouriki, "Pair of Moses Icons", 179-181. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 51, 255, (S. E. J. Gerstel).

εικονογραφείται το βιβλικό γεγονός που περιγράφεται στην Έξοδο (Έξοδ. λα', 18), το οποίο διαδραματίστηκε στην κορυφή του όρους Σινά. Επομένως, είναι πιθανό ότι αυτές οι εικόνες τοποθετούνταν εκατέρωθεν του ιερού βήματος του παρεκκλησίου της Βάτου σε προσκνητάρια ή αναρτούνταν στους τοίχους.

Παρακάτω θα γίνει αναφορά σε μια από τις προαναφερθείσες εικόνες του Μωυσή καθώς και σε μια ακόμη εικόνα. Πρόκειται για τις εικόνες του προφήτη Ηλία και του προφήτη Μωυσή που χρονολογούνται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα (Εικ. 79-82). Από τις επιγραφές τους γίνεται κατανοητό ότι αυτές οι δύο εικόνες δωρήθηκαν στη μονή Σινά από το ίδιο πρόσωπο, τον Στέφανο, για τον οποίο δεν υπάρχει καμία επιπλέον πληροφορία⁴³⁹. Οι εικόνες έχουν σχεδόν τις ίδιες διαστάσεις (1,29×69,2 εκ. αυτή του προφήτη Ηλία και 1,34×69,9 εκ. αυτή του Μωυσή), γεγονός που υποδεικνύει ότι αναρτούνταν ως ζεύγος στο εσωτερικό του ναού. Ωστόσο, προσεκτικότερη παρατήρηση ορισμένων στοιχείων τους μας κάνει να υποθέσουμε ότι μια τρίτη εικόνα, η οποία δεν σώζεται σήμερα, συνόδευε τις δύο αυτές εικόνες. Καταρχάς θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο προφήτης Ηλίας απεικονίζεται όρθιος να λαμβάνει άρτο από το στόμα του κορακιού. Πρόκειται για απεικόνιση του γνωστού γεγονότος της Παλαιάς Διαθήκης (Βασιλ. Γ', ιζ', 2-7). Όμως στις παραστάσεις που αποδίδουν το συγκεκριμένο συμβάν κατά κανόνα ο προφήτης απεικονίζεται καθιστός μπροστά από σπήλαιο⁴⁴⁰. Η αλλαγή αυτή δεν πρέπει να είναι τυχαία και συνδέεται με το γεγονός ότι ο προφήτης, παρότι εικονίζεται μετωπικά, στρέφει το κεφάλι του δεξιά προς το χέρι του Θεού που ευλογεί. Αυτή η εικονογραφική ιδιαιτερότητα εξηγείται ευκολότερα όταν εξετάσουμε την εικόνα με τον προφήτη Μωυσή. Ο Μωυσής παριστάνεται επίσης ολόσωμος και όρθιος τη στιγμή που λαμβάνει τις πλάκες του Νόμου από το Θεό μπροστά από τη Βάτο. Σημειώνουμε εδώ ότι ο Μωυσής στρέφεται προς τα αριστερά. Το γεγονός ότι ο προφήτης Ηλίας στρέφεται προς τα δεξιά και ο Μωυσής προς τα αριστερά μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι κατά πάσα πιθανότητα υπήρχε μια τρίτη εικόνα με την απεικόνιση του Χριστού, προς τον οποίο κοιτούν οι δύο προφήτες.

Εάν η παραπάνω εικασία είναι σωστή, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι αυτό το σύνολο των τριών εικόνων αποτελούσε μια ιδιότυπη παράσταση της Μεταμόρφωσης. Αν ισχύει κάτι τέτοιο, ο προφήτης Ηλίας απεικονίζεται όρθιος, και όχι καθιστός, όπως συνηθίζεται, επειδή αποδίδεται όπως θα παριστανόταν στην

⁴³⁹ Βλ. σσ. 84-85, υποσημ. 294, 296.

⁴⁴⁰ Thon, *Prophet Elija*. Baseu-Barabas, "Die Speisung des Elias", 233-240.

σκηνή της Μεταμόρφωσης. Πιο δύσκολα μπορούμε να προσδιορίσουμε τη θέση των εικόνων στο εσωτερικό του ναού. Ίσως να ήταν αναρτημένες σε προσκυνητάρια την ημέρα του εορτασμού της Μεταμόρφωσης στις 6 Αυγούστου μπροστά από το ιερό βήμα⁴⁴¹. Παράλληλα, είναι σημαντικό να σημειωθεί εδώ ότι στο όρος Θαβώρ, όπου έλαβε χώρα η Μεταμόρφωση του Χριστού, υπήρχαν τρεις εκκλησίες. Η πρώτη ήταν αφιερωμένη στο Σωτήρα Χριστό, η δεύτερη στον Προφήτη Μωυσή και η τρίτη στον Προφήτη Ηλία⁴⁴². Επίσης δύο ναοί εκτός του μοναστηριακού συγκροτήματος του Σινά ήταν αφιερωμένοι στους δύο προφήτες. Ο πρώτος ναός, που ετιμάτο στη μνήμη του Προφήτη Μωυσή, βρισκόταν στην Αγία Κορυφή, όπου, σύμφωνα με την Παλαιά Διαθήκη, ο Θεός παρέδωσε το Νόμο στον προφήτη, και ο δεύτερος, που ήταν αφιερωμένος στον Προφήτη Ηλία, ήταν στο όρος Χωρήβ, κοντά στο σπήλαιο όπου είχε καταφύγει ο προφήτης Ηλίας⁴⁴³.

⁴⁴¹ Η εορτή της Μεταμόρφωσης είχε ιδιαίτερο χαρακτήρα στο Σινά, καθώς σε αυτήν προσθέτονταν ύμνοι, ψαλμοί και αποστολικά αναγνώσματα που συνδέονταν με τον προφήτη Μωυσή, βλ. Fyssas, "Moses", 252.

⁴⁴² Πληροφορία που ανάγεται στον 9^ο αιώνα, *Commematorium de casis Dei vel monasteriis*, στο Tobler, Molinier (επιμ.), *Itinera Hierosolymitana*, 303. Αγγλική μετάφραση στο Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 138. Επίσης στις αρχές του 12^{ου} αιώνα ο ηγούμενος Δανιήλ περιγράφει μια εκκλησία αφιερωμένη στη Μεταμόρφωση και μία ακόμη αφιερωμένη στους προφήτες Μωυσή και Ηλία, Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 161. Επίσης Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 63-85.

⁴⁴³ Η ύπαρξη των δύο αυτών ναών βεβαιώνεται από δύο πηγές. Από το λατινικό κείμενο του 9^{ου} αιώνα *Commematorium de casis Dei vel monasteriis*, βλ. Tobler, Molinier (επιμ.), *Itinera Hierosolymitana*, 303. Αγγλική μετάφραση στο Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 138. Επίσης, ο πατριάρχης Αλεξανδρείας Ευτύχιος στο β' μισό του 10^{ου} αιώνα αναφέρεται στους δύο αυτούς τόπους: «...το όρος Σινά, όπου ο Θεός μίλησε στο Μωυσή και το όρος Χωρήβ, το οποίο αποτελεί τμήμα του όρους Σινά, όπου ο Θεός μίλησε στον προφήτη Ηλία...». Cachia, Montgomery Watt (επιμ.), *Book of Demonstration*, τ. 1, 161-162. Επίσης βλ. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 59-61.

B.2 Εικόνες με αγίους, ασκητές και μεμονωμένες παραστάσεις

Σε σιναϊτική εικόνα για την οποία μιλήσαμε στο κεφάλαιο των δωρητών απεικονίζονται ο Χριστός σε προτομή, ο Δαβίδ και ο Μελχισεδέκ (Εικ. 13). Στα πόδια του Μελχισεδέκ και σε στάση προσκύνησης απεικονίζεται ο ηγούμενος της μονής Σινά Αβράμιος. Πιστεύουμε ότι αυτή η εικόνα συνδέεται με την εικόνα στην οποία απεικονίζονται η Θεοτόκος ένθρονη Βρεφοκρατούσα πλαισιωμένη από τους προφήτες Μωυσή, Ααρών και Σαμουήλ καθώς και τον άγιο Αβράμιο. Εάν γίνει αποδεκτό ότι αυτές οι δύο εικόνες αποτελούν δωρεά του ηγούμενου Αβράμιου προς τη μονή Σινά, γίνεται αμέσως κατανοητό ότι ο άγιος Αβράμιος εικονίζεται στην εικόνα αυτή διότι αποτελούσε τον ομώνυμο-προστάτη άγιο του ηγουμένου. Επιπροσθέτως, ο άγιος Αβράμιος ασκήτεψε στην περιοχή των Ιεροσολύμων και επομένως συνδεόταν άρρηκτα με την περιοχή των Αγίων Τόπων⁴⁴⁴.

Θα εξετάσουμε αμέσως παρακάτω με περισσότερη προσοχή το εννοιολογικό περιεχόμενο της εικόνας στην οποία παριστάνονται ο Δαβίδ, ο Μελχισεδέκ και ο Χριστός. Στο βιβλίο της Γενέσεως της Παλαιάς Διαθήκης (*Γέν. ιδ', 17-21*) αναφέρεται ότι ο αρχιερέας Μελχισεδέκ ευλόγησε τον Αβραάμ. Αναφέραμε ήδη ότι ο καλλιτέχνης του 18^{ου} αιώνα πίστεψε ότι στην εικόνα παριστάνεται το συγκεκριμένο γεγονός. Άλλωστε, η σκηνή απαντά σε εικονογραφημένα χειρόγραφα της Οκτατεύχου, όπως για παράδειγμα στο φ. 68a του κώδικα Vat. gr. 746 (Εικ. 124)⁴⁴⁵. Ο Αβραάμ απεικονίζεται σε προχωρημένη ηλικία και ο Μελχισεδέκ απεικονίζεται με βασιλικά ενδύματα. Οι δύο άνδρες ευλογούν ο ένας τον άλλο, ενώ ανάμεσά τους εικονίζονται δοχεία με κρασί και άρτοι. Επιπροσθέτως, ο απόστολος Παύλος στην προς Εβραίους επιστολή (ε', 5-14 και 7,1-10) εξαίρει την αιώνια και αδιάδοχο ιεροσύνη του Χριστού, η οποία προεικονίσθηκε στην Παλαιά Διαθήκη από τον βασιλιά και ιερέα Μελχισεδέκ.

Ωστόσο, στην εικόνα ενυπάρχει βαθύτερο θεολογικό νόημα. Για να το κατανοήσουμε καλύτερα θα πρέπει να ανατρέξουμε στις γραπτές πηγές της εποχής κατά την οποία φιλοτεχνήθηκε η εικόνα. Ο προσκυνητής των Αγίων Τόπων Δανιήλ, ο οποίος μετέβη στην Παλαιστίνη την ίδια σχεδόν περίοδο που ζωγραφίστηκε η εικόνα,

⁴⁴⁴ Schwartz, *Kyrios von Skythopolis*, 244-245.

⁴⁴⁵ Το χειρόγραφο χρονολογείται στα μέσα του 12^{ου} αιώνα. Weitzmann, Bernabò, Tarasconi, *Ocateuchs*, 69, εικ. 231.

περιγράφει το σπήλαιο του Μελχισεδέκ στο όρος Θαβώρ της Παλαιστίνης⁴⁴⁶. Παραθέτουμε εδώ σε μετάφραση το κείμενο του Δανιήλ: «Σε αυτό το μικρό σπήλαιο κατοικούσε ο άγιος Μελχισεδέκ και εδώ ήρθε σε αυτόν ο Αβραάμ και τον κάλεσε τρεις φορές λέγοντας «άγιε του Θεού». Ο Μελχισεδέκ βγήκε, κρατώντας άρτο και οίνο, και αφού ανήγειρε βωμό στο σπήλαιο, προσέφερε θυσία τον άρτο και τον οίνο, τα οποία ο Θεός ανύψωσε στον ουρανό. Σε αυτό το μέρος ο Μελχισεδέκ ευλόγησε τον Αβραάμ, ο οποίος του έκοψε τα μαλλιά και τα νύχια, διότι ο Μελχισεδέκ ήταν δασύτριχος. Αυτή υπήρξε η αρχή της λειτουργίας με άρτο και οίνο και όχι με άζυμα, καθώς είπε ο προφήτης: Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ (Ψαλμ. ρθ', 4)»⁴⁴⁷. Ο Δανιήλ περιγράφει το βιβλικό γεγονός και εξηγεί ότι η θυσία του Μελχισεδέκ υπήρξε προεικόνιση της θείας κοινωνίας⁴⁴⁸. Τονίζει μάλιστα ότι ο Μελχισεδέκ τέλεσε τη θυσία με άρτο και οίνο, με τον ίδιο δηλαδή τρόπο κατά τον οποίο οι Ορθόδοξοι τελούσαν την αναίμακτη θυσία της θείας λειτουργίας, σε αντίθεση με τους Λατίνους που χρησιμοποιούσαν άζυμο άρτο. Το θέμα της χρήσης του άζυμου άρτου στη θεία λειτουργία αποτελούσε σημείο προστριβής μεταξύ της Ορθόδοξης και της Λατινικής Εκκλησίας. Στο Βυζάντιο κυκλοφόρησαν πολλά φυλλάδια ανώνυμων συγγραφέων που καταπιάνονταν με το συγκεκριμένο ζήτημα, ενώ και ο Μιχαήλ Γλυκάς, για τον οποίο έγινε λόγος αλλού, λόγω της αλληλογραφίας του με σιναΐτες πατέρες, αναφέρεται επίσης στον άζυμο άρτο⁴⁴⁹. Όσα αναφέρει ο Δανιήλ ήταν γνωστά στους Βυζαντινούς και απηχούν κοινές θεολογικές αντιλήψεις μεταξύ Ορθοδόξων. Επί παραδείγματι ο επίσκοπος Ανδίδων Θεόδωρος, ο οποίος στα τέλη του 12^{ου} και ίσως στις αρχές του 13^{ου} αιώνα συνέταξε το πόνημα *Προθεωρία κεφαλαιώδης περι τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*, αναφέρει ότι οι Ορθόδοξοι προσφέρουν άρτο και οίνο στην θεία κοινωνία βάσει «προφητικῶν ἀποδείξεων» οι οποίες είναι οι εξής: «Ὡμοσε

⁴⁴⁶ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 161-163.

⁴⁴⁷ Ο.π., 162.

⁴⁴⁸ Όπως αναφέρει ο ίδιος ο Δανιήλ ένας μοναχός από τη μονή του αγίου Σάββα, που ζούσε για πενήντα χρόνια στην Παλαιστίνη, ανέλαβε να τον ξεναγήσει στα ιερά προσκυνήματα και του παρέθετε τις αναφορές των Γραφών στους συγκεκριμένους τόπους, Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 158. Συνεπώς ο Δανιήλ καταγράφει τις πεποιθήσεις των Ορθοδόξων των Αγίων Τόπων. Βέβαια οι χριστιανοί Πατέρες εξέλαβαν τη θυσία του Μελχισεδέκ ως τύπο της θείας ευχαριστίας, βλ. για παράδειγμα Ιωάννου του Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 53, 328, *Εἰς τὸν ΠΗ΄ Ψαλμόν*, PG 55, 276.

⁴⁴⁹ Ευστρατιάδης (επιμ.), *Εἰς τὰς ἀπορίας*, τ. 1, 309, 343. Darrouzès, "Nicolas d'Andida", 199-210. Magdalino, *Ἡ Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 585. Αναφέραμε ότι ο Γλυκάς διατηρούσε αλληλογραφία με τον Ιωάννη Σιναΐτη, πιθανότατα μοναχό από το Σινά, για θεολογικά θέματα βλ. σσ. 26-27.

Κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. Καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ προσφερόμενα τῷ Θεῷ; Ἄρτος καὶ οἶνος, οἷς τὸν Ἀβραάμ ἐδεξιοῦτο θεοπρεπῶς, νίκην ἐπεργασάμενον»⁴⁵⁰. Ἀκόμη αξίζει να προστεθεῖ ὅτι ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νικόλαος (Γ' ἢ Δ'; 1084-1111, 1147-1151 ἀντίστοιχα) συνέγραψε ἀντιρρητική ἐπιστολή με τὴν ὁποία ἐναντιώθηκε στὴν πρακτικὴ τῆς χρήσης ἄζυμου ἄρτου κατὰ τὴ θεία εὐχαριστία που εἶχαν υιοθετήσει στὴ Δύση. Σημαντικὴ λεπτομέρεια εἶναι ὅτι ἡ ἐπιστολὴ ἀπευθύνεται στὸν Πατριάρχη τῶν Ἱεροσολύμων, γεγονός που μας ἐπιτρέπει να υποθέσουμε ὅτι κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Λατινικῆς παρουσίας στους Ἁγίους Τόπους εἶχε προκληθεῖ προστριβὴ γιὰ τὸν τρόπο τέλεσης τῆς θείας εὐχαριστίας μεταξύ Λατίνων καὶ Ὀρθοδόξων⁴⁵¹. Εἶναι ἐξίσου πιθανό ὅτι αὐτὴ ἡ θεολογικὴ διαμάχη προκάλεσε τὴν ἀνάγκη γιὰ φιλοτέχνηση μίας σιναϊτικῆς εἰκόνας το θέμα τῆς ὁποίας ἀπευθυνόταν στὸ Ὀρθόδοξο ποιμνιο τοῦ μοναστηριοῦ.

Πρέπει ἀκόμη να προσθέσουμε ὅτι ἡ ἀπεικόνιση τοῦ Δαβὶδ οφείλεται στὸ γεγονός ὅτι προφήτευσε τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ. Στὸ φ. 3β τοῦ χειρογράφου Par. gr. 20, που σήμερα φυλάσσεται στὴν Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τοῦ Παρισίου, παριστάνεται ὁ Δαβὶδ κάτω ἀπὸ μετάλλιο με τὴν προτομὴ τοῦ Χριστοῦ (Εἰκ. 125)⁴⁵². Ἡ ἐπιγραφή «Προφητεύει περὶ τοῦ Χ(ριστοῦ)» δίπλα στὸ Δαβὶδ ἀποκαλύπτει τὸ θεολογικὸ νόημα τῆς σκηνῆς. Ὡστόσο, ἡ παρουσία τοῦ προφήτη Δαβὶδ ἀντὶ τοῦ Ἀβραάμ στὴ σιναϊτικὴ εἰκόνα γεννᾷ ἐρωτηματικὰ σχετικὰ με τὴ σύνδεση τῆς παράστασης με τὴ θεία εὐχαριστία. Παρόλα αὐτὰ τὸ εἰκονογραφικὸ θέμα συνδέεται με σαφήνεια με τὴ θεία εὐχαριστία στὸ φ. 25α τοῦ Ψαλτηρίου Par. gr. 20 στὸ ὁποῖο ἀνάμεσα στὸν Δαβὶδ καὶ τὸν Μελχισεδέκ δὲν παρεμβάλλεται μετάλλιο με τὸν Χριστό ἀλλὰ ἡ σκηνὴ τῆς Κοινωνίας τῶν Ἀποστόλων (Εἰκ. 126)⁴⁵³. Ἡ ἴδια ἀκριβῶς σκηνὴ με αὐτὴ τοῦ Ψαλτηρίου στὸ Παρισίου ἀπαντᾷ καὶ στὸ φ. 152α τοῦ Ψαλτηρίου τοῦ Θεοδώρου

⁴⁵⁰ PG 140, 428.

⁴⁵¹ Στὴν πραγματικότητά ἐχουν προταθεῖ διάφορες χρονολογήσεις γιὰ τὴν ἐπιστολή. Ἐχει χρονολογηθεῖ στα τέλη τοῦ 11^{ου} ἢ στις ἀρχές τοῦ 12^{ου} αἰῶνα, καθὼς καὶ στὸν 13^ο αἰῶνα γι' αὐτὸ δὲν εἴμαστε σίγουροι οὔτε γιὰ τὴν ταυτότητα τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως οὔτε γι' αὐτὴν τοῦ πατριάρχη Ἱεροσολύμων που ἴσως να ἦταν ὁ Συμεὼν Β' (1084-1106) ἢ ὁ Ἰωάννης Η' (1106-1156) ἐὰν ἡ ἐπιστολὴ χρονολογεῖται στα τέλη τοῦ 11^{ου} καὶ στις ἀρχές τοῦ 12^{ου} αἰῶνα. Βλ. σχετικὰ Leib, "Inédits byzantins", 157-176. Grumel, "Jérusalem entre Rome et Byzance", 104-117. Darrouzès, "Documents", 42-88, κυρίως τὸ τμήμα "Une lettre de Nicolas III ou un patriarche du XIIIe siècle?", 43-51. Darrouzès, "Nicolas d'Andida", 199-210.

⁴⁵² Dufrenne, *Illustration des psautiers*, 43, πίν. 34.

⁴⁵³ Ο.π., 46, πίν. 45.

(Εικ. 127)⁴⁵⁴. Άλλωστε η παρουσία του Δαβίδ εξηγείται επίσης από το γεγονός ότι είναι ο συγγραφέας του Ψαλμού ρθ' στον οποίο υπάρχει αναφορά στον Μελχισεδέκ. Παράλληλα, όπως αναφέραμε στο κεφάλαιο των δωρητών, το θέμα της εικόνας απαντά και στη μικρογραφία του χειρογράφου 61 της μονής Παντοκράτορος του Αγίου Όρους (Εικ. 17). Πρόκειται λοιπόν για ένα θέμα που φαίνεται ότι διαμορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη σε πρωιμότερη εποχή και υιοθετήθηκε ξανά στις αρχές του 12^{ου} αιώνα στη σιναϊτική εικόνα για να εκφράσει συγκεκριμένες θεολογικές απόψεις της περιόδου. Το γεγονός ότι η εικόνα φιλοτεχνήθηκε από καλλιτέχνη που δραστηριοποιούνταν στην Κύπρο ενισχύει την παραπάνω άποψη⁴⁵⁵. Επιπλέον, το θέμα της εικόνας σχετίζεται με την Ενσάρκωση. Στην εικόνα ο προφήτης Δαβίδ υψώνει το δεξί του χέρι και δείχνει προς το μετάλλιο του Χριστού, δηλαδή κάνει μια χειρονομία σαν να προφητεύει τη Γέννηση του Χριστού. Παράλληλα, όπως αναφέραμε, ο Μελχισεδέκ προεικονίζει την αρχιεροσύνη του Χριστού, είναι δηλαδή τύπος του ίδιου του Χριστού. Για το λόγο αυτό, τόσο το εισοδικό όσο και ένα αντίφωνο της ημέρας των Χριστουγέννων αποτελούν τμήμα του Ψαλμού ρθ' το οποίο είναι το εξής: «*Εκ γαστρος πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε. Ωμοσε Κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*»⁴⁵⁶.

Με βάση τα παραπάνω είναι δυνατό να υποστηρίξουμε ότι μέσω του θέματος της εικόνας ο δωρητής, και στη συγκεκριμένη περίπτωση ο ηγούμενος Αβράμιος, έδωσε μια ομολογία πίστεως και διακύρηξε ότι ακολουθούσε πιστά το Ορθόδοξο δόγμα. Φαίνεται ότι στις αρχές του 12^{ου} αιώνα ο ηγούμενος της μονής Σινά αισθάνθηκε την ανάγκη να καθομολογήσει την Ορθόδοξη πίστη του ίδιου και της μοναχικής αδελφότητας την οποία εκπροσωπούσε, ίσως επειδή κατά το ίδιο διάστημα η μοναστική κοινότητα του Σινά βρισκόταν σε συνεχή και στενή επαφή με τη Λατινική Εκκλησία των Αγίων Τόπων. Οι τελευταίοι απομάκρυναν από τις θέσεις τους όλους τους Ορθόδοξους ιεράρχες και οικειοποιήθηκαν την περιουσία του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων καθώς και τα σημαντικά ιερά της περιοχής γεγονός που προκάλεσε προστριβές μεταξύ των Ορθόδοξων και Καθολικών⁴⁵⁷. Παρόλο που η

⁴⁵⁴ Barber, *Theodore Psalter*, f. 152r.

⁴⁵⁵ Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 54-55.

⁴⁵⁶ Mateos, *Typicon*, τ. 1, 156.

⁴⁵⁷ Για μια συνοπτική παρουσίαση του θέματος από ιστορική πλευρά βλ. Παπαδάκης, Meyendorff, *Χριστιανική Ανατολή*, 148-153. Για το ζήτημα της απεικόνισης του Παναγίου Τάφου στην τέχνη των

μονή Σινά βρισκόταν εκτός των ορίων των Σταυροφορικών κρατών, διατηρούσε αγαστές σχέσεις με τους Λατίνους, εφόσον γνωρίζουμε ότι ο βασιλιάς της Ιερουσαλήμ Βαλδουίνος Α΄ (1100-1118) εξέφρασε την επιθυμία του να επισκεφθεί το Σινά, παρόλο που οι σιναΐτες του ζήτησαν να μην ταξιδέψει μέχρι εκεί από φόβο για αντίποινα από τους μουσουλμάνους⁴⁵⁸. Παρόλα αυτά ο ηγούμενος Αβράμιος τόνισε μέσω αυτής της εικόνας ότι παρέμενε πιστός στο Ορθόδοξο δόγμα. Ταυτόχρονα διαπιστώνουμε το ενδιαφέρον των σιναϊτών πατέρων για ζητήματα που την ίδια ακριβώς εποχή απασχολούσαν τους Βυζαντινούς θεολόγους.

Η μελέτη των δύο εικόνων που συνδέονται με τον ηγούμενο Αβράμιο μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτές αναπαράγουν συνθέσεις που διαμορφώθηκαν στην Κωνσταντινούπολη. Ωστόσο, η εικόνα με την ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία, τους τρεις προφήτες και τον άγιο Αβράμιο φαίνεται ότι συνδεεται επίσης με το Σινά. Στην εικόνα με τον Χριστό, τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ απεικονίζεται ένα θέμα από την Κωνσταντινούπολη, το οποίο όμως σχετίζεται με ένα θεολογικό ζήτημα που απασχολούσε επίσης τους Ορθόδοξους κατοίκους των Ιεροσολύμων. Επίσης, κοινό χαρακτηριστικό των εικόνων αποτελεί η προβολή του λειτουργήματος του ιερέα. Όπως είναι γνωστό από την Παλαιά Διαθήκη τόσο ο προφήτης Ααρών όσο και ο προφήτης Σαμουήλ υπήρξαν ιερείς της Σκηνης του Μαρτυρίου. Ο Μωυσής ήταν ο ποιμενάρχης του Ισραήλ, αλλά και ο ιερέας-βασιλιάς Μελχισεδέκ αποτελεί προεικόνιση του αρχιερέα Χριστού και επιπλέον η θυσία του αποτέλεσε προεικόνιση της τέλεσης της θείας ευχαριστίας. Τέλος ο άγιος Αβράμιος ήταν επίσκοπος. Η έμφαση στην ιερατική ιδιότητα των μορφών εξηγείται εύκολα όταν αναλογιστούμε ότι ο δωρητής της εικόνας ήταν ένας ιερέας και συγκεκριμένα ο ηγούμενος και επίσκοπος της μονής Σινά Αβράμιος, ο οποίος πιθανότατα αφενός μεν εξέφραζε τις ευχαριστίες του ως ιερωμένος, αφετέρου προασπιζόταν και ταυτόχρονα διακήρυττε με άμεσο τρόπο την πίστη του στην Ορθοδοξία.

Η επόμενη εικόνα που θα μελετήσουμε χρονολογείται στο 12^ο αιώνα. Σε αυτήν απεικονίζεται η Παναγία Βρεφοκρατούσα ολόσωμη στο κέντρο και εκατέρωθεν, στα μεν δεξιά της ο άγιος Θεόγνιος, στα δε αριστερά της ο άγιος Θεοδόσιος ο Κοινοβιάρχης (Εικ. 103)⁴⁵⁹. Στο *Τυπικό* που συνέταξε ο ηγούμενος της μονής Σινά Συμεών το 1214 αναφέρεται ότι στο μοναστήρι φυλάσσονταν λείψανα

Ορθόδοξων και το συμβολικό της νόημα σε σχέση με την απομάκρυνση των Ορθόδοξων ιεραρχών βλ. Φωσκόλου, "Απεικονίσεις του Παναγιού Τάφου", 225-236.

⁴⁵⁸ Κατά το έτος 1115-1116 σύμφωνα με τον Αλβέρτο του Άαχεν, *RCH, Occidentaux*, τ. 4, 702-703.

⁴⁵⁹ Weitzmann, *The Icons*, εικ. 23. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 378, XI.70.

του αγίου Θεοδοσίου: «καὶ γίνεται δὲ καὶ ἡ ἐκτενὴ ἐν τῇ θήκῃ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν»⁴⁶⁰. Κατὰ πάσα πιθανότητα με τον ὄρο θήκη ο συντάκτης του κειμένου εννοεῖ φορητὴ λειψανοθήκη, καθὼς λίγο παραπάνω μνημονεύει τὴ λάρνακα τῆς αγίας Αἰκατερίνης, που φαίνεται ὅτι θα πρέπει να βρισκόταν σε μόνιμη θέση⁴⁶¹. Ἄλλωστε σήμερα δε σώζεται σαρκοφάγος που να περιέχει λείψανα τοῦ αγίου Θεοδοσίου ἀνάλογη με τὴ μαρμάρινη λειψανοθήκη τῆς αγίας Αἰκατερίνης που βρίσκεται στο ἱερό βῆμα τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς. Με βάση τα παραπάνω μπορούμε να υποθέσουμε ὅτι ἡ εἰκόνα με τὴν Παναγία Βρεφοκρατούσα και τοὺς δύο αγίους φυλασσόταν κοντὰ στα λείψανα τοῦ αγίου Θεοδοσίου. Πιθανότατα ἐπρόκειτο για εἰκόνα προσκύνησης που τοποθετοῦνταν δίπλα στη λειψανοθήκη τοῦ αγίου τὴν ἡμέρα τοῦ εορτασμοῦ τοῦ. Το *Τυπικό* μας πληροφορεῖ ἀκόμη ὅτι τὴν ἡμέρα τῆς εορτῆς τοῦ αγίου, στις 11 Ἰανουαρίου, τελούνταν ἀκολουθία που λάμβανε χώρα στο παρεκκλήσιο τῆς Βάτου⁴⁶². Ἐτσι γίνεται κατανοητό ὅτι ἡ Παναγία, που ἀπεικονίζεται στον τύπο τῆς Κυριώτισσας, θα μπορούσε να ταυτιστεῖ με τὴ Θεοτόκο τῆς Βάτου στο παρεκκλήσι τῆς ὁποίας τελούνταν ἡ λειτουργία τὴν ἡμέρα τοῦ εορτασμοῦ τῆς μνήμης τοῦ αγίου Θεοδοσίου που ἀπεικονίζεται στα ἀριστερά τῆς.

Ὅμως για ποιο λόγο ἀποδίδονταν ἰδιαίτερη τιμὴ στον ἅγιο Θεοδόσιο στη μονὴ Σινά; Δεν υπάρχουν ἐνδείξεις που θα μας ἐπέτρεπαν να υποθέσουμε ὅτι ἡ λατρεία τοῦ αγίου ἦταν ἰδιαίτερα ἐξαπλωμένη στην Κωνσταντινούπολη, ἀπὸ ὅπου θα μπορούσε να ἔχει μεταφερθεῖ στο Σινά. Ἄλλωστε φαίνεται ὅτι στη βασιλεύουσα δεν υπήρχε ναὸς ἀφιερωμένος στον ἅγιο Θεοδόσιο⁴⁶³. Ὅμως στην ἐρημο τῆς Ἰουδαίας, ἀνατολικά τῆς Ἱερουσαλήμ και δυτικά τῆς Νεκρᾶς Θάλασσας, υπήρχε μοναστήρι που ἦταν ἀφιερωμένο στον ἅγιο Θεοδόσιο τον Κοινοβιάρχη⁴⁶⁴. Σύμφωνα με τὸ Ρώσο προσκυνητὴ Δανιήλ, ὁ ὁποῖος ἐπισκέφθηκε τοὺς Ἁγίους Τόπους το 1106-1107, ἐντὸς τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Θεοδοσίου, που περιβάλλονταν ἀπὸ ψηλὸ περίβολο, υπήρχε ὁ

⁴⁶⁰ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 412.

⁴⁶¹ «καὶ ἀπερχόμεθα ἐν τῇ λάρνακι τῆς αγίας (Αἰκατερίνης)». Ο.π., 411.

⁴⁶² «Τυπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδοσίου τοῦ Κοινοβιάρχου...ποιοῦμεν τὰς συνήθεις λιτὰς ἐν τῇ ἁγία Βάτῳ, ψάλλοντες στιχηρὰ τοῦ προφήτου, ὁ δὲ ἱερεὺς θυμιᾷ,...». Ο.π., 403.

⁴⁶³ Janin, *Géographie ecclésiastique*, τ. 3, 145-146. Ἀπὸ τὸ *Συναξάριο* τῆς Κωνσταντινουπόλεως πληροφοροῦμαστε ὅτι ἡ μνήμη τοῦ εορτάζονταν στο ναὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου «τῷ συγκειμένῳ τῇ ἁγιωτάτῃ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ», Delehaye, *Synaxarium*, 383-385.

⁴⁶⁴ Για τὸ μοναστήρι βλ. Weigand, "Theodosioskloster", 167-216. Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries*, 33. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 271-278.

τάφος του αγίου και της μητέρας του⁴⁶⁵. Ο Ιωάννης Φωκάς αναφέρεται επίσης στη μονή του Αγίου Θεοδοσίου και στον τάφο του αγίου⁴⁶⁶. Για να εξηγήσουμε την ιδιαίτερη θέση του συγκεκριμένου αγίου στο Σινά θα πρέπει καταρχάς να σημειώσουμε ότι ο άγιος Θεοδόσιος θεωρούνταν σπουδαίος αναχωρητής και πρότυπο άσκησης για τους μετέπειτα μοναχούς. Ο Κύριλλος ο Σκυθοπολίτης (π. 525-μετά το 559) συνέταξε Βίους σημαντικών αναχωρητών της Παλαιστίνης, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται οι άγιοι Θεοδόσιος, Θεόγνιος, Αβράμιος, Σάββας και Ευθύμιος⁴⁶⁷. Ο συγκεκριμένος συγγραφέας από την αρχή του Βίου του αγίου Θεοδοσίου μας πληροφορεί ότι ο άγιος ήταν προστάτης του κοινοβιακού μοναχισμού και υπέρμαχος της Ορθοδοξίας⁴⁶⁸. Επιπροσθέτως θα αποπειραθούμε να διατυπώσουμε εδώ μια ακόμη υπόθεση. Σε αγιολογικά κείμενα που περιγράφουν το Βίο του συγκεκριμένου αγίου γίνεται συχνά παραλληλισμός μεταξύ του αγίου Θεοδοσίου και του προφήτη Μωυσή. Ιδιαίτερα εμφανής είναι η σύγκριση μεταξύ του προφήτη Μωυσή και του αγίου Θεοδοσίου στο Βίο που συνέταξε ο επίσκοπος Πέτρας Θεόδωρος περί τα μέσα του 6^{ου} αιώνα. Επιλέγουμε εδώ ορισμένα μόνο παραδείγματα: «ὡς δι' ἐκείνου πληροῦσθαι τὸ μέγα τοῦ Μωυσέως τῆς νομοθεσίας παράγγελμα τὸ Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου»⁴⁶⁹. Ένα ακόμη πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα απαντά στο ίδιο έργο: «μάλιστα δὲ ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τούτῳ θαύματι ὡσπέρ τινα νέον ἐθαύμαζε Μωυσῆν τοιόνδε τι ἀποφθεγξάμενος»⁴⁷⁰. Η σύνδεση αυτή ανάμεσα στα δύο πρόσωπα δεν περιορίζεται στο έργο του Θεοδώρου επισκόπου Πέτρας. Αντίθετα επαναλαμβάνεται και σε άλλα αγιολογικά κείμενα, όπως στο Βίο του εν λόγω αγίου που συνέταξε ο Συμεών ο Μεταφραστής, πιθανότατα περί τα τέλη του 10^{ου} αιώνα, όπου αναφέρεται ότι ο άγιος: «Ἦν γὰρ Μωσέως ἄντικρος ζηλωτής»⁴⁷¹. Η σύνδεση μεταξύ του προφήτη Μωυσή και ενός αναχωρητή αγίου κάθε άλλο παρά αστήρικτη είναι. Στο

⁴⁶⁵ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 139.

⁴⁶⁶ PG 133, 948D-949A.

⁴⁶⁷ Γαλλική μετάφραση: Festugière (επιμ.), *Moines d'Orient*, τ. 3.1-3.

⁴⁶⁸ Το προοίμιο του έργου του Κυρίλλου είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό για να κατανοήσουμε τους λόγους για τους οποίους ο άγιος Θεοδόσιος ετιμάτο ιδιαίτερα στο Σινά και πιθανότατα σε όλα τα μοναστήρια: «Θεοδόσιος ὁ ἀξιομακάριστος καὶ οὐρανοπολίτης, τὸ μέγα κλέος τῆς Παλαιστίνης καὶ τῆς ἐρήμου τὸ καύχημα καὶ τοῦ μοναχικοῦ σχήματος τὸ στήριγμα καὶ τῶν ὀρθῶν δογμάτων ὁ στρατηγὸς καὶ ὑπέρμαχος καὶ τοῦ κοινοβιακοῦ κανόνος ὁ ὁδηγὸς καὶ προστάτης...». Schwartz, *Kyriillos von Skythopolis*, 235-236, και σποραδικά 236-237, 239.

⁴⁶⁹ Usener, *Heilige Theodosius*, 16-17.

⁴⁷⁰ Ο.π., 77.

⁴⁷¹ PG 114, 545A.

έργο του *Περὶ τοῦ βίου τοῦ Μωϋσέως* ἢ *Περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος* ο ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης πραγματεύεται το ζήτημα της χριστιανικῆς ἀρετῆς⁴⁷². Ο ἅγιος Γρηγόριος ἐπιλέγει το πρόσωπο του Μωϋσή για να σκιαγραφήσει το πρότυπο της ἀνθρώπινης τελειότητος. Φαίνεται πως ἡ ἀποψη ὅτι ο Μωϋσῆς ἀποτελοῦσε ὑπόδειγμα ἐναρέτου βίου ἦταν ευρέως ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς χριστιανούς. Γι' αὐτὸ και ο ἐπίσκοπος Πέτρας Θεόδωρος ἀναφέρει ὅτι ο ἅγιος Θεοδόσιος: «*τοιούτος γέγονεν καὶ ὁ μέτοχος ἐκείνου (ἐν. τοῦ Μωϋσέως) τῆς ἀρετῆς...*»⁴⁷³. Ὡς μιμητὴς του θεόπτη Μωϋσή, ο ἅγιος Θεοδόσιος συνδέεται ἀμεσα με τὴν Θεοτόκο, δηλαδὴ τὴ Βάτο, και πιθανῶς για το λόγο αὐτὸ ο συγκεκριμένος ἅγιος παριστάνεται δίπλα στην Βρεφοκρατούσα Παναγία.

Δυσκολότερα ἐξηγείται, ὡστόσο, ἡ ἀπεικόνιση του ἁγίου Θεογνίου στην ἴδια εικόνα. Σύμφωνα με τον Κύριλλο τον Σκυθοπολίτη ο ἅγιος Θεόγνιος μόνασε στο κοινόβιο που εἶχε ἰδρύσει ο ἅγιος Θεοδόσιος, ὅπου παρέμεινε για πολλὰ χρόνια και εἶχε μάλιστα πνευματικὸ πατέρα τον ἴδιο τον ἅγιο Θεοδόσιο⁴⁷⁴. Ἦταν και ο ἴδιος ἐξαιρετικὸς ἀσκητὴς και δέχτηκε πολλὰ ἀπὸ τα χαρίσματα του Ἁγίου Πνεύματος. Ἀργότερα διετέλεσε ἐπίσκοπος του Βητυλίου τῆς Παλαιστίνης, γι' αὐτὸ και στην εικόνα ἀπεικονίζεται με ἐνδύματα ἐπισκόπου και κρατὰ κλειστὸ εὐαγγέλιο και σταυρὸ⁴⁷⁵. Παρόλο που στο *Τυπικὸ* του Σινά δε γίνεται ἀναφορὰ σε κοινὴ εορτὴ των δύο ἁγίων, ἡ ὁποία θα ἐξηγοῦσε εὐκόλα τὴν ἀπεικόνισή τους στην ἴδια εικόνα, το γεγονός ὅτι στα ἀγιολογικὰ κείμενα ἀναφέρεται ὅτι ο ἅγιος Θεόγνιος μόνασε στο κοινόβιο που ἰδρυσε ο ἅγιος Θεοδόσιος πιθανῶς να ὑποδηλώνει ὅτι στους Ἁγίους Τόπους ἀναπτύχθηκε κοινὴ λατρεία των δύο ἁγίων. Στο γεωργιανὸ κώδικα 34 τῆς μονῆς Σινά, ἓνα μνηολόγιο που ἀντιγράφηκε στη μονὴ του Ἁγίου Σάββα στην Παλαιστίνη στο γ' τέταρτο του 10^{ου} αἰῶνα, τονίζεται ὅτι ο ἅγιος Θεόγνιος ἦταν ἐπίσκοπος και συνδεόταν με τὴ μονὴ του Ἁγίου Θεοδοσίου⁴⁷⁶. Εἶναι ἐπομένως πιθανὸ ὅτι στην περιοχὴ των Ἁγίων Τόπων εἶχε ἀναπτυχθεῖ κοινὴ λατρεία του ἁγίου Θεογνίου και του ἁγίου Θεοδοσίου. Ἴσως στη μονὴ Σινά φυλάσσονταν και λείψανα του ἁγίου Θεογνίου, ἡ ὑπαρξὴ των ὁποίων δεν μνημονεύεται στο *Τυπικὸ*. Εἶναι ἐξίσου πιθανὸ ὅτι αὐτὰ φυλάσσονταν μαζί με τα λείψανα του ἁγίου Θεοδοσίου, ἐφόσον ἦταν δυνατό λείψανα διαφορετικῶν να φυλάσσονται σε μια και μὴν

⁴⁷² Για το κείμενο, βλ. *PG* 44, 298-430.

⁴⁷³ Usener, *Heilige Theodosius*, 88.

⁴⁷⁴ Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, 242.

⁴⁷⁵ Ο.π., 242.

⁴⁷⁶ Garitte, *Calendrier*, 50.

λειψανοθήκη. Για παράδειγμα μια λειψανοθήκη στη μονή του Ξυλουργού στο Άγιον Όρος περιγράφεται ως «θήκη ἔχουσα θήκας ς', ἐν αὐταῖς κείμενα λήψανα ἁγίων, σκεπάσματα ἔχουσαι αἱ θῆκαι χρυσᾶ»⁴⁷⁷.

Οι περισσότερες από τις σιναϊτικές εικόνες έχουν σήμερα χάσει την αρχική τους θέση, καθώς με το πέρασμα των αιώνων πολλές από αυτές είτε μεταφέρθηκαν είτε αποθηκεύτηκαν σε διάφορα σημεία του μοναστηριού. Ωστόσο, η περίπτωση της εικόνας της Παναγίας Βρεφοκρατούσας με τον άγιο Θεοδόσιο τον Κοινοβιάρχη και τον άγιο Θεόγνιο μας επιτρέπει να κατανοήσουμε ότι οι εικόνες του Σινά είχαν φιλοτεχνηθεί για να εξυπηρετήσουν λειτουργικούς σκοπούς. Ανάλογο παράδειγμα αποτελεί εικόνα με τη Σταύρωση που χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 128-129)⁴⁷⁸. Στο κέντρο της απεικονίζεται η παράσταση της Σταύρωσης. Ο Εσταυρωμένος καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος του διαχώρου. Δύο άγγελοι που θρηνούν παριστάνονται στο άνω τμήμα της, εκατέρωθεν της άνω κεραίας του Σταυρού. Τη σκηνή συμπληρώνουν η Παναγία και ο άγιος Ιωάννης, που στέκονται αριστερά και δεξιά του σταυρού αντίστοιχα. Το ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι περιμετρικά του πλαισίου της εικόνας υπάρχουν δεκαοκτώ προτομές αγίων σε μετάλλια. Η εικόνα παρουσιάζει μεγάλες ομοιότητες ως προς το θέμα, αλλά και τη μορφή, με σταυροθήκη που σήμερα φυλάσσεται στο Μουσείο Ερμιτάζ της Πετρούπολης και χρονολογείται στα τέλη του 11^{ου} ή στις αρχές του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 130)⁴⁷⁹. Φαίνεται ότι η παράσταση της Σταύρωσης, που πλαισιωνόταν περιμετρικά από στηθαία αγίων, αποτελούσε σύνηθες θέμα των καλυμμάτων σταυροθηκών που περιείχαν Τίμιο Ξύλο. Παραδείγματα αποτελούν η σταυροθήκη Fieschi Morgan, σήμερα στο Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης της Νέας Υόρκης, που χρονολογείται στις αρχές του 9^{ου} αιώνα (Εικ. 131), καθώς και σταυροθήκη που φυλάσσεται στο ναό του Αγίου Μάρκου στη Βενετία (Santuario 57) και χρονολογείται στην εποχή της

⁴⁷⁷ *Pantéléèmon*, αρ. 7, 74, στ. 14-15.

⁴⁷⁸ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 64, τ. 2, 78-79. Cormack, "Painting after Iconoclasm", 151-153. Weitzmann, *The Icon*, 90-91, αρ. 26. Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*, εικ. 108. Belting, *Likeness and Presence*, 271, πίν. 164. Fisher, "Psellos' Sermon on the Crucifixion", 44-55. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 198, εικ. 29. Derbes, *Picturing the Passion*, 28-30, εικ. 13. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 245, 372, 374, (A. W. Carr). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 378, XI.30.

⁴⁷⁹ Αρ. ευρετηρίου: αρ. ω 839. Διαστάσεις: 29×20,5×4,2 εκ. Bank, *Prikladnoe iskusstv Vizantii*, 39-40, πίν. 28. Bank, *Byzantine Art*, 308-309, αρ. 205-206. Temple (επιμ.), *Early Christian*, 41-42, εικ. 7. Zalesskaya, Piatnitsky, "The Sun in Art", 252-253, εικ. 374. Piatnitsky, "Odin iz putej", 233-234. Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, αρ. B65, 90, (V. N. Zalesskaya). Klein, *Wahre Kreuz*, 126-127.

βασιλείας του αυτοκράτορα Βασιλείου Β' (975-1025) (Εικ. 132)⁴⁸⁰. Παρόμοιες σταυροθήκες περιγράφονται σε έγγραφα μονών του Αγίου Όρους, όπως στο έγγραφο απογραφής της κινητής περιουσίας της μονής Ξυλουργού, το οποίο συντάχθηκε το 1142⁴⁸¹. Είναι επομένως εύλογο να αναρωτηθούμε για ποιο λόγο μια εικόνα αναπαράγει ένα θέμα που εικονιζόταν στα καλύμματα των σταυροθηκών και δεν μοιάζει κατάλληλο για μια φορητή εικόνα. Η πιο απλή και αληθοφανής απάντηση θα ήταν ότι η εικόνα τοποθετούνταν δίπλα ή πάνω σε σταυροθήκη με Τίμιο Ξύλο. Φαίνεται λογικό να υποθέσουμε ότι η εικόνα «αντικαθιστούσε» τη διακόσμηση του καλύμματος των μεταλλικών σταυροθηκών που κατ' εκείνη την εποχή κοσμούσε σταυροθήκες στο Βυζάντιο. Από το *Τυπικό* του ηγουμένου Συμεών λαμβάνουμε την πληροφορία ότι στο μοναστήρι φυλασσόταν σταυροθήκη που περιείχε τμήμα του Τιμίου Σταυρού⁴⁸². Βέβαια η σταυροθήκη δεν περιγράφεται στο *Τυπικό* και δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε εάν ήταν διακοσμημένη ή ακόσμητη. Ωστόσο η εικόνα έχει μικρές διαστάσεις (28,2×21,6 εκ.) γεγονός που την καθιστά κατάλληλη για να τοποθετηθεί δίπλα ή πάνω σε μια σταυροθήκη⁴⁸³. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με την εικονογραφία της εικόνας μάς κάνει να πιστεύουμε ότι η συγκεκριμένη εικόνα φυλασσόταν μαζί με την σταυροθήκη του Τιμίου Ξύλου.

Ας επικεντρώσουμε τώρα την προσοχή μας στα δεκαοκτώ μετάλλια των αγίων μορφών. Πιο συγκεκριμένα στην άνω πλευρά του πλαισίου απεικονίζονται ο άγιος Πέτρος, ο αρχάγγελος Μιχαήλ, ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος, ο αρχάγγελος Γαβριήλ και ο άγιος Παύλος. Στην αριστερή πλευρά του εικονίζονται ο άγιος Βασίλειος, ο άγιος Νικόλαος, ο άγιος Γεώργιος και ο άγιος Δημήτριος. Στη δεξιά ο

⁴⁸⁰ Βιβλιογραφία για τη λειψανοθήκη Fieschi Morgan: Williamson, "Oppenheim Reliquary", 296-297. Frolov, *Reliquaires de la Vraie Croix*, αρ. 160, 267-273. Wessel, *Byzantine Enamels*, 42-44. Weitzmann (επιμ.), *Age of Spirituality*, αρ. 547, 634-636, (M. E. Frazer). Buckton, "Oppenheim or Fieschi-Morgan Reliquary", 35-36. Kartsonis, *Anastasis*, 94-125. Buckton, "Byzantine Enamels", 242-244. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 34, 74-75, (T. F. Mathews). Brandt, Effenberger (επιμ.), *Byzanz*, αρ. 18, 49-55, 155, (G. Mietke). Evans, Holcomb, Hallman, "Arts of Byzantium", 39. Klein, *Wahre Kreuz*, 104-105. Cormack, Vassilaki (επιμ.), *Byzantium*, αρ. 52, 102, 390-391, (H. C. Evans). Βιβλιογραφία για τη λειψανοθήκη στο ναό του Αγίου Μάρκου: Bank, "Vizantiiskie serebrianié", 214, εικ. 4. Frolov, *Relique de la Vraie Croix*, 485-486. Frolov, *Reliquaires de la Vraie Croix*, 126, 159. Wessel, *Byzantine Enamels*, 75. Hahnloser (επιμ.), *Tesoro di San Marco*, 34-35, πίν. XXV, XXVI. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 37, 79, (J. C. Anderson). Klein, *Wahre Kreuz*, 110-111, 113-115.

⁴⁸¹ *Pantéléemon*, αρ. 7, 74: «τίμιον ξύλον περιχρυσιόμενον ἔχον τὴν σταύρωσιν, σκέπασμα τῆς θήκης τοῦ τιμίου ξύλου ἀργυρὸν διάχρυσον γύρωθεν ἔχον μαργαριτάρια ψυλία καὶ ὑαίλια ἰη' καὶ τὴν σταύρωσιν...».

⁴⁸² «Μετὰ δὲ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ ἑσπερινοῦ ἀποκομίζεται πάλιν τὸ τίμιον ξύλον ἐν τῇ θήκῃ αὐτοῦ». Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 417.

⁴⁸³ Η λειψανοθήκη Fieschi Morgan έχει διαστάσεις 10,2×7,4 εκ. και η λειψανοθήκη στο ναό του Αγίου Μάρκου 27×22 εκ.

άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος, ο άγιος Θεόδωρος και ο άγιος Προκόπιος. Τέλος στην κάτω πλευρά του πλαισίου παριστάνονται ο άγιος Συμεών ο Θαυματουργός (Πρεσβύτερος), ο άγιος Βα(ρ)λαάμ, η αγία Αικατερίνη, η αγία Χριστίνα και ο άγιος Συμεών ο εν τη Μάνδρα (Νέος). Είναι όμως εμφανές ότι τα άγια πρόσωπα ομαδοποιούνται με διαφορετική λογική στο πλαίσιο της εικόνας. Στην ανώτερη ζώνη απεικονίζονται οι δύο κορυφαίοι απόστολοι Πέτρος και Παύλος, οι οποίοι στρέφονται προς τη μορφή του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου, που πλαισιώνεται από δύο αρχαγγέλους. Σε αυτήν τη ζώνη αναπτύσσεται λοιπόν εκτεταμένη Δέηση. Η επόμενη ομάδα αγίων μορφών αποτελείται από τέσσερις Πατέρες της Εκκλησίας. Εικονίζονται ανά δύο αριστερά και δεξιά της κεντρικής παράστασης. Πρόκειται για αγίους, που σε αντίθεση με τα πρόσωπα της ανώτερης ζώνης δεν έζησαν την ίδια εποχή με το Χριστό, αλλά με το συγγραφικό και ποιμαντορικό τους έργο θεμελίωσαν την Ορθόδοξη πίστη. Το επόμενο σύνολο αποτελείται από τέσσερις μάρτυρες και στρατιωτικούς αγίους, οι οποίοι όμως απεικονίζονται με αυλική επίσημη στρατιωτική αμφίεση. Στην κατώτερη ζώνη παριστάνονται τρεις άγιοι που αποτελούν πρότυπα μοναστικού βίου και δύο αγίες μάρτυρες της Εκκλησίας. Από την τελευταία ζώνη γίνεται εμφανές ότι η εικόνα φιλοτεγήθηκε για κάποια μοναστική κοινότητα. Ιδιαίτερα οι στυλίτες άγιοι Συμεών ο Πρεσβύτερος και Συμεών ο Νέος, που καταλαμβάνουν τα δύο άκρα της κάτω ζώνης, αποτελούσαν παραδείγματα προς μίμηση για κάθε μοναχό. Στην προσπάθειά μας να προσδιορίσουμε τη μονή για την οποία προοριζόταν η εικόνα πρέπει να εστιάσουμε στο μετάλλιο με τη μορφή της αγίας Αικατερίνης. Το στήθαιο της αγίας βρίσκεται στο κέντρο της κάτω ζώνης σε αντιστοιχία με τη μορφή του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στην άνω πλευρά του πλαισίου. Μέχρι σχετικά πρόσφατα οι επιστήμονες πίστευαν ότι η μονή Σινά είχε αφιερωθεί στην αγία Αικατερίνη ήδη από τον 11^ο αιώνα, επειδή εκεί φυλασσόταν το λείψανό της⁴⁸⁴. Όμως όπως έχει προτείνει σχετικά πρόσφατα η Nancy Patterson Ševčenko η πρώτη σαφής ένδειξη για τη λατρεία του λειψάνου της αγίας εντός της μονής συναντάται στο *Τυπικό* του ηγουμένου της μονής Σινά Συμεών του 1214, παρόλο που αναφορές για μύρο από τα λείψανα της αγίας απαντούν σε προγενέστερες λατινικές πηγές⁴⁸⁵. Άλλωστε όπως

⁴⁸⁴ Βλ. για παράδειγμα όσα αναφέρονται στο κεφάλαιο για την ιστορία της μονής στο Τωμαδάκης, "Ιστορικό διάγραμμα", 14.

⁴⁸⁵ Patterson Ševčenko "St. Catherine", 129-143. Για λατινικές αναφορές στο μύρο και το λείψανο της αγίας πριν από το 1214 βλ. σσ. 44, 92. Θα προσθέσουμε εδώ την αναφορά του Ούγου του Flavigny (περί το 1096) ο οποίος αναφέρει ότι κάθε Κυριακή οι σιναίτες μοναχοί ανέβαιναν στο ναό της Αγίας

γνωρίζουμε σήμερα το όνομα της μονής συνδέθηκε με την αγία Αικατερίνη από τον 14^ο αιώνα κυρίως στη λατινική Δύση⁴⁸⁶. Η εικόνα έχει χρονολογηθεί με σχετική βεβαιότητα στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα, γεγονός που, σύμφωνα με όσα παραθέσαμε, δεν δικαιολογεί την απεικόνιση της αγίας. Ωστόσο αυτή η εικόνα μπορεί να αποτελεί απόδειξη για τη λατρεία της αγίας Αικατερίνης στη μονή Σινά ήδη από το β' μισό του 12^{ου} αιώνα, χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι το λείψανό της βρισκόταν την εποχή εκείνη εντός του καθολικού. Πάντως η λατρεία της αγίας Αικατερίνης στο Σινά δεν πρέπει να οφείλεται μόνο στο ενδιαφέρον των Λατίνων για το λείψανό της⁴⁸⁷. Η λατρεία της θα πρέπει να είχε την ίδια διάδοση και μεταξύ των Ορθόδοξων πληθυσμών. Ο επίσκοπος Θεσσαλονίκης Ευστάθιος (περί το 1115-1195/6) σε εγκώμιο για τον άγιο Δημήτριο αναφέρεται στη μυροβλυσία των λειψάνων των αγίων⁴⁸⁸. Πλάι στο παράδειγμα του αγίου Δημητρίου προσθέτει ακόμη δύο παραδείγματα αγίων, των οποίων τα λείψανα ανάβρυσαν μύρο: το σκήνωμα του αγίου Νικολάου στα Μύρα της Λυκίας και το λείψανο της αγίας Αικατερίνης στο όρος Σινά⁴⁸⁹. Η αναφορά στο μύρο από το λείψανο της αγίας Αικατερίνης είναι ιδιαίτερα σημαντική. Τόσο το σκήνωμα του αγίου Δημητρίου όσο και αυτό του αγίου Νικολάου ανάβρυσαν μύρο, όμως τα ιερά με τα οστά τους βρίσκονταν εντός των ορίων της αυτοκρατορίας. Το γεγονός ότι ο Ευστάθιος αναφέρεται στη μυροβλυσία της αγίας Αικατερίνης, τα λείψανα της οποίας φυλάσσονταν στο όρος Σινά, δηλαδή σε έναν τόπο που βρισκόταν πολύ μακριά από τα όρια της αυτοκρατορίας, μας δείχνει ότι η ιστορία του μύρου από τα οστά της αγίας είχε διαδοθεί στο Βυζάντιο καθώς και ότι σ' αυτή την κατεύθυνση συνέβαλαν οι σιναΐτες μοναχοί που ζούσαν στην Κωνσταντινούπολη στα χρόνια της βασιλείας του Μανουήλ Κομνηνού και του Αλέξιου Άγγελου. Η συνεχώς αυξανόμενη φήμη της μυροβλυσίας των λειψάνων της

Αικατερίνης που βρίσκονταν στην κορυφή του βουνού για να συγκεντρώσουν το λάδι που έρρεε από το σκήνωμά της, *PL* 154, 25. Πιθανώς κάποια προσπάθεια αρπαγής του λειψάνου της αγίας από κάποιον διοικητή του Μόντρεαλ, που ίσως να συνέβει περί τα τέλη του 12^{ου} αιώνα, σύμφωνα με τον Γερμανό προσκυνητή Thietmarus, ανάγκασε τους μοναχούς να μεταφέρουν τα λείψανα της αγίας μέσα στο μοναστήρι, βλ. Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 44-45. Όπως είδαμε ο μόνος διοικητής του Μόντρεαλ που επισκέφθηκε το Σινά και μάλιστα έλαβε τμήμα του λειψάνου της αγίας ήταν ο Φίλιππος του Milly, ο οποίος θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον Λατίνο που προσπάθησε να κλέψει το λείψανο, αλλά εμποδίστηκε από τη θεία πρόνοια, βλ. Κεφάλαιο Α', Α.7, σ. 92.

⁴⁸⁶ Δρανδάκη, "Μονή Σινά", 33. Fyssas, "Moses", 247-251.

⁴⁸⁷ Για παράδειγμα ο D. Jacoby υπέθεσε ότι η λατρεία της αγίας Αικατερίνης συνδέεται με την παρουσία Λατίνων προσκυνητών στο Σινά ιδιαίτερα μετά το 1191, Jacoby, "Pilgrimage to Sinai", 83.

⁴⁸⁸ «Τοῦ αὐτοῦ λόγος ἐγκωμιαστικός εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Δημήτριον». Tafel (επιμ.), *Eustathii Opuscula*, 167-182.

⁴⁸⁹ «Ταῦτα τερατουργεῖ καὶ ὁ ταῖς ἐν Λυκίᾳ πελαγίζων μύρον προχύσει, καὶ ἡ σοφὴ παρθενόμαρτυς, ἦν τῷ Σιναίῳ ἐνεφύτευσεν ὄρει ζωογόνον φυτὸν ὁ Θεός, ...». Tafel (επιμ.), *Eustathii Opuscula*, 170.

αγίας Αικατερίνης πιθανώς να οδήγησε στην απεικόνισή της στη σιναϊτική εικόνα της Σταύρωσης.

Ένα ακόμη παράδειγμα που συνδέεται με το προηγούμενο αποτελεί εικόνα στην οποία παριστάνονται ολόσωμες η αγία Αικατερίνη και η αγία Μαρίνα (Εικ. 89). Η εικόνα, που χρονολογείται στο μεταίχμιο μεταξύ του 11^{ου} και 12^{ου} αιώνα, μας παρέχει μια από τις πρώτες σαφείς ενδείξεις για τη λατρεία της αγίας Αικατερίνης εντός της μονής, χωρίς αυτό να σημαίνει, όπως έχουμε προαναφέρει, ότι αποτελεί σαφή μαρτυρία για την φύλαξη του λειψάνου της εντός του καθολικού. Μια ακόμη αγία, η οποία τύγχανε ιδιαίτερης τιμής στο Σινά ήταν η αγία Μαρίνα. Γνωρίζουμε ότι στο βόρειο εξωτερικό κλίτος του καθολικού της μονής Σινά υπάρχει παρεκκλήσι αφιερωμένο στη μνήμη της. Ωστόσο, η απεικόνιση των δύο αυτών μαρτύρων στην ίδια εικόνα ξενίζει με μια πρώτη ματιά. Οι εορτές των δύο αυτών αγίων δεν συμπίπτουν. Μάλιστα η αγία Αικατερίνη εορτάζει στις 24 Νοεμβρίου και η αγία Μαρίνα στις 17 Ιουλίου, δηλαδή σε ημερομηνίες που απέχουν πολύ η μία από την άλλη. Μπορούμε άραγε να υποθέσουμε ότι σε μια πρόιμη εποχή κατά την οποία δεν είχε αναπτυχθεί πλήρως η λατρεία της αγίας Αικατερίνης, γεγονός που συντελέστηκε με τη μεταφορά του λειψάνου της στο καθολικό, οι δύο αγίες τιμούνταν στον ίδιο χώρο, όπου ίσως να ήταν αναρτημένη η συγκεκριμένη εικόνα. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο αγίες απεικονίστηκαν στην ίδια εικόνα λόγω της ιδιαίτερης τιμής που λάμβαναν στο ίδιο παρεκκλήσιο. Πρόκειται δηλαδή για ένα σιναϊτικό εικονογραφικό θέμα που φιλοτεχνήθηκε για να εξυπηρετήσει τις λατρευτικές ανάγκες της σιναϊτικής μοναστικής κοινότητας.

Πάντως η συγκεκριμένη εικόνα δεν είναι μοναδική στο είδος της. Ανάλογη εικόνα σώζεται επίσης στη μονή Σινά. Πρόκειται για την εικόνα στην οποία απεικονίζονται οι άγιοι Νικόλαος και Σάββας και οι αγίες Βαρβάρα και Ειρήνη (Εικ. 133-134)⁴⁹⁰. Τα τρία πρώτα από αυτά τα άγια πρόσωπα, και συγκεκριμένα οι άγιοι Νικόλαος και Σάββας και η αγία Βαρβάρα, εορτάζουν κατά το μήνα Δεκέμβριο, αλλά όχι με τη σειρά που απεικονίζονται στην εικόνα⁴⁹¹. Η αγία Ειρήνη από την άλλη εορτάζει στις 5 Μαΐου. Δύσκολα μπορούμε να εντοπίσουμε τη θέση μιας εικόνας αναλόγου θέματος στο ναό και ακόμη δυσκολότερα κατανοούμε τη λειτουργική της χρήση. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι πρόκειται για εικόνα που κατείχε στο

⁴⁹⁰ Η εικόνα χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 54, 262-263, (R. S. Nelson). Pargulov, "Mural and Icon Painting", 385, XII.120.

⁴⁹¹ Στις 4 Δεκεμβρίου εορτάζει η αγία Βαρβάρα, στις 5 του ίδιου μήνα ο άγιος Σάββας και στις 6 ο άγιος Νικόλαος, Delehay, *Synaxarium*, 277-278, 281-284.

κελλί του κάποιος μοναχός ή ο ηγούμενος, ωστόσο οι διαστάσεις της (49,7×37,5 εκ.), ένα από τα κυριότερα κριτήρια για τον εντοπισμό της χρήσης των εικόνων εντός του ναού, μας κάνουν να υποθέσουμε ότι πρόκειται για εικόνα προσκύνησης που εξετίθετο στο καθολικό κατά την ημέρα του εορτασμού κάθε απεικονιζόμενου αγίου και αγίας. Μοιάζει επίσης πιθανό να υποθέσουμε ότι οι άγιες μορφές απεικονίζονται σύμφωνα με την εκκλησιαστική τάξη. Πιο απλά ο άγιος Νικόλαος τοποθετείται πρώτος επειδή ήταν επίσκοπος Μύρων, δηλαδή κατείχε εκκλησιαστικό αξίωμα, ο άγιος Σάββας δεύτερος καθώς υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους ασκητές. Ακολουθούν οι δύο *μεγαλομάρτυρες* Βαρβάρα και Ειρήνη, για τις οποίες δεν είναι τόσο εύκολο να διακρίνουμε τους λόγους για τους οποίους απεικονίζονται με τη συγκεκριμένη σειρά. Πάντως πιθανότατα επιλέχθηκαν επειδή και οι δύο προέρχονταν από εύπορες οικογένειες και μαρτύρησαν για την πίστη τους.

Ανάλογα συμπεράσματα συνάγουμε και από τη μελέτη εικόνων με τους αγίους αναγύρους. Πιο συγκεκριμένα στην πρώτη από αυτές, η οποία χρονολογείται στις αρχές του 12^{ου} αιώνα, απεικονίζονται τέσσερις άγιοι⁴⁹². Πρόκειται για τον άγιο Κοσμά και τον άγιο Δαμιανό, μεταξύ των οποίων εικονίζεται η μητέρα τους αγία Θεοδότη, καθώς και για τον άγιο Παντελεήμονα (Εικ. 135). Η απεικόνιση της αγίας Θεοδότης δεν είναι ιδιαίτερα συνηθισμένη, αλλά απαντά και σε άλλες παραστάσεις, όπως για παράδειγμα σε μαρμάρινη εικόνα που σήμερα φυλάσσεται στον Άγιο Μάρκο της Βενετίας και χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα, στο πάνω τμήμα της οποίας εικονίζονται σε προτομή οι δύο άγιοι και η μητέρα τους (Εικ. 136)⁴⁹³. Ωστόσο από τον πολύ σύντομο Βίο της αγίας Ευφροσύνης της πριγκίπισσας του Πολότσκ της Ρωσίας, που ήταν προσκυνήτρια στους Αγίους Τόπους το 1173, λαμβάνουμε την πληροφορία ότι στη μονή του Αγίου Θεοδοσίου υπήρχε ο τάφος της μητέρας των αγίων αναγύρων αγίας Θεοδότης, όπως και οι τάφοι των μητέρων του αγίου Σάββα και του αγίου Θεοδοσίου⁴⁹⁴. Επίσης ο Ιωάννης Φωκάς αναφέρει ότι στη συγκεκριμένη μονή υπήρχε κρύπτη με τον τάφο του αγίου Θεοδοσίου, όπου υπήρχαν όμως και τάφοι άλλων αγίων⁴⁹⁵. Θα μπορούσε άραγε να έχει επηρεαστεί το θέμα της σιναϊτικής εικόνας από την ύπαρξη του τάφου της αγίας Θεοδότης στην περιοχή της Παλαιστίνης; Η απάντηση είναι μάλλον αρνητική καθώς η ανάγλυφη εικόνα στον

⁴⁹² Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 85, τ. 2, 97-98. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 382, XII.25.

⁴⁹³ Lange, *Reliefikone*, 85-86, εικ. 27. Ξυγγόπουλος, "Ανάγλυφο αγίων Αναγύρων", 85-95.

⁴⁹⁴ Khitrowo, "Pèlerinage", 34-35.

⁴⁹⁵ PG 133, 948C.

Άγιο Μάρκο, η οποία προέρχεται από την Κωνσταντινούπολη, μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι η συγκεκριμένη παράσταση των αγίων Κοσμά και Δαμιανού με την αγία Θεοδότη πιθανότατα προέρχεται από κάποιο προσκύνημά τους στην Βασιλεύουσα. Η απεικόνιση αυτών των τεσσάρων αγίων στην ίδια εικόνα μας προβληματίζει εάν αναλογιστούμε ότι η μνήμη των αγίων Κοσμά και Δαμιανού των υιών της αγίας Θεοδότης τιμάται την 1η Νοεμβρίου, ενώ αυτή του αγίου Παντελεήμονα στις 27 Ιουλίου⁴⁹⁶. Κατανοούμε βέβαια ότι αυτά τα άγια πρόσωπα ανήκουν στην κατηγορία των αγίων αναργύρων, οπότε μπορούμε να δικαιολογήσουμε την απεικόνισή τους στην ίδια εικόνα. Πιο απλά πρόκειται για μια ομαδοποίηση αγίων στους οποίους αποδίδονται ίδιες ιδιότητες, η οποία απαντά συνήθως σε εντοίχιους διακόσμους, όπου όμως οι άγιοι παριστάνονται συνήθως σε ζεύγη⁴⁹⁷. Επίσης, θα πρέπει να αναφέρουμε ότι στη δυτική πλευρά του νότιου κλίτους του κυριακού της μονής υπάρχει παρεκκλήσιο αφιερωμένο στους αναργύρους Κοσμά και Δαμιανό. Μπορούμε επομένως να υποθέσουμε ότι η εικόνα κοσμούσε αυτό το παρεκκλήσιο. Η απεικόνιση του αγίου Παντελεήμονα μας οδηγεί επίσης στο συμπέρασμα ότι δεν πρόκειται για εικόνα που αναρτούνταν σε προσκυνητάριο κατά την ημέρα του εορτασμού των αγίων Κοσμά και Δαμιανού. Η απεικόνιση των τριών αγίων αναργύρων στην ίδια εικόνα ίσως να οφείλεται στο γεγονός ότι υπήρχε κοινή λατρεία των τριών αυτών αγίων στο παρεκκλήσιο των αγίων Κοσμά και Δαμιανού, εφόσον δεν μαρτυρείται η ύπαρξη παρεκκλησίου του αγίου Παντελεήμονα εντός του περιβόλου της μονής⁴⁹⁸. Στο ίδιο συμπέρασμα μας οδηγεί και μία άλλη εικόνα, στην οποία εικονίζονται οι άγιοι Κοσμάς, Παντελεήμονας και Δαμιανός, που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 137)⁴⁹⁹.

Είναι πιθανό ότι στον ίδιο τόπο με την προαναφερθείσα εικόνα φυλασσόταν εικόνα των αρχών του 12^{ου} αιώνα στην οποία παριστάνονται ολόσωμοι δύο άγιοι ανάργυροι, ο άγιος Κοσμάς και ο άγιος Δαμιανός (Εικ. 27)⁵⁰⁰. Σε αντίθεση με την προηγούμενη εικόνα, δηλαδή αυτή με τους αγίους Κοσμά, Δαμιανό, Παντελεήμονα και την αγία Θεοδότη, αυτή η εικόνα θα μπορούσε να αποτελεί την εικόνα

⁴⁹⁶ Delehay, *Synaxarium*, 185, 847-848, αντίστοιχα.

⁴⁹⁷ Π.χ. οι άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός και δίπλα τους οι άγιοι Παντελεήμονας και Ερμόλαος. David Danel, *Iconographie des saints médecins*. Επίσης, βλ. Κουκιάρης, “Ζεύγη αγίων Αναργύρων”, 307-330. Με πλούσια βιβλιογραφία και πολλά παραδείγματα.

⁴⁹⁸ Weitzmann, “Icon Programs”, 101. Στο φαράγγι Ras Safsaf κοντά στη μονή υπήρχε παρεκκλήσιο αφιερωμένο στον άγιο Παντελεήμονα.

⁴⁹⁹ Η εικόνα παραμένει αδημοσίευτη. Φωτογραφία της υπάρχει στο Φωτογραφικό Αρχείο του Μουσείου Μπενάκη με αριθμό ΦΑ.2.8599.

⁵⁰⁰ Βλ. σ. 49, υποσημ. 152.

προσκυνησης, δηλαδή την εικόνα που τοποθετούνταν σε αναλόγιο κατά την ημέρα που εόρταζαν οι άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός⁵⁰¹. Εικόνες των αγίων αναργύρων υπήρχαν επίσης σε βυζαντινές εκκλησίες αφιερωμένες στη μνήμη τους, όπως μαθαίνουμε από το *πρακτικόν* του στρατηγού και πατρικίου της Σάμου Ευστάθιου Χαρσιανίτη που εκδόθηκε για τη μονή του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Πάτμο μεταξύ των ετών 1087-1089⁵⁰². Αξίζει επίσης να αναφερθεί ότι οι άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός αποδίδονται με τα ίδια φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά και στις δύο εικόνες. Φορούν χιτώνα με περιχειρίδες καθώς και ιμάτιο με περιλαίμιο, ενώ στα χέρια τους κρατούν κλειστό ειλητάριο και μικρό εγχειρίδιο. Επίσης έχουν κοντά μαλλιά και φέρουν αραιά γένια και μικρό μουστάκι. Το πιθανότερο επομένως είναι ότι και στις δύο εικόνες παριστάνονται οι άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός που ήταν γιοί της αγίας Θεοδότης, οι οποίοι εορτάζουν, όπως είπαμε, την 1^η Νοεμβρίου.

Σε σιναϊτική εικόνα, που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, απεικονίζονται οι πέντε μάρτυρες της Σεβάστειας, δηλαδή οι άγιοι Ευστράτιος, Αυξέντιος, Μαρδάριος, Ευγένιος και Ορέστης (Εικ. 138)⁵⁰³. Η λατρεία αυτών των πέντε αγίων φαίνεται ότι ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη στις βυζαντινές μοναστικές κοινότητες. Ο άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος (περί το 949-1022) συμβούλευε τους μοναχούς μεταξύ άλλων να διαβάζουν και την ευχή του αγίου Ευστρατίου κατά τη διάρκεια των αγρυπνιών⁵⁰⁴. Επίσης, οι μορφές τους απεικονίζονταν συχνά σε εικόνες, όπως για παράδειγμα σε εικόνα από τη μονή της Μεγίστης Λαύρας του Αγίου Όρους που χρονολογείται στους χρόνους της βασιλείας του Αλέξιου Α΄ Κομνηνού (1081-1118) (Εικ. 139)⁵⁰⁵. Η εικόνα της Μεγίστης Λαύρας πιθανότατα φυλασσόταν στο παρεκκλήσιο που ήταν αφιερωμένο στους συγκεκριμένους αγίους⁵⁰⁶. Είναι εξίσου πιθανό ότι η σιναϊτική εικόνα κοσμούσε το παρεκκλήσιο των μαρτύρων της Σεβάστειας, το οποίο υπάρχει μέχρι σήμερα στο Σινά. Στον ίδιο χώρο ίσως να υπήρχε

⁵⁰¹ Για μια ακόμη φορά οι διαστάσεις της εικόνας (38×28 εκ.) αποτελούν το ασφαλέστερο κριτήριο.

⁵⁰² «...ἐκκλησία οἱ ἅγιοι Ἀναργυροί..., ἔχουσα εἰκόνας χρυσοπετάλους μικρὰς β', τοὺς ἁγίους Ἀναργύρους καὶ τὸν ἅγιον Γεώργιον...». Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, τ. 6, αρ. 12, 38.

⁵⁰³ Weitzmann, "Lives of the Five Martyrs", 103, εικ. 14. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 382, XII.30.

⁵⁰⁴ Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου, *Κεφάλαια πρακτικά καὶ θεολογικά PME*: «Τὰς δὲ ὥρας τῆς ἀγρυπνίας, ὀφείλεις ἀναγινώσκειν μὲν ὥρας δύο, καὶ δύο εὐχεσθαι ἐν κατανύξει μετὰ δακρῶν, καὶ κανόνα οἶον βούλει, καὶ ψαλμοὺς, εἰ βούλει, τοὺς δώδεκα, καὶ τὸν ἄμωμον, καὶ τὴν εὐχὴν τοῦ ἁγίου Εὐστρατίου· ταῦτα ἐν ταῖς μεγάλαις νυξίν». PG 120, 681.

⁵⁰⁵ Η ζωγραφική επιφάνεια χρονολογείται επί Αλεξίου Α΄ Κομνηνού ενώ η ξύλινη επιφάνεια όπου επικολλήθηκαν οι μορφές χρονολογείται με επιγραφή το 1197, βλ. Χατζηδάκης, "Χρονολογημένη εικόνα", 225-241.

⁵⁰⁶ Ο.π., 226.

τέμπλο το οποίο επιστεφόταν με επιστύλιο του β' ή γ' τέταρτου του 12^{ου} αιώνα όπου εικονογραφούνται έντεκα θαύματα του αγίου Ευστρατίου και η Δέηση (Εικ. 24-26)⁵⁰⁷. Τα θαύματα που εικονίζονται στο επιστύλιο δεν είναι γνωστά σήμερα σε εμάς γιατί δεν απαντούν στα αγιολογικά κείμενα που εξιστορούν το Βίο και το Μαρτύριο του αγίου Ευστρατίου. Μοιάζουν να αποτελούν θαυματουργικές ιάσεις του αγίου που πραγματοποιήθηκαν μετά την κοίμησή του. Ορισμένα από αυτά τα θαύματα επιτελέστηκαν μέσω του λειψάνου του αγίου, όπως για παράδειγμα το τρίτο κατά σειρά εικονιζόμενο θαύμα. Σε αυτό ο άγιος θεραπεύει έναν δαιμονιζόμενο τον οποίο συνοδεύουν τρία άτομα, ένα εκ των οποίων είναι ιερέας που κρατά λειψανοθήκη με τα οστά του αγίου, όπως βεβαιώνει και η σχετική επιγραφή: «Ὁ ἄ[γιος] Εὐ(σ)τράτιος θεραπέβων τὸν μενόμε(νον) κέ τὰς σάρκας αὐτοῦ κατεσθιόντων διὰ τῶν αὐτοῦ λ(ε)ίψανον τὸν ἐνταῦθα». Ωστόσο, όπως πολύ σωστά παρατήρησαν οι N. Patterson Ševčenko και η P. Chatterjee, η εικονογραφία του επιστυλίου, όπου παριστάνονται, καθώς είπαμε, θαύματα που επιτέλεσε ο άγιος Ευστράτιος μετά θάνατον, ταιριάζει σε χώρο όπου φυλάσσονταν λείψανα του συγκεκριμένου αγίου⁵⁰⁸. Παρόλο που στη μονή Σινά υπάρχει παρεκκλήσιο των πέντε μαρτύρων της Σεβάστειας δεν γνωρίζουμε εάν εκεί φυλάσσονταν λείψανα του αγίου Ευστρατίου. Στο *Τυπικό* του ηγούμενου Συμεών δεν υπάρχει μνεία για λείψανα του αγίου στη μονή. Όμως ακόμη και αν υπήρχαν εκεί λείψανα δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι τα θαύματα που παριστάνονται στο επιστύλιο συνέβησαν στο μοναστήρι του Σινά, καθώς σε αυτά απεικονίζονται μορφές λαϊκών, καθώς και γυναικών. Μπορούμε έτσι να υποθέσουμε ότι, όπως και σε άλλες περιπτώσεις σιναϊτικών εικόνων που εξετάσαμε, η εικονογραφία του επιστυλίου δεν «προσαρμόστηκε», ώστε να ταιριάζει στο μοναστικό περιβάλλον του Σινά, αλλά «εισήχθηκε» αυτούσια σε αυτό, όπως δηλαδή είχε αποκρυσταλλωθεί αλλού. Μια άλλη υπόθεση θα ήταν ότι το επιστύλιο δεν φυλασσόταν από την πρώτη στιγμή της κατασκευής του στο Σινά, αλλά ότι μεταφέρθηκε σε μεταγενέστερη εποχή εκεί. Η υπόθεση αυτή βασίζεται στην παρατήρηση της Ševčenko, η οποία θεωρεί πιθανό τόπο φιλοτέχνησης του επιστυλίου την περιοχή της Αντιόχειας⁵⁰⁹. Από τα Παπικά προνόμια που εξέδωσε ο Πάπας υπέρ της μονής Σινά το 1217 γνωρίζουμε ότι η

⁵⁰⁷ Βλ. σ. 49, υποσημ. 152.

⁵⁰⁸ Chatterjee, *Living Icon*, 81-86. Patterson Ševčenko, "Miracles of Saint Eustratios", 276-277.

⁵⁰⁹ Patterson Ševčenko, "Miracles of Saint Eustratios", 278-282.

συναϊτική κοινότητα κατείχε ακίνητα σε αυτήν την πόλη⁵¹⁰. Δυστυχώς το έγγραφο του Πάπα, το οποίο δεν παρέχει τις ίδιες λεπτομέρειες για κάθε συναϊτική ιδιοκτησία, δεν αναφέρει εάν η μονή διέθετε στην Αντιόχεια εκκλησία αφιερωμένη στον άγιο Ευστράτιο, οπότε δεν είμαστε σε θέση να τεκμηριώσουμε την παραπάνω υπόθεση. Πάντως οι περισσότερες συναϊτικές εικόνες που χρονολογούνται στο 12^ο αιώνα έχουν θέματα που τις συνδέουν άμεσα με την Κωνσταντινούπολη, οπότε δεν είναι εύκολο να δεχτούμε ότι η εικονογραφία του συγκεκριμένου επιστυλίου αποτελεί εξαίρεση στον κανόνα. Εξάλλου σύμφωνα με τον K. Weitzmann το τέμπλο αποτελεί έργο Κύπριου ζωγράφου⁵¹¹. Αυτός ο ζωγράφος μπορεί να αναπαρήγαγε ένα θέμα που προερχόταν είτε από την Αντιόχεια είτε από την Κωνσταντινούπολη, αν και η άποψή μας με βάση όσα υποστηρίχθηκαν παραπάνω είναι ότι αυτό προερχόταν από τη δεύτερη. Σύμφωνα με το *Συναξάριο* της Κωνσταντινουπόλεως η σύναξη των πέντε αγίων εορταζόταν στο ναό του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου που βρισκόταν κοντά στην Αγία Σοφία, όπου πιθανώς υπήρχε εικονογραφικός κύκλος με τα θαύματα του αγίου Ευστρατίου⁵¹². Παρόλο που είναι δύσκολο να εντοπίσουμε το εικονογραφικό πρότυπο του επιστυλίου, καθώς και τον τόπο παραγωγής του, είναι γεγονός ότι αυτό ταιριάζει στις διαστάσεις του τέμπλου του παρεκκλησίου των πέντε μαρτύρων στο Σινά⁵¹³. Οι διαστάσεις του αποδεικνύουν ότι τοποθετήθηκε εξ αρχής στο συγκεκριμένο τέμπλο. Στον ίδιο χώρο πιθανότατα φυλασσόταν και η εικόνα με τις μορφές των πέντε αγίων. Εκεί στις 13 Δεκεμβρίου, δηλαδή την ημέρα εορτασμού των πέντε αγίων της Σεβάστειας, θα τελούνταν θεία λειτουργία στη μνήμη τους.

Μια ακόμη εικόνα της μονής Σινά, που χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα, είναι αυτή στην οποία απεικονίζεται το εν Χώνες θαύμα (Εικ. 11-12)⁵¹⁴. Το *ἐν Χώναις θαῦμα τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ* εορτάζεται από την Ορθόδοξη Εκκλησία στις 6 Σεπτεμβρίου⁵¹⁵. Το συγκεκριμένο θαύμα έλαβε χώρα στην πόλη των Κολοσσών της Μικράς Ασίας, που μετονομάστηκε σε Χώνες μετά τη διάνοιξη ορύγματος από τον αρχάγγελο Μιχαήλ όπου εισήλθαν τα ύδατα του ποταμού που εξέτρεψαν οι εθνικοί με σκοπό να καταστρέψουν το ναό των χριστιανών⁵¹⁶. Το θέμα της εικόνας απαντά με τα ίδια ακριβώς εικονογραφικά χαρακτηριστικά στο φύλλο

⁵¹⁰ Ταῦτι, *Acta Honorii et Gregorii*, αρ. 17, 36.

⁵¹¹ Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 52-53.

⁵¹² Delehaye, *Synaxarium*, 305-306.

⁵¹³ Μουρίκη, "Εικόνες", 57.

⁵¹⁴ Βλ. σ. 36, υποσημ. 95.

⁵¹⁵ Delehaye, *Synaxarium*, 19-20.

⁵¹⁶ Κουκιάρης, *Θαύματα-εμφανίσεις αγγέλων*, 40-41.

Μηνολογίου εξαπτύχου που χρονολογείται στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα και το οποίο φυλάσσεται επίσης στο Σινά (Εικ. 49), γεγονός που υποδεικνύει ότι η εικονογραφία του θαύματος των Χωνών είχε διαμορφωθεί πριν από τη φιλοτέχνηση της εικόνας του 12^{ου} αιώνα⁵¹⁷. Δύο στοιχεία της εικόνας, συγκεκριμένα οι διαστάσεις της (37,5×30,7 εκ.) και η απεικόνιση του θέματος σε μεμονωμένη ζωγραφική επιφάνεια, συνηγορούν στην άποψη ότι αυτή τοποθετούνταν σε προσκυνητάριο εντός του καθολικού κατά την ημέρα του εορτασμού του θαύματος στις 6 Σεπτεμβρίου.

Ορισμένες εικόνες, όπως για παράδειγμα η εικόνα με το θαύμα στις Χώνες, όπως και αυτή για την οποία θα μιλήσουμε παρακάτω, παρουσιάζουν μεγαλύτερη σαφήνεια ως προς το θεολογικό τους περιεχόμενο σε σχέση με εικόνες με πλούσιο θεολογικό νόημα όπως ο Ευαγγελισμός και η Παναγία Κυκκώτισσα μεταξύ αγίων και προφητών. Επί παραδείγματι σε σιναϊτική εικόνα παριστάνεται η Δέηση στο κεντρικό διάχωρο, με τη μορφή του Χριστού στο κέντρο να πλαισιώνεται από την Παναγία και τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο (Εικ. 43)⁵¹⁸. Το πλαίσιο κοσμείται στο άνω τμήμα του με τρία μετάλλια. Στο κεντρικό από αυτά παριστάνεται η Ετοιμασία του Θρόνου και στα άλλα δύο, που τοποθετούνται στα δεξιά και αριστερά της Ετοιμασίας, απεικονίζονται αρχάγγελοι. Στα πλαϊνά τμήματα του πλαισίου εικονίζονται δύο ολόσωμοι άγιοι. Η παράσταση της Δέησης, που καταλαμβάνει το κέντρο της εικόνας, συνδέεται με το διαμεσολαβητικό ρόλο της Παναγίας και του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου, οι οποίοι δέονται προς το Χριστό για την άφεση των αμαρτιών των χριστιανών⁵¹⁹. Το εσχατολογικό περιεχόμενο της σύνθεσης συμπληρώνεται από την Ετοιμασία του Θρόνου, η οποία αποτελεί εικονογραφικό θέμα που συνδέεται με την μέλλουσα κρίση. Στο θρόνο, πάνω στον οποίο τοποθετούνται τα όργανα του Πάθους, στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Σταυρός, η Λόγχη και ο Σπόγγος, θα καθίσει ο Χριστός κατά τη Δευτέρα Παρουσία, για να κρίνει την οικουμένη, σύμφωνα με τον όγδοο και ένατο στίχο του Ψαλμού θ': «...ἤτοιμασεν ἐν κρίσει τὸν θρόνον αὐτοῦ» και «καὶ αὐτὸς κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι»⁵²⁰. Την παράσταση της Δέησης περιβάλλουν στο πλαίσιο οι μορφές δύο

⁵¹⁷ Πρόκειται για φύλλο με εικόνα Μηνολογίου των μηνών Σεπτεμβρίου και Οκτωβρίου. Έγχρωμη εικόνα στο: Galavaris, *Eleventh Century Hexaptych*, 154, πίν. 3.

⁵¹⁸ Για τη βιβλιογραφία βλ. σ. 58, υποσημ. 189.

⁵¹⁹ Walter, "Deesis", 311-336. Velmans, "L'image de la Déisis (α)", 47-102. Velmans, "L'image de la Déisis (β)", 129-174. Cutler, "The Sign of the Deesis", 145-154. Παπαμαστοράκης, *Διάκοσμος του τροῦλου*, 80-97. Teteriatnikov, "Mosaics", 69-72.

⁵²⁰ Bogyay, "Hetoimasie", 59-61. Bogyay, "Deesis", 59-72. Townsley, "Eucharistic Doctrine", 140-147.

αγίων. Πρόκειται για τον άγιο Ιωάννη τον Ελεήμονα και τον άγιο Ιωάννη της Κλίμακας, αγίους που επίσης δέονται προς το Χριστό για τη σωτηρία των ανθρώπων. Όπως υποστηρίξαμε παραπάνω, η επιλογή αυτών των αγίων φαίνεται ότι έγινε από τον δωρητή της εικόνας, ο οποίος πιθανότατα ζητούσε με αυτόν τον τρόπο την άφεση των δικών του αμαρτιών κατά τη μέλλουσα Κρίση⁵²¹. Δυστυχώς τα τρία μετάλλια του κάτω τμήματος του πλαισίου, που πιθανότατα θα μας βοηθούσαν να συμπληρώσουμε το θεολογικό περιεχόμενο της παράστασης, δε σώζονται σήμερα.

Το τελευταίο παράδειγμα αυτής της ενότητας είναι η εικόνα με την Ουρανοδρόμο Κλίμακα (Εικ. 29-30)⁵²². Όσον αφορά στη συγκεκριμένη εικόνα αναφέρουμε εξ αρχής ότι το θεολογικό της περιεχόμενο συνδέεται ξεκάθαρα με το ομώνυμο έργο του αγίου Ιωάννη της Κλίμακος⁵²³. Ο ασκητικός βίος μετέρχεται από 30 στάδια, τα οποία ο άγιος Ιωάννης παρομοιάζει με τα σκαλιά της κλίμακας. Σκοπός του μοναχού είναι να ανέλθει τα σκαλιά, χωρίς να υποκύψει στους διάφορους πειρασμούς που εμφανίζονται στην πορεία της ανόδου, ώστε να φτάσει με τη χάρη του Θεού στη θέωση. Οι διαστάσεις (41,1×29,5 εκ), καθώς και η θεματική της εικόνας συνηγορούν στην άποψη ότι αυτή θα πρέπει να τοποθετούνταν για προσκύνηση κατά την ημέρα του εορτασμού του αγίου Ιωάννη στις 30 Μαρτίου⁵²⁴. Παρόλο που, όπως πιστεύουμε, η εικόνα ανήκε αρχικά στη μονή του Αγίου Αντωνίου στην Κωνσταντινούπολη, το θέμα της προσιδίαζε ιδιαίτερα στη μονή Σινά, γιατί εκεί ασκήτεψε ο ίδιος ο άγιος Ιωάννης. Όπως η εικόνα του Ευαγγελισμού εντάχθηκε αμέσως στη λειτουργική ζωή της μοναστικής κοινότητας και συνδέθηκε με τα γεγονότα που έλαβαν χώρα σε αυτήν, έστω και αν δεν προορίζονταν εξ αρχής γι' αυτή, έτσι και η εικόνα της Κλίμακος συνδέθηκε χωρίς καμία δυσκολία με το Σινά.

⁵²¹ Βλ. σ. 59.

⁵²² Βλ. σ. 50, υποσημ. 154.

⁵²³ Εκδόσεις του έργου του αγίου Ιωάννη: PG 88, 632-1209. Luibheid, Russell (μτφρ.), *Ladder of Divine Ascent*.

⁵²⁴ Delehaye, *Synaxarium*, 571-574. Φυσικά ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος απολάμβανε τιμές και στο Σινά, βλ. Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 406.

B.3 Το Δωδεκάορτο και τα Μηνολόγια

Οι παρατηρήσεις σχετικά με την εικόνα της Κλίμακος μας δίνουν αφορμή να ασχοληθούμε με τα δύο τετράπτυχα που υποθέσαμε ότι ανήκουν στην ίδια ομάδα με αυτή καθώς και με την εικόνα του Ευαγγελισμού. Πριν όμως περάσουμε στη μελέτη τους πρέπει να σημειώσουμε ότι και στα δύο απεικονίζεται το Δωδεκάορτο. Όπως είναι ήδη γνωστό το Δωδεκάορτο αποτελείται από τις δώδεκα σημαντικότερες εορτές του έτους που συνδέονταν με το Χριστό. Αυτές απεικονίζονται σύμφωνα με την χρονική σειρά που έλαβαν χώρα τα γεγονότα, και δεν τοποθετούνται με τη σειρά που εορτάζονται μέσα στο έτος⁵²⁵. Το Δωδεκάορτο έχει απεικονιστεί επίσης σε σιναϊτικό επιστύλιο τέμπλου που χρονολογείται στις αρχές του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 20-23)⁵²⁶. Πάντως από αθωνικά μοναστηριακά έγγραφα μαθαίνουμε ότι τέμπλα με το Δωδεκάορτο κοσμούσαν τους ναούς του Αγίου Όρους, ενώ στη μονή Βατοπεδίου σώζονται σήμερα τμήματα επιστυλίου τέμπλου με το Δωδεκάορτο που χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 140-141)⁵²⁷.

Στο πρώτο από τα σιναϊτικά τετράπτυχα που ανήκουν στην ομάδα του Ευαγγελισμού και της Ουρανοδρόμου Κλίμακας απεικονίζεται το Δωδεκάορτο (Εικ. 34-38)⁵²⁸. Θα μπορούσε άραγε να γίνει αποδεκτή η υπόθεση ότι το τετράπτυχο ήταν φορητό και μεταφερόταν σε διαφορετικό τόπο κάθε φορά που υπήρχε ανάγκη να τελεστεί θεία λειτουργία; Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η απεικόνιση τεσσάρων προτομών ιεραρχών, δηλαδή του αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου, του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου, του αγίου Νικολάου και του αγίου Βασιλείου, στις τριγωνικές επιφάνειες που διαμορφώνονται ανάμεσα στα τόξα των δύο κεντρικών φύλλων του τετραπύχου, παρέχει μια ένδειξη για να καταλάβουμε σε ποιο χώρο βρισκόταν τοποθετημένο το τετράπτυχο. Οι Πατέρες της Εκκλησίας απεικονίζονταν σε εντοίχιους διακόσμους στον ημικύλινδρο της αψίδας του ιερού βήματος, πίσω ακριβώς από την Αγία Τράπεζα, ως συλλειτουργούντες ιεράρχες, δηλαδή ιερείς που

⁵²⁵ Για τον κύκλο του Δωδεκαορτου βλ. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*. Kitzinger, "Reflections on Feast Cycle". Mathews, "Sequel to Nicaea II". James, "Monks, Monastic Art, the Sanctoral Cycle", 162-175.

⁵²⁶ Βλ. σ. 49, υποσημ. 152.

⁵²⁷ «Τέμπλον τῆς ἀγίας ἐκκλησίας ἐν μετὰ χρυσοπετάλου ἔχον τὰς δεσποτικὰς ἐορτὰς», *Pantéléemōn*, αρ. 7, 74. Για το επιστύλιο βλ. Χατζηδάκης, "Εικόνες επιστυλίου", 377-403. Weitzmann κ.ά., *Icônes*, 14-15, πίν. 43. Τσιγαρίδας, "Φορητές εικόνες", τ. 2, 354-361, εικ. 296-305. Γαλάβαρης κ.ά. (επιμ.), *Θησαυροί*, αρ. 2.4, 57-59, (Ε. Ν. Τσιγαρίδας).

⁵²⁸ Βλ. σ. 55, υποσημ. 176.

λαμβάνουν μέρος στη θεία λειτουργία που τελείται στο ιερό βήμα⁵²⁹. Η απεικόνιση των τεσσάρων ιεραρχών στο τετράπτυχο, οι οποίοι όμως εδώ απεικονίζονται μετωπικοί να κρατούν κλειστό ευαγγέλιο και όχι στραμμένοι κατά τα τρία τέταρτα με ανοιχτό ειλητάριο, όπως οι συλλειτουργούντες ιεράρχες, θα μπορούσε να μας επιτρέψει να υποθέσουμε ότι αυτό βρισκόταν μάλλον τοποθετημένο σε πλήρη ανάπτυξη πάνω στην Αγία Τράπεζα. Πάντως δεν είναι απίθανο το τετράπτυχο να αναπτυσσόταν πάνω σε προσκνητάριο, αφού το συνολικό του μήκος όταν ήταν πλήρως ανοιγμένο ξεπερνούσε το ένα μέτρο, γεγονός που θα καθιστούσε μάλλον δύσκολη και καθόλου χρήσιμη την ανάπτυξή του πάνω στην Αγία Τράπεζα. Επίσης, το γεγονός ότι απεικονίζονται παραστάσεις του Δωδεκαώρτου μπορεί να σημαίνει ότι κατά την διάρκεια των σημαντικότερων εορτών του έτους, όπως π.χ. των Χριστουγέννων, ένα μόνο φύλλο του τετραπύχου, αυτό που περιείχε την παράσταση των Χριστουγέννων, θα μπορούσε να ήταν ανοιγμένο στην Αγία Τράπεζα.

Δυσκολότερα μπορούμε να κατανοήσουμε τη χρήση του τετράπτυχου με το Δωδεκάορτο, τη Δευτέρα Παρουσία, δύο σκηνές από το Βίο της Παναγίας και μορφές αγίων (Εικ. 39-42)⁵³⁰. Εάν γίνει αποδεκτό ότι το προηγούμενο τετράπτυχο φυλασσόταν στην Αγία Τράπεζα του ιερού βήματος, τότε θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι μετά τη μεταφορά του στο Σινά το δεύτερο τετράπτυχο φυλασσόταν σε κάποιο παρεκκλήσιο. Τα δύο ακραία φύλλα του τετραπύχου κοσμούνται με δύο σκηνές από το Βίο της Θεοτόκου. Πιο συγκεκριμένα στο αριστερό φύλλο απεικονίζεται το Γενέσιο της Παναγίας και από κάτω οι ιεράρχες Βασίλειος, Νικόλαος, Γρηγόριος (ο Θεολόγος;), Ιωάννης ο Χρυσόστομος, Κύριλλος, Αθανάσιος, Ελευθέριος, έπειτα οι στρατιωτικοί άγιοι Θεόδωρος, Γεώργιος, Δημήτριος και Προκόπιος και τέλος οι άγιοι ανάργυροι Κοσμάς, Παντελεήμων και Δαμιανός. Στο δεξιό φύλλο παριστάνονται τα Εισόδια της Θεοτόκου και από κάτω οι μεγάλοι ασκητές της ερήμου Ιωαννίκιος, Σάββας, Ευθύμιος, Αντώνιος, Αρσένιος, οι στυλίτες

⁵²⁹ Για παράδειγμα συλλειτουργούντες ιεράρχες παριστάνονται στην Παναγία του Άρακα στα Λαγουδερά, βλ. Stylianou, *Churches of Cyprus*, εικ. 98. Winfield, *Panaghia tou Arakos*, 92-96, πίν. 8, εικ. 23-38. Επίσης συλλειτουργούντες ιεράρχες εικονίζονται στον Άγιο Παντελεήμονα στο Νέρεζι που χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα (1164), βλ. Sinkević, *Nerezi*, 35, εικ. XIII-XV, XX, πίν. 9-11, 13, 15. Η βιβλιογραφία για τους συλλειτουργούντες ιεράρχες είναι εκτενής. Ενδεικτικά βλ. Stefanescu, "Illustration des liturgies", 403-508. Babić, "Discussions christologiques", 368-386. Townsley, "Eucharistic Doctrine", 138-153. Babić, Walter, "Inscriptions upon Liturgical Rolls", 269-280. Tomeković, "Évêques locaux", 65-88. Djurić, "Variants of the Officiating Bishops", 481-490. Walter, *Art and Ritual*, 200-213. Κωνσταντινίδη, "Παρατηρήσεις σε παραστάσεις ιεραρχών", 305-328. Konstantinidi, "Message idéologique", 39-50. Κωνσταντινίδη, "Επιγραφές στα ειλητά", 203-247. Gerstel, *Sacred Mysteries*, 15-36. Μαντάς, *Εικονογραφικό πρόγραμμα του ιερού βήματος*, 135-159. Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*.

⁵³⁰ Βλ. σ. 55, υποσημ. 176.

Δανιήλ και Συμεών και ακολουθούν οι άγιοι Ιωάννης(:), Κύρος ή Κυρίκιος, Ερμόλαος, Μαρίνα, Βαρβάρα, Κωνσταντίνος και Ελένη. Το Γενέθλιον της Θεοτόκου εορτάζεται στις 8 Σεπτεμβρίου οπότε είναι λογικό να υποθεθεί ότι το αριστερό φύλλο του τετραπτύχου ήταν εκτεθειμένο την συγκεκριμένη ημέρα στο ιερό ή στον κυρίως ναό. Τα Εισόδια της Θεοτόκου, που απεικονίζονται στο δεξιό τελευταίο φύλλο, εορτάζονται στις 21 Νοεμβρίου. Πρέπει εδώ να σημειώσουμε, παρόλο που ίσως να φαίνεται αυτονόητο, ότι σε αυτό το τετράπτυχο αναπτύσσεται ολόκληρο το λειτουργικό έτος της Εκκλησίας που ξεκινά με τη Γέννηση και τα Εισόδια της Παναγίας και συνεχίζει με το Δωδεκάορτο, δηλαδή τις δώδεκα σημαντικότερες εορτές του έτους⁵³¹. Η παρουσία των μεμονωμένων μορφών αγίων δεν αποτελεί Μηνολόγιο, όπως θα περίμενε κανείς. Αντίθετα, γίνεται επιλογή αγίων που απεικονίζονται ιεραρχικά. Η σειρά ξεκινά με τους Πατέρες της Εκκλησίας στο αριστερό φύλλο, συνεχίζει με τους ασκητές στην άνω ζώνη του δεξιού φύλλου, ακολουθούν οι στρατιωτικοί άγιοι και οι άγιοι ανάργυροι στην κάτω ζώνη του αριστερού φύλλου και έπονται οι άνδρες και γυναίκες μάρτυρες στο δεξιό φύλλο.

Εντούτοις ανακύπτει εδώ ένα ακόμη πρόβλημα. Στη μονή σώζονται και άλλα δίπτυχα, τετράπτυχα και εξάπτυχα, των οποίων δεν γνωρίζουμε την αρχική θέση. Επί παραδείγματι δεν γνωρίζουμε σε ποιο σημείο ήταν τοποθετημένο το δίπτυχο με τη Γέννηση στο ένα φύλλο και τη Βάπτιση στο άλλο, του οποίου ο δωρητής ήταν ο Πατριάρχης των Ιεροσολύμων Σωφρόνιος (Εικ. 44-46)⁵³². Ωστόσο μπορούμε εύκολα να καταλάβουμε τη λειτουργική χρήση του διπτύχου με τη Γέννηση και τη Βάπτιση γιατί σε αυτό απεικονίζονται μόνο δύο εορτές που συνδέονται και οι οποίες εορτάζονται την ίδια περίοδο. Καταρχάς σημειώνουμε ότι τόσο η παράσταση της Γέννησης όσο και της Βάπτισης συνοδεύονται από μια σειρά σκηνών με γεγονότα που συνδέονται με τις συγκεκριμένες εορτές, έτσι ώστε να δημιουργείται ένας εκτεταμένος εικονογραφικός κύκλος για το κάθε γεγονός. Πράγματι στο φύλλο της Γέννησης, η οποία παριστάνεται στο άνω μέρος της εικόνας ακριβώς κάτω από την ημικυκλική του απόληξη, που καλύπτεται από έναν όμιλο αγγέλων με προεξάρχοντες τους αρχαγγέλους Μιχαήλ και Γαβριήλ, απεικονίζονται οι σκηνές της άφιξης, της προσκύνησης και της απομάκρυνσης των Μάγων, της προσκύνησης των ποιμένων, του λουτρού του Βρέφους, της επίσκεψης του αγγέλου στον Ιωσήφ, της φυγής στην Αίγυπτο, της στιγμής που η Ελισάβετ, η οποία κρατά τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο

⁵³¹ Stoelen, *L'année liturgique*. Talley, *Liturgical Year*. Buchinger, "Liturgical Year", 14-45.

⁵³² Βλ. σ. 59, υποσημ. 194.

βρέφος στην αγκαλιά της, σώζεται από τον διώκτη της μπαίνοντας σε ένα σπήλαιο και τέλος της σφαγής των Νηπίων της Βηθλεέμ από τους στρατιώτες του Ηρώδη. Το φύλλο της Βάπτισης, που μεταφέρθηκε από τον Πορφύριο Ουσπένσκι στο Κίεβο, απεικονίζει επίσης μια σειρά γεγονότων που συνδέονται με τη Βάπτιση. Σε αυτό, εκτός από τη Βάπτιση που απεικονίζεται στο κάτω τμήμα του φύλλου, παριστάνονται οι σκηνές του κηρύγματος του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στους Ισραηλίτες για την έλευση του Χριστού, του βαπτίσματος του λαού και ο πειρασμός του Χριστού. Τα παραπάνω γεγονότα συνδέονται με τις κυρίως σκηνές της Γέννησης και της Βάπτισης. Μάλιστα αυτά τα γεγονότα μνημονεύονται είτε ως ξεχωριστές εορτές είτε ως σημαντικά συμβάντα που σχετίζονται με αυτές τις δύο εορτές. Για παράδειγμα η μνήμη της σφαγής των Νηπίων από τον Ηρώδη τιμάται στις 29 Δεκεμβρίου, ενώ την ίδια μέρα διαβαζόταν το τμήμα του ευαγγελίου του ευαγγελιστή Ματθαίου που αναφέρεται στην αναχώρηση των Μάγων και στα γεγονότα της σφαγής⁵³³. Επίσης γεγονότα, όπως το λουτρό του Βρέφους και η διάνοιξη του όρους για να σωθεί ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος και η μητέρα του, προέρχονται από απόκρυφα κείμενα και δεν εορτάζονται⁵³⁴. Αξίζει εδώ να παραθέσουμε ένα από τα τροπάρια που ψάλλονταν στις 24 Δεκεμβρίου, το οποίο θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την απεικόνιση του πλήθους των αγγέλων στο φύλλο με τη Γέννηση. Το τροπάριο είναι το εξής: «*Ἀυλῶν ποιμενικῶν καταπαύων ἄσμα, στρατὸς ἀγγελικὸς ἐπεφάνη λέγων· Παύσασθε ἀγραυλοῦντες, οἱ τῶν θρεμμάτων ἡγεμονεύοντες· κράξατε ἀνυμνοῦντες, ὅτι ἐτέχθη Χριστὸς ὁ Κύριος, ὁ εὐδοκήσας σῶσαι ὡς Θεὸς τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων*»⁵³⁵. Μπορούμε να παρατηρήσουμε πόσο όμορφα απέδωσε ο καλλιτέχνης το παραπάνω τροπάριο. Στην ημικυκλική απόληξη του φύλλου με τη Γέννηση αποδίδεται ένα δοξαστικό πλήθος αγγέλων που ανυμνούν. Πιο κάτω, ένας άγγελος απευθύνεται σε δύο ποιμένες τους οποίους καλεί να αφήσουν τα ποιμνιά τους και να δοξολογήσουν τη Γέννηση του Χριστού. Επίσης στις 6/7 Ιανουαρίου εορτάζεται η σύναξη του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου. Το ευαγγέλιο της ίδιας ημέρας αναφέρει ότι ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος αναγνώρισε στο πρόσωπο

⁵³³ «Μηνί τῷ αὐτῷ κθ' (Δεκεμβρίου), ἄθλησις τῶν ἁγίων νηπίων τῶν ἐν Βηθλεέμ ἀναιρεθέντων ὑπὸ Ηρώδου, ὧν ὁ ἀριθμὸς χιλιάδες ἰδ'». «Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κεφ. ζ'. Ἀναχωρησάντων τῶν Μάγων...ὄν ἠκρίβωσε παρὰ τῶν Μάγων». Mateos, *Tyricon*, τ. 1, 166-168. Βλ. επίσης Delehaye, *Synaxarium*, 353.

⁵³⁴ Καραβιδόπουλος, «Πληροφορίες για την Παναγία», 68.

⁵³⁵ Mateos, *Tyricon*, τ. 1, 148.

του Ιησού τον Μεσσία⁵³⁶. Η συγκεκριμένη σκηνή εικονογραφείται στο φύλλο της Βάπτισης με την επιγραφή «*Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ*». Παράλληλα, το Σάββατο μετά τα Χριστούγεννα το ευαγγελικό ανάγνωσμα προέρχεται από το ευαγγέλιο του Ματθαίου και αναφέρεται στη βάπτισή των Ιουδαίων από τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο⁵³⁷. Αυτό το γεγονός αποτελεί μια ακόμη σκηνή του δίπτυχου. Ακόμη το γεγονός του Πειρασμού του Χριστού στην έρημο, που εικονογραφείται στο φύλλο με τη Βάπτισή, εξιστορείται στο ευαγγέλιο του Ματθαίου το οποίο διαβάζεται το Σάββατο μετά τα Φώτα⁵³⁸. Επίσης η απεικόνιση των ομάδων των αγγέλων που παριστάνονται στα δεξιά και αριστερά της Βάπτισης εμπνέεται μάλλον από τροπάριο που ψαλλόταν στις 5 Ιανουαρίου⁵³⁹. Παρατηρούμε, επομένως, ότι το μεγαλύτερο τμήμα των σκηνών που πλαισιώνουν τη Γέννηση και τη Βάπτισή εικονογραφούν γεγονότα που περιγράφονται στις ευαγγελικές περικοπές που αναγιγνώσκονται στη θεία λειτουργία της περιόδου των Χριστουγέννων και των Θεοφανίων. Από τα παραπάνω γίνεται κατανοητό ότι το δίπτυχο θα τοποθετούνταν για προσκύνηση κατά τις ημέρες του εορτασμού των Χριστουγέννων, δηλαδή από τα Χριστούγεννα μέχρι τα Θεοφάνια, κατά πάσα πιθανότητα στον κυρίως ναό. Τον υπόλοιπο χρόνο ίσως φυλασσόταν διπλωμένο σε κάποιο χώρο του μοναστηριού, ίσως πάλι να αναρτούνταν σε κάποιο τοίχο του κυρίως ναού, όπως συμβαίνει και σήμερα με πολλές από τις εικόνες.

Όπως αναφέραμε το δίπτυχο αποτελούσε δωρεά του Πατριάρχη των Ιεροσολύμων Σωφρόνιου Β΄. Τόσο η τεχνοτροπία όσο και το εικονογραφικό θέμα του μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι αυτό φιλοτεχνήθηκε στην Κωνσταντινούπολη. Επειδή δεν είναι γνωστό εάν ο Πατριάρχης Σωφρόνιος επισκέφθηκε την Κωνσταντινούπολη μπορούμε να υποθέσουμε ότι η εικόνα ζωγραφίστηκε στο Βυζάντιο, ταξίδεψε ως τα Ιεροσόλυμα, και στη συνέχεια μεταφέρθηκε στο Σινά. Επίσης φαίνεται ότι οι εκτεταμένοι εικονογραφικοί κύκλοι της Γέννησης και της

⁵³⁶ «*Μηνί τῶ αὐτῶ ζ' (Ἰανουαρίου), σὺναξις τοῦ ἁγίου προφήτου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου.*», «*Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, κεφ. ιγ'.* *Τῶ ἐπαύριον βλέπει ὁ Ἰωάννης τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον... ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ*». Mateos, *Tyricion*, τ. 1, 188-190.

⁵³⁷ «*Κατὰ Ματθαῖον, κεφ. ζ'.* *Τῶ καιρῶ ἐκείνῳ, παραγίνεται ὁ Ἰωάννης... τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν*». Mateos, *Tyricion*, τ. 1, 160.

⁵³⁸ «*Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κεφ. ιε'.* *Τῶ καιρῶ ἐκείνῳ, ἀνήχθη ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν ἔρημον... καὶ διηκόνουν αὐτῶ*». Mateos, *Tyricion*, τ. 1, 188.

⁵³⁹ «*Ἐρχεται Χριστός, ποταμὸς ὁ τῆς εἰρήνης ρεῖθρα φαεινὰ ἀγιαῖσαι Ἰορδάνου· τὰ πέρατα σκιρτῶσιν, οὐρανοὶ συνευφραίνονται, ἄγγελοι συμφάνως ἀνυμνοῦσι, τάγματα βροτῶν ἀναβοῶσι· Χριστὸς ἔρχεται ἐν Ἰορδάνῃ ταῖς ῥοαῖς τοῦ σῶσαι τὰ σύμπαντα*». Pitra, *Analecta sacra*, τ. 1, 410-411.

Βάπτισης δεν αποτυπώθηκαν για πρώτη φορά στο δίπτυχο. Θα πρέπει μάλλον να αναζητήσουμε ένα εικονογραφικό πρότυπο που διαμορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη⁵⁴⁰. Ωστόσο οι μεσοβυζαντινοί εντοίχιοι διάκοσμοι από ναούς της τελευταίας που σώζονται μέχρι σήμερα είναι ελάχιστοι. Εκτεταμένος κύκλος της Γέννησης σώζεται όμως στις τοιχογραφίες του μοναστηριού Mirož του Pskov της Ρωσίας που χρονολογούνται στα μέσα του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 142)⁵⁴¹. Επίσης στο βόρειο και ανατολικό τύμπανο του νοτιο-δυτικού παρεκκλησίου του καθολικού της μονής του Οσίου Λουκά στο Στείρι εικονίζεται η συνάντηση του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου με τον Χριστό, η οποία σύμφωνα με τον ευαγγελιστή Ματθαίο (*Κατά Ματθ.* 3, 14-17) έλαβε χώρα λίγο πριν από την Βάπτισή⁵⁴². Διευρυμένος κύκλος της Βάπτισης έχει απεικονιστεί στις τοιχογραφίες της εκκλησίας του Ευαγγελισμού στη Gračanica της Σερβίας, που χρονολογούνται μετά το 1321⁵⁴³. Ωστόσο, και οι δύο κύκλοι θα πρέπει να διαμορφώθηκαν στο Βυζάντιο σε προγενέστερη εποχή. Σε βυζαντινά χειρόγραφα απαντούν μεμονωμένες σκηνές των δύο κύκλων. Για παράδειγμα στον κώδικα 74 της Εθνικής Βιβλιοθήκης του Παρισιού, σε διαφορετικά φύλλα απεικονίζονται μικρογραφίες με τη Γέννηση του Χριστού, την άφιξη των Μάγων, το λουτρό και την προσκύνηση των ποιμένων, καθώς και με τη φυγή στην Αίγυπτο και τη σφαγή των Νηπίων, ενώ στο Ψαλτήριο του Θεοδώρου παριστάνονται, επίσης σε ξεχωριστά φύλλα, η άφιξη και η προσκύνηση των Μάγων, καθώς και η φυγή στην Αίγυπτο και η σφαγή των Νηπίων (Εικ. 143-147)⁵⁴⁴. Επίσης στον κώδικα Plut. VI, 23, που βρίσκεται στη Λαυρεντιανή Βιβλιοθήκη της Φλωρεντίας, παριστάνονται σκηνές με τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο να κηρύττει στα πλήθη και να βαπτίζει, τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο να παρουσιάζει τον Χριστό στα πλήθη, τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο να συνομιλεί με τον Χριστό καθώς και η Βάπτιση

⁵⁴⁰ Για τον εικονογραφικό κύκλο που συνδέεται με τη Γέννηση, βλ. Lafontaine-Dosogne, "Cycle of the Infancy of Christ", 195-241. Lafontaine-Dosogne, "Les représentations de la Nativité", 11-21.

⁵⁴¹ Lazarev, *Russian Murals*, 99, 247. Maguire, *Art and Eloquence*, 66, εικ. 68.

⁵⁴² Πρόκειται βέβαια μόνο για μια σκηνή. Οι τοιχογραφίες χρονολογούνται στις αρχές του 11^{ου} αιώνα. Chatzidakis, "Particularités iconographiques", 106-113. Chatzidakis Bacharas, *Peintures murales*, 83-86, εικ. 53-56. Χατζηδάκης, *Όσιος Λουκάς*, 65-66, εικ. 63-64.

⁵⁴³ Millet, *Recherches*, 198, εικ. 172. Petković, *Peinture Serbe*, 33, πίν. 63. Ćurčić, "Baptismal Font", 313-323.

⁵⁴⁴ Paris. gr. 74: πρόκειται για χειρόγραφο του 11^{ου} αιώνα. Για τις μικρογραφίες, βλ. Millet, *Recherches*, 148, εικ. 100. Weitzmann, "Gospel Illustrations", 250-251, εικ. 232, 233. Ψαλτήριο Θεοδώρου: Barber, *Theodore Psalter*, f. 92r, 123r.

(Εικ. 148)⁵⁴⁵. Επομένως έχουμε να κάνουμε με θέματα που προέρχονται από την Κωνσταντινούπολη.

Πριν περάσουμε στην τελευταία εικόνα που θα εξετάσουμε σε αυτό το κεφάλαιο θα πρέπει να αναφερθούμε στις εικόνες Μηνολογίου. Σύμφωνα με την Ν. Patterson Ševčenko οι εικόνες Μηνολογίου δημιουργήθηκαν μετά την επιτυχή προσπάθεια της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης να διαμορφώσει και να καθιερώσει ένα κοινό εκκλησιαστικό ημερολόγιο, το οποίο θα καθόριζε τις ημερομηνίες τέλεσης όλων των εορτών⁵⁴⁶. Εντούτοις δεν σώζονται παραδείγματα εικόνων Μηνολογίου από το Βυζάντιο, παρόλο που γνωρίζουμε την ύπαρξή τους από μοναστηριακά έγγραφα, όπως το έγγραφο απογραφής της περιουσίας της μονής του Ξυλουργού του Αγίου Όρους, που συντάχθηκε το 1142, το οποίο μνημονεύει δώδεκα εικόνες: «μηναιῖον ἔχον τοὺς ἰβ' μήνας»⁵⁴⁷. Είδαμε ότι δώδεκα εικόνες Μηνολογίου, ανάλογου τύπου με αυτές που περιγράφονται στο έγγραφο του Ξυλουργού, σώζονται σήμερα στο Σινά (Εικ. 66-72)⁵⁴⁸. Επίσης στο Σινά σώζονται και άλλες εικόνες Μηνολογίου. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το δίπτυχο Μηνολόγιο, που χρονολογείται στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα, για το οποίο υποθέσαμε ότι αποτελούσε δώρο Γεωργιανού δωρητή (Εικ. 73-75)⁵⁴⁹. Στην τρίλοβη απόληξη του αριστερού φύλλου απεικονίζονται μετάλλια με το Χριστό και έξι από τις σκηνές του Δωδεκαόρτου, ενώ σε αυτή του δεξιού φύλλου μετάλλια με τη Βρεφοκρατούσα Παναγία και τις υπόλοιπες έξι παραστάσεις του Δωδεκαόρτου. Σε όλη την επιφάνεια που απομένει απεικονίζονται οι άγιοι όλου του ενιαυτού και στα δύο φύλλα. Αυτή η εικόνα αποτελεί στην πραγματικότητα ένα ημερολόγιο σχεδόν όλων των εορτών του έτους.

Περνάμε έτσι στο τελευταίο παράδειγμα αυτής της ενότητας. Πρόκειται για το εξάπτυχο που δώρησε στη μονή ο ιερομόναχος Ιωάννης από τη Γεωργία στο β' μισό του 11^{ου} αιώνα (Εικ. 47-59)⁵⁵⁰. Εξαρχής μας προβληματίζει το γεγονός ότι το πρώτο φύλλο επιστέφεται με πέντε εικονογραφικούς τύπους της Παναγίας από ναούς της Κωνσταντινούπολης, οι οποίοι είναι η Βλαχερνίτισσα, η Αγιοσορίτισσα, η

⁵⁴⁵ Το χειρόγραφο χρονολογείται στα τέλη του 11^{ου} ή στις αρχές του 12^{ου} αιώνα. Για τις μικρογραφίες, βλ. Millet, *Recherches*, 195-196, εικ. 164-166. Velmans, *Tetraévangile*, 22, εικ. 15-17, πίν. 8. Επίσης για παραδείγματα παραστάσεων που σχετίζονται με τη Βάπτισμα και τα οποία προέρχονται από χειρόγραφα με Ομιλίες του αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, βλ. Galavaris, *Illustrations*, 87-92.

⁵⁴⁶ Patterson Ševčenko, "Marking Holy Time", 51-62.

⁵⁴⁷ *Pantéléemón*, αρ. 7, 76.

⁵⁴⁸ Βλ. σ. 72, υποσημ. 250.

⁵⁴⁹ Βλ. σ. 73, υποσημ. 251.

⁵⁵⁰ Βλ. σ. 62, υποσημ. 204.

Οδηγήτρια, η Χειμεύτησα και μια ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία χωρίς επιγραφή. Γνωρίζουμε ότι η Παναγία τιμούνταν ιδιαίτερα στην Κωνσταντινούπολη και φαίνεται ότι σε κάθε σημαντικό προσκύνημα που ήταν αφιερωμένο σ' αυτήν είχε καθιερωθεί διαφορετική ημερομηνία εορτασμού της μνήμης της. Για παράδειγμα η κατάθεση του μαφορίου της Θεοτόκου εορταζόταν στις 2 Ιουλίου στην Παναγία των Βλαχερνών, ενώ το σύνηθες θαύμα των Βλαχερνών λάμβανε χώρα κάθε Παρασκευή⁵⁵¹. Τα εγκαίνια του ναού των Χαλκοπρατείων εορτάζονταν στις 18 Δεκεμβρίου και στις 31 Αυγούστου εορταζόταν στην ίδια εκκλησία η κατάθεση της ζώνης της Παναγίας⁵⁵². Υπήρχαν επίσης και άλλες εορτές που τελούνταν σε αυτά τα δύο ιερά της Παναγίας⁵⁵³. Επιπλέον, ο τύπος της Οδηγήτριας από το εξάπτυχο αντιστοιχεί σίγουρα στην εικόνα που φυλασσόταν στη μονή των Οδηγών της Κωνσταντινούπολης, όμως ούτε το *Συναξάριον* της Κωνσταντινουπόλεως ούτε το *Τυπικόν* της Μεγάλης Εκκλησίας, δύο κείμενα που χρονολογούνται στον 10^ο αιώνα, μνημονεύουν εορτές που λάμβαναν χώρα σε αυτή⁵⁵⁴. Οι πρώτες γραπτές πηγές που αναφέρονται στη λιτανεία της εικόνας της Οδηγήτριας στην Κωνσταντινούπολη, η οποία λάμβανε χώρα κάθε Τρίτη, χρονολογούνται στον 11^ο αιώνα⁵⁵⁵. Επομένως δεν μπορεί να είναι τυχαίο το γεγονός ότι στο εξάπτυχο, που χρονολογείται περίπου την ίδια εποχή, απεικονίζονται τρεις τουλάχιστον εικόνες της Παναγίας από την Κωνσταντινούπολη. Σχετικά με την εικόνα στο κέντρο της σύνθεσης υποθέσαμε σε προηγούμενο

⁵⁵¹ Στις 2 Ιουλίου εορταζόταν η κατάθεση της τίμιας εσθήτος της Θεοτόκου στο ναό των Βλαχερνών, Delehaye, *Synaxarium*, 793-794. Επίσης στις 26 Δεκεμβρίου εορτάζονταν «*Ἡ σύναξις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν Βλαχέρναις, ἐνθα ἀπόκειται ἡ ἅγια σορός*». Ο.π., 343. Για το σύνηθες θαύμα βλ. ενδεικτικά, Grumel, "Le 'miracle habituel'", 129-146. Παπαιοαννου, "Usual Miracle", 177-188.

⁵⁵² Delehaye, *Synaxarium*, 324. «*Ἡ ἀνάμνησις τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ σορῶ καταθέσεως τῆς τιμίας ζώνης τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τῷ σεβασμίῳ αὐτῆς οἴκῳ, τῷ ὄντι ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις*». Ο.π., 935-936.

⁵⁵³ «*Τῇ γ' τῆς διακαινησίμου, μνήμη τῆς Παναγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου. Τελεῖται δὲ ἡ τοιαύτη σύναξις ἐν Βλαχέρναις*». Mateos, *Tyricon*, τ. 2, 100. «*Τῇ δ' τῆς διακαινησίμου, μνήμη τῆς ὑπερενδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις*». Ο.π., 100.

⁵⁵⁴ Βλ. σχετικά Baldwin, *Urban Character*, 190-196, 292-297. Εντούτοις το μοναστήρι μνημονεύεται στα *Πάτρια* Κωνσταντινουπόλεως, που χρονολογούνται περίπου την ίδια εποχή, αλλά δεν αναφέρεται η ύπαρξη εικόνας, Preger, *Scriptores*, τ. 2, 223. Βλ. επίσης την παραχώρηση της μονῆς των Οδηγών στον Πατριάρχη της Αντιόχειας, Θεόδωρο Α' το 970 από τον αυτοκράτορα Ιωάννη Τσιμισκή, Grumel, "Patriarcat", 134.

⁵⁵⁵ Γραπτές πηγές 11^{ου} αιώνα που αναφέρονται στη λιτανεία της Τρίτης. Περιγραφή της εικόνας της Παναγίας της Ρωμαίας που φυλάσσονταν στη μονή των Οδηγών: Dobschütz, "Maria Romaia", 173-214. Βίος ἁγίας Θωμαῖδος της Λέσβου: AASS, Νοέμβριος, τ. 4, 234-246. Halsall, "Life of Thomaïs", 311. Ανώνυμοι λατίνιοι προσκυνητές: Ciggaar, "Description de Constantinople par un pèlerin", 249. Ciggaar, "Description de Constantinople", 128-131. Σχετική βιβλιογραφία: Αγγελίδη, Παπαμαστοράκης, "Μονή των Οδηγών", 373-387. Bacci, "Με το χρωστήρα", 79-89. Angelidi, Papamastorakis, "Picturing the Spiritual Protector", 209-224. Pentcheva, "Hodegetria Procession", 195-207.

κεφάλαιο ότι θα μπορούσε να πρόκειται για την απεικόνιση της Βρεφοκρατούσας Παναγίας από την αψίδα του ιερού βήματος της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη⁵⁵⁶. Αυτή η μορφή δεν συνοδεύεται από επιγραφή, αλλά ούτως ή άλλως δεν γνωρίζουμε εάν η ψηφιδωτή παράσταση της Αγίας Σοφίας είχε κάποιο ειδικό προσωνύμιο. Επίσης η τελευταία μορφή της Παναγίας ονομάζεται Χειμεύτησα. Η ονομασία αυτή δεν απαντά συχνά σε γραπτές πηγές και επίσης δεν εντοπίζεται σε άλλα έργα τέχνης. Η ονομασία *χειμευτή* μνημονεύεται μόνο στο έργο *De Cerimoniis* του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Προφυρογέννητου και αφορά σε εικόνα της Παναγίας που βρισκόταν στο ναό του Αγίου Δημητρίου στο Ιερό Παλάτιο⁵⁵⁷. Εντούτοις σύμφωνα πάντα με το ίδιο έργο ο αυτοκράτορας και οι αυλικοί στέκονταν κοντά σε αυτήν την εικόνα μόνο κατά την παραμονή της Βαϊοφόρου⁵⁵⁸. Αυτό σημαίνει ότι σε αντίθεση με τις άλλες εικόνες, που φυλάσσονταν σε ναούς όπου όλος ο λαός της Κωνσταντινούπολης μπορούσε να έχει πρόσβαση, το μεγαλύτερο μέρος των Βυζαντινών δεν μπορούσε να δει την εικόνα της χειμευτής, χωρίς αυτό βέβαια να σημαίνει ότι δεν μπορούσε να αντιγραφεί ο συγκεκριμένος εικονογραφικός τύπος. Με τα παραπάνω εννούμε ότι η Χειμεύτησα θα πρέπει να ήταν μια εικόνα την οποία μπορούσε να δει το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού, δηλαδή μια εικόνα που βρισκόταν σε ένα σημαντικό προσκύνημα της Κωνσταντινούπολης, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να εντοπίσουμε πού ακριβώς βρισκόταν αυτό. Μπορούμε άραγε να υποθέσουμε ότι ο δωρητής του εξάπτυχου προσπάθησε να εισαγάγει και να καθιερώσει στη σιναϊτική μοναστική κοινότητα την τέλεση εορτών προς τιμήν κάθε μιας μορφής της Παναγίας που εικονίζεται στο εξάπτυχο; Αυτές οι εορτές ήταν γνωστές στην Κωνσταντινούπολη, αλλά μπορούμε να υποθέσουμε ότι ήταν άγνωστες ακόμη στο Σινά ή τουλάχιστον, ακόμη και αν ήταν γνωστές ως πρακτικές της Κωνσταντινούπολης, δεν εορτάζονταν στο Σινά. Με βάση το σύνολο του πολύπτυχου που αποτελεί ένα Μηνολόγιο, δηλαδή οπτική έκφραση ενός καθιερωμένου στην Κωνσταντινούπολη ημερολογίου, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η παραπάνω υπόθεση ευσταθεί. Από την άλλη, θα μπορούσαμε να αντιτείνουμε ότι εικονίζονται πέντε διαφορετικοί εικονογραφικοί τύποι της Θεοτόκου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τελούνταν κάποια συγκεκριμένη εορτή γι' αυτούς στο ναό όπου φυλασσόταν το

⁵⁵⁶ Σσ. 63-64.

⁵⁵⁷ «...ὁ δὲ βασιεὺς ἴσταται ἐν τῷ ναῷ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου πρὸ τῆς χειμευτῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου...». Vogt, *Cérémonies*, τ. 1, 158.

⁵⁵⁸ Ο.π., 158-159.

εξάπτυχο. Εντούτοις μια από τις πτυχές που προσπαθούμε να αναδείξουμε στο παρόν κεφάλαιο είναι ότι η εικονογραφία συνδέεται άμεσα με την λατρευτική πρακτική. Επομένως είναι πιθανό ότι ο μοναχός Ιωάννης παρουσίασε στη μοναστική κοινότητα, στην οποία ανήκε, τις πέντε σημαντικότερες απεικονίσεις της Παναγίας από την Κωνσταντινούπολη και καθιέρωσε την τέλεση των εορτών τους στο Σινά.

Στο πρώτο φύλλο του εξάπτυχου δίνεται μεγάλη έμφαση σε θαύματα και στα Πάθη του Χριστού. Αυτά εικονογραφούνται σε τριανταέξι σκηνές που καλύπτουν σχεδόν ολόκληρη την επιφάνεια του φύλλου, εκτός από την πρώτη ζώνη με τις απεικονίσεις της Παναγίας. Όσον αφορά στις σκηνές με τα θαύματα και τα Πάθη του Χριστού θα παρατηρήσουμε ότι τόσο τα θαύματα, όσο και τα Πάθη είναι κινητές εορτές, η ημερομηνία των οποίων εξαρτάται από την ημέρα εορτασμού του Πάσχα. Επί παραδείγματι ο γάμος εν Κανά, με τον οποίον ξεκινούν οι παραστάσεις των θαυμάτων, και ο οποίος ήταν το πρώτο θαύμα του Κυρίου, εορτάζεται τη Δευτέρα της β' εβδομάδας μετά το Πάσχα⁵⁵⁹. Η εορτή του Παραλυτικού εορτάζεται την δ' Κυριακή μετά το Πάσχα, η ε' Κυριακή είναι αυτή της Σαμαρείτιδος, ενώ η ς' Κυριακή είναι αφιερωμένη στην ίαση του εκ γενετής τυφλού⁵⁶⁰. Επιπλέον, η Ανάσταση του Λαζάρου, η Βαϊοφόρος, τα γεγονότα της Μεγάλης Εβδομάδας στα οποία περιλαμβάνονται ο Μυστικός Δείπνος, ο Νιπτήρας, η Προσευχή στο Όρος των Ελαιών, η Μαστίγωση, ο Εμπαιγμός, η Σταύρωση, η Ανάσταση και η Ανάληψη, δεν εορτάζονται σε συγκεκριμένες ημερομηνίες, αλλά η ημέρα και ο μήνας του εορτασμού τους είναι διαφορετικά για κάθε έτος και καθορίζονται από την ημερομηνία εορτασμού του Πάσχα⁵⁶¹. Επίσης τη Μεγάλη Εβδομάδα εορτάζονται και άλλα γεγονότα. Επί παραδείγματι τη Μεγάλη Δευτέρα μνημονεύεται το θαύμα της καταρασθείσης και ξηρανθείσης συκής, που παριστάνεται στο δεύτερο διάχωρο της πέμπτης σειράς. Επίσης στο τέταρτο διάχωρο της ίδιας σειράς απεικονίζεται η Μαρία Μαγδαληνή να αλείφει με μύρο τα πόδια του Χριστού. Αυτό το γεγονός εορτάζεται τη Μεγάλη Τετάρτη. Στηριζόμενοι στο παραπάνω χαρακτηριστικό του εξάπτυχου μπορούμε να προτείνουμε ότι η τελευταία σκηνή του πρώτου φύλλου, που σήμερα δεν σώζεται, είναι αυτή της Πεντηκοστής, η οποία καθορίζεται από την ημερομηνία του Πάσχα, και επίσης μπορούμε να αποκλείσουμε την περίπτωση να εικονιζόταν η Κοίμηση της Θεοτόκου, που εορτάζεται στις 15 Αυγούστου, η οποία άλλωστε έχει

⁵⁵⁹ Mateos, *Typicon*, τ. 2, 108-110.

⁵⁶⁰ Ο.π., 118, 122, 124.

⁵⁶¹ Ο.π., 118, 62-96, 126-128.

αποτυπωθεί στην όγδοη σειρά του πέμπτου φύλλου του εξαπτύχου που περιέχει τις εορτές του μήνα Αυγούστου. Άλλα θαύματα που παριστάνονται στο πρώτο φύλλο του εξαπτύχου είναι επίσης κινητές εορτές και εορτάζονται συγκεκριμένες Κυριακές του έτους. Για παράδειγμα η ίαση των δέκα λεπρών, που εικονίζεται στο τέταρτο διάχωρο της τέταρτης σειράς, εορτάζεται την Κυριακή ΙΒ΄ κατά Λουκά η οποία είναι η β΄ μετά τα Φώτα, ενώ η Κυριακή ΙΕ΄ κατά Λουκά είναι αφιερωμένη στο γεγονός της συνομιλίας του Χριστού με τον Ζακχαίο, το οποίο παριστάνεται στο τελευταίο διάχωρο της τέταρτης σειράς. Το θαύμα της θεραπείας του παραλύτου, όπως και αυτό των δύο τυφλών, που εικονίζονται αντίστοιχα στο πέμπτο διάχωρο της τέταρτης ζώνης και στο πέμπτο διάχωρο της τρίτης ζώνης, εορτάζονται την Κυριακή ΣΤ΄ και Ζ΄ κατά Ματθαίον. Στα υπόλοιπα τέσσερα φύλλα του Μηνολογίου απεικονίζονται όλες οι σταθερές εορτές του έτους. Τέλος, η παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας, που απεικονίζεται στο τελευταίο φύλλο του εξαπτύχου, εορτάζεται, την Κυριακή των Απόκρεω, είναι δηλαδή μια ακόμη κινητή εορτή⁵⁶². Παρατηρούμε ότι το εξάπτυχο χωρίζεται στα δύο σαν ένα λειτουργικό βιβλίο, στον ένα τόμο του οποίου περιέχονται οι ακίνητες εορτές και στον άλλο οι κινητές. Για παράδειγμα το *Τυπικόν* της Αγίας Σοφίας είναι χωρισμένο κατά αυτόν τον τρόπο. Στον πρώτο του τόμο συμπεριλαμβάνονται οι κινητές εορτές και στον άλλο οι ακίνητες που ρυθμίζονται με βάση την εορτή του Πάσχα⁵⁶³.

Το εξάπτυχο δεν είναι το μόνο σιναιϊτικό έργο τέχνης στο οποίο οι παραστάσεις χωρίζονται σε κινητές και ακίνητες εορτές. Η συγκεκριμένη διάταξη των σκηνών θα επαναληφθεί σε ένα σύνολο δώδεκα εικόνων Μηνολογίου από τις οποίες σώζονται σήμερα μόνο τέσσερις (Εικ. 149-150)⁵⁶⁴. Η μία όψη αυτών των εικόνων, οι οποίες χρονολογούνται στο α΄ μισό του 12^{ου} αιώνα, καλύπτεται με τα μηνολόγια των μηνών Ιανουαρίου, Φεβρουαρίου, Μαρτίου και Απριλίου και η άλλη όψη τους διακοσμείται αντίστοιχα με θαύματα του Χριστού, έντεκα σκηνές από τα Πάθη του Χριστού, σκηνές από τη Γέννηση και την παιδική ηλικία του Χριστού και τέλος το Δωδεκάορτο. Δυστυχώς τα υπόλοιπα οκτώ φύλλα δεν σώζονται, αλλά μπορούμε να υποθέσουμε ότι σε ένα από αυτά τα φύλλα θα απεικονίζονταν τα γεγονότα μετά την Αποκαθήλωση, η οποία είναι η τελευταία σκηνή του φύλλου με τα

⁵⁶² Mateos, *Typicon*, τ. 2, 20.

⁵⁶³ Ο.π., 1-2.

⁵⁶⁴ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 144-145, τ. 2, 123-125. Weitzmann, "Byzantine Miniature and Icon Painting", 296-297, εικ. 282, 300. Weitzmann, "Icon Programs", 108, εικ. 38. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 383, XII.82.1-4.

Πάθη, ενώ σε άλλο φύλλο θα μπορούσαν να παριστάνονται σκηνές από τη Βάπτιση, οι οποίες θα συμπλήρωναν αυτές της Γέννησης που εικονίζονται στο φύλλο με το μηνολόγιο του Μαρτίου. Επίσης είναι πιθανό ότι ένα φύλλο θα διακοσμούταν με τη Δευτέρα Παρουσία και ακόμη ένα με παραστάσεις από το Βίο της Παναγίας. Στην πραγματικότητα θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι έχουμε να κάνουμε με δώδεκα εικόνες στις οποίες απεικονίζονται όλες οι εορτές τους έτους. Από γραπτή πηγή των μέσων του 17^{ου} αιώνα μαθαίνουμε ότι εικόνες αυτού του είδους φυλάσσονταν σε ναούς της Ρωσίας και ότι κάθε μήνα αναρτούσαν στο προσκυνητάριο την εικόνα Μηνολογίου του αντίστοιχου μήνα⁵⁶⁵. Προφανώς στις σημαντικές εορτές, όπως επί παραδείγματι αυτές του Πάσχα, θα αναρτούσαν την άλλη όψη αυτών των εικόνων.

Επίσης ένα ακόμη ερώτημα που δημιουργείται είναι σε ποιο σημείο του ναού ήταν τοποθετημένο το εξάπτυχο. Οι εικόνες Μηνολογίου στο εξάπτυχο μας προβληματίζουν σχετικά με τη χρήση του. Εάν αποδεχτούμε ότι το εξάπτυχο ήταν μονίμως αναπτυγμένο στο καθολικό ή σε κάποιο παρεκκλήσιο του μοναστηριού τότε γίνεται κατανοητό ότι οι μοναχοί έβλεπαν να απεικονίζονται μπροστά τους οι άγιοι και οι εορτές κάθε ημέρας του έτους. Είναι, όμως, εξίσου πιθανό ότι το εξάπτυχο παρέμενε συνεπτυγμένο και ανοιγόταν μόνο το φύλλο Μηνολογίου του εκάστοτε διανύομενου μήνα. Το ίδιο ισχύει για τις σκηνές των θαυμάτων και των Παθών του Χριστού. Πιθανώς το πρώτο φύλλο του εξάπτυχου ήταν εκτεθειμένο στο ναό κατά τη διάρκεια του Τριωδίου, της Μεγάλης Εβδομάδας και για το διάστημα των πενήντα ημερών από την Ανάσταση μέχρι την Πεντηκοστή.

Η παραπάνω υπόθεση για τη διάταξη των σκηνών του εξάπτυχου αποτελεί απτή ένδειξη της πρόθεσης της σιναϊτικής μοναστικής κοινότητας να εναρμονιστεί με το Κωνσταντινουπολίτικο εκκλησιαστικό ημερολόγιο. Επίσης, όπως έχει προταθεί, η εικονογραφία του εξάπτυχου εκφράζει την πολεμική των Ορθόδοξων εναντίον των αιρετικών Βογόμιλων⁵⁶⁶. Παρατηρούμε δηλαδή ότι στο εξάπτυχο εμπεριέχονται πολλαπλά νοήματα. Τίθεται όμως το ερώτημα εάν οι σιναΐτες μοναχοί ήταν σε θέση να κάνουν πολλαπλές αναγνώσεις στις παραστάσεις των εικόνων, όπως προσπαθούν να κάνουν σήμερα οι σύγχρονοι μελετητές. Από όσα αναφέραμε μέχρι τώρα πιστεύουμε ότι οι σιναΐτες ασκητές είχαν αυτή την δυνατότητα, πρώτον επειδή πολλοί

⁵⁶⁵ Η πληροφορία προέρχεται από την πένα του Πατριάρχη της Αντιόχειας Μακάριου που ταξίδεψε στη Ρωσία, βλ. Lazarev, *Double Paged Tablets*, 77.

⁵⁶⁶ Trahouliá, "Truth in Painting", 271-285.

από αυτούς είχαν ήδη πνευματικές βάσεις όταν ξεκινούσαν από τις περιοχές απ' όπου προέρχονταν για να ασκητέψουν στο Σινά και δεύτερον οι σιναΐτες επιδίωκαν σχεδόν πάντοτε να ενημερώνονται για τα θεολογικά ζητήματα της εποχής τους.

Κεφάλαιο Γ΄ Ο τόπος φιλοτέχνησης των σιναϊτικών εικόνων

Το παρόν κεφάλαιο αφορά στον τόπο ζωγραφικής των σιναϊτικών εικόνων. Όπως γίνεται εύκολα κατανοητό, εφόσον δεν έχουν γίνει ακόμη συστηματικές αναλύσεις, μελέτες και δημοσιεύσεις από συντηρητές σχετικά με την προέλευση των ξύλων του ξύλινου υποστρώματος των εικόνων, καθώς και των χρωστικών τους, υπάρχει μεγάλη δυσκολία στον προσδιορισμό του τόπου παραγωγής των εικόνων. Θα πρέπει να παραδεχτούμε εξ αρχής ότι επί του παρόντος είμαστε σε θέση να διατυπώσουμε λογικοφανείς υποθέσεις για τον τόπο φιλοτέχνησής τους. Πρέπει επίσης να διασαφηνίσουμε ότι το ζήτημα της παραγωγής των εικόνων αφορά πρωτίστως στους ζωγράφους που τις φιλοτέχνησαν. Δεν είμαστε ακόμη σε θέση να απαντήσουμε με σιγουριά εάν οι σιναϊτικές εικόνες φιλοτεχνούνταν στη μονή από καλλιτέχνες που είχαν μετακληθεί εκεί ή εάν αυτές ζωγραφίζονταν σε άλλες περιοχές και έπειτα μεταφέρονταν στη μονή από μοναχούς ή προσκυνητές. Όπως θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε παρακάτω η δεύτερη περίπτωση μοιάζει πιθανότερη. Η μονή Σινά είναι μια μοναστική κοινότητα που είναι απομακρυσμένη από μεγάλα αστικά κέντρα, γεγονός που δυσκόλευε την επικοινωνία της με τον έξω κόσμο, όμως αυτό δεν σημαίνει ότι ήταν απομονωμένη, όπως είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, αλλά διατηρούσε επαφές με άλλες περιοχές. Πιστεύουμε ότι ο τόπος φιλοτέχνησης μια εικόνας καθοριζόταν από πολλούς και διαφορετικούς παράγοντες, όπως τον τόπο προέλευσης του δωρητή, τις οικονομικές του δυνατότητες καθώς και την γενικότερη οικονομική και πολιτική κατάσταση που επικρατούσε στην περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου. Η παραπάνω περιγραφή είναι γενικόλογη γι' αυτό περνάμε αμέσως στη μελέτη του ίδιου του υλικού και της καλλιτεχνικής παραγωγής της περιόδου.

Γ.1 Μέθοδοι εργασίας των Βυζαντινών καλλιτεχνών

Το ζήτημα της καλλιτεχνικής παραγωγής και του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο έχει απασχολήσει αρκετές φορές τη σύγχρονη έρευνα⁵⁶⁷. Δυστυχώς οι πληροφορίες για τους Βυζαντινούς καλλιτέχνες είναι πενιχρές. Οι γραπτές πηγές, καθώς και τα ίδια τα έργα τέχνης, παρέχουν ελάχιστα στοιχεία για το πρόσωπο του εκάστοτε καλλιτέχνη. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι τα ελλιπή στοιχεία σε συνδυασμό με τις πρόσφατες έρευνες αφήνουν μικρό περιθώριο νέων ερευνών. Είναι όμως αλήθεια ότι κάθε νέα παρατήρηση ή και ένδειξη σχετικά με την καλλιτεχνική παραγωγή στο Βυζάντιο έρχεται είτε να ενδυναμώσει είτε να μετασκευάσει υποθέσεις που έχουν ήδη διατυπωθεί.

Για να εντοπίσουμε τον τόπο στον οποίο φιλοτεχνήθηκαν οι σιναϊτικές εικόνες θα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε τις μεθόδους με τις οποίες εργάζονταν οι καλλιτέχνες που τις ζωγράφησαν⁵⁶⁸. Δυστυχώς ελάχιστες πληροφορίες είναι διαθέσιμες για την εκπαίδευσή τους. Για παράδειγμα δεν είναι ακόμη γνωστό εάν οι καλλιτέχνες ήταν οργανωμένοι σε συντεχνίες, όπως άλλες ομάδες επαγγελματιών, μέσα στις οποίες εκπαιδούνταν. Είναι δυνατό να υποθεθεί ότι ο καλλιτέχνης διδασκόταν την τέχνη με πρακτική εξάσκηση. Εργαζόταν δηλαδή ως μαθητευόμενος, ίσως ήδη από μικρή ηλικία, δίπλα σε κάποιον έμπειρο καλλιτέχνη.

Το *Επαρχικό Βιβλίο*, έργο της εποχής του αυτοκράτορα Λέοντα ζ' του Σοφού (886-912), περιλαμβάνει τους κανονισμούς που ρύθμιζαν τις δραστηριότητες των διάφορων επαγγελματικών ομάδων (*συστήματα*, δηλαδή συντεχνίες) της Κωνσταντινούπολης⁵⁶⁹. Στο εικοστό δεύτερο κεφάλαιο του συγκεκριμένου έργου

⁵⁶⁷ Για το πρόσωπο του καλλιτέχνη, την κοινωνική του θέση και την καλλιτεχνική δημιουργία, βλ. ενδεικτικά: Barral I Altet (επιμ.), *Artistes, artisans*. Kalopissi-Verti, "Painters' Portraits", 129-142. Βασιλάκη (επιμ.), *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη*. Pontani, "L'artista bizantino", 151-172. Bacci (επιμ.), *L'artista a Bisanzio*. Έμφαση στην οικονομική διάσταση της καλλιτεχνικής παραγωγής στο Cutler, "Industries of Art", τ. 2, 555-587.

⁵⁶⁸ Εδώ γίνεται χρήση του σύγχρονου όρου καλλιτέχνης. Στο Βυζάντιο ένας ζωγράφος θα αποκαλούνταν *ιστοριογράφος* ή *ζωγράφος* εάν ζωγράφιζε εικόνες, τοιχογραφίες και μικρογραφίες χειρογράφων και *μουσιάτωρ* ή *ψηφοθέτης* εάν κατασκεύαζε ψηφιδωτά, βλ. Du Cange, *Glossarium*, τ. 1, 524, 964, τ. 2, 1782. Sophocles, *Greek Lexicon*, 558, 607, 770, 1181. Επίσης, είναι σχεδόν σίγουρο ότι ο ζωγράφος του Βυζαντίου δεν θεωρούνταν καλλιτέχνης με τη σύγχρονη έννοια του όρου, δηλαδή αυτή του πρωτοπόρου δημιουργού με ελεύθερη έκφραση. Τα Πρακτικά της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου (787) δεν αφήνουν αμφιβολία περί τούτου, καθώς αναφέρουν ρητά ότι η συμβολή του ζωγράφου περιορίζεται στην τέχνη του, ενώ η διάταξη της εικονογραφίας οφείλεται στους πατέρες που κτίζουν τις εκκλησίες. Mansi, *Sacrorum conciliorum*, τ. 13, 252.

⁵⁶⁹ Υπάρχουν διάφορες εκδόσεις του εν λόγω νομικού έργου, βλ. αρχικό κείμενο με γερμ. μεταφρ. Koder, *Eparchenbuch*. Όπου αναφέρεται όλη η προηγούμενη βιβλιογραφία και οι προϋπάρχουσες

αναφέρονται, μεταξύ άλλων, διατάξεις που αφορούν στους ζωγράφους, αλλά δεν υπάρχει καμία σχετική μνεία για την εκπαίδευσή τους⁵⁷⁰. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της εποχής που εξετάζουμε, το οποίο αφορά στην εκπαίδευση των καλλιτεχνών, είναι αυτό του Ρώσου ζωγράφου Αλύπιου (Alimrij) που έζησε γύρω στα τέλη του 11^{ου} αιώνα στην περιοχή του Κιέβου. Σύμφωνα με το ρωσικό κείμενο του *Πατερικού* της μονής των Σπηλαίων (Pečerskij Monastir) στο Κιέβο, ενώ ήταν ακόμη παιδί οι γονείς του τον παρέδωσαν σε ένα συνεργείο Βυζαντινών ψηφοθετών, που εκείνη την εποχή διακοσμούσε το καθολικό της μονής της Κοίμησης της Θεοτόκου, γνωστής και ως μονής των Σπηλαίων, για να διδαχθεί τη ζωγραφική τέχνη⁵⁷¹. Αμέσως μετά την αποπεράτωση του διακόσμου του ναού ο Αλύπιος χειροτονήθηκε ιερέας στην ίδια μονή, ωστόσο συνέχισε να ασκεί το επάγγελμα του ζωγράφου παράγοντας φορητές εικόνες. Το κείμενο του *Πατερικού* που παρέχει τις παραπάνω πληροφορίες δεν αναφέρεται μόνο στον τρόπο εκμάθησης της ζωγραφικής τέχνης. Η ίδια πηγή αναφέρει ότι οικοδόμοι και ψηφοθέτες από την Κωνσταντινούπολη ανέλαβαν να κτίσουν και να διακοσμήσουν τον ναό της Κοιμήσεως. Αυτό το τμήμα της διήγησης του *Πατερικού* μαρτυρεί ότι οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες μετακινούνταν σε διάφορες περιοχές, ακόμη και εκτός των ορίων της αυτοκρατορίας, για να ασκήσουν την τέχνη τους. Θα μπορούσαν επομένως να έχουν μετακινηθεί και προς το Σινά;

Στον ψηφιδωτό διάκοσμο της ανατολικής πλευράς του ιερού βήματος της βασιλικής της Γεννήσεως στη Βηθλεέμ διατηρείται επιγραφή η οποία αναφέρει ότι τα ψηφιδωτά φιλοτεχνήθηκαν από τον μοναχό Εφραίμ το 1169 (Εικ. 2)⁵⁷². Η ίδια επιγραφή μνημονεύει και τους δωρητές του διακόσμου, τον αυτοκράτορα Μανουήλ Α΄ Κομνηνό, τον βασιλιά των Ιεροσολύμων Αμάλριχο και τον επίσκοπο της Βηθλεέμ *Radulphus*. Φαίνεται ότι ο αρχικός διάκοσμος του ναού είχε καταστραφεί σε μεγάλο

εκδόσεις. Επίσης ο C. Mango περιλαμβάνει αποσπάσματα του έργου μεταφρασμένα στα αγγλικά, Mango, *Art of the Empire*, 206-207.

⁵⁷⁰ Το κεφάλαιο φέρει τον τίτλο: «Περὶ πάντων τῶν ἐργολάβων, ἤτοι λεπτοουργῶν, γυψοπλαστῶν, μαρμαραρίων, ἀσκοθυραρίων, ζωγράφων καὶ λοιπῶν». Οι διατάξεις που εμπεριέχονται σε αυτό ρυθμίζουν τους κανόνες που πρέπει να διέπουν τις παραγγελίες μεταξύ καλλιτεχνών και παραγγελιοδότη. Koder, *Eparchenbuch*, στ. 785-833, 138-142.

⁵⁷¹ Το *Πατερικό* της μονής των Σπηλαίων συντάχθηκε τη δεκαετία του 1220, Mango, *Art of the Empire*, 222-224. Ο Αλύπιος εργαζόταν στην εκκλησία της Κοιμήσεως (ιδρύθηκε το 1073) όταν ήταν πρίγκιπας του Κιέβου ο Vsevolod Jaroslavič (1078-1093) και ηγούμενος του μοναστηριού ο Νίκων (1078-1088). Μάλιστα ο Βλαδิมήρ Μονομάχος, πρίγκιπας του Perejaslav' (1094-1113) και του Κιέβου (1113-1125) διδάχθηκε τη ζωγραφική τέχνη από τον Αλύπιο. Άρα η δράση του τελευταίου ίσως εκτείνεται μέχρι το α΄ μισό του 12^{ου} αιώνα. Pucko, "Kievskij chudožnik", 63-88. Βλ. επίσης Heppell (επιμ.), *Pateric*, 56-66.

⁵⁷² Βλ. σσ. 16-17.

βαθμό και για το λόγο αυτό οι Σταυροφόροι και οι Βυζαντινοί αποφάσισαν να τον διακοσμήσουν εκ νέου με ψηφιδωτά με κοινή χορηγία⁵⁷³. Είναι, ωστόσο, αξιοσημείωτο ότι οι Λατίνοι επέτρεψαν στον Μανουήλ Κομνηνό να συμμετάσχει στη διακόσμηση του ναού, ο οποίος εκείνη την εποχή ανήκε στο Λατινικό Βασίλειο της Ιερουσαλήμ. Η πράξη αυτή φαίνεται να εντάσσεται στη γενικότερη πολιτική που ακολουθούσε ο Μανουήλ Κομνηνός στην Ανατολική Μεσόγειο και η οποία συμπεριλάμβανε ανάπτυξη φιλικών και συμμαχικών δεσμών με τους Λατίνους⁵⁷⁴. Εφόσον στη δωρεά συμμετείχε και ο Βυζαντινός αυτοκράτορας είναι λογικό να υποθέσουμε ότι, με τη σύμφωνη γνώμη των Λατίνων των Σταυροφορικών κρατών, μετακλήθηκε συνεργείο ψηφοθετών από το Βυζάντιο, επικεφαλής του οποίου ήταν ο Εφραίμ, το οποίο ανέλαβε να διακοσμήσει τη βασιλική⁵⁷⁵. Παράλληλα με τον Εφραίμ στο μνημείο εργαζόταν και ο ψηφοθέτης Βασίλειος⁵⁷⁶. Η επιγραφή που έχει συναταχθεί στα Λατινικά και στα Αραβικά, η οποία διατηρείται δίπλα στη μορφή ενός αγγέλου που απεικονίζεται στο βόρειο τοίχο της εκκλησίας, αναφέρει ότι ο Βασίλειος ήταν Ορθόδοξος με καταγωγή από τη Συρία και έφερε τον ιερατικό βαθμό

⁵⁷³ Διατηρείται κυρίως το άνω τμήμα των ψηφιδωτών παραστάσεων. Για τα ψηφιδωτά βλ. ενότητα Α.1, σ. 16, υποσημ. 32. Οι περισσότεροι μελετητές χρονολογούν το σύνολο των ψηφιδωτών στον 12^ο αιώνα, με μόνη εξαίρεση τον Henri Stern που τοποθετεί την κατασκευή των ψηφιδωτών που απεικονίζουν τοπικές Συνόδους της Εκκλησίας, και οι οποίες αναπτύσσονται σε ζώνη στο νότιο τοίχο του κυρίως ναού πάνω από την κιονοστοιχία, στα τέλη του 7^{ου} με αρχές του 8^{ου} αιώνα. Επίσης ο ίδιος υποστηρίζει ότι τα ψηφιδωτά των Οικουμενικών Συνόδων στο βόρειο τοίχο πιθανότατα κατασκευάστηκαν κατά τον 12^ο αιώνα, όμως αντιγράφουν παλαιότερες παραστάσεις που βρίσκονταν στο ίδιο τμήμα του ναού οι οποίες φιλοτεχνήθηκαν στα τέλη του 7^{ου} με αρχές του 8^{ου} αιώνα. Ωστόσο και αυτός χρονολογεί τις μεμονωμένες μορφές αγίων και αγγέλων και τα ψηφιδωτά των εργαρσιών κλιτών και του ιερού βήματος στον 12^ο αιώνα.

⁵⁷⁴ Το 1167 ο Αμάλριχος ή *Αμμερίγος*, όπως τον αναφέρουν οι βυζαντινές πηγές, παντρεύτηκε την κόρη του πρωτοσέβαστου Ιωάννη Κομνηνού, Μαρία Κομνηνή, για να ανανεώσει τη συμμαχία του με τον Μανουήλ Α'. Το 1169 Λατίνοι και Βυζαντινοί διοργάνωσαν κοινή εκστρατεία στη Δαμιέττη της Αιγύπτου. Μάλιστα το 1171 ο *Αμμερίγος* επισκέφθηκε την Κωνσταντινούπολη, όπου και διέμεινε για τρεις μήνες. Runciman, "Visit of King Amalric I to Constantinople", 153-158. Lilie, "Byzanz und Kreuzfahrerstaaten", 132-142. Επίσης ο επίσκοπος Ραούλ ήταν καγκελλάριος του Λατινικού βασιλείου της Ιερουσαλήμ καθόλη τη διάρκεια της βασιλείας του *Αμμερίγου*, Riant, *Études*, τ. 1, 19-21, τ. 2, 5-11.

⁵⁷⁵ Ο Εφραίμ θα πρέπει να ήταν σίγουρα καλλιτέχνης εφόσον στην επιγραφή προσδιορίζει τον εαυτό του ως «*ιστοριογράφος*» και «*μουσιάτορα*». Η λέξη *ιστοριογράφος* σημαίνει τον ζωγράφο, ενώ η λέξη *μουσιάτωρ* τον ψηφοθέτη, βλ. Du Cange, *Glossarium*, τ. 1, 524, λήμμα *ιστοριογράφος* και 964, λήμμα *μουσιάτωρ*. Sophocles, *Greek Lexicon*, 770-771, λήμμα *μουσειον-μουσιον μουσιώ-μουσώω*.

⁵⁷⁶ Ίσως ο Εφραίμ διακόσμησε το ιερό και ο Βασίλειος τον κυρίως ναό, Vincent, Abel, *Bethléem*, 165. Buchthal, *Miniature Painting*, XXIX, 2-9. Kühnel, *Wall Painting*, 133-149. Μία ακόμη επιγραφή στο νότιο εγκάρσιο κλίτος, που ίσως να προσέφερε πληροφορίες για κάποιον ζωγράφο ή δωρητή, δεν είναι δυνατόν να διαβαστεί σήμερα: «*μνήσθητι Κ(ύρι)ε τὸν δούλον σου Ζαν...*», Vincent, Abel, *Bethléem*, 165. Βέβαια το όνομα Ζαν αποτελεί την λατινική μορφή του ονόματος Ιωάννης, και μάλιστα έχει συνδεθεί με τη Βενετία. Να πρόκειται άραγε για έναν Βενετό καλλιτέχνη; Βλ. Folda, *Art of the Crusaders*, 353. James, "Mosaic Matters", 236, υποσημ. 43.

του διακόνου (Εικ. 151)⁵⁷⁷. Ο Βασίλειος θα πρέπει να ήταν επίσης ψηφοθέτης. Δυστυχώς, δεν σώζονται επαρκή στοιχεία που να υποδεικνύουν ότι μαθητεύσε δίπλα στον Εφραίμ όσο αυτός εργαζόταν στον ναό. Ίσως δεν απέχει πολύ από την πραγματικότητα η υπόθεση ότι ο Βασίλειος ήταν καλλιτέχνης από τη Συρία που ασκούσε το επάγγελμά του πριν έλθει ο Εφραίμ στη Βηθλεέμ, γι' αυτό άλλωστε του επετράπη να τοποθετήσει επιγραφή με το όνομά του στο διάκοσμο. Εάν υποθέσουμε ότι ήταν απλά μαθητευόμενος ή εργαζόταν ως μαθητευόμενος στο συνεργείο του Εφραίμ πιθανώς να μην είχε τη δυνατότητα να «υπογράψει» το έργο του⁵⁷⁸.

Παράλληλα, η φιλοτέχνηση των ψηφιδωτών του ναού της Γεννήσεως από συνεργείο Βυζαντινών καλλιτεχνών φαίνεται ότι οφειλόταν τόσο στην οικονομική συμβολή των Βυζαντινών στο έργο της διακόσμησης της εκκλησίας όσο και στο κύρος καθώς και στη φήμη που απολάμβαναν οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες σε χώρες εκτός του Βυζαντίου⁵⁷⁹. Την ίδια σχεδόν περίοδο κατά την οποία διακοσμήθηκε η εκκλησία της Γεννήσεως, διακοσμήθηκαν με ψηφιδωτά οι εκκλησίες του Παλέρμο (όπως το Παλατιανό παρεκκλήσιο και το παρεκκλήσιο της Martorana), καθώς και άλλων πόλεων (όπως ο καθεδρικός ναός στο Cefalù και αυτός στο Monreale)⁵⁸⁰. Επίσης περίπου στην ίδια χρονική περίοδο χρονολογούνται τμήματα ψηφιδωτών του ναού του Αγίου Μάρκου στη Βενετία⁵⁸¹. Σύγχρονοι μελετητές υποστήριξαν ότι οι ψηφοθέτες, που διακόσμησαν τα μνημεία της Σικελίας και της Βενετίας, ήταν Βυζαντινοί, αν και σήμερα η άποψη αυτή αρχίζει να αμφισβητείται⁵⁸². Ακόμη και οι μουσουλμάνοι θαύμαζαν την τέχνη των Βυζαντινών, γι' αυτό όταν ο Σαλαδίνος (1169-1193) κατέλαβε την Ιερουσαλήμ το 1187 διέταξε να διακοσμήσουν το τέμενος του Αλ-Ακσά με ψηφιδωτά που είχαν κατασκευαστεί σύμφωνα με τη βυζαντινή

⁵⁷⁷ Μάλιστα ο G. Kühnel υποστήριξε ότι ο Βασίλειος κατάγονταν από το χωριό Moschem της βόρειας Συρίας. Kühnel, "Neue Feldarbeiten", 507-513.

⁵⁷⁸ Πρέπει να είναι κανείς ιδιαίτερα προσεκτικός όταν αναφέρεται σε «υπογράφες» ζωγράφων κατ' αυτήν την εποχή. Παρόλο που από τον 12^ο αιώνα οι ζωγράφοι τοποθετούν όλο και συχνότερα το όνομά τους στο διάκοσμο δεν είναι γνωστό εάν έχουν την αυτογνωσία του δημιουργού, όπως επί παραδείγματι οι ζωγράφοι της Αναγέννησης.

⁵⁷⁹ «Η ζωγραφική είναι η δόξα του Βυζαντίου» αναφέρει ο Λατίνος μοναχός Θεόφιλος στο εγχειρίδιο με συμβουλές για τεχνικές ζωγραφικής που χρονολογείται στον 11^ο ή 12^ο αιώνα. Dodwell, *De Diversis Artibus*, 4.

⁵⁸⁰ Demus, *Mosaics of Norman Sicily*. Kitzinger, *Mosaics of Monreale*. Kitzinger, "Norman Sicily", 121-147. Kitzinger, "Byzantine Contribution", 357-388. Demus, *Byzantine Art*. Kitzinger, "Byzantium and the West", 49-56. Kitzinger, "Mosaic Ateliers", 277-289. Borsook, *Messages*.

⁵⁸¹ Demus, *Byzantine Art*, 121-162. Demus, *Mosaics of San Marco*, τ. 1.

⁵⁸² Βλ. τις προηγούμενες παραπομπές στα έργα των Demus και Kitzinger, οι οποίοι πιστεύουν ότι οι καλλιτέχνες των ψηφιδωτών ήταν Βυζαντινοί. Πρόσφατα η Liz James, με βάση χημικές αναλύσεις ψηφιδωτών, προσπάθησε να αποδείξει ότι, τουλάχιστον τα ψηφιδωτά του Αγίου Μάρκου στη Βενετία, μπορεί να φιλοτεχνήθηκαν από Ιταλούς ψηφοθέτες, βλ. James, "Mosaic Matters", 227-243.

τεχνική⁵⁸³. Οι καλλιτέχνες που διακόσμησαν εκκλησίες στη Λατινική Δύση και στην Ανατολική Μεσόγειο προέρχονταν άραγε αποκλειστικά και μόνο από το Βυζάντιο; Πιθανολογούμε ότι οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες που αναλάμβαναν να διακοσμήσουν αυτούς τους ναούς ήταν υποχρεωμένοι εκ των συνθηκών να προσλάβουν ντόπιους καλλιτέχνες, τους οποίους εκπαίδευαν, για να τους βοηθήσουν στο έργο τους ή ίσως και να συνεργάζονταν μαζί τους. Η πρακτική αυτή δεν είναι άγνωστη σε άλλες περιοχές του μεσαιωνικού κόσμου. Στη Ρωσία εντοπίσαμε το παράδειγμα του Αλύπιου. Επίσης στο *Chronicon Casinense* του Λατίνου Λέοντα της Όστια (Υδρούντα) αναφέρεται ότι στα τέλη του 11^{ου} αιώνα ο ηγούμενος Desiderius της μονής του Αγίου Βενέδικτου του Monte Cassino προσέλαβε καλλιτέχνες από την Κωνσταντινούπολη για να διακοσμήσουν το καθολικό του μοναστηριού που είχε μόλις ανοικοδομηθεί. Σύμφωνα με την ίδια πηγή οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες δίδαξαν στους ντόπιους μοναχούς να ζωγραφίζουν σύμφωνα με το βυζαντινό τρόπο⁵⁸⁴.

Με βάση όσα αναφέρθηκαν πρέπει να γίνει αποδεκτό ότι οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες είχαν τη δυνατότητα να μετακινηθούν, προκειμένου να εργαστούν σε κάποια άλλη περιοχή από τον αρχικό τόπο της διαμονής και της δραστηριότητάς τους. Θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί ότι αυτή η μετακίνηση οριζόταν από τον νόμο της προσφοράς και της ζήτησης. Από τη στιγμή που στη βυζαντινή κοινωνία οι καλλιτέχνες ήταν ολιγάριθμοι και οι δραστηριότητές τους ήταν γνωστές σε όσους επιθυμούσαν να παραγγείλουν εικόνες και μικρογραφίες ή να χρηματοδοτήσουν την κατασκευή ενός εντοίχιου διακόσμου, είναι λογικό να υποτεθεί ότι ο εκάστοτε καλλιτέχνης θα εργαζόταν όπου μπορούσε να βρει εργασία⁵⁸⁵. Ίσως πάλι ο καλλιτέχνης να ήταν αναγκασμένος να μεταβεί σε άλλους τόπους σε εποχές κατά τις οποίες δεν υπήρχαν παραγγελίες στην περιοχή όπου διέμενε⁵⁸⁶. Κατά πάσα πιθανότητα η μετάβαση σε άλλον τόπο καθοριζόταν από τη φύση της δουλειάς, την αμοιβή, την ανάγκη του για εργασία, αλλά πιθανώς –και γιατί όχι, άλλωστε– από το κύρος που θα απέφερε η εκάστοτε εργασία. Επομένως, θα ήταν δυνατό να

⁵⁸³ Πληροφορία του ιστορικού Ibn al-Athir (1160-1233), *RCH, Orientaux*, τ. 1, 705.

⁵⁸⁴ Bloch, "Monte Cassino", 163-224. *PL* 173, 748-749.

⁵⁸⁵ Ο Robin Cormack έχει υποστηρίξει ότι οι καλλιτέχνες στην Κωνσταντινούπολη ήταν πάντοτε ολιγάριθμοι. Cormack, "Ο καλλιτέχνης στην Κωνσταντινούπολη", 45-76, ειδ. 54-55, 65-66.

⁵⁸⁶ Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι οι καλλιτέχνες ταξίδευαν σε άλλους τόπους. Για παράδειγμα δεν υπάρχουν στοιχεία που να αποδεικνύουν ότι ο Παντολέον, ένας από τους μικρογράφους του Μηνολογίου του Βασιλείου Β' (κωδ. 1613, Βατικανό, Biblioteca Apostolica Vaticana), έφυγε ποτέ από την Κωνσταντινούπολη για να εργαστεί αλλού, άλλωστε δεν υπήρχε ανάγκη να το πράξει καθώς ήταν ζωγράφος με μεγάλο κύρος που εκτελούσε παραγγελίες στην Κωνσταντινούπολη, ενώ ταυτόχρονα εργάζονταν για λογαριασμό του αυτοκράτορα. Ševčenko, "Pantoleon", 241-249.

αποδεχτούμε ως υπόθεση ότι εφόσον οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες μετακινούνταν σε διαφορετικά μέρη για την εκτέλεση παραγγελιών, τότε θα μπορούσαν να ταξιδέψουν μέχρι το Σινά για να εργαστούν.

Οι διάκοσμοι στους οποίους αναφερθήκαμε μέχρι τώρα, σώζονται σε μνημεία που ανέγειραν οι Λατίνοι, παρόλο που η συμβολή των Βυζαντινών στη διακόσμησή τους ήταν καθοριστική. Ωστόσο, η παρουσία Βυζαντινών καλλιτεχνών στους Αγίους Τόπους δε φαίνεται ότι περιορίζεται στις Λατινικές εκκλησίες, αλλά εντοπίζεται σε Ορθόδοξα θρησκευτικά ιδρύματα. Ένα από τα λίγα σωζόμενα παραδείγματα εντοίχιου διακόσμου της περιοχής αποτελούν οι τοιχογραφίες της μονής του Αγίου Θεοκτίστου στην έρημο της Ιουδαίας⁵⁸⁷. Το μοναστήρι σπανίως αναφέρεται σε κείμενα του 12^{ου} αιώνα. Ο Ιωάννης Φωκάς, που ταξίδεψε στους Αγίους Τόπους στο δ' τέταρτο του 12^{ου} αιώνα, φαίνεται να αγνοεί την ύπαρξή του, ενώ στις αρχές του ίδιου αιώνα ο ηγούμενος Δανιήλ από τη Ρωσία αναφέρει ότι η μονή κειτόταν σε ερείπια⁵⁸⁸. Ωστόσο, φαίνεται ότι κατά το γ' τέταρτο του 12^{ου} αιώνα στο μοναστήρι του Αγίου Θεοκτίστου διαβιούσαν και πάλι μοναχοί, οι οποίοι φρόντισαν να διακοσμήσουν τη λαύρα τους με τοιχογραφίες⁵⁸⁹. Οι δωρητές του διακόσμου είναι άγνωστοι καθώς, όπως αναφέρθηκε, δεν υπάρχει κάποια αναφορά για τη μονή και τους μοναχούς της στις πηγές και επίσης δεν έχει εντοπιστεί κτητορική επιγραφή που πιθανώς θα διέσωζε τα ονόματά τους. Η μόνη ένδειξη για τους μοναχούς του μοναστηριού προέρχεται από επιγραφή πάνω από την είσοδο του οστεοφυλάκιου που αναφέρει: «θήκη ὀσίων πατέρων καί ἀδελφῶν. Κύριε εἰ ...ης ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. Λάζαρε δεῦρο ἔξω.»⁵⁹⁰. Οι ελληνικές επιγραφές δείχνουν ότι κατά πάσα πιθανότητα είχε εγκατασταθεί εκεί μια κοινότητα Ορθόδοξων μοναχών. Οι τοιχογραφίες του Αγίου Θεοκτίστου παρουσιάζουν τεχνοτροπικές ομοιότητες με αυτές της Εγκλείστρας του Αγίου Νεοφύτου στην Κύπρο⁵⁹¹. Κατά πάσα πιθανότητα η Εγκλείστρα του Αγίου Νεοφύτου διακοσμήθηκε με δαπάνες του

⁵⁸⁷ Tobler, *Topographie von Jerusalem*, τ. 2, 970. Furrer, "Lauren und Klöster", 234. Marti, "Lauren und Klöster", 17-19. Conder, Kitchener, *Survey*, τ. 3, 199. Vailhé, "Monastère de Saint Theoctiste", 58-76. Fast, "Der el-Mkellik", 31. Chitty, "Two Monasteries", 134-152. Mann, "Der el-Mkellik", 34-39. Meinardus, *Laurae and Monasteries of Judea*, 200-250, 328-356. Kühnel, *Wall Painting*, 181-191. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 268-271.

⁵⁸⁸ Ο ηγούμενος Δανιήλ αναφέρει ότι τόσο η μονή του Αγίου Ευθυμίου όσο και αυτή του Θεοκτίστου είχαν εγκαταληφθεί, Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 141.

⁵⁸⁹ Kühnel, *Wall Painting*, 191.

⁵⁹⁰ Ο.π., 185.

⁵⁹¹ Για το θέμα των ομοιοτήτων μεταξύ των τοιχογραφιών των δύο μνημείων, βλ. Ο.π., 185, 191.

ίδιου του αγίου ή τοπικών αφιερωτών⁵⁹². Επομένως, δεν δόθηκε αυτοκρατορική χορηγία στο μοναστήρι. Κατά τον ίδιο τρόπο οι ασκητές της μονής του Αγίου Θεοκτίστου ίσως φρόντισαν να διακοσμήσουν το μοναστήρι τους με δικά τους οικονομικά μέσα⁵⁹³. Δεν θα πρέπει άλλωστε να λησμονηθεί ότι ο άγιος Νεόφυτος είχε ταξιδέψει στην Παλαιστίνη το 1158 με σκοπό να μονάσει σε κάποια από τις μοναστικές κοινότητες της περιοχής και μάλιστα πρόσφατα έχει υποτεθεί ότι η Εγκλείστρα ακολουθεί τη διάταξη των κτισμάτων παλαιστινιακών λαυρών καθώς και του ναού της Αναστάσεως⁵⁹⁴. Επιπλέον οι στυλιστικές ομοιότητες των τοιχογραφιών της μονής του Αγίου Θεοκτίστου με αυτές της Εγκλείστρας του Αγίου Νεοφύτου, καθώς και η ίδια η φύση των δύο καθιδρυμάτων, που στην πραγματικότητα αποτελούσαν ένα *κελλίον*, δηλαδή ένα κοινόβιο ιδρυμένο σε μια σπηλιά σε δυσπρόσιτο σημείο, όπου διαβιούσαν έγκλειστοι οι μοναχοί, υποδεικνύουν ότι οι Ορθόδοξες μοναστικές κοινότητες βρίσκονταν πιθανότατα σε διαρκή επικοινωνία μεταξύ τους, γεγονός που είχε άμεσο αντίκτυπο και στην καλλιτεχνική παραγωγή της περιόδου. Επιπλέον σπαράγματα τοιχογραφιών, που χρονολογούνται στο 12^ο αιώνα, έχουν εντοπιστεί κατά τη διάρκεια ανασκαφών στη μονή του Αγίου Ευθυμίου, στην οποία, όπως είδαμε παραπάνω, ασκήτευαν Ορθόδοξοι μοναχοί, γεγονός που επιβεβαιώνει ότι και άλλοι Ορθόδοξοι μοναχοί θέλησαν να διακοσμήσουν τους ναούς των μοναστηριών τους⁵⁹⁵.

Επίσης, ο Ιωάννης Φωκάς αναφέρει ότι στη Σεβαστή (Σεβαστόπολη) της Παλαιστίνης υπήρχαν δύο ναοί αφιερωμένοι στον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο. Ο ένας εξ αυτών βρισκόταν στο κέντρο της πόλης και ο άλλος σε μικρό ύψωμα, όπου, σύμφωνα με το Φωκά, ο Ηρώδης είχε ανεγείρει το παλάτι του⁵⁹⁶. Ο Φωκάς περιγράφει το δεύτερο ναό ως εξής: «*Νῦν δε ὁ τοιοῦτος τόπος γέγονε Ρωμαϊκὸν μοναστήριον· ὑπάρχει οὖν ὁ ναὸς τῆς τοιαύτης μονῆς τρουλλωτός. Ἐν δὲ τῷ εὐωνύμῳ μέρει τοῦ θυσιαστηρίου ἐστὶ κελλίον μικρὸν, οὗ μέσον ὀράται ἐκ μαρμάρου ὀμφάλιον, ἐπὶ βαθυτάτῳ σφόδρα ὀρύγματι κείμενον, ἐν ᾧ ἡ πρώτη εὕρεσις τῆς τιμίας κεφαλῆς, καὶ ἀγγέλοις αἰδεσίμου τοῦ Προδρόμου*

⁵⁹² Stylianou, "Donors and Dedicatory Inscriptions", 99. Mango, Hawkins, "Hermitage of St. Neophytos", 183.

⁵⁹³ Wharton-Epstein, "Formulas for Salvation", 385-399.

⁵⁹⁴ Στεφανής (επιμ.), "Τυπική Διαθήκη", 31. Teteriatnikov, "Relic of the True Cross", 409-433.

⁵⁹⁵ Βλ. παραπάνω Κεφάλαιο Α', Α.1, σ. 13. Για τα θραύσματα τοιχογραφιών που εντοπίστηκαν στους πεσσούς του νότιου κλίτους του κυρίως ναού, βλ. Meimaris, *Monastery of Saint Euthymios*, 25, εικ. 21-24α.

⁵⁹⁶ PG 133, 940A-C.

γέγονεν, ἢ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ ἐχώσθη ὑπὸ τῆς Ἡρωδιάδος»⁵⁹⁷. Αναφορά στον ίδιο ναό κάνει επίσης ο Ρώσος προσκυνητής των Αγίων Τόπων Δανιήλ⁵⁹⁸. Πράγματι στην ακρόπολη της Σεβαστής στην Παλαιστίνη σώζονται έως σήμερα τμήματα οικοδομήματος που φαίνεται ότι ταυτίζεται με την εκκλησία του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου, την οποία αναφέρουν οι δύο προαναφερθέντες προσκυνητές. Η μελέτη των ερειπίων του έχει αποδείξει ότι στα τέλη του 11^{ου} αιώνα ανοικοδομήθηκε ένας σταυροειδής εγγεγραμμένος με τρούλο ναός πάνω σε μια προγενέστερη, πιθανώς παλαιοχριστιανική, βασιλική, ενώ κατά το 12^ο αιώνα ανακατασκευάστηκε η ανωδομή του ναού⁵⁹⁹. Επιπλέον στο βορειοανατολικό τμήμα του ναού διατηρείται μικρή κρύπτη. Μάλιστα τα χαρακτηριστικά της ταιριάζουν με την περιγραφή της εκκλησίας που δίνει ο Φωκάς. Ο εντοίχιος διάκοσμος της κρύπτης του ναού, που έχει χρονολογηθεί στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα, διατηρείται αποσπασματικά και σε άσχημη κατάσταση, αλλά παρουσιάζει τεχνοτροπικές ομοιότητες με σπαράγματα τοιχογραφιών από το παρεκκλήσι της πύλης της Δαμασκού (αγίου Στεφάνου) στην Ιερουσαλήμ, το οποίο πιθανώς να διακοσμήθηκε από Βυζαντινούς καλλιτέχνες⁶⁰⁰. Επομένως είναι πιθανό ότι ο ναός του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου αποτελεί ένα ακόμη μνημείο που διακοσμήθηκε από Βυζαντινούς καλλιτέχνες⁶⁰¹.

Επιπροσθέτως θα μπορούσαμε βάσιμα να υποστηρίξουμε ότι οι ζωγράφοι της συγκεκριμένης εποχής δεν εξειδικεύονταν σε μία μόνο εργασία, αλλά αναλάμβαναν την κατασκευή έργων τέχνης σε διαφορετικά μέσα, όπως ψηφιδωτά, τοιχογραφίες, μικρογραφίες χειρογράφων και εικόνες. Η πρακτική αυτή επιβεβαιώνεται από τις γραπτές πηγές. Περίπου έναν αιώνα πριν από την εποχή που εξετάζουμε, και συγκεκριμένα στις αρχές του 11^{ου} αιώνα, ο ζωγράφος Παντολέων είχε αναλάβει να

⁵⁹⁷ PG 133, 940C.

⁵⁹⁸ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 155-156.

⁵⁹⁹ Enlart, *Les monuments*, τ. 2, 340. Crowfoot, *Churches*, 24-39. Hamilton, *Samaria-Sebaste*, 31 κεξ. Ovadiah, *Corpus of Byzantine Churches*, 157-159. Pringle, "Church-Building", 10. Kühnel, *Wall Painting*, 193-204. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 297-301.

⁶⁰⁰ Στην πραγματικότητα σώζονται μόνο οι σκηνές της Αποτομής και της Ευρέσεως της κεφαλής του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου και δύο άγγελοι. Για τις τοιχογραφίες της πύλης της Δαμασκού στην Ιερουσαλήμ, βλ. Hunt, "Damascus Gate", 191-214. Επίσης, Crowfoot, *Churches*, 36-38. Kühnel, *Wall Painting*, 203-204. Επιπροσθέτως ερευνητές υποστήριξαν ότι η εκκλησία είχε διακοσμηθεί από Βυζαντινούς καλλιτέχνες σε προγενέστερη εποχή, ίσως στα τέλη του 11^{ου} αιώνα, εποχή της δεύτερης φάσης της ανοικοδόμησης του ναού. Crowfoot, *Churches*, 31. Άλλοι μελετητές πρότειναν ως πιθανή ημερομηνία για τις τοιχογραφίες τη δεκαετία του 1140, βλ. Hunt, "Damascus Gate", 191-214. Πάντως το γεγονός ότι ο Ιωάννης Φωκάς δεν κάνει αναφορά σε κάποια χορηγία προς αυτόν το ναό μπορεί να σημαίνει είτε ότι ο διάκοσμος του χρονολογείται περί το 1140 και η διακόσμηση δεν συνδεόταν με τον αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνό, διαφορετικά ο Ιωάννης Φωκάς δε θα παρέλειπε να την καταγράψει, είτε ότι αποτέλεσε χορηγία τοπικών ιεραρχών και ίσως χριστιανών της περιοχής.

⁶⁰¹ Όλοι οι ερευνητές που μελέτησαν τις τοιχογραφίες συμφωνούν ως προς αυτό το θέμα, βλ. Hunt, "Damascus Gate", 196. Kühnel, *Wall Painting*, 193-204.

διακοσμήσει το Μηνολόγιο του Βασιλείου Β΄, που σήμερα φυλάσσεται στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού (κωδ. 1613), με μικρογραφίες μαζί με μια ομάδα ακόμη επτά καλλιτεχνών⁶⁰². Από τον Βίο του αγίου Αθανασίου του Αθωνίτη λαμβάνουμε την πληροφορία ότι την ίδια περίοδο κατά την οποία ο Παντολέων εκτελούσε την αυτοκρατορική παραγγελία ο μοναχός Κοσμάς από τη μονή της Μεγίστης Λαύρας του Αγίου Όρους του ζήτησε να ζωγραφίσει μια εικόνα του αγίου Αθανασίου⁶⁰³. Επομένως, ο Παντολέοντας εργαζόταν ταυτόχρονα ως μικρογράφος και ζωγράφος εικόνων. Επίσης ο Ρώσος ζωγράφος Αλύπιος ξεκίνησε τη σταδιοδρομία του ως ψηφοθέτης, αλλά αργότερα ζωγράφιζε φορητές εικόνες⁶⁰⁴. Ακόμη στη μονή του Αγίου Νεοφύτου στην Πάφο της Κύπρου σώζεται εικόνα της Παναγίας Ελεούσας που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 152)⁶⁰⁵. Η χρονολόγησή της καθώς και η τεχνοτροπία της τη συνδέουν με τις τοιχογραφίες του ναού του μοναστηριού, που φιλοτεχνήθηκαν την ίδια περίπου εποχή από το ζωγράφο Θεόδωρο Αψευδή⁶⁰⁶. Η τεχνοτροπική ομοιότητα ίσως να οφείλεται στο γεγονός ότι ο Αψευδής ζωγράφισε την εικόνα, αφού ολοκλήρωσε το διάκοσμο του ναού. Δεν μπορούμε όμως να είμαστε απόλυτα σίγουροι, εφόσον η εικόνα δε φέρει αφιερωματική επιγραφή ή υπογραφή του ζωγράφου.

Από τα παραπάνω συνάγεται το συμπέρασμα ότι στην περιοχή των Αγίων Τόπων δραστηριοποιούνταν Βυζαντινοί καλλιτέχνες οι οποίοι φιλοτεχνούσαν εντοίχιους διακόσμους. Εάν γίνει αποδεκτό ότι οι καλλιτέχνες της εποχής ασχολούνταν τόσο με τη φιλοτέχνηση εντοίχιων διακόσμων όσο και με την παραγωγή φορητών εικόνων τότε είναι δυνατό να υποτεθεί ότι αυτοί θα μπορούσαν να ζωγραφίσουν εικόνες για τις μοναστικές κοινότητες της περιοχής της Συροπαλαιστίνης. Πιο απλά, οι καλλιτέχνες που διακοσμούσαν τις εκκλησίες με τοιχογραφίες ή ψηφιδωτά μπορούσαν επίσης να φιλοτεχνήσουν και φορητές εικόνες τόσο για το μοναστηριακό ίδρυμα για το οποίο εργάζονταν όσο και για άλλα μοναστήρια.

⁶⁰² Nersessian, "Remarks", 104-125. Frolov, "Ménologue du Vatican", 29-42. Ševčenko, "Menologium", 245-276. Cormack, "Ο καλλιτέχνης στην Κωνσταντινούπολη", 50-55. Επίσης για τον Παντολέοντα και το έργο του, βλ. Ševčenko, "Pantoleon", 241-249.

⁶⁰³ Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae*, 122-123.

⁶⁰⁴ Mango, *Art of the Empire*, 223-224.

⁶⁰⁵ Stylianos, "Donors and Dedicatory Inscriptions", 99. Mango, Hawkins, "Hermitage of St. Neophytos", 160-162, 201-204, εικ. 54. Παπαγεωργίου, *Εικόνες*, 19, εικ. 9. Η εικόνα φέρει την επιγραφή: «Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ ἡ ἔλεοῦσα».

⁶⁰⁶ Stylianos, "Donors and Dedicatory Inscriptions", 99. Mango, Hawkins, "Hermitage of St. Neophytos", 183.

Η παράθεση των παραπάνω παραδειγμάτων είχε ως στόχο της να προσκομίσει στοιχεία που αφορούν στο καλλιτεχνικό περιβάλλον στο οποίο θα δραστηριοποιούνταν οι ζωγράφοι των σιναϊτικών εικόνων. Εφόσον οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες ήταν σε θέση να ταξιδέψουν για να εργαστούν σε διαφορετικές περιοχές, τότε θα μπορούσαν να φτάσουν και μέχρι το Σινά και να εργαστούν επί τόπου. Το γεγονός ότι κατά πάσα πιθανότητα ο Εφραίμ και το συνεργείο του στάλθηκαν από τον αυτοκράτορα Μανουήλ Α΄ Κομνηνό στη Βηθλεέμ για να διακοσμήσουν με ψηφιδωτά το ναό της Γεννήσεως αποτελεί αδιάσειστο τεκμήριο ότι Βυζαντινοί καλλιτέχνες ταξίδευαν προς τους Αγίους Τόπους για να εργαστούν. Από τους Αγίους Τόπους και ιδιαίτερα από την Ιερουσαλήμ οι καλλιτέχνες μπορούσαν να ταξιδέψουν προς το Σινά για να προσφέρουν και εκεί τις υπηρεσίες τους. Αυτό σημαίνει ότι ο ισχυρισμός, σύμφωνα με τον οποίο Βυζαντινοί ζωγράφοι φιλοτέχνησαν εικόνες στο Σινά δεν είναι εντελώς αβάσιμος, αλλά μένει να διαπιστώσουμε εάν μπορούμε να τον τεκμηριώσουμε.

Γ.2 Αναζητώντας τους ζωγράφους των εικόνων της μονής Σινά

Ένα από τα βασικά ερωτήματα που ζητούν απάντηση είναι εάν οι εικόνες που μελετήσαμε ζωγραφίστηκαν επί τόπου στο Σινά ή εάν φιλοτεχνήθηκαν σε κάποιον άλλο τόπο και έφτασαν στο μοναστήρι μέσω προσκυνητών ή μοναχών. Με άλλα λόγια είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι καλλιτέχνες από το Βυζάντιο ταξίδεψαν μέχρι το Σινά για να παράξουν αυτά τα έργα; Μήπως, από την άλλη, Βυζαντινοί ζωγράφοι φιλοτέχνησαν αυτές τις εικόνες στις περιοχές που διαβιούσαν και δεν επισκέφτηκαν ποτέ τη μονή του Σινά; Απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα δεν είναι εύκολο να δοθούν. Στην περίπτωση των εικονογραφημένων χειρογράφων είναι πολύ πιο εύκολο να εντοπιστεί ο τόπος παραγωγής και διακόσμησης τους, επειδή στην πλειονότητά τους φέρουν σημειώματα και κολοφώνες, που συχνά προσδιορίζουν τον αντιγραφέα, τον δωρητή, καθώς και το μοναστήρι για το οποίο αντιγραφόταν το χειρόγραφο. Ωστόσο, οι εικόνες φέρουν πολύ σπάνια επιγραφές και όταν αυτές υπάρχουν, συνήθως αναφέρουν μόνο το όνομα και σπανιότερα την ιδιότητα του δωρητή. Ακόμη πιο σπάνια αναφέρουν το όνομα της μονής ή της εκκλησίας για την οποία προορίζονταν, ενώ παραλείπουν να δώσουν την ημερομηνία παραγωγής τους και για το λόγο αυτό χρονολογούνται κυρίως με βάση την τεχνοτροπία τους⁶⁰⁷. Συνεπώς δεν είναι δυνατό να είμαστε απόλυτα βέβαιοι ότι οι εικόνες βρέθηκαν στο Σινά από την πρώτη στιγμή της δημιουργίας τους. Παρά τη σοβαρότητα αυτής της παρατήρησης μπορούμε να υποθέσουμε ότι η πλειονότητα των εικόνων του μοναστηριού βρέθηκε στο Σινά τη στιγμή της δημιουργίας τους, αν και υποστηρίζαμε ότι ορισμένες από αυτές, όπως η εικόνα της Ουρανοδόμου Κλίμακας, μεταφέρθηκαν αργότερα στο Σινά⁶⁰⁸. Η άποψη αυτή δε θα πρέπει να απέχει πολύ από την πραγματικότητα, παρόλο που είναι δύσκολο να τεκμηριωθεί με αδιάσειστα στοιχεία. Επί παραδείγματι η εικόνα με τον προφήτη Δαβίδ και τον βασιλιά και ιερέα Μελχισεδέκ, που στρέφονται προς μέταλλο με τον Χριστό, είναι πολύ πιθανό ότι φιλοτεχνήθηκε εξ αρχής για να διακοσμήσει το καθολικό της μονής Σινά εφόσον στο κάτω μέρος απεικονίζεται σε προσκύνηση ο ηγούμενος του μοναστηριού Αβράμιος. Ανάλογες περιπτώσεις αποτελούν όσες εικόνες φέρουν επιγραφή στην οποία γίνεται σαφής μνεία στη μονή

⁶⁰⁷ Καμία από τις εικόνες που είδαμε μέχρι τώρα δεν φέρει ημερομηνία. Πολλές φορές για να προσδιορίσουμε καλύτερα την ημερομηνία παραγωγής στηριζόμαστε σε στοιχεία από τη μορφή του δωρητή ή την αφιερωματική επιγραφή, όπως επί παραδείγματι στο δίπτυχο με τη Γέννηση και τη Βάπτιση που φέρει επιγραφή με το όνομα του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Σωφρόνιου και στην εικόνα με τον άγιο Γεώργιο και το βασιλιά της Γεωργίας Δαβίδ Β'.

⁶⁰⁸ Βλ. σσ. 50-55.

Σινά. Σε αυτές συγκαταλέγεται η εικόνα με τον Προφήτη Μωυσή να λαμβάνει το Νόμο μπροστά από τη Βάτο με σκηνές του Βίου του, στην οποία απεικονίζεται ο ηγούμενος της μονής Νείλος. Εντούτοις αυτές οι εικόνες αποτελούν τη μειοψηφία μπροστά στο σύνολο των σωζόμενων εικόνων. Ωστόσο, υποστηρίζαμε ότι ένα σύνολο εικόνων φιλοτεχνήθηκε αρχικά για τη μονή του Αγίου Αντωνίου στην Κωνσταντινούπολη. Στην πραγματικότητα όμως δεν γνωρίζουμε πότε ακριβώς οι εικόνες αυτές μεταφέρθηκαν στο Σινά.

Η πολιτική κατάσταση της ευρύτερης περιοχής της ανατολικής Μεσογείου από τα τέλη του 11^{ου} έως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα φαίνεται ότι σχετίζεται με την καλλιτεχνική παραγωγή. Το Βυζάντιο είχε απωλέσει πριν από πολλούς αιώνες τα εδάφη της Αιγύπτου, της Παλαιστίνης και της Συρίας και έτσι το Σινά δεν βρισκόταν πλέον στις εσχατιές μιας χριστιανικής αυτοκρατορίας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πλέον ήταν εγγύτερα στην καρδιά του μουσουλμανικού κόσμου. Η πιο κοντινή περιοχή στο Σινά που εξακολουθούσε να βρίσκεται υπό την άμεση κυριαρχία των Βυζαντινών ήταν το νησί της Κύπρου. Επίσης, ανάμεσα στο Βυζάντιο και το Σινά είχαν δημιουργηθεί τα Σταυροφορικά κράτη των Αγίων Τόπων που διευκόλυναν, όπως θα αναφέρουμε, την μεταξύ τους επαφή⁶⁰⁹. Αυτό σημαίνει ότι το Σινά δε βρισκόταν σε άμεση γειτνίαση με τη Βυζαντινή αυτοκρατορία, όμως το γεγονός αυτό δε φαίνεται να εμπόδισε την ανάπτυξη πνευματικών δεσμών μεταξύ του μοναστηριού και του Βυζαντίου. Οι σιναϊτικές εικόνες εντάσσονται τόσο τεχνοτροπικά όσο και θεματικά στα πλαίσια της Βυζαντινής καλλιτεχνικής παραγωγής της περιόδου. Πιο απλά, αυτές οι εικόνες έχουν ζωγραφιστεί από Βυζαντινούς καλλιτέχνες.

Η πλειονότητα των σύγχρονων μελετητών συμφωνεί με την άποψη ότι ένα μεγάλο μέρος από τις εικόνες του Σινά φιλοτεχνήθηκαν στο ίδιο το μοναστήρι από καλλιτέχνες που προέρχονταν από την Κωνσταντινούπολη ή άλλες επαρχίες της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, όπως η Κύπρος. Η υπόθεση αυτή βασίστηκε κυρίως στο γεγονός ότι σε ένα μεγάλο αριθμό μεσοβυζαντινών και υστεροβυζαντινών σιναϊτικών εικόνων απαντά ένας ιδιαίτερος τρόπος διακόσμησης του χρυσού βάθους. Πρόκειται για την απόδοση ομόκεντρων κύκλων στο χρυσό βάθος, που απαντά κατά κύριο λόγο στα φωτοστέφανα και δευτερευόντως σε διακοσμητικούς κύκλους του φόντου, η οποία αντανακλά το φως⁶¹⁰. Εντούτοις καινούργιες ενδείξεις, που έρχονται να

⁶⁰⁹ Βλ. Κεφάλαιο Δ', Δ.1, Δ.2, 200-222.

⁶¹⁰ Οι μελέτες επί του συγκεκριμένου θέματος είναι μέχρι στιγμής περιορισμένες, αλλά αυτή η άποψη έχει καθιερωθεί μάλλον άκριτα από τους σύγχρονους ερευνητές. Ο R. Cormack, αναφερόμενος στις

προσφέρουν κάποιες ακτίνες φωτός στο θέμα της τεχνικής της εγχάραξης του χρυσού βάθους, προέρχονται κατά παράδοξο ίσως τρόπο και πάλι από τη μονή του Σινά, καθώς και από άλλες περιοχές⁶¹¹. Στη Βιβλιοθήκη της μονής Σινά φυλάσσεται σήμερα ο Θεοδοσιανός ή Χρυσός κώδικας (κωδ. 204)⁶¹². Πρόκειται για πολυτελές χειρόγραφο, με εξαιρετικής τεχνοτροπίας μικρογραφίες που χρονολογείται περί το 975 με 1000. Η πολυτέλεια και η άριστη εκτέλεση των μικρογραφιών σε συνδυασμό με την εξαιρετικά προσεγμένη κεφαλαιογράμματη γραφή, που αποδίδεται με χρυσά γράμματα οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ο κώδικας αποτέλεσε αυτοκρατορική παραγγελία, που παρήχθη σε κάποιο εργαστήριο της Κωνσταντινούπολης⁶¹³. Τα πρώτα φύλλα του κώδικα κοσμούνται με επτά μικρογραφίες ολόσωμων αγίων μορφών. Απεικονίζονται ο Χριστός, η Παναγία, ο άγιος Πέτρος των Μονοβάτων και οι τέσσερις Ευαγγελιστές (Εικ. 153). Τα φωτοστέφανα των μορφών αποδίδονται με την χαρακτηριστική, για πολλές εικόνες του Σινά, εγχάραξη του χρυσού βάθους, με τη διαφορά ότι στο χειρόγραφο η χάραξη είναι ιδιαίτερα προσεγμένη και λεπτή λόγω της φύσης του υποστρώματος⁶¹⁴. Διαθέτουμε επομένως απτή απόδειξη ότι η απόδοση του χρυσού βάθους με εγχάραξη δεν απαντά μόνο σε εικόνες του Σινά, αλλά και σε ένα χειρόγραφο που αντιγράφηκε στην Κωνσταντινούπολη.

Εικόνες με κυκλική στίλβωση του χρυσού βάθους έχουν εντοπιστεί επίσης στο Άγιον Όρος. Οι περισσότερες μάλιστα από αυτές έχουν θεωρηθεί έργα καλλιτεχνών της Κωνσταντινούπολης. Πρόκειται για τα τμήματα επιστυλίου τέμπλου του β' μισού του 12^{ου} αιώνα με σκηνές του Βίου της Παναγίας και του Δωδεκαόρτου

εικόνες του Ευαγγελισμού και της Κλίμακος, που χρονολογούνται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, υποστηρίζει ότι: «Two indications may help to suggest their production in the monastery. ...The second is the distinctive polishing of the haloes so that they reflect the light as if they were spinning». Cormack, "Sinai", 42. Επίσης την ίδια άποψη έχει διατυπώσει και η αείμνηστη Ντ. Μουρίκη με αφορμή τη μελέτη άλλων σιναϊτικών εικόνων: «(αυτή η λεπτομέρεια) αποτελεί το πιο εξειδικευμένο τεχνικό χαρακτηριστικό των βυζαντινών εικόνων που ζωγραφίστηκαν στο Σινά από τον 10^ο έως και τον 13^ο αι. Πρόκειται για τον ειδικό τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται η διαφορετική αντανάκλαση του φωτός στο χρυσό φόντο με τη χρήση εργαλείου όπως ο διαβήτης και με τη βοήθεια μικρής βούρτσας. Η τεχνική αυτή δεν έχει επισημανθεί έως σήμερα εκτός Σινά». Βλ. Μουρίκη, "Εικόνες", 105. Βλ. επίσης το ενδιαφέρον άρθρο για το συμβολικό νόημα αυτής της τεχνικής: Schwartz, "Whirling Disc", 24-29. Επίσης Ratseva, "Sinai School", 10-19.

⁶¹¹ Για την τεχνική της κυκλικής στίλβωσης, βλ. Παπαδοπούλου, "Περιπέτειες μιας εικόνας", 195-196, εικ. 7-10.

⁶¹² Για όλη την προηγούμενη βιβλιογραφία βλ. Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 42-47, εικ. 92-108, πίν. III-VIII. Επίσης, Γαλάβαρης, "Εικονογραφημένα χειρόγραφα", 314-315, εικ. 3-6. Πιο πρόσφατα, Justin Sinaites, "Sinai Codex Theodosianus", 57-77.

⁶¹³ Μάλιστα ο R. Cormack έχει υποστηρίξει ότι ο κώδικας αποτέλεσε έργο του Παντολέοντα ή καλλιτεχνικού εργαστηρίου που ήταν άμεσα επηρεασμένο από το ύφος του, Cormack, "Ο καλλιτέχνης στην Κωνσταντινούπολη", 53. Ο κολοφώνας του χειρογράφου δεν σώζεται σήμερα.

⁶¹⁴ Οφείλω εγκάρδιες ευχαριστίες στο Βιβλιοθηκάριο της μονής Σινά πατέρα Ιουστίνου, ο οποίος κατά την επίσκεψή μου στο μοναστήρι το έτος 2009 είχε την ευγενή καλοσύνη να μου δείξει αυτήν την τεχνοτροπική λεπτομέρεια των μικρογραφιών.

από τη μονή Βατοπεδίου (Εικ. 140-141), καθώς και για τις εικόνες του Χριστού Παντοκράτορα και της Παναγίας Οδηγήτριας του 1260-1270 από τη μονή Χιλανδαρίου, και αυτές του Χριστού Παντοκράτορα, της Παναγίας Οδηγήτριας και του αγίου Δημητρίου που χρονολογούνται στα τέλη του 13^{ου} αιώνα και προέρχονται από τη μονή Βατοπεδίου⁶¹⁵. Ένα ακόμη παράδειγμα, που σίγουρα δεν είναι και το τελευταίο, είναι η εικόνα του Χριστού από το ναό της Παναγίας του Άρακα στα Λαγουδερά της Κύπρου, που σήμερα φυλάσσεται στο Βυζαντινό μουσείο της Λευκωσίας και η οποία χρονολογείται γύρω στο 1192 (Εικ. 154)⁶¹⁶.

Από τα παραπάνω γίνεται κατανοητό ότι, σε ό,τι αφορά στις εικόνες, το συγκεκριμένο τεχνοτροπικό γνώρισμα δεν αποτελεί τεκμήριο καλλιτεχνικής δραστηριότητας στην ίδια τη μονή Σινά, αφού αυτό απαντά σε εικόνες και χειρόγραφα που φιλοτεχνήθηκαν σε περιοχές του Βυζαντίου και σχετίζονται κυρίως με την Κωνσταντινούπολη.

Υπάρχει ένα ακόμη διακοσμητικό μοτίβο που έχει συνδεθεί με την καλλιτεχνική παραγωγή στο Σινά⁶¹⁷. Αυτό το μοτίβο απαντά στην πίσω πλευρά ορισμένων εικόνων. Αποδίδεται με χοντρές πινελιές μπλέ και κόκκινου χρώματος, που σχηματίζουν οριζόντιες ή κάθετες σειρές. Παραδείγματα αποτελούν η εικόνα με τους αγίους Νικόλαο και Σάββα και τις αγίες Βαρβάρα και Ειρήνη, που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 133-134), η εικόνα με το εν Χώνες θαύμα του β' μισού του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 11-12), το επιστύλιο με τη Δέηση και σκηνές θαυμάτων του αγίου Ευστρατίου του β' ή γ' τέταρτο 12^{ου} (Εικ. 24-26), οι δώδεκα εικόνες Μηνολογίου που χρονολογούνται γύρω στο 1200 (Εικ. 66-72), η εικόνα του προφήτη Ηλία που χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα (Εικ. 79-80) και η εικόνα του προφήτη Μωσή που λαμβάνει το Νόμο μπροστά από τη Βάτο που

⁶¹⁵ Περιοριζόμαστε βέβαια σε παραδείγματα του 12^{ου} και 13^{ου} αιώνα. Για το επιστύλιο, βλ. σ. 152, υποσημ. 527. Για τον διάκοσμο της πίσω όψης, βλ. Χατζηδάκης, "Εικόνες επιστυλίου", 396-397. Για τις εικόνες του Χριστού και της Παναγίας από το Χιλανδάρι, βλ. Radojčić, *Icônes*, 3, 7. Radojčić, "Umetnicki", 173, εικ. 24. Πελεκανίδης, "Φορητή εικόν", 75-83. Weitzmann κ.ά., *Treasury of Icons*, 62, πίν. 157. Bogdanović, Djurić, Medaković, *Chilandar*, 62-64, εικ. 43, 45. Weitzmann κ.ά., *The Icon*, 135, 160-161. Müller, Djordjević, *Famous Icons*, πίν. 4-5. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές Εικόνες*, αρ. 79, 99, 209. Γαλάβαρης κ.ά. (επιμ.), *Θησαυροί*, αρ. 2.8, 2.9, 66-67, (Ε. Ν. Τσιγαρίδας). Για τις τρεις εικόνες του Βατοπαιδίου, βλ. Weitzmann κ.ά., *Treasury of Icons*, πίν. 60. Miljković-Peprek, *Deloto*, πίν. CLXXXIX. Τσιγαρίδας, "Παλαιολόγειες εικόνες", 355-359, εικ. 4-6. Τσιγαρίδας, "Φορητές εικόνες", 365-368, 372-373, εικ. 310-311, 315. Γαλάβαρης κ.ά. (επιμ.), *Θησαυροί*, αρ. 2.10, 2.11, 2.13, 67-70, 72-74, (Ε. Ν. Τσιγαρίδας).

⁶¹⁶ Παπαγεωργίου, "Εικόν του Χριστού", 45-55. Παπαγεωργίου, *Icons*, 49. Παπαγεωργίου, *Βυζαντινές εικόνες*, αρ. 7, 36. Mouriki, "Thirteenth-Century Icon Painting", εικ. 1. Παπαγεωργίου, *Εικόνες*, 19, εικ. 10. Sophocleus, *Icons of Cyprus*, αρ. 15, 83-84, 140.

⁶¹⁷ Μουρίκη, "Εικόνες", 105.

επίσης χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα (Εικ. 81-82). Παρατηρούμε ότι αυτός ο διάκοσμος δεν απαντά σε μία μόνο συγκεκριμένη χρονική περίοδο οπότε δεν μπορεί να αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός καλλιτεχνικού εργαστηρίου που δραστηριοποιούνταν στο Σινά. Εξάλλου, το ίδιο μοτίβο απαντά στην εικόνα της Παναγίας Οδηγήτριας των αρχών του 13^{ου} αιώνα, που σήμερα φυλάσσεται στο Βυζαντινό Μουσείο Αθηνών, αλλά φαίνεται ότι φιλοτεχνήθηκε στην Κύπρο (Εικ. 155-156), καθώς επίσης και σε αρκετές εικόνες της Κύπρου που χρονολογούνται στο 13^ο αιώνα⁶¹⁸. Επίσης στο ναό της Ευαγγελίστριας, που βρίσκεται στο Γεράκι της Πελοποννήσου, σώζεται το κτιστό τέμπλο του ναού που είναι διακοσμημένο με τοιχογραφίες του β' μισού του 12^{ου} αιώνα⁶¹⁹. Οι τοιχογραφημένες παραστάσεις του τέμπλου, που αποδίδουν εικόνες, διαθέτουν πίσω πλευρά που διακοσμείται με το ίδιο μοτίβο, γεγονός που μας δείχνει ότι η χρήση του δεν περιοριζόταν στο Σινά.

Όπως αναφέραμε, οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες ταξίδευαν σε διαφορετικές περιοχές σε αναζήτηση εργασίας. Αυτό θα μπορούσε να σημαίνει ότι οι σιναϊτικές εικόνες φιλοτεχνήθηκαν επί τόπου από ζωγράφους που είχαν έρθει να εργαστούν στο Σινά. Ωστόσο, το γεγονός ότι στο Σινά δεν σώζεται εντοίχιος διάκοσμος που να χρονολογείται στην περίοδο που μελετούμε μας προβληματίζει, γιατί δεν θα ήταν εύκολο σε κάποιον επαγγελματία ζωγράφο να πραγματοποιήσει ένα επίπονο ταξίδι πολλών ημερών μέχρι το Σινά για να ζωγραφίσει μόνο εικόνες, μια ή περισσότερες, ακόμη και αν εργαζόταν στην περιοχή των Ιεροσολύμων⁶²⁰. Ακόμη και αν δεχτούμε ότι ένας καλλιτέχνης θα μπορούσε να περάσει για ένα μικρό διάστημα από το Σινά θα ήταν σίγουρα αναγκασμένος να φύγει γρήγορα από αυτό για να αναζητήσει αλλού εργασία, αφού δεν υπήρχε καμία άλλη χριστιανική κοινότητα ή μονή στη χερσόνησο του Σινά όπου θα μπορούσε να προσφέρει τις υπηρεσίες του. Επίσης, είναι σχεδόν βέβαιο ότι οι μοναχοί του Σινά θα έβρισκαν την ευκαιρία να παραγγείλουν εντοίχιους διακόσμους εάν ένας καλλιτέχνης έμενε μόνιμα ή για μεγάλο διάστημα στο Σινά. Θα μπορούσαμε επίσης να σκεφτούμε ότι κάποιοι από αυτούς τους ζωγράφους ήταν μοναχοί και διέμεναν μόνιμα στο Σινά. Δυστυχώς, δεν υπάρχουν ενδείξεις που να επιβεβαιώνουν ή να αντικρούουν την παραπάνω υπόθεση. Πάντως σε σιναϊτική εικόνα, που χρονολογείται μετά το 1223, στην οποία απεικονίζονται ο προφήτης

⁶¹⁸ Mouriki, "Variant of Hodegetria", 404, 413-414, εικ. 1, 3. Aspra-Vardavakis, "Icons of John the Baptist", 180-181. Vocotopoulos, "Icons at Moutoullas", 161-177, εικ. 2, 4, 11. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*, αρ. 63, 408-409, (Χ. Μπαλτογιάννη).

⁶¹⁹ Chatzidakis, "L'évolution du templon", 342. Μουτσόπουλος, Δημητροκάλλης, *Γεράκι*, 83-136δ.

⁶²⁰ Για τη διάρκεια του ταξιδιού μέχρι το Σινά βλ. παρακάτω σσ. 221-222. Παρόλα αυτά θα μπορούσαν να φιλοτεχνήσουν εικόνες για το Σινά στον τόπο όπου βρισκόταν η αρχική τους εργασία.

Μουσής και ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Ευθύμιος Β΄ εκατέρωθεν της Παναγίας με το Χριστό σε μέταλλο, σώζεται η υπογραφή του ζωγράφου (Εικ. 157-158)⁶²¹. Σε αυτήν ο καλλιτέχνης υπογράφει ως Πέτρος ζωγράφος⁶²². Επιπλέον γνωρίζουμε ότι ο τάφος του Πατριάρχη Ευθυμίου βρίσκεται στο Σινά γεγονός που δείχνει ότι έζησε εκεί για κάποιο διάστημα⁶²³. Θα περιμέναμε λοιπόν ότι η εικόνα του θα φιλοτεχνούνταν επί τόπου από κάποιον ζωγράφο που βρισκόταν στη συνοδεία του Πατριάρχη. Ωστόσο, ακόμη και αν η εικόνα φιλοτεχνήθηκε στο Σινά, δεν υπάρχουν στοιχεία που να μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι ο ζωγράφος Πέτρος ήταν μοναχός. Εντούτοις ο Βίος του αγίου Αθανασίου του Αθωνίτη αναφέρει ότι όταν ο μοναχός Κοσμάς από τη μονή της Μεγίστης Λαύρας του Αγίου Όρους θέλησε να αποκτήσει ένα αντίγραφο της εικόνας του κοιμηθέντος αγίου Αθανασίου ταξίδεψε μέχρι την Κωνσταντινούπολη για να αναθέσει την εργασία στον ζωγράφο Παντολέοντα⁶²⁴. Εάν ο μοναχός Κοσμάς έπρεπε να μεταβεί από το Άγιον Όρος στην Κωνσταντινούπολη για να βρει τον κατάλληλο ζωγράφο στον οποίο να δώσει το πορτραίτο του αγίου, τότε καταλαβαίνουμε ότι οι σιναΐτες μοναχοί θα ήταν αναγκασμένοι να ταξιδέψουν σε μεγάλες αποστάσεις για να αποκτήσουν μια εικόνα, αφού όπως αναφέραμε το Σινά βρισκόταν σε μια χερσόνησο, όπου δεν υπήρχαν χριστιανικές κοινότητες.

Επομένως μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η απουσία εντοίχιου διακόσμου που χρονολογείται στο διάστημα από τα τέλη του 11^{ου} έως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα μας παρέχει την ένδειξη ότι δεν δραστηριοποιούνταν καλλιτέχνες στο Σινά. Προς επίρρωση των παραπάνω θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε ως συγκριτικό υλικό τα σιναΐτικά χειρόγραφα. Σημειώνουμε εξ αρχής ότι τα χειρόγραφα που γνωρίζουμε ότι αντιγράφηκαν στο Σινά δεν φέρουν μικρογραφίες⁶²⁵. Ο διάκοσμός τους περιορίζεται συχνά μόνο σε διακοσμημένα αρχικά γράμματα. Η ίδια παρατήρηση ισχύει για τα ελληνικά, γεωργιανά και αραβικά χειρόγραφα στα οποία αναφερθήκαμε στο κεφάλαιο των δωρητών. Εδώ θα προστεθούν ορισμένα ακόμη παραδείγματα και πιο

⁶²¹ Άμαντος, *Σιναΐτικά μνημεία*, 47. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 158, τ. 2, 138-139. Mouriki, "Thirteenth-Century Sinai Icons", 329-331, 335-337, εικ. 1-4, 16, 18. Aliprantis, *Moses auf dem Berge Sinai*, 93-104, εικ. 51. Μουρίκη, "Εικόνες", 112-113, εικ. 48. Mouriki "Portraits des donateurs", αρ. 12, 122. Μπαλτογιάννη, "Η Παναγία στις εικόνες", 139-141. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 53, 258-261, (G. R. Parpulov). Parpulov, "Mural and Icon Painting", 388, XIII.20.

⁶²² «Δέ(ησις) Πέτρου ζωγράφου».

⁶²³ Βλ. σ. 43.

⁶²⁴ Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae*, κεφ. 254, 122.

⁶²⁵ Βλ. σχετικά, Patterson Ševčenko, "Manuscript Production", 233-258.

συγκεκριμένα, ένα σύνολο χειρογράφων, που χρονολογούνται στο 12^ο αιώνα, για τα οποία πιθανολογούμε ότι αντιγράφηκαν στο Σινά ή τουλάχιστον σε κοντινή με αυτό περιοχή⁶²⁶. Θα αναφερθούμε εδώ σε δύο μόνο παραδείγματα από αυτό το σύνολο κωδίκων για να στηρίξουμε την υπόθεσή μας. Το πρώτο παράδειγμα είναι ο ελληνικός κώδικας 207⁶²⁷. Το χειρόγραφο διακοσμείται μόνο με ένα λιτό και μάλλον άκομψο πορτραίτο του αγίου Ιωάννη του Θεολόγου, που περιβάλλεται από διάχωρα με φυτικά κοσμήματα, κάτω από ταινία με φυτικό διάκοσμο και εικονιστικό διάκοσμο πτηνών και γρυπών (Εικ. 159). Το επόμενο παράδειγμα είναι ο κώδικας 237 που διαθέτει μόνο μια εικονογραφημένη σελίδα στην οποία απεικονίζονται μέσα σε μετάλλιο οι προτομές του Χριστού και τριών αποστόλων (Εικ. 160)⁶²⁸. Σε αυτήν την περίπτωση οι μορφές δεν αποδίδονται με περίτεχνο τρόπο και τα μετάλλια περιβάλλονται από γεωμετρικό κόσμημα (ψαθωτό). Τα δύο αυτά χειρόγραφα, όπως και τα υπόλοιπα της ίδιας ομάδας, που είναι όλα βιβλία που προορίζονταν για λειτουργική χρήση, όπως ψαλτήρια και ευαγγέλια, φέρουν διακοσμητικά μοτίβα επηρεασμένα από την ισλαμική και την κοπτική τέχνη. Όπως αναφέραμε, αυτά είναι το φυτικό κόσμημα, τα σχηματοποιημένα πτηνά, τα λιοντάρια και οι γρύπες, στα οποία θα πρέπει να προσθέσουμε τους ρόδακες. Η τεχνοτροπία αυτών των χειρογράφων, που φαίνεται ότι παρήχθησαν στο Σινά, δεν παρουσιάζει ομοιότητες με τις εικόνες του 12^{ου} αιώνα στις οποίες αναφερθήκαμε. Από την εντελώς διαφορετική και μάλλον άτεχνη απόδοση των μορφών των αγίων προσώπων κατανοούμε ότι οι αντιγραφείς των χειρογράφων δεν ήταν ζωγράφοι. Φρόντισαν μόνο να διακοσμήσουν τα χειρόγραφα με απλά διακοσμητικά μοτίβα, που έβλεπαν στο οικείο τους περιβάλλον. Δεν μπορεί μάλιστα να είναι τυχαίο το γεγονός ότι τα ίδια διακοσμητικά μοτίβα απαντούν σε ξύλινα ζωγραφισμένα φατνώματα της στέγης και των παραθύρων παρεκκλησίων της μονής Σινά, όπως επί παραδείγματι σε αυτό της Αγίας Μαρίας (Εικ. 161)⁶²⁹.

Επίσης στο κεφάλαιο των δωρητών αναφερθήκαμε στον σιναϊτικό κώδικα 257 που αντιγράφηκε από τον ιερομόναχο Πέτρο του αγίου όρους Σινά το έτος 1101/2 (Εικ. 8-9), καθώς επίσης και σε τέσσερα μηναιία που δώρησε ο Παχώμιος στο Σινά

⁶²⁶ Galavaris, “‘Sinaitic’ Manuscripts”, 117-144.

⁶²⁷ Galavaris, στο ίδιο, 130, εικ. 13. Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 116-119, εικ. 392-397, πίν. XIX.

⁶²⁸ Galavaris, στο ίδιο, 131, εικ. 18. Weitzmann, Galavaris, στο ίδιο, 124-126, εικ. 410-418.

⁶²⁹ Αν και είναι πιθανό ότι τα φατνώματα χρονολογούνται στον 14^ο αιώνα, Gale, *Sinai*, εικ. 142-147.

στις αρχές του 11^{ου} αιώνα (Εικ. 10)⁶³⁰. Η πιθανότητα να αντιγράφηκαν αυτοί οι κώδικες στο Σινά είναι μεγάλη. Ωστόσο, κανένα από τα δύο χειρόγραφα δεν φέρει μικρογραφίες. Επιπλέον, τα γεωργιανά χειρόγραφα που αντιγράφηκαν στο Σινά, όπως ο σιναϊτικός γεωργιανός κώδικας N.2 του τελευταίου τετάρτου του 10^{ου} αιώνα (Εικ. 76), ο κώδικας N.8 του 977 (Εικ. 77), ο κώδικας N.12 του 1075 (Εικ. 60-61) και ο κώδικας N.15 του 10^{ου} αιώνα (Εικ. 62), δεν φέρουν μικρογραφίες⁶³¹. Η ίδια παρατήρηση ισχύει και για τους αραβικούς κώδικες. Παράδειγμα αποτελεί ο σιναϊτικός κώδικας αραβ. 116 που χρονολογείται το 995/6 (Εικ. 78) καθώς και ο κώδικας αρ. 23 που ίσως να αντιγράφηκε κατά το 12^ο αιώνα (Εικ. 19)⁶³². Το γεγονός ότι τα χειρόγραφα που έχουν αντιγραφεί στο Σινά δεν έχουν μικρογραφίες μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι δεν εργάζονταν καλλιτέχνες στη μονή. Όσον αφορά, επομένως, στα χειρόγραφα φαίνεται ότι υπήρχε διαφοροποίηση μεταξύ της εργασίας του αντιγραφέα και του μικρογράφου. Η αντιγραφή χειρογράφων αποτελούσε μάλλον συνηθισμένη απασχόληση των μοναχών, όπως αναφέρει η *Υποτύπωσις* του αγίου Χριστοδούλου της Πάτμου⁶³³. Ωστόσο η διακόσμησή τους με μικρογραφίες πρέπει να γίνονταν μόνο από καλλιτέχνες, όπως για παράδειγμα ο Παντολέων, οι οποίοι μάλλον δεν εξειδικεύονταν σε ένα μόνο είδος διακόσμου. Αυτό σημαίνει ότι όσοι κώδικες αντιγράφηκαν στο Σινά από σιναϊτες μοναχούς δεν φέρουν διάκοσμο, επειδή δεν υπήρχαν εκεί καλλιτέχνες για να τους διακοσμήσουν.

Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι τα πολυτελώς διακοσμημένα χειρόγραφα που σώζονται στο Σινά είναι έργα καλλιτεχνών της Κωνσταντινούπολης και μάλιστα ορισμένα από αυτά έφτασαν στη μονή πολλούς αιώνες μετά από την παραγωγή τους ως αφιερώματα σιναϊτών ηγουμένων και μοναχών⁶³⁴. Ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα αποτελεί το χειρόγραφο με Ομιλίες του αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού (κωδ. 339) που χρονολογείται μεταξύ 1136 και 1155 (Εικ. 162)⁶³⁵. Ο κώδικας, που είναι πλούσια διακοσμημένος με μικρογραφίες,

⁶³⁰ Βλ. σσ. 35-36.

⁶³¹ Βλ. σσ. 67-68, 73-75.

⁶³² Βλ. σσ. 48-49, 80.

⁶³³ «...μηδείς ὑμῶν εἰς ἴδιον κέρδος τὸ οἰονοῦν μεταχειρίζεσθω ἐργόχειρον, ἀλλ'εἴτε καλλιγραφεῖν τις ἠσκήθη, εἴτε τι ἕτερον μετιέναι...». Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, τ. 6, αρ. 19, 75.

⁶³⁴ Κανένα από τα εικονογραφημένα χειρόγραφα, που χρονολογούνται από τον 10^ο μέχρι τον 12^ο αιώνα, δεν φέρει κολοφώνια που να βεβαιώνει ότι αντιγράφηκαν και διακοσμήθηκαν στο Σινά, βλ. Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 10.

⁶³⁵ Galavaris, *Illustrations*, 255-258, εικ. 377-379. Noret, "Manuscripts de Grégoire de Nazianze", 156-161. Anderson, "Cod. Sinai Gr. 339", 167-185. Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, 46-48, πίν. 114-116. Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 140-153, εικ. 468-586,

φυλάσσεται στη μονή του Σινά, αλλά σύμφωνα με τον κολοφόνα του αποτελούσε παραγγελία του ηγούμενου Ιωσήφ Αγιογλυκερίτη μοναχού της μονής Παντοκράτορος στην Κωνσταντινούπολη, ο οποίος το δώρησε στη μονή της Θεοτόκου Παντάνασσας στο νησί της Αγίας Γλυκερίας κοντά στην Κωνσταντινούπολη. Το 1550 ο Κρητικός μοναχός Γερμανός δώρησε το χειρόγραφο στη μονή Σινά.

Τα παραπάνω στοιχεία μας οδηγούν στην υπόθεση ότι στη μονή Σινά δεν θα πρέπει να εργάζονταν Βυζαντινοί ζωγράφοι, οι οποίοι φιλοτεχνούσαν εικόνες⁶³⁶. Παρόλο που είναι πιθανό ότι Βυζαντινοί καλλιτέχνες εργάστηκαν στην περιοχή των Αγίων Τόπων, δεν υπάρχουν επαρκή στοιχεία που να μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι ορισμένοι τουλάχιστον καλλιτέχνες μετέβησαν στο μοναστήρι, όπου και εργάστηκαν. Ωστόσο, με βάση όσα αναφέρθηκαν για το πόσο επιδέξιοι καλλιτέχνες θεωρούνταν οι Βυζαντινοί ζωγράφοι, καθώς και όσα αναφέρθηκαν για τις επαφές σιναϊτών μοναχών με το Βυζάντιο θα περιμέναμε ότι θα διαθέταμε ενδείξεις που θα μας επέτρεπαν να διαπιστώσουμε ότι φιλοτεχνήθηκαν εικόνες στο Σινά. Η μόνη λογική εξήγηση που μπορούμε να προσφέρουμε επί του παρόντος είναι ότι το Σινά βρισκόταν πολύ μακριά από τις κύριες οδικές αρτηρίες από όπου περνούσαν χριστιανοί ταξιδιώτες ή τουλάχιστον πολύ μακριά από τις κύριες οδικές αρτηρίες του Βυζαντίου. Ένας ακόμη πιθανός λόγος ίσως είναι ότι το Βυζάντιο δεν είχε διασπαστεί ακόμη σε πολλά κράτη, όπως συνέβη μετά την Άλωση του 1204, και ίσως οι καλλιτέχνες είχαν ακόμη καλύτερες προοπτικές εργασίας εντός των ορίων της αυτοκρατορίας. Ακόμη και όταν εργάζονταν στην Παλαιστίνη, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι βρίσκονταν εκεί για την εκτέλεση συγκεκριμένων διακόσμων σε ναούς και δεν αναζητούσαν οποιαδήποτε εργασία, οπότε πολύ σύντομα μετά το πέρας της εργασίας τους θα επέστρεφαν στην έδρα τους.

Είναι πιθανό ότι από τον 13^ο αιώνα, και σίγουρα μετά την Άλωση του 1204, η κατάσταση διαφοροποιήθηκε. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι στις αρχές του 13^{ου} αιώνα Λατίνοι και ντόπιοι καλλιτέχνες είχαν εκπαιδευτεί να εργάζονται σύμφωνα με την «βυζαντινή τεχνοτροπία»⁶³⁷. Σε αυτήν την κατεύθυνση συνέβαλε η παρουσία

πίν. XXI-XXV. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 63, 109-110, (J. C. Anderson). Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 45, 238-239, (G. Parpulov).

⁶³⁶ Όπως σημειώνει ο Cormack: «*To tie down the place of training of artists at this time is indeed hardly feasible, because there were many artistic commissions in the period, often in monasteries, and the artists involved may have been in almost perpetual movement on the road from one monument to the next. The implication if both these icons (and others) are attributed to Sinai is that the monastery was attracting artists of great ability, who may have stayed for some considerable time*». Cormack, "Sinai", 42.

⁶³⁷ Βλ. την μεθεπόμενη παραπομπή.

Βυζαντινών καλλιτεχνών στη Συροπαλαιστίνη. Όπως αναφέραμε οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες δίδαξαν την τέχνη τους στους βοηθούς-καλλιτέχνες που χρησιμοποιούσαν για να συνδράμουν στο έργο τους. Καθοριστικός παράγοντας σε αυτήν την αλλαγή θα στάθηκε και το γεγονός ότι στους Αγίους Τόπους πιθανότατα μεταφέρθηκαν εικόνες και χειρόγραφα από την Κωνσταντινούπολη, που είτε αποτελούσαν δωρεές Βυζαντινών αξιωματούχων είτε μεταφέρθηκαν εκεί από τα μέλη της συνοδείας των Βυζαντινών πριγκιπισών που εγκαταστάθηκαν στην Παλαιστίνη μετά από το γάμο τους με βασιλείς της Ιερουσαλήμ⁶³⁸. Πάντως μελετητές, όπως ο Κ. Weitzmann και η Ντ. Μουρίκη, υποστήριξαν ότι τόσο η Κύπρος όσο και η Άκρα, η πρωτεύουσα του Λατινικού Βασιλείου της Ιερουσαλήμ από το 1187 έως το 1291, υπήρξαν τόποι όπου ζούσαν και εργάζονταν καλλιτέχνες, οι οποίοι φιλοτέχνησαν εικόνες πολλές από τις οποίες σώζονται σήμερα στο Σινά⁶³⁹. Μάλιστα οι ίδιοι ερευνητές υποστήριξαν ακόμη ότι καλλιτέχνες δρούσαν και φιλοτεχνούσαν έργα στο Σινά. Όπως θα διαπιστώσουμε αμέσως παρακάτω, υπάρχουν ορισμένες ενδείξεις που μας επιτρέπουν να διαπιστώσουμε ότι κατά τον 13^ο αιώνα φιλοτεχνήθηκαν αρκετές εικόνες στο Σινά. Το ερώτημα όμως που μπορούμε να θέσουμε είναι εάν εκεί υπήρχε εγκατεστημένο εργαστήριο παραγωγής εικόνων ή εάν ζωγράφοι πέρασαν για μικρό διάστημα από εκεί και στη συνέχεια, αφού βέβαια επιτέλεσαν την εργασία τους, έφυγαν από το Σινά. Εδώ θα περιοριστούμε στη μελέτη εικόνων που χρονολογούνται στο α' μισό του 13^{ου} αιώνα, επειδή τεκμηριώνουν την υπόθεση εργασίας που διατυπώσαμε σύμφωνα με την οποία εάν εργάζονταν καλλιτέχνες στο Σινά θα φιλοτεχνούσαν τόσο εικόνες όσο και τοιχογραφίες.

Σε αντίθεση με την περίοδο που μελετήσαμε φαίνεται ότι στο α' μισό του 13^{ου} αιώνα η μονή Σινά διακοσμήθηκε με τοιχογραφίες. Συγκεκριμένα η κόγχη του ιερού του παρεκκλησίου του αγίου Ιακώβου του Αδελφόθεου είναι διακοσμημένη με τοιχογραφίες που απεικονίζουν τον Χριστό σε δόξα, την Παναγία της Βάτου, τον προφήτη Μωυσή, τον άγιο Ιάκωβο τον Αδελφόθεο, τον άγιο Ιωάννη το Χρυσόστομο

⁶³⁸ Ο D. Jacoby θεωρεί ότι η παρουσία των Βυζαντινών στους Αγίους Τόπους κυρίως από το β' μισό του 12^{ου} αιώνα οδήγησε στις αρχές του 13^{ου} αιώνα στη Σταυροφορική τέχνη της Άκρας, βλ. Jacoby, "Crusader Acre", 105-106. Επίσης, Mayer, "Latins, Muslims and Greeks", 175-192.

⁶³⁹ Buchthal, *Miniature Painting*. Weitzmann, "Thirteenth Century Crusader Icons", 179-203. Weitzmann, "Icon Painting", 49-83. Weitzmann, "Four Icons", 279-292. Weitzmann, "Painted Crosses", 23-35. Folda, *Crusader Manuscript*. Weitzmann, "Halberstädter Schrankes", 258-282. Weitzmann, "Icons and Maniera", 71-77. Weitzmann, "Crusader Icons", 143-170. Cormack, Michalarias, "Painting of Saint George", 132-141. Mouriki, "Thirteenth-Century Icon Painting", 9-112. Hunt, "Woman's Prayer", 96-145. Folda, *Crusader Art in the Holy Land*, κυρίως 270-358, 435-469, 531-559. Folda, *Crusader Art*. Chatterjee, "Archive and Atelier", 319-344. Corrie, "Sinai, Acre, Tripoli", 415-448.

και το Μέγα Βασίλειο (Εικ. 163)⁶⁴⁰. Επίσης μια τοιχογραφία της Παναγίας Πλατυτέρας από την κόγχη του παρεκκλησίου του Μωυσή συνδέεται με αυτές του παρεκκλησίου του αγίου Ιακώβου του Αδελφόθεου (Εικ. 164)⁶⁴¹. Η φιλοτέχνηση των τοιχογραφιών ανάγεται από ορισμένους μελετητές στις αρχές του 13^{ου} αιώνα, ενώ άλλοι ερευνητές έχουν χρονολογήσει τις τοιχογραφίες στα μέσα ή στο δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα⁶⁴². Εντούτοις ένα σύνολο σιναϊτικών εικόνων, που χρονολογείται μεταξύ των ετών 1210 με 1220, έχει συνδεθεί τεχνοτροπικά με αυτές τις τοιχογραφίες⁶⁴³. Πρόκειται για πέντε εικόνες που σχηματίζουν τη Δέηση, στις οποίες απεικονίζονται ο Χριστός, ο αρχάγγελος Μιχαήλ, ο αρχάγγελος Γαβριήλ, ο άγιος Πέτρος και ο άγιος Παύλος (Εικ. 165-168)⁶⁴⁴. Αυτό σημαίνει ότι ο καλλιτέχνης, που ζωγράφησε τις τοιχογραφίες, παρήγαγε και τις εικόνες, οπότε είμαστε σε θέση να μιλήσουμε για παραγωγή εικόνων στο Σινά⁶⁴⁵. Ένα ακόμη παράδειγμα εντοίχιου διακόσμου της ίδιας περιόδου αποτελούν οι τοιχογραφίες της παλαιάς τράπεζας της μονής⁶⁴⁶. Η διακόσμηση της τράπεζας με τοιχογραφίες φαίνεται ότι έγινε γύρω στα μέσα του 13^{ου} αιώνα⁶⁴⁷. Εντούτοις αυτό δεν σημαίνει ότι κατά τον 13^ο αιώνα παράγονταν συστηματικά εικόνες στο Σινά, αλλά μάλλον ότι ορισμένες τουλάχιστον από αυτές φιλοτεχνήθηκαν εκεί. Μπορούμε επίσης να υποθέσουμε ότι το μεγαλύτερο μέρος των σιναϊτικών εικόνων του 13^{ου} αιώνα φιλοτεχνήθηκαν εκτός Σινά⁶⁴⁸.

Επίσης είναι ενδεικτικό ότι από τα τέλη του 11^{ου} μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα οι εικόνες με «σιναϊτική» εικονογραφία δεν αποτελούν την πλειοψηφία. Εικόνες με «σιναϊτικό» θεματολόγιο είναι αυτές που φέρουν παραστάσεις αγίων μορφών που συνδέονται άμεσα με το Σινά, όπως π.χ. η αγία Αικατερίνη, ο προφήτης Μωυσής και η Θεοτόκος της Βάτου. Ωστόσο εικόνες με ανάλογο περιεχόμενο αρχίζουν να εμφανίζονται ολοένα και συχνότερα μετά τις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Σε

⁶⁴⁰ Χατζηδάκης, "Τοιχογραφίες", 206-232. Djurić, "Peinture murale", 202-203. Παλιούρας, "Τοιχογραφίες", 70-71, εικ. 20-21, 23. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 346-347.

⁶⁴¹ Παλιούρας, "Τοιχογραφίες", 71-72, εικ. 22.

⁶⁴² Για την πρώτη άποψη βλ. Djurić, "Peinture murale", 202-203. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 346-347. Για τη δεύτερη άποψη βλ. Χατζηδάκης, "Τοιχογραφίες", 206-232. Παλιούρας, "Τοιχογραφίες", 70-71, εικ. 20-21, 23.

⁶⁴³ Parpulov, "Mural and Icon Painting", 347.

⁶⁴⁴ Weitzmann, *Saint Peter Icon*, εικ. 43-44. Galey, *Katharinenkloster*, 69, 138. Parpulov, "Mural and Icon Painting", 388, XIII.37.1, 4-7.

⁶⁴⁵ Parpulov, "Mural and Icon Painting", 347 και κυρίως 388-390 όπου παραθέτει έναν κατάλογο εικόνων που θεωρεί ότι φιλοτεχνήθηκαν στο Σινά.

⁶⁴⁶ Grossmann, "Αρχιτεκτονική", 40.

⁶⁴⁷ Παλιούρας, "Τοιχογραφίες", 70. Παναγιωτίδη, "Τοιχογραφίες παλαιάς Τράπεζας", 69-90. Panayotidi, "Observations on Sinai Icons", 216-225. Panayotidi, "Icons and Frescoes on Mount Sinai", 87-102.

⁶⁴⁸ Chatterjee, "Archive and Atelier", 319-320. Corrie, "Sinai, Acre, Tripoli", 415-448.

αυτήν την κατηγορία εικόνων ανήκει η εικόνα με τις αγίες Αικατερίνη και Μαρίνα (Εικ. 89), για την οποία υποθέσαμε ότι δημιουργήθηκε για να ανταποκριθεί στην απαίτηση του δωρητή να αναδείξει την «τοπική-συναϊτική» λατρεία της αγίας Αικατερίνης και της αγίας Μαρίνας, οι οποίες έχαιραν τιμής ακόμη εξίσου στο Σινά, και η λατρεία της μίας δεν είχε λάβει εξέχουσα θέση έναντι της άλλης. Επίσης, το δίπτυχο με τον προφήτη Μωυσή, ο οποίος λαμβάνει τις Πλάκες του Νόμου, και τη Βάτο στο ένα φύλλο, καθώς και τη Δέηση στο άλλο φύλλο, συνδέεται με το Σινά (Εικ. 5-6), όπως και όσες εικόνες απεικονίζουν το Μωυσή να λαμβάνει το Νόμο. Όπως, όμως, θα διαπιστώσουμε παρακάτω, το συγκεκριμένο εικονογραφικό θέμα διαμορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη⁶⁴⁹. Εντούτοις, το μεγαλύτερο μέρος από τις εικόνες που μελετήσαμε φέρουν εικονογραφία που δεν συνδέεται αποκλειστικά με το Σινά, ούτε από άποψη θεματολογίου ούτε από άποψη θεολογικού περιεχομένου. Αντίθετα οι συναϊτικές εικόνες θα μπορούσαν να αναρτηθούν σε οποιονδήποτε ορθόδοξο ναό, είτε του Βυζαντίου, είτε των Αγίων Τόπων, εφόσον φέρουν κοινή εικονογραφία με εικόνες που βρίσκονται, επί παραδείγματι, σε μονές του Αγίου Όρους. Υποθέσαμε έτσι την ύπαρξη κοινών εικονογραφικών προτύπων από την Κωνσταντινούπολη. Είδαμε ότι μια τέτοια περίπτωση αποτελεί η εικόνα με την Παναγία Κυκκώτισσα που περιβάλλεται από αγίους και προφήτες (Εικ. 118), όπως και η εικόνα της Σταύρωσης με τα μετάλλια αγίων περιμετρικά (Εικ. 128-129). Ανάλογο παράδειγμα αποτελεί η εικόνα του Ευαγγελισμού (Εικ. 32-33), ενώ ακόμη και η εικόνα της Ουρανοδρόμου Κλίμακας (Εικ. 29-30) αποτελούσε ένα θέμα από την Κωνσταντινούπολη. Ιδιαίτερα αγαπητές ήταν και οι εικόνες με Χριστολογικές σκηνές, όπως το τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο (Εικ. 34-38). Η απουσία «συναϊτικής» εικονογραφίας, πλην ελαχίστων, όπως είπαμε, εξαιρέσεων, πιθανότατα υποδεικνύει ότι αυτές δεν φιλοτεγήθηκαν στο Σινά. Αντίθετα από τις αρχές του 13^{ου} αιώνα αρχίζουν να πληθαίνουν οι εικόνες που φέρουν απεικονίσεις με μορφές αγίων προσώπων, που συνδέονται άμεσα με το Σινά. Κατά τη γνώμη μας τα πρώτα παραδείγματα, που συνδέονται με συναϊτικά θέματα, είναι οι εικόνες με σκηνές από το Βίο αγίων στο πλαίσιο, που στο εξής θα ονομάζουμε βιογραφικές, αποδίδοντας τον αγγλικό όρο *vita icons*⁶⁵⁰. Η βιογραφική εικόνα του προφήτη Μωυσή (Εικ. 14-15), που αποτελούσε δωρεά του ηγούμενου του Σινά Νείλου Κουερίνου, εξιστορεί το Βίο του συγκεκριμένου προφήτη στον οποίο, σύμφωνα με το *Τυπικό* του ηγούμενου

⁶⁴⁹ Βλ. παρακάτω στο ίδιο κεφάλαιο σσ. 191-192.

⁶⁵⁰ Patterson Ševčenko, "Vita Icon", 150. Επίσης, βλ. Chatterjee, *Living Icon*, 86-90.

Συμεών, ήταν αφιερωμένο το μοναστήρι του Σινά. Όπως υποστηρίξαμε η ηγουμενία του Νείλου Κουερίνου φαίνεται ότι έπεται αυτής του Συμεών και πρέπει μάλλον να τοποθετηθεί στο διάστημα μετά το 1217 και πριν το 1223. Σε αυτήν την χρονική περίοδο θα πρέπει να φιλοτεχνήθηκε και η εικόνα του προφήτη Μωυσή. Περίπου την ίδια εποχή πιθανώς να φιλοτεχνήθηκαν και άλλες βιογραφικές εικόνες, όπως η βιογραφική εικόνα της αγίας Αικατερίνης (Εικ. 90). Είπαμε ήδη ότι το *Τυπικό* του 1214 περιέχει την πρώτη ρητή αναφορά για την ύπαρξη εντός του καθολικού της λάρνακας με τα λείψανα της αγίας Αικατερίνης⁶⁵¹. Το *Τυπικό* ορίζει ότι η λειτουργία την ημέρα της εορτής της αγίας έπρεπε να τελεστεί στο χώρο όπου βρισκόταν η λειψανοθήκη⁶⁵². Επομένως, είναι πιθανό ότι η βιογραφική εικόνα της αγίας Αικατερίνης δημιουργήθηκε για να διακοσμήσει το χώρο όπου φυλασσόταν η λάρνακα με τα λείψανα της αγίας. Αναλόγως οι Γεωργιανοί μοναχοί του Σινά, τους οποίους εκπροσωπούσε ο δωρητής ιερομόναχος Ιωάννης ο Ίβηρας, αισθάνθηκαν την ανάγκη να αφιερώσουν στον άγιο Γεώργιο μια βιογραφική εικόνα για να κοσμήσει το παρεκκλήσιό του στη μονή (Εικ. 64), το οποίο ίσως ήταν το κέντρο της ιβηρικής μοναστικής αδελφότητας.

Σύμφωνα με όσα υποστηρίξαμε παραπάνω υπάρχει μεγάλη πιθανότητα ότι οι εικόνες της περιόδου που επικεντρωνόμαστε δεν φιλοτεχνήθηκαν στο Σινά. Οι ίδιες οι εικόνες προσφέρουν, πάντοτε με φειδώ, στοιχεία για τον τόπο της δημιουργίας τους. Δυστυχώς αυτά τα στοιχεία είναι περιορισμένα και βασίζονται, τουλάχιστον προς το παρόν, κυρίως σε τεχνοτροπικές παρατηρήσεις. Μέσω της τεχνοτροπίας μπορούμε να εντοπίσουμε το περιβάλλον στο οποίο φιλοτεχνήθηκαν αυτές οι εικόνες ή τουλάχιστον να καταλάβουμε σε ποια περιοχή δραστηριοποιούνταν ο ζωγράφος που τις φιλοτέχνησε. Πιο συγκεκριμένα στη μονή Σινά σώζεται ομάδα εικόνων, οι οποίες χρονολογούνται στο διάστημα από τις αρχές έως τα μέσα του 12^{ου} αιώνα, που φαίνεται ότι φιλοτεχνήθηκαν στην Κύπρο, εάν κρίνουμε με βάση την τεχνοτροπία τους. Η Κύπρος συμπεριλαμβανόταν ακόμη εκείνη την εποχή στα εδάφη της Βυζαντινής αυτοκρατορίας και αποτελούσε σταθμό για τους προσκυνητές, που ταξίδευαν δια θαλάσσης προς τους Αγίους Τόπους⁶⁵³. Στο νησί σώζονται εντοίχιοι

⁶⁵¹ Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 409, 411.

⁶⁵² Ο.π., 411.

⁶⁵³ Βιβλιογραφία για την ιστορία της Κύπρου στην περίοδο των Σταυροφοριών: Hill, *History of Cyprus*, τ. 1, 244-329. Runciman, *History of the Crusades*, τ. 3, 381 κεξ. Richard, "Peuplement en Chypre", 157-173.

διάκοσμοι ναών και εικόνες του 12^{ου} αιώνα που, όπως έχει υποστηριχθεί, φιλοτεχνήθηκαν από ζωγράφους που ήταν ενήμεροι για όλες τις στυλιστικές εξελίξεις που λάμβαναν χώρα στη Βασιλεύουσα κατά την εποχή των Κομνηνών⁶⁵⁴. Όπως αναφέραμε αλλού, ο Kurt Weitzmann υποστήριξε ότι ένα σύνολο εικόνων των αρχών του 12^{ου} αιώνα, και συγκεκριμένα το επιστύλιο τέμπλου με το Δωδεκάορτο (Εικ. 20-23), η εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ (Εικ. 13), καθώς και η εικόνα με τους προφήτες Μωσή και Ααρών εκατέρωθεν της Παναγίας Βρεφοκρατούσας στο κεντρικό πλαίσιο και τον προφήτη Σαμουήλ και τον άγιο Αβραάμιο στο πλαίσιο (Εικ. 18), έχει φιλοτεχνηθεί από ένα αγιογραφικό εργαστήριο καλλιτεχνών από την Κύπρο, που είχε εγκατασταθεί στο μοναστήρι στις αρχές του 12^{ου} αιώνα⁶⁵⁵. Παρόλο που οι Κύπριοι καλλιτέχνες θα μπορούσαν να μετακινηθούν στο Σινά για να ζωγραφίσουν εικόνες, η έλλειψη εντοίχιων διακόσμων στη μονή, οι οποίοι να χρονολογούνται στο 12^ο αιώνα, μας εμποδίζει να αποδεχτούμε άκριτα αυτήν την άποψη. Ωστόσο, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι το επιστύλιο με το Δωδεκάορτο φιλοτεχνήθηκε στο Σινά, επειδή η μεταφορά του από άλλο τόπο στο μοναστήρι θα ήταν δύσκολη. Εντούτοις δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι το ξυλόγλυπτο τέμπλο με εικόνες που κοσμεί σήμερα το ιερό βήμα του καθολικού του μοναστηριού μεταφέρθηκε από την Κρήτη⁶⁵⁶. Εάν υπήρχε η δυνατότητα να μεταφερθεί το μεγάλων διαστάσεων μεταβυζαντινό τέμπλο στο Σινά με καράβι κατανοούμε τότε ότι το πολύ μικρότερον διαστάσεων επιστύλιο με το Δωδεκάορτο θα μπορούσε να μεταφερθεί πολύ πιο εύκολα στο μοναστήρι. Πριν προχωρήσουμε παρακάτω θα πρέπει να σημειώσουμε ότι μια ακόμη εικόνα φαίνεται ότι φιλοτεχνήθηκε στην Κύπρο ή από Κύπριο ζωγράφο. Πρόκειται για εικόνα στην οποία απεικονίζονται ολόσωμοι, κρατώντας σταυρό στο δεξί τους χέρι, τρεις στρατιωτικοί άγιοι (Εικ. 28). Πρόκειται για τους αγίους Προκόπιο, Δημήτριο και Νέστορα, οι οποίοι δεν παριστάνονται με στρατιωτική εξάρτηση, αλλά με αυλικά στρατιωτικά ενδύματα, συγκεκριμένα με χιτώνα με διακοσμημένα περικάρπια και παρυφές, καθώς και με γλαμύδα με εξαιρετικά διακοσμημένα ταβλία. Νομίζουμε ότι αυτή η εικόνα μπορεί να συμπεριληφθεί στην ομάδα των σιναϊτικών εικόνων που φιλοτεχνήθηκαν στην Κύπρο και χρονολογούνται στο α' μισό του 12^{ου} αιώνα. Τα κριτήρια για την στήριξη της

⁶⁵⁴ Megaw, "Frescoes in Cyprus", 257-266. Megaw, "Architecture and Decoration in Cyprus", 57-69. Hadermann-Misguich, "Peinture monumentale", 255-284. Mouriki, "Stylistic Trends", 98-116. Hadermann-Misguich, "Peinture à Chypre", 233-258. Wharton, *Art of the Empire*, 53-89.

⁶⁵⁵ Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 245-261. Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 9-10, 166-170.

⁶⁵⁶ Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 151. Δρανδάκης, "Μεταβυζαντινές εικόνες", 126.

παραπάνω υπόθεσης είναι κυρίως τεχνοτροπικά. Οι μορφές των τριών αγίων παρουσιάζουν κοινά χαρακτηριστικά κυρίως με το επιστύλιο τέμπλου με σκηνές από το βίο και τα θαύματα του αγίου Ευστρατίου (Εικ. 24-26). Ο όγκος των ενδυμάτων, με την ελαφρά πτυχολογία, καλύπτει τα μέλη του σώματος ώστε τα τελευταία δεν διαγράφονται κάτω από αυτά. Επιπλέον οι μορφές δεν πατούν στιβαρά στο χώρο, χωρίς ωστόσο να δίνουν την εντύπωση ότι αιωρούνται. Τα πρόσωπα και στις δύο περιπτώσεις αποδίδονται απλά χωρίς εξεζητημένη φωτοσκίαση. Τέλος, κοινά χαρακτηριστικά απαντούν και στα ενδύματα. Οι τρεις άγιοι φορούν χλαμύδες που κοσμούνται με μεγάλο μεγέθους κομβία, γνώρισμα που απαντά στα ρούχα του αγίου Ευστρατίου. Επίσης το ταβλίο και η παρυφή του χιτώνα του αγίου Νέστορα διακοσμείται με ρόμβους και κύκλους. Αυτό το χαρακτηριστικό απαντά στα ίδια ακριβώς σημεία των ενδυμάτων του Δαβίδ στην εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ, καθώς και στην παρυφή των ιερατικών ενδυμάτων του προφήτη Ααρών στην εικόνα με την Θεοτόκο ένθρονη Βρεφοκρατούσα μεταξύ των προφητών Μωυσή και Ααρών και του αγίου Αβράμιου και του προφήτη Σαμουήλ στο πλαίσιο. Ένα ακόμη κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτού του συνόλου των εικόνων είναι ότι το πλαίσιο τους είναι αρκετά φαρδύ και καλύπτεται με φύλλο χρυσού. Επίσης οι μορφές των τριών αγίων μοιράζονται κοινά τεχνοτροπικά χαρακτηριστικά με την τοιχογραφία του αγίου Νικήτα στο ναό της Παναγίας Φορβιώτισσας στην Ασίνου (Εικ. 169)⁶⁵⁷. Είπαμε επίσης ότι ο ηγούμενος Αβράμιος, ο οποίος ήταν ο δωρητής αυτού του συνόλου εικόνων με εξαίρεση ίσως το επιστύλιο του αγίου Ευστρατίου, καταγόταν από την Λαοδίκεια της Συρίας, η οποία είναι ένα λιμάνι που βρίσκεται ακριβώς απέναντι από τις ανατολικές ακτές της Κύπρου. Από Παπικά έγγραφα προστασίας γνωρίζουμε ότι η μονή Σινά διέθετε μετόχια τόσο στην Λαοδίκεια όσο και στην Κύπρο⁶⁵⁸. Αυτό μπορεί να σημαίνει ότι ο Αβράμιος έπρεπε μόνο να αναζητήσει έναν ζωγράφο στην Κύπρο στον οποίο θα ανέθετε τη φιλοτέχνηση των εικόνων της δωρεάς του⁶⁵⁹. Όσον αφορά στον τόπο φιλοτέχνησης των εικόνων πιστεύουμε ότι αυτές ζωγραφίστηκαν στην Κύπρο και από εκεί μεταφέρθηκαν στο Σινά⁶⁶⁰.

Οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε επίσης ότι σε αρκετές περιπτώσεις ίδια εικονογραφικά θέματα απαντούν σε σιναϊτικές εικόνες, καθώς και σε εικόνες άλλων

⁶⁵⁷ Carr, "Murals", 244, εικ. 6.21.

⁶⁵⁸ Taūtu, *Acta Honorii et Gregorii*, 36.

⁶⁵⁹ Για τα μετόχια του Σινά βλ. Ο.π., 35-36.

⁶⁶⁰ Weitzmann, "Early Twelfth-Century Sinai Icons", 49.

περιοχών. Για να γίνουμε πιο σαφείς θα αναφερθούμε στα παραδείγματα του σιναϊτικού διπτύχου στο οποίο παριστάνεται ο Μωσής να λαμβάνει το Νόμο μπροστά από τη Βάτο (Εικ. 5-6), καθώς και της σιναϊτικής εικόνας με την Παναγία Κυκκώτισσα στο κεντρικό διάχωρο, περιμετρικά του οποίου απεικονίζονται άγιοι, προφήτες και προπάτορες (Εικ. 118).

Η απεικόνιση του Μωσλή τη στιγμή που λαμβάνει τις Δέλτους των εντολών μπροστά από τη Βάτο πιθανώς να μην διαμορφώθηκε για πρώτη φορά στο Σινά. Πρόκειται μάλλον για ένα θέμα που διαμορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη. Πρώιμο παράδειγμα αποτελεί η μικρογραφία στο φ. 422β του κώδικα 139, που σήμερα φυλάσσεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη του Παρισιού και χρονολογείται στο β' μισό του 10^{ου} αιώνα (Εικ. 170)⁶⁶¹. Στη μικρογραφία ο Μωσής απεικονίζεται χωρίς τα υποδήματά του τη στιγμή που απλώνει τα χέρια του για να λάβει τις Δέλτους, ενώ μπροστά του απεικονίζεται η Βάτος. Ένα ακόμη παράδειγμα σώζεται στο φ. 101β του σιναϊτικού κώδικα 1186, που χρονολογείται στις αρχές του 11^{ου} αιώνα, όπου απεικονίζεται μικρογραφία με τον Μωσλή να λαμβάνει το ειλητάριο του Νόμου μπροστά από τη Βάτο (Εικ. 171)⁶⁶². Το επόμενο παράδειγμα προέρχεται από τον *Φυσιολόγο* της Ευαγγελικής Σχολής της Σμύρνης, που χρονολογείται στα τέλη του 11^{ου} αιώνα⁶⁶³. Στο φ. 84α του χειρογράφου υπάρχει μικρογραφία με την επιγραφή, «ἐνθα δέχεται Μωσῆς τὰς πλάκας» (Εικ. 172), όπου ο προφήτης Μωσής παριστάνεται να σκύβει ελαφρά σε προσκύνηση για να δεχτεί τις πλάκες του Νόμου από το χέρι του Θεού, που ξεπροβάλλει από δόξα, ενώ μπροστά του και κάτω ακριβώς από το χέρι του Θεού απεικονίζεται η Βάτος⁶⁶⁴. Οι παραπάνω σκηνές έχουν τα ίδια ακριβώς χαρακτηριστικά με πολλές σιναϊτικές εικόνες από τις οποίες η πιο πρώιμη είναι το δίπτυχο, που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} αιώνα, ενώ η συγκεκριμένη σκηνή αποτυπώνεται την ίδια εποχή στα μολυβδόβουλλα του μοναστηριού⁶⁶⁵. Επομένως, οι σιναϊτικές εικόνες, που παριστάνουν τον προφήτη Μωσλή τη στιγμή που δέχεται το Νόμο μπροστά από τη Βάτο, θα πρέπει να αναπαράγουν ένα εικονογραφικό θέμα που διαμορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη.

⁶⁶¹ Buchthal, *Paris Psalter*, 33-39, εικ. 10. Weitzmann, "Pariser Psalter", 178-194. Cutler, *Aristocratic Psalters*, 67-68, εικ. 254. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 163, 240-242, (I. Kalavrezou).

⁶⁶² Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, 59, εικ. 163.

⁶⁶³ Bernabò, *Fisiologo*. Όπου και η προηγούμενη βιβλιογραφία.

⁶⁶⁴ Ο.π., 62, εικ. 82.

⁶⁶⁵ Βλ. σ. 127.

Το επόμενο παράδειγμα είναι η εικόνα με την Παναγία Κυκκώτισσα στο κεντρικό διάχωρο, περιμετρικά του οποίου απεικονίζονται μορφές αγίων και προφητών (Εικ. 118). Αναφέραμε αλλού ότι εικόνα με όμοιο θέμα φυλάσσεται σήμερα στο μουσείο Ερμιτάζ της Πετρούπολης (Εικ. 120)⁶⁶⁶. Γνωρίζουμε όμως ότι η τελευταία προέρχεται από το Άγιον Όρος. Η εικόνα του Αγίου Όρους είναι βέβαια πιο απλή στη σύνθεσή της, αφού απεικονίζονται λιγότεροι προφήτες και άγιοι σε σύγκριση με τη σιναϊτική, ωστόσο δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι δύο αυτές εικόνες αντιγράφουν ένα κοινό εικονογραφικό πρότυπο. Η υπόθεση ότι η ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία της σιναϊτικής εικόνας αναπαράγει τον τύπο της Παναγίας Κυκκώτισσας από την Κύπρο μπορεί να ευσταθεί, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η τελευταία ήταν δωρεά ενός αυτοκράτορα από την Κωνσταντινούπολη, πιθανώς του Αλέξιου Α΄ Κομνηνού. Μάλιστα προσπαθήσαμε να συνδέσουμε την εικονογραφία με τη μονή των Βλαχερνών. Φαίνεται λοιπόν πιθανό ότι πρέπει να αναζητήσουμε ένα κοινό πρότυπο από την Κωνσταντινούπολη.

Η παραπάνω εικόνα μας εισάγει στο ζήτημα της φιλοτέχνησης σιναϊτικών εικόνων στην Κωνσταντινούπολη. Για τις σιναϊτικές εικόνες, που φιλοτεχνήθηκαν από ζωγράφους της Κωνσταντινούπολης, μπορούμε να υποθέσουμε είτε ότι μεταφέρθηκαν από τους δωρητές τους στο Σινά, είτε ότι ο καλλιτέχνης που τις ζωγράφισε ταξίδεψε ο ίδιος μέχρι το Σινά, όπου και τις παρήγαγε επί τόπου. Γνωρίζουμε βέβαια ότι οι καλλιτέχνες μετακινούνταν σε διάφορες περιοχές, εντός και εκτός των ορίων της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, ωστόσο όσον αφορά στη μετακίνηση καλλιτεχνών από την Κωνσταντινούπολη θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η μετακίνησή τους θα ήταν πιο δύσκολα εφικτή, εφόσον εκεί ίσως είχαν μεγαλύτερη πελατεία απ'ότι σε μια απομακρυσμένη επαρχία της αυτοκρατορίας. Για παράδειγμα, αναφέραμε ότι ο μοναχός Κοσμάς όταν θέλησε να παραγγείλει την εικόνα του αγίου Αθανασίου του Αθωνίτη στον ζωγράφο Παντολέοντα ταξίδεψε ο ίδιος μέχρι την Κωνσταντινούπολη και δεν κάλεσε τον καλλιτέχνη στο Άγιον Όρος⁶⁶⁷. Είναι λογικό να υποθέσουμε ότι ο Παντολέον δεν θα άφηνε στη μέση την ολοκλήρωση μιας αυτοκρατορικής παραγγελίας για να μεταβεί στο Άγιον Όρος και να ζωγραφίσει μια μόνο εικόνα, και μάλιστα την εικόνα ενός νέου για την εποχή αγίου, του αγίου Αθανασίου. Κατά παρόμοιο τρόπο είναι δύσκολο να δεχτούμε ότι καλλιτέχνες από την Κωνσταντινούπολη είναι δυνατό να

⁶⁶⁶ Βλ. σ. 120.

⁶⁶⁷ Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae*, κεφ. 254, 122.

εγκατέλειψαν τον τόπο εργασίας τους για να μεταβούν σε μια απομακρυσμένη μοναστική κοινότητα στην έρημο, η οποία επίσης βρισκόταν πολύ μακριά από τα σύνορα του Βυζαντίου, μόνο για να ζωγραφίσουν εικόνες για τους σιναΐτες μοναχούς.

Ένα σύνολο εικόνων, που χρονολογούνται περί τα τέλη του 12^{ου} αιώνα και στο οποίο συμπεριλαμβάνονται η εικόνα του Ευαγγελισμού, η εικόνα της Ουρανοδρόμου Κλίμακος, ένα τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο και τέσσερις προτομές ιεραρχών, καθώς και ένα ακόμη τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο, τη Δευτέρα Παρουσία, δύο σκηνές από το Βίο της Παναγίας και μορφές αγίων, φαίνεται ότι συνδέεται με την Κωνσταντινούπολη (Εικ. 29-30, 32-42). Σύγχρονοι μελετητές έχουν υποθέσει ότι αυτές οι εικόνες έχουν φιλοτεχνηθεί από καλλιτέχνη της Βασιλεύουσας⁶⁶⁸. Επίσης σε άλλο κεφάλαιο προσπαθήσαμε να αποδείξουμε ότι ο άγιος Αντώνιος, που απεικονίζεται στην εικόνα της Κλίμακος, είναι ο άγιος Αντώνιος Καυλέας, Πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης και η εικόνα της Κλίμακος προοριζόταν για τη μονή του Αγίου Αντωνίου στην Κωνσταντινούπολη, γεγονός που αποδεικνύει ότι η εικόνα φιλοτεχνήθηκε στη Βασιλεύουσα⁶⁶⁹. Η πίσω όψη όλων των συγκεκριμένων εικόνων κοσμείται με ένα ιδιαίτερα πλούσιο διακοσμητικό θέμα, το οποίο, όπως έχουν υποθέσει σύγχρονοι μελετητές, θα πρέπει να συνδέεται με αριστοκρατικό περιβάλλον λόγω της εξεζητημένης μορφής του, που πιθανότατα αντιγράφει πολυτελώς διακοσμημένα υφάσματα⁶⁷⁰. Για παράδειγμα παρόμοιο κόσμημα χωρίς σταυρούς εικονίζεται στο ερεισίνωτο του θρόνου της ένθρονης Βρεφοκρατούσας Παναγίας, που απεικονίζεται στην κόγχη του ιερού βήματος της Παναγίας του Άρακα στα Λαγουδερά⁶⁷¹. Εντούτοις τα θέματα της πρόσθιας όψης αυτής της ομάδας εικόνων παρουσιάζουν διαφοροποιήσεις ως προς την τεχνοτροπία

⁶⁶⁸ Βλ. ενδεικτικά: Μουρίκη, “Εικόνες”, 107-108, εικ. 29. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 246, 374-375, (A. W. Carr). Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 48, 247, (B. Pentcheva).

⁶⁶⁹ Βλ. σσ. 52-55.

⁶⁷⁰ Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, αρ. 48, 247, (B. Pentcheva). Το θέμα των συμπλεκόμενων κύκλων με διακόσμηση από σειρές μαργαριταριών στο κράσπεδο και ελικοειδές σχέδιο στο πεδίο απαντά στα ενδύματα που φορά ο ηγεμόνας του Κάρς Gagik-Abas (1029-1064) σε μικρογραφία χειρογράφου που χρονολογείται γύρω στο 1050 και σώζεται σήμερα στον Αρμενικό ναό του Αγίου Ιακώβου στην Ιερουσαλήμ (κωδ. 2556, φ. 135β). Narkiss, *Armenian Art*, 32-33. Evans, “Cilician Manuscript Illumination”, 60-62. Mathews, Daskalakis, “Portrait of Princess Maren”, 475-484. Παρόμοια ενδύματα, διακοσμημένα με κύκλους που συμπλέκονται και οι οποίοι φέρουν ελικοειδές κόσμημα στο πεδίο, φορά ο αυλικός (πρωτοπρόεδρος και πρωτοβεστιάριος) που πλαισιώνει την ένθρονη μορφή του ένθρονου αυτοκράτορα Μιχαήλ Ζ΄ Δούκα (1071-1078) στο φ. 2β του κώδικα Coislin 79 της Εθνικής Βιβλιοθήκης στο Παρίσι. Δεν είναι βέβαια εδώ απαραίτητο να αναφερθούμε εκτενώς στη μεταγενέστερη αφιέρωση του κώδικα στον αυτοκράτορα Νικηφόρο Γ΄ Βοτανειάτη (1078-1081). Για τη μικρογραφία βλ. Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 143, 207-209, (H. Maguire), με σχετική βιβλιογραφία.

⁶⁷¹ Stylianiou, *Churches of Cyprus*, εικ. 97. Winfield, *Panaghia tou Arakos*, 83-88, πίν. 5, εικ. 10, 13.

τους, παρόλο που έχουν κοινό διάκοσμο στην πίσω όψη. Όμως ακόμη και το θέμα της πίσω όψης έχει διαφορετικό ύφος σε κάθε εικόνα. Τα δύο αυτά στοιχεία όταν συνδυαστούν φανερώσουν ότι οι εικόνες φιλοτεχνήθηκαν από διαφορετικούς ζωγράφους, παρά το γεγονός ότι χρονολογούνται όλες στα τέλη του 12^{ου} αιώνα. Επίσης το διακοσμητικό θέμα της πίσω όψης έχει μάλλον λανθασμένα θεωρηθεί ένα ακόμη χαρακτηριστικό που παρέχει ενδείξεις ότι μια εικόνα μπορεί να έχει φιλοτεχνηθεί στο Σινά⁶⁷². Ωστόσο, η ύπαρξη εικόνων εκτός Σινά, που φέρουν ίδια μορφής διακοσμητικό μοτίβο στην πίσω πλευρά τους, ενισχύει την υπόθεση ότι το σιναϊτικό σύνολο εικόνων θα πρέπει να φιλοτεχνήθηκε στην πρωτεύουσα του Βυζαντίου, ίσως στα πλαίσια ενός αγιογραφικού εργαστηρίου. Όπως σημειώνει το ζεύγος των Σωτηρίου στο σημαντικότερο έργο τους *Εικόνες της μονής Σινά*: «Ὁμοιος ἀκριβῶς διάκοσμος ὑπάρχει εἰς τὴν ὀπισθίαν πλευρὰν βυζαντινῆς εἰκόνος τοῦ Ἁγίου Ὁρους τοῦ 12ου αἰ., κατ' ἀνακοίνωσιν τοῦ Μ. Χατζηδάκη»⁶⁷³. Στα μεταγενέστερα χρόνια ο Μανώλης Χατζηδάκης δημοσίευσε αυτές τις εικόνες. Πρόκειται για τρία τμήματα επιστυλίου τέμπλου από τη μονή Βατοπεδίου του Αγίου Όρους, με σκηνές από το Βίο της Παναγίας και το Δωδεκάορτο, που χρονολογείται στο β' μισό του 12^{ου} αιώνα (Εικ. 140-141, 173)⁶⁷⁴. Λόγω της εγγύτητας του Αγίου Όρους με την Κωνσταντινούπολη είναι λογικό να υποτεθεί ότι πολλές εικόνες, που προορίζονταν για τις αγιορείτικες μονές, παρήχθησαν στην Κωνσταντινούπολη. Εάν λοιπόν το αγιορείτικο τέμπλο φιλοτεχνήθηκε στην Κωνσταντινούπολη, και με δεδομένη την ύπαρξη του ίδιου διακοσμητικού θέματος στις σιναϊτικές εικόνες, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι τελευταίες παρήχθησαν από καλλιτέχνες της Κωνσταντινούπολης.

Επίσης σχετικά με την εικόνα του Ευαγγελισμού (Εικ. 32-33) σημειώνουμε ότι είναι πλούσια σε θεολογικούς συμβολισμούς, οι οποίοι αποδίδονται με την προσθήκη μικρών, αλλά προσεγμένων λεπτομερειών, όπως η απεικόνιση του Χριστού σε μονοχρωμία, ο πόκος καθώς και ο ποταμός με τα υδάτινα πλάσματα και τα πτηνά, σε ένα καθιερωμένο εικονογραφικό θέμα. Το σύνθετο θεολογικό

⁶⁷² Cormack, "Sinai", 42.

⁶⁷³ Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 2, υποσ. 2, 158. Παρόμοιο μοτίβο με συμπλεκόμενους κύκλους απαντά σε έργα μικροτεχνίας, συγκεκριμένα στο εξώφυλλο του Ψαλτηρίου της βασίλισσας των Ιεροσολύμων Μελισάνδης (1131-1161), που χρονολογείται γύρω στο 1135 και σήμερα φυλάσσεται στη Βρετανική Βιβλιοθήκη του Λονδίνου (Egerton Ms. 1139). Φωτογραφία του καλύματος υπάρχει στη σ. 391 του καταλόγου της έκθεσης "The Glory of Byzantium", όπου υπάρχει και σχετικό λήμμα με την υπάρχουσα βιβλιογραφία: Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, αρ. 259, 392-394, (J. Folda).

⁶⁷⁴ Χατζηδάκης, "Εικόνες επιστυλίου", 396-397, εικ. 13. Επίσης βλ. παραπάνω σ. 179.

περιεχόμενο, που κάθε άλλο παρά τυχαίο μπορεί να είναι, μας παραπέμπει να αναζητήσουμε τον τόπο παραγωγής της εικόνας σε ένα σημαντικό κέντρο της εποχής. Αυτός ο τόπος θα πρέπει μάλλον να αναζητηθεί εκτός Σινά, μάλλον στο Βυζάντιο και πιθανότερα στην Κωνσταντινούπολη. Η πολυπλοκότητα της σύνθεσης υποδεικνύει μάλλον ότι η εικόνα αντιγράφει εικονογραφικό πρότυπο της Βασιλεύουσας και δεν αποτελεί πρωτότυπη σύνθεση⁶⁷⁵. Πρέπει να σημειωθεί επίσης ότι ο Kurt Weitzmann στηριζόμενος σε τεχνοτροπικά κριτήρια και κυρίως στην άρτια απόδοση της παράστασης εξέφρασε την άποψη ότι η εικόνα φιλοτεχνήθηκε στην Κωνσταντινούπολη⁶⁷⁶. Τα παραπάνω ενισχύουν όσα υποστηρίξαμε σχετικά με τον τόπο φιλοτέχνησης του συνόλου των εικόνων στο οποίο ανήκει ο Ευαγγελισμός. Αυτή η εικόνα αποτελεί τμήμα ενός συνόλου τεσσάρων εικόνων που φαίνεται ότι προορίζονταν για τη μονή του Αγίου Αντωνίου ή η μονή του Καλλίου στην Κωνσταντινούπολη. Έχουμε, επομένως, μια σειρά από ενδείξεις που συνηγορούν στην υπόθεση της παραγωγής αυτού του συνόλου των σιναϊτικών εικόνων στην Κωνσταντινούπολη. Αυτές είναι η ύπαρξη ενός κοινού διακοσμητικού θέματος στην πίσω όψη αυτών των εικόνων και του τέμπλου του Αγίου Όρους, το οποίο συνδέεται με τους κύκλους της αριστοκρατίας της Βασιλεύουσας, η εξαιρετική τεχνοτροπία των εικόνων που δείχνει ότι φιλοτεχνήθηκαν από δεξιοτέχνες ζωγράφους της Κωνσταντινούπολης και τέλος η σύνδεση τουλάχιστον μιας από αυτές, δηλαδή της Ουρανοδρόμου Κλίμακος, με τη μονή του Αγίου Αντωνίου στην Κωνσταντινούπολη.

Εάν αποδεχτούμε τα παραπάνω, δημιουργούνται αυτομάτως ορισμένα ερωτήματα. Πότε και υπό ποιες συνθήκες έφτασε αυτό το σύνολο εικόνων στο Σινά; Επίσης σε ποιον τόπο και από ποιον ζωγράφο φιλοτεχνήθηκαν εικόνες που συνδέονται λόγω θεματολογίου με το παραπάνω σύνολο, όπως επί παραδείγματι η εικόνα με τη Θεοτόκο της Βάτου, τον αρχάγγελο Γαβριήλ και τον προφήτη Μωυσή, που σήμερα φυλάσσεται στο Πατριαρχείο των Ιεροσολύμων (Εικ. 98); Όπως υποστηρίξαμε είναι πιθανό ότι η τελευταία εικόνα αποτελεί μια σύνθεση των θεμάτων της εικόνας του Ευαγγελισμού από το Σινά, καθώς και μιας μεταλλικής σιναϊτικής εικόνας που απεικόνιζε τη Βάτο, και αναπαράγει το θέμα μικρογραφίας του κώδικα Vat. gr. 1162 με τις Ομιλίες του Ιακώβου του Κοκκινοβάφου, στην οποία

⁶⁷⁵ Ο Cyril Mango πιστεύει ότι η εικόνα αντιγράφει την παράσταση του Ευαγγελισμού από το ναό των Χαλκοπρατείων, αλλά στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν σαφείς ενδείξεις πέρα από ένα κείμενο που παραθέτει καθώς και από το γεγονός ότι η εορτή του Ευαγγελισμού εορτάζονταν στα Χαλκοπρατεία, Mango, "Chalkoprataia Annunciation", 165-170. Επίσης, Mateos, *Tyricon*, τ. 1, 252-259.

⁶⁷⁶ Weitzmann, "Spätkomnenische Verkündigungssikone", 299-312.

απεικονίζεται ο Μωσής και η Βάτος. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η συγκεκριμένη εικόνα φιλοτεχνήθηκε στους Αγίους Τόπους στο μεταίχμιο του 12^{ου} με τον 13^ο αιώνα από έναν καλλιτέχνη που ήταν εξοικειωμένος με τα βυζαντινά και λατινικά τεχνοτροπικά ρεύματα, καθώς και με τα εικονογραφικά θέματα της εποχής. Αυτός ο καλλιτέχνης θα είχε σίγουρα επηρεαστεί από τα έργα των Βυζαντινών στους Αγίους Τόπους, που προηγούνταν κατά τριάντα με σαράντα χρόνια, όπως για παράδειγμα τα ψηφιδωτά του ναού της Γεννήσεως στη Βηθλεέμ. Ανάλογη περίπτωση ίσως να αποτελεί η εικόνα με το Δωδεκάορτο που χρονολογείται στα τέλη του 12^{ου} με αρχές του 13^{ου} αιώνα, την οποία δώρησε στο Σινά ο άραβας χριστιανός Μουσελέμ (Εικ. 87-88). Οι δύο τελευταίες περιπτώσεις αποδεικνύουν ότι από τις αρχές του 13^{ου} αιώνα αρχίζουν να δραστηριοποιούνται περισσότεροι ζωγράφοι στην περιοχή των Αγίων Τόπων.

Εάν αποδεχτούμε ότι αυτές οι εικόνες ζωγραφίστηκαν στη Βασιλεύουσα κατανοούμε ότι μεταφέρθηκαν στο Σινά μετά την φιλοτέχνησή τους. Γνωρίζουμε ότι το 1217 η μονή Σινά διέθετε ακίνητα στη μονή του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων⁶⁷⁷. Όμως δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για τη χρονολογία που αποκτήθηκαν από τους σιναΐτες. Όταν το 1099 στον πατριαρχικό θρόνο της Ιερουσαλήμ ενθρονίστηκε Καθολικός ιεράρχης, ο Ορθόδοξος προκαθήμενος, ο Πατριάρχης Συμεών (πρίν το 1092-1099), βρισκόταν στην Κύπρο, όπου είχε αναγκαστεί να καταφύγει⁶⁷⁸. Την ίδια χρονιά ο Συμεών πέθανε και οι Ορθόδοξοι των Αγίων Τόπων εξέλεξαν Πατριάρχη τον επίσκοπο της Τύρου Ιωάννη, ο οποίος εξαναγκάστηκε μετά από πιέσεις των Λατίνων να καταφύγει στην Κωνσταντινούπολη. Το 1107-1108 παραχωρήθηκε στον εξόριστο Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ιωάννη η μονή του Αγίου Διομήδη κοντά στη Χρυσή πύλη της Κωνσταντινούπολης⁶⁷⁹. Έκτοτε η έδρα του υπερόριου Πατριάρχη Ιεροσολύμων μεταφέρθηκε στο συγκεκριμένο μοναστήρι. Το γεγονός αυτό μπορεί να σημαίνει ότι οι σιναΐτες, η μονή των οποίων ήταν επισκοπή που υπαγόταν στο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, ήταν τώρα αναγκασμένοι να μεταβούν στη Βασιλεύουσα για να

⁶⁷⁷ Ταΐτου, *Acta Honorii et Gregorii*, 36.

⁶⁷⁸ Αλβέρτος της Αίχ, *Historia Hierosolymitana, RCH Occidentaux*, τ. 4, 489. Hamilton, *Latin Church*, 5-6. Φαίνεται ότι η Κύπρος αποτελούσε καταφύγιο σε εποχές διώξεων για τους χριστιανούς των Αγίων Τόπων. Εκεί κατάφυγε, επίσης, ο ηγούμενος της μονής του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Πάτμο Θεόκτιστος. Κατά τα νεανικά του χρόνια ο Θεόκτιστος αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την Παλαιστίνη λόγω των συνεχών επιδρομών των Σαρακηνών και βρήκε άσυλο στη μονή *Κουτζουβεινίτου*. Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, τ. 6, αρ. 27, 106.

⁶⁷⁹ Grumel, *Regestes*, τ. 2-3, αρ. 981 [986], 443.

συναντήσουν τον πνευματικό τους ποιμένα. Άλλωστε η παρουσία σιναϊτών μοναχών στην Κωνσταντινούπολη ανάγεται με βεβαιότητα στην εποχή της βασιλείας του Μανουήλ Κομνηνού και διατηρείται μέχρι την εποχή του Αλέξιου Άγγελου, όπως είδαμε μέσω των παραδειγμάτων του Νικηφόρου, Γεώργιου και Λέοντα. Διαπιστώσαμε επίσης ότι σε πρωιμότερες εποχές σιναΐτες μοναχοί, όπως ο Γεώργιος από τη Δαμιέττη στις αρχές του 11^{ου} αιώνα, ταξίδεψαν μέχρι την Κωνσταντινούπολη. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι κατά την παραμονή τους στην Κωνσταντινούπολη οι σιναΐτες μοναχοί ή οι δωρητές εν γένει είχαν τη δυνατότητα να παραγγείλουν εικόνες, τις οποίες έπειτα μετέφεραν στο Σινά. Ο δωρητής μπορούσε να μεταφέρει ο ίδιος τις εικόνες κατά την επιστροφή του στο Σινά ή μπορούσε να τις παραδώσει σε κάποιον άλλο προσκυνητή που ταξίδευε προς την περιοχή των Αγίων Τόπων. Στην τελευταία περίπτωση ο ταξιδιώτης θα μπορούσε να αφήσει τις εικόνες στο κοντινότερο μετόχι του τελικού προορισμού του, από όπου άλλοι σιναΐτες που θα βρίσκονταν κάποια στιγμή σε αυτό θα αναλάμβαναν να το στείλουν στο Σινά.

Οι επαφές των σιναϊτών και γενικά όλων των Ορθόδοξων χριστιανών με την Κωνσταντινούπολη θα πρέπει να διευκολύνθηκαν επίσης από την εγκατάσταση Βυζαντινών στους Αγίους Τόπους. Για παράδειγμα δύο ανιψιές του Μανουήλ Κομνηνού εγκαταστάθηκαν στα Ιεροσόλυμα. Η πρώτη ήταν η Θεοδώρα, η οποία το 1158 παντρεύτηκε το βασιλιά της Ιερουσαλήμ Βαλδουίνο Γ', και η δεύτερη η Μαρία, η οποία το 1167 παντρεύτηκε με τον βασιλιά Αμάλριχο⁶⁸⁰. Είναι σίγουρο ότι αυτές οι Βυζαντινές αρχόντισσες θα συνοδεύονταν από Βυζαντινούς αξιωματούχους ίσως και κληρικούς. Μάλιστα για την περίπτωση της Θεοδώρας γνωρίζουμε τα ονόματα δύο μελών της ακολουθίας της, του κόμη Διονυσίου και του Μιχαήλ Γρίφου, από ένα έγγραφο δωρεάς που έκανε η ίδια στην Άκρα⁶⁸¹. Δεν μπορούμε βέβαια να γνωρίζουμε πόσες και τι είδους δωρεές έγιναν από αυτές τις δύο βασίλισσες και τη συνοδεία τους σε μοναστήρια των Αγίων Τόπων. Ούτε είμαστε σε θέση να υποθέσουμε ότι ευεργέτησαν με οποιονδήποτε τρόπο το Σινά. Μπορούμε όμως να ισχυριστούμε ότι η εγκατάστασή τους στους Αγίους Τόπους θα διευκόλυνε την επικοινωνία των ντόπιων Ορθόδοξων πληθυσμών, καθώς και των μοναχών της περιοχής με το Βυζάντιο.

Επίσης, δεν αναφερθήκαμε καθόλου σε μια άλλη πτυχή του θέματος, αυτής της εξιστόρησης από χριστιανούς της εποχής της μεταφοράς εικόνων από το

⁶⁸⁰ Runciman, *History of the Crusades*, τ. 2, 349-350, 361, 378-379. Hamilton, "Women", 157-159, 161-165. Hamilton, *Latin Church*, 44, 76, 133. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 131, 138.

⁶⁸¹ Marsy, "Fragment d'un cartulaire", αρ. 20, 138-139.

Βυζάντιο στην Συροπαλαιστίνη. Για παράδειγμα, γύρω στα τέλη του 12^{ου} αιώνα στα λατινικά κράτη της Συροπαλαιστίνης οι Λατίνοι αναπτύσσουν διηγήσεις γύρω από την θαυματουργική εικόνα της Παναγίας Saidnaya (Σαϊδανάγια), που φυλασσόταν σε μοναστήρι αφιερωμένο στη Θεοτόκο κοντά στη Δαμασκό, οι οποίες, όμως, σύμφωνα με τους νεότερους μελετητές, βασίζονται σε κείμενα χριστιανών των Αγίων Τόπων⁶⁸². Ο ναός ανήκε στους Μελκίτες, αλλά είχε γίνει τόπος προσκυνήματος όλων των χριστιανών της περιοχής, ακόμη και των Εβραίων και των μουσουλμάνων. Σύμφωνα με λατινικές γραπτές πηγές η συγκεκριμένη εικόνα φιλοτεχνήθηκε στην Βασιλεύουσα και στάλθηκε στη Δαμασκό ως δώρο από κάποιον Πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης, που δεν κατονομάζεται⁶⁸³. Άλλες πηγές αναφέρουν ότι η εικόνα μεταφέρθηκε από έναν έμπορο που ταξίδευε στους Αγίους Τόπους και άλλες ότι την πήγε από την Κωνσταντινούπολη στη Δαμασκό ένας μοναχός μετά από ένα δύσκολο ταξίδι στη θάλασσα⁶⁸⁴. Κάθε μία από τις διηγήσεις σχετικά με την θαυματουργική εικόνα της Σαϊδανάγια τονίζει φυσικά διαφορετικές πτυχές της ιστορικής πραγματικότητας της εποχής. Μία από αυτές είναι ότι για τους Ορθόδοξους χριστιανούς της περιοχής της Συροπαλαιστίνης, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται οι σιναΐτες μοναχοί, το πνευματικό «κύρος» της εικόνας επαυξανόταν εάν συνδεόταν με τη «μητρόπολη» του Ορθόδοξου χριστιανισμού, την Κωνσταντινούπολη. Η τάση αυτή δεν πρέπει να εμφανίζεται για πρώτη φορά τότε, αλλά είναι πιθανό ότι προϋπάρχει και γίνεται εμφανής στους πέντε εικονογραφικούς τύπους της Παναγίας από ναούς της Κωνσταντινούπολης, που απαντούν στο σιναΐτικό εξάπτυχο του β' μισού του 11^{ου} αιώνα (Εικ. 47-59). Επίσης ο Ιωάννης Φωκάς περιγράφει πως δίπλα στο καθολικό της μονής Καλαμώνος υπήρχε ναΐσκος στην αψίδα του οποίου απεικονίζονταν η Παναγία, η οποία είχε την ίδια μορφή, τα ίδια χρώματα και τις ίδιες διαστάσεις με την εικόνα «τῆς ἐν τῇ Βασιλευούσῃ Ὁδηγητρίας» και ήταν επίσης έργο του ευαγγελιστή Λουκά⁶⁸⁵. Καταλαβαίνουμε επομένως ότι για τους χριστιανούς των Αγίων Τόπων μια εικόνα που προερχόταν από την Κωνσταντινούπολη δεν ήταν μόνο χρωματισμένη με τα ακριβότερα υλικά της εποχής και φιλοτεχνημένη από τους

⁶⁸² Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 14-17. Cheïkho, "Histoire", 461-467. Peeters, "Légende", 137-157. Zayat, *Histoire*. Devos, "Premières versions", 245-278. Baraz, "Incarnated Icon", 181-191. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 219-220. Hamilton, "Our Lady of Saidnaiya", 207-215. Kedar, "Convergences", 89-100. Bacci, "Sacred Space", 373-387. Δυστυχώς τα αραβικά κείμενα των μελκιτών δεν έχουν δημοσιευθεί. Ένα κείμενο με τα θαύματα της συγκεκριμένης εικόνας σώζεται στον αραβικό σιναΐτικό κώδικα 531, που χρονολογείται στα 1232. Βλ. Carr, "Reading Styles of Use", 248.

⁶⁸³ «*hec tabula Constantinopoli primo facta et depicta fuit*». Lappenberg (επιμ.), "Chronica", 239-240.

⁶⁸⁴ Devos, "Premières versions", 245-278.

⁶⁸⁵ PG 133, 953C.

πιο επιδέξιους καλλιτέχνες της ανατολικής Μεσογείου. Την ίδια στιγμή αυτή η εικόνα μοιραζόταν τις ίδιες πνευματικές ιδιότητες με το πρότυπο της Κωνσταντινούπολης. Επιπροσθέτως, η ιστορία της μεταφοράς της εικόνας από έμπορο μάς επιτρέπει να υποθέσουμε ότι οι εικόνες μπορούσαν να μεταφερθούν με εμπορικά πλοία από τον τόπο παραγωγής τους στον τόπο προορισμού τους. Η μεταφορά της εικόνας από μοναχό διά θαλάσσης επιβεβαιώνει επίσης την παραπάνω υπόθεση και, επιπλέον, μάς θυμίζει ότι πολλοί από τους δωρητές εικόνων ήταν μοναχοί, ιερομόναχοι και ηγούμενοι, οι οποίοι πιθανώς να μετέφεραν τις δωρεές τους στο Σινά με ανάλογο τρόπο.

Παρά τα όσα αναφέραμε παραπάνω πιστεύουμε ότι δεν μπορούμε να δώσουμε μια ασφαλή απάντηση στο ζήτημα της παραγωγής εικόνων στην ίδια τη μονή Σινά. Παρόλο που γνωρίζουμε από γραπτές πηγές και από εντοιχίους διακόσμους ότι οι Βυζαντινοί καλλιτέχνες μετακινούνταν σε αναζήτηση εργασίας καθώς και ότι είναι πιθανή η παρουσία τους στην περιοχή των Αγίων Τόπων, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι αυτοί μετέβησαν στο Σινά. Η απουσία εντοιχίων διακόσμων, που να χρονολογούνται στο διάστημα από τα τέλη του 11^{ου} έως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα καθώς και εικόνων με σιναϊτικό θεματολόγιο, όπως επίσης και τα ακόσμητα χειρόγραφα που αντιγράφηκαν στο Σινά, αποτελούν παράγοντες που ενισχύουν την άποψη ότι δεν μπορεί να τεκμηριωθεί η παρουσία καλλιτεχνών στο Σινά, παρ' ότι αυτή η κατάσταση φαίνεται να αλλάζει μετά τις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Πιστεύουμε επίσης ότι η Κωνσταντινούπολη και η Κύπρος είναι οι δύο βασικές περιοχές από τις οποίες προέρχονταν οι εικόνες στις οποίες αναφερθήκαμε.

Κεφάλαιο Δ' Οι διαδρομές των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους και το Σινά

Δ.1 Προσκυνητές από το Βυζάντιο στους Αγίους Τόπους και το Σινά

Κατά το Μεσαίωνα το προσκύνημα, δηλαδή το ταξίδι προς έναν ιερό τόπο, όπου είχε συμβεί κάποια θεία αποκάλυψη ή είχε λάβει χώρα κάποιο γεγονός της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης ή όπου φυλάσσονταν τα λείψανα ενός αγίου προσώπου, και στον οποίο είχε ιδρυθεί ναός ή μονή, αποτελούσε συνηθισμένη αιτία μετακίνησης μοναχών, κληρικών και λαϊκών⁶⁸⁶. Είναι εξίσου πιθανό ότι η πλειοψηφία των Βυζαντινών δεν είχε τα οικονομικά μέσα ή τον πνευματικό ζήλο για να πραγματοποιήσει προσκύνημα μέχρι τους Αγίους Τόπους. Άλλωστε ήδη από τα μέσα του 5^{ου} αιώνα οι Βυζαντινοί θεωρούσαν ότι η Κωνσταντινούπολη είχε ανάλογη ιερότητα με την Ιερουσαλήμ και τα υπόλοιπα μέρη των Αγίων Τόπων. Όπως πληροφορούμαστε από το Βίο του αγίου Δανιήλ του Στυλίτη, που χρονολογείται στην ίδια περίπου περίοδο, ο άγιος Δανιήλ επιθυμούσε να μεταβεί στους Αγίους Τόπους αλλά η Θεία Πρόνοια τον προέτρεψε να απέλθει στην Βασιλεύουσα, όπου σύμφωνα με το κείμενο του Βίου, «βλέπεις δευτέραν Τερουσαλήμ, τήν Κωνσταντινούπολιν», η οποία μάλιστα ήταν κοσμημένη με ιερά μαρτύρων και περικαλλών ναών⁶⁸⁷. Ο ιερός χαρακτήρας της Κωνσταντινούπολης διαμορφώθηκε από τη συνεχή ανακομιδή και εναπόθεση λειψάνων, εκ των οποίων τα σημαντικότερα σχετιζόνταν με τα Πάθη του Χριστού, στους διάφορους ναούς της, όπως στην Αγία

⁶⁸⁶ Η βιβλιογραφία, που αφορά το προσκύνημα προς τους Αγίους Τόπους και το Σινά, είναι αρκετά εκτεταμένη. Για το λόγο αυτό αναφέρουμε ενδεικτικά εδώ μερικά βασικά συγγράμματα και άρθρα που αφορούν στην ιστορία του προσκυνήματος κυρίως κατά τη μέση Βυζαντινή εποχή: Meistermann, *Guide*. Benešević, *Monumenta sinaitica*, τ. 1, 6-49. Labib, *Pèlerins*. Runciman, "Pilgrimages", 68-80. Braun, *Saint Catherine's Monastery*. Savage, "Pilgrimages", 36-68. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*. Micheau, "Itinéraires", 79-104. Jacoby, "Pèlerinage médiéval", 27-58. Richard, "Transport outre-mer", 27-44. Ousterhout (επιμ.), *The Blessings of Pilgrimage*. Malamut, *Sur la route des saints*. Külzer, *Peregrinatio graeca*. Mango, "Pilgrim's Motivation", 2-3. Trapp, "Aktualität in Byzantinischen Reiseberichten", 47-58. Talbot, "Byzantine Pilgrimage", 97-110. Kaplan, "Les saints en pèlerinage", 109-128. Külzer, "Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage", 149-161. Jacoby, "Bishop Gunther of Bamberg", 267-285. Jacoby, "Pilgrimage to Sinai", 79-93. Talbot, "Pilgrimage in the Eastern Mediterranean", 37-46. Pringle, *Pilgrimage*.

⁶⁸⁷ Delehay, *Les saints stylites*, στίχ. 8.10-11, 11-13. Βέβαια η ονομασία «Νέα Ιερουσαλήμ» θα χρησιμοποιηθεί ιδιαίτερα από τον 11^ο αιώνα, βλ. σχετικά Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, 20, 102, 106, 114-115. Επί παραδείγματι ο Ιωάννης Μαυρόπουλος (περί το 1000-1075/81) αποκαλεί την Κωνσταντινούπολη Νέα Ιερουσαλήμ, Lagarde (επιμ.), *Iohannis Euchaitorum*, 140-141.

Σοφία, τη Νέα Εκκλησία και την Παναγία του Φάρου⁶⁸⁸. Οι προσκυνητές των ιερών της Βασιλεύουσας δεν ήταν αποκλειστικά μοναχοί και κληρικοί. Σε αυτούς συμπεριλαμβάνονταν λαϊκοί, που προέρχονταν από διαφορετικά κοινωνικά στρώματα⁶⁸⁹. Ο παραπάνω ισχυρισμός στηρίζεται σε αναφορά του Κεκαυμένου, ο οποίος στο έργο του *Στρατηγικόν*, που χρονολογείται μεταξύ 1075 και 1078, σημειώνει ότι επιθυμία κάθε τοπικού άρχοντα ή αξιωματούχου ήταν να επισκεφθεί την πρωτεύουσα και να προσκυνήσει στις άγιες εκκλησίες⁶⁹⁰. Πολλοί προσκυνητές εξακολουθούσαν να επισκέπτονται την Κωνσταντινούπολη καθόλη τη διάρκεια της μέσης Βυζαντινής περιόδου. Όμως την ίδια ακριβώς εποχή πολλοί από αυτούς ήταν διατεθειμένοι να ταξιδέψουν από το Βυζάντιο μέχρι τα Ιεροσόλυμα και το Σινά⁶⁹¹.

Ο αριθμός των Βυζαντινών προσκυνητών, που πήγαιναν στα Ιεροσόλυμα και το Σινά κατά την περίοδο που εξετάζουμε, φαίνεται ότι αυξανόταν συνεχώς. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτή η τάση εξηγείται από το γεγονός ότι διαθέτουμε περισσότερες ιστορικές πηγές, από την εποχή που μελετούμε, που κάνουν λόγο για

⁶⁸⁸ Frolow, *Relique de la Vraie Croix*. Meinardus, "Study of the Relics", 267-269. Majeska, "St. Sophia", 69-87. Kalavrezou, "Helping Hands", 53-79. Wortley, "Byzantine Component of the Relic-ward", 353-378. Flusin, "Construire une nouvelle Jérusalem", 51-70. Flusin, "Reliques de la Sainte-Chapelle", 20-31. James, "Bearing Gifts from the East", 119-131. Bacci, "Relics of the Pharos", 234-248. James, "Dry Bones", 45-53. Durand, Flusin (επιμ.), *Byzance et les reliques*. Magdalino, "L'église du Phare", 15-30. Ousterhout, "Sacred Geographies", 98-116. Wortley, *Studies on the Cult of Relics*.

⁶⁸⁹ Οι προσκυνητές και περιηγητές που άφησαν περιγραφές των ναών καθώς και των λειψάνων που φυλάσσονταν σε αυτούς στην Κωνσταντινούπολη δεν ήταν αποκλειστικά Βυζαντινοί αλλά προέρχονταν από τη Λατινική Δύση, τη Ρωσία, ακόμη και από Μουσουλμανικά κράτη. Αναφέρουμε παρακάτω μερικά παραδείγματα της περιόδου που μας ενδιαφέρει. Περιγραφή των λειψάνων του ναού του Φάρου έχει αφήσει ο *σκευοφύλακας* της εκκλησίας του Φάρου Νικόλαος Μεσαρίτης (1201): Heisenberg (επιμ.), *Palastrevolution*, 29-36. Επίσης, ανώνυμος Βυζαντινός προσκυνητής (1136-1143): Ciggaar, "Description anonyme", 335-354. Ανώνυμος Άγγλος προσκυνητής, τέλη 11^{ου} αιώνα: Ciggaar, "Description de Constantinople", 117-140. Ροβέρτος του Κλαρί, ιστορικός της Δ' Σταυροφορίας: Pauphilet, Rognon (επιμ.), *Historiens*. McNeal (μτφρ.), *Conquest*. Γενικότερα για τους περιηγητές από τη Λατινική Δύση, βλ. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople*. Αντώνιος επίσκοπος Νόβγκοροντ, αρχές 13^{ου} αιώνα: Khitrowo (επιμ.), *Itinéraires russes*, 85-111. Loparev (επιμ.), *Kniga palomnik*. Ehrhard, "Le livre du pèlerin", 44-65. Ρώσοι προσκυνητές του 14^{ου} και 15^{ου} αιώνα: Majeska, *Russian Travelers*. Ο Αλ-Χαράβι ήταν μουσουλμάνος περιηγητής που επισκέφτηκε την Κωνσταντινούπολη την εποχή της βασιλείας του Μανουήλ Κομνηνού, βλ. Sourdel-Thomine (επιμ.), *Al-Harawi*. Νεώτερη έκδοση, Meri (επιμ.), *Al-Harawi*.

⁶⁹⁰ «Εἰ δὲ ποτὲ ἐπιθυμήσης ἔλθειν καὶ προσκυνῆσαι τὸ βασιλεῖον κράτος, πῆ μὲν προσκυνῆσαι τὸ βασιλεῖον κράτος, πῆ μὲν προσκυνῆσαι εἰς τοὺς ἀγίους ναοὺς...». Τσουγκαράκης (μτφρ.), *Κεκαυμένος, Στρατηγικόν*, 285.

⁶⁹¹ Φαίνεται ότι οι Βυζαντινοί δε θεωρούσαν το προσκύνημα στους Αγίους Τόπους απαραίτητη προϋπόθεση για τη σωτηρία κάθε χριστιανού, υπόθεση που βασίζεται στα λόγια του Αγίου Λάζαρου του Γαλήσιου όρου, σύμφωνα με τον οποίον: «... ὅπου ἂν τις τὸ ἀγαθὸν ἐργάζοιτο, ἐκεῖ εἰσὶ τὰ Ἱεροσόλυμα...», *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 538. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι Βυζαντινοί παρακινούνταν περισσότερο από θρησκευτικό ζήλο για να προσκυνήσουν στα ιερά μέρη όπου διαδραματίστηκαν τα γεγονότα της ζωής του Χριστού, που περιγράφονται στην Καινή Διαθήκη, και δεν αντιλαμβάνονταν το προσκύνημα ως έναν τρόπο για να συγχωρεθούν οι αμαρτίες τους. Για το θέμα από την πλευρά των Καθολικών, βλ. Kötting, *Peregrinatio Religiosa*, 421-426. Sumpston, *Pilgrimage*, 95 κεξ. Constable, "Opposition to Pilgrimage", 123-146.

προσκύνημα στους Αγίους Τόπους, σε σύγκριση με προγενέστερες περιόδους⁶⁹². Σε κάθε περίπτωση η αξιολογη αύξηση του αριθμού τόσο των βυζαντινών όσο και των λατινικών γραπτών πηγών, που αναφέρονται στο φαινόμενο του προσκυνήματος, είναι ουσιώδης για τη μελέτη των μετακινήσεων των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους και, στην περίπτωση που μας αφορά, προς το Σινά. Όπως θα αναφέρουμε αμέσως παρακάτω, οι Βυζαντινοί προσκυνητές δεν προέρχονταν μόνο από την εκκλησιαστική ιεροσύνη, ούτε ήταν αποκλειστικά μοναχοί. Αντιθέτως, ορισμένοι από αυτούς ήταν κοσμικοί⁶⁹³. Όπως είναι λογικό να υποθέσουμε οι κοσμικοί προσκυνητές ήταν κρατικοί αξιωματούχοι ή αριστοκράτες, η οποίοι είχαν την οικονομική δυνατότητα να πραγματοποιήσουν ένα τόσο μακρινό, για την εποχή, ταξίδι. Εξάλλου, όπως θα δούμε, κάποιοι από αυτούς ίσως να πραγματοποιούσαν προσκύνημα με την ευκαιρία της συμμετοχής τους σε κάποια βυζαντινή διπλωματική ή στρατιωτική αποστολή στα Σταυροφορικά κράτη της Συροπαλαιστίνης.

Οι απόψεις των Βυζαντινών αξιωματούχων και αριστοκρατών για το προσκύνημα στους Αγίους Τόπους φαίνεται ότι ήταν διαφορετικές. Μνεία σχετικά με το προσκύνημα γίνεται στον επιτάφιο λόγο, που εκφώνησε ο Νικόλαος Μεσαρίτης (περί το 1163/4-μετά το 1214) το 1207 με αφορμή το θάνατο του αδελφού του Ιωάννη⁶⁹⁴. Παρά το ρητορικό χαρακτήρα του έργου στον επιτάφιο καταγράφεται καθαρά ο διακαής πόθος του νεαρού Ιωάννη, που αργότερα ενδύθηκε το μοναστικό σχήμα, να προσκυνήσει στα Ιεροσόλυμα⁶⁹⁵. Η απόπειρά του, ωστόσο, δεν στέφθηκε με επιτυχία, επειδή προσπάθησε να μεταβεί εκεί μυστικά γι' αυτό και συνελήφθη και αναγκάστηκε να επιστρέψει στην πρωτεύουσα. Όμως η άποψη που εκφράζει ο Νικόλαος για το προσκύνημα έρχεται σε αντίθεση με την σφοδρή επιθυμία του αδελφού του, καθώς διατείνεται ότι ένα τέτοιο ταξίδι δεν ήταν απαραίτητο, αφού η Κωνσταντινούπολη είναι ταυτόχρονα η Ιερουσαλήμ, η Τιβεριάδα, το όρος Θαβώρ, η Βηθανία και η Βηθλεέμ, εφόσον τα λείψανα από τα Πάθη του Χριστού φυλάσσονταν

⁶⁹² Είναι χαρακτηριστικά όσα σημειώνει ο John Wilkinson: «*The direct sources for pilgrimage during this period (4th century-just before the Crusades) are surprisingly few. From the seven hundred years with which we are concerned, we have less than half as many texts as were written in the following century, when the Holy Land was part of the Latin Kingdom*». Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 1.

⁶⁹³ Φαίνεται πιθανό ότι υπάρχει διαφορά στα κίνητρα μεταξύ των εκκλησιαστικών αξιωματούχων και μοναχών από τη μία και των λαϊκών προσκυνητών από την άλλη. Οι πρώτοι ταξίδευαν στους Αγίους Τόπους είτε για να αναλάβουν ποιμαντορικά καθήκοντα, είτε προς αναζήτηση κάποιου κοινοβίου όπου μπορούσαν να εγκατασταθούν οριστικά. Οι δεύτεροι ταξίδευαν εκεί με σκοπό το προσκύνημα και πιθανότατα πολύ σύντομα επέστρεφαν στις εστίες τους.

⁶⁹⁴ Heisenberg (επιμ.), *Epitaphios*, τ. 1, 3-75.

⁶⁹⁵ Ο Ιωάννης είχε μόλις περάσει την ηλικία των δεκαέξι χρόνων. Ο.π., 24-25.

πια σε αυτήν⁶⁹⁶. Το ίδιο ρητορικό σχήμα, δηλαδή αυτό της σύγκρισης της Κωνσταντινούπολης με τους Αγίους Τόπους, απαντά σε ένα ακόμη έργο του Νικόλαου Μεσαρίτη. Πρόκειται για λόγο που εκφωνήθηκε μετά την ανεπιτυχή προσπάθεια του Ιωάννη Κομνηνού το 1200 να ανατρέψει τον αυτοκράτορα Αλέξιο Γ' Άγγελο και να αναλάβει την εξουσία⁶⁹⁷. Ο Μεσαρίτης εξιστορεί τα γεγονότα που συνέβησαν κατά την διάρκεια της επανάστασης του Ιωάννη Κομνηνού και δεν παραλείπει να μνημονεύσει τις καταστροφές που υπέστησαν σημαντικοί ναοί της Κωνσταντινούπολης, μεταξύ των οποίων συγκαταλεγόταν και η εκκλησία της Θεοτόκου του Φάρου. Με αφορμή τις φθορές που συνέβησαν ο Μεσαρίτης βρίσκει την ευκαιρία να απαριθμήσει τα λείψανα που φυλάσσονταν στο ναό του Φάρου και να τον συγκρίνει με τους Αγίους Τόπους καθώς και με το Σινά⁶⁹⁸.

Ανάλογη γνώμη με το Μεσαρίτη, όσον αφορά στο προσκύνημα στους Αγίους Τόπους, φαίνεται ότι είχε και ο Κωνσταντίνος Μανασσής (περ. 1130-περ. 1187). Ο Μανασσής συνέθεσε το έμμετρο κείμενο με τίτλο «*Ὁδοιπορικόν*», στο οποίο περιγράφει το ταξίδι μιας βυζαντινής πρεσβείας υπό την αρχηγία του *σεβαστού* Ιωάννη Κοντοστέφανου στα Ιεροσόλυμα το 1157 ή πιθανότερα το 1160⁶⁹⁹. Ο ίδιος, που αναγκάστηκε σχεδόν να δεχτεί να συμμετάσχει σε αυτήν την πρεσβεία, περιγράφει με τα μελανότερα χρώματα τόσο το ταξίδι όσο και τις περιοχές που επισκέφθηκε και συγκρίνει τις τελευταίες με την Κωνσταντινούπολη, την οποία θεωρούσε πόλη *απαράμιλλης ομορφιάς*⁷⁰⁰. Το συγκεκριμένο έργο δεν αφορά αποκλειστικά στο προσκύνημα των ιερών των Αγίων Τόπων, προδίδει ωστόσο την

⁶⁹⁶ «Γνωστός μὲν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ γέγονεν ὁ Χριστός, ἀλλ' οὐκ ἀφ' ἡμῶν ἀπολέλειπται. Ἐκεῖ τάφος Κυριακός, ἀλλ' ἐφ' ἡμᾶς αἱ ὀθῆναι καὶ τὰ σουδάρια· κρανίου τόπος ἐκεῖ, σταυρός δ' ἐνταῦθα καὶ ὑποπόδιον, ὃ ἐξ ἀκανθῶν ἐνειλημμένος προτίθεται στέφανος, ὃ σπόγγος, ἡ λόγχη τὲ καὶ ὁ κάλαμος. Καὶ τί δεῖ με τῶ λόγῳ συνείρειν πολλά; ... Τόπος οὗτος, ὦ τέκνον, Ἰεροσόλυμα, Τιβεριᾶς, Ναζαρέτ, Θαβῶριον ὄρος, Βηθανία καὶ Βηθλεέμ, καὶ σωτηρίας οὐκ ἄμοιρεῖ. Πανταχοῦ γὰρ ἡ τοῦ Κυρίου ἐπισκοπὴ καὶ θέλημα τῶν φοβουμένων αὐτὸν ἐκπληροῖ». Heisenberg (επιμ.), *Epitaphios*, 25-28.

⁶⁹⁷ Heisenberg (επιμ.), *Palastrevolution*.

⁶⁹⁸ «Ναὸς οὗτος, τόπος οὗτος Σίναιον ἄλλο, Βηθλεέμ, Ἰορδάνης, Ἰεροσόλυμα, Ναζαρέτ, Βηθανία, Γαλιλαία, Τιβεριᾶς, νιπτῆρ, δεῖπνος, Θαβῶριον ὄρος, Πιλάτου πραιτώριον καὶ τόπος Κρανίου μεθερμηνεύμενος Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ». Ο.π., 31-32.

⁶⁹⁹ Horna, "Hodoiporikon", 313-355. Η πρεσβεία είχε σκοπό τη σύναψη γάμου μεταξύ της Βυζαντινής πριγκίπισσας Θεοδώρας, ανιψιάς του Μανουήλ Κομνηνού, και του βασιλιά των Ιεροσολύμων Βαλδουίνου Γ' (1143-1163). Βλ. Marcovich, "Itinerary of Manasses", 277-291. Külzer, *Peregrinatio graeca*, 17-20. Aerts, "Byzantine Traveller", 165-221. Gori, "Hodoiporikon", 3-67. Χρυσόγελος, "Ὁδοιπορικόν", 33-43.

⁷⁰⁰ Horna, "Hodoiporikon", 327, 334-335. Και στο έργο του *Χρονική Σύνοψη* ο Κωνσταντίνος Μανασσής παρατηρεί ότι η Κωνσταντινούπολη παραμένει πάντα ακμαία και δυνατή σε αντίθεση με την Παλαιά Ρώμη που ήταν πια σε παρακμή, Bekker (επιμ.), *Breviarum Historiae*, 110.

επιφυλακτική στάση των Βυζαντινών αξιωματούχων στο ενδεχόμενο να μεταβούν έξω από τα όρια της αυτοκρατορίας και πολύ περισσότερο της ίδιας της Κωνσταντινούπολης⁷⁰¹. Πάντως, για να επανέλθουμε στο θέμα μας, ο Νικόλαος Μεσαρίτης κατά την περιγραφή του βίου του αδελφού του μοναχού Ιωάννη παρέχει μια σειρά σημαντικών πληροφοριών για το προσκύνημα στους Αγίους Τόπους. Αρχικά ο Μεσαρίτης αναφέρει ότι ο Ιωάννης επιβίβαστηκε σε πλοίο, που είχε κατεύθυνση προς την Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου, το οποίο προσάραξε στην Ηράκλεια της Θράκης⁷⁰². Ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο έργο του Νικόλαου Μεσαρίτη παρουσιάζει η περιγραφή της αγωνιώδους προσπάθειας του Ιωάννη να ταξιδέψει όσο το δυνατόν πιο γρήγορα, ώστε να μπορέσει να επισκεφτεί το Σινά, τη Βηθανία, τη Βηθλεέμ, τον Κρανίου Τόπο (το Γολγοθά), καθώς και τους αναχωρητές που ζούσαν σε σκίτες και σπηλιές σε εκείνα τα μέρη⁷⁰³. Από τις νουθεσίες του πατέρα του προς τον ίδιο, αμέσως μετά την επιστροφή του στην Κωνσταντινούπολη, γίνεται κατανοητό ότι η οικογένειά του ήταν εύπορη, επειδή πρόσφερε τις υπηρεσίες της στην αυτοκρατορική αυλή⁷⁰⁴. Εξάλλου πριν αποκτήσει τη μοναστική κουρά ο Ιωάννης ολοκλήρωσε τις σπουδές του στη γραμματική και στη ρητορική και μάλιστα συναναστρεφόταν με λόγιους και *μεγιστάνες*. Τελικά, κατά την εορτή των Θεοφανίων ο Ιωάννης εκφώνησε λόγο προς τιμήν του αυτοκράτορα και ως αποτέλεσμα ο Μανουήλ Κομνηνός του προσέφερε μια κρατική θέση, την οποία όμως αρνήθηκε⁷⁰⁵.

Αξίζει ακόμη να αναφερθεί ότι τα μέλη της αριστοκρατίας της εποχής των Κομνηνών διατηρούσαν επαφές με τις αυλές γειτονικών κρατών, στις οποίες κατέφευγαν πολύ συχνά για να αναζητήσουν προστασία και ταυτόχρονα να προσφέρουν τις υπηρεσίες τους⁷⁰⁶. Μάλιστα ορισμένοι αριστοκράτες διέμεναν για αρκετό διάστημα στο Βασίλειο της Ιερουσαλήμ. Ο καίσαρας και σεβαστοκράτορας

⁷⁰¹ Για το θέμα βλ. επίσης, Galatariotou, "Travel and Perception", 221-241.

⁷⁰² Heisenberg (επιμ.), *Epitaphios*, 24.

⁷⁰³ «...ὄθιπερ ὁ κείμενος οὗτος ἀποπλευσαι βεβούλητο κατὰ λόγους μόνον δήλους τῶ ἀποστείλαντι καὶ Σίναιον ὄρος ἀνερευνησαι, Βηθανίαν καὶ Βηθλεέμ, τόπον κρανίου καὶ μονοτρόπων καλύβας, σπηλαιὰ τε καὶ καταγώγια». Ο.π., 25.

⁷⁰⁴ Ο πατέρας του Ιωάννη ήταν *πρωτασηκρήτης* στη δεκαετία του 1170. Μάλιστα διαβεβαίωνε τον Ιωάννη ότι θα μπορούσε να προσφέρει τις υπηρεσίες του στην αυτοκρατορική αυλή ως ρήτορας, Ο.π., 27.

⁷⁰⁵ Ο.π., 28-29.

⁷⁰⁶ Οι Βυζαντινοί αριστοκράτες που υπηρετούσαν σε άλλες χώρες της εποχής, όπως στο Σουλτανάτο του Ρουμ στο Ικόνιο, στα Σταυροφορικά κράτη της Συροπαλαιστίνης, στο Νορμανδικό βασίλειο της Σικελίας και Κάτω Ιταλίας, καθώς και στο Ζανγκικδικό Σουλτανάτο της εποχής του Νουρεντίν, λάμβαναν θέσεις στρατιωτικών και κρατικών αξιωματούχων, διπλωματών ακόμη και ιατρών, Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 189-190.

Ισαάκιος Κομνηνός (1093-λίγο μετά το 1152), αδελφός του αυτοκράτορα Ιωάννη Κομνηνού, έζησε αυτοεξόριστος για έξι χρόνια σε διάφορα κράτη της ανατολικής Μεσογείου. Σε αυτό το διάστημα είχε την ευκαιρία να προσκυνήσει στα ιερά της περιοχής των Αγίων Τόπων⁷⁰⁷. Ο γιος του Ισαάκιου, ο μετέπειτα αυτοκράτορας Ανδρόνικος Κομνηνός (1183-1185), είχε πιο πολυτάραχη ζωή σε σύγκριση με αυτή του πατέρα του. Ήρθε πολλές φορές σε σύγκρουση με τον Μανουήλ Κομνηνό και αναγκάστηκε να ζητήσει άσυλο σε διάφορα κράτη. Όταν τελικά συμφιλιώθηκε με τον Μανουήλ διορίστηκε διοικητής της Κιλικίας (1167), αλλά κατά τη διάρκεια μιας εκστρατείας προτίμησε να εγκαταλείψει το στράτευμά του για να πάει στην Αντιόχεια, όπου ήθελε να συναντήσει την πριγκίπισσα Φιλίππα, που ήταν γνωστή για την ομορφιά της. Φυσικά η αντίδραση του αυτοκράτορα ήταν άμεση και ο Ανδρόνικος αναγκάστηκε να καταφύγει στα Ιεροσόλυμα, όπου σύναψε δεσμό με τη Θεοδώρα Κομνηνή, που ήταν χήρα του βασιλιά της Ιερουσαλήμ Βαλδουίνου Γ' (1143-1163)⁷⁰⁸. Επίσης το 1183 ο Αλέξιος Άγγελος κατέφυγε στην Παλαιστίνη μετά την αποκάλυψη συνωμοσίας εναντίον του αυτοκράτορα Ανδρόνικου Κομνηνού. Μάλιστα ο Αλέξιος έμεινε αρκετά χρόνια στην Παλαιστίνη, ώστε ο Χωνιάτης τον περιγράφει με γλαφυρό τρόπο με τα εξής λόγια: «*Ισμαηλίτας τε καί Παλαιστίνης περιμόντος πλάνητος*»⁷⁰⁹. Δεν είμαστε βέβαιοι σε θέση να γνωρίζουμε εάν ο Ισαάκιος, ο Ανδρόνικος και ο Αλέξιος υπήρξαν ευλαβείς προσκυνητές. Ωστόσο, από αυτές τις τρεις περιπτώσεις, καθώς και από όσες προαναφέρθηκαν, γίνεται κατανοητό ότι λαϊκοί Βυζαντινοί, που ανήκαν στην αριστοκρατία της εποχής, συνήθιζαν να επισκέπτονται την περιοχή της Συροπαλαιστίνης, όπου μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα επισκέπτονταν τα Ορθόδοξα καθιδρύματα και τα σημαντικά προσκυνήματα των Αγίων Τόπων, παρόλο που πολλές φορές εκδήλωναν το δισταγμό τους για το προσκύνημα. Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι οι Βυζαντινοί κοσμικοί αξιωματούχοι επηρεάστηκαν ως προς το ζήτημα του προσκυνήματος από τους Σταυροφόρους, οι οποίοι μετακινούνταν κατά μεγάλα κύματα προς τα Ιεροσόλυμα⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ Σε εγκώμιο του Θεόδωρου Προδρόμου αναφέρεται το προσκύνημα του Ισαακίου στους Αγίους Τόπους, «*καί προσκυνήσας τὸν σεβάσμιον τάφον καὶ πάντας ἀπλῶς τοὺς ἐκεῖ θεῖους τόπους, Ἰορδάνου δὲ ταῖς ῥοαῖς λελουμένος καὶ τῆς ἐν αὐτῷ σῆς μονῆς τὸ χωρίον...*». Kurtz, “Unedierte Texte”, 107. Επίσης Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 317-318.

⁷⁰⁸ Angold, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, 404-408. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 324-330.

⁷⁰⁹ van Dielen (επιμ.), *Historia*, 531.

⁷¹⁰ Ο Γισίλφος Β', ο Λομβαρδός δούκας του Σαλέρνο, ταξίδεψε το 1062 μέχρι την αυτοκρατορική αυλή της Κωνσταντινούπολης για να ζητήσει τη στρατιωτική βοήθεια των Βυζαντινών εναντίον των

Είναι πιθανό ότι, στο διάστημα κατά το οποίο οι μουσουλμάνοι κατείχαν τους Αγίους Τόπους, η μετακίνηση Βυζαντινών αξιωματούχων δεν ήταν τόσο εύκολη υπόθεση, σε σύγκριση τουλάχιστον με τις δυνατότητες μετακινήσεων που δημιουργήθηκαν όταν ιδρύθηκαν τα λατινικά χριστιανικά κράτη της Συροπαλαιστίνης. Ωστόσο, γνωρίζουμε ότι υπήρχαν Βυζαντινοί προσκυνητές πριν από τις Σταυροφορίες, οι οποίοι όμως ήταν επί το πλείστον μοναχοί.

Επομένως φαίνεται πιθανό ότι από τα τέλη του 11^{ου} αιώνα και καθόλη τη διάρκεια του 12^{ου} αιώνα οι Βυζαντινοί άρχισαν να δείχνουν μεγαλύτερο ενδιαφέρον για το προσκύνημα στους Αγίους Τόπους. Το συγκεκριμένο διάστημα πρέπει να υπήρξε περίοδος ασφαλών μετακινήσεων για τους προσκυνητές, γεγονός που πιθανώς οφείλεται στην ίδρυση των Σταυροφορικών κρατών στα τέλη του 11^{ου} αιώνα⁷¹¹. Οι Σταυροφόροι έλεγχαν τα παράλια της Συρίας και του Λιβάνου, καθώς και την παράκτια χώρα, αλλά και την ενδοχώρα της Παλαιστίνης. Από την πλευρά τους οι Βυζαντινοί είχαν ανακαταλάβει τις ακτές της Μικράς Ασίας από τους Σελτζούκους⁷¹². Η δυνατότητα ασφαλούς μετακίνησης πιθανότατα ωθούσε περισσότερους χριστιανούς να ξεκινήσουν την ιερά αποδημία προς τους Αγίους Τόπους. Παρόλο που εδώ επικεντρώνουμε την προσοχή σε Βυζαντινούς ή καλύτερα σε Ορθόδοξους προσκυνητές, πρέπει να σημειώσουμε ότι οι προσκυνητές της συγκεκριμένης περιόδου προέρχονταν από όλα σχεδόν τα μέρη του χριστιανικού κόσμου, όπως την Αγγλία, τη Γερμανία, τη Γαλλία, την Ιταλία, το Βυζάντιο, τη Γεωργία, την Αρμενία και τη Ρωσία. Ο Ιωάννης του Würzburg αναφέρει χαρακτηριστικά για τους χριστιανούς που προσκυνούσαν στην Ιερουσαλήμ την εποχή της βασιλείας του Αμάλριχου (1163-1174): «(στην Ιερουσαλήμ υπάρχουν) έλληνες, βούλγαροι, λατίνοι, γερμανοί, ούγγροι, σκώτοι, κάτοικοι της Ναβάρρας, βρεττόνοι, εγγλέζοι, φράγκοι, ρουθένοι, βοημοί, γεωργιανοί, αρμένιοι, ιακωβίτες, σύροι, νεστοριανοί, ινδοί, αιγύπτιοι, κόπτες, Carpheturici (Αιθίοπες;), μαρονίτες και πολλοί άλλοι...»⁷¹³.

Νορμανδών, που κατακτούσαν σταδιακά τη Ν. Ιταλία. Το ενδιαφέρον στοιχείο αυτής της ιστορίας, πέραν βέβαια από τις διπλωματικές σχέσεις Βυζαντίου και των κρατών της Ιταλίας, είναι ότι ο Γισύλφος έφτασε στην Κωνσταντινούπολη μεταμφιεσμένος σε προσκυνητή που κατευθύνονταν στην Ιερουσαλήμ, γεγονός που δείχνει πόσο σύνηθες πρέπει να ήταν για του Λατίνους το ταξίδι για λόγους προσκυνήματος στους Αγίους Τόπους. Βλ. Angold, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, 102.

⁷¹¹ Runciman, *History of the Crusades*, τ. 1, 213-279, τ. 2, 143-186. Fink, "Foundation of Latin States", 368-409. Nicholson, "Growth of Latin States", 410-448.

⁷¹² Angold, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, 222-224, 293-308, 346-362. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*, 65-105, 170-174.

⁷¹³ Wilson (μτφρ.), *Description*, 69.

Αναφέραμε πιο πάνω ότι μοναχοί και κληρικοί πήγαιναν στα Ιεροσόλυμα για προσκύνημα. Μια σημαντική μαρτυρία για το προσκύνημα προέρχεται από το Βίο του αγίου Λαζάρου του Γαλησίου όρους. Η σημασία του έγκειται στο γεγονός ότι ο Βίος καταγράφει ονόματα πόλεων και περιοχών των Αγίων Τόπων και επίσης κατονομάζει μοναχούς, που ασκήτευαν στη συγκεκριμένη περιοχή και περιγράφει τον τρόπο του μοναστικού τους βίου. Σύμφωνα πάντοτε με το Βίο του ο άγιος Λάζαρος, του οποίου η καταγωγή ήταν από κάποια αγροτική περιοχή της Εφέσου, είχε από νεανική ηλικία έντονη επιθυμία να προσκυνήσει στους Αγίους Τόπους. Τελικά πραγματοποίησε το ταξίδι προς τα Ιεροσόλυμα και μόνασε για αρκετά χρόνια στη μονή του Αγίου Σάββα⁷¹⁴. Πρέπει εδώ να προσθέσουμε την εξίσου σημαντική αναφορά από το Βίο του αγίου Αθανασίου του Αθωνίτη, ο οποίος προσπάθησε να επισκεφθεί τα Ιεροσόλυμα, αλλά αναγκάστηκε να σταματήσει το ταξίδι του στην Κύπρο, λόγω των διωγμών που υφίσταντο οι χριστιανοί των Αγίων Τόπων μετά από τη διαταγή του χαλίφη Αλ-Χακίμ⁷¹⁵. Μια ακόμη αναφορά για προσκύνημα που χρονολογείται στα μέσα του 11^{ου} αιώνα προέρχεται από την πέννα του μοναχού Ευθυμίου της μονής Περιβλέπτου στην Κωνσταντινούπολη. Ο Ευθύμιος συνέταξε μια επιστολή για να καταδικάσει την αίρεση των Βογομίλων, που επηρέαζε τότε πολλές μοναστικές κοινότητες. Στις αρχές του έργου του κάνει μια μικρή παρέκβαση για να αναφέρει ότι για ένα διάστημα βρισκόταν σε ιερή αποδημία στα Ιεροσόλυμα, καθώς και ότι κατά την επιστροφή του διαπίστωσε ότι ένας εκ των μαθητών του είχε προσχωρήσει στην αίρεση των Βογομίλων⁷¹⁶. Ακόμη ο άγιος Χριστόδουλος (α΄ μισό 11ου αιώνα-1093), ο ιδρυτής της μονής του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Πάτμο, μετέβη για προσκύνημα στους Αγίους Τόπους, σύμφωνα πάντοτε με τα όσα αναφέρει ο ίδιος στο κείμενο της *Υποτυπώσεως*⁷¹⁷. Επίσης αναφορές για προσκύνημα μοναχών στα ιερά της Παλαιστίνης απαντούν και σε πηγές που δεν ανήκουν στην εκκλησιαστική γραμματεία. Αναφέρουμε εδώ το παράδειγμα που προέρχεται από επιστολή του Ιωάννη Μαυρόποδα (περ. 1000-περ. 1075 ή 1081), η

⁷¹⁴ *AASS*, Νοέμβριος, τ. 3, 510, 513.

⁷¹⁵ Οι αναφορές στο προσκύνημα: Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae*, Α, κεφ. 95, 44-45, Β, κεφ. 31-32, 161-163.

⁷¹⁶ «...ἐκ τῆς ἀποδημίας, ..., τῶν Ἱεροσολύμων ἐπανελθὼν, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μοναστηρίῳ τῆς Περιβλέπτου...». *PG* 131, 52C.

⁷¹⁷ «...καὶ τοῖς τῆς Παλαιστίνης μέρεσι παρεβάλομεν, ἐρῶντες προσκυνηταὶ γενέσθαι τῶν τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἁγίων ἰχνῶν...κατεσκηνώσαμεν τάχα ἐφ' ἱκανὸν ἐν τοῖς ἐρημικωτέροις αὐτῆς, δηλονότι τῆς Παλαιστίνης...». Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, τ. 6, 60. Η *Υποτύπωσις* συντάχθηκε το 1091.

οποία απευθύνεται στον ιερέα ή μοναχό Γρηγόριο, που είχε μεταβεί ως προσκυνητής στα Ιεροσόλυμα⁷¹⁸.

Μνείες για προσκύνημα στους Αγίους Τόπους απαντούν επίσης και σε άλλα κείμενα του 12^{ου} αιώνα. Στον 82^ο κανόνα *Περί τῶν ἐπιορκησάντων* ο Θεόδωρος Βαλσαμών αναφέρεται σε επίορκους, που ορκίστηκαν να πραγματοποιήσουν προσκύνημα στα Ιεροσόλυμα, αλλά δεν κατάφεραν τελικά να φτάσουν σε αυτά⁷¹⁹. Η αναφορά αυτή δείχνει βέβαια το αυξημένο ενδιαφέρον των Βυζαντινών του 12^{ου} αιώνα για προσκύνημα στους Αγίους Τόπους. Επίσης, ο μοναχός Θεοδόσιος ο Κωνσταντινουπολίτης, που ήταν ο συγγραφέας του Βίου του Πατριάρχη Ιεροσολύμων αγίου Λεοντίου (1174/5-1184/5), περιγράφει την απόπειρα του αγίου να προσκυνήσει στους Αγίους Τόπους, ενώ ήταν ακόμη νεαρός μοναχός, και έπειτα το ταξίδι του στη συγκεκριμένη περιοχή όταν διορίστηκε Πατριάρχης Ιεροσολύμων το 1176⁷²⁰. Τέλος από την *Τυπική Διαθήκη* του αγίου Νεοφύτου του Εγκλείστου (1134-μετά το 1214) από την Κύπρο πληροφορούμαστε ότι ο άγιος έμεινε έξι μήνες στα Ιεροσόλυμα, επειδή αναζητούσε την κατάλληλη μοναστική κοινότητα της περιοχής στην οποία θα μπορούσε να ασκητέψει⁷²¹.

Εντούτοις παραμένει γεγονός ότι οι περισσότερες πηγές αναφέρονται στο προσκύνημα χριστιανών από το Βυζάντιο και τη Λατινική Δύση προς τους Αγίους Τόπους. Μπορούμε έτσι να οδηγηθούμε εύκολα στην εσφαλμένη αντίληψη ότι μόνο οι Βυζαντινοί και οι Λατίνοι μετακινούνταν προς και από τους Αγίους Τόπους. Όμως στο κεφάλαιο που αφορά στους δωρητές αναφερθήκαμε σε παραδείγματα προσώπων που μετακινούνταν από τους Αγίους Τόπους προς το Σινά. Αναφερθήκαμε αρχικά στους σιναΐτες μοναχούς Νικηφόρο, Ιωάννη, Γεώργιο και Λέοντα που διέμεναν στην Κωνσταντινούπολη⁷²². Είδαμε ακόμη το παράδειγμα του Πατριάρχη Αλεξανδρείας Γεωργίου, που ταξίδεψε από τη Δαμιέττη στο Σινά και έπειτα στην Κωνσταντινούπολη, για να επιστρέψει τελικά στην Αλεξάνδρεια⁷²³. Επίσης ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Ιωάννης, ο οποίος ήταν επίσκοπος Τύρου και Σιδώνος πριν

⁷¹⁸ Καροζιλος (επιμ.), *Letters*, Επιστ. 18, 87.

⁷¹⁹ «Εγὼ γὰρ εἶδον πολλοὺς ὁμόσαντας ἀπελθεῖν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, καὶ ἐπιορκήσαντας, καὶ ἀνεπιτημίτους συντηρηθέντας». Ράλλης, Ποτλής, *Σύνταγμα*, τ. 4, 249.

⁷²⁰ Ο Βίος του αγίου Λεοντίου συγγράφηκε γύρω στο 1203. Το βυζαντινό κείμενο με αγγλική μετάφραση έχει εκδοθεί στο, Tsougarakis (μτφρ.), *Life of Leontios*. Για το πρώτο ταξίδι του αγίου στους Αγίους Τόπους και για τη μετέπειτα εκλογή του στην Πατριαρχική έδρα των Ιεροσολύμων, βλ. στο ίδιο, 50-53, 108-109, 126-137.

⁷²¹ Ο άγιος ταξίδεψε στους Αγίους Τόπους το 1157. Στεφανής (επιμ.), “Τυπική Διαθήκη”, 31.

⁷²² Βλ. σσ. 20-27.

⁷²³ Βλ. σσ. 79-80.

εκλεγεί Πατριάρχης, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την έδρα του αμέσως μετά την εκλογή του, λόγω των πιέσεων που δεχόταν από τους Λατίνους και να βρει καταφύγιο στην Κωνσταντινούπολη⁷²⁴. Ένας ακόμη Πατριάρχης Ιεροσολύμων κατέφυγε στο Βυζάντιο: ο Πατριάρχης Σάββας κατείχε την επισκοπή της Καισάρειας της Παλαιστίνης πριν από την εκλογή του σε Πατριάρχη το 1117/8⁷²⁵. Ο Σάββας, όπως και ο προκάτοχός του Ιωάννης, αναζήτησε την προστασία των Βυζαντινών.

Πρέπει να σημειώσουμε, τέλος, ότι οι χριστιανικές κοινότητες της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου επικοινωνούσαν μεταξύ τους. Για παράδειγμα ο ηγούμενος του Σινά Αβράμιος πιθανότατα κατάγονταν από την Λαοδίκεια. Από την Λαοδίκεια πήγε στο Σινά όπου έγινε ηγούμενος. Από την επιστολή της αδερφής του μαθαίνουμε ότι οι μοναχοί του Σινά ταξίδεψαν μέχρι την Λαοδίκεια για να της αναγγείλουν τα ευχάριστα νέα⁷²⁶. Επίσης, το παράδειγμα του Πατριάρχη Αλεξανδρείας Γεωργίου, που πήγε στο Σινά, μπορεί να συγκριθεί με αυτό του ιερομόναχου Ιωάννη από τη Δαμιέττη, που αφιέρωσε ένα δίγλωσσο τετραευάγγελο στο μοναστήρι. Θα μπορούσαμε, επομένως, να ισχυριστούμε ότι υπήρχε ένα πολύπλοκο δίκτυο μετακινήσεων από και προς του Αγίους Τόπους. Την ίδια στιγμή αυτό το δίκτυο εξυπηρετούσε τόσο τις ανάγκες των προσκυνητών όσο και των μονίμως εγκαταστημένων πληθυσμών της περιοχής. Όμως, επειδή αυτές οι διαδρομές περιγράφονται κυρίως σε κείμενα προσκυνητών θα συνεχίσουμε να τις αποκαλούμε οδούς των προσκυνητών.

⁷²⁴ Darrouzès, “Traité des transferts”, 183, 209-210. Grumel, *Regestes*, τ. 2-3, αρ. 981 [986], 443.

⁷²⁵ Darrouzès, στο ίδιο, 183, 209-210. Grumel, στο ίδιο, τ. 2-3, αρ. 1004, 463.

⁷²⁶ Μείμαρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*, αρ. 23, 43-44. Βλ. παρακάτω σ. 233.

Δ.2 Οι χερσαίοι και θαλάσσιοι δρόμοι των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους και το Σινά

Στο προηγούμενο κεφάλαιο προσπαθήσαμε να αποδείξουμε ότι το μεγαλύτερο μέρος των σιναϊτικών εικόνων, που χρονολογούνται στην περίοδο από τα τέλη του 11^{ου} έως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα, είναι έργα καλλιτεχνών που δραστηριοποιούνταν στην Κωνσταντινούπολη ή σε άλλες επαρχίες της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, όπως στην Κύπρο. Επομένως οι εικόνες έπρεπε να μεταφερθούν από τον τόπο παραγωγής τους στη μονή Σινά. Η απουσία άμεσων αναφορών σχετικά με την παραγωγή και μεταφορά εικόνων στις γραπτές πηγές είναι γνωστή και δεν προκαλεί εντύπωση στους μελετητές της βυζαντινής ιστορίας και τέχνης. Ωστόσο πρέπει να γίνει αποδεκτή η υπόθεση ότι οι εικόνες μεταφέρονταν από έναν τόπο, για παράδειγμα από τον τόπο παραγωγής τους, σε άλλον, π.χ. σε κάποιο μοναστήρι, από ανθρώπους που μετακινούνταν για θρησκευτικούς, πολιτικούς ακόμη και εμπορικούς λόγους. Όπως διαπιστώσαμε στο κεφάλαιο περί δωρητών, και όπως αναφέραμε στην προηγούμενη ενότητα, αυτοί οι άνθρωποι ήταν είτε προσκυνητές είτε μοναχοί ή εκκλησιαστικοί αξιωματούχοι είτε αξιωματούχοι επιφορτισμένοι με πολιτικές υποθέσεις. Ορισμένοι από αυτούς άφησαν περιγραφές των τόπων που επισκέφτηκαν και, έτσι, είμαστε σε θέση να ανασυνθέσουμε τη διαδρομή που ακολούθησαν στο ταξίδι τους από τον τόπο αναχώρησης μέχρι τον τόπο της τελικής τους άφιξης. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτοί οι ταξιδιώτες μετέφεραν στις αποσκευές τους τις εικόνες που προορίζονταν για δωρεές.

Στο διάστημα από τα τέλη του 11^{ου} και μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα φαίνεται ότι υπήρχαν τρεις οδικοί άξονες που οδηγούσαν από τη Βυζαντινή αυτοκρατορία στην Παλαιστίνη και από εκεί στη χερσόνησο του Σινά (Χάρτης 1). Οι δύο πρώτοι άξονες διέσχισαν τη θάλασσα, ενώ ο τρίτος ήταν χερσαίος. Όπως θα διαπιστώσουμε οι ταξιδιώτες φαίνεται ότι προτιμούσαν τη θαλάσσια διαδρομή, ίσως επειδή αυτή ήταν περισσότερο ασφαλής, καθώς περνούσε από παραθαλάσσιες περιοχές που έλεγχαν οι χριστιανοί. Αντίθετα, όπως θα δούμε παρακάτω, η διαδρομή μέσω της ενδοχώρας της Μικράς Ασίας και της Συροπαλαιστίνης φαίνεται ότι δεν χρησιμοποιούνταν τόσο συχνά όσο παλαιότερα, ίσως επειδή περνούσε μέσα από μουσουλμανικά κράτη.

Ο ηγούμενος Δανιήλ είναι ένας από τους πρώτους προσκυνητές στους οποίους θα αναφερθούμε, ο οποίος στις αρχές του 12^{ου} αιώνα ξεκίνησε από τη Ρωσία

για τους Αγίους Τόπους. Ο Δανιήλ άφησε εκτενή περιγραφή των τόπων που επισκέφτηκε καθόλη τη διάρκεια του ταξιδιού του προς την Παλαιστίνη, καθώς και κατά την παραμονή του σε αυτή⁷²⁷. Ο ίδιος μάλιστα αναφέρει στο έργο του ότι καταγράφει τη διαδρομή προς τα Ιεροσόλυμα⁷²⁸. Το ταξίδι του Δανιήλ από το Βυζάντιο προς τους Αγίους Τόπους διεξήχθη μέσω θαλάσσης. Ξεκίνησε από την Κωνσταντινούπολη, διέσχισε την Προποντίδα και διαμέσου των νησιών του βορείου Αιγαίου, έφτασε στην Έφεσο⁷²⁹. Από εκεί μέσω Δωδεκανήσων έφτασε στην ακτή της Καρίας και έπειτα στην Κύπρο⁷³⁰. Από την Κύπρο, όπως αναφέρει, το πλοίο που τον μετέφερε διέπλευσε κατά μήκος των ακτών της Συρίας και του Λιβάνου και αποβιβάστηκε στη Γιάφα (Ιόπη)⁷³¹. Από τη Γιάφα προχώρησε στην Παλαιστινιακή ενδοχώρα και τελικά έφτασε στην Ιερουσαλήμ⁷³². Εκεί φιλοξενήθηκε στο μετόχι της μονής του αγίου Σάββα για δεκαέξι μήνες και περιηγήθηκε στους Αγίους Τόπους από έναν μοναχό του μοναστηριού, που ήταν οδηγός του⁷³³. Παρόλο που παρέμεινε στα Ιεροσόλυμα για μεγάλο διάστημα, ο Δανιήλ δεν επισκέφθηκε το Σινά, καταγράφει, όμως, ότι ο δρόμος που οδηγούσε στην Αραβία, δηλαδή προς τη χερσόνησο του Σινά, ξεκινούσε από τον νότιο Ιορδάνη, όπου βρισκόταν ο τόπος της Βάπτισης του Χριστού⁷³⁴.

Μια σημαντική πηγή πληροφοριών από πλευράς του Βυζαντίου για το ζήτημα της μετακίνησης ανθρώπων και κατά συνέπεια και των εικόνων, που αυτοί μετέφεραν μαζί τους, αποτελεί το έργο του Ιωάννη Φωκά, που κατά πάσα πιθανότητα συντάχθηκε το 1177⁷³⁵. Δεν γνωρίζουμε πολλά για το πρόσωπο του Φωκά. Σύμφωνα με όσα αναφέρονται στον τίτλο του έργου ο Ιωάννης Φωκάς ήταν ιερομόναχος στην μονή του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Πάτμο το 1177, έτος κατά το οποίο

⁷²⁷ Δυστυχώς οι πληροφορίες για τον Δανιήλ είναι λιγοστές. Δεν γνωρίζουμε σε ποια μονή ήταν ηγούμενος, αν και έχει υποθεθεί ότι ήταν επίσκοπος του Jur'en μεταξύ 1114 και 1122. Το ταξίδι του χρονολογείται το 1106-1108, αλλά στο έργο του περιγράφει γεγονότα που συνέβησαν μεταξύ 1104 και 1109. Εκδόσεις του έργου του: Khitrowo (επιμ.), *Itinéraires russes*, 3-83. Wilson (μτφρ.), *Pilgrimage of the Abbot Daniel*. Venevitinov (επιμ.), *Chozenie*. Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 120-171.

⁷²⁸ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 122.

⁷²⁹ Ο.π., 122-124.

⁷³⁰ Ο.π., 124-126.

⁷³¹ Ο.π., 126. Το γεγονός ότι ο Δανιήλ αποβιβάστηκε στη Γιάφα πιθανώς να δείχνει ότι έφτασε στους Αγίους Τόπους λίγο πριν το 1104. Τη συγκεκριμένη χρονιά οι Σταυροφόροι κατέλαβαν την Άκρα η οποία έγινε το κύριο λιμάνι του Βασιλείου της Ιερουσαλήμ, Jacoby, "Crusader Acre", 97-100.

⁷³² Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 126.

⁷³³ Ο.π., 121.

⁷³⁴ Ο.π., 136.

⁷³⁵ PG 133, 923-962. Άλλες εκδόσεις: RHC, *Grecs*, τ. 1, 527-558. Troickij, "Ioanna Foki". Stewart (μτφρ.), *Pilgrimage of Joannes Phocas*.

συνέγραψε το έργο του⁷³⁶. Η μόνη σαφής ένδειξη για την προσωπικότητα του Φωκά προέρχεται από το ίδιο το έργο του, στο οποίο σημειώνει ότι βρισκόταν στην υπηρεσία του αυτοκράτορα Μανουήλ Κομνηνού κατά τη διάρκεια εκστρατείας του τελευταίου στην περιοχή της Αττάλειας⁷³⁷. Αυτή η στρατιωτική επιχείρηση πρέπει να έλαβε χώρα το 1158, όταν ο Μανουήλ οδήγησε τα στρατεύματά του μέσω της Μικράς Ασίας στην Αντιόχεια⁷³⁸. Αυτό σημαίνει ότι το έργο του Φωκά συντάχθηκε μετά από αυτό το χρονικό διάστημα. Με βάση την παραπάνω πληροφορία δεν αποκλείεται ότι ο Φωκάς μπορεί να ταυτιστεί με ομώνυμο Βυζαντινό, που ανέλαβε να οδηγήσει τα στρατεύματα του Γερμανού βασιλιά Κορράδου στο Ικόνιο το 1147⁷³⁹. Είναι εξίσου πιθανό ότι ο Φωκάς συνόδεψε τα Σταυροφορικά στρατεύματα στους Αγίους Τόπους ή συμμετείχε σε διπλωματική αποστολή, που στάλθηκε από τον Μανουήλ στα Σταυροφορικά κράτη, οπότε και είχε τη δυνατότητα να επισκεφθεί τα μέρη τα οποία περιγράφει στο έργο του.

Ο Φωκάς ξεκινά την περιγραφή του ταξιδιού του από την περιοχή της Αντιόχειας, που βρισκόταν στα όρια της αυτοκρατορίας. Όπως αναφέρει, το ταξίδι από την Αντιόχεια διεξαγόταν μέσω θαλάσσης. Τα λιμάνια στα οποία σταμάτησε το πλοίο του ήταν η Λαοδίκεια, τα Γάβαλα ή Ζεβέλ, τα Αντάραδα ή Τουρτούσα, η Τρίπολη, η Ζεβελέτ, η Βηρυττός, η Σιδώνα, τα Σαραφθά (Βύβλος), η Τύρος και τέλος η Πτολεμαΐδα ή Άκκε όπου αποβιβάστηκε. Ο Φωκάς αναφέρει ότι η Πτολεμαΐδα, δηλαδή η Άκρα, «...πάσας τὰς ἀγωγίμους ὑποδέχεται ναῦς ἐν ἧ πᾶς ὁ διὰ Χριστὸν ξενιτεύων λαὸς διὰ τε γῆς καὶ θαλάττης ἐπιφοιτᾷ», γεγονός που υποδεικνύει ότι η πόλη της Άκρας είχε γίνει ο σημαντικότερος σταθμός αποβίβασης και επιβίβασης προσκυνητῶν⁷⁴⁰. Επιπροσθέτως, η φράση *διὰ τε γῆς καὶ θαλάττης* μάς επιτρέπει να υποθέσουμε ότι ορισμένοι προσκυνητές μετέβαιναν στους Αγίους

⁷³⁶ « Ἰωάννου τοῦ Φωκά ἔκφρασις ἐν συνόψει τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας μέχρις Ἱεροσολύμων κάστρων καὶ χωρῶν Συρίας, Φοινίκης καὶ τῶν κατὰ Παλαιστίνην ἁγίων τόπων· συγγραφείσα παρὰ Ἰωάννου ἱερέως τοῦ εὐσεβεστάτου Φωκά, υἱοῦ Ματθαίου, μοναχοῦ τοῦ ἐνασκοῦντος ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ, ὅσπερ εἶδεν τοὺς ἁγίους τόπους ἐν ἔτει τῷ ,Ϸχπε' τῷ τότε καιρῷ». *RHC, Grecs*, τ. 1, VIII-XII.

⁷³⁷ «...πάλαι ἐπὶ χρόνοις συχνοῖς ἐν τῷ περὶ τὴν θάλασσαν τῆς Ἀτταλείας πεπηγότι λίθῳ, τοὺς ἀσκητικὸς διανύσας πόνους (εν. Ἰβηρα μοναχό). Ὅτε καὶ ἡμεῖς τῷ ἀνδρὶ (εν. τον μοναχό) ἐνετύχομεν, τῷ ἀοιδίμῳ βασιλεῖ καὶ πορφυρογεννήτῳ τῷ Κομνηνῷ συστρατεῦόμενοι». *PG* 133, 953D.

⁷³⁸ Meineke (επιμ.), *Epitome*, 178-179.

⁷³⁹ Πρόκειται για τα γερμανικά στρατεύματα της Β' Σταυροφορίας. Για την αναφορά, βλ. *MGHss*, τ. 16, 5.

⁷⁴⁰ Jacoby, "Trade", 103-120. Jacoby, "Ruolo di Aciri", 31-50. Jacoby, "Crusader Acre", 97-137.

Τόπους από χερσαίες οδούς⁷⁴¹. Έπειτα, σύμφωνα πάντα με τον Φωκά, το ταξίδι συνέχιζε πεζή μέσω Σεμφωρίδος, Κανά, Ναζαρέτ, Θαβώρ, Ναείμ, Σεβαστής, Σιχάρ ή Νεαπόλεως προς την Ιερουσαλήμ. Με έδρα την Ιερουσαλήμ ο Φωκάς μπόρεσε να επισκεφθεί όλα τα μεγάλα Ορθόδοξα κοινόβια της ερήμου της Ιουδαίας, όπως επί παραδείγματι τις μονές του Αγίου Σάββα, του Αγίου Θεοδοσίου του Κοινοβιάρχη και του Αγίου Ευθυμίου. Επίσης, ο Φωκάς αναφέρει ότι από την ανατολική όχθη του ποταμού Ιορδάνη ξεκινούσε η οδός που οδηγούσε στο Σινά⁷⁴².

Τόσο ο Ιωάννης Φωκάς όσο και ο ηγούμενος Δανιήλ, για τον οποίο έγινε λόγος παραπάνω, παρέχουν τα ίδια στοιχεία για τη διαδρομή προς το Σινά, γεγονός που υποδεικνύει ότι και οι δύο γνώριζαν την ύπαρξη της μονής, παρόλο που δεν μπόρεσαν να την επισκεφθούν. Την ίδια εικόνα αποκομίζουμε και από τρεις λατινικές πηγές του 12^{ου} αιώνα. Η πρώτη από αυτές, που συντάχθηκε το 1101, δεν αναφέρεται στην ύπαρξη οργανωμένης μοναστικής κοινότητας⁷⁴³. Μνημονεύει μόνο την ύπαρξη ενός αγγείου από το οποίο έρεε συνεχώς λάδι⁷⁴⁴. Το *Τυπικό*, που συνέταξε ο ηγούμενος της μονής Συμεών, επιβεβαιώνει την αναφορά του Λατίνου συγγραφέα, καθώς μνημονεύει δοχείο με άγιο έλαιο⁷⁴⁵. Είναι, επομένως, πιθανό ότι ο ανώνυμος συγγραφέας του λατινικού κειμένου είτε είχε επισκεφτεί τη μονή είτε, πιθανότερα, έλαβε σαφή στοιχεία γι' αυτήν από κάποιον άλλο προσκυνητή που είχε φτάσει μέχρι το Σινά. Η ίδια λατινική πηγή αναφέρει ότι το ταξίδι από τον ποταμό Ιορδάνη στο Σινά διαρκούσε δεκαοκτώ ημέρες⁷⁴⁶. Την ίδια ακριβώς πληροφορία, σχετικά με τη διάρκεια του ταξιδιού από τον Ιορδάνη στο Σινά, λαμβάνουμε από ένα άλλο περιηγητικό λατινικό κείμενο, που χρονολογείται γύρω στο 1160 και το οποίο επίσης δεν αναφέρεται στην ύπαρξη συγκροτημένης μοναστικής κοινότητας⁷⁴⁷. Επίσης ο Λατίνος προσκυνητής Saewulf, ο οποίος ταξίδεψε στην Παλαιστίνη μεταξύ των ετών

⁷⁴¹ PG 133, 933C. Την χερσαία διαδρομή είχε επιλέξει και ο άγιος Λάζαρος του Γαλιθίου όρους, όταν στις αρχές του 11^{ου} αιώνα ταξίδεψε από το Βυζάντιο στα Ιεροσόλυμα και έπειτα από εκεί πίσω στο Βυζάντιο. AASS, Νοέμβριος, τ. 3, 511-514, 517-518. Δια ξηράς φαίνεται ότι έφτασε και ο Κωνσταντίνος Μανασσής στα Ιεροσόλυμα, βλ. Horna, "Hodoiporikon", 328, 335.

⁷⁴² «Τῶν δὲ βουνῶν ἐκεῖθεν, ἡ ἀπάγουσα ἐν τῷ Σινᾶ καὶ τῷ Ραῖθῶ καὶ τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσῃ πέφυκεν ἔρημος». PG 133, 956A.

⁷⁴³ Πρόκειται για τον *Πρώτο Οδηγό*, Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 88.

⁷⁴⁴ Ο.π., 88.

⁷⁴⁵ «...εἰς τὴν λιτὴν, ἐν τῇ ἀποθήκῃ τοῦ ἁγίου ἐλαίου, τοῦ θαυματουργηθέντος παρὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γεωργίου, ...». Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 413.

⁷⁴⁶ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 88.

⁷⁴⁷ *Ἐβδομος Οδηγός*, Ο.π., 236.

1102 και 1103, αναφέρει ότι οι προσκυνητές έπρεπε να ταξιδέψουν δεκαοκτώ ημέρες για να φτάσουν από τις όχθες του Ιορδάνη στο Σινά⁷⁴⁸.

Μια από τις ελάχιστες περιγραφές της διαδρομής από τον Ιορδάνη μέχρι τη μονή Σινά προέρχεται από την γραφίδα του Λατίνου προσκυνητή Thietmarus⁷⁴⁹. Ο Thietmarus πραγματοποίησε προσκύνημα στους Αγίους Τόπους το 1217. Κατά την άφιξή του ακολούθησε την ίδια διαδρομή με τους υπόλοιπους προσκυνητές της εποχής. Αποβιβάστηκε στην Άκρα και αφού πέρασε από τα σημαντικότερα προσκυνήματα έφτασε στην Ιερουσαλήμ⁷⁵⁰. Από την Ιερουσαλήμ κατευθύνθηκε προς τον Ιορδάνη, όπου επισκέφτηκε την εκκλησία του Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου, η οποία ανήκε, όπως αναφέρει, στους Έλληνες (Βυζαντινούς) και στους Σύρους (Μελκίτες)⁷⁵¹. Αφού διέσχισε την κοιλάδα του Ιορδάνη έφτασε στα Σόδομα και τα Γόμορα στη Νεκρά θάλασσα, και έπειτα πέρασε στη γη Μωάβ, όπου βρισκόταν το όρος Άβαριν (Ναβαύ), επί του οποίου υπήρχε μοναστήρι με Ορθόδοξους μοναχούς⁷⁵². Τρεις πόλεις ήταν οι επόμενοι βασικοί σταθμοί του Λατίνου προσκυνητή. Η πρώτη ήταν η Αρεόπολη, γνωστή εκείνη την εποχή ως *Robda* (er-Rabbad)⁷⁵³. Η δεύτερη ήταν το Κεράκ, όπου ο Thietmarus φιλοξενήθηκε από τον Ορθόδοξο επίσκοπο, που του πρόσφερε ψωμί και τυρί και τον ευλόγησε στο δικό του ιδίωμα, προφανώς στα ελληνικά ή πιθανότερα στα αραβικά⁷⁵⁴. Η τρίτη πόλη ήταν η πόλη της Πέτρας, γνωστής και ως Σομπάκ, όπου οι προσκυνητές έβρισκαν Βεδουίνους οδηγούς με καμήλες, που γνώριζαν τη διαδρομή προς το Σινά⁷⁵⁵. Στην ίδια πόλη γινόταν οι απαραίτητες προμήθειες για το μακρύ ταξίδι, δηλαδή ψωμί ψημένο δύο φορές, τυρί, χουρμάδες και κρασί. Η διαδρομή, που ακολουθούσαν οι Βεδουίνοι, διερχόταν από την κοιλάδα του Μωυσή, έπειτα από το όρος Ωρ, όπου υπήρχε Ορθόδοξο μοναστήρι αφιερωμένο στον Ααρών, από την περιοχή Καδής, από την Φαράν και απέληγε στην Ερυθρά θάλασσα στην Ραϊθώ⁷⁵⁶. Από τη Ραϊθώ μέχρι το Σινά το ταξίδι διαρκούσε τρεις ημέρες.

⁷⁴⁸ Brownlow (μτφρ.), *Saewulf*, 23-24.

⁷⁴⁹ Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 30-41.

⁷⁵⁰ Ο.π., 2-30.

⁷⁵¹ Ο.π., 31-32.

⁷⁵² Ο.π., 32-35.

⁷⁵³ Ο.π., 36.

⁷⁵⁴ «*suo ydyomate*». Ο.π., 36. Για την πόλη, βλ. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 293.

⁷⁵⁵ Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 37. Ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Νεκτάριος αναφέρει ότι το αραβικό όνομα της Πέτρας ήταν Σουπάκιον. Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 189.

⁷⁵⁶ Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 3-40.

Η απομονωμένη περιοχή, όπου βρισκόταν το μοναστήρι, το γεγονός ότι ήταν πολύ μακριά από αστικά κέντρα, η δύσβατη διαδρομή και το πολυήμερο ταξίδι μέσα από τη βραχώδη έρημο, καθώς δεν θα πρέπει να λησμονηθεί ότι το ταξίδι από την Ιερουσαλήμ μέχρι το Σινά διαρκούσε τουλάχιστον δεκαοκτώ ημέρες, σύμφωνα με όσα είπαμε, ήταν ορισμένοι λόγοι που πιθανότατα απέτρεπαν τους προσκυνητές από ένα ταξίδι προς το Σινά. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι ακόμη και εκκλησιαστικοί αξιωματούχοι γειτονικών προς το Σινά περιοχών μοιάζουν μόνο να γνωρίζουν την ύπαρξη του μοναστηριού, το οποίο, όμως, φαίνεται ότι δεν είχαν επισκεφθεί ποτέ. Αναφέρουμε εδώ το παράδειγμα του Ορθόδοξου Πατριάρχη Αλεξανδρείας Ευτύχιου, γνωστού με το αραβικό όνομα Σαΐντ Ιμπν Μπατρίκ (877 ή 933/5-940). Στον Ευτύχιο έχει αποδοθεί η συγγραφή τεσσάρων θεολογικών πραγματειών, που αποτελούν ένα βιβλίο, και οι οποίες έχουν συνταχθεί στα αραβικά⁷⁵⁷. Το πόνημα φέρει τον τίτλο *Kitāb al-Burhān*, που θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά ως «το βιβλίο των μαρτυριών (της χριστιανικής πίστης)», και στην πρώτη πραγματεία ο συγγραφέας περιγράφει τους Αγίους Τόπους και τα άγια λείψανα που φυλάσσονταν σε αυτούς. Όμως, ενώ ο Ευτύχιος περιγράφει με λεπτομέρεια τους ναούς της περιοχής των Ιεροσολύμων, αναφέρει μόνο τα εξής για το Σινά: «Πρέπει να επιστρέψουμε τώρα στην περιγραφή των υπόλοιπων αγίων λειψάνων και των τόπων λατρείας που ο Χριστός μας έδωσε σε αυτόν τον κόσμο και να την ολοκληρώσουμε με τα λείψανα των προφητών. ... Σε αυτούς ανήκει το όρος Σινά, όπου ο Θεός μίλησε στο Μωυσή και το όρος Χωρήβ, το οποίο αποτελεί τμήμα του όρους Σινά, όπου ο Θεός μίλησε στον προφήτη Ηλία...»⁷⁵⁸. Παρατηρούμε ότι ο Ευτύχιος μοιάζει να αγνοεί την ύπαρξη οργανωμένης μονής. Η παραπάνω υπόθεση δεν μπορεί βέβαια να ευσταθεί. Σε ένα άλλο έργο με τον τίτλο *Χρονικό* ο Ευτύχιος περιγράφει με λεπτομέρεια την ίδρυση του κοινοβίου του Σινά, αλλά δεν παρέχει σχεδόν κανένα στοιχείο για την κατάσταση του μοναστηριού στην εποχή του⁷⁵⁹. Όπως έχουμε αναφέρει και αλλού ο χριστιανός ιστορικός Yahyā ibn Sa'id al-Antākī

⁷⁵⁷ Cachia, Montgomery Watt (επιμ.), *Book of Demonstration*. Επίσης υπάρχει η άποψη ότι το συγκεκριμένο έργο έχει συγγραφεί από τον επίσκοπο της πόλης Bayt Ra's της Ιορδανίας Πέτρο στα τέλη του 9^{ου} αιώνα, βλ. Samir, "Littérature melkite", 483-485. Swanson, "Peter of Bayt Ra's", 902-906.

⁷⁵⁸ Cachia, Montgomery Watt (επιμ.), *Book of Demonstration*, τ. 1, 161-162. Αξιομνημόνευτη είναι και η σύνδεση του τόπου με τους προφήτες Μωυσή και Ηλία, προφήτες που συνδέονται άλλωστε με τη Μεταμόρφωση του Χριστού, καθώς επίσης και το γεγονός ότι ο Πατριάρχης Ευτύχιος δεν μνημονεύει την ύπαρξη του λειψάνου της αγίας Αικατερίνης.

⁷⁵⁹ PG 111, 1071-1072. Cheikho (επιμ.), *Annales*, τ. 1, 1071. Pirone, *Gli Annali*. Βλ. σχετικά Mayerson, "Procopius or Eutychius", 33-38.

στις αρχές του 11^{ου} αιώνα μνημονεύει αρκετές φορές το μοναστήρι του Σινά⁷⁶⁰. Πιστεύουμε επομένως ότι οι χριστιανοί της εποχής γνώριζαν την ύπαρξη της μονής Σινά, αλλά λίγοι, ίσως ελάχιστοι, είχαν ταξιδέψει ως εκεί, εξ' ου και οι ελάχιστες σαφείς αναφορές σε αυτήν.

Από τα όσα παρατέθηκαν μέχρι τώρα μπορούμε να υποθέσουμε ότι ήταν ευάριθμοι οι προσκυνητές που έφταναν μέχρι το Σινά, παρόλο που η ύπαρξή του ήταν γνωστή στον χριστιανικό κόσμο. Επί παραδείγματι στο λατινικό πόνημα *Descriptio locorum circa Hierusalem adjacentium*, που αποτελεί έργο ανώνυμου συγγραφέα και χρονολογείται μεταξύ 1128 και 1137, αναφέρεται ότι «(Οι μοναχοί του Σινά) είναι τόσο περιβόητοι που από τα σύνορα της Αιθιοπίας μέχρι τα σύνορα της Περσίας όλοι μιλούν για αυτούς με σεβασμό σε κάθε ανατολική γλώσσα μοναχών που ζουν μαζί τους»⁷⁶¹. Επίσης η ύπαρξη της μονής Σινά ήταν γνωστή και στους μουσουλμάνους. Ο Άραβας γεωγράφος Al-Idrisi (1100-1165) αναφέρει ότι από την Φαράν ξεκινούσε ο δρόμος για το όρος Σινά, το Djebel-Tur ή Tur Sina στα αραβικά, όπου υπήρχε μοναστήρι με ένα πηγάδι με καθαρό νερό, όπου ξεκουράζονταν οι ταξιδιώτες⁷⁶².

Παραπάνω υποστηρίξαμε ότι από το Σινά δεν διέρχονταν πολυάριθμοι προσκυνητές, οι οποίοι θα διέμεναν για λίγο στο μοναστήρι πριν αποχωρήσουν, τουλάχιστον δεν ήταν τόσο πολλοί όσοι οι προσκυνητές άλλων μονών και προσκυνημάτων των Αγίων Τόπων. Οι γραπτές πηγές δεν παρέχουν σαφείς αναφορές παρά μόνο έμμεσες μαρτυρίες για προσκυνητές στο Σινά. Στοιχεία για προσκυνητές λαμβάνουμε από νομικά κείμενα προστασίας της μονής που εξέδωσαν Φατιμίδες χαλίφες. Το διάταγμα του χαλίφη Αλ-Χακίμ, που χρονολογείται το 1020, παρείχε την άδεια στους σιναΐτες μοναχούς να συναντώνται με τους χριστιανούς που τους επισκέπτονταν και εξασφάλιζε τη συλλογή εισοδημάτων από την περιουσία της μονής, μέρος των οποίων δινόταν για τη φροντίδα των προσκυνητών⁷⁶³. Έγγραφο του 1130 αναφέρει ότι διοικητές της χερσονήσου του Σινά υπεξαιρούσαν χρήματα από τους μοναχούς, τα οποία οι τελευταίοι τα χρησιμοποιούσαν: «...για να συντηρήσουν...τους ταξιδιώτες που βρίσκουν καταφύγιο εκεί, και τους διαβάτες (πιθανότατα προσκυνητές), είτε μέλη της ίδιας θρησκείας είτε όχι, που τους επισκέπτονται...»⁷⁶⁴. Σε μεταγενέστερο έγγραφο αναφέρεται ότι με το συγκεκριμένο

⁷⁶⁰ Βλ. για παράδειγμα σσ. 39, 79.

⁷⁶¹ Μετάφραση αγγλικού κειμένου από Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 186.

⁷⁶² Jaubert, *Géographie d'Edrisi*, τ. 1, 332.

⁷⁶³ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 435.

⁷⁶⁴ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 3, 38.

διάταγμα προστατεύονταν οι μοναχοί του Σινά καθώς και «...οι χριστιανοί γειτονικών περιοχών που πηγαίνουν σε αυτούς, και οι ομόθρησκοι τους που τους επισκέπτονται...»⁷⁶⁵. Δύο ακόμη έγγραφα, το πρώτο από τα οποία χρονολογείται το 1135 και το δεύτερο το 1154, αναφέρονται σε «επισκέπτες» του μοναστηριού, πιθανότατα προσκυνητές, ενώ έγγραφο του 1158 αναφέρει ξεκάθαρα ότι «...ο ηγούμενος του όρους Σινά και οι μοναχοί του...φροντίζουν με αξιέπαινο τρόπο τους προσκυνητές και όλους όσους περνούν από αυτήν την περιοχή...»⁷⁶⁶.

Σε ό,τι αφορά στους δωρητές εικόνων ή τουλάχιστον σε άτομα που μετέφεραν τις εικόνες στο Σινά, αυτό μπορεί να σημαίνει ότι αυτοί θα πρέπει να αναζητηθούν σε ένα μικρό αριθμό ατόμων, που έφτανε τελικά στο Σινά. Η πλειονότητα αυτών ήταν σίγουρα μοναχοί, πιθανότατα σιναΐτες ή μέλη άλλων μοναστικών κοινοτήτων, που αναζητούσαν πνευματικό καταφύγιο στο Σινά. Για παράδειγμα, η εικόνα με τον άγιο Γεώργιο και τον βασιλιά της Γεωργίας Δαβίδ Β΄ αποτελούσε αναμφισβήτητα δωρεά κοσμικού δωρητή, η οποία όμως έφτασε μετά σχετικής βεβαιότητας στο Σινά στις αποσκευές κάποιου Ίβηρα μοναχού, όπως ο ιερομόναχος Ιωάννης, που σε πρωιμότερη εποχή δώρησε εξάπτυχο στο μοναστήρι. Η εξεύρεση επιδέξιων ζωγράφων στο Βυζάντιο, καθώς και η αγορά εικόνων από αυτούς, γινόταν πιθανότατα από σιναΐτες μοναχούς, που διαβιούσαν στα μετόχια της μονής ή περνούσαν από αυτά στα ταξίδια τους. Όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, η μονή Σινά διέθετε μετόχια σε διάφορες περιοχές της ανατολικής Μεσογείου. Όμως, πριν προχωρήσουμε στην απαρίθμηση των μετοχίων του μοναστηριού, θα πρέπει να ολοκληρώσουμε την περιγραφή των οδικών αξόνων που οδηγούσαν στους Αγίους Τόπους.

Επιστρέφοντας στην περιγραφή του Ιωάννη Φωκά για τους ιερούς τόπους της Παλαιστίνης αναφέρουμε ότι το ταξίδι της επιστροφής από την Ιερουσαλήμ γινόταν μέσω Αρμαθέμ, Εμμαούς, Λυδδών, Καισάρειας και Πτολεμαΐδας, απ' όπου και πάλι οι προσκυνητές μπορούσαν να επιβιβαστούν σε καράβι για το ταξίδι της επιστροφής⁷⁶⁷.

Επίσης, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, στον επιτάφιο λόγο, που συνέταξε ο Νικόλαος Μεσαρίτης, περιγράφεται το προσκύνημα του αδελφού του Ιωάννη στους

⁷⁶⁵ Έγγραφο του 1134, Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 4, 50.

⁷⁶⁶ Βλ. κατά σειρά: Ο.π., αρ. 5, αρ. 7, αρ. 9, 55, 66, 78. Ίσως όμως στην τελευταία περίπτωση να πρόκειται για μουσουλμάνους προσκυνητές που γύριζαν από την Μέκκα.

⁷⁶⁷ PG 133, 961A.

Αγίους Τόπους⁷⁶⁸. Ωστόσο παρόλο που ο Ιωάννης δεν έφτασε ποτέ στον προορισμό του εμμέσως πλην σαφώς πληροφορούμαστε ότι οι προσκυνητές μπορούσαν να φτάσουν στα Ιεροσόλυμα μέσω της διαδρομής που διέσχισε την Προποντίδα, το Αιγαίο και το Λυβικό πέλαγος και κατέληγε στην Αλεξάνδρεια στις ακτές της Αιγύπτου⁷⁶⁹.

Επίσης ο Βίος του Πατριάρχη Ιεροσολύμων αγίου Λεοντίου περιγράφει το ταξίδι του αγίου από την Κωνσταντινούπολη στην Πάτμο, από εκεί στη Ρόδο, έπειτα στην Κύπρο, κατόπιν στην Άκρα και από εκεί στη Ναζαρέτ και τελικά στην Ιερουσαλήμ, όπου ο Λεόντιος παρέμεινε για ένα περίπου χρόνο και πιο συγκεκριμένα μεταξύ 1177 και 1178⁷⁷⁰. Από το Βίο διαπιστώνουμε ότι ο άγιος Λεόντιος και η συνοδεία του ακολούθησαν τη θαλάσσια διαδρομή για να φτάσουν στους Αγίους Τόπους, την οποία, όπως είδαμε, περιγράφουν με περισσότερη λεπτομέρεια ο ηγούμενος Δανιήλ και ο Ιωάννης Φωκάς. Έτσι, από όσα αναφέρθηκαν μέχρι τώρα μπορούμε να υποθέσουμε ότι η πλειονότητα των προσκυνητών ταξίδευε από την Κωνσταντινούπολη στους Αγίους Τόπους διά θαλάσσης, ίσως επειδή αυτή η διαδρομή θεωρούνταν ασφαλέστερη σε σύγκριση με τη χερσαία. Είναι μάλιστα εξίσου πιθανό ότι το ταξίδι με πλοίο διαρκούσε λιγότερες ημέρες από αυτό που διέσχισε την ενδοχώρα της Συροπαλαιστίνης, αν και ο Βίος του αγίου Λεοντίου αφήνει να εννοηθεί ότι τα θαλάσσια ταξίδια δεν συνηθίζονταν κατά τη διάρκεια του χειμώνα λόγω των δυσμενών καιρικών συνθηκών, αλλά λάμβαναν χώρα από την άνοιξη, όταν ο καιρός βελτιωνόταν και ο διάπλους ήταν ευκολότερος⁷⁷¹.

⁷⁶⁸ Heisenberg (επιμ.), *Epitaphios*, 24.

⁷⁶⁹ Ο D. Jacoby υπέθεσε ότι οι Βυζαντινοί, μετά την κατάκτηση της Ιερουσαλήμ από τα στρατεύματα του Σαλαδίνου το 1187, προτιμούσαν να πραγματοποιούν το ταξίδι προς τους Αγίους Τόπους μέσω της Αιγύπτου παρά μέσω των εδαφών του Σταυροφορικού Βασιλείου της Ιερουσαλήμ, που εκείνη την εποχή είχε πρωτεύουσα την Άκρα. Jacoby, "Pilgrimage to Sinai", 84. Βάσισε αυτήν την υπόθεση σε βυζαντινό κείμενο ανωνύμου συγγραφέα, το οποίο περιγράφει το ταξίδι από τη μονή Σινά μέσω της Ραϊθώ στην Αλεξάνδρεια. Όμως αυτό το κείμενο, που φέρει τον τίτλο «*Μερική διήγησις ἐκ τῶν Ἁγίων Τόπων τῆς Ἱερουσαλήμ, διὰ τὰ πάθη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἄλλων τινῶν*» και στο οποίο θα αναφερθούμε εκτενώς αμέσως παρακάτω, δεν αναφέρεται στο ταξίδι από το Βυζάντιο στην Αλεξάνδρεια και το αντίστροφο, αλλά περιγράφει τη διαδρομή από την Αλεξάνδρεια στο Σινά, οπότε δεν είναι δυνατό να τεκμηριώσουμε ότι από τα τέλη του 12^{ου} αιώνα οι Βυζαντινοί χρησιμοποιούσαν μόνο τη θαλάσσια οδό που απέληγε στην Αλεξάνδρεια. Για την πηγή, βλ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, "Μερική διήγησις", 9-10. Επίσης, πρέπει να αναρωτηθούμε εάν στον επιτάφιο που συντάξε ο Μεσαρίτης περιγράφεται ο τρόπος ταξιδιού κατά την εποχή που συντάχθηκε το κείμενο, δηλαδή το 1207, ή κατά το διάστημα κατά το οποίο υποτίθεται ότι εκτυλίσσονταν τα γεγονότα, δηλαδή μετά τα μέσα του 12^{ου} αιώνα. Είναι μάλλον περισσότερο πιθανό ότι οι Βυζαντινοί μπορούσαν να επιλέξουν ανάμεσα στις δύο αυτές διαδρομές.

⁷⁷⁰ Tsougarakis (μτφρ.), *Life of Leontios*, 108, 110, 112, 126, 128, 132. Βλ. παραπάνω, σ. 208.

⁷⁷¹ «*Ἐμεινεν οὖν ἐν τῇ Ρόδῳ ὁ μέγας –χειμῶνος γὰρ ἦν τὸ ἀκμαιότατον– μέχρις ὅτου ἡ τοῦ ἔαρος ὥρα διέλαμψε καὶ ὁ χειμῶν παρήλθε καὶ γαληνιώσα ἡ θάλαττα τὰ νῶτα παρείχεν*

Είναι επίσης πιθανό ότι ορισμένοι προσκυνητές, ίσως η μειοψηφία, εξακολουθούσαν να χρησιμοποιούν την χερσαία οδό που οδηγούσε στην Παλαιστίνη. Ο δρόμος αυτός ξεκινούσε από τη δυτική Μικρά Ασία, διέσχισε το κεντρικό οροπέδιο της μικρασιατικής χερσονήσου, το οποίο πλέον κατείχαν οι Σελτζούκοι, και, αφού περνούσε από την Αντιόχεια, διερχόταν, μέσω των βουνών του Λιβάνου, στην Δαμασκό και απέληγε τελικά στην Ιερουσαλήμ. Αυτή η διαδρομή περιγράφεται στο Βίο του αγίου Λαζάρου του Γαλησίου όρους⁷⁷². Δεν μπορούμε να είμαστε απόλυτα σίγουροι ότι δεν διέρχονταν πλέον προσκυνητές από αυτή τη διαδρομή από τα τέλη του 11^{ου} αιώνα, γιατί στις πηγές υπάρχουν σαφείς ενδείξεις για το αντίθετο. Επί παραδείγματι, όπως έχουμε σημειώσει και αλλού, ο Χωνιάτης αναφέρει ότι από τις Χώνες διέρχονταν προσκυνητές που όδευαν προς τους Αγίους Τόπους. Αυτοί οι προσκυνητές χρησιμοποιούσαν δηλαδή μια διαδρομή που απομακρυνόταν από τα παράλια και περνούσε από το εσωτερικό της Μικράς Ασίας, όπου βρισκόταν οι Χώνες⁷⁷³. Επίσης ο Κωνσταντίνος Μανασσής στο *Όδοιπορικόν* αναφέρει ότι η βυζαντινή πρεσβεία, που είχε σκοπό να μεταβεί στο Βασίλειο της Ιερουσαλήμ, ξεκίνησε από την Κωνσταντινούπολη, πέρασε από την Νίκαια και το Ικόνιο, δηλαδή την πρωτεύουσα τους κράτους των Σελτζούκων, διέσχισε τα στενά της Κιλικίας και μέσω Αντιόχειας έφτασε στα Ιεροσόλυμα⁷⁷⁴. Βέβαια είναι αξιοσημείωτο ότι η διπλωματική αποστολή επέστρεψε στο Βυζάντιο μετά από μια στάση στην Κύπρο, γεγονός που δηλώνει ότι χρησιμοποίησε και την θαλάσσια οδό⁷⁷⁵. Επίσης ο Όδων του Ντέιγ (περί το 1100-1162), Λατίνος ιστορικός της Β' Σταυροφορίας, που βρισκόταν στην υπηρεσία του βασιλιά της Γαλλίας Λουδοβίκου Ζ', αναφέρει ότι σε έξι ημέρες οι προσκυνητές μπορούσαν να διασχίσουν τον δρόμο που περνούσε από το εσωτερικό της Μικράς Ασίας⁷⁷⁶.

Επιπλέον η «*Μερική διήγησις ἐκ τῶν Ἀγίων Τόπων τῆς Ἱερουσαλήμ, διὰ τὰ πάθη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἄλλων τινῶν*», βυζαντινό κείμενο ανωνύμου συγγραφέα, που χρονολογείται στα χρόνια της βασιλείας του

αὐτοῖς πλέειν ἐθέλουσι». Tsougarakis (μτφρ.), *Life of Leontios*, 112. Βλ. σχετικά Mc Cormick, *Origins*, 450-468.

⁷⁷² AASS, Νοέμβριος, τ. 3, 511-514, 517. Ο D. Jacoby έχει υποστηρίξει ότι οι Βυζαντινοί προσκυνητές χρησιμοποιούσαν κυρίως τον χερσαίο δρόμο που οδηγούσε από το Βυζάντιο στους Αγίους Τόπους μέχρι την Α' Σταυροφορία, βλ. Jacoby, "Economic Impact", 699.

⁷⁷³ Κεφάλαιο Α', Α.3, σσ. 37-38.

⁷⁷⁴ Horna, "Hodoiporikon", 328.

⁷⁷⁵ Ο.π., 336.

⁷⁷⁶ Berry (επιμ.), *De profectioe Ludovici*, 86.

αυτοκράτορα Ιωάννη Δ΄ Λάσκαρη (1258-1261), βεβαιώνει ότι οι προσκυνητές ταξίδευαν στους Αγίους Τόπους και διά ξηράς⁷⁷⁷. Σύμφωνα με την ίδια πηγή, που ξεκινά την περιγραφή της πορείας από την Αντιόχεια, η απόσταση μεταξύ Δαμασκού και Τιβεριάδος καλυπτόταν μετά από τρεις ημέρες ταξιδιού⁷⁷⁸. Μετά από πορεία μίας ημέρας ο προσκυνητής έφτανε στο Θαβώρ, ενώ το ίδιο χρονικό διάστημα διαρκούσε το ταξίδι από εκεί έως τη Ναζαρέτ⁷⁷⁹. Δυστυχώς ο συγγραφέας δεν αναφέρει πόσες ημέρες απείχε η Ναζαρέτ από την Ιερουσαλήμ⁷⁸⁰. Επίσης από τη Γάζα έως τη Ραϊθώ το ταξίδι διαρκούσε δεκαπέντε ημέρες και από την τελευταία έως το Σινά άλλες δεκαπέντε ημέρες, ενώ από το Σινά έφτανε κανείς στην Αλεξάνδρεια σε εννέα ημέρες⁷⁸¹.

Σύμφωνα με τα παραπάνω ο χερσαίος δρόμος για τους Αγίους Τόπους διέσχιζε το εσωτερικό της Μικράς Ασίας, έφτανε μέχρι την Αντιόχεια και συνέχιζε στην ενδοχώρα της Συρίας. Η Δαμασκός ήταν βασικός σταθμός αυτής της πορείας. Επίσης η πόλη της Τιβεριάδας βρισκόταν στον κύριο άξονα αυτής της διαδρομής, η οποία κατέληγε στην Ιερουσαλήμ. Ωστόσο πρέπει να σημειώσουμε ότι, παρόλο που οι βυζαντινές πηγές δεν είναι σαφείς ως προς το ζήτημα, ο ταξιδιώτης που χρησιμοποιούσε τη χερσαία οδό μπορούσε να διασχίσει τα μικρασιατικά παράλια μέχρι να φτάσει στην Αντιόχεια, αντί να διασχίσει το εσωτερικό της Μικράς Ασίας. Γνωρίζουμε ότι τα στρατεύματα της Β΄ Σταυροφορίας προτίμησαν αυτήν την διαδρομή ως ασφαλέστερη⁷⁸². Ωστόσο σε αυτήν την περίπτωση έχουμε να κάνουμε με ένα χριστιανικό στρατό εχθρικά διακείμενο στους μουσουλμάνους, που δεν θα μπορούσε να διασχίσει χωρίς μάχη το οροπέδιο. Επίσης σε πανηγυρικό λόγο, που συγγράφηκε τον Ιανουάριο του 1176, ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης αναφέρει ότι οι προσκυνητές διέσχιζαν με απόλυτη ασφάλεια τα εδάφη της αυτοκρατορίας στη Μικρά Ασία για να φτάσουν στους Αγίους Τόπους⁷⁸³. Μπορούμε, επομένως, να υποθέσουμε ότι ο χερσαίος δρόμος προς τους Αγίους Τόπους περνούσε είτε από τα μικρασιατικά παράλια είτε από την μικρασιατική ενδοχώρα.

⁷⁷⁷ Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, “Μερική διήγησις”, 1-10.

⁷⁷⁸ Ο.π., 1.

⁷⁷⁹ Ο.π., 2.

⁷⁸⁰ Ο.π., 2.

⁷⁸¹ Ο.π., 10. Πάντως δύσκολα μπορούμε να δεχτούμε έως σωστή την αναφορά για δεκαπενθήμερο ταξίδι από τη Ραϊθώ έως το Σινά.

⁷⁸² Ο Όδων του Ντέιγ περιγράφει την πορεία των Σταυροφόρων το 1147 από τα μικρασιατικά παράλια προς την Αντιόχεια, Berry (επιμ.), *De profectioe Ludovici*, 86-130.

⁷⁸³ Regel, Novosadskij (επιμ.), *Fontes*, 30.

Οι αναφορές των γραπτών πηγών συνηγορούν στην άποψη ότι οι περισσότεροι προσκυνητές συνήθιζαν να ακολουθούν τη θαλάσσια διαδρομή, υπόθεση που βασίζεται στον αριθμό των αναφορών για ταξίδια μέσω θαλάσσης. Από την Κωνσταντινούπολη ο προσκυνητής είχε τη δυνατότητα να επιβιβαστεί σε πλοίο. Από εκεί διέπλεε την Προποντίδα και τον Ελλήσποντο, περνούσε από τα νησιά του Αιγαίου και έφτανε στον κόλπο της Αττάλειας. Επόμενος βασικός σταθμός ήταν η Κύπρος, από όπου ο ταξιδιώτης διέπλεε προς την απέναντι ακτή της Συρίας, όπου πρώτος σταθμός ήταν η Αντιόχεια. Έπειτα έπλεε κατά μήκος της συριακής ακτής, περνώντας από τη Λαοδίκεια, την Ταρτισό, την Τρίπολη, τη Βηρυττό, την Τύρο, και αποβιβαζόταν στο λιμάνι της Άκρας (Πτολεμαΐδας) ή της Καισάρειας. Από αυτές τις δύο πόλεις ο προσκυνητής συνέχιζε το ταξίδι δια ξηράς. Προορισμός ήταν τα Ιεροσόλυμα. Από τις όχθες του Ιορδάνη ξεκινούσε ο δρόμος που οδηγούσε στη μονή Σινά.

Με βάση όσα αναφέραμε παραπάνω θα προσπαθήσουμε να υπολογίσουμε τον αριθμό των ημερών που διαρκούσε το ταξίδι των προσκυνητών από το Βυζάντιο προς τους Αγίους Τόπους. Υπολογίζουμε ότι εάν ακολουθούσε τη χερσαία διαδρομή από τη Δαμασκό μέχρι τη μονή Σινά ο ταξιδιώτης χρειαζόταν περί τις είκοσι τέσσερις ημέρες ταξιδιού, με απαραίτητες φυσικά στάσεις για ανεφοδιασμό. Σε αυτόν τον χρόνο θα πρέπει να προσθέσουμε πολλές ακόμη ημέρες, καθώς οι προσκυνητές θα έκαναν πολλές ενδιαμέσες στάσεις για να προσκυνήσουν στα μεγάλα ιερά της Συροπαλαιστίνης, γεγονός που θα αύξανε σημαντικά το χρόνο του ταξιδιού. Για το ταξίδι με πλοίο οι αναφορές δεν είναι τόσο συγκεκριμένες, τουλάχιστον στα κείμενα που εξετάσαμε. Πάντως ένα ταξίδι δια θαλάσσης ίσως διαρκούσε λιγότερες ημέρες σε σύγκριση με το χερσαίο, αλλά ίσως είχε άλλες απρόβλεπτες δυσκολίες, που προκαλούσαν καθυστέρηση, όπως επί παραδείγματι αντίθετοι άνεμοι ή γενικότερα κακοκαιρία, που εμπόδιζαν τον απόπλου. Πάντως το ταξίδι από την Αλεξάνδρεια στην Κωνσταντινούπολη με πλοίο διαρκούσε δεκαοκτώ ημέρες, ενώ από την τελευταία μέχρι την Κύπρο δέκα ημέρες⁷⁸⁴. Δεδομένου ότι από την Αλεξάνδρεια έφτανε κανείς στο Σινά σε εννέα ημέρες, η συνολική διάρκεια του ταξιδιού από την Κωνσταντινούπολη μέχρι το Σινά πρέπει να διαρκούσε είκοσι επτά ημέρες. Ωστόσο, ο Λατίνος προσκυνητής Saewulf χρειάστηκε να ταξιδέψει για ογδόντα τέσσερις ημέρες για να φτάσει με πλοίο από τις ακτές της Νότιας Ιταλίας στην Γιάφφα και

⁷⁸⁴ Udovitch, "Time, the Sea and Society", 510-512.

άλλες δύο ημέρες για την Ιερουσαλήμ, γεγονός που δείχνει ότι η διάρκεια ενός ταξιδιού μπορούσε να διακυμαίνεται⁷⁸⁵.

⁷⁸⁵ Το ταξίδι ξεκίνησε από το Μπάρι με ενδιάμεσους σταθμούς το Βρινδήσιο, την Κέρκυρα, την Κεφαλονιά, την Πάτρα, την Κόρινθο, την Θήβα, τη Χαλκίδα, τα νησιά Άνδρο, Τήνο, Σύρο, Μύκονο, Νάξο, την Κρήτη, την Ικαρία, τη Σάμο, τη Χίο, τη Μυτιλήνη, την Πάτμο, την Λέρο, την Κάλυμνο, την Σμύρνη, τη Ρόδο, τα Πάταρα, τα Μύρα, την Χελιδονία, την Φοινίκη, την Κύπρο (Πάφο), την Γιάφφα και με τελικό προορισμό την Ιερουσαλήμ. Brownlow (μτφρ.), *Saewulf*, 1-6, 8.

Δ.3 Μετόχια του Σινά στους κύριους χερσαίους και θαλάσσιους δρόμους των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους.

Πρώιμη μνεία για τις ιδιοκτησίες της μονής εκτός Σινά αποτελεί λατινική πηγή ανωνύμου συγγραφέα με τον τίτλο *Descriptio locorum circa Hierusalem adjacentium*, που χρονολογείται μεταξύ του 1128 και 1137⁷⁸⁶. Από το εν λόγω κείμενο λαμβάνουμε την πληροφορία ότι η μονή διέθετε μετόχια στην Αίγυπτο, την Περσία, γύρω από την Ερυθρά θάλασσα και την Αραβία⁷⁸⁷. Ωστόσο η παραπάνω αναφορά είναι γενική. Λεπτομερείς καταγραφές της περιουσίας της μονής απαντούν σε έγγραφα προστασίας. Το σημαντικότερο από αυτά τα έγγραφα χρονολογείται στις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Πιο συγκεκριμένα το 1217 ο ηγούμενος της μονής Σινά Συμεών ζήτησε και έλαβε από τον Πάπα Ονώριο Γ' (1216-1227) ένα έγγραφο προστασίας, με το οποίο εξασφαλιζόταν τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα του καθιδρύματος στις περιοχές που κατείχε ακίνητη περιουσία⁷⁸⁸. Από αυτό το έγγραφο συμπεραίνουμε ότι η ακίνητη περιουσία της μονής πρέπει να ήταν σημαντική και μάλιστα συμπεριλάμβανε ακίνητα και εκτάσεις στην Κωνσταντινούπολη, την Κρήτη, την Κύπρο, την Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο. Σε αυτό το έγγραφο δικαίωμα, το οποίο θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως έναν «τίτλο ιδιοκτησίας» της εποχής, καταγραφόταν με λεπτομέρεια τα ακίνητα της μονής. Έτσι, σύμφωνα πάντα με το συγκεκριμένο έγγραφο, η μονή κατείχε τα εξής ακίνητα: Στη χερσόνησο του Σινά, εκτός φυσικά από το μοναστήρι, κατείχε τους τόπους Rabba (*Roboae*), Φούκαρα (*Fucra*) και Λιγαία (*Liiah*)⁷⁸⁹. Στη Ραϊθώ και τη Φαράν το μοναστήρι διέθετε κήπους με φοίνικες και εκτάσεις γης. Στο Κάιρο της Αιγύπτου η μονή κατείχε οικία και μικρό οίκημα-υποστατικό εκτός των τειχών. Στην Αλεξάνδρεια διέθετε το μετόχι του αρχαγγέλου Μιχαήλ και άδεια ελεύθερης κυκλοφορίας χωρίς δασμούς (πιθανότατα ανθρώπων και προϊόντων) σε ξηρά και θάλασσα. Στην περιοχή της Ιορδανίας, και συγκεκριμένα στην κοιλάδα του Μουσέως, ανήκαν στη μονή αμπέλια και ελαιώνας. Στην περιοχή του Μοντρεάλ (*Mons Regalis*) οικία, μύλο, αμπέλια και ελαιώνα. Στο Κεράκ του Μοντρεάλ (*Craco Montis Regalis*), πιθανότατα δίπλα στο οχυρό, οικία,

⁷⁸⁶ Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*, 186.

⁷⁸⁷ Προφανώς η Περσία είναι τα εδάφη της Συροπαλαιστίνης που κατείχαν οι μουσουλμάνοι την και Αραβία η Πετραία Αραβία (σήμερα Ιορδανία). Ο.π., 186.

⁷⁸⁸ Taūtu, *Acta Honorii et Gregorii*, 35-37. Επίσης Pitra, *Analecta novissima*, 562-563. Βλ. σχετικά: Hofmann, "Sinai und Rom", 218-299. Coureas, "The Monastery of Mount Sinai and Papal Protection", 475-484. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 52.

⁷⁸⁹ Για το μοναστήρι και τα μετόχια γύρω από αυτό, βλ. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 49-63.

αμπέλια και ελαιώνα. Στην Παλαιστίνη το μοναστήρι κατείχε ακίνητα στην Ιερουσαλήμ, συγκεκριμένα το *ξενοδοχείο-μετόχι* του Προφήτη Μωυσή, οικία και φούρνο. Στην Γιάφφα οικία και έκταση γης. Στην Άκρα το μετόχι της Αγίας Αικατερίνης. Στη Συρία: στη Δαμασκό το ναό του Αγίου Γεωργίου, οικία και εκτός των τειχών τρεις οπωρώνες. Στη Λαοδίκεια το *ξενοδοχείο* του Αγίου Δημητρίου και τρία υποστατικά με τους παροίκους τους, καθώς και με τον εξοπλισμό τους. Στην Αντιόχεια οικία και φούρνο. Επίσης στην Κωνσταντινούπολη το μοναστήρι κατείχε δύο *συντεχνίες (confratrias)* στο μοναστήρι του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων. Επίσης είχε το δικαίωμα να συλλέγει μία λίβρα χρυσού από το εμπόριο. Είναι βέβαια λογικό να υποθεθεί ότι αυτές οι δύο *συντεχνίες* ήταν στην πραγματικότητα εμπορικά καταστήματα, αποθήκες ή βιοτεχνίες, εφόσον γνωρίζουμε ότι ήδη από την εποχή της ίδρυσής του ο Κωνσταντίνος Θ΄ Μονομάχος (1042-1055) είχε δωρήσει στο μοναστήρι ένα μύλο, ένα φούρνο και ακίνητα⁷⁹⁰. Επίσης το μοναστήρι κατείχε περιουσία και σε άλλες περιοχές της ανατολικής Μεσογείου. Σύμφωνα με το παπικό έγγραφο στην Κρήτη η μονή διέθετε αξιόλογη περιουσία⁷⁹¹. Συγκεκριμένα κατείχε τρεις εκκλησίες, το ναό του Σωτήρος Χριστού, το ναό του Αγίου Γεωργίου και το ναό του Αγίου Συμεών. Τρία υποστατικά, που βρίσκονταν μάλλον κοντά στους προαναφερθέντες ναούς, με τους παροίκους τους και τον εξοπλισμό που υπήρχε μέσα στην έκταση της ιδιοκτησίας. Στο χωριό *Sclave-vafe* (Σκλαβοβάθεια) οικία, έκταση γης και αμπέλια. Στο *Macrinchicon* (Μακρυτοίχο) μύλο. Στον Άγιο Νικόλαο έκταση γης, αμπέλια και μύλο. Στο *Rucanum* (Ρουκάνι) κατείχε το μοναστήρι του Αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου, που διέθετε ορεινή έκταση γης (νομή), οικισμούς με παροίκους και μύλο. Στις περιοχές *Cunavo* (*Conave*, Κουνάβοι), *Pezia* (Πεζιά), *Gaetania* (Αϊτάνια) και *Parascheve* (Αγία Παρασκευή) το μοναστήρι είχε στην κατοχή του αμπέλια. Στην πόλη του Χάνδακα (Ηράκλειο) το ναό του Αγίου Νικολάου και της Αγίας Βαρβάρας με τα οικήματα και τον εξοπλισμό τους, καθώς και την εκκλησία του Στρατηλάτη (*Stratego*). Επίσης το μοναστήρι είχε εξασφαλίσει άδεια ελεύθερης πρόσβασης και μετακίνησης στο νησί της Κρήτης. Επίσης ήδη από το 1212 οι Βενετοί εξέδωσαν προστατευτικό έγγραφο της περιουσίας της μονής στην Κρήτη⁷⁹². Τέλος στην Κύπρο η μονή διέθετε οικία σε περιοχή που δεν κατονομάζεται, καθώς και εισοδήματα από το εμπόριο αξίας μιας λίβρας χρυσού.

⁷⁹⁰ Zepos, *Jus*, τ. 1, 631-632. Mercati, "Un testament", 47.

⁷⁹¹ Γσουγκαράκης, "Μοναστήρια Κρήτης", 19-21.

⁷⁹² Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels*, τ. 2, 146-150.

Θα μπορούσαμε εδώ να κάνουμε ορισμένες παρατηρήσεις με αφορμή την παπική βούλλα. Καταρχάς πρέπει να σημειώσουμε ότι η μονή ανήκε συνεχώς στο κράτος της Αιγύπτου. Το γεγονός αυτό πιθανότατα δημιούργησε την ανάγκη επαφών με την μουσουλμανική ηγεσία της Αιγύπτου, η οποία είχε την έδρα της στο Κάιρο. Όπως αναφέραμε σε προηγούμενο κεφάλαιο φατιμδικά έγγραφα του 12^{ου} αιώνα αναφέρουν ότι το μοναστήρι διέθετε ακίνητη περιουσία σε περιοχές της βορείας Αιγύπτου και συγκεκριμένα στην Αλεξάνδρεια, το Κάιρο, τη Δαμιέττη και την Τάνιδα, καθώς και στην χερσόνησο του Σινά, γεγονός που επιβεβαιώνεται από την αναλυτική καταγραφή της περιουσίας της μονής, που έγινε από την Λατινική Εκκλησία, με τη διαφορά όμως ότι στην τελευταία δεν μνημονεύονται τα μετόχια στη Δαμιέττη και στην Τάνιδα⁷⁹³. Μήπως αυτό σημαίνει ότι το μοναστήρι δεν κατείχε πλέον τα ακίνητα σε αυτές τις δύο πόλεις; Από την άλλη, στο έγγραφο η περιουσία της μονής στην Αίγυπτο δεν καταγράφεται με λεπτομέρεια, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει για τα ακίνητα που βρίσκονταν σε περιοχές, όπως η Κρήτη, όπου πιθανότατα υπήρχαν απεσταλμένοι της Παπικής έδρας, που θα μπορούσαν να καταγράψουν οι ίδιοι την περιουσία της. Πάντως από την ιστορία του Yahyā Ibn Sa'id πληροφορούμαστε ότι τον 11^ο αιώνα η μονή κατείχε στο Κάιρο τη μονή al-Qusayr, δηλαδή το μοναστήρι του Αγίου Αρσενίου, στην Turā⁷⁹⁴. Ο μοναχός Επιφάνιος Αγιοπολίτης στο κείμενο με τίτλο «*Διήγησις εις τύπον περιηγητοῦ, περὶ τῆς Συρίας, καὶ τῆς Ἀγίας Πόλεως, καὶ τῶν ἐν αὐτῇ Ἀγίων Τόπων*», που χρονολογείται στον 8^ο ή 9^ο αιώνα, περιγράφει τη διαδρομή που ακολούθησε για να φτάσει στο Σινά⁷⁹⁵. Ο Επιφάνιος πήγε από την Κύπρο στην Τύρο και έπειτα από οκτώ ημέρες ταξιδιού στην Ιερουσαλήμ⁷⁹⁶. Επιβιβάστηκε μετά σε ένα πλοίο στην Ασκαλώνα από όπου με ενδιάμεσο σταθμό τη Δαμιέττη σε έξι μέρες αποβιβάστηκε στην Αλεξάνδρεια⁷⁹⁷. Από εκεί κατευθύνθηκε στην ενδοχώρα και έφτασε στο Κάιρο όπου προσκύνησε στον ναό του Αγίου Αρσενίου. Μετά από έξι ημέρες έφτασε στη μονή του Αγίου Αντωνίου και, αφού διέπλευσε την Ερυθρά θάλασσα, έφτασε στη Ραϊθώ. Από την τελευταία μετά από πέντε μέρες ταξιδιού βρέθηκε στο Σινά⁷⁹⁸. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε εάν οι προσκυνητές του 13^{ου} αιώνα ακολουθούσαν τη

⁷⁹³ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 4, 50-51. Βλ. σ. 80.

⁷⁹⁴ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 435. Βλ. σ. 39.

⁷⁹⁵ *PG* 120, 260-272. Schneider, "Itinerarium", 143-154.

⁷⁹⁶ *PG* 120, 260.

⁷⁹⁷ Ο.π., 265.

⁷⁹⁸ Ο.π., 265.

διαδρομή που περιγράφει ο Επιφάνιος. Το γεγονός ότι δεν αναφέρει τον χερσαίο δρόμο, που ξεκινούσε από τον Ιορδάνη και έφτανε στο Σινά, πιθανώς να δείχνει ότι αυτός δεν χρησιμοποιόταν ακόμη ή ήταν λιγότερο γνωστός. Άλλωστε ο Επιφάνιος επέλεξε να πάει στο Σινά από την Αλεξάνδρεια. Σε αυτήν την περίπτωση έπρεπε να ταξιδέψει προς το Κάιρο όπου, όπως αναφέραμε, η μονή κατείχε το μετόχι του Αγίου Αρσενίου. Το γεγονός ότι ο Επιφάνιος αναφέρεται στο συγκεκριμένο μοναστήρι μάς επιτρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό ήταν ένας απαραίτητος σταθμός για όσους προσκυνητές επιθυμούσαν να φτάσουν στο Σινά μέσω Αιγύπτου. Από τον Άγιο Αρσένιο ο επόμενος βασικός σταθμός, ο οποίος μνημονεύεται επίσης κατά τον 13^ο αιώνα, ήταν η Ραϊθώ.

Επίσης σύμφωνα με το Παπικό έγγραφο το μοναστήρι διέθετε καλλιεργήσιμες εκτάσεις, καθώς και ακίνητα στο όρος *Regalis*, στο Κεράκ του όρους *Regalis* καθώς και στην κοιλάδα του Μουσέως. Το Κεράκ του όρους *Regalis* έχει ταυτιστεί με το οχυρό του Κεράκ, που ανοικοδομήθηκε το 1142⁷⁹⁹. Το όρος *Regalis* θα μπορούσε να ταυτιστεί με την πόλη της Πέτρας, όπως την ονόμαζαν οι Βυζαντινοί, ή Μόντρεαλ/Μονρεάλ, όπως την ονόμαζαν οι Λατίνοι, ή Σομπάκ, όπως ήταν γνωστή στους Άραβες και είναι ένας από τους τόπους όπου διέμεινε ο προσκυνητής Thietmarus στην πορεία του για το Σινά⁸⁰⁰. Φαίνεται ότι η μονή κατείχε εκτάσεις γης και ακίνητα που βρίσκονταν σε άμεση γειτνίαση με αυτά τα δύο οχυρά. Αυτός θα πρέπει να είναι ο λόγος για τον οποίο το έγγραφο του Πάπα μνημονεύει το όρος *Regalis* και το Κεράκ του όρους *Regalis* χωρίς να δίνει παραπάνω εξηγήσεις. Επιπλέον η μονή είχε στην κατοχή της αμπέλια και ελαιώνα στην κοιλάδα του Μουσέ. Σύμφωνα με τον Λατίνο προσκυνητή Thietmarus, που ταξίδεψε στο Σινά την ίδια ακριβώς χρονιά κατά την οποία συντάχθηκε το έγγραφο του Πάπα, ήταν η κοιλάδα Archim ή Πέτρα, η μητρόπολη της Αραβίας, που όμως είχε εγκαταληφθεί μάλλον το έτος 1142⁸⁰¹. Θα πρέπει επομένως να υποθέσουμε ότι η κοιλάδα του Μουσέως ήταν έρημη κατά το 13^ο αιώνα, αν και η ύπαρξη αμπελώνων και ελαιώνων υποδηλώνει ότι θα πρέπει να υπήρχαν χωριά στην περιοχή. Σε έγγραφο που

⁷⁹⁹ Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 286-295.

⁸⁰⁰ «*Veni ad montem, qui dicitur Petra Latine, Gallice Monreal, Sarracense Scobach. In summitate istius montis est situm castrum*». Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 37. Δεν είναι ξεκάθαρο πότε ακριβώς οχυρώθηκε αυτή η πόλη. Ίσως το κάστρο να προϋπήρχε της έλευσης των Σταυροφόρων ίσως πάλι το οχυρό να οικοδομήθηκε μετά την κατάληψη της περιοχής από το βασιλιά της Ιερουσαλήμ Βαλδουίνο Α΄ το 1115-1116. Για το ζήτημα, βλ.: Mayer, *Montréal*, 63-84. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 2, 304-314. Ellenblum, *Crusader Castles*, 177.

⁸⁰¹ Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*, 37. Επίσης, Mayer, *Montréal*, 170-191. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 286.

συντάχθηκε το 1161 από τον μάγιστρο των Ναϊτών ιπποτών στο Κεράκ του Μοντρεάλ Φίλιππο του Milly αναφέρεται ότι στην κοιλάδα του Μουσή (*Vallis Moysis*) υπήρχε ένα μικρό οχυρό (*castellum*) και κτήματα, τα οποία καλλιεργούσαν χριστιανοί και μουσουλμάνοι⁸⁰². Ωστόσο δεν γνωρίζουμε εάν το μοναστήρι κατείχε αυτές τις εκτάσεις πριν από την άφιξη των Σταυροφόρων στην περιοχή. Ωστόσο, όπως έχουμε αναφέρει αλλού, φατιμδικό έγγραφο που χρονολογείται το 1135 αναφέρει την παραγωγή οίνου από αμπελώνες της μονής⁸⁰³. Οι κοντινότερες περιοχές στο Σινά όπου η μονή κατείχε αμπέλια είναι η κοιλάδα του Μουσέως και το Μοντρεάλ. Πάντως καμία λεπτομέρεια δεν μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι το μοναστήρι κατείχε εκεί αμπελώνες πριν από τη δημιουργία του Βασιλείου της Ιερουσαλήμ, στο οποίο άλλωστε δεν ανήκαν πλέον αυτές οι δύο περιοχές την εποχή που συντάχθηκε το έγγραφο του Πάπα, αλλά και τίποτε δεν αποκλείει την αντίθετη περίπτωση. Επίσης, όταν το 1212 η μονή υπέστη σοβαρές ζημιές από σεισμό, ο επίσκοπος της Πέτρας Γαβριήλ έστειλε ένα караβάνι με έξι μοναχούς για να συμβάλουν στην ανοικοδόμηση των κτισμάτων⁸⁰⁴. Με βάση όσα είπαμε, πιθανολογούμε ότι από αυτές τις δύο περιοχές περνούσαν οι διαβάτες από τα Ιεροσόλυμα που επιθυμούσαν να φτάσουν στο Σινά. Οι προσκυνητές ξεκινούσαν από την Ιερουσαλήμ, κατευθύνονταν στον Ιορδάνη και, αφού τον περνούσαν, όδευαν νότια προς την κοιλάδα του Μουσή, για να φτάσουν τελικά στο Σινά.

Επιπλέον στην Λαοδίκεια, έναν από τους βασικούς σταθμούς των προσκυνητών προς τους Αγίους Τόπους, η μονή κατείχε το μετόχι του Αγίου Δημητρίου και ακίνητα. Στο κεφάλαιο των δωρητών είδαμε ότι ο ηγούμενος του Σινά των αρχών του 12^{ου} αιώνα Αβράμιος κατάγονταν από την Λαοδίκεια, γεγονός που υποδηλώνει παρουσία Ορθόδοξων στη συγκεκριμένη πόλη, που είχαν αναπτύξει δεσμούς με το Σινά και πιθανότατα την ύπαρξη μετοχίου του μοναστηριού από εκείνη την εποχή.

Διαπιστώνουμε ότι η μονή διέθετε ακίνητα πάνω στους οδικούς άξονες που περιγράψαμε παραπάνω (Χάρτης 2). Περιγράφοντας την πορεία ενός προσκυνητή από το Σινά προς το Βυζάντιο παρατηρούμε ότι, αφού περνούσε από την νότια Ιορδανία, από την πόλη Μοντρεάλ, θα διέβαινε τον ποταμό Ιορδάνη και έπειτα θα έφτανε στην Ιερουσαλήμ, όπου η μονή κατείχε το *ξενοδοχείο* του Προφήτη

⁸⁰² Röhrich, *Regesta regni Hierosolymitani*, τ. 1, αρ. 366, 153-159. Επίσης Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 4, 272.

⁸⁰³ Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 5, 54-55.

⁸⁰⁴ Sauget, *Synaxaires Melkites*, 374. Βλ. παραπάνω σ. 88.

Μωυσή⁸⁰⁵. Από εκεί όδευε προς τη Γιάφφα και μετά, προχωρώντας βόρεια στην Παλαιστινιακή ακτή, έφτανε στην Άκρα, δηλαδή στην Πτολεμαΐδα⁸⁰⁶. Είδαμε παραπάνω ότι, σύμφωνα με τον Φωκά, η Άκρα ήταν σημαντικός σταθμός για τους ταξιδιώτες. Επίσης λατινικές και αραβικές πηγές του β' μισού του 12^{ου} αιώνα αναφέρουν ότι Βυζαντινοί έμποροι πουλούσαν τα προϊόντα τους σε αυτό το μεγάλο λιμάνι των Αγίων Τόπων⁸⁰⁷. Από την Άκρα ο προσκυνητής επιβιβαζόμενος σε πλοίο μπορούσε να φτάσει μέχρι την Λαοδίκεια και έπειτα στην Κύπρο. Από την Κύπρο με καράβι μπορούσε να συνεχίσει το ταξίδι μέχρι την Κωνσταντινούπολη. Δυστυχώς δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι εάν το μοναστήρι κατείχε τα ακίνητα στη μονή του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων πριν από την Άλωση του 1204. Σε κάθε περίπτωση, η Κωνσταντινούπολη ίσως ήταν ο τελικός σταθμός σιναϊτών μοναχών, όπως ο Νικηφόρος Σιναΐτης και ο ιερομόναχος Γεώργιος από τη Δαμιέττη, ίσως πάλι να ήταν ο ενδιάμεσος σταθμός για σιναΐτες που ταξίδευαν στη Δυτική Ευρώπη, όπως ο Συμεών.

Επίσης, πρέπει να σημειώσουμε ότι η μονή διέθετε μετόχια και στην χερσαία οδό που οδηγούσε στους Αγίους Τόπους. Πάνω σε αυτή την οδό, που διέσχιζε το εσωτερικό της Συροπαλαιστίνης, η μονή κατείχε οικήματα στη Δαμασκό και στην Αντιόχεια.

Τέλος, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι οι σιναΐτες μοναχοί πρέπει να χρησιμοποιούσαν την θαλάσσια οδό, που από το Βυζάντιο απέληγε στην Αλεξάνδρεια. Σε αυτήν την περίπτωση μπορούμε να υποθέσουμε ότι η λακωνική αναφορά του Νικόλαου Μεσαρίτη για το ταξίδι του Ιωάννη από την Κωνσταντινούπολη στην Αλεξάνδρεια βασίζεται στην καταγραφή πραγματικών συμβάντων της εποχής του. Είναι πιθανό ότι οι προσκυνητές της συγκεκριμένης εποχής μπορούσαν να φτάσουν στους Αγίους Τόπους μέσω του λιμανιού της Αλεξάνδρειας. Σε αυτήν την περίπτωση σημαντικός ενδιάμεσος σταθμός θα ήταν η Κρήτη, όπου το μοναστήρι είχε επίσης αρκετά μετόχια. Δυστυχώς δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε εάν το μοναστήρι είχε πλοίο στην ιδιοκτησία του, όπως ορισμένα βυζαντινά μοναστήρια, ή εάν οι σιναΐτες μοναχοί χρησιμοποιούσαν εμπορικά πλοία για να μεταφέρουν τους ίδιους ή τα προϊόντα των ιδιοκτησιών τους. Πιστεύουμε ότι

⁸⁰⁵ Δυστυχώς δε διαθέτουμε καμία άλλη πληροφορία για τη συγκεκριμένη σιναϊτική ιδιοκτησία, βλ. Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 3, 338.

⁸⁰⁶ Γιάφφα: Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 1, 264-273. Άκρα: Pringle, *Churches of Jerusalem*, τ. 4, 73.

⁸⁰⁷ Ο μουσουλμάνος ιστορικός Ibn al-Athir αναφέρεται στην παρουσία Βυζαντινών στην Άκρα, *RCH, Orientaux*, τ. 1, 689. Βλ. επίσης Jacoby, "Trade", 113-14. Jacoby, "Byzantine Trade", 25-77.

οι σιναΐτες χρησιμοποιούσαν εμπορικά πλοία για τις μεταφορές τους, επειδή δεν υπάρχουν στοιχεία που να μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι η μονή Σινά είχε ιδιόκτητο πλοίο. Άλλωστε οι αναφορές για εμπορικές επαφές Κρήτης και Αιγύπτου είναι αρκετές. Έγγραφο της συναγωγής της Genizah στο Κάιρο αναφέρει ότι στο διάστημα 1060 με 1070 Βυζαντινοί έμποροι έφταναν από την Κρήτη στην Αλεξάνδρεια⁸⁰⁸. Όμως, οι πληροφορίες για Βυζαντινούς εμπόρους είναι μάλλον συγκεχυμένες για τον 12^ο αιώνα. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι βενετικά πλοία μετέφεραν προϊόντα από την Κρήτη στην Αλεξάνδρεια από βενετικά έγγραφα του 12^{ου} αιώνα⁸⁰⁹. Άραβες γεωγράφοι και ταξιδιώτες του ίδιου αιώνα περιγράφουν ότι πλοία από την Κρήτη, φορτωμένα με εμπορεύματα από το Βυζάντιο, έφταναν στο λιμάνι της Αλεξάνδρειας⁸¹⁰. Επίσης, όπως προαναφέραμε, οι Βενετοί το 1212 με επίσημο έγγραφο ανέλαβαν την προστασία της περιουσίας της μονής στο νησί της Κρήτης⁸¹¹. Μάλιστα σε αυτό τονίζεται ότι τα μετόχια ανήκαν στο μοναστήρι από την εποχή των Βυζαντινών, δηλαδή πριν από την Βενετική κατάκτηση του νησιού το 1205⁸¹².

Έτσι ίσως δεν αποτελεί απλή σύμπτωση το γεγονός ότι σύμφωνα με τον ορισμό του Πάπα οι μοναχοί του Σινά είχαν άδεια ελεύθερης πλεύσης και μετακίνησης χωρίς καταβολή δασμών τόσο στον Χάνδακα όσο και στην Αλεξάνδρεια⁸¹³. Πρώτη μνεία για προστασία της ιδιοκτησίας του Σινά στα λιμάνια της Αιγύπτου απαντά στο έγγραφο προστασίας που εξέδωσε ο Αλ-Χακίμ το 1020⁸¹⁴. Δυστυχώς σε αυτό δεν αναφέρεται συγκεκριμένα το λιμάνι της Αλεξάνδρειας. Σχεδόν τα ίδια πενήντα στοιχεία διαθέτουμε και για το λιμάνι του Χάνδακα. Σύμφωνα όμως με το βενετικό ορισμό οι σιναΐτες, εκτός από τα ακίνητα που κατείχαν στην Κρήτη «*Graecorum tempore*», λάμβαναν από τους Βυζαντινούς τρεις λίβρες χρυσού και πενήντα νομίσματα (δηλαδή περίπου διακόσια πενήντα νομίσματα)⁸¹⁵. Αν και δεν μπορούμε να γνωρίζουμε με βεβαιότητα εάν οι σιναΐτες λάμβαναν το συγκεκριμένο

⁸⁰⁸ Goitein, *Mediterranean Society*, τ. 4, 168. Jacoby, "Byzantine Crete", 521.

⁸⁰⁹ Morozzo della Rocca, Lombardo, *Documenti*, αρ. 149, 148, αρ. 167, 164-165. Επίσης Jacoby, "Byzantine Crete", 517-540.

⁸¹⁰ Πρόκειται για τον γεωγράφο Al-Idrisi (1100-1165). Επίσης αναφορά υπάρχει σε συνθήκη που υπογράφηκε το 1170 επί Al-Makhzumī. Επίσης ο Ibn Jubayr στο ταξίδι του από την Σικελία στην Αλεξάνδρεια πέρασε από την Κρήτη. Βλ. Jaubert, *Géographie d'Edrisi*, τ. 2, 126. Broadhurst, *Travels of Ibn Jubayr*, 29, 330-332. Cahen, *Douanes et commerce*, 235, 286, 308-309.

⁸¹¹ Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels*, τ. 2, 146-150.

⁸¹² «*quae habuistis in supradicta insula nostra de Cretis Graecorum tempore*». Ο.π., 146.

⁸¹³ Για τις άδειες ελεύθερης μετακίνησης στο Βυζάντιο κυρίως κατά την εποχή των Κομνηνών, βλ. Μαλτέζου, "Άδειες ελεύθερης κυκλοφορίας", 173-179.

⁸¹⁴ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 435.

⁸¹⁵ «... *illas tres libras et quinquaginta manitos, quos Graecorum tempore habebatis de comerclio*». Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels*, τ. 2, 147.

ποσό σε χρήματα ή εάν είχαν τη δυνατότητα να εξάγουν από την Κρήτη εμπορεύματα ανάλογης αξίας, παραμένει γεγονός ότι δεν πλήρωναν δασμούς για εξαγωγές, είτε καλύπτοντάς τους με χρήματα που λάμβαναν είτε μην πληρώνοντας καθόλου, ήδη από την εποχή των Βυζαντινών. Μήπως το γεγονός ότι οι σιναΐτες δεν κατέβαλαν δασμούς στον Χάνδακα και στην Αλεξάνδρεια υποδηλώνει ότι χρησιμοποιούσαν συχνότερα αυτήν την οδό, όταν επιθυμούσαν να ταξιδέψουν από τη μονή τους προς το Βυζάντιο και το αντίστροφο. Άλλωστε η μονή διέθετε περιουσία και στο δρόμο που οδηγούσε από το Σινά προς την Αίγυπτο, συγκεκριμένα στη Φαράν, μετά στη Ραϊθώ και, ανάλογα με τη διαδρομή που επέλεγε να ακολουθήσει κάποιος, στο Κάιρο, εάν ταξίδευε μέσω της ενδοχώρας, ή στη Δαμιέττη, εάν ταξίδευε από τα παράλια, με τελικό προορισμό και στις δύο περιπτώσεις την Αλεξάνδρεια. Γνωρίζουμε επίσης ότι το 1026 ο Βενεδικτίνος μοναχός Bonopius ταξίδεψε με εμπορικό πλοίο μέχρι την Αλεξάνδρεια⁸¹⁶. Από εκεί κατευθύνθηκε στο Κάιρο και έπειτα πήγε στην Ιερουσαλήμ. Από την τελευταία ταξίδεψε στο Σινά πριν επιστρέψει τελικά στην πατρίδα του, αφού πέρασε από την Κωνσταντινούπολη, με πλοίο⁸¹⁷. Η παραπάνω γραπτή πηγή επιβεβαιώνει όσα αναφέραμε σχετικά με την δυνατότητα μετακίνησης στο Σινά μέσω του λιμανιού της Αλεξάνδρειας.

Παρατηρούμε επίσης ότι η περιουσία της μονής στην Κύπρο δεν καταγράφεται με λεπτομέρεια στο έγγραφο του 1217, παρόλο που το νησί βρίσκονταν ήδη από το 1191 υπό λατινική κυριαρχία, οπότε οι Λατίνοι ιεράρχες του νησιού θα γνώριζαν τον τόπο στον οποίο βρισκόταν η ιδιοκτησία της μονής. Το 1226 ο Πάπας Ονώριος Γ΄ ανανέωσε τα προνόμια της μονής με ένα καινούργιο διάταγμα, το οποίο σε μεγάλο βαθμό είναι όμοιο με το προηγούμενο⁸¹⁸. Σε αυτό το έγγραφο καταγράφονται με μεγαλύτερη λεπτομέρεια οι ιδιοκτησίες του μοναστηριού στην Κύπρο, οι οποίες αποτελούνταν από λιβάδια, αγρούς, αμπέλια, δάση, βοσκοτόπια, μύλους, δικαιώματα άρδευσης και άδεια ελεύθερης μετακίνησης στο νησί⁸¹⁹. Παρόλα αυτά για μια ακόμη φορά δεν αναφέρεται η ακριβής θέση των ακινήτων. Ίσως η έλλειψη σαφούς καταγραφής να μην οφείλεται σε ελλιπή πληροφόρηση, αλλά στο γεγονός ότι η Κύπρος δεν ήταν ακόμη ο σημαντικότερος εμπορικός σταθμός της ανατολικής Μεσογείου, παρότι ήταν ένας απαραίτητος ενδιάμεσος σταθμός για τα πλοία που κινούνταν σε αυτή τη θάλασσα. Στα τέλη του 13^{ου} αιώνα, μετά από την

⁸¹⁶ AASS, Αύγουστος, τ. 6, 627-629.

⁸¹⁷ Ο.π., 628.

⁸¹⁸ Tañtu, *Acta Honorii et Gregorii*, 195-197.

⁸¹⁹ Ο.π., 196.

οριστική αποχώρηση των Σταυροφόρων από τις ακτές της Συροπαλαιστίνης, η Αμμόχωστος θα γίνει το σημαντικότερο εμπορικό λιμάνι για τους Λατίνους στην Ανατολή⁸²⁰. Λίγο μεταγενέστερα και συγκεκριμένα το 1328 ο Πάπας Ιωάννης ΚΒ΄ (1316-1334) στέλνει μια επιστολή στον βασιλιά της Κύπρου Ούγο με την οποία πληροφορεί τον τελευταίο ότι ανανεώνει τα προνόμια της μονής στο νησί⁸²¹. Αυτά συνίσταντο σε μία λίβρα χρυσού, εισόδημα το οποίο προέρχονταν από την ιδιοκτησία της μονής στην περιοχή της Αμμοχώστου, την οποία κατείχε «*ex concessione antiqua regum Cypri*»⁸²². Είναι η πρώτη σαφής αναφορά για τον τόπο του σιναϊτικού μετοχίου στην Κύπρο και αναρωτιόμαστε εάν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η αναφορά του ονόματος συμπίπτει με την ανάδειξη της κυπριακής πόλης σε βασικό εμπορικό κόμβο. Ένας δεύτερος ορισμός του Πάπα Ιωάννη ΚΒ΄ του έτους 1334 αναφέρει ότι στο μετόχι των σιναϊτών στην Κύπρο συμπεριλαμβανόταν ο ναός του Αγίου Συμεών στην Αμμόχωστο⁸²³.

Σημειώνουμε επίσης ότι οι σιναΐτες μοναχοί πιθανότατα μετακινούνταν με βενετικά εμπορικά καράβια. Τα πλοία των Βενετών πρέπει να κυριαρχούσαν στις θαλάσσιες μεταφορές της ανατολικής Μεσογείου. Η ναυτική υπεροχή των Βενετών στις θαλάσσιες μεταφορές γίνεται εμφανής από ένα περιστατικό πειρατικής λεηλασίας που συνέβη στη Ρόδο. Το 1192 βενετικά πλοία, που ταξίδευαν από την Αίγυπτο και την Παλαιστίνη προς το Βυζάντιο, λεηλατήθηκαν στη Ρόδο από πλοία της Γένοβας και της Πίζας⁸²⁴. Τα βενετικά πλοία μετέφεραν τους διπλωμάτες τόσο του Ισαάκιου Β΄ Άγγελου όσο και του Σαλαδίνου, τα δώρα της διπλωματικής αποστολής του Σαλαδίνου, καθώς και Βυζαντινούς και Άραβες εμπόρους⁸²⁵. Διαπιστώνουμε δηλαδή ότι οι Βενετοί έλεγχαν κατά κάποιο τρόπο τις θαλάσσιες μεταφορές, εφόσον οι έμποροι ακόμη και οι πολιτικοί απεσταλμένοι της εποχής έπρεπε να επιβιβαστούν σε βενετικά καράβια για να ταξιδέψουν.

Μια ακόμη παρατήρηση, που μπορούμε να κάνουμε σχετικά με τα σωζόμενα λατινικά έγγραφα προστασίας, είναι ότι αυτά δίνουν αρκετές λεπτομέρειες για τις ιδιοκτησίες της μονής που βρίσκονταν σε περιοχές οι οποίες κατακτήθηκαν από τους Βενετούς ή στις οποίες δραστηριοποιούνταν Βενετοί έμποροι. Αυτές οι περιοχές ήταν

⁸²⁰ Jacoby, "Rise", 145-179.

⁸²¹ Riant, "Dépouillement", 274.

⁸²² Ο.π., 274.

⁸²³ «...in insula Cypri, videlicet in civitate Famagustanensi ecclesiam Sancti Symeonis». Riant, "Dépouillement", 280. Hofmann, "Sinai und Rom", 259-26.

⁸²⁴ Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*, τ. 3, 37-40.

⁸²⁵ Ο.π., 38-40.

πρωτίστως η Κρήτη, η Αλεξάνδρεια και η Κύπρος. Είναι βέβαια φυσικό ένα βενετικό έγγραφο να περιέχει πολλές λεπτομέρειες για την περιουσία του νησιού στην Κρήτη. Όμως η λεπτομερής καταγραφή των ιδιοκτησιών της μονής στην Κρήτη στο Παπικό έγγραφο του 1217 και το παράδειγμα της Κύπρου, στην οποία η Αμμόχωστος γίνεται στις αρχές του 14^{ου} αιώνα βενετικό κέντρο εμπορίου, οπότε και ξεκινά να μνημονεύεται το σιναϊτικό μετόχι του Αγίου Συμεών στην περιοχή, μας επιτρέπουν να υποθέσουμε ότι από τον 13^ο αιώνα οι Βενετοί αρχίζουν να διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στις υποθέσεις της μονής Σινά. Άλλωστε δεν μπορεί να είναι τυχαίο το γεγονός ότι μετά τον Συμεών ηγούμενος της μονής γίνεται ο βενετικής καταγωγής Νείλος Κουερίνος, στον οποίο αναφερθήκαμε στο κεφάλαιο των δωρητών. Όπως είπαμε σε εκείνο το κεφάλαιο οι σιναΐτες αναζήτησαν προστασία από τα καινούργια κέντρα εξουσίας που είχαν αναδειχθεί στην περιοχή μετά από την κατάρρευση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας.

Πάντως, οι σιναΐτες μοναχοί μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν είτε την χερσαία είτε μία από τις δύο θαλάσσιες οδούς, ανάλογα με τις συνθήκες που επικρατούσαν. Για παράδειγμα, όταν ο μοναχός Συμεών θέλησε να ταξιδέψει στη Γαλλία τον 11^ο αιώνα, για να συλλέξει χορηγίες για τη μονή Σινά, αποφάσισε πρώτα να ακολουθήσει τον θαλάσσιο δρόμο, γι'αυτό και πήγε στο Κάιρο όπου θα επιβιβαζόταν σε ένα βενετικό πλοίο. Όταν το πλοίο δέχτηκε επίθεση από πειρατές ο Συμεών αποβιβάστηκε στο Κάιρο και αποφάσισε να ακολουθήσει το χερσαίο δρόμο. Έφτασε έτσι στην Αντιόχεια, που βρισκόταν ακόμη στα εδάφη του Βυζαντίου, και από εκεί κατευθύνθηκε στη Ρώμη, προφανώς μέσω Κωνσταντινούπολης, αφού πέρασε από το Βελιγράδι, πριν φτάσει τελικά στη Γαλλία⁸²⁶.

Το ερώτημα που προκύπτει εύλογα αφορά στον τρόπο με τον οποίο απέκτησε η μονή Σινά την ακίνητη περιουσία που περιγράψαμε παραπάνω. Ασφαλώς επικεντρώνουμε για άλλη μια φορά το ζήτημα γύρω από τα πρόσωπα των δωρητών, αφού δεν ασχοληθήκαμε με την οικονομική ιστορία της μονής. Μία πρώτη απάντηση είναι βέβαια ότι τα ακίνητα αποκτήθηκαν μέσα από δωρεές. Σιναΐτες ηγούμενοι, ιερομόναχοι, μοναχοί και λαϊκοί, με καταγωγή από το Βυζάντιο, τη Γεωργία, την Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο, θα ήταν ασφαλώς, όπως και στην περίπτωση των εικόνων και χειρογράφων, πιθανοί δωρητές. Στο κεφάλαιο για τους δωρητές αναφερθήκαμε στην περίπτωση του ηγούμενου Νεόφυτου της μονής Δοχειαρίου του

⁸²⁶ AASS, Ιούνιος, τ. 1, 91.

Αγίου Όρους, ο οποίος τον 12^ο αιώνα χρηματοδότησε την ανέγερση του καθολικού της μονής, στην οποία δώρισε επίσης ακίνητα και κτήματα⁸²⁷. Όμως δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε τον ακριβή χρόνο κατά το οποίο η μονή Σινά απέκτησε αυτά τα ακίνητα. Πολλά από αυτά ίσως να της ανήκαν ήδη από την εποχή της ίδρυσής της τον 6^ο αιώνα, όταν ακόμη το Σινά βρισκόταν εντός των ορίων της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, άλλα πάλι ίσως να αποκτήθηκαν μετά την αραβική κατάκτηση. Παρατηρούμε πάντως ότι τα περισσότερα περιουσιακά στοιχεία της μονής είναι συγκεντρωμένα στην Παλαιστίνη, στη Συρία, στην Αίγυπτο, στην Κύπρο και στην Κρήτη, δηλαδή σε περιοχές που είχαν συχνή επικοινωνία και που από τον 7^ο αιώνα βρίσκονταν κάποιες μόνιμα και άλλες προσωρινά υπό μουσουλμανική εξουσία. Αντιθέτως η μονή δεν φαίνεται να διέθετε ακόμη ακίνητα σε περιοχές όπως η Μικρά Ασία και η Βαλκανική ενδοχώρα, με εξαίρεση ίσως τα καταστήματα στη μονή του Αγίου Γεωργίου των Μαγγάνων στην Κωνσταντινούπολη, για τα οποία επίσης δεν γνωρίζουμε πότε ακριβώς περιήλθαν στην δικαιοδοσία της. Πάντως πολλά από τα ακίνητα που βρίσκονταν σε μουσουλμανικά εδάφη ίσως να αποκτήθηκαν σταδιακά μέσα από δωρεές χριστιανών της περιοχής, όπως μας επιτρέπει να υποθέσουμε η ιδιαίτερα αποκαλυπτική επιστολή της Ουαζίρα, αδελφής του επισκόπου Αβράμιου από την Λαοδικεία της Συρίας, τον οποίο προσπαθήσαμε να ταυτίσουμε με τον ηγούμενο της μονής Σινά, που εικονίζεται στην εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ. Η Ουαζίρα γράφει στον Αβράμιο για να του ανακοινώσει ότι αφιέρωσε το κατάστημα μαζί με άλλα πράγματα, που διέθετε προηγουμένως ο επίσκοπος, στη μονή όπου ασκήτευε ο αδελφός της⁸²⁸. Από την ίδια επιστολή μαθαίνουμε ότι οι μοναχοί περιόδευσαν στη Συροπαλαιστίνη για να συλλέξουν ελεημοσύνη για το

⁸²⁷ *Docheiariou*, αρ. 6, 91-97.

⁸²⁸ Επιστολή προς τον επίσκοπο Ιμπραήμ (Αβράμιο) από την Λαοδικεία από την αδελφή του Ουαζίρα, την θυγατέρα της Μάριαμ, την θυγατέρα της Λουουλούα (Μαργαριταρένιας): «*Εν ονόματι του ελεήμονος και πανοικτίρμονος Θεού. Προς τον Πατέρα μας επίσκοπο Ιμπραήμ, ο οποίος κατάγεται από την Λαοδικεία. Είθε ο Θεός να σας ευλογή δια των προσευχών του. Αμήν. Γνωστοποιώ στον Πατέρα μας Ιμπραήμ ότι η αδελφή σου Ουαζίρα, η θυγατέρα της Μάριαμ, θυγατέρα της Λουουλούα (Μαργαριταρένιας) σας χαιρετά πολύ-πολύ και ευχαριστήθηκε όταν άκουσε ότι λάβατε αυτήν την ευλογημένη θέση. Τα ευλογημένα σου νέα, την καλή αυτήν είδηση, μας έφεραν οι αδελφοί σου μοναχοί, οι οποίοι ήλθαν (εδώ). Ένας εξ' αυτών ονομάζεται Μάρσαμπα (Αγιοσάββας). Οι μοναχοί αυτοί περιφέρονται προκειμένου να συγκεντρώσουν (ελεημοσύνες) για το ευλογημένο μοναστήρι. (Μάθε) ότι η αδελφή σου Ουαζίρα έδωσε σε αυτούς το μαγαζί σου ως ελεημοσύνη για (την μνήμη) του γιού της και μερικά άλλα (πράγματα) και ζητάει από εσάς να τον μνημονεύετε στην λειτουργία και να γράφετε (το όνομά του) στο κοντάκι και να μη μας λησμονάτε στις προσευχές σας. Είμαι ευχαριστημένη επειδή έλαβες αυτήν την ευλογημένη θέση και μη (με) ξεχνάς στις προσευχές σου. Εάν είχα πολλά πράγματα στην κατοχή μου θα σου έστελνα το δώρο το οποίο σου αρμόζει. Εάν μπορείς απάντησε στο παρόν γράμμα μου και (σε πληροφορώ) ότι θα λάβεις ελεημοσύνη αγία την οποίαν σου στέλνω με αυτούς τους μοναχούς. Και (ότι) αυτό το γράμμα είναι από την Ουαζίρα και (μάθε ότι) ο υιός της σκοτώθηκε στη χώρα των Ρωμαίων (Μπιλάντ αλ Ρούμ)».* Μείμάρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*, αρ. 23, 43-44.

μοναστήρι τους. Πρόκειται δηλαδή για έναν ακόμη τρόπο συλλογής χρημάτων και ίσως ακινήτων. Ανάλογη πρακτική μπορεί να θεωρηθεί η προγραμματισμένη αποστολή του σιναΐτη μοναχού Συμεών στην αυλή του Δούκα της Νορμανδίας Ριχάρδου Β΄ (πέθανε το 1026), η οποία είχε ως σκοπό την συλλογή οικονομικής βοήθειας για τη μονή Σινά⁸²⁹. Όπως αναφέρει ο Λατίνος ιστορικός Ροδόλφος Glaber (περί το 980-1046) οι σιναΐτες μοναχοί ταξίδευαν κάθε χρόνο μέχρι τη Ρουέν για να συλλέξουν δωρεές σε χρυσό και ασήμι, τις οποίες στη συνέχεια μετέφεραν πίσω στο μοναστήρι τους⁸³⁰. Ένα ακόμη παράδειγμα σιναΐτη μοναχού, ανάλογο με αυτό του Συμεών που βρέθηκε στη βόρεια Ευρώπη, πιθανότατα για τη συλλογή οικονομικής βοήθειας, ήταν ο Ιώβ. Το 1033 ο Ιώβ βρέθηκε στην πόλη Bethunia της Φλάνδρας, όπου πέθανε και ετάφη στο ναό του Αγίου Βαρθολομαίου⁸³¹.

Επιπροσθέτως μπορούμε να υποθέσουμε ότι το μοναστήρι είχε προσόδους από τα κτήματα, τις οικίες και τα εργαστήριά του. Η τελευταία πρόταση δεν αποτελεί απλή υπόθεση. Πράγματι σε φατιμικό έγγραφο προστασίας, που χρονολογείται το 1134, δηλώνεται ξεκάθαρα ότι το μοναστήρι είχε εισοδήματα από τις ιδιοκτησίες του⁸³². Και σε ένα ακόμη έγγραφο, που εκδόθηκε το 1135, διευκρινίζεται ότι το μοναστήρι διέθετε φοινικόδεντρα και αμπελώνες από τους οποίους παραγόταν κρασί, ενώ το ίδιο κείμενο αναφέρει ότι οι μοναχοί αποθήκευαν ποσότητες δημητριακών για να καλύψουν τις ανάγκες των ίδιων και των επισκεπτών τους⁸³³. Είναι προφανές ότι στην ευρύτερη περιοχή της χερσονήσου του Σινά είναι δυνατό να υπάρχουν καλλιέργειες φοινίκων, αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να καλλιεργηθούν αμπέλια, από τα οποία μάλιστα οι μοναχοί μπορούσαν να παράξουν κρασί. Επομένως, οι αμπελώνες βρίσκονταν σε κάποια άλλη περιοχή, όπου το μοναστήρι διέθετε μετόχια. Είναι σημαντικό ότι στο ίδιο έγγραφο απαντά αναφορά στο «*άνω μοναστήρι*», όπου υπήρχαν σιτάρι, κριθάρι και φρούτα⁸³⁴. Πρόκειται μάλλον για μετόχι σε κάποια εύφορη περιοχή του δέλτα του Νείλου, όπου ευδοκμούσαν ανάλογες καλλιέργειες, εντούτοις δεν μπορούμε να είμαστε απολύτως βέβαιοι, καθώς

⁸²⁹ «*Interea fratres aliqui, pro necessitatibus loci Occidentalibus partibus directi moriuntur. Pecunia, pro qua fratres abierant, quae de terra Richardi Comitum Normanie*». AASS, Ιούνιος, τ. 1, 91.

⁸³⁰ France (επιμ.), *Rodulfus Glaber*, 36-37.

⁸³¹ AASS, Ιούλιος, τ. 6, 340-342. Το λατινικό αγιολογικό κείμενο με το Βίο του Ιώβ (Jorius) αναφέρει ότι πήγε στη Φλάνδρα για να προσκυνήσει την εικόνα της Παναγίας της Bethunia, αλλά μπορούμε να υποθέσουμε ότι η παρουσία δύο σιναϊτών μοναχών σε κοντινές περιοχές της βόρειας Ευρώπης κατά το α΄ μισό του 11^{ου} αιώνα πρέπει να οφείλεται στον ίδιο λόγο.

⁸³² «...να συλλέξουν τα έσοδα από τα ... κληροδοτήματα και ιδιοκτησίες τους...». Stern, *Fatimid Decrees*, αρ. 4, 50-51.

⁸³³ Ο.π., αρ. 5, 54-55.

⁸³⁴ Ο.π., αρ. 5, 54.

το τμήμα του αρχικού κειμένου, όπου πιθανότατα αναφερόταν η τοποθεσία του μετοχίου, δεν σώζεται σήμερα. Από την άλλη, στο έγγραφο προστασίας, που εξέδωσε το 1217 ο Πάπας Ονώριος Γ΄ και στο οποίο καταγράφεται όλη η ακίνητη περιουσία του μοναστηριού, αναφέρεται ότι η μονή Σινά κατείχε αμπέλια και ελαιώνες στην περιοχή της Πέτρας (Μοντρεάλ) της Ιορδανίας. Μάλιστα η μονή κατείχε εκεί μύλο, γεγονός που σημαίνει ότι παράγονταν κρασί και λάδι⁸³⁵. Κατά συνέπεια μπορούμε να υποθέσουμε ότι το «άνω μοναστήρι» βρισκόταν πιθανότατα στην περιοχή της Ιορδανίας. Πάντως ανεξάρτητα από την ακριβή θέση αυτού του μετοχίου, από τα διάφορα έγγραφα προστασίας γίνεται σαφές ότι το μοναστήρι είχε σημαντικές οικονομικές δραστηριότητες. Εξίσου διαφωτιστικό είναι και το διάταγμα του έτους 1020, το οποίο εξέδωσε ο Αλ-Χακίμ για τη μονή Σινά, που αναφέρεται «στην επιστροφή των βακουφίων και της ακίνητης περιουσίας που είχαν κατασχεθεί και αποδόθηκαν στο μοναστήρι: κτήματα, υποστατικά, αποβάθρες, ιδιοκτησίες, κλήροι γης, οικίες, qaysariyya (καταστήματα σε κλειστές αγορές περίπου σαν τα τούρκικα μπεζεστένια), λουτρά, περιβόλους, καταστήματα, εργαστήρια κεραμικών, κήπους με φοίνικες, δενδρόκηπους, καρποφόρα δέντρα, κήπους, που βρίσκονται στην Αίγυπτο (Misr) και στις επαρχίες της, σε όλη την έκταση του βασιλείου, σε όλες τις περιοχές και σε όλα τα σύνορα»⁸³⁶. Το διάταγμα όριζε επίσης «την απόδοση της περιουσίας σε αυτόν τον μοναχό (τον ηγούμενο Σολομώντα), ο οποίος είναι επιφορτισμένος με τη διαχείρισή της, με την συλλογή των προσόδων και των εισοδημάτων, με τις δαπάνες για τη συντήρηση του μοναστηριού, και για όσους διαμένουν εκεί και για όσους πηγαίνουν εκεί για προσκύνημα, ...»⁸³⁷. Επίσης, το έγγραφο προστασίας που εξέδωσαν οι Βενετοί το 1212 για τις κτήσεις της μονής Σινά στην Κρήτη αναφέρει ρητά ότι οι σιναΐτες είχαν το δικαίωμα να εξάγουν από την Κρήτη τα προϊόντα των κτημάτων τους, όπως τυρί, ράσα, μάλλινα ενδύματα, κερύ, λιβάνι και λάδι, από τα οποία μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα είχαν κάποια έσοδα, εφόσον πωλούσαν το πλεόνασμα⁸³⁸.

Όσα αναφέραμε παραπάνω σχετικά με τις μετακινήσεις των προσκυνητών από και προς τους Αγίους Τόπους πιθανότατα μοιάζουν ασύνδετα με το ζήτημα που ερευνούμε. Ωστόσο, μας βοηθούν να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο

⁸³⁵ Taūtu, *Acta Honorii et Gregorii*, αρ. 17, 35.

⁸³⁶ Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 435.

⁸³⁷ Ο.π., 435.

⁸³⁸ Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels*, τ. 3, 148. Το τυρί της Κρήτης ήταν διάσημο για την ποιότητά του στη μεσαιωνική ανατολική μεσόγειο. Το 12^ο αιώνα εξαγόταν σε μεγάλες ποσότητες με βενετικά πλοία, πολλά από τα οποία έφταναν στην Αλεξάνδρεια, βλ. σχετικά Cahen, *Douanes et commerce*, 235, 286, 308-309. Jacoby, "Byzantine Crete", 526-529. Jacoby, "Cretan Cheese", 49-68.

επικοινωνίας της μονής Σινά με άλλες γειτονικές ή μη περιοχές. Εάν για παράδειγμα η δίφυλλη θύρα που οδηγεί από τον περίβολο της μονής στο νάρθηκα του καθολικού είναι έργο εργαστηρίου της Αιγύπτου, το οποίο χρονολογείται στο 12^ο αιώνα, θα πρέπει να αναρωτηθούμε με ποιον τρόπο μεταφέρθηκε στο Σινά⁸³⁹. Η πιο απλή εξήγηση θα ήταν ίσως ότι ο τεχνίτης ή οι τεχνίτες που την κατασκεύασαν εργάστηκαν επί τόπου στο μοναστήρι. Θα μπορούσαμε όμως να υποθέσουμε ότι η θύρα ήταν ήδη λαξευμένη όταν έφτασε στη μονή και συναρμολογήθηκε επί τόπου. Ανεξάρτητα, όμως, από τον τρόπο κατασκευής της, γεγονός παραμένει ότι τα ξύλα μεταφέρθηκαν στο μοναστήρι από γειτονικές περιοχές καθώς στη χερσόνησο του Σινά δεν υπάρχει απαραίτητη ξυλεία. Άλλωστε ακόμη και αν ο τεχνίτης εργάστηκε επί τόπου σίγουρα ήρθε στο Σινά από την Αιγυπτιακή ενδοχώρα. Αυτό σημαίνει ότι ο τεχνίτης και το συνεργείο του διένυσαν τη διαδρομή από το Κάιρο έως το Σινά, έκαναν δηλαδή ένα ταξίδι που διαρκούσε δεκαπέντε ημέρες. Ανάλογη περίπτωση αποτελούν και οι φορητές εικόνες. Φαίνεται πιθανό ότι οι τελευταίες μεταφέρθηκαν ως αντικείμενα στις αποσκευές μοναχών ή προσκυνητών από άλλες περιοχές στο Σινά.

⁸³⁹ Lamm, “Fatimid Wood-work”, 82, εικ. 10. Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, 20.

Συμπεράσματα

Από όλες τις δημοσιευμένες εικόνες, που χρονολογούνται από τα τέλη του 11^{ου} μέχρι τις αρχές του 13^{ου} αιώνα, μόλις ένα μικρό τμήμα παρέχει στοιχεία για τους δωρητές⁸⁴⁰. Στην πραγματικότητα στην παρούσα μελέτη αναφερθήκαμε σε ένα σύνολο σαραντατεσσάρων σιναϊτικών εικόνων, που χρονολογούνται στο συγκεκριμένο χρονικό διάστημα. Από αυτές τις εικόνες μόνο δεκατέσσερις φέρουν είτε αφιερωματικές επιγραφές είτε απεικονίσεις δωρητών. Όσο παράδοξο και να μας φαίνεται μόνο δύο από αυτές φέρουν επιγραφές που αναφέρονται στη μονή Σινά και μάλιστα αποτελούν αμφοτέρως δωρεές σιναϊτών ηγουμένων. Πρόκειται για την εικόνα με τον Δαβίδ, τον Μελχισεδέκ και τον Χριστό καθώς και τη βιογραφική εικόνα του προφήτη Μωυσή. Επίσης υποθέσαμε ότι ένα σύνολο εικόνων, και συγκεκριμένα το επιστύλιο με το Δωδεκάορτο, η εικόνα με την Βρεφοκρατούσα Παναγία μεταξύ των προφητών Μωυσή, Ααρών, Σαμουήλ και του αγίου Αβράμιου, η εικόνα με τους αγίους Κοσμά και Δαμιανό καθώς και η εικόνα με τους στρατιωτικούς αγίους Προκόπιο, Δημήτριο και Νέστορα, που συνδέεται τεχνοτροπικά με την εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ, αποτέλεσε δωρεά του ηγούμενου Αβράμιου και γι' αυτό προορίζονταν εξ αρχής για το Σινά. Οι βιογραφικές εικόνες, όπως αυτές του αγίου Γεωργίου, του αγίου Ιωάννη του Πρόδρομου και της αγίας Αικατερίνης, φαίνεται ότι φιλοτεχνήθηκαν για το Σινά, εφόσον μπορούν να συνδεθούν με τη βιογραφική εικόνα του προφήτη Μωυσή. Υποστηρίξαμε ακόμη ότι τέσσερις εικόνες φιλοτεχνήθηκαν για τη μονή του Αγίου Αντωνίου στην Κωνσταντινούπολη και έπειτα μεταφέρθηκαν στο Σινά. Αυτές είναι η Ουρανοδρόμος Κλίμακα, ο Ευγγελισμός και δύο τετράπτυχα. Επιπλέον ορισμένες εικόνες φέρουν επιγραφές στις οποίες αναφέρεται μόνο το όνομα του δωρητή και δεν προσδιορίζεται η εκκλησία ή η μονή για την οποία προορίζονταν. Σε αυτές τις περιπτώσεις το θέμα τους μας επιτρέπει να τις συνδέσουμε με το Σινά. Για παράδειγμα η παράσταση του Μωυσή που λαμβάνει το Νόμο μπροστά στη Φλεγόμενη Βάτο αποτελεί χαρακτηριστικό θέμα που συνδέεται με το Σινά, παρόλο που είδαμε ότι η σύνθεση προέρχεται από την Κωνσταντινούπολη. Το δίπτυχο με τη Δέηση στο ένα φύλλο και την παράσταση με τον Μωυσή στο άλλο, του οποίου η επιγραφή αναφέρει ότι δωρητής ήταν ο μοναχός Πέτρος, φιλοτεχνήθηκε την ίδια εποχή με τα σιναϊτικά μολυβδόβουλλά, στα οποία

⁸⁴⁰ Ο G. Pappulov συνέταξε έναν κατάλογο περίπου εκατόν ογδόντα εικόνων που έχουν χρονολογηθεί σε αυτό το διάστημα, βλ. Pappulov, "Mural and Icon Painting", 378-390.

παριστάνεται η σκηνή της παραλαβής του Νόμου. Επομένως υπάρχει μικρή αμφιβολία ότι το δίπτυχο αποτελούσε δωρεά του μοναχού Πέτρου προς το Σινά. Το ίδιο ισχύει για την εικόνα με το ίδιο θέμα και μια ακόμη εικόνα με τον προφήτη Ηλία, των οποίων δωρητής ήταν ο Στέφανος. Το γεγονός ότι ο Στέφανος ήταν Μελκίτης δείχνει ότι οι δύο εικόνες προορίζονταν για το Σινά. Την ίδια παρατήρηση μπορούμε να κάνουμε για τις δύο εικόνες με τον Μωυσή μπροστά στη Βάτο και τον Μωυσή να λαμβάνει το Νόμο, οι οποίες αποτελούσαν αφιερώματα ενός ανώνυμου Μελκίτη δωρητή. Για εικόνες, όπως το Δωδεκάορτο του δωρητή αναγνώστη Μουσελέμ και το δίπτυχο με τη Γέννηση και τη Βάπτιση, στο οποίο μνημονεύεται το όνομα του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Σωφρόνιου, μπορούμε να έχουμε περισσότερες αμφιβολίες σχετικά με την εκκλησία στην οποία αφιερώθηκαν, αλλά θα μπορούσαν κάλλιστα να είχαν δωρηθεί εξ αρχής στο Σινά.

Επιπροσθέτως μπορούν να γίνουν ορισμένες ακόμη παρατηρήσεις σχετικά με τους δωρητές. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονταν μέλη της εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Σωφρόνιος ήταν ένας από αυτούς. Ο Μουσελέμ ήταν επίσης εκκλησιαστικός αξιωματούχος, αλλά έφερε τον χαμηλό βαθμό του αναγνώστη. Είδαμε επίσης ότι δύο δωρητές εικόνων, ο Αβράμιος και ο Νείλος Κουερίνος, ήταν σιναΐτες ηγούμενοι. Παράλληλα υποθέσαμε ότι η εικόνα με τη Δέηση και τους αγίους Ιωάννη τον Ελεήμονα και Ιωάννη της Κλίμακος στο πλαίσιο ήταν δωρεά του ηγούμενου της μονής Σινά Ιωάννη του Αθηναίου. Ηγούμενοι του Σινά αφιέρωσαν επίσης χειρόγραφα στο μοναστήρι, όπως τον κώδικα 213 που αφιερώθηκε στη μονή από τον ηγούμενο Μακάριο. Όπως διαπιστώσαμε ορισμένοι τουλάχιστον από τους ηγούμενους του Σινά ήταν ιδιαίτερα δραστήριοι. Ασχολούνταν τόσο με τα διοικητικά όσο και με τα πνευματικά ζητήματα της μονής. Σίγουρα προκαλούσαν το θαυμασμό τόσο στους σιναΐτες μοναχούς όσο και στους χριστιανούς κοντινών ή μακρινών περιοχών. Είναι πιθανό ότι γίνονταν ηγούμενοι λόγω των ιδιαίτερων ικανοτήτων τους, αλλά ίσως και λόγω της παιδείας τους. Αναφερθήκαμε στα παραδείγματα των ηγουμένων Σολομώντα, Αντωνίου και Συμεών οι οποίοι εξασφάλισαν σημαντικά προνόμια για το μοναστήρι τους. Μάλιστα ο τελευταίος φρόντισε να συντάξει το *Τυπικό* του μοναστηριού, με το οποίο έθετε τους κανόνες που ρύθμιζαν τη λειτουργική ζωή της κοινότητας. Επιπλέον ηγούμενοι του Σινά μαρτύρησαν για να προστατέψουν τα πνευματικά τους τέκνα και γι' αυτό ανακηρύχθηκαν άγιοι. Αυτοί είναι ο ηγούμενος Abd al-Masih (Χριστόδουλος), ο ηγούμενος Ιωάννης και ο ηγούμενος Μακάριος. Όμως ένα μεγάλο μέρος των εικόνων

και των χειρογράφων αφιερώθηκε στη μονή από ιερομόναχους και μοναχούς. Στις εικόνες αναφερθήκαμε στο μοναχό Πέτρο από το δίπτυχο, στον ανώνυμο μοναχό από την εικόνα του αρχάγγελου Μιχαήλ, στον ιερομόναχο Ιωάννη Tokhabi από το εξάπτυχο, στον ιερομόναχο Ιωάννη τον Ίβηρα από τη βιογραφική εικόνα του αγίου Γεωργίου και στον ανώνυμο μοναχό από την εικόνα του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου. Ακόμη στοιχεία για το ίδιο θέμα λαμβάνουμε από τον Σιν. κωδ. 257, ο οποίος αντιγράφηκε από τον ιερομόναχο Πέτρο, καθώς και από τον κολοφόνα του χειρογράφου Vat. gr. 2148, στον οποίο μνημονεύεται το όνομα του σιναΐτη ιερομόναχου Συμεών. Επίσης ο γεωργιανός κώδικας N.2 αντιγράφηκε από τον ιερομόναχο Ιωάννη μετά από δωρεά του ιερομόναχου Κηρύκου και του λαϊκού Κωνσταντίου, ενώ ο Σιν.γεω.N.15 αντιγράφηκε από τον ιερομόναχο Ιωάννη Oshkeli. Ένα ακόμη παράδειγμα αποτελεί ο κώδικας αραβ. 116, που δωρήθηκε στο Σινά από τον ιερομόναχο Ιωάννη από τη Δαμιέτη. Επίσης τέσσερις εικόνες δωρήθηκαν στο Σινά από δύο Μελκίτες, που φαίνεται ότι ήταν λαϊκοί, τον Στέφανο και τον ανώνυμο δωρητή της εικόνας με το Μωσή μπροστά από τη Βάτο. Το Σινά δέχθηκε επίσης χορηγίες από Γεωργιανούς βασιλείς. Οι γραπτές πηγές αναφέρονται στις δωρεές του Δαβίδ Β΄ και της Θάμαρ. Από τη δωρεά του βασιλιά Δαβίδ σώζεται μέχρι σήμερα η εικόνα με τον άγιο Γεώργιο και τον βασιλιά Δαβίδ. Ωστόσο αντίθετα με ό,τι θα περιμέναμε φαίνεται ότι οι αυτοκράτορες του Βυζαντίου δεν έκαναν δωρεές στο Σινά. Το γεγονός αυτό μοιάζει παράδοξο, αφού αναφέραμε ότι σιναΐτες μοναχοί κατείχαν κρατικά αξιώματα και θα μπορούσαν να εξασφαλίσουν δωρεές για το Σινά. Πιστεύουμε, όμως, ότι η εξήγηση είναι πως δεν σώθηκαν μέχρι τις μέρες μας εικόνες ή χειρόγραφα που αποτελούσαν μέρος αυτοκρατορικής χορηγίας, ενώ επίσης δεν απαντούν σχετικές αναφορές σε γραπτές πηγές. Επομένως, σύμφωνα με όσα υποστηρίξαμε στο κεφάλαιο των δωρητών των σιναΐτικών εικόνων και χειρογράφων, η πλειονότητα των αφιερωτών ήταν ηγούμενοι, μοναχοί ή κληρικοί της ίδιας της μονής ή άλλων μοναστηριακών κοινοτήτων που έζησαν όμως κάποια χρόνια και στο Σινά. Ιδιαίτερα δραστήριοι δωρητές φαίνεται ότι υπήρξαν οι ηγούμενοι της μονής του Σινά. Είναι εξίσου πιθανό ότι στη μονή έκαναν δωρεές προσκυνητές και λαϊκοί.

Η αρμονική συνύπαρξη μοναχών διαφορετικής καταγωγής στο Σινά εμφορείται από το πνεύμα της Ορθοδοξίας. Ο Μέγας Βασιλείος γράφει σχετικά με τη συμβίωση αλλόφυλων μοναχών στο ίδιο κοινόβιο ότι: *«Ἄνθρωποι ἐκ διαφόρων γενῶν καὶ χωρῶν κινηθέντες εἰς τὸσαύτην ἀκρίβειαν ταυτότητος*

συνηρμόσθησαν, ὥστε μίαν ψυχὴν ἐν πολλοῖς σώμασι θεωρεῖσθαι, καὶ τὰ πολλὰ σώματα μιᾶς γνώμης ὄργανα δείκνυσθαι.»⁸⁴¹. Πάντως παρόλο που η μονή Σινά ήταν ένα μεικτό μοναστηριακό ίδρυμα από πλευράς εθνοτήτων, με μοναχούς από το Βυζάντιο, τη Γεωργία, τη Συροπαλαιστίνη και την Αίγυπτο, είχε δομή και οργάνωση ὅμοια με αυτήν που μπορούσε κανείς να συναντήσει στα μοναστήρια του Βυζαντίου. Οι σιναΐτες μοναχοί είχαν υιοθετήσει πλήρως το λειτουργικό τυπικό της Κωνσταντινούπολης, το οποίο αντικατέστησε το παλαιότερο ιεροσολυμιτικό τυπικό. Ένας από τους ρόλους της Κωνσταντινούπολης, ως πολιτικού και θρησκευτικού κέντρου, ήταν να «συντονίσει» τη δημόσια και θρησκευτική ζωή ὅλης της βυζαντινῆς Οικουμένης. Παρόλο που το Σινά βρισκόταν πολύ μακριά από την Κωνσταντινούπολη, και πολύ κοντά στην καρδιά του μουσουλμανικού κόσμου, επηρεαζόταν ἄμεσα από τον βυζαντινό πολιτισμό. Οι ομοιότητες μεταξύ του Σινά και της Κωνσταντινούπολης αφορούν κυρίως στις καλλιτεχνικές και πνευματικές πραγματώσεις. Στους ορθόδοξους χριστιανικούς ναούς των μοναστηριῶν που βρίσκονταν πολύ μακριά από τα ὄρια της Βυζαντινῆς αυτοκρατορίας, ὅπως στη μονή Σινά, τελούνταν τα ἴδια μυστήρια με τις εκκλησίες της Κωνσταντινούπολης. Η πλήρης ταύτιση ως προς την τέλεση των θείων μυστηρίων, καθώς και η καθιέρωση κοινού εκκλησιαστικού ημερολογίου, συνοδεύονταν από την υιοθέτηση κοινῶν εικονογραφικῶν θεμάτων. Οι περισσότερες από τις σιναΐτικὲς εικόνες της περιόδου που μελετάμε δεν φέρουν καθαρὰ σιναΐτικὰ θέματα, ἀλλὰ ἀναπαράγουν θέματα που δημιουργήθηκαν ἢ προϋπήρχαν στην Κωνσταντινούπολη. Χαρακτηριστικότερα ἴσως παραδείγματα εἶναι ἡ εικόνα με τὴν Παναγία Κυκκώτισσα στο κέντρο με μορφές τῆς Παλαιάς και τῆς Καινῆς Διαθήκης περιμετρικά, καθώς και ἡ εικόνα του Εὐαγγελισμοῦ, που ἀπεικονίζουν παραστάσεις που προέρχονταν ἀπὸ σημαντικὰ προσκυνήματα τῆς Βασιλεύουσας. Ἐνα ἀκόμη ἐνδεικτικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ τὸ ἐξάπτυχο, τὸ ὁποῖο, ἐκτὸς τοῦ ὅτι ἀποτελεῖ ἀπολογία Ορθόδοξης δογματικῆς και ἀπεικόνιση ολόκληρου τοῦ Ορθόδοξου ημερολογίου, ἀπεικονίζει εικονογραφικούς τύπους τῆς Παναγίας ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη, ἐνῶ θὰ περίμενε κανείς να ἀναφέρεται σε μορφές που να συνδέονται με τὸ Σινά. Μόνο καθώς διανύουμε τὸν 13^ο αἰῶνα, ὅταν ἡ μονή εἶναι πλέον ἀναγκασμένη να ἀλλάξει εικονογραφικά πρότυπα, καθώς τὸ Βυζάντιο δεν εἶναι πια σε θέση να καθοδηγήσει καθώς και να προστατέψει πνευματικὰ τὰ τέκνα του, ἀρχίζουν να εικονογραφούνται ἅγια πρόσωπα που

⁸⁴¹ *Ἀσκητικαὶ διατάξεις*, PG 31, 1381D-1384A.

συνδέονται με το Σινά, όπως ο προφήτης Μωυσής και κυρίως η αγία Αικατερίνη και η Παναγία της Βάτου. Βέβαια η μορφή του προφήτη Μωυσή αποτυπώνονταν ήδη σε εικόνες και μολυβδόβουλλα του 12^{ου} αιώνα, που απεικόνιζαν τον προφήτη να δέχεται το Νόμο μπροστά από τη Βάτο, αλλά το εικονογραφικό θέμα προερχόταν από την Κωνσταντινούπολη. Επίσης δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι ο εικονογραφικός τύπος της Παναγίας Κυριώτισσας συνδέθηκε για πρώτη φορά με τη Βάτο κατά τον 13^ο αιώνα, επειδή ο συγκεκριμένος εικονογραφικός τύπος απαντά σε εικόνες του 10^{ου} αιώνα, όπως αυτή με την Παναγία Κυριώτισσα μεταξύ των αγίων Παντελεήμονα και Ερμόλαου. Ωστόσο οι πρώτες επιγραφές, που συνδέουν τον συγκεκριμένο τύπο με τη Βάτο, εμφανίζονται τον 13^ο αιώνα. Μάλιστα δεν είναι τυχαίο ότι σε εικόνα στην οποία η Παναγία Κυριώτισσα φέρει την επιγραφή «Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ ἢ τῆς Βάτου» απεικονίζονται τέσσερις σιναΐτες άγιοι. Πρόκειται δηλαδή για εικόνα με καθαρά «σιναϊτικό» εικονογραφικό θέμα. Επίσης η μορφή της αγίας Αικατερίνης παριστάνεται για πρώτη φορά δίπλα σε αυτή της Παναγίας της Βάτου κατά τον 13^ο αιώνα, όταν η μονή άρχισε να αναζητά την προστασία των Λατίνων, οι οποίοι τιμούσαν ιδιαίτερα την αγία.

Η μονή του Θεοβάδιστου όρους Σινά υπήρξε τόπος προσευχής και άσκησης και ταυτόχρονα σημείο πολιτιστικής επαφής ανάμεσα σε Βυζαντινούς, Γεωργιανούς, Μελκίτες και πιθανώς Λατίνους προσκυνητές. Οι επαφές ανάμεσα στο Βυζάντιο και το Σινά ήταν πολυάριθμες τόσο λόγω της παρουσίας Βυζαντινών μοναχών στο Σινά, όσο και λόγω της παρουσίας σιναϊτών μοναχών στο Βυζάντιο. Πολύ συχνά οι Γεωργιανοί μοναχοί πήγαιναν στο Βυζάντιο, όπου έρχονταν σε επαφή με τον βυζαντινό πολιτισμό. Επίσης έντονη παρουσία Γεωργιανών μοναχών παρατηρείται τόσο στους Αγίους Τόπους όσο και στο Σινά. Πλάι στα παραδείγματα Γεωργιανών εικόνων και χειρογράφων στα οποία αναφερθήκαμε, θα προσθέσουμε αυτό του γεωργιανού κώδικα 34 της μονής Σινά, που αντιγράφηκε στη μονή του Αγίου Σάββα στην Παλαιστίνη στο γ' τέταρτο του 10^{ου} αιώνα⁸⁴². Πρόκειται για μηνολόγιο, που περιέχει τις εορτές όλου του έτους. Σημείωμα του χειρογράφου αναφέρει ότι οι ημερομηνίες των εορτών είχαν καθιερωθεί στη Λάυρα του Αγίου Σάββα στην Παλαιστίνη, δηλαδή ακολουθούσαν το ημερολόγιο των Ιεροσολύμων το οποίο είχε διαμορφωθεί κατά την Πρώιμη Βυζαντινή εποχή⁸⁴³. Είναι λοιπόν κατανοητό ότι οι ημερομηνίες των εορτών δεν συμπίπτουν με αυτές που είχαν καθιερωθεί στην

⁸⁴² Garitte, *Calendrier*, 16-20.

⁸⁴³ Ο.π., 16.

Κωνσταντινούπολη. Καταλαβαίνουμε επομένως ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ του γεωργιανού εορτολογίου αυτής της εποχής και αυτού που θα καθιερωθεί λίγα χρόνια αργότερα και συγκεκριμένα από τον 11^ο αιώνα. Σταδιακά οι Γεωργιανοί θα επηρεαστούν από τους Βυζαντινούς και θα υιοθετήσουν τόσο το ημερολόγιο όσο και το λειτουργικό τυπικό της Κωνσταντινούπολης, γεγονός που είναι εμφανές τόσο στα γεωργιανά χειρόγραφα του Σινά, όπως για παράδειγμα στον σιναϊτικό κώδικα N.12 που περιέχει τις *«Διατάξεις και οδηγίες των ευαγγελικών αναγνωσμάτων κατά το ελληνικό (βυζαντινό) τυπικό»*, όσο και σε εικόνες που αφιέρωσαν στο Σινά Γεωργιανοί δωρητές⁸⁴⁴. Η θρησκευτική επιρροή της Κωνσταντινούπολης εκφράζεται με σαφήνεια στις εικόνες Μηνολογίου, που αφιερώθηκαν στο μοναστήρι από Ίβηρες δωρητές. Παραδείγματα αποτελούν το εξάπτυχο, το δίπτυχο Μηνολόγιο και οι δώδεκα εικόνες Μηνολογίου. Με αυτόν τον τρόπο οι Γεωργιανοί συνέβαλαν στην διάδοση του βυζαντινού πολιτισμού στο Σινά. Επίσης στο Σινά υπήρχαν μοναχοί που ήταν Μελκίτες. Οι Μελκίτες μιλούσαν αραβικά και ζούσαν στις περιοχές της Συροπαλαιστίνης και της Αιγύπτου. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο εξακολουθούσαν να υπάρχουν πολυάριθμες κοινότητες Ορθόδοξων χριστιανών σε αυτά τα μέρη, τα μέλη των οποίων ίσως αναλάμβαναν και δημόσια αξιώματα, όπως επί παραδείγματι ο ηγούμενος Σολομώντας. Φαίνεται επίσης ότι αυτές οι κοινότητες δεν είχαν απωλέσει το δυναμισμό τους, αφού μελκίτες λόγιοι μετέφρασαν Πατερικά, αγιολογικά και λειτουργικά κείμενα από τα Ελληνικά στα Αραβικά και συνέταξαν θεολογικές πραγματείες στα αραβικά. Όπως και οι Γεωργιανοί έτσι και οι Μελκίτες υιοθέτησαν το ημερολόγιο και το λειτουργικό τυπικό, που είχε διαμορφωθεί στην Κωνσταντινούπολη. Παράλληλα Μελκίτες αφιέρωσαν εικόνες και χειρόγραφα στο Σινά. Το γεγονός ότι τα θέματα των εικόνων τους προέρχονται από την Κωνσταντινούπολη, όπως για παράδειγμα το θέμα της εικόνας με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ, τα θέματα των εικόνων με τον προφήτη Ηλία και τον προφήτη Μωυσή, τα θέματα των εικόνων με τον Μωυσή μπροστά από τη Βάτο και το Μωυσή να λαμβάνει τις Πλάκες του Νόμου, καθώς και το θέμα του Δωδεκαόρτου, αποδεικνύει ότι ο βυζαντινός πολιτισμός είχε διεισδύσει στον αραβόφωνο κόσμο των Μελκιτών. Η παρουσία Λατίνων μοναχών φαίνεται ότι περιορίζεται σε μεμονωμένες περιπτώσεις, όπως επί παραδείγματι στην ηγουμενία του Βενετού Νείλου Κουερίνου, και μάλλον οφείλεται στην παρακμή και διάλυση της

⁸⁴⁴ Για τον κώδικα βλ. σσ. 67, 93.

Βυζαντινής αυτοκρατορίας, καθώς και στην απόφαση των σιναϊτών να ζητήσουν την προστασία του Πάπα. Επίσης φαίνεται ότι οι σιναΐτες μοναχοί είχαν επαφές με διάφορες περιοχές του Μεσαιωνικού κόσμου. Τους βρίσκουμε να περιοδεύουν στη βόρεια Ευρώπη, κυρίως στην περιοχή της Νορμανδίας και της Φλάνδρας, για να ζητήσουν οικονομική ενίσχυση για το μοναστήρι τους. Σιναΐτες μοναχοί αναλαμβάνουν αξιώματα στην αυτοκρατορική αυλή του Βυζαντίου. Επίσης οι ηγούμενοι του Σινά παρουσιάζονται μπροστά στο χαλίφη της Αιγύπτου στο Κάιρο για να ζητήσουν προνόμια. Ωστόσο οι σιναϊτικές εικόνες δείχνουν ότι οι μοναχοί του Σινά είχαν επαφές με την Κωνσταντινούπολη.

Όπως επισημάναμε οι δωρητές των σιναϊτικών εκόνων και χειρογράφων προέρχονταν από διαφορετικές περιοχές του Μεσαιωνικού κόσμου. Ωστόσο, όπως προκύπτει από τη μελέτη των εικόνων, οι δωρητές, ανεξάρτητα από την εθνική τους καταγωγή, είχαν την τάση να παραγγέλλουν τις εικόνες τους σε ζωγράφους της Κωνσταντινούπολης ή της Κύπρου. Οι λόγοι θα μπορούσαν να είναι τόσο πρακτικοί όσο και πνευματικοί. Καταρχάς οι καλλιτέχνες του Βυζαντίου θεωρούνταν οι αρτιότεροι ζωγράφοι του Μεσαίωνα οπότε οι παραγγελιοδότες θα αναζητούσαν τους πιο επιδέξιους μεταξύ αυτών. Επίσης είναι πιθανό ότι η παραγωγή εικόνων περιοριζόταν σε λίγα μόνο αστικά κέντρα του Βυζαντίου και ίσως να μην υπήρχαν ακόμη αρκετοί καλλιτέχνες σε κοντινές περιοχές του Σινά, όπως η Παλαιστίνη. Κατά δεύτερον οι εικόνες, που προέρχονταν από την Κωνσταντινούπολη, μοιράζονταν πολλές από τις πνευματικές ιδιότητες των παραστάσεων που διακοσμούσαν ναούς της Βασιλεύουσας. Παρόλο που είναι πιθανό ότι όσα αναφέρθηκαν μέχρι τώρα δεν απέχουν πολύ από την πραγματικότητα, το ζήτημα της παραγωγής εικόνων στη μονή Σινά εξακολουθεί να παραμένει δυσεπίλυτο. Ωστόσο στη μονή δεν υπάρχουν εντοίχιοι διάκοσμοι της περιόδου που μελετήσαμε και οι εικόνες, που χρονολογούνται την ίδια εποχή, συνδέονται, λόγω τεχνοτροπίας, άλλοτε με την Κύπρο και άλλοτε με την Κωνσταντινούπολη. Η απουσία τοιχογραφιών στο Σινά μοιάζει να αποτελεί ασφαλές τεκμήριο για να στηρίξουμε την υπόθεση ότι δεν εργάστηκαν εκεί Βυζαντινοί καλλιτέχνες. Ακόμη και αν δεχτούμε ως αληθή την υπόθεση ότι Βυζαντινοί καλλιτέχνες εργάζονταν στους Αγίους Τόπους, όπως στη Βηθλεέμ, είναι δύσκολο να δεχτούμε ότι θα έκαναν ένα ταξίδι περίπου δεκαπέντε ημερών από την Ιερουσαλήμ στο Σινά μόνο για να ζωγραφίσουν εικόνες. Επίσης δύσκολα μπορούμε να δεχτούμε ότι καταξιωμένοι ζωγράφοι της Κωνσταντινούπολης ή της Κύπρου, που μπορούσαν να παράξουν έργα υψηλής ποιότητας, θα ταξίδευαν

έως το Σινά με μοναδικό σκοπό να ζωγραφίσουν φορητές εικόνες. Η παραπάνω υπόθεση δεν θα μπορούσε να αποκλειστεί εάν οι καλλιτέχνες ήταν μοναχοί, που διέρχονταν από την μια μοναστική κοινότητα στην άλλη. Εντούτοις, δεν διαθέτουμε καμία σαφή πληροφορία, ούτε από γραπτές πηγές ούτε από έργα τέχνης, για να στηρίξουμε την παραπάνω υπόθεση. Επιπλέον το γεγονός ότι κώδικες, που αντιγράφηκαν στο Σινά από σιναΐτες μοναχούς, δεν είναι διακοσμημένοι ή φέρουν πολύ απλούς διακόσμους, επηρεασμένους κυρίως από την ισλαμική τέχνη, μάς προσφέρει ένα ακόμη στοιχείο που ενισχύει την άποψη ότι δεν εργάστηκαν ζωγράφοι στο Σινά. Η παραπάνω υπόθεση στηρίζεται από μερικές ακόμη παρατηρήσεις. Καταρχάς η χρυσή απόδοση του φόντου με ομόκεντρους κύκλους δεν αποτελεί τεχνική που απαντά μόνο στο Σινά. Μάλιστα η συγκεκριμένη μέθοδος προέρχεται από την Κωνσταντινούπολη. Μια ακόμη παρατήρηση αφορά στο διάκοσμο του πίσω μέρους ορισμένων εικόνων. Ο διάκοσμος των σταυρών, που πλαισιώνονται από συμπλεκόμενους κύκλους, απαντά στην ομάδα των εικόνων για τις οποίες προτείναμε ότι φιλοτεχνήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη, οπότε δεν αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα των σιναΐτικών εικόνων. Παράλληλα η διακόσμηση της πίσω όψης εικόνων με κόκκινες και μπλε πινελιές αποτελεί μέθοδο που εντοπίζεται επίσης σε ναούς του Βυζαντίου.

Εφόσον δεν ζούσαν πλέον χριστιανοί στη χερσόνησο του Σινά οι μοναχοί πήγαιναν εκεί αφού ταξίδευαν στη θάλασσα ή την ξηρά. Μοναχοί από το Βυζάντιο, την Συροπαλαιστίνη, την Αίγυπτο, την Γεωργία, ίσως και από τη Λατινική Δύση, για παράδειγμα τη Βενετία, διάλεγαν για ερημητήριό τους το ιερό όρος Σινά. Όμως παρά την απομόνωση του Σινά οι ερημίτες και οι μοναχοί του ήταν γνωστοί σε όλες τις περιοχές της χριστιανικής Οικουμένης. Η φήμη τους προερχόταν από την παράδοση που είχε δημιουργηθεί γύρω από το ιερό όρος. Πιο απλά ασκήτευαν σε έναν τόπο που συνδέονταν με ιδιαίτερα σημαντικά γεγονότα της Παλαιάς Διαθήκης, τα οποία προεικόνιζαν γεγονότα της Καινής Διαθήκης. Η φήμη τους όμως εξαπλωνόταν μέσα από τις δικές τους προσπάθειες. Οι περιοδείες και τα ταξίδια τους σε κοντινές ή μακρινές περιοχές, όπως οι Άγιοι Τόποι, το Βυζάντιο και η βόρεια Ευρώπη, αύξανε το ενδιαφέρον των χριστιανών γι' αυτόν τον μακρινό τόπο που βρισκόταν στη μέση της ερήμου. Παράλληλα στα ταξίδια τους οι μοναχοί ακολουθούσαν τους υπάρχοντες χερσαίους ή θαλάσσιους οδικούς άξονες. Πιστεύουμε ότι οι δωρητές μετέφεραν τις εικόνες τους στο Σινά από τις ίδιες διαδρομές που ακολουθούσαν οι έμποροι και οι προσκυνητές.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ–ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

AB: Analecta Bollandiana

ABR: American Benedictine Review

ΑΔ: Αρχαιολογικό Δελτίο

AOL: Archives de l'Orient Latin

ArtB: The Art Bulletin

ArtH: The Art History

BASOR: Bulletin of the American Schools of Oriental Research

BBGG: Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata

BBul: Byzantinobulgarica

BM: Burlington Magazine

BMGS: Byzantine and Modern Greek Studies

Boll d'Arte: Bollettino d'Arte

BSRGE: Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte

Byz: Byzantion

ByzF: Byzantinische Forschungen

ByzNGrJhb: Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher

BZ: Byzantinische Zeitschrift

CahArch: Cahiers Archéologiques

CQR: Church Quarterly Review

ΔΧΑΕ: Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας

DOP: Dumbarton Oaks Papers

EChR: Eastern Churches Review

ECQ: Eastern Churches Quarterly

ΕΕΦΣΠΑ: Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών

EKMIMK: Επετηρίς Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου

EO: Echos d'Orient

GRBS: Greek, Roman and Byzantine Studies

HTR: Harvard Theological Review

JAOS: Journal of the American Oriental Society

JArt: Jewish Art
JEH: Journal of Ecclesiastical History
JK: Jahrbuch für Kunstwissenschaft
JÖB: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JÖBG: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft
JSAH: Journal of the Society of Architectural Historians
JSKBW: Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg
ΚυπρΣπουδ: Κυπριακάί Σπουδαί
KX: Κυπριακά Χρονικά
MfK: Monatshefte für Kunstwissenschaft
NE: Νέος Ελληνομνήμων
OC: Oriens Christianus
OrChr: Orientalia Christiana
OrChrP: Orientalia Christiana Periodica
PEFQST: Palestine Exploration Fund Quarterly Statement
PJ: Perkins Journal
PO: Patrologia Orientalis
PPSb: Pravoslavnij Palestinskij Sbornik
PPTS: Palestine Pilgrims' Text Society
PrOC: Proche-Orient Chrétien
QDAP: Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
RB: Revue Biblique
RCH: Recueil des historiens des Croisades
REB: Revue des Études Byzantines
REGC: Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes
RESEE: Revue des Études Sud-Est Européenes
ROC: Revues de l'Orient Chrétien
ROL: Revues de l'Orient Latin
RQ: Römische Quartalschrift
SettStu: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo
SGE: Soobshcheniia Gosudarstvennogo Ermitazha
StG: Studia Gratiana
TM: Travaux et Mémoires
VetChr: Vetera Christianorum

VizVrem: Vizantiiskii Vremennik

WSLJB: Wiener Slavistisches Jahrbuch

ZDPV: Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins

ZKirch: Zeitschrift für Kirchengeschichte

ZKunst: Zeitschrift für Kunstgeschichte

ZRVI: Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta

ΠΗΓΕΣ

- AASS: *Acta Sanctorum*, 71 τ., Παρίσι, Βρυξέλες 1863-1940.
- Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*: Z. Aleksidze, M. Shanidze, L. Khevsuriani, M. Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος Γεωργιανών χειρογράφων, ευρεθέντων κατά το 1975 εις την Ιεράν μονήν του Θεοβαδίστου όρους Σινά Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 2005.
- Antonopoulou (επιμ.), *Leonis Sapientis homiliae*: T. Antonopoulou (επιμ.), *Leonis VI Sapientis imperatoris byzantini homiliae*, Turnhout 2008.
- ‘Awwad (επιμ.), *Al-Shabushti*: K. ‘Awwad (επιμ.), *Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Shabushti, Al-Diyarat*, Βαγδάτη 1966.
- Bekker (επιμ.), *Breviarum Historiae*: I. Bekker (επιμ.), *Constantini Manassis Breviarum Historiae Metricum*, Βόννη 1837.
- Berry (επιμ.), *De profectioe Ludovici*: V. G. Berry (επιμ.), *De profectioe Ludovici VII in orientem*, Νέα Υόρκη 1948.
- Bonnet, “Narratio”: M. Bonnet, “Narratio de miraculo a Michaele Archangelo Chonis patrato”, *AB* 8 (1889), 287-328.
- Brightman, Hammond (επιμ.), *Liturgies*: F. E. Brightman, C. E. Hammond (επιμ.), *Liturgies Eastern and Western*, Οξφόρδη 1896.
- Broadhurst, *Travels of Ibn Jubayr*: R. J. C. Broadhurst, *The Travels of Ibn Jubayr*, Λονδίνο 1951.
- Brownlow (μτφρ.), *Saewulf*: C. Brownlow (μτφρ.), *Saewulf (1102, 1103 A.D.)*, *PPTS* 4 (1892).
- Cachia, Montgomery Watt (επιμ.), *Book of Demonstration*: P. Cachia, W. Montgomery Watt (επιμ.), *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, 2 τ., Λουβέν 1960-1961.
- Cheikho (επιμ.), *Annales*: L. Cheikho (επιμ.), *Eutychii Patriarchae Alexandrini, Annales*, 2 τ., Βηρυτός, Παρίσι 1960-1962.
- Chilandar: Actes de Chilandar*, M. Živojinović, V. Kravari, C. Giros (επιμ.), Παρίσι 1998.
- Ciggaar, “Description anonyme”: K. N. Ciggaar, “Une description anonyme de Constantinople du XIIe siècle”, *REB* 31 (1973), 335-354.
- Ciggaar, “Description de Constantinople”: K. N. Cigaar, “Une description de

- Constantinople dans le Tarragonensis 55”, *REB* 53 (1995), 117-140.
- Ciggaar, “Description de Constantinople par un pèlerin”: K. N. Ciggaar, “Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais”, *REB* 34 (1976), 211-267.
- Dawkins (επιμ.), *Leontios Makhairas*: R. M. Dawkins (επιμ.), *Leontios Makhairas. Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus entitled ‘Chronicle’*, 2 τ., Οξφόρδη 1932.
- Delaville Le Roulx (επιμ.), *Cartulaire*: J. Delaville Le Roulx (επιμ.), *Cartulaire général de l’Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1100-1310)*, 4 τ., Παρίσι 1894-1906.
- Delehaye, *Les saints stylites*: H. Delehaye, *Les saints stylites*, Βρυξέλες, Παρίσι 1923.
- Delehaye, “Narratio”: H. Delehaye, “Narratio de monacho Palaestiniensi”, *AB* 26 (1907), 162-175.
- Delehaye, *Synaxarium*: H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Βρυξέλες 1902.
- Delehaye, “Vita sancti Nicephori”: H. Delehaye, “Vita sancti Nicephori episcopi Milesii”, *AB* 14 (1895), 129-166.
- Delehaye, “Vita sancti Pauli”: H. Delehaye, “Vita sancti Pauli junioris in Monte Latro”, *AB* 11 (1892), 5-74, 136-182.
- van Dieten (επιμ.), *Historia*: I. A. van Dieten (επιμ.), *Nicetae Choniatae Historia*, Βερολίνο, Νέα Υόρκη 1975.
- Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*: A. A. Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh rukopisei*, 3 τ., Κίεβο 1895-1917, ανατυπ. Χίλντεσχαϊμ 1965.
- Dobschütz, “Maria Romaia”: E. von Dobschütz, “Maria Romaia. Zwei unbekannte Texte”, *BZ* 12 (1903), 173-214.
- Docheiariou*: *Actes de Docheiariou*, N. Oikonomidès (επιμ.), Παρίσι 1984.
- Dodwell, *De Diversis Artibus*: C. Dodwell, *Theophilus, De Diversis Artibus*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη 1961.
- Dölger, *Regesten*: F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, 5 τ., Μόναχο, Βερολίνο 1924-1965.
- Donner, “Palästina-Beschreibung”: H. Donner, “Palästina-Beschreibung des Eriphanios Hagiopolita”, *ZDPV* 87 (1971), 42-91.
- Ebied, Thomas (επιμ.), *Muslim-Christian Polemic*: R. Y. Ebied, D. Thomas (επιμ.),

- Muslim-Christian Polemic during the Crusades. The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response*, Λέντεν 2005.
- Ehrhard, "Le livre du pelerin": M. Ehrhard, "Le livre du pelerin d'Antoine de Novgorod", *Romania* 58 (1932), 44-65.
- Eideneier (επιμ.), *Ptochoprodromos*: H. Eideneier (επιμ.), *Ptochoprodromos*, Κολωνία 1991.
- Engberg (επιμ.), *Prophetologium*: G. Engberg (επιμ.), *Prophetologium*, τ. 1-2, Pars. 2, Κοπενχάγη 1980-81.
- Ευστρατιάδης (επιμ.), *Εις τας απορίας*: Σ. Ευστρατιάδης (επιμ.), *Μιχαήλ Γλυκάς, Εις τας απορίας της Θείας Γραφής κεφάλαια*, 2 τ., Αθήνα 1906, Αλεξάνδρεια 1912.
- Festugière (επιμ.), *Moines d'Orient*: A.-J. Festugière (επιμ.), *Les Moines d'Orient*, 4 τ., Παρίσι 1961-1965.
- Finck, *Taxis*: F. N. Finck, *Des Nilos Doxopatris "Taxis ton patriarchikon thronon"*, Marburg 1902.
- France (επιμ.), *Rodulfus Glaber*: J. France (επιμ.), *Rodulfus Glaber. The Five Books of the Histories*, Οξφόρδη 1989.
- Garitte, *Calendrier*: G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Βρυξέλες 1958.
- Gautier (επιμ.), *Michel Italikos. Lettres*: P. Gautier (επιμ.), *Michel Italikos. Lettres et discours*, Παρίσι 1972.
- Gautier, "Jean V l'Oxite": P. Gautier, "Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche. Notice biographique", *REB* 22 (1964), 146-157.
- Gautier, "Typikon de la Théotokos Kécharitôménè": P. Gautier, "Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè", *REB* 43 (1985), 5-165.
- Gautier, "Typikon du Christ Saviour Pantocrator": P. Gautier, "Le typikon du Christ Saviour Pantocrator", *REB* 32 (1974), 1-145.
- Gautier, "Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos": P. Gautier, "Le Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos", *REB* 42 (1984), 5-145.
- Goitein, *Mediterranean Society*: S. D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5 τ., Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες 1967-1993.
- Greenfield (μτφρ.), *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*: R. Greenfield (μτφρ.), *The*

- Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 2000.
- Griffith, “Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani”: S. H. Griffith, “The Arabic Account of 'Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani”, *Le Museon* 98 (1985), 331-374.
- Grumel, *Regestes*: V. Grumel, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, τ. I.1-7, Παρίσι 1972-1991.
- Halsall, “Life of Thomaïs”: P. Halsall, “Life of Thomaïs of Lesbos”, στο A.-M. Talbot (επιμ.), *Holy Women in Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ., 291-322.
- Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*: D. Harlfinger, D. R. Reinsch, J. A. M. Sonderkamp, *Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai. 9. bis 12. Jahrhundert*, Βερολίνο 1983.
- Hauray, Wirth (επιμ.), *Procopii*: J. Hauray, G. Wirth (επιμ.), *Procopii caesariensis opera omnia*, 4 τ., Λειψία 1962-1964.
- Heisenberg (επιμ.), *Epitaphios*: A. Heisenberg (επιμ.), *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes*, τ. 1, Μόναχο 1923, ανατυπ. A. Heisenberg, *Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte*, Λονδίνο 1973, [Μελέτη II].
- Heisenberg (επιμ.), *Palastrevolution*: A. Heisenberg (επιμ.), *Die Palastrevolution des Johannes Comnenus*, Würzburg 1907.
- Heppell (επιμ.), *Pateric*: M. Heppell (επιμ.), *The 'Pateric' of the Kievan Caves Monastery*, Κέμπριτζ, Μασσ. 1989.
- Hofmann, “Lettere pontificie”: G. Hofmann, “Lettere pontificie edite ed inedite intorno ai monasteri del Monte Sinai”, *OrChrP* 17 (1951), 283-303.
- Hofmann, “Sinai und Rom”: G. Hofmann, “Sinai und Rom”, *OrChr* 37 (1927), 218-299.
- Horna, “Hodoiporikon”: K. Horna, “Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses”, *BZ* 13 (1904), 313-355.
- Ivion*: *Actes d'Ivion*, J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou (επιμ.), τ. 1-4, Παρίσι 1985-1995.
- Jaubert, *Géographie d'Edrisi*: P. A. Jaubert, *La géographie d'Edrisi*, 2 τ., Παρίσι

1836-1840.

- Jenkins, Moravcsik (επιμ.), *De administrando imperio*: R. J. H. Jenkins, G. Moravcsik (επιμ.), *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 1967.
- Karpozilos (επιμ.), *Letters*: A. Karpozilos (επιμ.), *The Letters of Ioannes Mauropous Metropolitan of Euchaita*, Θεσσαλονίκη 1990.
- Khitrowo (επιμ.), *Itinéraires russes*: Mme B. de Khitrowo (επιμ.), *Itinéraires russes en Orient*, Γενεύη 1889.
- Khitrowo, “Pèlerinage”: Mme B. de Khitrowo, “Pèlerinage en Palestine de l’abbesse Euphrosine Princesse de Polotsk (1173)”, *ROL* 3 (1895), 32-35.
- Khoury (επιμ.), *Paul d’Antioche*: P. Khoury (επιμ.), *Paul d’Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIIe siècle)*, Βηρυτός 1965.
- Koder, *Eparchenbuch*: J. Koder, *Das Eparchenbuch Leons des Weisen. Einführung, Edition, Übersetzung und Indices*, Βιέννη 1991.
- Kohler, “Documents inédits”: Ch. Kohler, “Documents inédits concernant l’orient latin et les croisades”, *ROL* 7 (1900), 1-37.
- Κοικυλίδης, Φωκυλίδης (επιμ.), *Οδοιπορικά*: Κ. Μ. Κοικυλίδης, Ι. Φωκυλίδης (επιμ.), *Αρχαία λατινικά, ελληνικά, ρωσικά και γαλλικά τινά οδοιπορικά*, Ιερουσαλήμ 1912.
- Kratchkovsky (επιμ.), Micheau, Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*: I. Kratchkovsky (επιμ.), F. Micheau, G. Troupeau (μτφρ.), *Histoire de Yahyā Ibn Sa’id d’Antioche*, *PO* 47.4, Turnhout 1997.
- Kratchkovsky, Vasiliev (επιμ.), *Histoire de Yahyā*: I. Kratchkovsky, A. Vasiliev (επιμ.), *Histoire de Yahyā Ibn Sa’id d’Antioche*, *PO* 23.3, Παρίσι 1936, ανατυπ. Turnhout 2003.
- Kurtz, “Klosterregeln des hl. Sabbas”: Ed. Kurtz, “A. Dmitrjevskij, Die Klosterregeln des hl. Sabbas. (russ.). Arbeiten (Trudy) der Kiewschen Geistlichen Akademie. 1890. Januarheft. S. 170—192”, *BZ* 3 (1894), 167-170.
- Kurtz, “Unedierte Texte”: E. Kurtz, “Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos”, *BZ* 16 (1907), 69-119.
- Κωνσταντινίδης, *Διήγησις*: Κ. Κωνσταντινίδης, *Η ‘Διήγησις’ της θαυματουργής εικόνας της Θεοτόκου Ελεούσας του Κύκκου κατά τον ελληνικό κώδικα 2313 του Βατικανού*, Λευκωσία 2002.

- Lagarde (επιμ.), *Iohannis Euchaitorum*: P. de Lagarde (επιμ.), *Iohannis Euchaitorum metropolitanae que in codice Graeco 676 supersunt*, Göttingen 1881, ανατυπ. Άμστερνταμ 1979.
- Λάμπρος, “Μαρκιανός Κώδιξ”: Σπ. Λάμπρος, “Ο Μαρκιανός Κώδιξ 524”, *NE* 8 (1911), 1-59, 123-192.
- Λάμπρος (επιμ.), *Μιχαήλ Ακομινάτου τα σωζόμενα*: Σπ. Λάμπρος (επιμ.), *Μιχαήλ Ακομινάτου του Χωνιάτου τα σωζόμενα*, 2 τ., Αθήνα 1879-1880, ανατυπ. Groningen 1968.
- Λαούρδας, *Φωτίου Ομιλίες*: Β. Λαούρδας, *Φωτίου Ομιλίες*, Θεσσαλονίκη 1959.
- Lappenberg (επιμ.), “Chronica”: I. M. Lappenberg (επιμ.), “Arnoldi abbatis Lubecensis Chronica a. 1172-1209”, στο *MGHSS*, τ. 21, Ανόβερο 1869.
- Laurent (επιμ.), *Burchard of Mount Sion*: J. C. M. Laurent (επιμ.), *Burchard of Mount Sion, Peregrinatores medii aevi quatuor*, Λειψία 1873.
- Laurent (επιμ.), *Thietmari Peregrinatio*: J. C. M. Laurent (επιμ.), *Mag. Thietmari Peregrinatio, ad fidem codicis Hamburgensis*, Αμβούργο 1857.
- Leib, “Inédits byzantins”: Β. Leib, “Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XII siècle”, *OrChr* 9 (1924), 157-176.
- Leone, “L’*encomium in Antonium Cauleam*”: P. L. M. Leone, “L’*encomium in patriarcham Antonium II Cauleam del filosofo e retore Niceforo*”, *Orpheus* 10 (1989), 404-429.
- Leone, “*Vita Antonii Cauleae*”: P. L. M. Leone, “La *Vita Antonii Cauleae di Niceforo Grégora*”, *Nikolaus* 11 (1983), 3-50.
- Loparev (επιμ.), *Kniga palomnik*: Ch. Loparev (επιμ.), *Kniga palomnik*, Αγία Πετρούπολη 1899.
- Luibheid, Russell (μτφρ.), *Ladder of Divine Ascent*: C. Luibheid, N. Russell (μτφρ.), *The Ladder of Divine Ascent*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη 1982.
- Majeska, *Russian Travelers*: G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 1984.
- Mango, *Art of the Empire*: C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*, Englewood Cliffs, N.J. 1972.
- Mango, “Conciliar Edict”: C. Mango, “The Conciliar Edict of 1166”, *DOP* 17 (1963), 317-330.
- Mango, *Homilies of Photios*: C. Mango, *The Homilies of Photios, Patriarch of Constantinople*, Κέμπριτζ, Μασσ. 1958.

- Mansi, *Sacrorum conciliorum*: G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 τ., Φλωρεντία-Βενετία 1759-1798, ανατυπ. Παρίσι 1901-1927.
- Marsy, “Fragment d’un cartulaire”: C. de Marsy, “Fragment d’un cartulaire de l’ordre de Saint Lazare en Terre-Sainte”, *AOL* 2 (1884), 121-157.
- Martin-Hisard, “Vie de Jean et Euthyme”: B. Martin-Hisard, “La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l’Athos”, *REB* 49 (1991), 67-142.
- Mateos, *Typicon*: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, 2 τ., Ρώμη 1962-1963.
- McNeal (μτφρ.), *Conquest*: E. H. McNeal (μτφρ.), *The Conquest of Constantinople*, Νέα Υόρκη 1969.
- Μεϊμάρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*: I. E. Μεϊμάρης, *Κατάλογος των νέων αραβικών χειρογράφων της ιεράς μονής Αγίας Αικατερίνης του όρους Σινά*, Αθήνα 1985.
- Meineke (επιμ.), *Epitome*: A. Meineke (επιμ.), *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, Βόννη 1836.
- Mercati, “Un testament”: S. G. Mercati, “Un testament inédit en faveur de Saint-Georges de Manganes”, *REB* 6 (1948), 36-47.
- Meri (επιμ.), *Al-Harawi*: J. W. Meri (επιμ.), *Al-Harawi, A Lonely Wayfarer’s Guide to Pilgrimage*, Πρίνστον, Ν. Τ. 2004.
- MGHSS: Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum*, 32 τ., Ανόβερο 1826-1934.
- Miklosich, Müller, *Acta et diplomata*: F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, 6 τ., Βιέννη 1860-1890.
- Morozzo della Rocca, Lombardo, *Documenti*: R. Morozzo della Rocca, A. Lombardo, *Documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XIII*, Τορίνο 1940.
- Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*: Πατριάρχης Ιεροσολύμων Νεκτάριος ο Κρης, *Επιτομή της ιεροκοσμικής ιστορίας*, Βενετία 1783.
- Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae*: J. Noret (επιμ.), *Vitae Duae Antiquae Sancti Athanasii Athonitae*, Turnhout 1982.
- Pauphilet, Pognon (επιμ.), *Historiens*: A. Panphilet, E. Pognon (επιμ.), *Historiens et chroniqueurs du Moyen Âge*, Παρίσι 1952.
- Pantéléemôn: Actes de Saint-Pantéléemôn*, P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković (επιμ.), Παρίσι 1982.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ανάλεκτα*: Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ανάλεκτα*

- Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, 5 τ., Αγία Πετρούπολη 1891-1898, ανατυπ. Βρυξέλες 1963.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, “Μερική διήγησις”: Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, “Μερική διήγησις εκ των Αγίων Τόπων της Ιερουσαλήμ δια τα Πάθη του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού και άλλων τινών”, *PPSb* 40 (1895), 1-10.
- Patterson Ševčenko, “Typikon of Symeon”: N. Patterson Ševčenko, “The Liturgical Typikon of Symeon of Sinai”, στο *Metaphrastes, or, Gained in Translation: Essays and Translations in Honour of Robert H. Jordan*, M. Mullett (επιμ.), Μπέλφαστ 2004, 274-286.
- Peeters, “Histoires”: P. Peeters, “Histoires monastiques géorgiennes”, *AB* 36-37 (1917-1919), 8-158.
- PG: Patrologiae cursus completus, Series graeca*, J.-P. Migne (επιμ.), 161 τ., Παρίσι 1857-1866.
- Pirone, *Gli Annali*: B. Pirone, *Eutichio patriarca di Alessandria (877-940)*, *Gli Annali: Introduzione, traduzione e note*, Κάιρο 1987.
- Pirone, *Yahyā al-Antaki. Cronache*: B. Pirone, *Yahyā al-Antaki. Cronache dell’Egitto fatimide e dell’ impero Bizantino (937-1033)*, Μιλάνο 1998.
- Pitra, *Analecta novissima*: J. B. Pitra, *Analecta novissima spicilegii solesmensis. Altera continuation*, Παρίσι 1885.
- Pitra, *Analecta sacra*: J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, 6 τ., Παρίσι 1876-1891.
- PL: Patrologiae cursus completus, Series latina*, J.-P. Migne (επιμ.), 221 τ., Παρίσι 1844-1864.
- Preger, *Scriptores*: Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, 2 τ., Λειψία 1901, 1907.
- Pringle, *Pilgrimage*: D. Pringle, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291*, Farnham 2012.
- Qaukhchishvili, Vivian (επιμ.), *Georgian Chronicle*: S. Qaukhchishvili, K. Vivian (επιμ.), *The Georgian Chronicle. The Period of Giorgi Lasha*, Άμστερνταμ 1991.
- Ράλλης, Ποτλής, *Σύνταγμα*: Γ. Α. Ράλλης, Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων αποστόλων και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων και των κατά μέρος αγίων πατέρων*, 6 τ., Αθήνα 1852-1859, ανατυπ. Αθήνα 1992.

- RCH, *Grecs: Recueil des historiens des Croisades, Historiens Grecs*, 2 τ., Παρίσι 1875-1881.
- RCH, *Occidentaux: Recueil des historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, 5 τ., Παρίσι 1844-1895.
- RCH, *Orientaux: Recueil des historiens des Croisades, Historiens Orientaux*, 5 τ., Παρίσι 1872-1906.
- Regel, Novosadskij (επιμ.), *Fontes: V. Regel, N. Novosadskij (επιμ.), Fontes Rerum Byzantinarum. Rhetorum Saeculi XII Orationes Politicae*, 2 τ., Αγία Πετρούπολη 1892-1917, ανατυπ. Λειψία 1982.
- Reinsch, Kambylis (επιμ.), *Alexias: D. R. Reinsch, A. Kambylis (επιμ.), Annae Comnenae, Alexias*, Βερολίνο 2001.
- Riant, “Dépouillement”: C. Riant, “Dépouillement des tomes XXI-XXII de l’Orbis christianus de Henri de Suarez (P. Bibl. Nat., lat. 8983-8985). Patriarcats de Jérusalem et d’Antioche”, *AOL* 1 (1881), 267-288.
- Röhricht, *Regesta regni Hierosolymitani: R. Röhricht, Regesta regni Hierosolymitani (MXCVII-MCCXCI)*, 2 τ., Innsbruck 1893-1904.
- Σάθας, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη: Κ. Ν. Σάθας, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, 7 τ., Αθήνα, Βενετία, Παρίσι, 1872-1894, ανατυπ. Χίλντεσχάιμ 1972.
- Sauget, *Synaxaires Melkites: J.-M. Sauget, Premières recherches sur l’origine et les caractéristiques des Synaxaires Melkites*, Βρυξέλες 1969.
- Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis: E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis*, Λειψία 1939.
- Sourdell-Thomine (επιμ.), *Al-Harawi: J. Sourdell-Thomine (επιμ.), Al-Harawi, guide des lieux de pèlerinage*, Δαμασκός 1957.
- Stern, *Fatimid Decrees: S. M. Stern, Fatimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery*, Λονδίνο 1964.
- Στεφανής (επιμ.), “Τυπική Διαθήκη”: Ι. Ε. Στεφανής (επιμ.), “Τυπική Διαθήκη”, στο *Αγίου Νεοφύτου του Εγκλείστου συγγράμματα*, τ. 2, Πάφος 1998, 1-69.
- Stewart (μτφρ.), *Jacques de Vitry, History of Jerusalem: A. Stewart (μτφρ.), Jacques de Vitry, The History of Jerusalem: A.D. 1180*, Λονδίνο 1896.
- Stewart (μτφρ.), *Pilgrimage of Joannes Phocas: A. Stewart (μτφρ.), The Pilgrimage of Joannes Phocas in the Holy Land*, Λονδίνο 1896.
- Swanson, “Martyrdom of Abd al-Masih”: M. N. Swanson, “The Martyrdom of 'Abd

- al-Masih, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassani)”, στο D. Thomas (επιμ.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Λέιντεν 2001, 107-29.
- Tafel (επιμ.), *Eustathii Opuscula*: T. L. F. Tafel (επιμ.), *Eustathii Metropolitanæ Thessalonicensis Opuscula*, Φρανκφούρτη 1832, ανατυπ. Άμστερνταμ 1964,
- Tafel, Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatgeschichte der Republik Venedig, mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante*, 3 τ., Βιέννη 1856-1857, ανατυπ. Άμστερνταμ 1964.
- Taūtu, *Acta Honorii et Gregorii*: A. L. Taūtu, *Acta Honorii III (1216-1227) et Gregorii IX (1227-1241)*, Βατικανό 1950.
- Thomas, Constantinides-Hero, *Monastic Foundation Documents*: J. Thomas, A. Constantinides-Hero, *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Fathers' "Typika" and Testaments*, 5 τ., Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 2000.
- Tobler, Molinier (επιμ.), *Itinera Hierosolymitana*: T. Tobler, A. Molinier (επιμ.), *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terræ Sanctæ*, Γενεύη 1879.
- Tornberg (επιμ.), *Chronicon*: C. J. Tornberg (επιμ.), *Chronicon quod perfectissimum inscribitur, A.H. 463-469*, 12 τ., Λέιντεν 1851-1876.
- Torniolo, “Omēlie”: M. Torniolo, “Omēlie e catechesi mariane inedite di Neofito il Recluso (1134-1220c.)”, *Marianum* 36 (1974), 184-315.
- Τρεμπέλας (μτφρ.), *Ψαλτήριον*: Π. Π. Τρεμπέλας (μτφρ.), *Το Ψαλτήριον του Προφήτου και Βασιλέως Δαβίδ μετά συντόμου ερμηνείας*, Αθήνα 2006.
- Troickij, “Ioanna Foki”: I. Troickij, “Ioanna Foki Skazanie vkratce o gorodach i stranach ot Antiochii do Ierusalima”, *PPSb* 8/23 (1889).
- Τσουγκαράκης (μτφρ.), *Κεκαυμένος, Στρατηγικόν*: Δ. Τσουγκαράκης (μτφρ.), *Κεκαυμένος, Στρατηγικόν*, Αθήνα 1996.
- Tsougarakis (μτφρ.), *Life of Leontios*: D. Tsougarakis (μτφρ.), *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, Λέιντεν, Νέα Υόρκη, Κολωνία 1993.
- Usener, *Heilige Theodosius*: H. Usener, *Der heilige Theodosius*, Λειψία 1890.
- Vasilevskij, “Povest”: V. Vasilevskij, “Povest’ Epifanija o Ierusalime”, *PPSb* 11 (1886).
- Venevitinov (επιμ.), *Choženie*: M. A. Venevitinov (επιμ.), *Choženie, Wallfahrtsbericht*, Μόναχο 1970.

- Vogt, *Cérémonies*: A. Vogt, *Le livre de ceremonies*, 2 τ., Παρίσι 1935-1939.
- Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster 1977.
- Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage*: J. Wilkinson κ.ά., *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, Λονδίνο 1988.
- Wilson (μτφρ.), *Description*: C. W. Wilson (μτφρ.), *Description of the Holy Land by John of Würzburg (A.D. 1160-1170)*, PPTS 14 (1890).
- Wilson (μτφρ.), *Pilgrimage of the Abbot Daniel*: C. W. Wilson (μτφρ.), *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel in the Holy Land, 1106-1107 A.D.*, Λονδίνο 1895.
- Zepos, *Jus*: I. και P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, 8 τ., Αθήνα 1931, ανατυπ. Άαχεν 1962.

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελίδη, Παπαμαστοράκης, “Μονή των Οδηγών”: Χ. Αγγελίδη, Τ. Παπαμαστοράκης, “Η Μονή των Οδηγών και η λατρεία της Θεοτόκου Οδηγήτριας”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη Βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2000, 373-387.
- Αθανασιάδης, *Μονή Χοζεβά*: Κ. Αθανασιάδης, *Η Ιερά Μονή του Χοζεβά*, Αθήνα 1895.
- Άμαντος, *Ιστορία του Σινά*: Κ. Άμαντος, *Σύντομος ιστορία της ιεράς μονής του Σινά*, Θεσσαλονίκη 1953.
- Άμαντος, *Συναϊτικά μνημεία*: Κ. Άμαντος, *Συναϊτικά μνημεία ανέκδοτα*, Αθήνα 1928.
- Angold, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*: Μ. Angold, *Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία από το 1025 έως το 1204. Μια πολιτική ιστορία*, Αθήνα 1997.
- Ασδραχά, “Κύπρος”: Α. Ασδραχά, “Η Κύπρος υπό τους Κομνηνούς (Α΄)”, στο Θ. Παπαδόπουλος (επιμ.), *Ιστορία της Κύπρου. Βυζαντινή Κύπρος*, τ. 3, Λευκωσία 2005, 293-348.
- Ασπρά-Βαρδαβάκη, “Συναϊτικό τετράπτυχο”: Μ. Ασπρά-Βαρδαβάκη, “Παρατηρήσεις σε σιναϊτικό υστεροκομνηνείο τετράπτυχο”, *ΔΧΑΕ* 24 (2003), 211-221.
- Βαραλής, “Παρατηρήσεις”: Ι. Βαραλής, “Παρατηρήσεις για τη θέση του Ευαγγελισμού στη μνημειακή ζωγραφική κατά τη μεσοβυζαντινή περίοδο”, *ΔΧΑΕ* 19 (1996-1997), 201-220.
- Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*: Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2000.
- Βασιλάκη (επιμ.), *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη*: Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, Ηράκλειο 1997.
- Bacci, “Με το χρωστήρα”: Μ. Bacci, “Με το χρωστήρα του ευαγγελιστή Λουκά”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη Βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2000, 79-89.
- Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές Εικόνες*: Π. Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές Εικόνες*, Αθήνα 1995.
- Γαλάβαρης, “Εικονογραφημένα χειρόγραφα”: Γ. Γαλάβαρης, “Εικονογραφημένα χειρόγραφα”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 311-345.
- Γαλάβαρης κ.ά. (επιμ.), *Θησαυροί*: Γ. Γαλάβαρης κ.ά. (επιμ.), *Θησαυροί του Αγίου*

- Όρους, Θεσσαλονίκη 1997.
- Γαλάβαρης, “Πρώιμες εικόνες”: Γ. Γαλάβαρης, “Πρώιμες εικόνες στο Σινά από τον 6^ο ως τον 11^ο αιώνα”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 91-101.
- Γαρίδης, “Αραβοορθόδοξες εικόνες”: Μ. Γαρίδης, “Οι μελχιτικές αραβοορθόδοξες εικόνες: προδρομικές εμφανίσεις του φαινομένου”, *ΔΧΑΕ* 17 (1993-1994), 363-374.
- Cormack, “Η Παναγία στα ψηφιδωτά”: R. Cormack, “Η Παναγία στα ψηφιδωτά της κόγχης του ιερού”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2000, 91-105.
- Cormack, “Η Παναγία στα ψηφιδωτά της Αγίας Σοφίας”: R. Cormack, “Η Παναγία στα ψηφιδωτά της Αγίας Σοφίας”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2000, 107-123.
- Cormack, “Ο καλλιτέχνης στην Κωνσταντινούπολη”: R. Cormack, “Ο καλλιτέχνης στην Κωνσταντινούπολη: αριθμοί, κοινωνική θέση, ζητήματα απόδοσης”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, Ηράκλειο 1997, 45-76.
- Δρανδάκη, “Μονή Σινά”: Α. Δρανδάκη, “Η Μονή Σινά από τον 12^ο έως τον 15^ο αιώνα”, στο Α. Δρανδάκη (επιμ.), *Προσκύνημα στο Σινά. Θησαυροί από την Ιερά Μονή της Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 2004, 27-45.
- Δρανδάκης, “Μεταβυζαντινές εικόνες”: Ν. Δρανδάκης, “Μεταβυζαντινές εικόνες (Κρητική σχολή)”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 125-131.
- Δρανδάκης, “Πόκος ή νεφέλη;”: Ν. Δρανδάκης, “Πόκος ή νεφέλη; Ασυνήθιστη λεπτομέρεια της παραστάσεως του Ευαγγελισμού στη Βυζαντινή εικονογραφία”, *ΕΕΦΣΠΑ* 26 (1977-1978), 258-267.
- Ευαγγελάτου-Νοταρά, *Σημειώματα ελληνικών κωδίκων*: Φ. Ευαγγελάτου-Νοταρά, *Σημειώματα ελληνικών κωδίκων ως πηγή δια την έρευναν του οικονομικού και κοινωνικού βίου του Βυζαντίου από τον 9^ο αιώνα μέχρι του έτους 1204*, Αθήνα 1978.
- Grossmann, “Αρχιτεκτονική”: Ρ. Grossmann, “Αρχιτεκτονική”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 29-57.
- Καραβιδόπουλος, “Πληροφορίες για την Παναγία”: Ι. Καραβιδόπουλος, “Οι

- πληροφορίες των απόκρυφων ευαγγελίων για την Παναγία”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2000, 67-76.
- Κατσιώτη, *Σκηνές ζωής του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου*: Α. Κατσιώτη, *Οι σκηνές της ζωής και ο εικονογραφικός κύκλος του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 1998.
- Κουκιάρης, “Ζεύγη αγίων Αναργύρων”: Αρχιμ. Σ. Κουκιάρης, “Τα ζεύγη των αγίων Αναργύρων σε ομάδα. Μερικές παρατηρήσεις”, *Βυζαντινά* 28 (2008), 307-330.
- Κουκιάρης, *Θαύματα-εμφανίσεις αγγέλων*: Αρχιμ. Σ. Κουκιάρης, *Τα θαύματα-εμφανίσεις των αγγέλων και αρχαγγέλων στην βυζαντινή τέχνη των Βαλκανίων*, Αθήνα 1989.
- Κουρκουτίδου-Νικολαΐδου, “Παρατηρήσεις σε εικόνα του Ευαγγελισμού”: Ε. Κουρκουτίδου-Νικολαΐδου, “Εικονογραφικές παρατηρήσεις σε μια εικόνα του Ευαγγελισμού στο Σινά”, στο *Κέρνος. Τιμητική προσφορά στον καθηγητή Γεώργιο Μπακαλάκη*, Θεσσαλονίκη 1972, 80-83.
- Κωνσταντινίδη, “Επιγραφές στα ειλητά”: Χ. Κωνσταντινίδη, “Ελληνικές και παλαιοσερβικές επιγραφές στα ειλητά των συλλειτουργούντων ιεραρχών κατά την υστεροβυζαντινή εποχή”, στο *Βυζάντιο και Σερβία κατά τον ΙΔ΄ αιώνα*, Αθήνα 1996, 203-247.
- Κωνσταντινίδη, *Μελισμός*: Χ. Κωνσταντινίδη, *Ο μελισμός. Οι συλλειτουργούντες ιεράρχες και οι άγγελοι-διάκονοι μπροστά στην αγία τράπεζα με τα τίμια δώρα ή τον ευχαριστιακό Χριστό*, Θεσσαλονίκη 2008.
- Κωνσταντινίδη, “Παρατηρήσεις σε παραστάσεις ιεραρχών”: Χ. Κωνσταντινίδη, “Παρατηρήσεις σε παραστάσεις ιεραρχών στο καθολικό της μονής Παναγίας Κοσμοσώτειρας στη Βήρα”, *ByzF* 14 (1989), 305-328.
- Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Κομνηνού*: Ρ. Magdalino, *Η Αυτοκρατορία του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού, 1143-1180*, Αθήνα 2008.
- Μαλτέζου, “Άδειες ελεύθερης κυκλοφορίας”: Χ. Μαλτέζου, “Άδειες ελεύθερης κυκλοφορίας (12^{ος}-15^{ος} αι.). Συμβολή στην έρευνα του θεσμού των διαβατηρίων εγγράφων”, στο *Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, τ. 1, Αθήνα 1994, 173-179.
- Μαντάς, *Εικονογραφικό πρόγραμμα ιερού βήματος*: Α. Μαντάς, *Το εικονογραφικό*

- πρόγραμμα του ιερού βήματος των μεσοβυζαντινών ναών της Ελλάδας (843-1204), Αθήνα 2001.
- Μουρίκη, “Βιβλικά προεικονίσεις”: Ντ. Μουρίκη, “Αι βιβλικά προεικονίσεις της Θεοτόκου εις τον τρούλλο της Περιβλέπτου του Μυστρά”, *ΑΔ* 25 (1970), 217-251.
- Μουρίκη, “Εικόνες”: Ντ. Μουρίκη, “Εικόνες από τον 12^ο ως τον 15^ο αιώνα”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 101-125.
- Μουτσόπουλος, Δημητροκάλλης, *Γεράκι*: Ν. Κ. Μουτσόπουλος, Γ. Δημητροκάλλης, *Γεράκι. Οι εκκλησίες του οικισμού*, Θεσσαλονίκη 1981.
- Μπαλτογιάννη, “Η Παναγία στις εικόνες”: Χρ. Μπαλτογιάννη, “Η Παναγία στις φορητές εικόνες”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού. Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 2000, 139-153.
- Νικολόπουλος, “Συνοπτική καταγραφή”: Π. Γ. Νικολόπουλος, “Συνοπτική καταγραφή των νέων ευρημάτων ελληνικών χειρογράφων του Σινά”, στο Αρχ. Δαμιανός, Αρχιμαν. Σωφρόνιος, Π. Γ. Νικολόπουλος, Β. Ι. Πελτίκογλου (επιμ.), *Τα νέα ευρήματα του Σινά*, Αθήνα 1998, 139-265.
- Ντιγκμπασάνης, “Αρχείο”: Δ. Ντιγκμπασάνης, “Το αρχείο”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 361-363.
- Ξυγγόπουλος, “Ανάγλυφο αγίων Αναργύρων”: Α. Ξυγγόπουλος, “Το ανάγλυφο των αγίων Αναργύρων εις τον άγιον Μάρκον της Βενετίας”, *ΑΔ* 20 (1965), 85-95.
- Ξυγγόπουλος, “Το εν Χώναις θαύμα”: Α. Ξυγγόπουλος, “Το εν Χώναις θαύμα του αρχαγγέλου Μιχαήλ”, *ΔΧΑΕ* 1 (1959), 26-39.
- Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, “Εκκλησιαστική μεταλλοτεχνία”: Γ. Οικονομάκη-Παπαδοπούλου, “Εκκλησιαστική μεταλλοτεχνία”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 263-307.
- Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*: Α. Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*, Αθήνα 1985.
- Παλιούρας, “Τοιχογραφίες”: Α. Παλιούρας, “Τοιχογραφίες”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 68-72.
- Παναγιωτίδη, “Τοιχογραφίες παλαιάς Τράπεζας”: Μ. Παναγιωτίδη, “Οι παλαιότερες τοιχογραφίες της παλαιάς Τράπεζας της ιεράς μονής Αγίας Αικατερίνης στο Σινά”, *Σιναιτικά ανάλεκτα* 1 (2002), 69-90.
- Παπαγεωργίου, *Βυζαντινές εικόνες*: Α. Παπαγεωργίου, *Βυζαντινές εικόνες της*

- Κύπρου, Αθήνα 1976.
- Παπαγεωργίου, *Εικόνες*: Α. Παπαγεωργίου, *Εικόνες της Κύπρου*, Λευκωσία 1991.
- Παπαγεωργίου, “Εικόν του Χριστού”: Α. Παπαγεωργίου, “Εικόν του Χριστού εν τω ναώ της Παναγίας του Άρακος”, *ΚυπρΣπουδ* 32 (1968), 44-55.
- Παπαδάκης, Meyendorff, *Χριστιανική Ανατολή*: Α. Παπαδάκης, J. Meyendorff, *Η Χριστιανική Ανατολή και η άνοδος του Παπισμού. Η Εκκλησία από το 1071 ως το 1453*, Αθήνα 2003.
- Παπαδοπούλου, “Περιπέτειες μιας εικόνας”: Α. Παπαδοπούλου, “Οι περιπέτειες μιας βυζαντινής εικόνας από τη Θεσσαλονίκη: ζητήματα συντήρησης”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Βυζαντινές εικόνες. Τέχνη, τεχνική και τεχνολογία*, Ηράκλειο 2002, 191-200.
- Παπαμαστοράκης, *Διάκοσμος του τρούλου*: Τ. Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου των ναών της Παλαιολόγειας περιόδου στη Βαλκανική χερσόνησο και την Κύπρο*, Αθήνα 2001.
- Παπαμαστοράκης, “«Σταυροφορικές» εικόνες”: Τ. Παπαμαστοράκης, “Οι «Σταυροφορικές» εικόνες της έκθεσης”, στο Α. Δρανδάκη (επιμ.), *Προσκύνημα στο Σινά. Θησαυροί από την Ιερά Μονή της Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 2004, 47-63.
- Παπαχρυσάνθου, *Αθωνικός μοναχισμός*: Δ. Παπαχρυσάνθου, *Ο Αθωνικός μοναχισμός. Αρχές και οργάνωση*, Αθήνα 1992.
- Πελεκανίδης, “Φορητή εικόν”: Σ. Πελεκανίδης, “Η φορητή εικόν της Οδηγήτριας της μονής Χιλανδαρίου”, *ΑΕ* 10 (1958), 75-83.
- Πιτσάκης, “Η έκταση της εξουσίας ενός υπερόριου πατριάρχη”: Κ. Πιτσάκης, “Η έκταση της εξουσίας ενός υπερόριου πατριάρχη: ο πατριάρχης Αντιοχείας στην Κωνσταντινούπολη τον 12^ο αι.”, στο Ν. Οικονομίδης (επιμ.), *Byzantium in the 12th Century: Canon Law, State and Society*, Αθήνα 1991, 91-139.
- Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*: Γ. και Μ. Σωτηρίου, *Εικόνες της Μονής Σινά*, 2 τ., Αθήνα 1956-1958.
- Σωτηρίου, “Ελληνο-αραβικά εικόνες”: Γ. Σωτηρίου, “Ελληνο-αραβικά εικόνες του Μωυσέως και του Προφήτου Ηλιού της Μονής Σινά”, στο *Tome commemoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie*, Αλεξάνδρεια 1953, 153-155.
- Τσιγαρίδας, “Παλαιολόγειες εικόνες”: Ε. Τσιγαρίδας, “Παλαιολόγειες εικόνες της

- μονής Βατοπεδίου”, στο *Το Άγιον Όρος. Χθές, σήμερα, αύριο*, Θεσσαλονίκη 1996, 355-365.
- Τσιγαρίδας, “Φορητές εικόνες”: Ε. Ν. Τσιγαρίδας, “Φορητές εικόνες”, στο *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου. Παράδοση, ιστορία, τέχνη*, 2 τ., Άγιον Όρος 1996, 350-417.
- Τσουγκαράκης, “Μοναστήρια Κρήτης”: Δ. Τσουγκαράκης, “Βυζαντινά μοναστήρια της Κρήτης”, *Θησαυρίσματα* 26 (1996), 7-24.
- Τωμαδάκης, “Ιστορικό διάγραμμα”: Ν. Τωμαδάκης, “Ιστορικό διάγραμμα”, στο Κ. Μανάφης (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 12-17.
- Φιλίππου, “Φρούριον”: Λ. Φιλίππου, “Το φρούριον της Νέας Πάφου”, *ΚΧ* 11 (1935), 44-47.
- Φωσκόλου, “Απεικονίσεις του Παναγίου Τάφου”: Β. Φωσκόλου, “Απεικονίσεις του Παναγίου Τάφου και οι συμβολικές προεκτάσεις τους κατά την ύστερη βυζαντινή περίοδο”, *ΔΧΑΕ* 25 (2004), 225-236.
- Χατζηδάκης, “Εικόνες επιστυλίου”: Μ. Χατζηδάκης, “Εικόνες επιστυλίου από το Άγιον Όρος”, *ΔΧΑΕ* 4 (1964-1965), 377-403.
- Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*: Ν. Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, Αθήνα 2003.
- Χατζηδάκης, “Τοιχογραφίες”: Μ. Χατζηδάκης, “Τοιχογραφίες στη μονή της Αγίας Αικατερίνας στο Σινά”, *ΔΧΑΕ* 6 (1972), 202-232, ανατυπ. Μ. Chatzedakes, *Études sur la peinture postbyzantine*, Λονδίνο 1976, [Μελέτη VIII].
- Χατζηδάκης, “Χρονολογημένη εικόνα”: Μ. Χατζηδάκης, “Χρονολογημένη βυζαντινή εικόνα στη μονή Μεγίστης Λαύρας”, στο *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Ανδρέα Ν. Στράτο*, τ. 1, Αθήνα 1986, 225-241.
- Χατζηχριστοδούλου, Μυριανθεύς, *Ασίνου*: Χ. Χατζηχριστοδούλου, Δ. Μυριανθεύς, *Ο ναός της Παναγίας της Ασίνου*, Λευκωσία 2002.
- Χρυσόγελος, “Οδοιπορικών”: Κ. Χρυσόγελος, “Παρατηρήσεις στο Οδοιπορικών του Κωνσταντίνου Μανασσή. Το μοτίβο της τρικυμίας και της ξηρασίας”, *Βυζαντινά σύμμεικτα* 23 (2013), 33-43.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aerts, “Byzantine Traveller”: W. J. Aerts, “A Byzantine Traveller to one of the Crusader States”, στο K. Cigaar, H. Teule (επιμ.), *East and West in the Crusader States. Context, Contacts, Confrontations*, Λουβέν 2003, 165-221.
- Aliprantis, *Moses auf dem Berge Sinai*: T. C. Aliprantis, *Moses auf dem Berge Sinai: Die Ikonographie der Berufung des Moses und des Empfangs der Gesetzestafeln*, Μόναχο 1986, μτφρ. Αλιπραντής, *Μωϋσής: Θ. Χρ. Αλιπραντής, Ο Μωϋσής επί του όρους Σινά. Εικονογραφία της κλήσεως του Μωϋσέως και της παραλαβής του Νόμου*, Θεσσαλονίκη 1991.
- Anderson, “Cod. Sinai Gr. 339”: J. Anderson, “The Illustration of Cod. Sinai Gr. 339”, *ArtB* 61 (1979), 167-185.
- Anderson, “Illustrated Sermons of James the Monk”: J. Anderson, “The Illustrated Sermons of James the Monk: Their Dates, Order and Place in the History of Byzantine Art”, *Viator* 22 (1991), 69-120.
- Angelidi, Papamastorakis, “Picturing the Spiritual Protector”: C. Angelidi, T. Papamastorakis, “Picturing the Spiritual Protector: from Blachernitissa to Hodegetria”, στο M. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 209-224.
- Angheben, “Jugements derniers”: M. Angheben, “Les Jugements derniers byzantins des XIe-XIIe siècles et l’iconographie du Jugement immédiat”, *CahArch* 50 (2002), 105-134.
- Angold, “Monastic Satire”: M. Angold, “Monastic Satire and the Evergetine Monastic Tradition in the Twelfth Century”, στο M. Mullett, A. Kirby (επιμ.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, Μπέλφαστ 1994, 86-102.
- Aspra-Vardavakis, “Icons of John the Baptist”: M. Aspra-Vardavakis, “Three Thirteenth-Century Sinai Icons of John the Baptist Derived from a Cypriot Model”, στο N. Patterson Ševčenko, C. Moss (επιμ.), *Medieval Cyprus. Studies in Art, Architecture and History in Memory of Doula Mouriki*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1999, 179-193.
- Auzépy, “Étienne le Sabaïte et Jean Damascène”: M.-F. Auzépy, “De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène”, *TM* 12 (1994), 183-218.

- Auzépy, “Sabaïtes et l’iconoclasme”: M.-F. Auzépy, “Les Sabaïtes et l’iconoclasme”, στο J. Patrich (επιμ.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Λουβέν 2001, 305-314.
- Babić, “Discussions christologiques”: G. Babić, “Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XIIe siècle. Les évêques officiant devant l’Hetimasie et devant l’Amnos”, *Frümittelalterliche Studien* 2 (1968), 368-386.
- Babić, “Il Modello e la replica”: G. Babić, “Il Modello e la replica nell’ arte bizantina delle icone”, *Arte Cristiana* 76 (1988), 61-78.
- Babić, Walter, “Inscriptions upon Liturgical Rolls”: G. Babić, C. Walter, “The Inscriptions upon Liturgical Rolls in Byzantine Apse Decoration”, *REB* 34 (1976), 269-280.
- Bacci, “Appunti sulla nascita”: M. Bacci, “Appunti sulla nascita, moltiplicazione e decadenza delle immagini di culto attribuite a san Luca pittore”, *Boll d’Arte* 86-7 (1994), 73-92.
- Bacci (επιμ.), *L’artista a Bisanzio*: M. Bacci (επιμ.), *L’artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, Πίζα 2007.
- Bacci, “Relics of the Pharos”: M. Bacci, “Relics of the Pharos Chapel: a View from the Latin West”, στο A. Lidov (επιμ.), *Eastern Christian Relics*, Μόσχα 2003, 234-248.
- Bacci, “Sacred Space”: M. Bacci, “A Sacred Space for a Holy Icon: The Shrine of Our Lady of Saydnaya”, στο A. Lidov (επιμ.), *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Μόσχα 2006, 373-387.
- Baddeley, Brunner, *Monastery of Saint Catherine*: O. Baddeley, E. Brunner, *The Monastery of Saint Catherine*, Λονδίνο 1996.
- Baer, *Metalwork*: E. Baer, *Metalwork in Medieval Islamic Art*, Όλμπανι, N. Y. 1983.
- Baldovin, *Urban Character*: J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, Ρώμη 1987.
- Baldwin, “Decline and Fall of Jerusalem”: M. W. Baldwin, “The Decline and Fall of Jerusalem, 1174-1189”, στο K. N. Setton (επιμ.), *A History of the Crusades*, τ. 1, Μάντισον, Μίλγουόκι, Λονδίνο 1967, 590-621.
- Bank, *Byzantine Art*: A. Bank, *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, Λένινγκραντ 1985.
- Bank, *Prikladnoe iskusstv Vizantii*: A. B. Bank, *Prikladnoe iskusstv Vizantii LX-XII*

vv., Μόσχα 1978.

- Bank, "Vizantiiskie serebrianie": A. Bank, "Vizantiiskie serebrianie izdeliia XI-XII vv. v sobranii Ermitazha", *VizVrem* 14 (1958), 234-241.
- Baraz, "Incarnated Icon": D. Baraz, "The Incarnated Icon of Saidnaya", *Muséon* 108 (1995), 181-191
- Barral I Altet (επιμ.), *Artistes, artisans*: X. Barral I Altet (επιμ.), *Artistes, artisans et production artistique au Moyen-Age, Colloque international, Centre National de la Recherche Scientifique Université de Rennes II – Haute-Bretagne, 2-6 Mai 1983*, 3 τ., Παρίσι 1986-1990.
- Barber, "Koimesis Church": C. Barber, "The Koimesis Church, Nicaea. The Limits of Representation on the Eve of Iconoclasm", *JÖB* 41 (1991), 43-60.
- Barber, *Theodore Psalter*: C. Barber, *Theodore Psalter. Electronic Facsimile*, Πανεπιστήμιο του Ιλλινόις 2000.
- Barber, "Theotokos and Logos": C. Barber, "Theotokos and Logos: The Interpretation and Reinterpretation of the Sanctuary Programme of the Koimesis Church, Nicaea", στο M. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 51-59.
- Baseu-Barabas, "Die Speisung des Elias": Th. Baseu-Barabas, "Die Speisung des Elias durch den Raben: Ein Epigramm des Manuel Philes als Zeugnis für ein verschollenes Kunstwerk", *JÖB* 43 (1993), 233-240.
- Baumstark, "Wandgemälde in der Kirche des Kreuzesklosters": A. Baumstark, "Die Wandgemälde in der Kirche des Kreuzesklosters bei Jerusalem (Ein orientierender Überblick)", *MfK* 1 (1908), 771-784.
- Baynes, "Supernatural Defenders": N. H. Baynes, "The Supernatural Defenders of Constantinople", *AB* 67 (1949), 165-177.
- Beck, *Kirche*: H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Μόναχο 1959.
- Bellarmino Bagatti, *Betlemme*: P. Bellarmino Bagatti, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*, Ιερουσαλήμ 1952.
- Belting, *Likeness and Presence*: H. Belting, *Likeness and Presence: A History of Image before the Era of Art*, Σικάγο, Λονδίνο 1994.
- Benešević, "Izobraženie gruzinskogo carja Davida": V. N. Benešević, "Izobraženie gruzinskogo carja Davida Stroitelja na ikone Sinajskogo monastyrja", *Xristianskij vostok* 1 (1912), 62-64.

- Benešević, *Monumenta sinaitica*: V. N. Benešević, *Monumenta sinaitica, archaeologica et palaeographica* (στα ρώσικα), 2 τ., Αγία Πετρούπολη 1912-1925.
- Benk, *Weltgerichtsbildes*: B. Benk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes*, Βιέννη 1966.
- Benk, “Weltgerichtsdarstellung”: B. Benk, “Die Anfänge der byzantinischen Weltgerichtsdarstellung”, *BZ* 57 (1964), 106-126.
- Bernabò, *Fisiologo*: M. Bernabò, *Il Fisiologo di Smirne. Le miniature del perduto codice B.8 della Biblioteca della Scuola Evangelica di Smirne*, Φλωρεντία 1998.
- Biddle, *Grab Christi*: M. Biddle, *Das Grab Christi, Neutestamentliche Quellen, historische und archäologische Forschungen, überraschende Erkenntnisse*, Giessen 1998.
- Blake, “Georgian Scribes”: R. P. Blake, “Greek Script and Georgian Scribes on Mount Sinai”, *HTR* 25 (1932), 207-224.
- Blau, *Grammar of Christian Arabic*: J. Blau, *Grammar of Christian Arabic*, Λουβέν 1966-1967.
- Bloch, “Monte Cassino”: H. Bloch, “Monte Cassino, Byzantium, and the West in the Earlier Middle Ages”, *DOP* 3 (1946), 163-224.
- Boespflug, “Un étrange spectacle”: F. Boespflug, “Un étrange spectacle: Le Buisson Ardent comme théophanie dans l’art occidental”, *Revue de l’art* 97 (1992), 11-31.
- Bogdanović, Djurić, Medaković, *Chilandar*: D. Bogdanović, V. J. Djurić, D. Medaković, *Chilandar on the Holy Mountain*, Βελιγράδι 1978.
- Bogyay, “Deesis”: T. von Bogyay, “Deesis und Eschatologie”, P. Wirth (επιμ.), *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Άμστερνταμ 1967, 59-72.
- Bogyay, “Hetoimasie”: T. von Bogyay, “Zur Geschichte der Hetoimasie”, *Actes de 11me Congrès international des études byzantines*, Μόναχο 1960, 59-61.
- Borsari, *Monachesimo bizantino nella Sicilia*: S. Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell’ Italia meridionale prenormanne*, Νάπολη 1963.
- Borsook, *Messages*: E. Borsook, *Messages in Mosaic. The Royal Programmes of*

- Norman Sicily (1130-1187)*, Οξφόρδη 1990.
- Bouras, “Bronze Candelabra”: L. Bouras, “Three Byzantine Bronze Candelabra from the Grand Lavra Monastery and Saint Catherine’s Monastery in Sinai”, *ΔΧΑΕ* 15 (1989-1990), 19-26.
- Brandt, Effenberger (επιμ.), *Byzanz*: M. Brandt, A. Effenberger (επιμ.), *Byzanz: Die Macht der Bilder*, Χίλντεσχέιμ 1998.
- Braun, *Saint Catherine’s Monastery*: S. J. M. Braun, *Saint Catherine’s Monastery Church, Mount Sinai. Literary Sources from the Fourth through the Nineteenth Centuries*, Ph. D. Diss., University of Michigan 1973.
- Brosset, *Histoire de Géorgie*: M. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Αγία Πετρούπολη 1849.
- Broussillon, *Maison de Craon*: B. de Broussillon, *La Maison de Craon, 1050-1480*, 2 τ., Παρίσι 1893.
- Buchinger, “Liturgical Year”: H. Buchinger, “On the Origin and Development of the Liturgical Year: Tendencies, Results, and Desiderata of Heortological Research”, *Studia Liturgica* 40 (2010), 14-45.
- Buchthal, *Miniature Painting*: H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Οξφόρδη 1957.
- Buchthal, *Paris Psalter*: H. Buchthal, *The Miniatures of the Paris Psalter. A Study in Middle Byzantine Painting*, Λονδίνο 1938.
- Buckton, “Byzantine Enamels”: D. Buckton, “Byzantine Enamels and the West”, *ByzF* 13 (1988), 235-244.
- Buckton, “Oppenheim or Fieschi-Morgan Reliquary”: D. Buckton, “The Oppenheim or Fieschi-Morgan Reliquary in New York and the Antecedents fo Middle Byzantine Enamels”, *Abstracts of the Eighth Annual Byzantine Studies Conference*, Σικάγο 1982, 35-36.
- Bulliet, “Process and Status”: R. W. Bulliet, “Process and Status in Conversion and Continuity”, στο M. Gervers, R. J. Bikhazi (επιμ.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands (8th-18th Centuries)*, Τορόντο 1990, 1-12.
- Buxton, Seymer, Buckler, Buckler, “Asinou”: H. Buxton, V. Seymer, W. Buckler, W. G. Buckler, “The Church of Asinou, Cyprus, and its Frescoes”, *Archaeologia* 83 (1933), 327-350.
- Cahen, *Douanes et commerce*: C. Cahen, *Douanes et commerce dans les ports*

- méditerranéens de l'Égypte médiévale d'après le Minhadj d'al-Makhzumi*, Λέιντεν 1964.
- Cahen, *La Syrie du Nord*: C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, Παρίσι 1940.
- Cahen, "Turkish Invasion": C. Cahen, "The Turkish Invasion: The Selchükids", στο K. M. Setton (επιμ.), *A History of the Crusades, The Impact of the Crusades on the Near East*, τ. 1, Μάντισον 1969, 135-176.
- Cameron, "Virgin's Robe": A. Cameron, "The Virgin's Robe. An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople", *Byz* 49 (1979), 42-56.
- Canard, "La destruction de l'église de la Résurrection": M. Canard, "La destruction de l'église de la Résurrection par le Calife Hākim et l'histoire de la descente du feu sacré", *Byz* 35 (1965), 16-43.
- Cannuyer, "Langues": C. Cannuyer, "Langues usuelles et liturgiques des Melkites au XIIIe siècle", *OC* 70 (1986), 110-117.
- Carr, "Donors in Icons": A.-M. Weyl Carr, "Donors in the Frames of Icons: Living in the Borders of Byzantine Art", *Gesta* 45 (2006), 189-198.
- Carr, "Holy Icons": A.-M. Weyl Carr, "The Holy Icons: A Lusignan Asset?", στο D. Weiss, L. Mahoney (επιμ.), *France and the Holy Land. Frankish Culture at the End of the Crusades*, Βαλτιμόρη, Λονδίνο 2004, 313-335.
- Carr, "Murals": A.-M. Weyl Carr, "The Murals of the Bema and the Naos. The Paintings of the Late Thirteenth and Fourteenth Centuries", στο Carr, Nikolaïdès (επιμ.), *Asinou Across Time*, 211-310.
- Carr, Nikolaïdès (επιμ.), *Asinou Across Time: A. Weyl Carr, A. Nikolaïdès (επιμ.), Asinou Across Time. Studies in the Architecture and Murals of the Panagia Phorbiotissa, Cyprus*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 2012.
- Carr, "Presentation of an Icon": A.-M. Weyl Carr, "The Presentation of an Icon on Sinai", *ΔΧΑΕ* 17 (1993-1994), 239-248.
- Carr, "Reading Styles of Use": A.-M. Weyl Carr, "Reading Styles of Use: The Rockefeller McCormick New Testament and Christian Kalam", στο J.-M. Spieser, E. Yota (επιμ.), *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, Παρίσι 2012, 235-264.
- Carr, "Reflections": A.-M. Weyl Carr, "Reflections on the Life of an Icon: the Eleousa of Kykkos", *EKMIMK* 6 (2004), 103-124.
- Carr, "'Virgin Veiled by God'": A.-M. Weyl Carr, "The 'Virgin Veiled by God': The

- Presentation of an Icon on Cyprus”, στο E. Sears, Th. Thomas (επιμ.), *Reading Medieval Images*, Ann Arbor 2002, 215-227.
- Cataudella, “Cultura bizantina in Sicilia”: Q. Cataudella, “La cultura bizantina in Sicilia”, στο *Storia della Sicilia*, τ. 4, Νάπολη 1980, 1-56.
- Chalandon, *Les Commènes*: F. Chalandon, *Les Commènes*, 2 τ., Παρίσι 1900-1912, ανατυπ. Λονδίνο 1962.
- Charon, “Rite byzantin”: C. Charon, “Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites”, στο *Chrysostomica. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, Ρώμη 1907, 473-718.
- Chatterjee, “Archive and Atelier”: P. Chatterjee, “Archive and Atelier: Sinai and the Case of the Narrative Icon”, στο S. E. J. Gerstel, R. S. Nelson (επιμ.), *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at Saint Catherine’s Monastery in the Sinai*, Turnhout 2010, 319-344.
- Chatterjee, *Living Icon*: P. Chatterjee, *The Living Icon in Byzantium and Italy. The Vita Image, Eleventh to Thirteenth Centuries*, Νέα Υόρκη 2014.
- Chatzidakis, “L’*évolution du templon*”: M. Chatzidakis, “L’*évolution de l’icône aux 11e-13e siècles et la transformation du templon*”, στο *Actes du XV^e Congrès International d’Études Byzantines, Chronique du Congrès, I, Art et Archéologie*, Αθήνα 1979, 333-371.
- Chatzidakis, “Particularités iconographiques”: Th. Chatzidakis, “Particularités iconographiques du décor peint des chapelles occidentales du Saint-Luc en Phocide”, *CahArch* 22 (1972), 89-113.
- Chatzidakis Bacharas, *Peintures murales*: Th. Chatzidakis Bacharas, *Les peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentales*, Αθήνα 1982.
- Cheïkho, “Histoire”: P. L. Cheïkho, “Histoire de l’icône miraculeuse de Saïdnaia (στα αραβικά)”, *al-Machriq* 8 (1905), 461-467.
- Chichinadze, “Georgian Icons”: N. Chichinadze, “Georgian Icons on Mount Sinai”, *Dzeglis Megobari* 2 (2000), 3-9.
- Chitty, *The Desert a City*: D. J. Chitty, *The Desert a City*, Crestwood, N. Y. 1966.
- Chitty, “Two Monasteries”: D. J. Chitty, “Two Monasteries in the Wilderness of Judea”, *PEFQST* 3 (1928), 134-152.
- Chojnacki, “Venetian Patriciate”: S. Chojnacki, “In Search of the Venetian Patriciate: Families and Factions in the Fourteenth Century”, στο J. R. Hale (επιμ.), *Renaissance Venice*, Λονδίνο 1973, 47-90.

- Christe, *Jugements derniers*: Y. Christe, *Jugements derniers*, La Pierre-qui-Vire 1999.
- Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople*: K. N. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium 962-1204*, Λέιντεν 1996.
- Collins, “Visual Piety”: K. M. Collins, “Visual Piety and Institutional Identity at Sinai”, στο Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 95-119.
- Conder, Kitchener, *Survey*: C. R. Conder, H. H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine*, 3 τ., Λονδίνο 1881-1883.
- Constable, “Opposition to Pilgrimage”: G. Constable, “Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages”, *StG* 19 (1976), 123-146.
- Constantinides, “Une icône historiée de saint Georges”: E. Constantinides, “Une icône historiée de saint Georges du XIIIe siècle au monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinai”, στο *Drevnerusskoe istkusstvo: Rus', Vizantiia, Balkany*, Αγία Πετρούπολη 1997, 77-104, ανατυπ. E. Constantinides, *Images from the Byzantine Periphery. Studies in Iconography and Style*, Λέιντεν 2007, [Μελέτη 6], 150-179.
- Corbo, *Santo Sepolcro*: V. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*, 3 τ., Ιερουσαλήμ 1981-1982.
- Cormack, *Byzantine Art*: R. Cormack, *Byzantine Art*, Οξφόρδη 2000.
- Cormack, *Icons*: R. Cormack, *Icons*, Λονδίνο 2007.
- Cormack, Michalarias, “Painting of Saint George”: R. Cormack, St. Michalarias, “A Crusader Painting of Saint George: “maniera greca” or “lingua franca”?”, *BM* 126 (1984), 132-141.
- Cormack, “Mosaics of St. Sophia”: R. Cormack, “Interpreting the Mosaics of St. Sophia at Istanbul”, *ArtH* 4 (1981), 131-149, ανατυπ. R. Cormack, *The Byzantine Eye. Studies in Art and Patronage*, Λονδίνο 1989, [Μελέτη VIII], 313-349.
- Cormack, “Painting after Iconoclasm”: R. Cormack, “Painting after Iconoclasm”, στο A. Bryer, J. Herrin (επιμ.), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Μπέρμινγκχαμ 1977, 147-163.
- Cormack, “Sinai”: R. Cormack, “Sinai: The Construction of a Sacred Landscape”, στο Y. Piatnitsky, O. Baddeley, E. Brunner, M. Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century*, Αγία Πετρούπολη 2000, 40-45.

- Cormack, Vassilaki (επιμ.), *Byzantium*: R. Cormack, M. Vassilaki (επιμ.), *Byzantium: 330-1453*, Λονδίνο 2008.
- Cormack, *Writing in Gold*: R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, Λονδίνο 1985.
- Corrie, “Coppo di Marcovaldo’s Madonna”: R. W. Corrie, “Coppo di Marcovaldo’s Madonna del bordone and the Meaning of the Bare-legged Christ Child in Siena and the East”, *Gesta* 35 (1996), 43-65.
- Corrie, “Sinai, Acre, Tripoli”: R. W. Corrie, “Sinai, Acre, Tripoli, and the ‘Backwash from the Levant’: Where Did the Icon Painters Work?”, στο S. E. J. Gerstel, R. S. Nelson (επιμ.), *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at Saint Catherine’s Monastery in the Sinai*, Turnhout 2010, 415-448.
- Corrigan, “The Making of the Heavenly Ladder”: K. Corrigan, “Constantine’s Problems: The Making of the Heavenly Ladder of John Climacus, Vat. gr. 394”, *Word and Image* 12.1 (1996), 61-93.
- Cotsonis, Nesbitt, “Seal of Patriarch Antony”: J. Cotsonis, J. Nesbitt, “An Eleventh-Century Seal with a Representation of Patriarch Antony II Kauleas”, *Byz* 74 (2004), 517-526.
- Cotsonis, “Virgin with the ‘Tongues of Fire’”: J. Cotsonis, “The Virgin with the ‘Tongues of Fire’ on Byzantine Lead Seals”, *DOP* 48 (1994), 221-227.
- Coüasnon, *Holy Sepulchre*: C. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, Λονδίνο 1974.
- Coureas, “The Monastery of Mount Sinai and Papal Protection”: N. Coureas, “The Orthodox Monastery of Mount Sinai and Papal Protection of its Cretan and Cypriot Properties”, στο M. Balard (επιμ.), *Autour de la première Croisade: Actes du colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 Juin 1995*, Παρίσι 1996, 475-484.
- Cowe, “Pilgrimage to Jerusalem”: P. S. Cowe, “Pilgrimage to Jerusalem by the Eastern Churches”, στο L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler (επιμ.), *Wahlfahrt kennt keine Grenzen*, Μόναχο 1984, 316-330.
- Cragg, *Arab Christian*: K. Cragg, *The Arab Christian: A History in the Middle East*, Louisville 1991.
- Crowfoot, *Churches*: J. W. Crowfoot, *Churches at Bosra and Samaria-Sebaste*, Λονδίνο 1937.
- Ćurčić, “Baptismal Font”: S. Ćurčić, “The Original Baptismal Font of Gračanica and

- its Iconographic Setting”, *Zbornik Narodnog Muzeja* 9-10 (1979), 313-323.
- Ćurčić (επιμ.), *Byzantium*: S. Ćurčić (επιμ.), *Byzantium at Princeton*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1986.
- Cutler, *Aristocratic Psalters*: A. Cutler, *Aristocratic Psalters in Byzantium*, Παρίσι 1984.
- Cutler, “Ephraim, Mosaicist of Bethlehem”: A. Cutler, “Ephraim, Mosaicist of Bethlehem: The Evidence from Jerusalem”, *JArt* 12-13 (1986-1987), 179-183.
- Cutler, “Industries of Art”: A. Cutler, “The Industries of Art”, στο A. Laiou (επιμ.), *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, τ. 2, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 2002, 555-587.
- Cutler, “The Sign of the Deesis”: A. Cutler, “Under the Sign of the Deesis: On the Question of Representativeness in Medieval Art and Literature”, *DOP* 41 (1987), 145-154.
- Darrouzès, “Documents”: J. Darrouzès, “Les documents byzantins du XIIe siècle sur la primauté romaine”, *REB* 23 (1965), 42-88.
- Darrouzès, “Nicolas d’Andida”: J. Darrouzès, “Nicolas d’Andida et les azymes”, *REB* 32 (1974), 199-210.
- Darrouzès, “Traité des transferts”: J. Darrouzès, “Le traité des transferts. Édition critique et commentaire”, *REB* 42 (1984), 147-214.
- David Danel, *Iconographie des saints médecins*: M. L. David Danel, *Iconographie des saints médecins Côme et Damien*, Λίλ 1958.
- Dawkins, *Nature of Cypriot Chronicle*: R. M. Dawkins, *The Nature of the Cypriot Chronicle of Leontios Makhairas*, Οξφόρδη 1945.
- Demus, *Byzantine Art*: O. Demus, *Byzantine Art and the West*, Νέα Υόρκη 1970.
- Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*: O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium*, Λονδίνο 1948.
- Demus, *Mosaics of Norman Sicily*: O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, 4 τ., Λονδίνο 1949.
- Demus, *Mosaics of San Marco*: O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, Σικάγο 1984.
- Derbes, *Picturing the Passion*: A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy: Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Νέα Υόρκη, Κέμπριτζ 1996.
- Desay, “Chapelle episcopale à Die”: H. Desay, “La chapelle episcopale Saint Nicolas

- à Die et sa mosaïque”, *Congrès archéologique de France, Moyenne vallée du Rhône*, Παρίσι 1995, 143-158.
- Desay, “Mosaïque de Die”: H. Desay, “La mosaïque de l’évêché de Die”, *Bulletin de la société d’archéologie de la Drôme* 75 (1962), 230-248.
- Devos, “Premières versions”: P. Devos, “Les premières versions occidentals de la légende de Saïdnaia”, *AB* 65 (1947), 245-278.
- Dick, “Théodore Abuqurra (α)”: I. Dick, “Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran, la personne et son milieu”, *PrOC* 12 (1962), 209-223, 319-332.
- Dick, “Théodore Abuqurra (β)”: I. Dick, “Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran, la personne et son milieu”, *PrOC* 13 (1963), 114-129.
- Djurić, “Peinture murale”: V. J. Djurić, “La peinture murale byzantine: XIIe et XIIIe siècles”, στο *Actes du XVe congrès international d’études byzantines, I*, Αθήνα 1982, 159-252.
- Djurić, “Variants of the Officiating Bishops”: V. J. Djurić, “Some Variants of the Officiating Bishops from the End of the 12th and the Beginning of the 13th Century”, *JÖB* 32 (1982), 481-490.
- Dowling, “Georgian Church”: T. E. Dowling, “The Georgian Church in Jerusalem”, *PEFQST* 1911, 181-187.
- Drandaki, “Through Pilgrims’ Eyes”: A. Drandaki, “Through Pilgrims’ Eyes: Mt Sinai in Pilgrim Narratives of the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *ΔΧΑΕ* 27 (2006), 491-504.
- Du Cange, *Glossarium*: C. du F. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, 2 τ., Παρίσι 1688 (ανατυπ. Παρίσι 1943).
- Dufrenne, *Illustration des psautiers*: S. Dufrenne, *L’illustration des psautiers grecs du moyen age*, τ. 1, Παρίσι 1966.
- Durand, Flusin (επιμ.), *Byzance et les reliques*: J. Durand, B. Flusin (επιμ.), *Byzance et les reliques du Christ*, Παρίσι 2004.
- Eastmond, *Royal Imagery*: A. Eastmond, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, University Park 1998.
- Ehrhard, “Das Kloster Mar-Saba”: A. Ehrhard, “Das griechische Kloster Mar-Saba in Palaestina, seine Geschichte und seine litterarischen Denkmäler”, *RQ* 7 (1893), 32-79.

- Ellenblum, *Crusader Castles*: R. Ellenblum, *Crusader Castles and Modern Histories*, Κέμπριτζ 2009.
- Elsner, “Sinai Apse”: J. Elsner, “The Viewer and the Vision: The Case of the Sinai Apse”, *ArtH* 17 (1994), 81-102.
- Encyclopedia of Islam: The Encyclopedia of Islam*, Λέιντεν, Νέα Υόρκη 1993.
- Enlart, *Les monuments*: C. Enlart, *Les monuments des croisés dans le royaume de Jérusalem*, 2 τ., Παρίσι 1925-1928.
- Esbroeck, “Georgian Inscriptions”: M. van Esbroeck, “The Georgian Inscriptions”, στο M. E. Stone, *The Armenian Inscriptions from the Sinai*, Κέμπριτζ, Μασσ. 1982, 171-179.
- Esbroeck, “Église géorgienne”: M. van Esbroeck, “Église géorgienne des origines au moyen âge”, *Bedi Kartlisa* 40 (1952), 186-199.
- Etingof, “Byzantine Painting in the Hermitage”: O. E. Etingof, “A Byzantine Painting of the Late Twelfth Century in the Hermitage (Style and Iconography)” (στα ρωσικά), στο *Vostochnoe Sredizemnomor’e i Kavkaz IV-XVI vv.*, Λένινγκραντ 1988, 141-159.
- Etingof, “Virgin of Vladimir”: O. Etingof, “The Virgin of Vladimir and the Veneration of the Virgin of Blachernai in Russia”, στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Βυζαντινές εικόνες. Τέχνη, τεχνική και τεχνολογία*, Ηράκλειο 2002, 63-73.
- Etingof, *Vizantiïskie ikony*: O. E. Etingof, *Vizantiïskie Ikony VI-Pervoi Poloviny XIII Veka v Rossii*, Μόσχα 2005.
- Evangelatou, “Purple Thread”: M. Evangelatou, “The Purple Thread of the Flesh: The Theological Connotations of a Narrative Iconographic Element in Byzantine Images of the Annunciation”, στο A. Eastmond, L. James (επιμ.), *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium. Studies Presented to Robin Cormack*, Aldershot 2003, 261-279.
- Evangelatou, “The Symbolism of the Censer”: M. Evangelatou, “The Symbolism of the Censer in Byzantine Representations of the Virgin”, στο Μ. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 117-131.
- Evans, “Cilician Manuscript Illumination”: H. Evans, “Cilician Manuscript Illumination: The Twelfth, Thirteenth, and Fourteenth Centuries”, στο T. Mathews, R. S. Wieck (επιμ.), *Treasures in Heaven: Armenian Illuminated Manuscripts*, Νέα Υόρκη 1994, 66-83.

- Evans (επιμ.), *Faith and Power*: H. C. Evans (επιμ.), *Byzantium: Faith and Power, 1261-1557*, Νέα Υόρκη 2004.
- Evans, Holcomb, Hallman, “Arts of Byzantium”: H. C. Evans, M. Holcomb, R. Hallman, “The Arts of Byzantium”, *The Metropolitan Museum of Arts Bulletin* 58 (2001), 1-68.
- Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*: H. C. Evans, W. D. Wixom (επιμ.), *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, Νέα Υόρκη 1997.
- Every, “Syriac and Arabic”: G. Every, “Syriac and Arabic in the Church of Jerusalem”, *CQR* 145 (1947-1948), 230-239.
- Every, “Syrian Christians”: G. Every, “Syrian Christians in Palestine in the Middle Ages”, *ECQ* 6 (1945-1946), 363-372.
- Fadi, *Ιωάννου του Φωκά έκφρασις*: A. E. Fadi, *Ιωάννου του Φωκά έκφρασις εν συνόψει των απ’ Αντιοχείας μέχρις Ιεροσολύμων κάστρων και χωρών, Συρίας, Φοινίκης και των κατά Παλαιστίνην Αγίων Τόπων*, μεταπτυχιακή εργασία στον τομέα Μεσαιωνικών και Νέων Ελληνικών Σπουδών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου, Θεσσαλονίκη 2008.
- Falkenhausen, “Monachesimo in Sicilia”: V. von Falkenhausen, “Il monachesimo Greco in Sicilia”, στο *La Sicilia rupestre*, Galatina 1986, 135-174.
- Falkenhausen, “Regentschaft der Gräfin Adelasia”: V. von Falkenhausen, “Zur Regentschaft der Gräfin Adelasia del Vasto in Kalabrien und Sizilien (1101-1112)”, στο I. Ševčenko, I. Hutter (επιμ.), *Αετός. Studies in Honour of Cyril Mango presented to him on April 14, 1998*, Στουτγκάρδη, Λειψία 1998, 87-115.
- Fast, “Der el-Mkellik”: Th. Fast, “Der el-Mkellik”, *ZDPV* 36 (1913), 28-32.
- Fazzo, “Rifiuto delle icone”: V. Fazzo, “Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno”, *VetChr* 20 (1983), 25-45.
- Fedalto, *Chiesa latina*: G. Fedalto, *La chiesa latina in oriente*, Βερόνα 1981.
- Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*: E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, Μόναχο 1968.
- Fink, “Foundation of Latin Sates”: H. S. Fink, “The Foundation of the Latin Sates, 1099-1118”, στο K. M. Setton (επιμ.), *A History of the Crusades*, τ. 1, Μάντισον, Μιλγουόκι, Λονδίνο 1969, 368-409
- Fisher, “Psellos’ Sermon on the Crucifixion”: E. A. Fisher, “Image and Ekphrasis in

- Michael Psellos' Sermon on the Crucifixion", *Byzantinoslavica* 55 (1994), 44-55.
- Flusin, "Construire une nouvelle Jérusalem": B. Flusin, "Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques", στο M. A. Amir-Moezzi, J. Scheid (επιμ.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origins*, Turnhout 2000, 51-70.
- Flusin, "Reliques de la Sainte-Chapelle": B. Flusin, "Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople", στο J. Durand, M.-P. Laffitte (επιμ.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle, Exhibition Catalogue, Paris-Louvre 2001*, Παρίσι 2001, 20-31.
- Folda, *Art of the Crusaders*: J. Folda, *Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Κέμπριτζ, Νέα Υόρκη 1995.
- Folda, *Crusader Art*: J. Folda, *Crusader Art. The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1099-1291*, Aldershot 2008.
- Folda, *Crusader Art in the Holy Land*: J. Folda, *Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291*, Κέμπριτζ 2005.
- Folda, *Crusader Manuscript*: J. Folda, *Crusader Manuscript Illumination of Saint Jean d'Acre: 1275-1291*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1976.
- Follieri (επιμ.), *I calendari in metro*: E. Follieri (επιμ.), *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, 2 τ., Βρυξέλες 1980.
- Frankopan, "Challenges": P. Frankopan, "Challenges to Imperial Authority in Byzantium: Revolts on Crete and Cyprus at the End of the 11th Century", *Byz* 74 (2004), 382-402.
- Frolow, "Deux églises", 45-48: A. Frolow, "Deux églises byzantines d'après des sermons peu connu de Léon VI le Sage", *REB* 3 (1945), 43-91.
- Frolow, "Ménologue du Vatican": A. Frolow, "L'origine des miniatures du Ménologue du Vatican", *ZRVI* 6 (1960), 29-42.
- Frolow, *Reliquaires de la Vraie Croix*: A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix. Etude d'histoire et d'archéologie*, Παρίσι 1965.
- Frolow, *Relique de la Vraie Croix*: A. Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le development d'un cult*, Παρίσι 1961.
- Furrer, "Lauren und Klöster": K. Furrer, "Nachtrag zu Baurath Schick's 'Die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda'", *ZDPV* 3 (1880), 234.
- Fyssas, "Moses": N. Fyssas, "Moses Honoured as Patron of the Monastery of Sinai",

- στο E. Hadjistryphonos (επιμ.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean. History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives*, Θεσσαλονίκη 2008, 243-255.
- Galadza, *Liturgical Byzantinization*: D. Galadza, *Worship of the Holy City in Captivity. The Liturgical Byzantinization of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem After the Arab Conquest (8th-13th c.)*, Ρώμη 2013.
- Galadza, "Liturgical Byzantinization": D. Galadza, "Liturgical Byzantinization in Jerusalem: Al-Biruni's Melkite Calendar in Context", *BBGG* 7 (2010), 69-85.
- Galadza, "Sources": D. Galadza, "Sources for the Study of Liturgy in Post-Byzantine Jerusalem (638-1187 CE)", *DOP* 67 (2013), 75-94.
- Galatariotou, *Making of a Saint*: C. Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Κέμπριτζ, Νέα Υόρκη, Μελβούρνη 1991.
- Galatariotou, "Travel and Perception": C. Galatariotou, "Travel and Perception in Byzantium", *DOP* 47 (1993), 221-241.
- Galavaris, *Eleventh Century Hexptych*: G. Galavaris, *An Eleventh Century Hexptych of the Saint Catherine's Monastery at Mount Sinai*, Βενετία, Αθήνα 2009.
- Galavaris, *Illustrations*: G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1969.
- Galavaris, "Majestas Mariae": G. Galavaris, "Majestas Mariae in Late Greek and Russian Icons", στο M. van Rijn (επιμ.), *Icons and East Christian Works of Art*, Λονδίνο 1980, 7-18.
- Galavaris, "'Sinaitic' Manuscripts": G. Galavaris, "'Sinaitic' Manuscripts in the Time of the Arabs", *ΔΧΑΕ* 12 (1984), 117-144.
- Galey, *Katharinenkloster*: J. Galey, *Das Katharinenkloster auf dem Sinai*, Στουτγκάρδη 2003.
- Galey, *Sinai*: J. Galey, *Sinai and the Monastery of Saint Catherine*, Garden City 1980.
- Gallo, *Tesoro di San Marco*: R. Gallo, *Il Tesoro di San Marco e la sua storia*, Φλωρεντία 1967.
- Garitte, "Évangélique grec-arabe": G. Garitte, "Un évangélique grec-arabe du Xe siècle (cod. Sin. ar. 116)", στο K. Treu (επιμ.), *Studia Codicologica*, Βερολίνο 1977, 207-225.
- Gerstel, *Sacred Mysteries*: S. E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries. Programs*

- of the Byzantine Sanctuary, Σιάτλ, Λονδίνο 1999.
- Giunta, *Bizantini e bizantinismo*: F. Giunta, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia Normanna*, Παλέρμο 1974.
- Gladysheva, Nersesian, *Icons*: E. Gladysheva, L. Nersesian, *Masterpieces of the Tretyakov Gallery. Icons*, Μόσχα 2012.
- Gori, “Hodoiporikon”: E. Gori, “Lo Hodoiporikon di Costantino Manasse”, *Πορφύρα* 12 (2011), 3-67.
- Gouillard, “Un ‘quartier’ d’émigrés palestiniens”: J. Gouillard, “Un ‘quartier’ d’émigrés palestiniens à Constantinople au IXe siècle”, *RESEE* 7 (1969), 73-76.
- Grabar, *L’empereur dans l’art*: A. Grabar, *L’empereur dans l’art byzantin*, Παρίσι 1936.
- Grierson, “Dates of the Patriarch Sophronius”: P. Grierson, “The Dates of the Patriarch Sophronius II of Jerusalem (post 1048-1076/83)”, *REB* 43 (1985), 231-235.
- Griffith, “Anthony David of Baghdad”: S. H. Griffith, “Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine”, *Church History* 58.1 (1989), 7-19.
- Griffith, “Christians, Muslims and the Image”: S. H. Griffith, “Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times”, στο B. Groneberg, H. Spieckermann (επιμ.), *Die Welt der Götterbilder*, Βερολίνο, Νέα Υόρκη 2007, 347-380.
- Griffith, *Church in the Shadow*: S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 2008.
- Griffith, “Church of Jerusalem”: S. H. Griffith, “The Church of Jerusalem and the ‘Melkites’: The Making of an ‘Arab Orthodox’ Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)”, στο O. Limor, G. Stroumsa (επιμ.), *Christians and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006, 175-204.
- Griffith, “From Aramaic to Arabic”: S. H. Griffith, “From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Period”, *DOP* 51 (1997), 11-31.

- Griffith, "Giovanni di Damasco": S. H. Griffith, "Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria all'Epoca degli Omayyadi", στο S. Chialà, L. Cremaschi (επιμ.), *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam*, Magnano 2006, 21-52.
- Griffith, "Greek into Arabic": S. H. Griffith, "Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century, the Example of the Summa Theologiae Arabica", *Byz* 56 (1986), 117-138.
- Griffith, "John of Damascus": S. H. Griffith, "John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era. The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam", *Hugoye* 11 (2008), 207-237.
- Griffith, "Monks of Palestine": S. H. Griffith, "The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic", *Muslim World* 78 (1988), 1-28.
- Griffith, "Stephen of Ramlah": S. H. Griffith, "Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine", *JEH* 36 (1985), 23-45.
- Griffith, *Theodore Abu Qurrah*: S. H. Griffith, *Theodore Abu Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Τελ Αβίβ 1992.
- Griffith, "Theodore Abu Qurrah's Tract": S. H. Griffith, "Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", *JAOS* 105 (1985), 53-73.
- Griffith, *Treatise on the Veneration*: S. H. Griffith, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons by Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran (c. 755-c. 830 A.D.)*, Λουβέν 1997.
- Grumel, *Chronologie*: V. Grumel, *La Chronologie*, Παρίσι 1958.
- Grumel, "Chronologie du règne de Léon": V. Grumel, "Chronologie des événements du règne de Léon VI (886-912)", *EO* 35 (1936), 5-42.
- Grumel, "Jérusalem entre Rome et Byzance": V. Grumel, "Jérusalem entre Rome et Byzance: Une lettre du patriarche de Constantinople Nicolas III à son collègue de Jérusalem (vers 1089)", *EO* 38 (1935), 104-117.
- Grumel, "Le 'miracle habituel'": V. Grumel, "Le 'miracle habituel' de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople", *EO* 30 (1931), 129-146.
- Guillou, "Monastère": A. Guillou, "Le monastère de la Théotokos au Sinai", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 67 (1995), 217-258.
- Grumel, "Patriarcat": V. Grumel, "Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (969-1084)", *EO* 33 (1934), 129-147.

- Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*: D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη 1998.
- Haddad, *Théologiens arabes*: R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Παρίσι 1985.
- Hadermann-Misguich, “Peinture à Chypre”: L. Hadermann-Misguich, “La peinture monumentale du XIIe siècle à Chypre”, *Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina* 32 (1985), 233-258.
- Hadermann-Misguich, “Peinture monumentale”: L. Hadermann-Misguich, “La peinture monumentale tardo-comnène et ses prolongements au XIIIe siècle”, στο *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, Chronique du Congrès, I, Art et Archéologie*, Αθήνα 1979, 255-284.
- Hadermann-Misguich, “Vierge Kykkotissa”: L. Hadermann-Misguich, “La Vierge Kykkotissa et l'éventuelle origine latine de son voile”, στο Ε. Κυπραίου (επιμ.), *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, τ. 1, Αθήνα 1991, 197-204.
- Hahn κ.ά. (επιμ.), *Sanct Georg*: S. Hahn κ.ά. (επιμ.), *Sanct Georg. Der Ritter mit dem Drachen*, Lindenberg 2001.
- Hahnloser (επιμ.), *Tesoro di San Marco*: H. R. Hahnloser (επιμ.), *Il tesoro di San Marco*, Φλωρεντία 1971.
- Halkin, “Saint Antoine le jeune”: F. Halkin, “Saint Antoine le jeune et Pétronas le vainquer des arabes en 863”, *AB* 62 (1944), 187-225.
- Hamilton, “Excavations in the Church of the Nativity”: R. W. Hamilton, “Excavations in the Atrium of the Church of the Nativity, Bethlehem”, *QDAP* 3 (1933), 1-8.
- Hamilton, “Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem”: B. Hamilton, “Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem”, στο *Καθηγήτρια. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, 353-375.
- Hamilton, *Latin Church*: B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, Λονδίνο 1980.
- Hamilton, “Latin Church”: B. Hamilton, “The Latin Church in the Crusader States”, στο *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontation. Acta of the Congress held at Hernen Castle in May 1993*, Λουβέν 1996, 1-20.
- Hamilton, “Our Lady of Saidnaiya”: B. Hamilton, “Our Lady of Saidnaiya: An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades”, στο R. N. Swanson (επιμ.), *The Holy Land, Holy Lands, and*

- Christian History. Papers Read at the 1998 Summer Meeting and the 1999 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge 2000, 207-215.
- Hamilton, *Samaria-Sebaste*: R. W. Hamilton, *Guide to Samaria-Sebaste*, Ιερουσαλήμ 1944.
- Hamilton, “Women”: B. Hamilton, “Women in the Crusader States. The Queens of Jerusalem (1100-1190)”, στο D. Baker (επιμ.), *Medieval Women*, Οξφόρδη 1978, 143-174.
- Harvey, *Holy Sepulchre*: W. Harvey, *Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem. Structural Survey, Final Report*, Οξφόρδη 1935.
- Harvey, Lethaby, Dalton, Cruso, Headlam, *Church of the Nativity*: W. Harvey, W. R. Lethaby, O. M. Dalton, H. A. A. Cruso, A. C. Headlam, *The Church of the Nativity at Bethlehem*, Λονδίνο 1910.
- Hasluck, *Christianity and Islam*: F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 τ., Οξφόρδη 1929.
- Hausherr, “Monastic Theology”: I. Hausherr, “The Monastic Theology of St. John Climacus”, *ABR* 38 (1987), 381-407.
- Hetherington, “Who is this King of Glory?": P. Hetherington, “Who is this King of Glory? The Byzantine Enamels of an Icon Frame and Revetment in Jerusalem”, *ZKunst* 53 (1990), 25-38, ανατύπ. P. Hetherington, *Enamels, Crowns, Relics and Icons. Studies on Luxury Arts in Byzantium*, Farnham 2008, [Μελέτη XII].
- Hill, *History of Cyprus*: G. Hill, *A History of Cyprus*, 2 τ., Κέμπριτζ 1940-1948.
- Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries*: Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven, Λονδίνο 1992.
- Hoffmann, “Manuscripts grecs”: P. Hoffmann, “Les manuscrits grecs dates du Mont Sinai (IXe-XIIe siècle)”, *Scriptorium* 38 (1984), 347-355.
- Huber, *Heilige Berge*: P. Huber, *Heilige Berge-Sinai, Athos, Golgota: Ikonen, Fresken, Miniaturen*, Ζυρίχη 1980.
- Hunt, “Artistic and Cultural Interrelations”: L.-A. Hunt, “Artistic and Cultural Interrelations Between the Christian Communities at the Holy Sepulchre in the 12th Century”, στο L.-A. Hunt, *Byzantium, Eastern Christendom and Islam. Art at the Crossroads of the Medieval Mediterranean*, τ. 2, Λονδίνο 2000, [Μελέτη XIX], 261-300.

- Hunt, "Damascus Gate": L.-A. Hunt, "Damascus Gate, Jerusalem, and Crusader Wall-painting of the Mid-Twelfth Century", στο J. Folda (επιμ.), *Crusader Art in the Twelfth Century*, Οξφόρδη 1982, 191-214.
- Hunt, "Incense of Virginity", 182-232: L.-A. Hunt, "The Fine Incense of Virginity: A Late Twelfth Century Wallpainting of the Annunciation at the Monastery of the Syrians, Egypt", *BMGS* 19 (1995), 182-232.
- Hunt, "Mosaics of the Church of the Nativity": L.-A. Hunt, "Art and Colonialism: the Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of 'Crusader' Art", *DOP* 45 (1991), 69-85.
- Hunt, "Newly Discovered Wallpainting": L.-A. Hunt, "The Newly Discovered Wallpainting of the Annunciation at Dayr al-Suryan. Its Twelfth Century Date and Imagery of the Incense", *CahArch* 43 (1995), 147-152.
- Hunt, "Wall-Painting at Deir es Suriani": L.-A. Hunt, "Christian-Muslim Relations in Painting in Egypt of the Twelfth to mid-Thirteenth Centuries: Sources of Wall-Painting at Deir es Suriani and the Illustration of the New Testament MS Paris, Copte-Arabe 1/Cairo, Bibl. 94", *CahArch* 33 (1985), 111-155.
- Hunt, "Woman's Prayer": L.-A. Hunt, "A Woman's Prayer to Saint Sergios in Latin Syria. Interpreting a Thirteenth-Century Icon at Mount Sinai", *BMGS* 15 (1991), 96-145, ανατυπ. L.-A. Hunt, *Byzantium, Eastern Christendom and Islam. Art at the Crossroads of the Medieval Mediterranean*, τ. 2, Λονδίνο 2000, [Μελέτη XIV], 78-126.
- Hutter, Canart, *Das Marienhomiliar des Mönchs Jakobos von Kokkinobaphos*: I. Hutter, P. Canart, *Das Marienhomiliar des Mönchs Jakobos von Kokkinobaphos, Codex Vaticanus Graecus 1162*, Βατικανό 1991.
- Ivanka, "Aufstieg": E. von Ivanka, "Aufstieg und Wende", *JÖB* 19 (1970), 141-152.
- Jacoby, "Bishop Gunther of Bamberg": D. Jacoby, "Bishop Gunther of Bamberg, Byzantium and Christian Pilgrimage to the Holy Land in the Eleventh Century", στο L. M. Hoffmann, A. Monchizadeh (επιμ.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Βισμπάντεν 2005, 267-285.
- Jacoby, "Byzantine Crete": D. Jacoby, "Byzantine Crete in the Navigation and Trade Networks of Venice and Genoa", L. Balletto (επιμ.), *Oriente e Occidente tra medioevo ed età moderna. Studi in onore di Geo Pistarino*, Acqui Terme

- 1997, 517-540, ανατυπ. στο D. Jacoby, *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*, Aldershot 2001, [Μελέτη II].
- Jacoby, “Byzantine Trade”: D. Jacoby, “Byzantine Trade with Egypt from the Mid-Tenth Century to the Fourth Crusade”, *Θησαυρίσματα* 30 (2000), 25-77, ανατυπ. στο D. Jacoby, *Commercial Exchange Across the Mediterranean. Byzantium, the Crusader Levant, Egypt and Italy*, Aldershot 2005, [Μελέτη IV], επίσης ανατυπ. στο J. Shepard (επιμ.), *The Expansion of Orthodox Europe. Byzantium, the Balkans and Russia*, Aldershot 2007, 107-160.
- Jacoby, “Cretan Cheese”: D. Jacoby, “Cretan Cheese-a Neglected Aspect of Venetian Medieval Trade”, στο E. E. Kittel, Th. F. Madden (επιμ.), *Medieval and Renaissance Venice*, Ουρμπάνα, Σικάγο 1999, 49-68.
- Jacoby, “Crusader Acre”: D. Jacoby, “Society, Culture and the Arts in Crusader Acre”, στο D. H. Weiss, L. Mahoney (επιμ.), *France and the Holy Land. Frankish Culture at the End of the Crusades*, Βαλτιμόρη 2004, 97-137.
- Jacoby, “Economic Impact”: D. Jacoby, “The Economic Impact of Christian Pilgrimage on the Holy Land, Eight-Sixteenth Century. A Long-Term Overview”, στο F. Ammannati (επιμ.), *Religion and Religious Institutions in the European Economy, 1000-1800*, Firenze 2012, 697-712.
- Jacoby, “Pèlerinage médiéval”: D. Jacoby, “Pèlerinage médiéval et sanctuaires de Terre Sainte. Le perspective vénitienne”, *Ateneo Veneto* 24 (1986), 27-58, ανατυπ. στο D. Jacoby, *Studies on the Crusader State and on Venetian Expansion*, Northampton 1989, [Μελέτη IV].
- Jacoby, “Pilgrimage to Sinai”: D. Jacoby, “Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century”, στο R. S. Nelson, K. M. Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, Λος Άντζελες 2006, 79-93.
- Jacoby, “Rise”: D. Jacoby, “The Rise of a New Emporium in the Eastern Mediterranean: Famagusta in the Late Thirteenth Century”, στο *Μελέται και υπομνήματα. Ίδρυμα αρχιεπισκόπου Μακαρίου Γ΄*, Λευκωσία 1984, 145-179, ανατυπ. στο D. Jacoby, *Studies on the Crusader State and on Venetian Expansion*, Northampton 1989, [Μελέτη VIII].
- Jacoby, “Ruolo di Acri”: D. Jacoby, “Il ruolo di Acri nel pellegrinaggio a Gerusalemme”, στο M. S. Calò Mariani (επιμ.), *Il cammino di Gerusalemme*, Μπάρι 2002, 31-50.
- Jacoby, “Trade”: D. Jacoby, “The Trade of Crusader Acre in the Levantine Context.

- An Overview”, *Archivio Storico del Sannio* 3 (1998), 103-120, ανατυπ. στο D. Jacoby, *Commercial Exchange Across the Mediterranean. Byzantium, the Crusader Levant, Egypt and Italy*, Aldershot 2005, [Μελέτη Ι].
- James, “Bearing Gifts from the East”: L. James, “Bearing Gifts from the East: Imperial Relic Hunters Abroad”, στο A. Eastmond (επιμ.), *Eastern Approaches to Byzantium, Papers from the Thirty-Third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, Aldershot 2001, 119-131.
- James, “Dry Bones”: L. James, “Dry Bones and Painted Pictures: Relics and Icons in Byzantium”, στο A. Lidov (επιμ.), *Eastern Christian Relics*, Μόσχα 2003, 45-53.
- James, “Mosaic Matters”: L. James, “Mosaic Matters. Questions of Manufacturing and Mosaicists in the Mosaics of San Marco, Venice”, στο Maguire, Nelson (επιμ.), *San Marco, Byzantium, and the Myths of Venice*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 2010, 227-243.
- James, “Monks, Monastic Art, the Sanctoral Cycle”: L. James, “Monks, Monastic Art, the Sanctoral Cycle and the Middle Byzantine Church”, στο M. Mullet, A. Kirby (επιμ.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, Μπέλφαστ 1994, 162-175.
- James, Webb, “To Understand Ultimate Things”: E. James, R. Webb, “To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places: Ekphrasis and Art in Byzantium”, *ArtH* 14 (1991), 1-17.
- Janin, *Géographie ecclésiastique*: R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l’empire byzantine, Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, Les églises et les monastères*, τ. 3, Παρίσι 1969.
- Janin, “Géorgiens à Jerusalem”: R. Janin, “Les Géorgiens à Jerusalem”, *EO* 16 (1913), 32-38, 211-219.
- Johns, “Greek Church in Sicily”: J. Johns, “The Greek Church and the Conversion of Muslims in Norman Sicily”, *ByzF* 21 (1995), 133-157.
- Jotischky, “Greek Orthodox and Latin Monasticism”: A. Jotischky, “Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule”, στο J. Patrich (επιμ.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Λουβέν 2001, 85-96.
- Jotischky, “Mosaics in the Church of the Nativity”: A. Jotischky, “Manuel Comnenus

- and the Reunion of the Churches: The Evidence of the Conciliar Mosaics in the Church of the Nativity in Bethlehem”, *Levant* 26 (1994), 207-223.
- Jugie, “Ceinture”: M. Jugie, “L’*église de Chalcoprateia et le culte de la ceinture de la sainte Vierge à Constantinople*”, *EO* 16 (1913), 308-312.
- Justin Sinaites, “Sinai Codex Theodosianus”: F. Justin Sinaites, “The Sinai Codex Theodosianus: Manuscript as Icon”, στο R. S. Nelson, K. M. Collins (επιμ.), *Holy Image. Hallowed Ground. Icons from Sinai*, Λος Άντελες 2006, 57-77.
- Justin Sinaites, “Sinai, Ms Gr. 2”: H. Justin Sinaites, “Sinai, Ms Gr. 2: Exploring the Significance of a Sinai Manuscript”, στο S. E. J. Gerstel, R. S. Nelson (επιμ.), *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at Saint Catherine’s Monastery in the Sinai*, Turnhout 2010, 259-281.
- Kalavrezou, “Helping Hands”: I. Kalavrezou, “Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court”, στο H. Maguire (επιμ.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Ουάσινγκτον, Ν. Κ. 1997, 53-79.
- Kalomoirakis, “Icon Depicting Miraculous Icons of the Virgin”: D. Kalomoirakis, “12. Icon Depicting Miraculous Icons of the Virgin in Constantinople and Scenes from the Life of Christ”, στο M. Kazakou, V. Skoulas (επιμ.), *Egeria. Monuments of Faith in the Medieval Mediterranean*, Αθήνα 2007, 215-217.
- Kalopissi-Verti, “Painters’ Portraits”: S. Kalopissi-Verti, “Painters’ Portraits in Byzantine Art”, *ΔΧΑΕ* 17 (1993-1994), 129-142.
- Kaplan, “Choix du lieu saint”: M. Kaplan, “Le choix du lieu saint d’après certaines sources hagiographiques byzantines”, στο M. Kaplan (επιμ.), *Le sacré et son inscription dans l’espace à Byzance et en Occident*, Παρίσι 2001, 183-198.
- Kaplan, “Les saints en pèlerinage”: M. Kaplan, “Les saints en pèlerinage à l’époque mésobyzantine (VIIe-XIIe siècles)”, *DOP* 56 (2002), 109-128.
- Kaplan, “Patriarche byzantine”: M. Kaplan, “Un patriarche byzantine dans le royaume latin de Jérusalem: Léontios”, στο D. Coulon κ.ά. (επιμ.), *Chemins d’outre mer. Études sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, 2 τ., Παρίσι 2004, 475-488.
- Kartsonis, *Anastasis*: A. D. Kartsonis, *Anastasis: the Making of an Image*, Πρίνστον Ν. Τζ. 1986.
- Kasteren, “Umgebung von Jerusalem”: J. P. van Kasteren, “Aus der Umgebung von Jerusalem”, *ZDPV* 13 (1890), 90.

- Kedar, "Convergences": B. Z. Kedar, "Convergences of Oriental, Christian, Muslim and Frankish Worshippers: The Case of Saydnaya and the Knights Templae", στο Z. Hunyadi, J. Laszlovszky (επιμ.), *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, Βουδαπέστη 2001, 89-100.
- Kennedy, *Prophet*: H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη 1986.
- Kitzinger, "Byzantine Contribution": E. Kitzinger, "The Byzantine Contribution to Western Art of the Twelfth and Thirteenth Centuries", *DOP* 20 (1966), 25-47, ανατυπ. στο E. Kitzinger, *The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies*, W. E. Kleinbauer (επιμ.), Bloomington, Ind. 1976, 357-388.
- Kitzinger, "Byzantium and the West": E. Kitzinger, "Byzantium and the West in the Second Half of the Twelfth Century: Problems of Stylistic Relationship", *Gesta* 9 (1970), 49-56.
- Kitzinger, "Mosaic Ateliers": E. Kitzinger, "Two Mosaic Ateliers in Palermo in the 1140s", στο Barral I Altet (επιμ.), *Artistes, artisans*, τ. 1, 277-289.
- Kitzinger, *Mosaics of Monreale*: E. Kitzinger, *The Mosaics of Monreale*, Παλέρμο 1960.
- Kitzinger, "Norman Sicily": E. Kitzinger, "Norman Sicily as a source of Byzantine Influence on Western Art in the Twelfth Century", στο *Byzantine Art and European Art, Lectures*, Αθήνα 1966, 121-147.
- Kitzinger, "Observations": E. Kitzinger, "Observations on the Mosaic of the Annunciation in the Cappella Palatina in Palermo", στο I. Hutter (επιμ.), *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des Europäischen Mittelalters*, Βιέννη 1984, 99-115.
- Kitzinger, "Reflections on Feast Cycle": E. Kitzinger, "Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art", *CahArch* 36 (1988), 51-73.
- Kitzinger, "Role of Miniature Painting": E. Kitzinger, "The Role of Miniature Painting in Mural Decoration", στο K. Weitzmann, W. C. Loerke, E. Kitzinger, H. Buchthal (επιμ.), *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1975, 99-142.
- Kitzinger, *Saint Mary*: E. Kitzinger, *The Mosaics of Saint Mary of the Admiral in Palermo*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 1990.
- K'ldiašvili, "Icône de Saint Georges": D. K'ldiašvili, "L'icône de Saint Georges du

- Mont Sinai avec le portrait de Davit Aghmašenebeli”, *REGC* 5 (1989), 107-128.
- Klein, *Wahre Kreuz*: H. Klein, *Byzanz, der Westen und das wahre Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Βισμπάντεν 2004.
- Konstantinidi, “Message idéologique”: C. Konstantinidi, “Le message idéologique des évêques locaux officiants”, *Zograf* 25 (1996), 39-50.
- Kötting, *Peregrinatio Religiosa*: B. Kötting, *Peregrinatio Religiosa*, Regensburg 1950.
- Külzer, “Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage”: A. Külzer, “Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai”, στο R. Macrides (επιμ.), *Travel in the Byzantine World, Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000*, Aldershot 2002, 149-161.
- Külzer, “Manasses und Phokas”: A. Külzer, “Konstantinos Manasses und Johannes Phokas. Zwei byzantinische Orientreisende des 12. Jahrhunderts”, στο X. von Ertzdorff, G. Gieseemann (επιμ.), *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik und Reise und Länderberichte*, Άμστερνταμ, Νέα Υόρκη 2003, 185-209.
- Külzer, *Peregrinatio graeca*: A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam: Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Φρανκφούρτη 1994.
- Külzer, “Reisende”: A. Külzer, “Reisende und Reisenliteratur im byzantinischen Reich”, *Βυζαντινά σύμμεικτα* 14 (2001), 77-93.
- Kühnel, “Neue Feldarbeiten”: G. Kühnel, “Neue Feldarbeiten zur musivischen und malerischen Ausstattung der Geburts-Basilika in Bethlehem”, *Kunstchronik* 37 (1984), 507-513.
- Kühnel, *Wall Painting*: G. Kühnel, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Βερολίνο 1988.
- Labib, *Pèlerins*: M. Labib, *Pèlerins et voyageurs au Mont Sinai*, Παρίσι 1961.
- Lafontaine-Dosogne, “Cycle of the Infancy of Christ”: J. Lafontaine-Dosogne, “Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ”, στο P. A. Underwood (επιμ.), *The Kariye Djami*, τ. 4, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1975, 195-241.

- Lafontaine-Dosogne, "Les représentations de la Nativité": J. Lafontaine-Dosogne, "Les représentations de la Nativité du Christ dans l'art de l'Orient Chrétien", στο P. Cockshaw κ.ά. (επιμ.), *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, Ghent 1979, 11-21.
- Lagrange, "Chronique": M. J. Lagrange, "Chronique. Lettre de Jérusalem", *RB* 1 (1892), 440-441.
- Lamm, "Fatimid Wood-work": C. J. Lamm, "Fatimid Wood-work, its style and chronology", *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 18 (1935-1937), 59-91.
- La Monte, "Byzantine Empire Suzerain of the Latin Crusading States?": J. L. La Monte, "To What Extent was the Byzantine Empire the Suzerain of the Latin Crusading States?", *Byz* 7 (1932), 253-264.
- Lamoreaux, "Biography of Theodore Abu Qurrah": J. C. Lamoreaux, "The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited", *DOP* 56 (2002), 25-40.
- Lamoreaux, "Theodore Abu Qurrah": J. C. Lamoreaux, "Theodore Abu Qurrah and John the Deacon", *GRBS* 42 (2001), 361-386.
- Lange, *Reliefikone*: R. Lange, *Die Byzantinische Reliefikone*, Βερολίνο 1964.
- Lannoy, "Mosaïque": F. Lannoy, "La mosaïque du palais episcopal de Die (XIIe siècle)", *Moyen Âge* 74 (2010), 50-55.
- Laurent, *Corpus*: V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantine*, 5 τ., Παρίσι 1963-1981.
- Lazarev, *Double Paged Tablets*: V. Lazarev, *The Double Paged Tablets from the Saint Sophia Cathedral in Novgorod*, Μόσχα 1977.
- Lazarev, "Fragments d'épistyles": V. Lazarev, "Trois fragments d'épistyles peintes et le templon byzantin", *ΔΧΑΕ* 4 (1964-1965), 117-143.
- Lazarev, *Icons*: V. Lazarev, *Russian Icons (XI-XIII Century)*, Μόσχα 1983.
- Lazarev, *Russian Murals*: V. Lazarev, *Old Russian Murals and Mosaics from the XI to the XVI Century*, Λονδίνο 1966.
- Lazarev, *Storia*: V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Τορίνο 1967.
- Leeming, "Adoption of Arabic": K. Leeming, "The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites", *ARAM* 15 (2003), 239-246.
- Le Strange, *Palestine*: G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Βηρυτός 1965.
- Lidova, "Six Icons": M. Lidova, "The Artist's Signature in Byzantium. Six Icons by Ioannes Tohabi in Sinai Monastery (11th-12th century)", *Opera, Nomina, Historiae. Giornale di cultura artistica* 1 (2009), 77-98.

- Lidov, *Ikony Sinaiia*: A. Lidov, *Vizantiiskie ikony Sinaiia*, Μόσχα 1999.
- Lifšic, *Iskusstvo*: L. Lifšic, *Russkoe Iskusstvo, X-XVII Vekov*, Μόσχα 2007.
- Lilie, “Byzanz und Kreuzfahrerstaaten”: R.-J. Lilie, “Noch einmal zu dem Thema ‘Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten’”, *Varia* 1 (1984), 132-142.
- Lilie, *Kreuzfahrerstaaten*: R.-J. Lilie, *Byzantium und die Kreuzfahrerstaaten*, Μόναχο 1981.
- Linardou, “Depicting the Salvation”: K. Linardou, “Depicting the Salvation: Typological Images of Mary in the Kokkinobaphos Manuscripts”, στο L. Brubaker, M. Cunningham (επιμ.), *The Cult of Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, Farnham 2011, 133-149.
- Linardou, *Kokkinobaphos Manuscripts*: K. Linardou, *Reading Two Byzantine Illustrated Books: the Kokkinobaphos Manuscripts (Vaticanus graecus 1162 and Parisinus graecus 1208) and their Illustration*, Διδ. Διατρ., Πανεπιστήμιο του Μπέρμινγκχαμ 2004.
- Louth, “John of Damascus”: A. Louth, “John of Damascus and the Making of the Byzantine Theological Synthesis”, στο J. Patrich (επιμ.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Λουβέν 2001, 301-304.
- Louth, *Saint John Damascene*: A. Louth, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Οξφόρδη 2002.
- Magdalino, “L’eglise du Phare”: P. Magdalino, “L’eglise du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe/VIIIe-XIIIe siècles)”, στο J. Durand, B. Flusin (επιμ.), *Byzance et les reliques du Christ*, Παρίσι 2004, 15-30.
- Magdalino, “Manuel Komnenos and the Great Palace”: P. Magdalino, “Manuel Komnenos and the Great Palace”, *BMGS* 4 (1978), 101-114.
- Magdalino, Nelson, “The Emperor in Byzantine Art”: P. Magdalino, R. S. Nelson, “The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century”, *ByzF* 8 (1982), 123-183.
- Maguire, *Art and Eloquence*: H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1981.
- Maguire, *Icons of Their Bodies*: H. Maguire, *The Icons of Their Bodies. Saints and Their Images in Byzantium*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1996.
- Maguire, “Mosaics of Nea Moni”: H. Maguire, “The Mosaics of Nea Moni: An

- Imperial Reading”, *DOP* 46 (1992), 205-214.
- Maguire, “Self-Conscious Angel”: H. Maguire, “The Self-Conscious Angel. Character Study in Byzantine Paintings of the Annunciation”, *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983), 377-392.
- Maguire, “Symeon with the Christ Child”: H. Maguire, “The Iconography of the Symeon with the Christ Child in Byzantine Art”, *DOP* 34-35 (1980-1981), 261-269.
- Majeska, “St. Sophia”: G. P. Majeska, “St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: The Russian Travelers on the Relics”, *DOP* 27 (1973), 69-87.
- Malamut, *Sur la route des saints*: E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Παρίσι 1993.
- Mango, “Chalkoprateia Annunciation”: C. Mango, “The Chalkoprateia Annunciation and the Pre-Eternal Logos”, *ΔΧΑΕ* 17 (1993-1994), 165-170.
- Mango, *Materials*: C. Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 1962.
- Mango, “Pilgrim’s Motivation”: C. Mango, “The Pilgrim’s Motivation”, στο *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christlichen Archäologie*, Münster 1995, 2-3.
- Mango, Hawkins, “Apse Mosaics of St Sophia”: C. Mango, E. J. W. Hawkins, “The Apse Mosaics of St Sophia at Istanbul. Report on Work Carried out in 1964”, *DOP* 19 (1965), 115-151.
- Mango, Hawkins, “Hermitage of St. Neophytos”: C. Mango, E. J. W. Hawkins, “The Hermitage of St. Neophytos and its Wall-Paintings”, *DOP* 20 (1966), 119-206.
- Mann, “Der el-Mkellik”: G. Mann, “The Cave in Der el-Mkellik, the Theoctistus Monastery”, *Teva va'arets* 16 (1973-1974), 34-39.
- Mannino, “Vergine ‘Kykkotissa’”: P. Santa Maria Mannino, “La Vergine ‘Kykkotissa’ in due icone laziali del Duecento”, στο *Roma anno 1300: Atti della IV settimana di studi di storia dell’arte medievale dell’università di Roma*, Ρώμη 1983, 487-492.
- Marcon, “Tesoro di San Marco”: S. Marcon, “Il Tesoro di San Marco: le legature preziose e gli studi di Iacopo Morelli su numerosi oggetti”, στο L. Caselli, E. Merkel (επιμ.), *Oreficeria sacra a Venezia e nel Veneto*, Treviso 2007, 131-165.
- Marcovich, “Itinerary of Manasses”: M. Marcovich, “The Itinerary of Constantine

- Manasses”, *Illinois Classical Studies* 12 (1987), 277-291.
- Mark-Weiner, *Narrative Cycles*: T. Mark-Weiner, *Narrative Cycles of the Life of Saint George in Byzantine Art*, Διδ. Διατρ., Πανεπιστήμιο Νέας Υόρκης 1977.
- Marti, “Lauren und Klöster”: K. Marti, “Mittheilungen von Baurath C. Schick in Jerusalem über die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda”, *ZDPV* 3 (1880), 17-19.
- Martin, *Illustration of the Heavenly Ladder*: J. R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1954.
- Mathews, Daskalakis, “Portrait of Princess Maren”: T. Mathews, A.-C. Daskalakis, “The Portrait of Princess Maren of Kars, Jerusalem 2556, fol. 135”, στο R. W. Thomson, J.-P. Mahé (επιμ.), *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honor of Nina G. Garsoïan*, Ατλάντα 1997, 475-484.
- Mathews, “Sequel to Nicaea II”: T. Mathews, “The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration”, *PJ* 41 (1988), 11-21.
- Mayer, “Latins, Muslims and Greeks”: H. E. Mayer, “Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem”, *History* 63 (1978), 175-192, ανατυπ. στο H. E. Mayer, *Probleme des lateinischen Königreichs Jerusalem*, Λονδίνο 1983, [Μελέτη VI].
- Mayer, *Montréal*: H. E. Mayer, *Die kreuzfahrerherrschaft Montréal (Šōbak). Jordanien im 12. Jahrhundert*, Βισμπάντεν 1990.
- Mayerson, “Procopius or Eutychius”: P. Mayerson, “Procopius or Eutychius on the Construction of the Monastery at Mount Sinai: Which is the Most Reliable Source?”, *BASOR* 230 (1978), 33-38.
- Mc Cormick, *Origins*: M. Mc Cormick, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, AD 300-900*, Κέμπριτζ 2001.
- Megaw, “Architecture and Decoration in Cyprus”: A. H. Megaw, “Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or Provincial?”, *DOP* 28 (1974), 57-69.
- Megaw, “Frescoes in Cyprus”: A. H. Megaw, “Twelfth Century Frescoes in Cyprus”, στο *Actes du XIIIe congrès international d'études byzantines, III*, Βελιγράδι 1964, 257-266.
- Meimaris, *Monastery of Saint Euthymios*: Y. Meimaris, *The Monastery of Saint Euthymios the Great at Khan El-Ahmar, in the Wilderness of Judea: Rescue Excavations and Basic Protection Measures, 1976-1979*, Αθήνα 1989.

- Meinardus, *Coptic Christianity*: O. F. A. Meinardus, *Two Thousands Years of Coptic Christianity*, Κάιρο, Νέα Υόρκη 1999.
- Meinardus, “Historical Notes”: O. F. A. Meinardus, “Historical Notes on the Lavra of Mar Saba”, *EChR* 2 (1968-1969), 392-401.
- Meinardus, *Laurae and Monasteries of Judea*: O. Meinardus, *Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judea*, Ιερουσαλήμ 1980.
- Meinardus, “Study of the Relics”: O. Meinardus, “A Study of the Relics of Saints in the Greek Church”, *OC* 54 (1970), 267-269.
- Meistermann, *Guide*: B. Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sināi et Pétra*, Παρίσι 1909.
- Menges, *Bilderlehre*: H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damascus*, Münster 1938.
- Menologio: Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613)*, 2 τ., Τορίνο 1907.
- Meurer, “Kreuzreliquiare”: H. Meurer, “Kreuzreliquiare aus Jerusalem”, *JSKBW* 13 (1976), 7-17.
- Micheau, “Eastern Christianities”: F. Micheau, “Eastern Christianities (Eleventh to Fourteenth Century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites”, στο M. Angold (επιμ.), *The Cambridge History of Christianity, Eastern Christianity*, τ. 5, Κέμπριτζ 2006, 373-403.
- Micheau, “Itinéraires”: F. Micheau, “Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem”, στο *Occident et Orient au Xe siècle. Actes du IXe Congrès de la société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public*, Παρίσι 1979, 79-104.
- Miljković-Peprek, *Deloto*: Miljković-Peprek, *Deloto na zografite Mihaljo e Eutihij*, Σκόπια 1967.
- Millet, *Recherches*: G. Millet, *Recherches sur l’iconographie de l’évangile*, Παρίσι 1916.
- Milosevic, *Das Jüngste Gericht*: D. Milosevic, *Das Jüngste Gericht*, Recklinghausen 1963.
- Mitropoulos, “Monastery of the Holy Cross”: T. Mitropoulos, “The Monastery of the Holy Cross, Jerusalem”, στο M. Kazakou, V. Skoulas (επιμ.), *Egeria. Monuments of Faith in the Medieval Mediterranean*, Αθήνα 2007, 140-141.
- Molinier, *Trésor de saint Marc*: E. Molinier, *Le Trésor de la basilique de saint Marc à Venise*, Βενετία 1888.

- Mouriki, "Moses Cycle": D. Mouriki, "A Moses Cycle on a Sinai Icon of the Early Thirteenth Century", στο C. Moss, K. Kiefer (επιμ.), *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1995, 531-540.
- Mouriki, "Pair of Moses Icons": D. Mouriki, "A Pair of Early Thirteenth-Century Moses Icons at Sinai with Scenes of the Burning Bush and the Receiving of the Law", *ΔΧΑΕ* 16 (1991-1992), 171-184.
- Mouriki, "Portraits des donateurs": D. Mouriki, "Portraits des donateurs et invocations sur les icônes du XIII^e siècle au Sinai", στο A. Guillou (επιμ.), *Modes de vie et modes de pensée à Byzance: Actes de la table ronde no. 9, XVIII^e congrès international d'études Byzantines, Moscou, août 1990*, Παρίσι 1994, 103-135.
- Mouriki, "Présence géorgienne au Sinai": D. Mouriki, "La présence géorgienne au Sinai d'après le témoignage des icônes du monastère de Sainte-Catherine", στο Ντ. Μουρίκη (συντονίστρια), *Βυζάντιο και Γεωργία. Καλλιτεχνικές και πολιτιστικές σχέσεις, Συμπόσιο, Πρόγραμμα, κατάλογος ομιλητών και περιλήψεις ανακοινώσεων, Αμφιθέατρο του Πολεμικού Μουσείου, Αθήνα, 9-11 Ιουνίου 1990*, Αθήνα 1991, 39-40.
- Mouriki, "Stylistic Trends": D. Mouriki, "Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece During the Eleventh and Twelfth Centuries", *DOP* 34-35 (1980-1981), 77-124.
- Mouriki, "Thirteenth-Century Icon Painting": D. Mouriki, "Thirteenth-Century Icon Painting in Cyprus", *The Griffon* 1/2 (1985-1986), 9-112.
- Mouriki, "Thirteenth-Century Sinai Icons": D. Mouriki, "Four Thirteenth-Century Sinai Icons by the Painter Peter", στο V. Korać (επιμ.), *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, Βελιγράδι 1988, 329-347.
- Mouriki, "Variant of Hodegetria": D. Mouriki, "A Thirteenth-Century Icon with a Variant of the Hodegetria in the Byzantine Museum of Athens", *DOP* 41 (1987), 403-414.
- Mouton, "Musulmans à Sainte-Catherine": J.-M. Mouton, "Les musulmans à Sainte-Catherine au Moyen Âge", στο D. Valbelle, C. Bonnet (επιμ.), *Le Sinai durant l'antiquité et le Moyen Âge*, Παρίσι 1998, 177-182.
- Müller, Djordjević, *Famous Icons*: P. Müller, M. Djordjević, *Famous Icons, 12th to*

- 18th Centuries, Βελιγράδι 1984.
- Narkiss, *Armenian Art*: B. Narkiss, *Armenian Art Treasures in Jerusalem*, Ιερουσαλήμ 1979.
- Nasrallah, “Liturgie des Patriarcats melchites”: J. Nasrallah, “La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300”, *OC* 71 (1987), 156-181.
- Nasrallah, *Saint Jean de Damas*: J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son œuvre*, Harissa 1950.
- Nau, “Mort de Saint Jean Climaque”: F. Nau, “Note sur la date de la mort de Saint Jean Climaque”, *BZ* 11 (1902), 35-37.
- Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*: R. S. Nelson, K. M. Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, Λος Άντζελες 2006.
- Nelson, “Sinai Studies”: R. S. Nelson, “Sinai Studies: An Overview and an Introduction”, στο S. E. J. Gerstel, R. S. Nelson (επιμ.), *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at Saint Catherine’s Monastery in the Sinai*, Turnhout 2010, 1-14.
- Nersessian, *Illustration des psautiers*: S. der Nersessian, *L’illustration des psautiers grecs du moyen age*, τ. 2, Παρίσι 1970.
- Nersessian, “Remarks”: S. der Nersessian, “Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter Written for Basil II”, *Byzantion* 15 (1940-1941), 104-125, ανατυπ. στο S. der Nersessian, *Byzantine and Armenian Studies*, Λουβέν 1973, 113-128.
- Nicholson, “Growth of Latin States”: R. L. Nicholson, “The Growth of the Latin States, 1118-1144”, στο K. M. Setton (επιμ.), *A History of the Crusades*, τ. 1, Μάντισον, Μίλγουόκι, Λονδίνο 1969, 410-448.
- Noble, “Between Baghdad and Byzantium”: S. Noble, “Between Baghdad and Byzantium: the Intellectual World of Abdallah ibn al-Fadl al-Antaki (fl. ca. 1050)”, στο 36th Annual Byzantine Studies Conference, University of Pennsylvania, Philadelphia, 8-10 October 2010, *Abstracts of Papers*, Φιλαδέλφεια 2010, 46-47.
- Noble, “John Damascene”: T. F. X. Noble, “John Damascene and the History of the Iconoclastic Controversy”, στο *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, Καλαμαζού 1987, 95-116.
- Noret, “Manuscripts de Grégoire de Nazianze”: J. Noret, “Les manuscrits sinaïtiques

- de Grégoire de Nazianze”, *Byz* 48 (1978), 146-207.
- Oikonomidès, “L’évolution”: N. Oikonomidès, “L’évolution de l’organisation administrative de l’empire Byzantin au XIe siècle (1025-1118)”, *TM* 6 (1976), 125-152.
- Oikonomides, “Mosaic Panel of Constantine and Zoe”: N. Oikonomides, “The Mosaic Panel of Constantine IX and Zoe in Saint Sophia”, *REB* 36 (1978), 219-232.
- Oikonomides, “Remarks on the Apse Mosaics of St Sophia”: N. Oikonomides, “Some Remarks on the Apse Mosaics of St Sophia”, *DOP* 39 (1985), 111-115.
- Ousterhout (επιμ.), *The Blessings of Pilgrimage*: R. Ousterhout (επιμ.), *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana 1990.
- Ousterhout, “Rebuilding the Temple”: R. Ousterhout, “Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre”, *JSAH* 48 (1989), 66-78.
- Ousterhout, “Sacred Geographies”: R. Ousterhout, “Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem”, στο A. Lidov (επιμ.), *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Μόσχα 2006, 98-116.
- Ovadia, *Corpus of Byzantine Churches*: A. Ovadia, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, Βόννη 1970.
- Pahlitzsch, *Graeci und Suriani*: J. Pahlitzsch, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*, Βερολίνο 2001.
- Pahlitzsch, “Griechisch, Syrisch, Arabisch”: J. Pahlitzsch, “Griechisch, Syrisch, Arabisch: Zum Verhältnis von Liturgie und Umgangssprache bei den Melkiten Palästinas im 12. und 13. Jahrhundert”, στο E. Brener κ.ά. (επιμ.), *Language of Religion-Language of the People: Medieval Judaism, Christianity and Islam*, Μόναχο 2006, 37-47.
- Panayotidi, “Icons and Frescoes on Mount Sinai”: M. Panayotidi, “Thirteenth-Century Icons and Frescoes at Saint Catherine’s Monastery on Mount Sinai. Some Observations”, στο F. Joubert, J.-P. Caillet (επιμ.), *Orient et Occident Méditerranéens au XIII siècle. Les programmes picturaux*, Παρίσι 2012, 87-102.
- Panayotidi, “Observations on Sinai Icons”: M. Panayotidi, “Some Observations on

- Thirteenth-Century Sinai Icons and Bojana Frescoes (1259)", στο B. Penkova (επιμ.), *The Boyana Church Between the East and the West in the Art of the Christian Europe*, Σόφια 2011, 216-225.
- Papageorgiou, *Icons*: A. Papageorgiou, *Icons of Cyprus*, Γενεύη, Λονδίνο, Παρίσι 1969.
- Papaioannou, "Usual Miracle": E. N. Papaioannou, "The 'Usual Miracle' and an Unusual Image: Psellos and the Icons of Blachernai", *JÖB* 51 (2001), 177-188.
- Papamastorakis, "Pictorial Lives": T. Papamastorakis, "Pictorial Lives. Narrative in Thirteenth-Century Vita Icons", *Μουσείο Μπενάκη* 7 (2007), 33-65.
- Papas, *Messgewänder*: T. Papas, *Geschichte der Messgewänder*, Μόναχο 1965.
- Papastavrou, "Le voile": H. Papastavrou, "Le voile, symbole de l'Incarnation", *CahArch* 41 (1993), 141-168.
- Parpulov, "Mural and Icon Painting": G. R. Parpulov, "Mural and Icon Painting at Sinai in the Thirteenth Century", στο S. E. J. Gerstel, R. S. Nelson (επιμ.), *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at Saint Catherine's Monastery in the Sinai*, Turnhout 2010, 345-414.
- Pasini, *Tesoro di San Marco*: A. Pasini, *Il Tesoro di San Marco in Venezia illustrato da Antonio Pasini*, Βενετία 1886.
- Patterson Ševčenko, "Icons": N. Patterson Ševčenko, "Icons in the Liturgy", *DOP* 45 (1991), 45-57.
- Patterson Ševčenko, *Illustrated Manuscripts of the Menologion*: N. Patterson Ševčenko, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, Σικάγο 1990.
- Patterson Ševčenko, *Life of St. Nicholas*: N. Patterson Ševčenko, *The Life of St. Nicholas in Byzantine Art*, Τορίνο 1983.
- Patterson Ševčenko, "Manuscript Production": N. Patterson Ševčenko, "Manuscript Production on Mount Sinai from the Tenth to the Thirteenth Century", στο S. E. J. Gerstel, R. S. Nelson (επιμ.), *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at Saint Catherine's Monastery in the Sinai*, Turnhout 2010, 233-258.
- Patterson Ševčenko, "Marking Holy Time": N. Patterson Ševčenko, "Marking Holy Time: The Byzantine Calendar Icons", στο Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Βυζαντινές εικόνες. Τέχνη, τεχνική και τεχνολογία, Διεθνές συμπόσιο, Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Αμερικάνικη σχολή κλασικών σπουδών, 20-21 Φεβρουαρίου 1998*, Ηράκλειο 2002, 51-62.

- Patterson Ševčenko, “Miracles of Saint Eustratios”: N. Patterson Ševčenko, “The Posthumous Miracles of Saint Eustratios on a Sinai Templon Beam”, στο D. Sullivan, E. Fisher, St. Papaioannou (επιμ.), *Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Λέιντεν, Βοστώνη 2012, 267-287.
- Patterson Ševčenko, “Representation of Donors”: N. Patterson Ševčenko, “The Representation of Donors and Holy Figures on Four Byzantine Icons”, *ΔΧΑΕ* 17 (1993-1994), 157-164.
- Patterson Ševčenko “St. Catherine”: N. Patterson Ševčenko, “St. Catherine of Alexandria and Mount Sinai”, στο P. Armstrong (επιμ.), *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, Λονδίνο 2006, 129-143.
- Patterson Ševčenko, “Vita Icon”: N. Patterson Ševčenko, “The Vita Icon and the Painter as Hagiographer”, *DOP* 53 (1999), 149-165.
- Patrich (επιμ.), *Sabaite Heritage*: J. Patrich (επιμ.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Λουβέν 2001.
- Patrich, *Sabas*: J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 1995.
- Pavlikianov, *Aristocracy on Athos*: C. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy on Mount Athos*, Σόφια 2001.
- Peers, *Sacred Shock*: G. Peers, *Sacred Shock. Framing Visual Experience in Byzantium*, University Park 2004.
- Peeters, “De codice hiberico”: P. Peeters, “De codice hiberico biblioth. Bod. Oxon.”, *AB* 31 (1912), 301-304.
- Peeters, “Légende”: P. Peeters, “La légende de Saïdnaia”, *AB* 25 (1906), 137-157.
- Pentcheva, “Hodegetria Procession”: B. Pentcheva, “The ‘Activated’ Icon: the Hodegetria Procession and Mary’s Eisodos”, στο M. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 195-207.
- Petrov, *Al’bom dostoprimachatel’*: N. J. Petrov, *Al’bom dostoprimachatel’ nosteri Tserkovnoarkheologicheskago muzeia pri Kievskoi Duchovnoi Akademii*, Κίεβο 1912.
- Petković, *Peinture Serbe*: V. R. Petković, *La peinture Serbe du moyen age*, Βελγιάδι 1934.
- Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*: Y.

- Piatnitsky, O. Baddeley, E. Brunner, M. Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia. Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century*, Λονδίνο, Αγία Πετρούπολη 2000.
- Piatnitsky, “Dve sinaiskie ikony”: Y. A. Piatnitsky, “Dve sinaiskie ikony s arabskimi nadpisiami”, *SGE* 62 (2004), 134-139, 161.
- Piatnitsky, “Odin iz putej”: Y. A. Piatnitsky, “Odin iz putej proniknoveniya pamyatinkov balkanskogo iskusstva v rossiya”, στο *Drevierusskoe iskusstvo: Balkany. Rus'*, Αγία Πετρούπολη 1995, 229-241.
- Pontani, “L'artista bizantino”: F. Pontani, “L'artista bizantino: un panorama”, στο S. Lucà, L. Pierria (επιμ.), *Opóra. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 53 (1999), 151-172.
- Pratsch (επιμ.), *Zerstörung der Grabeskirche*: T. Pratsch (επιμ.), *Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009*, Βερολίνο 2011.
- Prawer, “Armenians in Jerusalem”: J. Prawer, “The Armenians in Jerusalem under the Crusades”, στο M. E. Stone (επιμ.), *Armenian and Biblical Studies*, Ιερουσαλήμ 1976, 222-235.
- Prawer, “Social Classes”: J. Prawer, “Social Classes in the Crusader States: the Minorities”, στο K. M. Setton (επιμ.), *A History of the Crusades, The Impact of the Crusades on the Near East*, τ. 5, Μάντισον 1985, 59-115.
- Pringle, “Church-Building”: D. Pringle, “Church-Building in Palestine before the Crusades”, στο J. Folda (επιμ.), *Crusader Art in the Twelfth Century*, Οξφόρδη 1982, 5-46.
- Pringle, *Churches of Jerusalem*: D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, 4 τ., Κέμπριτζ 1993-2009.
- Pucko, “Kievskij chudožnik”: V. Pucko, “Kievskij chudožnik XI veka Alimpij Pečerskij”, *WSLJB* 25 (1979), 63-88.
- Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*: H. L. Rabino, *Le Monastère de Sainte Catherine du Mont Sinaï*, Κάιρο 1938.
- Rabino, “Souvenirs épigraphiques”: H. L. Rabino, “Le Monastère de Sainte-Catherine (Mount Sinaï): Souvenirs épigraphiques des anciens pèlerins”, *BSRGE* 19 (1935), 21-126.
- Radojčić, *Icônes*: S. Radojčić, *Icônes de Serbie et de Macédoine*, Βελιγράδι χ.χ.

- Radojčić, “Umetnicki”: S. Radojčić, “Umetnicki spomenici manastira Hilandara”, *ZRVI* 3 (1955), 163-194.
- Ratseva, “Sinai School”: S. Ratseva, “The Sinai School at Saint Catherine Monastery. Areas of Activity and Spread of its Artistic Production between Second Half of Tenth and Thirteenth Centuries”, *Problemi na izkustvoto* 39 (2006), 10-19.
- Rhoby, Hörandner, “Beobachtungen”: A. Rhoby, W. Hörandner, “Beobachtungen zu zwei inschriftlich erhaltenen Epigrammen”, *BZ* 100 (2007), 157-167.
- Riant, *Études: C. Riant, Études sur l'histoire de l'église de Bethléem*, τ. 1, Γενεύη 1889, τ. 2, Παρίσι 1896.
- Richard, “Peuplement en Chypre”: J. Richard, “Le peuplement latin et syrien en Chypre au XIIIe siècle”, *ByzF* 7 (1979), 157-173.
- Richard, “Transport outre-mer”: J. Richard, “Le transport outre-mer des croisés et des pèlerins (XIIe-XVe siècles)”, στο Κ. Friedland (επιμ.), *Maritime Aspects of Migrations*, Κολωνία, Βιέννη 1989, 27-44.
- Richmond, “Basilica of the Nativity (α)”: E. T. Richmond, “Basilica of the Nativity. Discovery of the Remains of an Earlier Church”, *QDAP* 5 (1936), 75-81.
- Richmond, “Basilica of the Nativity (β)”: E. T. Richmond, “Basilica of the Nativity. Discovery of the Remains of an Earlier Church”, *QDAP* 6 (1938), 224-228.
- Riess, “Euthymioskloster”: R. von Riess, “Das Euthymioskloster, die Peterskirche der Eudokia und die Laura Heptastomos in der Wüste Juda”, *ZDPV* 15 (1892), 225.
- Rose, “Vita of Saint Leontios”: R. B. Rose, “The Vita of Saint Leontios and its Account of His Visit to Palestine During the Crusader Period”, *PrOC* 35 (1985), 238-257.
- Runciman, *History of the Crusades*: S. Runciman, *A History of the Crusades*, 3 τ., Κέμπριτζ 1951.
- Runciman, “Pilgrimages”: S. Runciman, “The Pilgrimages to Palestine before 1095”, στο Κ. M. Setton (επιμ.), *A History of the Crusades*, τ. 1, Μάντισον, Μιλγουόκι, Λονδίνο 1969, 68-80.
- Runciman, “Visit of King Amalric I to Constantinople”: S. Runciman, “The Visit of King Amalric I to Constantinople in 1171”, στο B. Z. Kedar, H. E. Mayer, R. C. Smail (επιμ.), *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, Ιερουσαλήμ 1982, 153-158.
- Sacopoulo, *Asinou*: A. Sacopoulo, *Asinou en 1106, et sa contribution à l'*

- iconographie*, Βρυξέλες 1966.
- Salia, “Moines et monastères géorgiens”: K. Salia, “Les moines et les monastères géorgiens à l'étranger”, *Bedi Karthlisa* 34-35 (1960), 30-59.
- Samir, *Abu Qurrah*: S. K. Samir, *Abu Qurrah. Vida, bibliografia y obras*, Κόρδοβα 2005.
- Samir, “Littérature melkite”: S. K. Samir, “La littérature Melkite sous les premiers abbassides”, *OrChrP* 55 (1990), 483-485.
- Savage, “Pilgrimages”: H. L. Savage, “Pilgrimages and Pilgrim Shrines in Palestine and Syria after 1095”, στο Κ. Μ. Setton (επιμ.), *A History of the Crusades*, τ. 4, Μάντισον, Μιλγουόκι, Λονδίνο 1977, 36-68.
- Schmit, *Koimesis-Kirche*: T. Schmit, *Die Koimesis-Kirche von Nikaia*, Βερολίνο, Λειψία 1927.
- Schneider, “Das Kloster der Theotokos zu Choziba”: A. M. Schneider, “Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wâdi el-Kelt”, *RQ* 39 (1931), 297-332.
- Schneider, “Itinerarium”: A. M. Schneider, “Das Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita”, *ZDPV* 63 (1940), 143-154.
- Schrade, “Byzantium and its Eastern Barbarians”: B. Schrade, “Byzantium and its Eastern Barbarians: The Cult of Saints in Svanet’i”, στο A. Eastmond (επιμ.), *Eastern Approaches to Byzantium: Papers from the Thirty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, Aldershot 2001, 169-197.
- Schwartz, “Whirling Disc”: E. C. Schwartz, “The Whirling Disc. A Possible Connection between Medieval Balkan Frescoes and Byzantine Icons”, *Zograf* 8 (1977), 24-29.
- Semoglou, “L’Annonciation de Deir es-Souriani”: A. Semoglou, “L’Annonciation de Deir es-Souriani en Égypte. Recherches sur l’origine iconographique des préfigurations de la Vierge”, *CahArch* 48 (2000), 35-43.
- Ševčenko, “Hagiography”: I. Ševčenko, “Hagiography on the Iconoclast Period”, στο A. Bryer, J. Herrin (επιμ.), *Iconoclasm*, Μπέρμινγκχαμ 1977, 112-118.
- Ševčenko, “Menologium”: I. Ševčenko, “The Illuminators of the Menologium of Basil II”, *DOP* 16 (1962), 245-276.
- Ševčenko, “Pantoleon”: I. Ševčenko, “On Pantoleon the Painter”, *JÖB* 21 (1972), 241-249.
- Signes Codoner, “Melkites and Icon Worship”: J. Signes Codoner, “Melkites and Icon

- Worship during the Iconoclastic Period”, *DOP* 67 (2013), 135-187.
- Sinkević, *Nerezi*: I. Sinkević, *The Church of Saint Panteleimon at Nerezi. Architecture, Programme, Patronage*, Βισμπάντεν 2000.
- Skhirtladze, “Ioane Tokhabi”: Z. Skhirtladze, “Ioane Tokhabi – sinaze moghvatse kartveli mkhatvari [Ioane Tokhabi, the Georgian Artist Active on Sinai]”, *Literatura da Khelovneba* 3 (1998), 61-72.
- Smail, *Crusading Warfare*: R. C. Smail, *Crusading Warfare, 1097-1193*, Κέμπριτζ 1956.
- Smirnova, “Annonciation”: E. Smirnova, “L’ Annonciation. Icône de Novgorod du XIIe siècle”, *Zograf* 25 (1996), 31-38.
- Sophocles, *Greek Lexicon*: E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B.C. 146 to A.D. 1100)*, Βοστώνη 1870.
- Sophocleus, *Icons of Cyprus*: S. Sophocleus, *Icons of Cyprus: Seventh-Twentieth Century*, Λευκωσία 1994.
- Stefanescu, “Illustration des liturgies”: J. D. Stefanescu, “L’illustration des liturgies dans l’art de Byzance et de l’Orient”, *Annuaire de l’institut de philologie et d’histoire orientales* 3 (1935), 403-508.
- Stern, “Images des Conciles dans l’Église de la Nativité”: H. Stern, “Nouvelles recherches sur les images des Conciles dans l’Église de la Nativité à Bethléem”, *CahArch* 3 (1948), 82-105.
- Stern, “Les Conciles dans l’Église de la Nativité (α)”: H. Stern, “Les representations des Conciles dans l’Église de la Nativité à Bethléem”, *Byz* 11 (1936), 101-152.
- Stern, “Les Conciles dans l’Église de la Nativité (β)”: H. Stern, “Les representations des Conciles dans l’Église de la Nativité à Bethléem”, *Byz* 13 (1938), 415-459.
- Stern, “Les mosaïques de l’Église de la Nativité”: H. Stern, “Encore les mosaïques de l’Église de la Nativité à Bethléem”, *CahArch* 9 (1957), 141-145.
- Stern, “Mosaïques de Sainte-Costance”: H. Stern, “Les mosaïques de l’église de Sainte-Costance à Rome”, *DOP* 12 (1958), 157-218.
- Stoelen, *L’année liturgique*: A. Stoelen, *L’année liturgique byzantine*, Meuse 1928.
- Stubblebine, “Byzantine Influence”: J. H. Stubblebine, “Byzantine Influence in Thirteenth-Century Italian Panel Painting”, *DOP* 20 (1966), 85-101.
- Stylianou, *Churches of Cyprus*: A. και J. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, Λονδίνο 1985.

- Stylianou, “Donors and Dedicatory Inscriptions”: A. and J. Stylianou, “Donors and Dedicatory Inscriptions. Supplicants and Supplications in the Painted Churches of Cyprus”, *JÖBG* 9 (1960), 97-128.
- Strzygowski, *Bilderkreis*: J. Strzygowski, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch nach Handschriften der Bibliothek zu Smyrna*, Λειψία 1899.
- Sumption, *Pilgrimage*: J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion*, Λονδίνο 1975.
- Swanson, “Peter of Bayt Ra’s”: M. N. Swanson, “Peter of Bayt Ra’s”, στο D. Thomas, B. Roggema (επιμ.), *History of Christian-Muslim Relations*, Λέιντεν, Βοστώνη 2009, 902-906.
- Taft, *Diptychs*: R. F. Taft, *The Diptychs*, Ρώμη 1991.
- Taft, “Mount Athos”: R. F. Taft, “Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite”, *DOP* 42 (1988), 179-194.
- Tafrali, “Inscriptions du Sinaï”: O. Tafrali, “Inscriptions chrétiennes du Sinaï”, στο O. Tafrali, *Mélanges d’archéologie et d’épigraphie byzantines*, Παρίσι 1913, 73-89.
- Talbot, “Byzantine Pilgrimage”: A.-M. Talbot, “Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century”, στο J. Patrich (επιμ.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Λουβέν 2001, 97-110.
- Talbot, “Pilgrimage in the Eastern Mediterranean”: A.-M. Talbot, “Pilgrimage in the Eastern Mediterranean between the 7th and 15th Centuries”, στο M. Kazakou, V. Skoulas (επιμ.), *Egeria: Monuments of Faith in the Medieval Mediterranean*, Αθήνα 2007, 37-46.
- Talley, *Liturgical Year*: T. J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, Νέα Υόρκη 1986.
- Tarchnišvili, *Geschichte*: M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Βατικανό 1955.
- Temple (επιμ.), *Early Christian*: R. Temple (επιμ.), *Early Christian and Byzantine Art*, Λονδίνο 1990.
- Teteriatnikov, “Mosaics”: N. B. Teteriatnikov, “The Mosaics of the Eastern Arch of Hagia Sophia in Constantinople: Program and Liturgy”, *Gesta* 52 (2013), 69-72.

- Teteriatnikov, *Mosaics of Hagia Sophia*: N. B. Teteriatnikov, *Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul: The Fossati Restoration and the Work of the Byzantine Institute*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 1998.
- Teteriatnikov, “Relic of the True Cross”: N. Teteriatnikov, “The Relic of the True Cross and Jerusalem Loca Sancta: The Case of the Making of Sacred Spaces in the Saint Neophytos’ Enclistra, Paphos”, στο Α. Lidov (επιμ.), *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Μόσχα 2006, 409-433.
- Thierry, “Costume épiscopal”: N. Thierry, “Le costume épiscopal byzantin au IXe du XIIIe siècle d’après les peintures datées (miniatures, fresques)”, *REB* 24 (1966), 308-315.
- Thomas, “Imprint of Sabaitic Monasticism”: J. Thomas, “The Imprint of Sabaitic Monasticism on Byzantine Monastic Typika”, στο J. Patrich (επιμ.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Λουβέν 2001, 73-83.
- Thon, *Prophet Elija*: N. Thon, *Vierspännig auf dem Fenerwagen. Der Prophet Elija und seine Darstellung in der Ikonenmalerei*, Herten 1992.
- Tivčev, “Tendances patriotiques”: P. Tivčev, “Tendances patriotiques dans la ‘Chronique chypriote’ de Léontios Machaeras”, *BBul* 5 (1978), 147-174.
- Tobler, *Topographie von Jerusalem*: T. Tobler, *Topographie von Jerusalem*, 2 τ., Βερολίνο 1854.
- Tomeković, “Évêques locaux”: S. Tomeković, “Les évêques locaux dans la composition absidale des saints officiant”, *ByzNGr.Jhb* 23 (1981), 65-88.
- Townsley, “Eucharistic Doctrine”: A. L. Townsley, “Eucharistic Doctrine and the Liturgy in Late Byzantine Painting”, *OC* 58 (1974), 138-153.
- Trahoulia, “Thruth in Painting”: N. Trahoulia, “The Thruth in Painting: A Refutation of Heresy in a Sinai Icon”, *JÖB* 52 (2002), 271-285.
- Trapp, “Aktualität in Byzantinischen Reiseberichten”: E. Trapp, “Aktualität in Byzantinischen Reiseberichten”, στο C. Corneau (επιμ.), *Zeitgeschehen und seine Darstellung im Mittelalter. L’actualité et sa représentation au Moyen Âge*, Βόννη 1995, 47-58.
- Tzaferis, “Mosaics in the Church of the Nativity”: V. Tzaferis, “The Wall Mosaics in

- the Church of the Nativity, Bethlehem”, στο *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, Athènes, Septembre 1976, II, Art et Archéologie, Communications B*, Αθήνα 1981, 891-900.
- Tzvetkova-Ivanova, “Virgin Mary”: C. Tzvetkova-Ivanova, “The Virgin Mary of the Burning Bush. From Text to Image”, *Rutgers Art Review* 18 (2000), 7-26.
- Udovitch, “Time, the Sea and Society”: A. L. Udovitch, “Time, the Sea and Society: duration of Commercial Voyages on the Southern Shores of the Mediterranean during the High Middle Ages”, *SettStu* 25 (1978), 503-546.
- Underwood, “Evidence of Restoration”: P. A. Underwood, “The Evidence of Restoration in the Sanctuary Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea”, *DOP* 13 (1959), 235-243.
- Vailhé, “Écrivains de Mar Saba”: S. Vailhé, “Écrivains de Mar Saba”, *EO* 2 (1898-1899), 1-11, 33-47.
- Vailhé, “Laures de St. Gérasimos et de Calamon”: S. Vailhé, “Les Laures de St. Gérasimos et de Calamon”, *EO* 2 (1898-1899), 106-119.
- Vailhé, “Monastère de Saint Theoctiste”: S. Vailhé, “Le Monastère de Saint Theoctiste”, *ROC* 3 (1898), 58-76.
- Vailhé, “Répertoire (α)”: S. Vailhé, “Répertoire alphabétique des monastères de Palestine”, *ROC* 4 (1899), 512-542.
- Vailhé, “Répertoire (β)”: S. Vailhé, “Répertoire alphabétique des monastères de Palestine”, *ROC* 5 (1900), 19-48, 272-292.
- Vailhé, “Saint Abraham”: S. Vailhé, “Saint Abraham de Cratia” *EO* 8 (1905), 290-294.
- Vailhé, “Saint Michel le syncelle et les frères Grapti”: S. Vailhé, “Saint Michel le syncelle et les deux frères Grapti, saint Théodore et saint Théophane”, *ROC* 9 (1901), 313-332, 610-642.
- Vailhé, “Saint-Sabas (α)”: S. Vailhé, “Le monastère de saint-Sabas”, *EO* 2 (1898-1899), 332-341.
- Vailhé, “Saint-Sabas (β)”, S. Vailhé, “Le monastère de saint-Sabas”, *EO* 3 (1899-1900), 18-28, 168-177.
- Varvaro, *Lingua e storia*: A. Varvaro, *Lingua e storia in Sicilia*, Παλέρμο 1981.
- Velmans, “L’image de la Déisis (α)”: T. Velmans, “L’image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles d’autres régions du monde byzantin”, *CahArch* 29 (1980-1981), 47-102.

- Velmans, “L’image de la Déisis (β)”: T. Velmans, “L’image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans le reste du monde byzantin”, *CahArch* 31 (1983), 129-174.
- Velmans, *Tétraévangile*: T. Velmans, *Le tétraévangile de la Laurentienne*. Florence, Laur. VI. 23, Παρίσι 1971.
- Velmans, “Traits significatifs”: T. Velmans, “Quelques traits significatifs du style dans l’Annonciation au monastère des Syriens”, *CahArch* 43 (1995), 141-146.
- Verpeaux, “Les oikeioi”: J. Verpeaux, “Les oikeioi”, *REB* 23 (1965), 89-99.
- Vieillard-Troiekoureff, “Saint Georges”: M. Vieillard-Troiekoureff, “Saint Georges distribuant ses biens aux pauvres: Étude iconographique”, *CahArch* 28 (1979), 95-102.
- Vincent, Abel, *Bethléem*: PP. H. Vincent, F.-M. Abel, *Bethléem. Le sanctuaire de la Nativité*, Παρίσι 1914.
- Vincent, Abel, *Jérusalem*: PP. H. Vincent, F.-M. Abel, *Jérusalem: recherches de topographie, d’archéologie et d’histoire*, τ. I.1, II.1-4, Παρίσι 1914-1926.
- Vincent, “Bethléem (α)”: L. H. Vincent, “Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité d’après les fouilles récentes”, *RB* 45 (1936), 544-574.
- Vincent, “Bethléem (β)”: L. H. Vincent, “Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité d’après les fouilles récentes”, *RB* 46 (1937), 93-121.
- Vionet, “Nativité à Bethléem”: M. Vionet, “Les églises de la Nativité à Bethléem”, *Byz* 13 (1938), 91-128.
- Vocotopoulos, “Icons at Moutoullas”: P. Vocotopoulos, “Three Thirteenth-Century Icons at Moutoullas”, στο N. Patterson Ševčenko, C. Moss (επιμ.), *Medieval Cyprus. Studies in Art, Architecture and History in Memory of Doula Mouriki*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1999, 161-177.
- Vogel, Gardthausen, *Griechischen Schreiber*: M. Vogel, V. Gardthausen, *Die Griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Λειψία 1909.
- Vogüé, *Églises de la Terre Sainte*: M. de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, Παρίσι 1860.
- Völker, *Scala Paradisi*: W. Völker, *Scala Paradisi*, Βισμπάντεν 1968.
- Vollers, “Religionsgespräch von Jerusalem”: K. Vollers, “Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D) aus dem Arabischen Übersetzt”, *ZKirch* 29 (1908), 29-71, 197-221.
- Voss, *Das Jüngste Gericht*: G. Voss, *Das Jüngste Gericht in der bildenden Kunst des*

- frühen Mittelalters*, Λειψία 1884.
- Walsh, “Cult of Saint Catherine”: Ch. Walsh, “The Role of the Normans in the Development of the Cult of Saint Catherine”, στο J. Jenkins, K. J. Lewis (επιμ.), *Saint Katherine of Alexandria. Texts and Contexts in Western Medieval Europe*, Turnhout 2003, 19-35.
- Walter, *Art and Ritual*: C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Λονδίνο 1982.
- Walter, “Deesis”: C. Walter, “Two Notes on the Deesis”, *REB* 26 (1968), 311-336.
- Walter, “Pictures of the Clergy”: C. Walter, “Pictures of the Clergy in the Theodore Psalter”, *REB* 31 (1973), 229-242.
- Walter, *Warrior Saints*: C. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003.
- Weigand, *Geburtskirche von Bethlehem*: E. Weigand, *Die Geburtskirche von Bethlehem*, Στρασβούργο 1911.
- Weigand, “Geburtskirche von Bethlehem”: E. Weigand, “Die konstantinische Geburtskirche von Bethlehem”, *ZDPV* 38 (1915), 89-135.
- Weigand, “Theodosioskloster”: E. Weigand, “Das Theodosioskloster”, *BZ* 23 (1914-1919), 167-216.
- Weitzmann, “Aspects of Byzantine Influence”: K. Weitzmann, “Various Aspects of Byzantine Influence on the Latin Countries from the Sixth to the Twelfth Century”, *DOP* 20 (1966), 1-24.
- Weitzmann, Bernabò, Tarasconi, *Octateuchs*: K. Weitzmann, M. Bernabò, R. Tarasconi, *Byzantine Octateuchs*, 2 τ., Πρίνστον, Ν. Τζ. 1999.
- Weitzmann, “Book Illumination”: K. Weitzmann, “The Study of Byzantine Book Illumination, Past, Present, and Future”, στο K. Weitzmann κ.α., *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1975, 1-60, ανατυπ. στο K. Weitzmann, *Byzantine Book Illumination and Ivories*, Λονδίνο 1980, [Μελέτη I].
- Weitzmann, “Byzantine Miniature and Icon Painting”: K. Weitzmann, “Byzantine Miniature and Icon Painting in the Eleventh Century”, στο J. M. Hussey, D. Obelensky, S. Runciman (επιμ.), *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford, 5-10 September 1966*, Λονδίνο 1967, 207-224, ανατυπ. στο K. Weitzmann, *Studies in Classical and Byzantine*

- Manuscript Illumination*, H. Kessler (επιμ.), Σικάγο, Λονδίνο 1971, [Μελέτη 11], 271-313.
- Weitzmann, *Byzantinische Buchmalerei*: K. Weitzmann, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Βερολίνο 1935.
- Weitzmann, “Classical in Byzantine Art”: K. Weitzmann, “The Classical in Byzantine Art as a Mode of Individual Expression”, στο *Η Βυζαντινή Τέχνη, Τέχνη Ευρωπαϊκή, Διαλέξεις*, Αθήνα 1966, 151-177, ανατυπ. στο K. Weitzmann, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Σικάγο, Λονδίνο 1971, [Μελέτη 7], 151-175.
- Weitzmann, “Crusader Icons”: K. Weitzmann, “Crusader Icons and Maniera Greca”, στο I. Hutter, H. Hunger (επιμ.), *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Βιέννη 1984, 143-170.
- Weitzmann, “Early Twelfth-Century Sinai Icons”: K. Weitzmann, “A Group of Early Twelfth-Century Sinai Icons Attributed to Cyprus”, στο G. Robertson, G. Henderson (επιμ.), *Studies in Memory of David Talbot Rice*, Εδιμβούργο 1975, 47-63, ανατυπ. στο K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai. Essays by Kurt Weitzmann*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 9], 245-270.
- Weitzmann (επιμ.), *Age of Spirituality*: K. Weitzmann (επιμ.), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, Νέα Υόρκη 1979.
- Weitzmann, “Four Icons”: K. Weitzmann, “Four Icons on Mount Sinai. New Aspects in Crusader Art”, *JÖB* 21 (1972), 279-292, ανατυπ. K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 13], 387-401.
- Weitzmann, “Fragments of a St. Nicholas Triptych”: K. Weitzmann, “Fragments of an Early St. Nicholas Triptych on Mount Sinai”, *ΔΧΑΕ* 4 (1964), 1-23, ανατυπ. K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 8], 211-233.
- Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*: K. Weitzmann, G. Galavaris, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Manuscripts, From the Ninth to the Twelfth Century*, Πρίνστον, Ν.Τζ. 1990.
- Weitzmann, “Gospel Illustrations”: K. Weitzmann, “The Narrative and Liturgical Gospel Illustrations”, στο M. Parvis, A. Wikgren (επιμ.), *New Testament Manuscript Studies*, Σικάγο 1950, 151-174, 215-219, ανατυπ. στο K.

- Weitzmann, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, H. Kessler (επιμ.), Σικάγο, Λονδίνο 1971, [Μελέτη 10], 247-270.
- Weitzmann, “Halberstädter Schrankes”: K. Weitzmann, “Die Malerei des Halberstädter Schrankes und ihre Beziehung zum Osten”, *ZKunst* 41 (1978), 258-282.
- Weitzmann, “Icons and Maniera”: K. Weitzmann, “Crusader Icons and Maniera Greca”, στο H. Belting (επιμ.), *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'Arte del XIII Secolo. Atti del XXIV Congresso CIHA*, Μπολόνια 1982, 71-77.
- Weitzmann, “Icon Painting”: K. Weitzmann, “Icon Painting in the Crusader Kingdom”, *DOP* 20 (1966), 49-83, ανατυπ. K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 12], 325-357.
- Weitzmann, “Icon Programs”: K. Weitzmann, “Icon Programs of the Twelfth and Thirteenth Centuries at Sinai”, *ΔΧΑΕ* 12 (1984), 63-116.
- Weitzmann κ.ά., *Icônes*: K. Weitzmann κ.ά., *Icônes. Sinai, Grèce, Bulgarie, Yougoslavie*, Βελιγράδι 1966.
- Weitzmann κ.ά., *Icons*: K. Weitzmann κ.ά., *Icons from South-Eastern Europe and Sinai*, Λονδίνο 1968.
- Weitzmann κ.ά., *The Icon*: K. Weitzmann κ.ά., *The Icon*, Νέα Υόρκη 1982.
- Weitzmann κ.ά., *Treasury of Icons*: K. Weitzmann κ.ά., *A Treasury of Icons, Sixth to Seventeenth Centuries, from the Sinai Peninsula, Greece, Bulgaria, and Yugoslavia*, Νέα Υόρκη 1966.
- Weitzmann, “Lives of the Five Martyrs”: K. Weitzmann, “Illustrations to the Lives of the Five Martyrs of Sebaste”, *DOP* 33 (1979), 95-112.
- Weitzmann, “Loca Sancta”: K. Weitzmann, “Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine”, *DOP* 28 (1974), 31-55, ανατυπ. K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 2], 19-62.
- Weitzmann, “Painted Crosses”: K. Weitzmann, “Three Painted Crosses at Sinai”, *Kunsthistorische Forschungen. Otto Pächt zu seinem 70. Geburtstag*, Σάλτσμπουργκ 1972, 23-35, ανατυπ. K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 14], 409-417.
- Weitzmann, “Pariser Psalter”: K. Weitzmann, “Der Pariser Psalter Ms. 139 und die mittelbyzantinische Renaissance”, *JK* 6 (1939), 178-194.
- Weitzmann, *Saint Peter Icon*: K. Weitzmann, *The Saint Peter Icon of Dumbarton*

Oaks, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 1983.

Weitzmann, “Spätkommenische Verkündigungssikone”: K. Weitzmann, “Eine spätkommenische Verkündigungssikone des Sinai und die zweite byzantinische Welle des 12. Jahrhunderts”, στο G. von der Osten, G. Kauffmann (επιμ.), *Festschrift für Herbert von Einem*, Βερολίνο 1965, 299-312, ανατυπ. στο K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai. Essays by Kurt Weitzmann*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 10], 271-283.

Weitzmann, *Studies*: K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai. Essays by Kurt Weitzmann*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982.

Weitzmann, *The Icon*: K. Weitzmann, *The Icon: Holy Images – Sixth to Fourteenth Century*, Νέα Υόρκη 1978.

Weitzmann, *The Icons*: K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, The Icons, v. 1, from the Sixth to the Tenth Century*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1976.

Weitzmann, “Thirteenth Century Crusader Icons”: K. Weitzmann, “Thirteenth Century Crusader Icons on Mount Sinai”, *ArtB* 45 (1963), 179-203, ανατυπ. K. Weitzmann, *Studies in the Arts at Sinai*, Πρίνστον, Ν. Τζ. 1982, [Μελέτη 11], 291-324.

Wessel, *Byzantine Enamels*: K. Wessel, *Byzantine Enamels from the 5th to the 13th Century*, Γκρίνουιτς, Κον., Νέα Υόρκη 1967.

Wharton, *Art of the Empire*: A. J. Wharton, *Art of the Empire: Painting and Architecture of the Byzantine Peripher. A Comparative Study of Four Provinces*, University Park 1988.

Wharton-Epstein, “Formulas for Salvation”: A. Wharton-Epstein, “Formulas for Salvation: A Comparison of Two Byzantine Monasteries and their Founders”, *Church History* 50 (1981), 385-399.

White, *Latin Monasticism*: L. T. White, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, Κέμπριτζ Μασσ. 1938.

Whittemore, *Mosaics of Hagia Sophia*: T. Whittemore, *The Mosaics of Hagia Sophia at Istanbul. Third Preliminary Report. Work Done in 1935-1938. The Imperial Portraits of the South Gallery*, Οξφόρδη 1942.

Whittemore, “Portrait of the Empress Zoe and Constantine”: T. Whittemore, “A Portrait of the Empress Zoe and of Constantine IX”, *Byz* 18 (1946-1948), 223-227.

- Wilkinson, "Tomb of Christ": J. Wilkinson, "The Tomb of Christ. An Outline of its Structural History", *Levant* 4 (1972), 83-97.
- Williamson, "Oppenheim Reliquary": G. C. Williamson, "The Oppenheim Reliquary and its Contents", *The Burlington Magazine for Connoisseurs* 23 (1913), 296-301.
- Winfield, *Asinou*: D. Winfield, *Asinou: A Guide*, Λευκωσία 1969.
- Winfield, Hawkins, "Asinou": D. Winfield, E. J. Hawkins, "The Church of Our Lady at Asinou", *DOP* 21 (1967), 261-266.
- Winfield, *Panaghia tou Arakos*: D. και J. Winfield, *The Church of the Panaghia tou Arakos at Lagoudhera, Cyprus: The Paintings and their Painterly Significance*, Ουάσινγκτον, Ντ. Κ. 2003.
- Wortley, "Byzantine Component of the Relic-hoard": J. Wortley, "The Byzantine Component of the Relic-hoard of Constantinople", *GRBS* 40 (1999), 353-378.
- Wortley, *Studies on the Cult of Relics*: J. Wortley, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, Aldershot 2009.
- Zalesskaya, Piatnitsky, "The Sun in Art": V. Zalesskaya, Y. Piatnitsky, "The Sun in Byzantine and Russian Art", στο *The Sun. Symbol of Power and Life*, Νέα Υόρκη 1993, 251-266.
- Zayat, *Histoire*: M. Zayat, *Histoire de Saïdanaya*, Harissa 1932.
- Zayat, *Les couvents chrétiens*: H. Zayat, *Les couvents chrétiens en terre d'Islam*, Βηρυτός 1938.

Κατάλογος ηγουμένων Σινά (9^{ος}-13^{ος} αι.).

Ηλίας (περί το 808) : Από το λατινικό κείμενο *De Casis Dei vel Monasteriis* στο Tobler, Molinier (επιμ.), *Itinera Hierosolymitana*, 304.

Κωνσταντίνος (Σύνοδος 869) : Mansi, *Sacrorum conciliorum*, τ. 16, 194,

Μακάριος (869) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Abd al-Masih (Χριστόδουλος) (αρχές 8^{ου} ή μέσα 9^{ου} αι.) : Griffith, “Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani”, 331-374. Sauget, *Synaxaires Melkites*, 366-367. Swanson, “Martyrdom of Abd al-Masih”, 107-129.

Αββάς Ισαάκ (885/6) : από σημειώσεις δύο αραβικών χειρογράφων που αντιγράφηκαν στη μονή του Αγίου Σάββα στα Ιεροσόλυμα (Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, MS 4226, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS ar. 71), S. Brock, “Syriac on Sinai: The Main Connections”, στο V. Ruggieri (επιμ.), *Eukosmia. Studi miscellanei per il 75. di Vincenzo Poggi*, S.J., Rubbettino 2003, 110 (103-117).

Ιώβ (9^{ος} ή 10^{ος} αι.): Με βάση τη λέξη επίσκοπος στην επιγραφή της βόρειας θύρας του παρεκκλησίου της Βάτου «ἐπὶ Ἰώβ δὴ πανσόφου ἐπισκόπου κατεσκευάσθη τὸ παρὸν φαιδρὸν ἔργον», Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 160.

Σολομών (μόναζε στο Σινά από το 1012-ηγούμενος 1020) : Kratchkovsky (μτφρ.), *Histoire de Yahyā*, 433, 439, 441.

Ιώβ (Jorius episcopus de Monte Sinaï) (1033): *AASS*, Ιούλιος, τ. 6, 340-342.

Άγιος Ιωάννης ο Αθηναίος (1071-1091) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211. Η μνήμη του εορτάζονταν στις 12 Φεβρουαρίου σύμφωνα με αραβικό συναξάριο. Μαρτύρησε στο Σινά το 1091. Sauget, *Synaxaires Melkites*, 352-356.

Αβράμιος (αρχές 12^{ου} αι.) : «Αβράμιος επίσκοπος το(ῶ) Σινᾶ ὄρους (καὶ) τῆς Ραΐθου» επιγραφή από σιναϊτική εικόνα με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ, Weitzmann, “Early Twelfth-Century Sinai Icons”, 54. Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 212.

Ζαχαρίας (1103) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Abd al-Masih (Χριστόδουλος) (1130) : Stern, *Fatimid Decrees*, 38.

Γεώργιος (1133) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Αντώνιος (1134) : Stern, *Fatimid Decrees*, 50.

Ονούφριος (1136) : Stern, *Fatimid Decrees*, 61.

Γαβριήλ (1146) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211. Σύμφωνα με τον Rabino έργα του σώζονται σε χειρόγραφο του Σινά αλλά δεν διευκρινίζει σε ποιο κώδικα βρίσκονται: Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, 83.

Αντώνιος (1156) : Stern, *Fatimid Decrees*, 72.

Ιωάννης (1164) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211. Σύμφωνα με τον Rabino έργο του σώζεται σε χειρόγραφο του Σινά αλλά δεν διευκρινίζει σε ποιο κώδικα βρίσκεται: Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, 83.

Πέτρος (1166) : Brightman, Hammond (επιμ.), *Liturgies*, 501. Taft, *Diptychs*, 62.

Ιωακείμ (12^{ος} αι.) : «Ἐγράφη ἐπὶ ἀρχιεπισκόπου Σινᾶ Ἰωακείμ διὰ χειρὸς Μακαρίου ἱερομονάχου» σημείωμα σε κώδικα του 12^{ου} αιώνα, Νικολόπουλος, “Συνοπτική καταγραφή”, 224.

Μακάριος (1169) : Stern, *Fatimid Decrees*, 82.

Συμεών (1214-1217) : *Τυπικό* του 1214, Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh*, τ. 3, 394. Παπικό έγγραφο προστασίας του 1217, Ταΐτου, *Acta Honorii et Gregorii*, 35.

Νείλος Κουερίνος ή Βουερίνος (μετά το 1217-πριν το 1223) : «Ο εὐτελ(ής) (μον)αχ(ός) Νε(ιλ)ο(ς) (ό) Κουερί(νος) ή Βουερί(νος) ἀρχιεπίσκοπος καὶ καθη(γού)μενος τοῦ ἀγ(ίου) ὄρους Σινᾶ», Mouriki, “Portraits des donateurs”, αρ. 3, 108.

Μακάριος (1223) : «ἐπὶ τοῦ ὁσ(ίου) π(ατ)ρ(ό)ς ἡμ(ῶν) Μακαρίου ἀρχ(ι)επισκ(όπου) το(ῦ) ἀγ(ίου) ὄρους Σινᾶ», Rabino, *Monastère de Sainte-Catherine*, v. 33-34, 114, 27, 103. Tafraï, “Inscriptions du Sinaï”, αρ. 2, 78-80.

Ευθύμιος (1223) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Μακάριος (1224) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Γερμανός (1228) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Θεοδόσιος (1239) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Μακάριος (1249) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211. Πιθανώς να πρόκειται για τον άγιο Μακάριο επίσκοπο του ὄρους Σινά. Η μνήμη του εορτάζονταν στις 15 Δεκεμβρίου σύμφωνα με αραβικό συναξάριο. Sauguet, *Synaxaires Melkites*, 331-332.

Ιωάννης (1256): από σημείωση αραβικού χειρογράφου, Μειμάρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*, αρ. 25, 44.

Συμεών (1258) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211.

Ιωάννης (1265-1281) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211. S. K. Samir, “Archevêques du Sinaï au 13e siècle”, *OrChrP* 52 (1986), 362-367 (361-377).

Αρσένιος (1285-1292) : Νεκτάριος, *Ιεροκοσμική ιστορία*, 211. S. K. Samir, “Archevêques du Sinaï au 13e siècle”, *OrChrP* 52 (1986), 367-371.

Ιωάννης (1298-1299) : S. K. Samir, “Archevêques du Sinaï au 13e siècle”, *OrChrP* 52 (1986), 371-376.

Κατάλογος εικόνων

Εικόνα εξώφυλλου. Βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου του Πρίνστον. Μικρογραφία της μονής Σινά στο φ. 165α του κώδικα Garret Ms. 16. (1081).

(Ε. Χατζητρύφωνος, Σ. Ξυρδίου (επιμ.), *Η αρχιτεκτονική ως εικόνα*, Θεσσαλονίκη 2009, λήμμα 26, 233, (Κ. Marsengill).

Εικ. 1. Σινά. Εικόνα του αγίου Ευθυμίου (τέλη 12^{ου} αιώνα). (Weitzmann κ.ά., *Icons*, 14, εικ. 24.)

Εικ. 2. Βηθλεέμ, Ναός της Γεννήσεως. Κτητορική επιγραφή (1169). (Kühnel, *Wall Painting*, εικ. 2.)

Εικ. 3. Βατικανό. Μικρογραφία στο φ. 54β του κώδικα Vat. gr. 1162 στην οποία απεικονίζεται ο Μωυσής και η Βάτος (β' μισό 12^{ου} αιώνα). (Linardou, "Depicting the Salvation", εικ. 9.3.)

Εικ. 4. Ιερουσαλήμ, Μουσείο Πατριαρχείου Ιεροσολύμων. Εικόνα από χρυσό και σμάλτο με τον Βασιλέα της Δόξης (β' μισό 12^{ου} αιώνα). (Hetherington, "Who is this King of Glory?", εικ. 1)

Εικ. 5. Κίεβο. Φύλλο διπτύχου με τη Δέηση. (τέλη 12^{ου} αιώνα). (Lazarev, *Storia*, εικ. 320.)

Εικ. 6. Σινά. Φύλλο διπτύχου με τον προφήτη Μωυσή. (τέλη 12^{ου} αιώνα). (Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 161.)

Εικ. 7. Σινά. Εικόνα με τον αρχάγγελο Μιχαήλ. (γύρω στο 1200). (Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 150.)

Εικ. 8-9. Σινά. Σημείωμα του σιναϊτικού κώδικα 257 στο οποίο αναφέρεται ότι αντιγράφηκε από τον σιναΐτη ιερομόναχο Πέτρο (1101/2). (Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, πίν. 94.)

Εικ. 10. Σινά. Κολοφώνας του σιναϊτικού κώδικα 595, 624 στον οποίο αναφέρεται ότι το χειρόγραφο ήταν δωρεά του Παχώμιου και μεταφέρθηκε στο μοναστήρι από τον μοναχό Ζωσιμά. (αρχές 11^{ου} αιώνα).

(Νικολόπουλος, “Συνοπτική καταγραφή”, 190.)

Εικ. 11-12. Σινά. Εικόνα με το εν Χώνες θαύμα. (β΄ μισό 12^{ου} αιώνα).

(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 119.)

Εικ. 13. Σινά. Εικόνα με τον Μελχισεδέκ, τον Δαβίδ και τον Χριστό. (αρχές 12^{ου} αιώνα).

(Weitzmann, “Early Twelfth-Century Sinai Icons”, πίν. 21.)

Εικ. 14-15. Σινά. Βιογραφική εικόνα με τον προφήτη Μωυσή που δέχεται το Νόμο μπροστά από τη Βάτο και σκηνές του Βίου του στο πλαίσιο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Paramastorakis, “Pictorial Lives”, εικ. 4-5.)

Εικ. 16. Σινά. Επιτύμβια πλάκα με δίγλωσση επιγραφή (ελληνική, αραβική) στον τάφο του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ευθύμιου Β΄. (1223).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 261, εικ. 133.)

Εικ. 17. Αγία Πετρούπολη. Μικρογραφία στο φ. 4β του κώδικα 265, που προέρχεται από τον κώδικα Παντοκράτορας 61 του Αγίου Όρους, στην οποία παριστάνονται δεξιά και αριστερά της προτομής του Χριστού ο προφήτης Δαβίδ και ο δίκαιος Μελχισεδέκ. (τέλη 9^{ου} αιώνα).

(Dufrenne, *Illustration des Psautiers*, 34, πίν. 25.)

Εικ. 18. Σινά. Εικόνα με την ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία, τους προφήτες Μωυσή, Ααρών και Σαμουήλ και τον άγιο Αβράμιο. (αρχές 12^{ου} αιώνα).

(Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 157.)

Εικ. 19. Σινά. Δύο φύλλα του αραβικού κώδικα αρ. 23. (12^{ος} αιώνας).

(Μεϊμάρης, *Κατάλογος αραβικών χειρογράφων*, εγχρ. φωτ. 17.)

Εικ. 20-23. Σινά. Επιστόλαιο με το Δωδεκάορτο. (αρχές 12^{ου} αιώνα).
(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 170-173.)

Εικ. 24-26. Σινά. Επιστόλαιο τη Δέηση και σκηνές θαυμάτων του αγίου Ευστρατίου.
(β' ή γ' τέταρτο 12^{ου} αιώνα).
(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 174-175.)

Εικ. 27. Σινά. Εικόνα με τους αγίους Αναργύρους Κοσμά και Δαμιανό. (αρχές 12^{ου}
αιώνα).
(Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 84.)

Εικ. 28. Σινά. Εικόνα με τους αγίους Προκόπιο, Δημήτριο και Νέστορα. (αρχές 12^{ου}
αιώνα).
(Παλιούρας, *Ιερά Μονή Σινά*, εικ. 140.)

Εικ. 29-30. Σινά. Εικόνα με την Ουρανοδόμο Κλίμακα. (τέλη 12^{ου} αιώνα).
(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 244-245.)

Εικ. 31. ΗΠΑ (ιδιωτική συλλογή). Μολυβδόβουλλο στην εμπρόσθια όψη του οποίου
απεικονίζεται ο Πατριάρχης Αντώνιος Β'. (δ' τέταρτο 11^{ου} αιώνα).
(Cotsonis, Nesbitt, "Seal of Patriarch Antony", πίν. 1.)

Εικ. 32-33. Σινά. Εικόνα με τον Ευαγγελισμό. (τέλη 12^{ου} αιώνα).
(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 375.)

Εικ. 34-38. Σινά. Τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο. (τέλη 12^{ου} αιώνα).
(Μουρίκη, "Εικόνες", 158-159, εικ. 28. Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 172.)

Εικ. 39-42. Σινά. Τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο, δύο σκηνές του Βίου της Παναγίας,
τη Δευτέρα Παρουσία και μορφές αγίων. (τέλη 12^{ου} αιώνα).
(Ασπρά-Βαρδαβάκη, "Σιναϊτικό τετράπτυχο", 216-217, 221, εικ. 5-8, 12.
Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 196, εικ. 20.)

Εικ. 43. Σινά. Εικόνα με τη Δέηση, την Ετοιμασία του Θρόνου, τον άγιο Ιωάννη τον Ελεήμονα και τον άγιο Ιωάννη της Κλίμακος. (τέλη 11^{ου} αιώνα).

(Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, 195, εικ. 15.)

Εικ. 44-46. Σινά. Δίπτυχο με τη Γέννηση και τη Βάπτιση του Χριστού. (τέλη 11^{ου} αιώνα).

(Etingof, *Vizantiïskie ikony*, εικ. 52. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 154-155.)

Εικ. 47-59. Σινά. Εξάπτυχο με πέντε απεικονίσεις της Παναγίας, σκηνές από τα θαύματα και τα Πάθη του Χριστού, Μηνολόγιο και τη Δευτέρα Παρουσία. (β' μισό 11^{ου} αιώνα).

(Galavaris, *Eleventh Century Hexaptych*, πίνακες χωρίς αρίθμηση στο τέλος του βιβλίου.)

Εικ. 60. Σινά. Μικρογραφία Σταυρού στο φ. 45β του κώδικα Γεω.Ν.12. (1075).

(Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 520.)

Εικ. 61. Σινά. Το φ. 188α του κώδικα Γεω.Ν.12 όπου σώζεται κολοφώνας που αναφέρει ότι η αντιγραφή έγινε στο Σινά. (1075).

(Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 521.)

Εικ. 62. Σινά. Τα φφ. 115α-β του κώδικα Γεω.Ν.15 όπου σώζεται κολοφώνας που αναφέρει ότι η αντιγραφή έγινε στο Σινά. (10^{ος} αιώνας).

(Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 524-525.)

Εικ. 63. Σινά. Εικόνα με τον άγιο Γεώργιο και τον βασιλιά της Γεωργίας Δαβίδ Β'. (1089-1125).

(Constantinides, "Une icône historiciée de saint Georges", εικ. 6.36.)

Εικ. 64. Σινά. Βιογραφική εικόνα με τον άγιο Γεώργιο και σκηνές του Βίου του στο πλαίσιο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Cormack, Vassilaki (επιμ.), *Byzantium*, 366.)

Εικ. 65. Σινά. Βιογραφική εικόνα με τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο και σκηνές του Βίου του στο πλαίσιο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Μουρίκη, “Εικόνες”, εικ. 52.)

Εικ. 66-72. Σινά. Εικόνες Μηνολογίου. (γύρω στο 1200).

(Μηνολόγιο Ιανουαρίου, Weitzmann, “Icon Programs”, εικ. 37. Μηνολόγιο Φεβρουαρίου, Βοκοτόπουλος, *Βυζαντινές εικόνες*, εικ. 51. Μηνολόγιο Μαρτίου, Μουρίκη, “Εικόνες”, 161, εικ. 30. Μηνολόγιο Μαΐου και Ιουνίου, Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 127-128. Μηνολόγιο Αυγούστου, Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 196-197.)

Εικ. 73-75. Σινά. Δίπτυχο Μηνολόγιο. (β' μισό 11^{ου} αιώνα).

(Γαλάβαρης, “Πρώιμες εικόνες”, 148-149. Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 195.)

Εικ. 76. Σινά. Τα φφ. 20α-β του κώδικα Γεω.N.2 όπου διατηρείται κολοφώνας που αναφέρει ότι η αντιγραφή έγινε στο Σινά. (μετά το 987).

(Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 509-510.)

Εικ. 77. Σινά. Το φ. 4β του κώδικα Γεω.N.8 όπου διατηρείται κολοφώνας που αναφέρει ότι η αντιγραφή έγινε στο Σινά. (977).

(Aleksidze, Shanidze, Khevsuriani, Kavtaria (επιμ.), *Κατάλογος*, 516.)

Εικ. 78. Σινά. Το φ. 205β του κώδικα Αραβ.116 με κολοφώνα στα Ελληνικά και Αραβικά που αναφέρει ότι η αντιγραφή έγινε στο Σινά. (995/6).

(Harlfinger, Reinsch, Sonderkamp, *Specimina Sinaitica*, πίν. 22.)

Εικ. 79-80. Σινά. Εικόνα με τον προφήτη Ηλία. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 190-191.)

Εικ. 81-82. Σινά. Εικόνα με τον προφήτη Μωυσή που δέχεται το Νόμο μπροστά από τη Βάτο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 192-193.)

Εικ. 83-84. Σινά. Εικόνα με τον προφήτη Μωυσή μπροστά από τη Βάτο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 254.)

Εικ. 85. Σινά. Εικόνα με τον προφήτη Μωυσή που λαμβάνει το Νόμο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 255.)

Εικ. 86. Βατικανό. Μικρογραφία στο φ. 2β του κώδικα Vat.gr. 1613 (Μηνολόγιο Βασιλείου Β΄) στην οποία απεικονίζεται ο άγιος Συμεών ο Στυλίτης. Στα αριστερά του αγίου παριστάνονται Μελκίτες προσκυνητές. (τέλη 10^{ου} αιώνα).

(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 100.)

Εικ. 87-88. Σινά. Εικόνα με το Δωδεκάορτο. (τέλη 12^{ου}-αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Folda, *Crusader Art in the Holy Land*, εικ. 409. Mouriki, "Portraits des donateurs", 125.)

Εικ. 89. Σινά. Εικόνα με τις αγίες Αικατερίνη και Μαρίνα. (11^{ου}-12^{ου} αιώνας).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 102, εικ. 83.)

Εικ. 90. Σινά. Βιογραφική εικόνα με την αγία Αικατερίνη και σκηνές από το Βίο της στο πλαίσιο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 264.)

Εικ. 91. Σινά. Εικόνα με την Παναγία της Βάτου, την αγία Αικατερίνη και τον προφήτη Μωυσή. (1223-1230).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 266.)

Εικ. 92. Σινά. Εικόνα με τους αγίους Παύλο, Ιάκωβο τον Αδελφόθεο, Στέφανο, Λαυρέντιο, Μαρτίνο της Τουρ και Λεονάρδο ντε Νομπλά. (β΄ μισό 12^{ου} αιώνα, ίσως πριν το 1187).

(Evans (επιμ.), *Faith and Power*, 378.)

Εικ. 93. Σινά. Μικρογραφία στο φ. 269α του σιναιϊτικού κώδικα 418 στην οποία απεικονίζονται μοναχοί την ώρα που προσεύχονται κάτω από κιβώριο που πλαισιώνεται από εικόνες του Χριστού και της Παναγίας. (12^{ος} αιώνας).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 204.)

Εικ. 94. Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 196β του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου (Add. 19.352) στην οποία απεικονίζονται τέσσερις ανδρικές μορφές που προσεύχονται κάτω από την εικόνα του Χριστού. (1066).

(Barber, *Theodore Psalter*, φ. 196v.)

Εικ. 95-96. Σινά. Τμήματα τριπτύχου με τη Θεοτόκο από την παράσταση του Ευαγγελισμού και σκηνές του Βίου του αγίου Νικολάου. (11^{ος} αιώνας).

(Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 46. Weitzmann κ.ά., *Icons*, εικ. 17.)

Εικ. 97. Μόσχα, Βιβλιοθήκη Τρετjakov. Εικόνα του Ευαγγελισμού. Ο Χριστός Βρέφος απεικονίζεται σε μονοχρωμία στο μαφόριο της Παναγίας. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).

(Lazarev, *Icons*, πίν. 4.)

Εικ. 98. Ιερουσαλήμ, Πατριαρχείο Ιεροσολύμων. Εικόνα με την Παναγία της Βάτου και τον προφήτη Μωσή. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Collins, "Visual Piety", 108, εικ. 88.)

Εικ. 99. Νίκαια. Ψηφιδωτή παράσταση της Παναγίας Κυριώτισσας στην ασίδα του ιερού βήματος του ναού της Κοίμησης της Θεοτόκου. (β' μισό 9^{ου} αιώνα).

(Underwood, "Evidence of Restoration", εικ. 3)

Εικ. 100. Σινά. Εικόνα με την Παναγία Βρεφοκρατούσα και τους αγίους Ερμόλαο και Παντελεήμονα. (α' μισό 10^{ου} αιώνα).

(Weitzmann, *The Icons*, πίν. XXXIII, B. 54.)

Εικ. 101. Σινά. Εικόνα με την Παναγία Βρεφοκρατούσα και τους αγίους Ιωάννη τον Πρόδρομο και Νικόλαο. (α' μισό 10^{ου} αιώνα).

(Weitzmann, *The Icons*, πίν. CIX, B. 53.)

Εικ. 102. Σινά. Εικόνα με την Παναγία Βρεφοκρατούσα, τον άγιο Στέφανο και τον προφήτη Μωυσή. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Παπαμαστοράκης, «Σταυροφορικές» εικόνες», εικ. 3.4.)

Εικ. 103. Σινά. Εικόνα με την Παναγία Βρεφοκρατούσα και τους αγίους Θεοδοσίο τον Κοινοβιάρχη και Θεόγνιο. (12^{ος} αιώνας).

(Weitzmann, *The Icons*, εικ. 23.)

Εικ. 104. Σινά. Εικόνα με την Παναγία της Βάτου και τους αγίους Γεώργιο τον Ισλαϊλίτη, Νείλο τον Σιναΐτη, Αναστάσιο τον Σιναΐτη και Ιωάννη της Κλίμακος. (μετά το 1223).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 101, εικ. 82.)

Εικ. 105. Μόσχα, Βιβλιοθήκη Τρετjakov. Εικόνα της Παναγίας Βρεφοκρατούσας μεταξύ του αγίου Θεοδοσίου και του αγίου Αντωνίου. (1288).

(Etinhof, “Virgin of Vladimir”, 67, εικ. 8.)

Εικ. 106. Ευαγγελική σχολή της Σμύρνης (Το χειρόγραφο έχει καταστραφεί). Μικρογραφία στο φ. 87β του *Φυσιολόγου* (Κωδ. 8) στην οποία απεικονίζεται η Βιβλική σκηνή του Μωυσή με τη Βάτο. Πάνω από τη Βάτο εικονίζεται η Βρεφοκρατούσα Παναγία. (τέλη 11^{ου} αιώνα).

(Bernabò, *Fisiologo*, εικ. 81.)

Εικ. 107. Γαλλία, Die. Ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Lannoy, “Mosaïque”, εικ. 1.)

Εικ. 108. Γαλλία, Die. Απεικόνιση ψαριών και οστρακόδερμων στο ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Lannoy, “Mosaïque”, εικ. 9.)

Εικ. 109. Γαλλία, Die. Απεικόνιση υδρόβιων πτηνών στο ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Lannoy, “Mosaïque”, εικ. 10.)

Εικ. 110. Γαλλία, Die. Απεικόνιση πτηνών στις όχθες ποταμού στο ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Lannoy, "Mosaïque", εικ. 11.)

Εικ. 111. Κωνσταντινούπολη, Βιβλιοθήκη του Τορκάρι Sarayı. Μικρογραφία στο φ. 32α του κώδικα G.I. 8 στην οποία παριστάνεται η δημιουργία των πτηνών και των πλασμάτων των υδάτων. (β' τέταρτο 12^{ου} αιώνα).

(Weitzmann, Bernabò, Tarasconi, *Octateuchs*, εικ. 38.)

Εικ. 112. Κύπρος, Παναγίας της Ασίνου. Λεπτομέρεια τοιχογραφίας με την ένθρονη Παναγία από την παράσταση του Ευαγγελισμού. (αρχές 12^{ου} αιώνα).

(Stylianou, *Churches of Cyprus*, 490, εικ. 296.)

Εικ. 113. Παλέρμο, Martorana. Ψηφιδωτό με την παράσταση του Ευαγγελισμού. (περί το 1146-1151).

(Demus, *Mosaics of Norman Sicily*, πίν. 49a-b.)

Εικ. 114. Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 91β του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου (Add. 19.352) στην οποία απεικονίζονται στα αριστερά ο Δαβίδ και ο Γεδεών εκατέρωθεν μεταλλίου με την προτομή της Παναγίας Βρεφοκρατούσας και στα δεξιά ο Ευαγγελισμός. (1066).

(Barber, *Theodore Psalter*, f. 91v.)

Εικ. 115. Βατικανό. Μικρογραφία στο φ. 110β του κώδικα Vat. gr. 1162 στην οποία απεικονίζεται ο Γεδεών και ο πόκος (β' μισό 12^{ου} αιώνα).

(Lazarev, *Storia*, εικ. 254.)

Εικ. 116. Άγιον Όρος, Μονή Παντοκράτορος. Μικρογραφία στο φ. 93β του κώδικα 61 στην οποία παριστάνονται ο Σολομών και ο Γεδεών και ανάμεσά τους μετάλλιο με την Παναγία στην οποία απολήγει δέσμη φωτός από το Άγιο Πνεύμα. (τέλη 9^{ου} αιώνα).

(Dufrenne, *Illustration des Psautiers*, πίν. 12.)

Εικ. 117. Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 55β του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου (Add. 19.352) στην οποία απεικονίζεται μετάλλιο με την προτομή της Παναγίας Βρεφοκρατούσας στην οποία απολήγει ακτίνα φωτός από το Άγιο Πνεύμα. (1066).

(Barber, *Theodore Psalter*, f. 55v.)

Εικ. 118. Σινά. Εικόνα με την Παναγία Κυκκώτισσα ανάμεσα στον Χριστό σε δόξα, προφήτες, προπάτορες και αγίους. (α΄ μισό 12^{ου} αιώνα).

(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 373.)

Εικ. 119. Αίγυπτος, Μονή των Σύρων (Dayr al-Suryan). Τοιχογραφία του Ευαγγελισμού. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Collins, “Visual Piety”, 109, εικ. 90.)

Εικ. 120. Αγία Πετρούπολη, Μουσείο Ερμιτάζ. Εικόνα με την Παναγία Κυκκώτισσα στο κέντρο και προφήτες περιμετρικά. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, 111.)

Εικ. 121. Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 132α του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου (Add. 19.352) στην οποία απεικονίζονται οι προφήτες Μωυσής, Ααρών και Σαμουήλ. (1066).

(Barber, *Theodore Psalter*, f. 132r.)

Εικ. 122. Στείρι, Μονή Οσίου Λουκά. Ο άγιος Αβράμιος σε μετάλλιο από ψηφιδωτή παράσταση του καθολικού. (α΄ μισό 11^{ου} αιώνα).

(Χατζηδάκη, *Όσιος Λουκάς*, εικ. 39.)

Εικ. 123. Συλλογή Dumbarton Oaks (coll. Shaw, v. 1183). Μολυβδόβουλλο της μονής του Σινά με την απεικόνιση του προφήτη Μωυσή και της Βάτου. (12^{ος} αιώνας).

(Laurent, *Corpus de sceaux*, τ. 5, πίν. 1576.)

Εικ. 124. Βατικανό. Μικρογραφία στο φ. 68α του κώδικα Vat. gr. 746 στην οποία εικονίζεται η συνάντηση του Αβραάμ και του Μελχισεδέκ. (μέσα 12^{ου} αιώνα).

(Weitzmann, Bernabò, Tarasconi, *Octateuchs*, εικ. 231.)

Εικ. 125. Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 3β του κώδικα Par. gr. 20 στην οποία εικονίζεται ο Δαβίδ τη στιγμή που προφητεύει για την έλευση του Χριστού, ο οποίος απεικονίζεται σε μετάλλιο. (9^{ος} αιώνας).

(Dufrenne, *Illustration des psautiers*, πίν. 34.)

Εικ. 126. Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 25α του κώδικα Par. gr. 20 στην οποία εικονίζεται ο Δαβίδ, ο Μελχισεδέκ και ανάμεσά τους η Κοινωνία των αποστόλων. (9^{ος} αιώνας).

(Dufrenne, *Illustration des psautiers*, πίν. 45.)

Εικ. 127. Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 152α του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου (Add. 19.352) στην οποία απεικονίζονται οι προφήτες Δαβίδ και Μελχισεδέκ και ανάμεσά τους η Κοινωνία των Αποστόλων. (1066).

(Barber, *Theodore Psalter*, f. 152r.)

Εικ. 128-129. Σινά. Εικόνα με την Σταύρωση και μετάλλια με προτομές αγίων στο πλαίσιο. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).

(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 374.)

Εικ. 130. Αγία Πετρούπολη, Μουσείο Ερμιτάζ. Μεταλλική σταυροθήκη στο κάλυμμα της οποίας απεικονίζεται η Σταύρωση. Περιμετρικά της Σταύρωσης εικονίζονται μετάλλια με αγίους. (τέλη 11^{ου}-αρχές 12^{ου} αιώνα).

(Piatnitsky, Baddeley, Brunner, Mundell Mango (επιμ.), *Sinai, Byzantium, Russia*, 90.)

Εικ. 131. Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης. Η μεταλλική σταυροθήκη Fieschi Morgan στο κάλυμμα της οποίας απεικονίζεται η Σταύρωση. Περιμετρικά της Σταύρωσης εικονίζονται προτομές αγίων. (αρχές 9^{ου} αιώνα).

(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 75.)

Εικ. 132. Βενετία, Άγιος Μάρκος. Μεταλλική σταυροθήκη στο κάλυμμα της οποίας απεικονίζεται η Σταύρωση. Περιμετρικά της Σταύρωσης εικονίζονται μετάλλια με αγίους. (975-1025).

(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 79.)

Εικ. 133-134. Σινά. Εικόνα με τους αγίους Νικόλαο και Σάββα και τις αγίες Βαρβάρα και Ειρήνη. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 262-263.)

Εικ. 135. Σινά. Εικόνα με τους αγίους Κοσμά, Δαμιανό και Παντελεήμονα και την αγία Θεοδότη. (τέλη 11^{ου}-αρχές 12^{ου} αιώνα).

(Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 85.)

Εικ. 136. Βενετία, Άγιος Μάρκος. Ανάγλυφη εικόνα με τους αγίους Κοσμά και Δαμιανό και την αγία Θεοδότη. (β' μισό του 12^{ου} αιώνα).

(Lange, *Reliefikone*, εικ. 27.)

Εικ. 137. Σινά. Εικόνα με τους αγίους Κοσμά, Δαμιανό και Παντελεήμονα. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Φωτογραφικό Αρχείο Μουσείου Μπενάκη, ΦΑ.2.8599.)

Εικ. 138. Σινά. Εικόνα με τους αγίους Ευστράτιο, Αυξέντιο, Μαρδάριο, Ευγένιο και Ορέστη. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Weitzmann, "Lives of the Five Martyrs", εικ. 14.)

Εικ. 139. Άγιον Όρος, Μονή Μεγίστης Λαύρας. Εικόνα με τους αγίους Ευστράτιο, Αυξέντιο, Μαρδάριο, Ευγένιο και Ορέστη. (τέλη 11^{ου}-αρχές 12^{ου} αιώνα).

(Χατζηδάκης, "Χρονολογημένη εικόνα", πίν. Χ.)

Εικ. 140-141. Άγιον Όρος, Μονή Βατοπεδίου. Επιστύλιο τέμπλου με σκηνές του Βίου της Παναγίας και το Δωδεκάορτο. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).

(Γαλάβαρης κ.ά. (επιμ.), *Θησαυροί*, 58-59.)

Εικ. 142. Ρσκον, Μονή Μίροζ. Τοιχογραφία με τη Γέννηση. (μέσα 12^{ου} αιώνα).

(Maguire, *Art and Eloquence*, εικ. 68.)

Εικ. 143. Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία του κώδικα Par. gr. 74 στην οποία εικονίζεται η Γέννηση του Χριστού. (11^{ος} αιώνας).

(Millet, *Recherches*, εικ. 100.)

Εικ. 144. Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία του κώδικα Par. gr. 74 στην οποία εικονίζεται η φυγή στην Αίγυπτο. (11^{ος} αιώνας).

(Weitzmann, "Gospel Illustrations", εικ. 232.)

Εικ. 145. Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία του κώδικα Par. gr. 74 στην οποία εικονίζεται η σφαγή των Νηπίων. (11^{ος} αιώνας).

(Weitzmann, "Gospel Illustrations", εικ. 233.)

Εικ. 146. Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 92α του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου (Add. 19.352) στην οποία απεικονίζεται η άφιξη και η προσκύνηση των Μάγων. (1066).

(Barber, *Theodore Psalter*, f. 92r.)

Εικ. 147. Λονδίνο, Βρετανική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 123α του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου (Add. 19.352) στην οποία απεικονίζονται η φυγή στην Αίγυπτο και η σφαγή των Νηπίων. (1066).

(Barber, *Theodore Psalter*, f. 123r.)

Εικ. 148. Φλωρεντία. Μικρογραφία του κώδικα Plut, VI, 23 στην οποία εικονίζονται η παράσταση με τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο να κηρύττει και να βαπτίζει τα πλήθη, τον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο να προφητεύει για τον Χριστό καθώς και η Βάπτιση. (11^{ος} αιώνας).

(Velmans, *Tétraévangile*, πίν. 8.)

Εικ. 149-150. Σινά. Εικόνες Μηνολογίου στη μία όψη. Στην άλλη όψη θαύματα, σκηνές από τη Γέννηση και τα Πάθη του Χριστού. (α' μισό 12^{ου} αιώνα).

(Σωτηρίου, *Εικόνες Σινά*, τ. 1, εικ. 144-145. Weitzmann, "Icon Programs", εικ. 38.)

Εικ. 151. Βηθλεέμ, Ναός της Γεννήσεως. Μορφή αγγέλου από τον ψηφιδωτό διάκοσμο και δίπλα στη μορφή του η λατινική επιγραφή: *Basilius pictor*. (1169).

(Kühnel, *Wall Painting*, πίν. XXXVI, 61.)

Εικ. 152. Κύπρος, Μονή Αγίου Νεοφύτου. Εικόνα της Παναγίας Ελεούσας. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

(Mango, Hawkins, "Hermitage of St. Neophytos", εικ. 54.)

Εικ. 153. Σινά. Μικρογραφία στο φ. 1β του σιναΐτικού κώδικα 204 στην οποία απεικονίζεται ο Χριστός. (περί το 975-1000).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 136.)

Εικ. 154. Κύπρος, Βυζαντινό Μουσείο Λευκωσίας. Εικόνα του Χριστού με μορφές αγίων στο πλαίσιο από την Παναγία του Άρακα. (1192).

(Παπαγεωργίου, *Εικόνες*, 19, εικ. 10.)

Εικ. 155-156. Αθήνα, Βυζαντινό Μουσείο. Εικόνα της Παναγίας Βρεφοκρατούσας. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

(Mouriki, "Variant of Hodegetria", εικ. 1, 3.)

Εικ. 157-158. Σινά. Εικόνα με την Παναγία με το Χριστό σε μετάλλιο, τον προφήτη Μωυσή και τον Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ευθύμιο Β'. (μετά το 1223).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 258-259.)

Εικ. 159. Σινά. Μικρογραφία στο φ. 1α του σιναΐτικού κώδικα 207 στην οποία απεικονίζεται ο άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος. (12^{ος} αιώνας).

(Galavaris, "'Sinaitic' Manuscripts", εικ. 13.)

Εικ. 160. Σινά. Μικρογραφία στο φ. 117β του σιναΐτικού κώδικα 237 στην οποία απεικονίζεται μέσα σε μετάλλια ο Χριστός και τρεις απόστολοι. (12^{ος} αιώνας).

(Galavaris, "'Sinaitic' Manuscripts", εικ. 18.)

Εικ. 161. Σινά. Ξύλινα ζωγραφισμένα φατνώματα της στέγης του παρεκκλησίου της Αγίας Μαρίνας. (14^{ος} αιώνας;).

(Galey, *Sinai*, εικ. 143.)

Εικ. 162. Σινά. Μικρογραφία στο φ. 3α του σιναϊτικού κώδικα 339, που περιέχει Ομιλίες του αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, στην οποία απεικονίζεται ο άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός τη στιγμή που γράφει τις Ομιλίες του μέσα σε εκκλησία. (1136-1155).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 238.)

Εικ. 163. Σινά. Παρεκκλήσιο του Αγίου Ιακώβου του Αδελφόθεου. Η αψίδα του παρεκκλησίου είναι διακοσμημένη με τοιχογραφίες που απεικονίζουν τον Χριστό σε δόξα, την Παναγία της Βάτου, τον προφήτη Μωσλή, τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο, τον Μέγα Βασίλειο και τον άγιο Ιάκωβο τον Αδελφόθεο. (α΄ τέταρτο 13^{ου} αιώνα).

(Nelson, Collins (επιμ.), *Holy Image, Hallowed Ground*, 117.)

Εικ. 164. Σινά. Παρεκκλήσιο του Μωσλή. Η Παναγία Πλατυτέρα από την αψίδα του παρεκκλησίου. (α΄ τέταρτο 13^{ου} αιώνα).

(Παλιούρας, “Τοιχογραφίες”, εικ. 22.)

Εικ. 165-168. Σινά. Εικόνες με τους αρχαγγέλους Μιχαήλ και Γαβριήλ και τους αποστόλους Πέτρο και Παύλο. (α΄ τέταρτο 13^{ου} αιώνα).

(Galey, *Katharinenkloster*, 69. Parpulov, “Mural and Icon Painting”, εικ. 104.)

Εικ. 169. Κύπρος, Παναγίας της Ασίνου. Ο άγιος Νικήτας. (αρχές 12^{ου} αιώνα).

(Carr, “Murals”, εικ. 6.21.)

Εικ. 170. Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη. Μικρογραφία στο φ. 422β του κώδικα Par. gr. 139 στην οποία απεικονίζεται ο προφήτης Μωσλής να λαμβάνει το Νόμο και η Βάτος. (β΄ μισό 10^{ου} αιώνα).

(Evans, Wixom (επιμ.), *Glory of Byzantium*, 241.)

Εικ. 171. Σινά. Μικρογραφία στο φ. 101β του κώδικα 1186, στην οποία απεικονίζεται ο προφήτης Μωσλής να λαμβάνει το Νόμο και η Βάτος. (αρχές 11^{ου} αιώνα).

(Weitzmann, Galavaris, *Illuminated Greek Manuscripts*, εικ. 163.)

Εικ. 172. Ευαγγελική σχολή της Σμύρνης (Το χειρόγραφο έχει καταστραφεί). Μικρογραφία στο φ. 84α του *Φυσιολόγου* (Κωδ. 8) στην οποία απεικονίζεται ο Μωσής να λαμβάνει το Νόμο καθώς και η Βάτος. (τέλη 11^{ου} αιώνα).

(Bernabò, *Fisiologo*, εικ. 82.)

Εικ. 173. Άγιον Όρος, Μονή Βατοπεδίου. Η πίσω όψη του επιστύλιο τέμπλου με σκηνές του Βίου της Παναγίας και το Δωδεκάορτο. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).

(Χατζηδάκης, "Εικόνες επιστυλίου", εικ. 13.)

Παράρτημα εικόνων



Εικ. 1. Εικόνα του αγίου Ευθυμίου (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 2. Η αφιερωματική επιγραφή του ψηφιδωτού διακόσμου του ναού της Γενήσεως στη Βηθλεέμ (1169).

✧ τὰς ἰνδ' ὄρας· ὁλοκρῆς· καὶ ἠβάντος·—



Εικ. 3. Vat. gr. 1162. Ο Μωσής και η Βάτος (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 4. Εικόνα με τον Βασιλέα της Δόξης (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



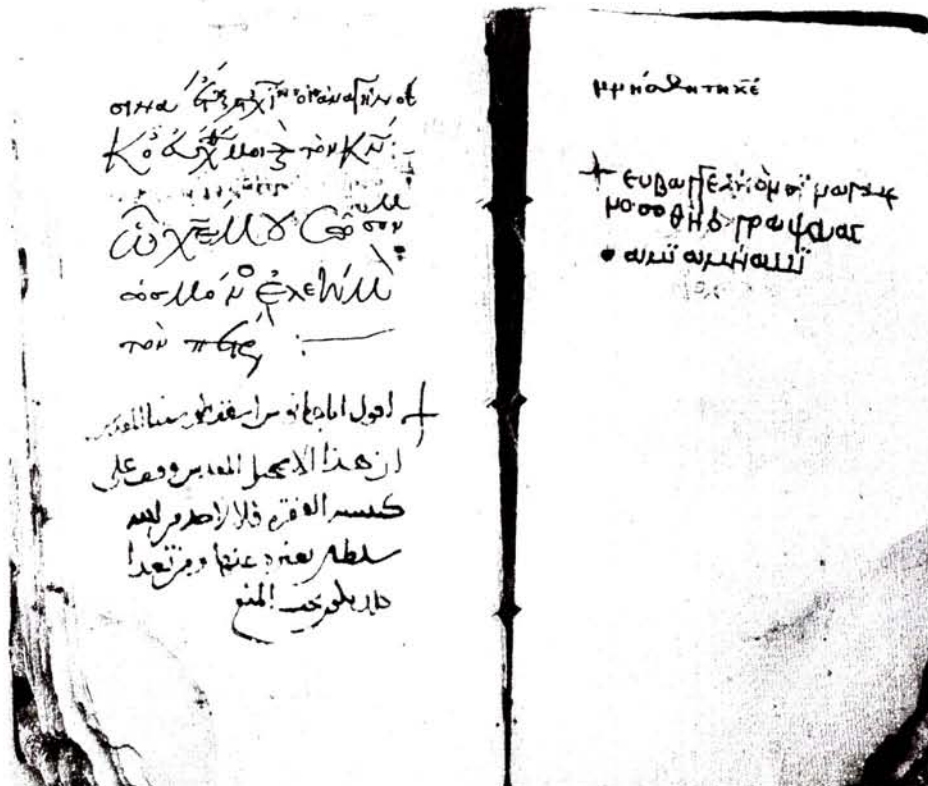
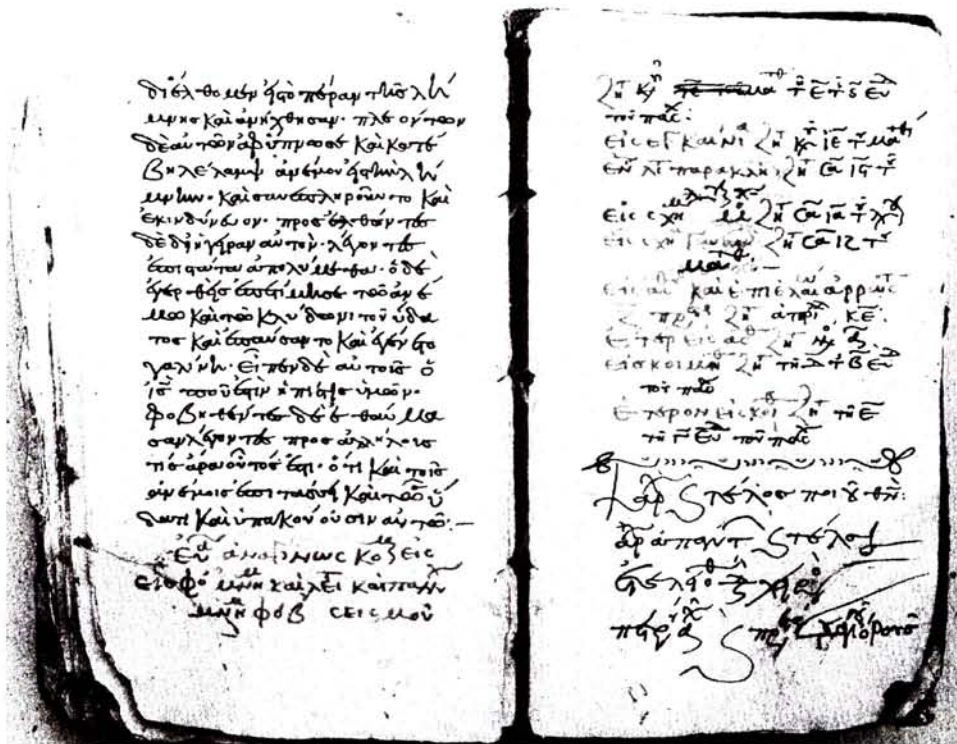
Εικ. 5. Αριστερό φύλλο διπτύχου με τη Δέηση (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 6. Δεξιό φύλλο διπτύχου με τη Δέηση (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 7. Ο αρχάγγελος Μιχαήλ (γύρω στο 1200).

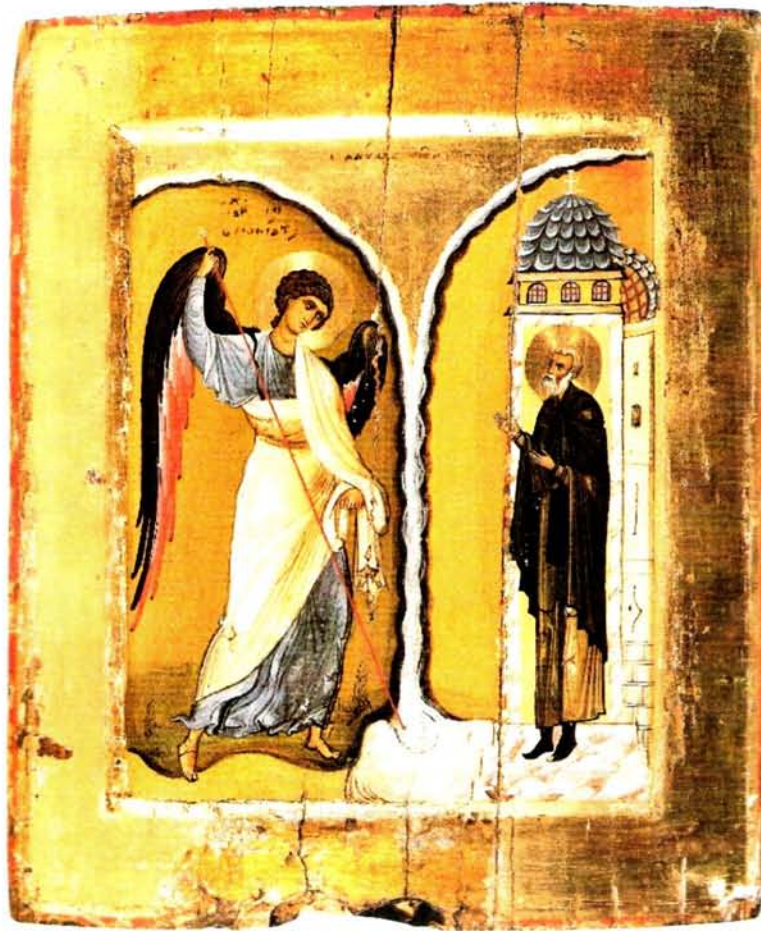


Εικ. 8-9. Σημείωμα του σιναιτικού κώδικα 257. (1101/2).

ΜΙΝΗΣ ΘΗΤΙΝΕ ΤΩ ΣΩ
 ΛΟΥΛΩ ΠΑΧΟΜΙΚΩ ΑΝΑΖΩ
 ΠΡΟΣΦΕΡΩΝ ΔΩΡΟΝ ΤΗ
 ΠΑΝΑΓΝΩΣΟΥ ΜΡΤΙ ΕΙΣ
 ΤΟ ΛΓΙΟΝ ΤΟΥ ΣΙΝΑΪ ΟΣ
 ΤΟΥ ΟΛΟΥ ΕΝΙΑΥΤΟΥ ΜΗ
 ΝΕΑ ΤΕΣΑΡΑ ΤΡΙΛΑΒ

 ΝΕΑ
 ΜΙΝΗΣ ΘΗΤΙΚΕ ΤΟΥ ΔΟΥ
 ΛΟΥΣΟΥ ΖΟΥΣΗ ΚΑ ΕΛΑΧΙΣ
 ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΘΕΛΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΚΟΥ
 ΦΑΙΡΟΙ ΤΩΣ ΔΥΤΑ ΕΝ ΤΗ ΑΤΙΑ
 ΤΑ ΤΗ ΜΟΙ Η ΚΑΙ Η ΔΕΙΤΟΙΣ ΣΙ
 ΧΩ ΔΕ ΕΛΦΩ ΤΙ ΤΟΣ Δ ΚΛΗΤΙ
 ΘΙΑΝΑ ΠΗΝΩ ΣΙΚΟΝ Τ Σ ΠΡΕΣΙΣ
 Α Δ Ε Λ Φ Ο Ι Ε Χ Ε Σ Θ Α Ι Υ Τ Ι Ρ Ε Σ Ι Α
 Τ Ο Υ Α Θ Λ Ι Ο Υ Δ Ι Α Π Ο Ι Κ Ε Ν Ι †

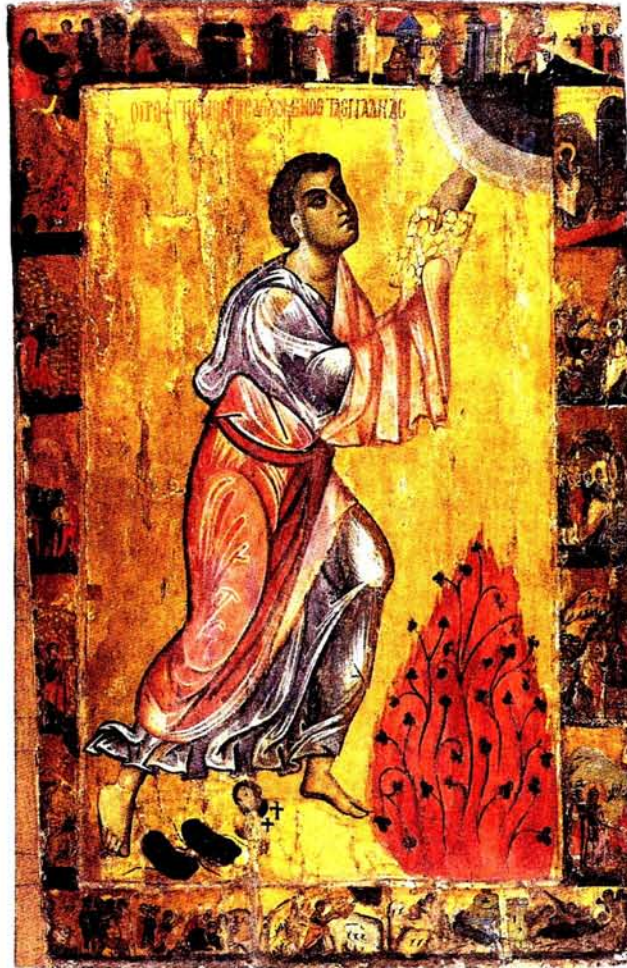
Εικ. 10. Κολοφώνας του σιναϊτικού κώδικα 595, 624. (Αρχές 11^{ου} αιώνα).



Εικ. 11-12. Το εν Χώνες θαύμα. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 13. Ο Μελχισεδέκ, ο Δαβίδ και ο Χριστός. (αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 14-15. Ο προφήτης Μωσής λαμβάνει το Νόμο και σκηνές του Βίου του περιμετρικά. (αρχές 13^{ου} αιώνα).



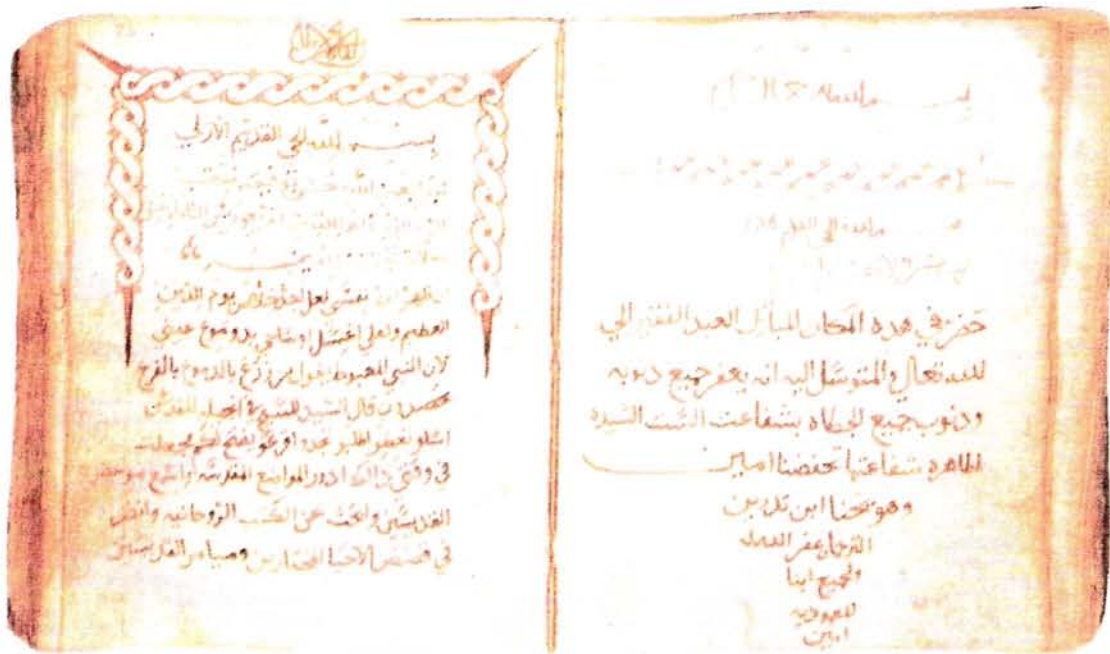
Εικ. 16. Επιτύμβια πλάκα του τάφου του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ευθυμίου Β' στο Σινά. (1223).



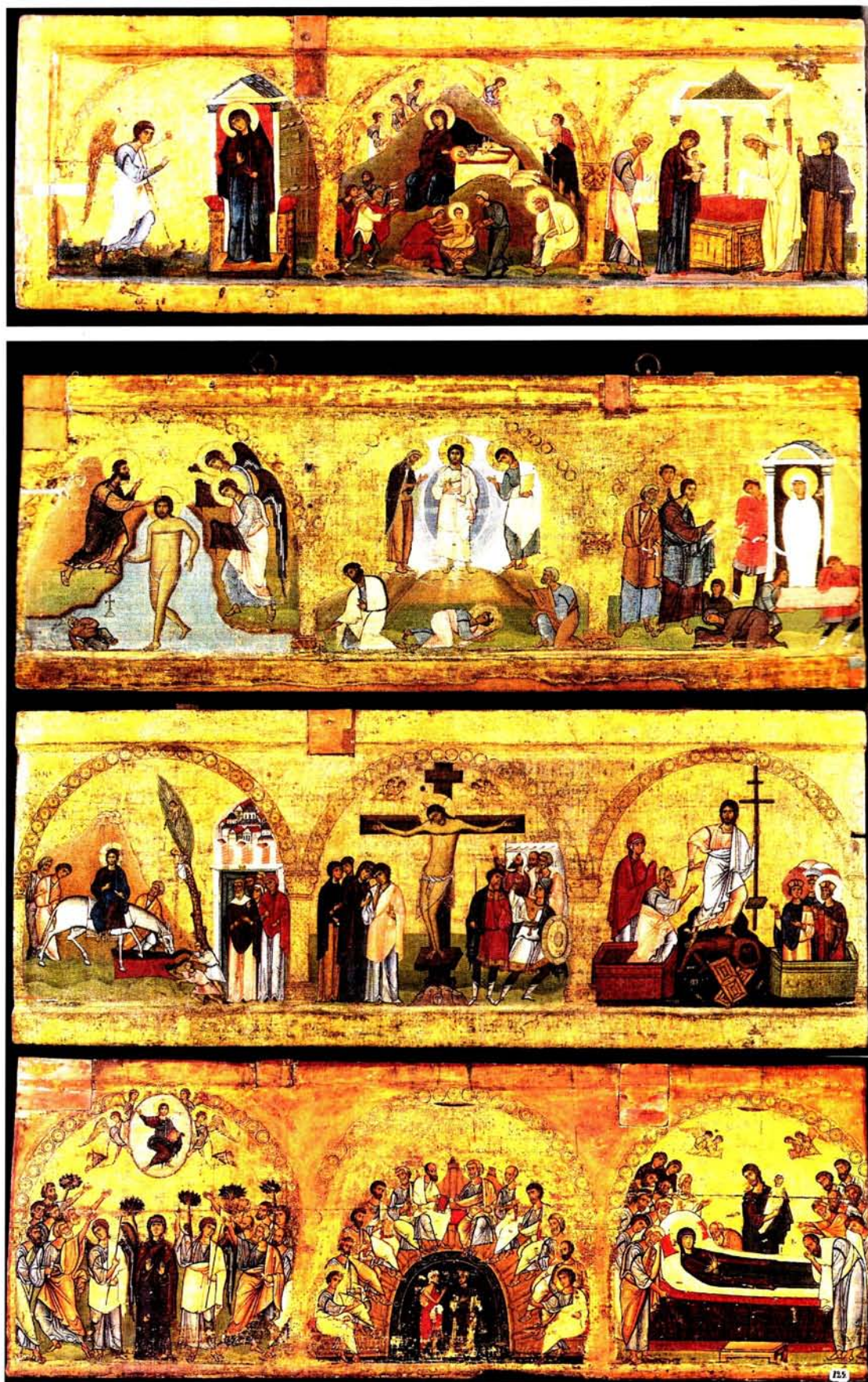
Εικ. 17. Μικρογραφία του κώδικα Παντοκράτορας 61 με τον Δαβίδ και τον Μελχισεδέκ εκατέρωθεν μεταλλίου με το Χριστό. (τέλη 9^{ου} αιώνα).



Εικ. 18. Ένθρονη Βρεφοκρατούσα Παναγία, οι προφήτες Μωσής, Ααρών και Σαμουήλ και ο άγιος Αβράμιος. (αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 19. Σημείωση στον αραβικό κώδικα αρ. 23 όπου αναφέρεται το όνομα του ηγούμενου Αβράμιου από τη Λαοδίκεια. (12^{ος} αιώνας).



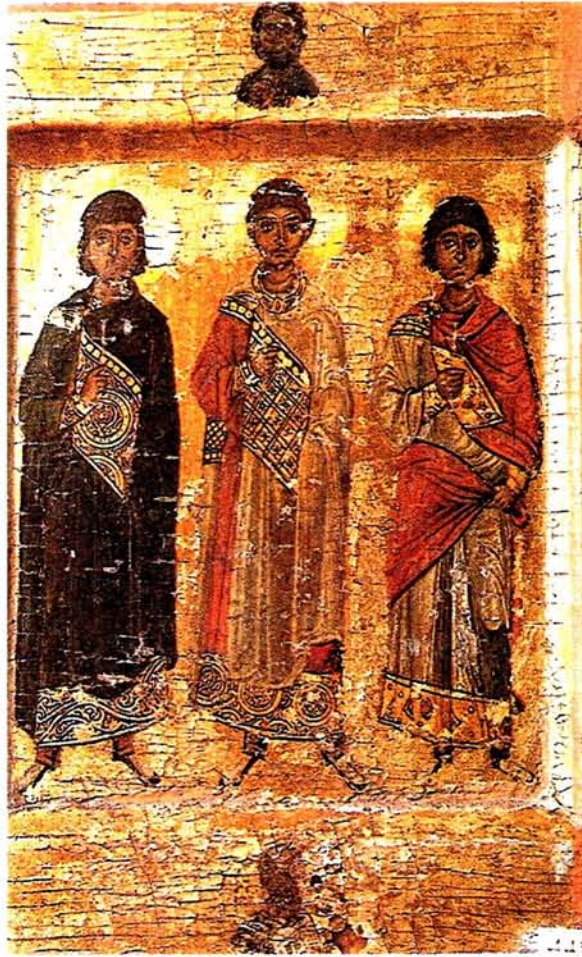
Εικ. 20-23. Επιστύλιο με το Δωδεκάορτο. (αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 24-26. Επιστόλιο τη Δέηση και σκηνές θαυμάτων του αγίου Ευστρατίου. (β' ή γ' τέταρτο 12^{ου} αιώνα).

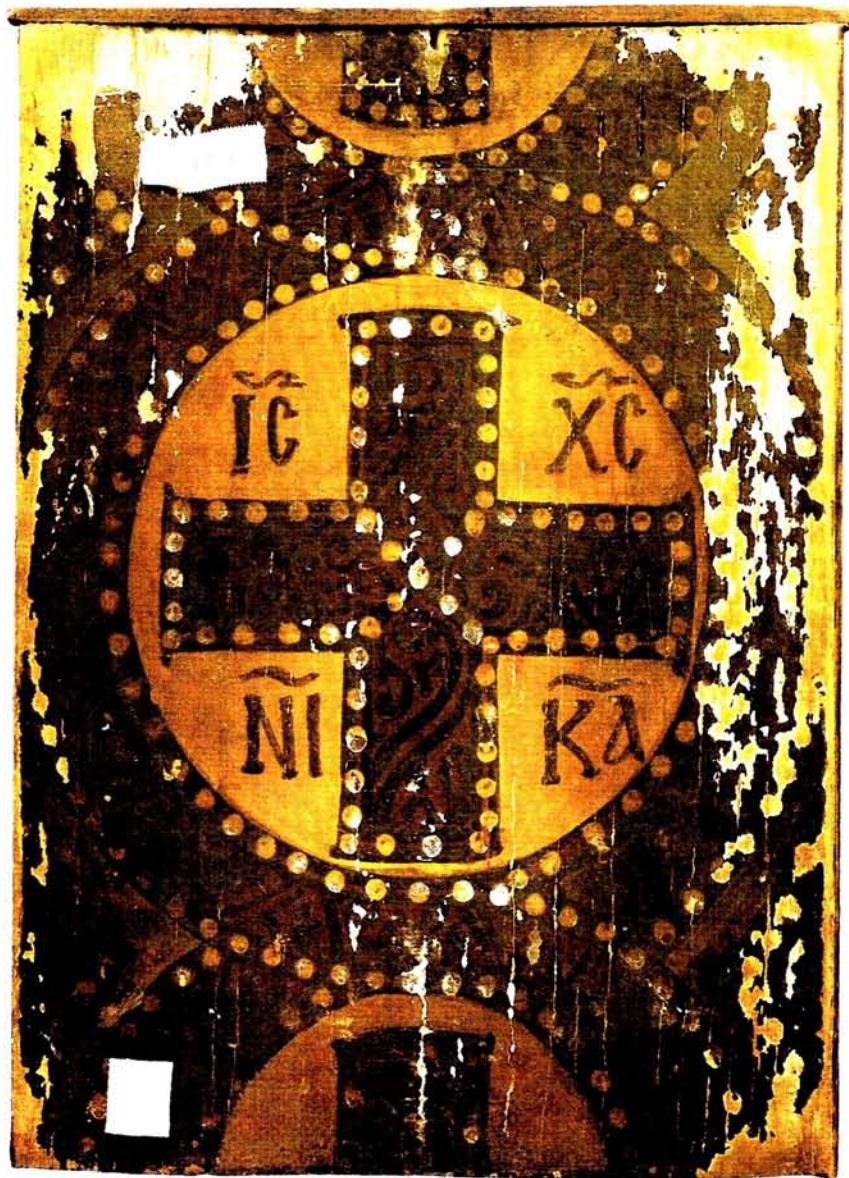


Εικ. 27. Οι άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός. (αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 28. Οι άγιοι Προκόπιος, Δημήτριος και Νέστορ. (αρχές 12^{ου} αιώνα).





Εικ. 29-30. Η Ουρανοδρόμος Κλίμακα. (τέλη 12^{ου} αιώνα).

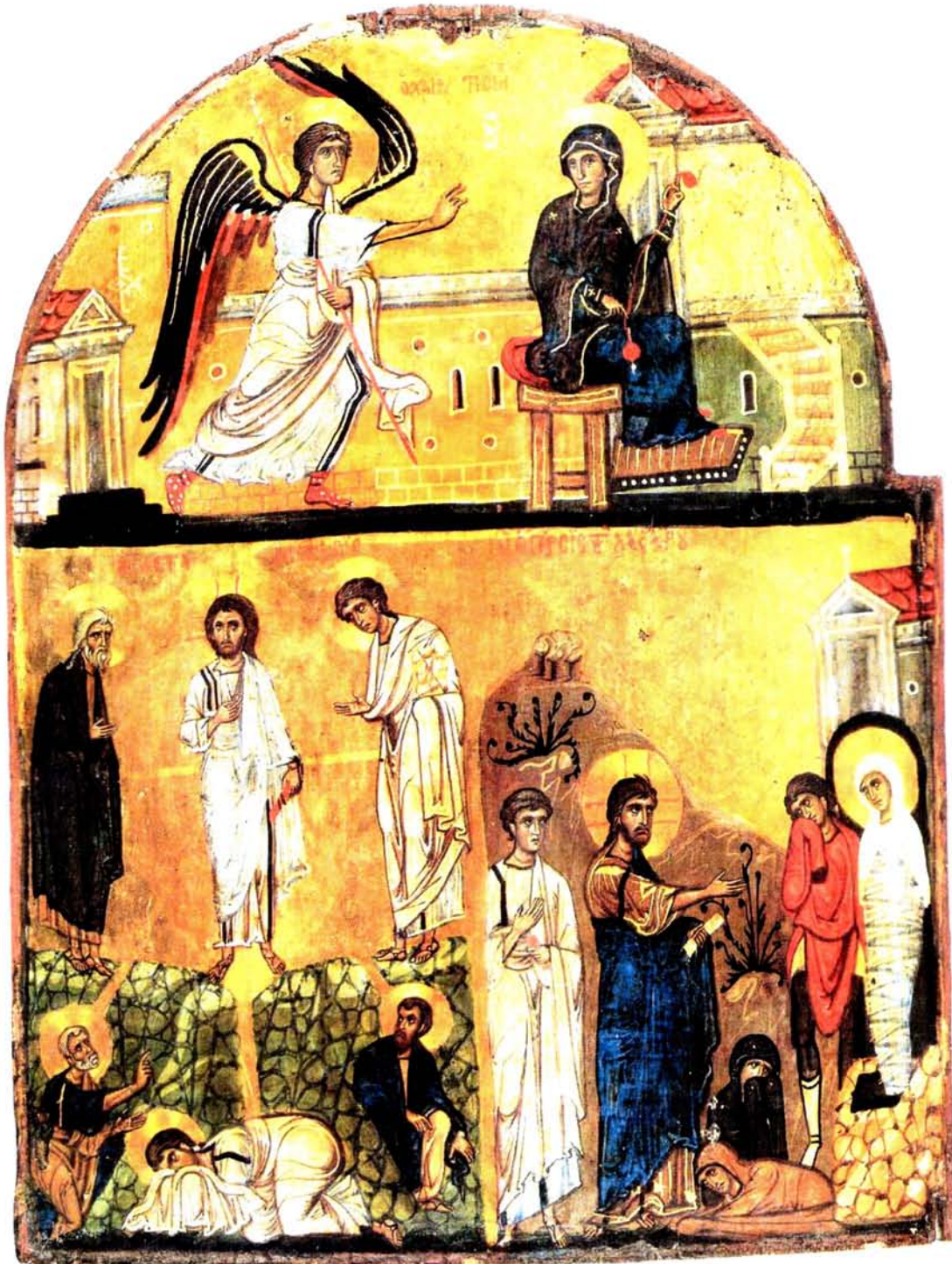


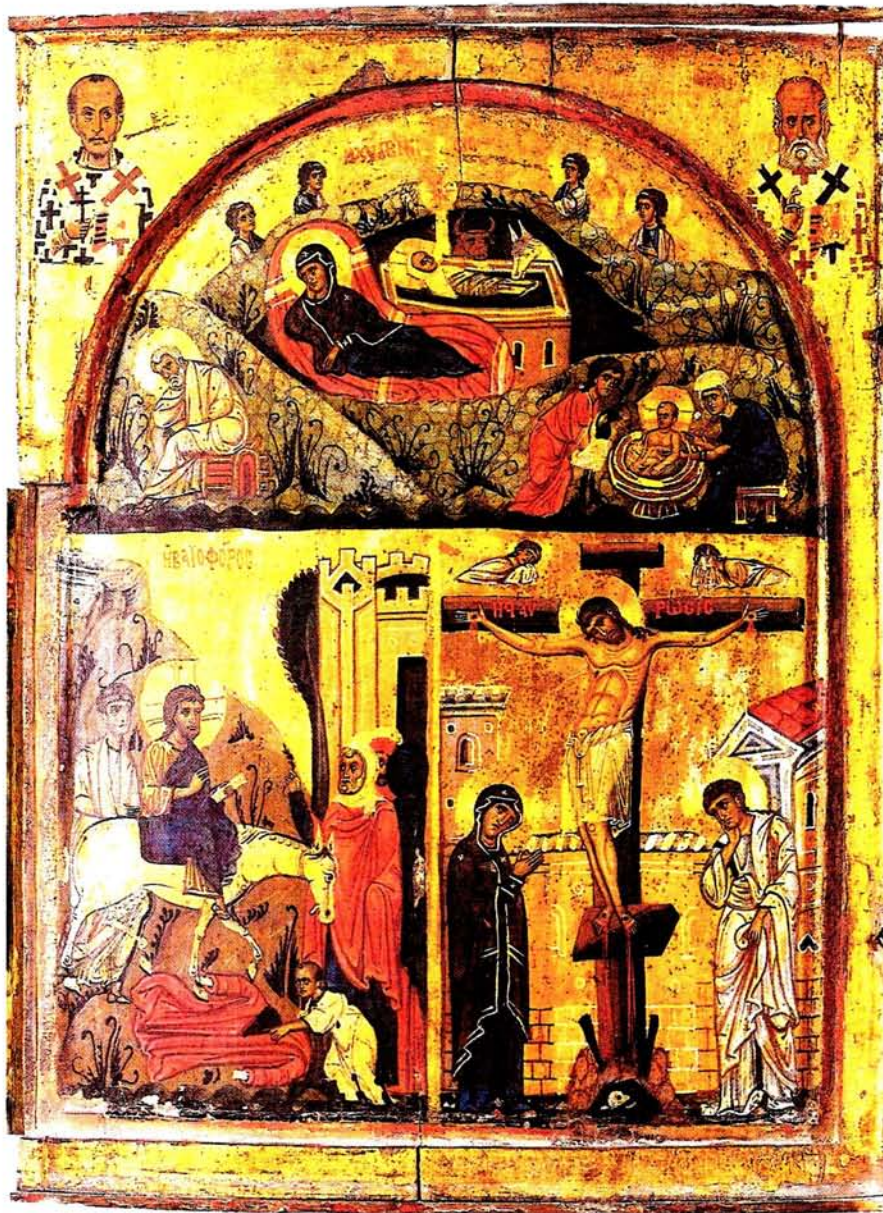
Εικ. 31. Μολυβδόβουλλο της μονής του Καλλίου με την απεικόνιση του Πατριάρχη Αντόνιου Β΄. (δ΄ τέταρτο 11^{ου} αιώνα).



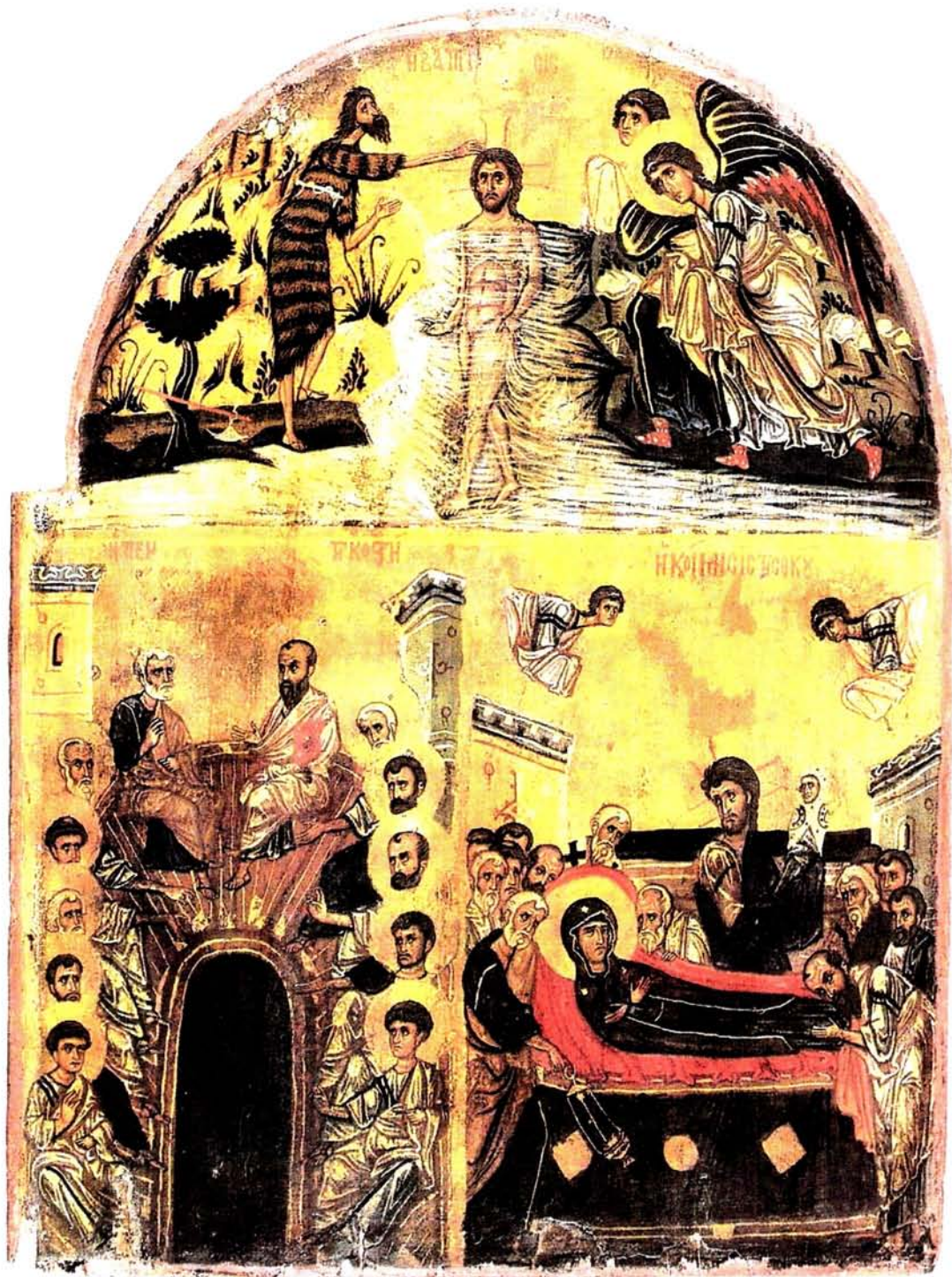


Εικ. 32-33. Ο Ευαγγελισμός. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



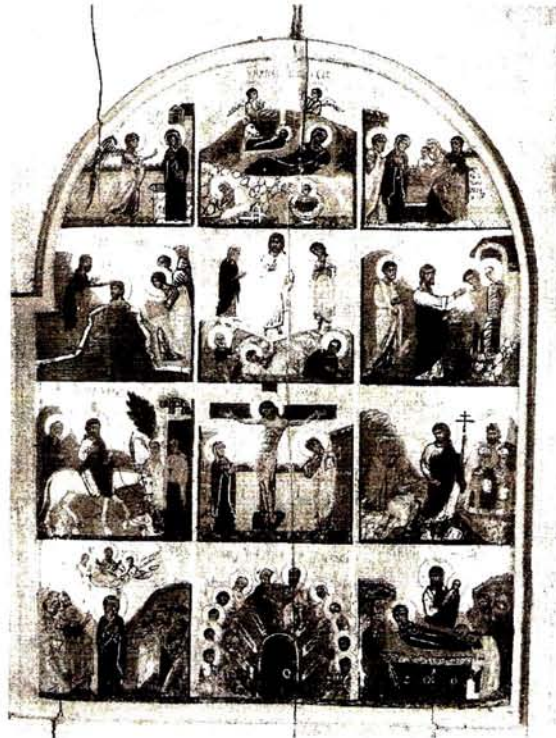




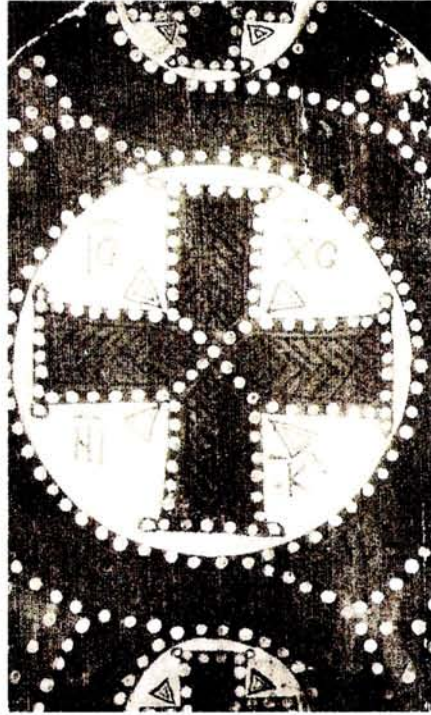




Εικ. 34-38. Τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο. (τέλη 12^{ου} αιώνα).





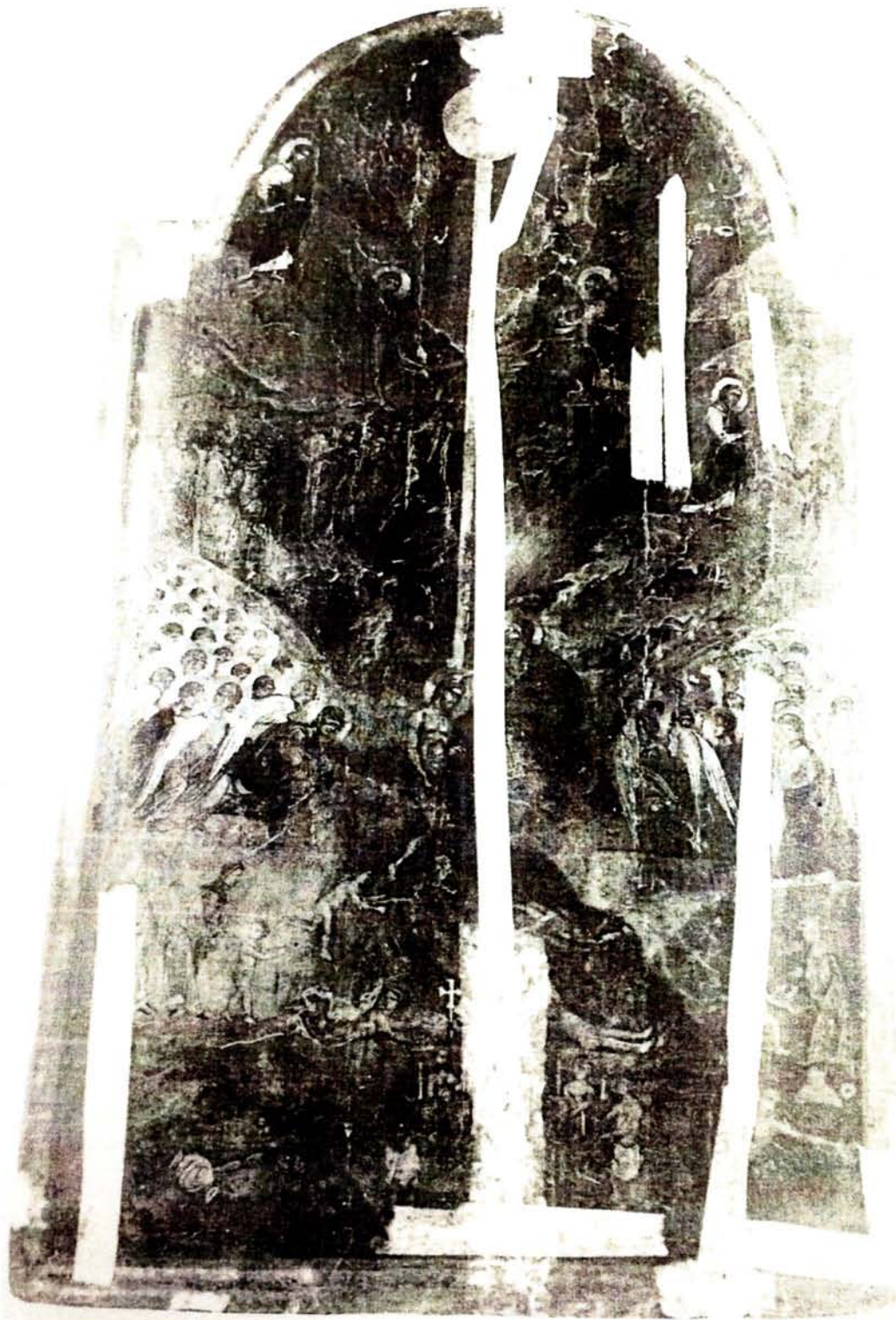


Εικ. 39-42. Τετράπτυχο με το Δωδεκάορτο, σκηνές του Βίου της Παναγίας, τη Δευτέρα Παρουσία και αγίους. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 43. Η Δέηση, η Ετοιμασία του Θρόνου, ο άγιος Ιωάννης ο Ελεήμονας και ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος. (τέλη 11^{ου} αιώνα).







Εικ. 44-46. Δίπτυχο με τη Γέννηση και τη Βάπτιση του Χριστού. (τέλη 11^{ου} αιώνα).









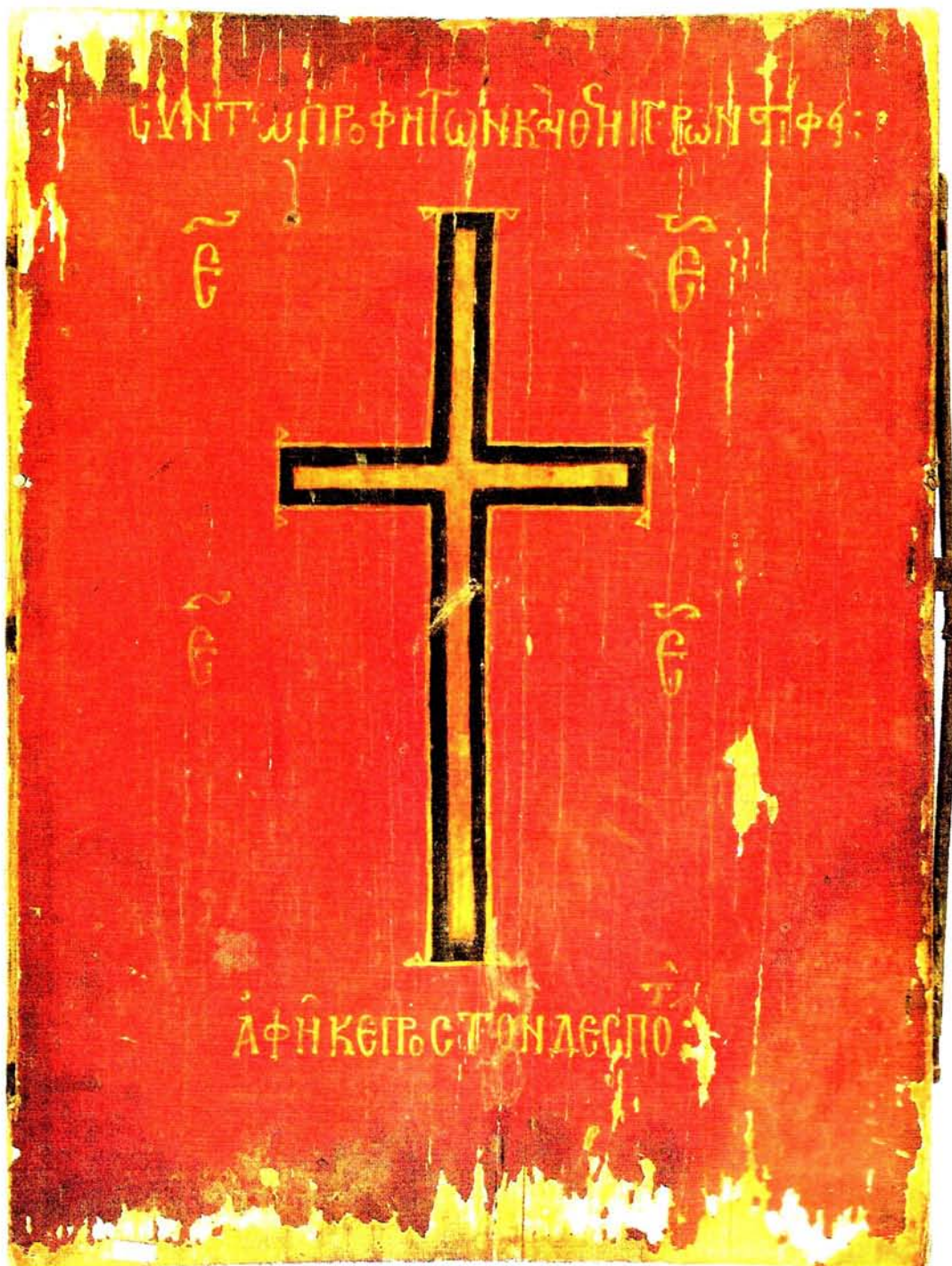


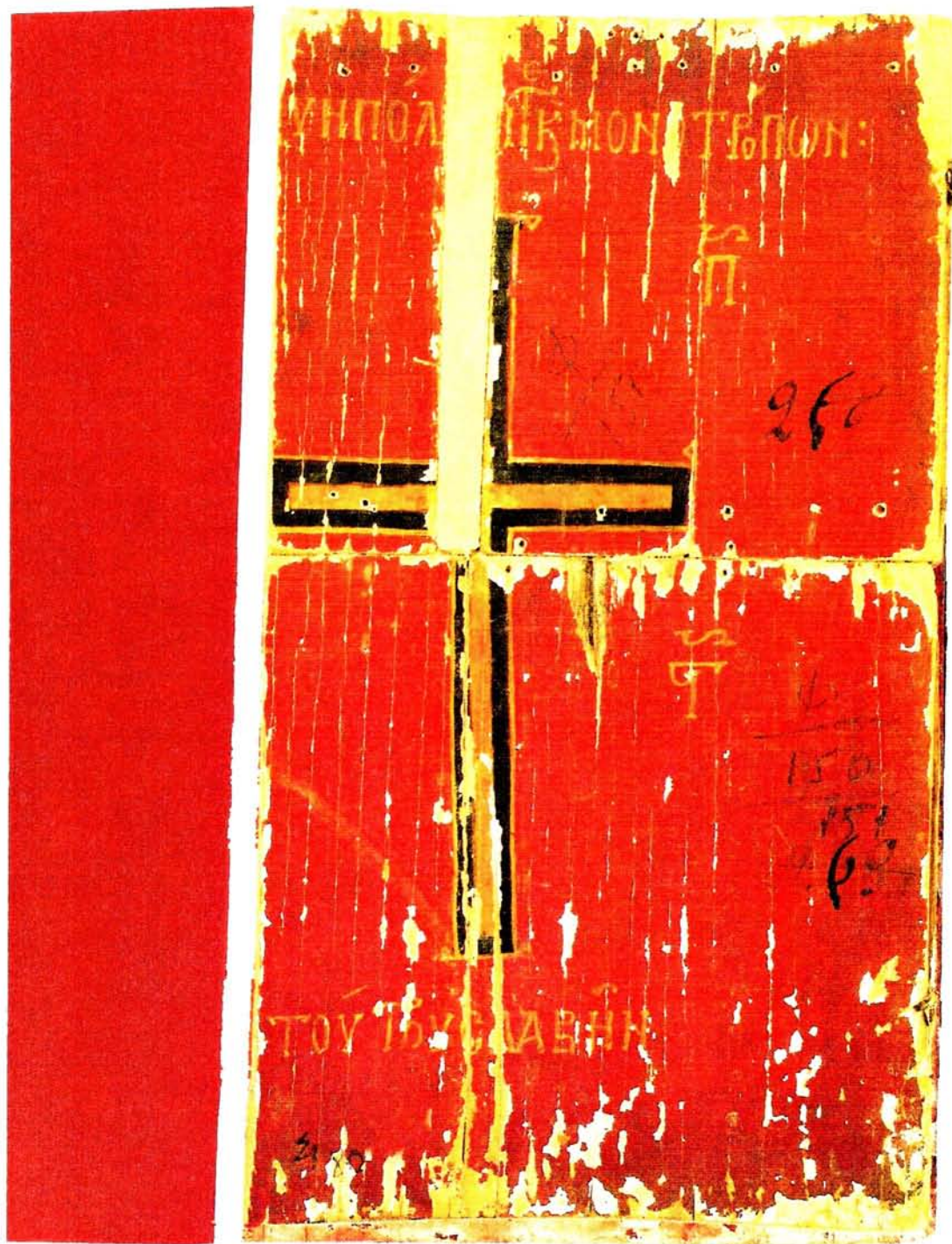








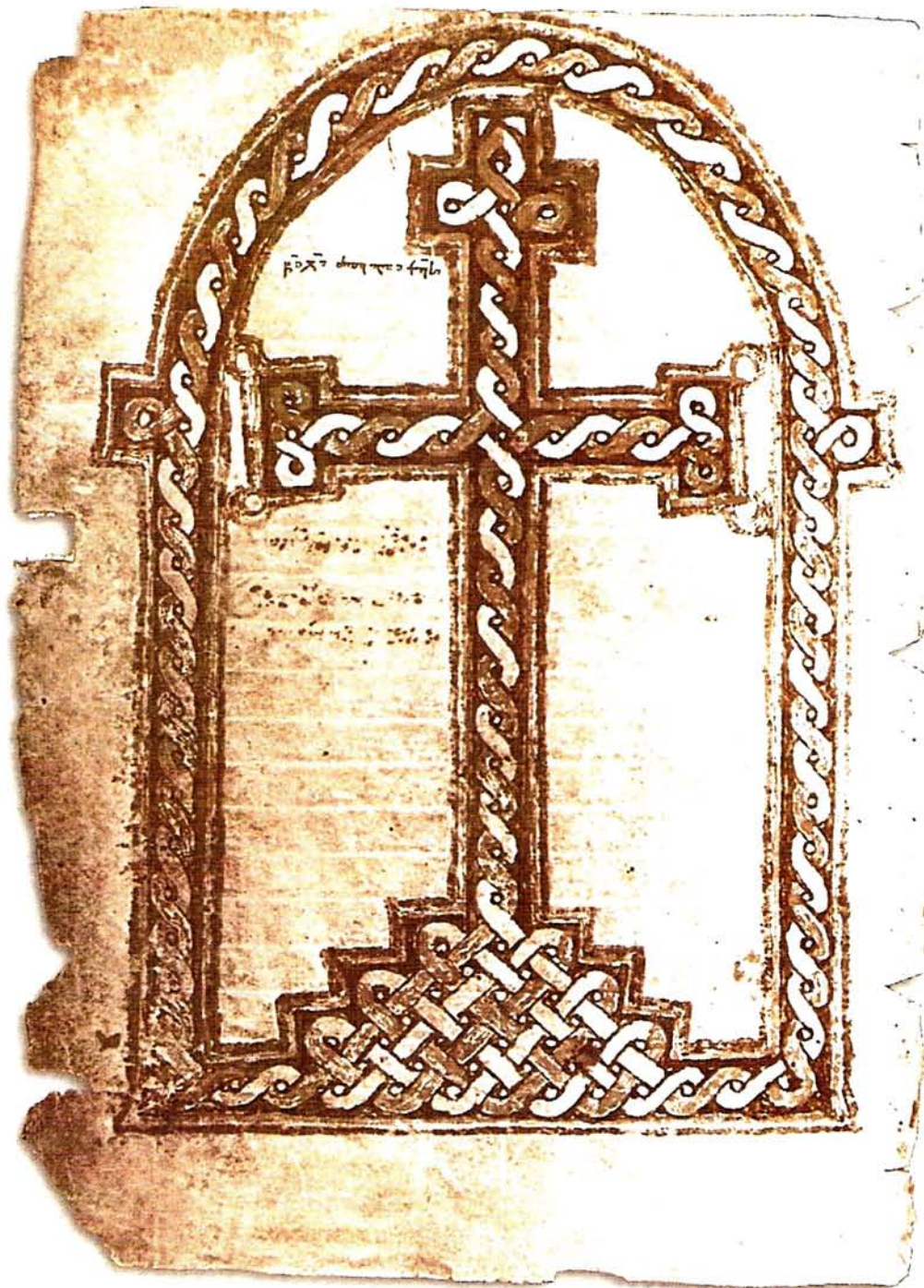




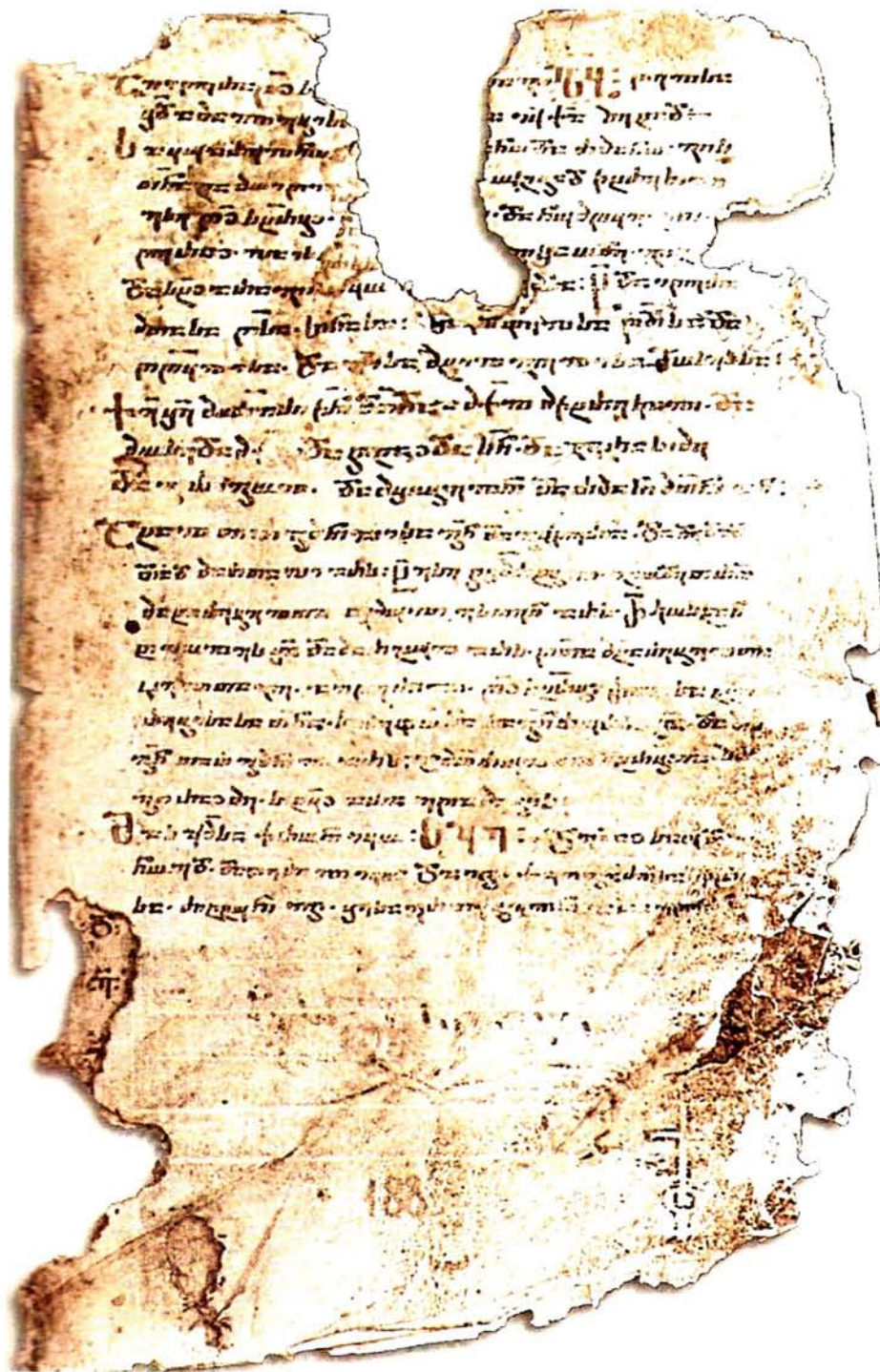




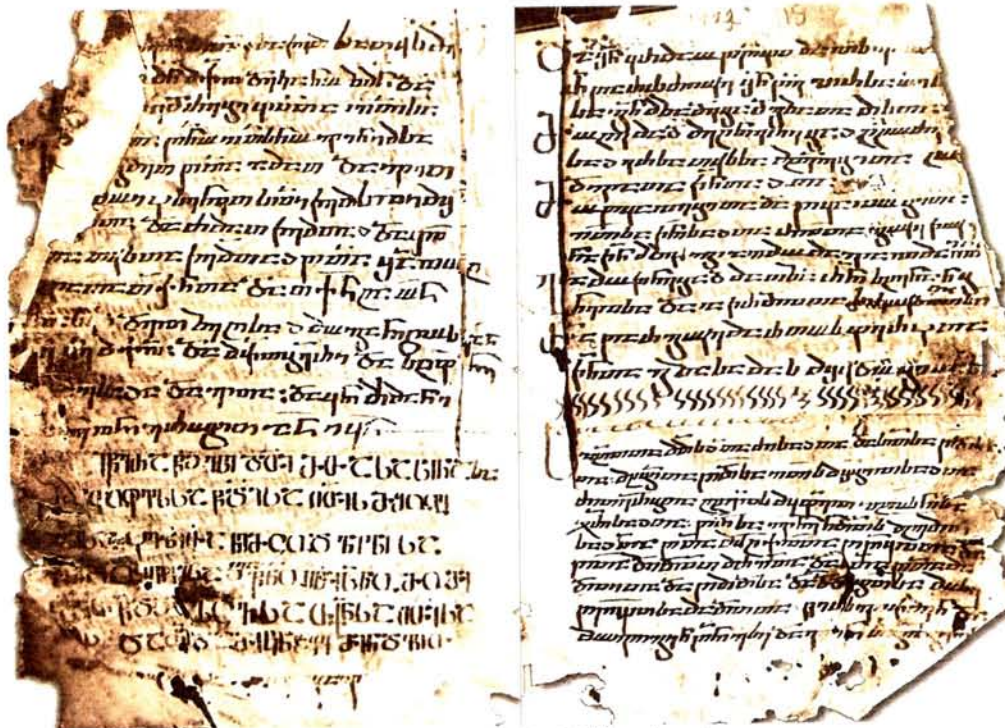
Εικ. 47-59. Εξάπτυχο με απεικονίσεις της Παναγίας, σκηνές από τα θαύματα και τα Πάθη του Χριστού, Μηνολόγιο και τη Δευτέρα Παρουσία. (β' μισό 11^{ου} αιώνα).



Εικ. 60. Μικρογραφία Σταυρού από τον κώδικα Γεω.Ν.12. (1075).



Εικ. 61. Κολοφώνας του κώδικα Γεω.Ν.12. (1075).



Εικ. 62. Ο κολοφόνας του κώδικα Γεω.Ν.15. (10^{ος} αιώνας).



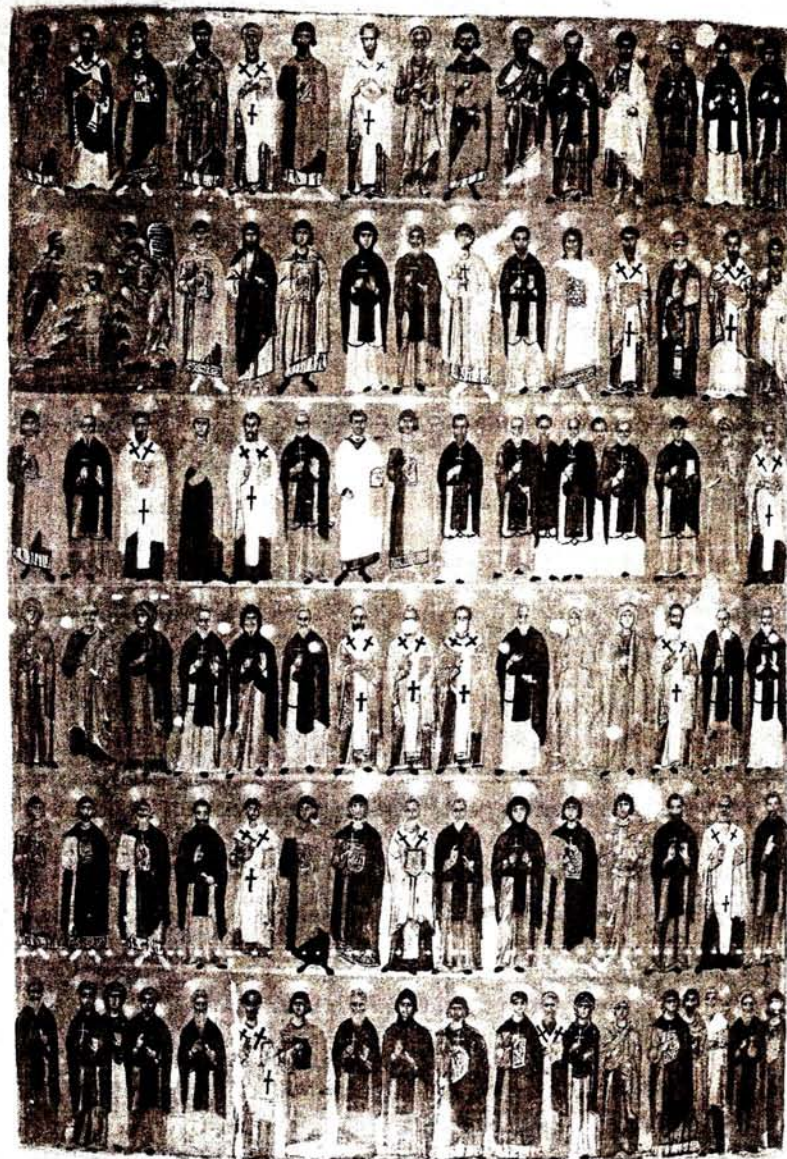
Εικ. 63. Ο άγιος Γεώργιος και ο βασιλιάς Δαβίδ Β΄. (1089-1125).



Εικ. 64. Βιογραφική εικόνα του αγίου Γεωργίου. (αρχές 13^{ου} αιώνα).



Εικ. 65. Βιογραφική εικόνα του αγίου Ιωάννη του Προδρόμου. (αρχές 13^{ου} αιώνα).



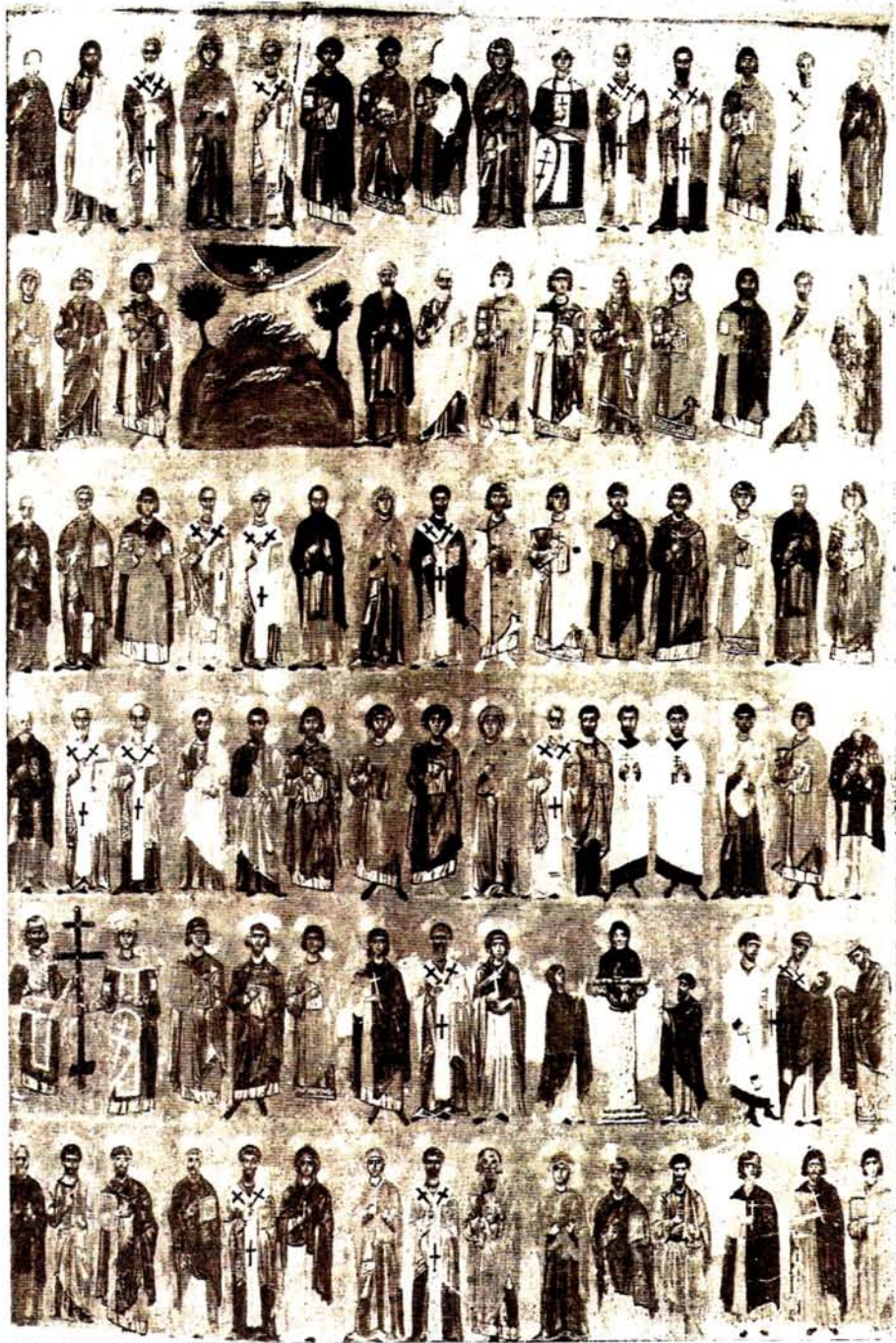
Ιανουάριος



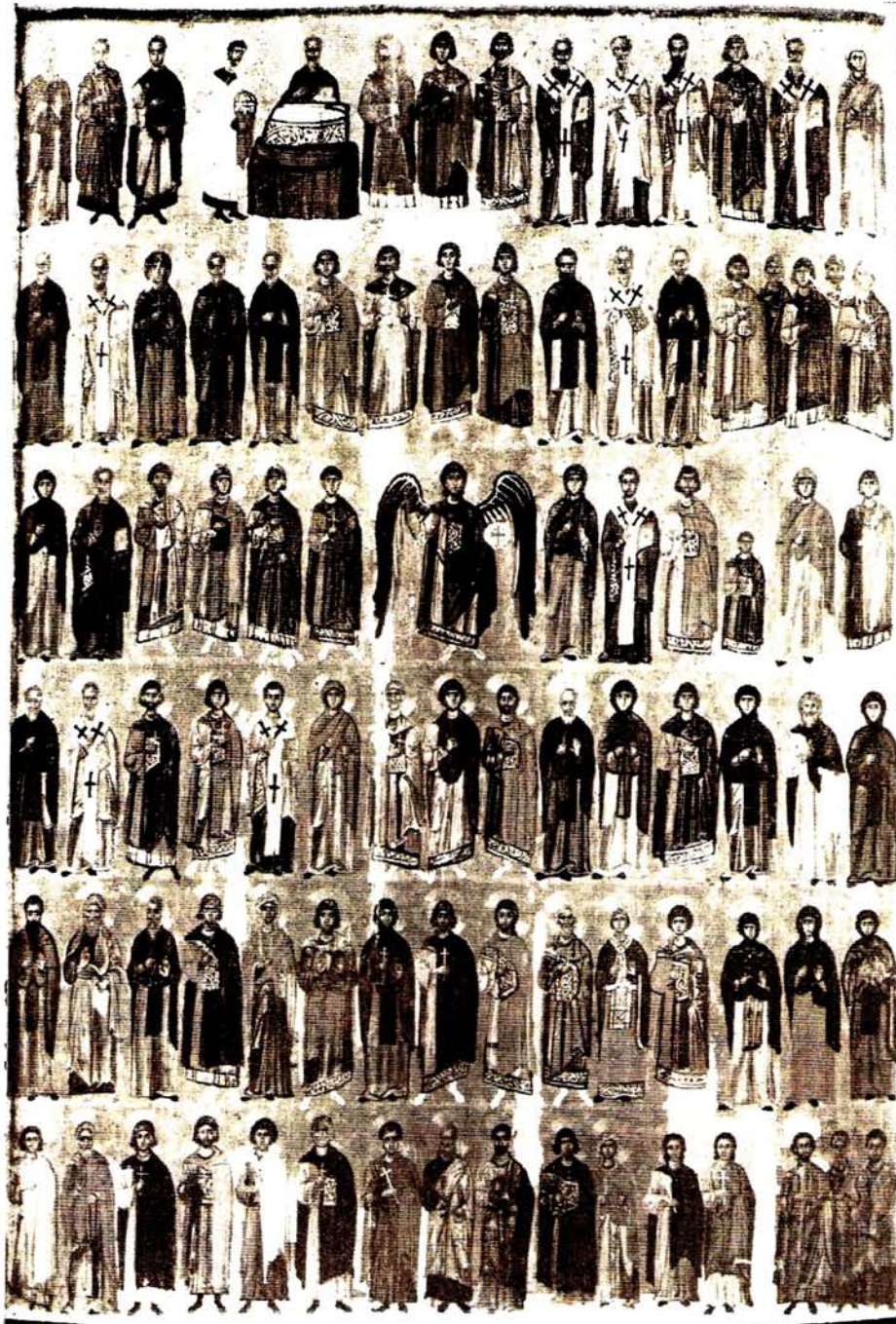
Φεβρουάριος



Μάρτιος



Μάιος



Ιούνιος



Αύγουστος



Πίσω όψη εικόνας Αυγούστου

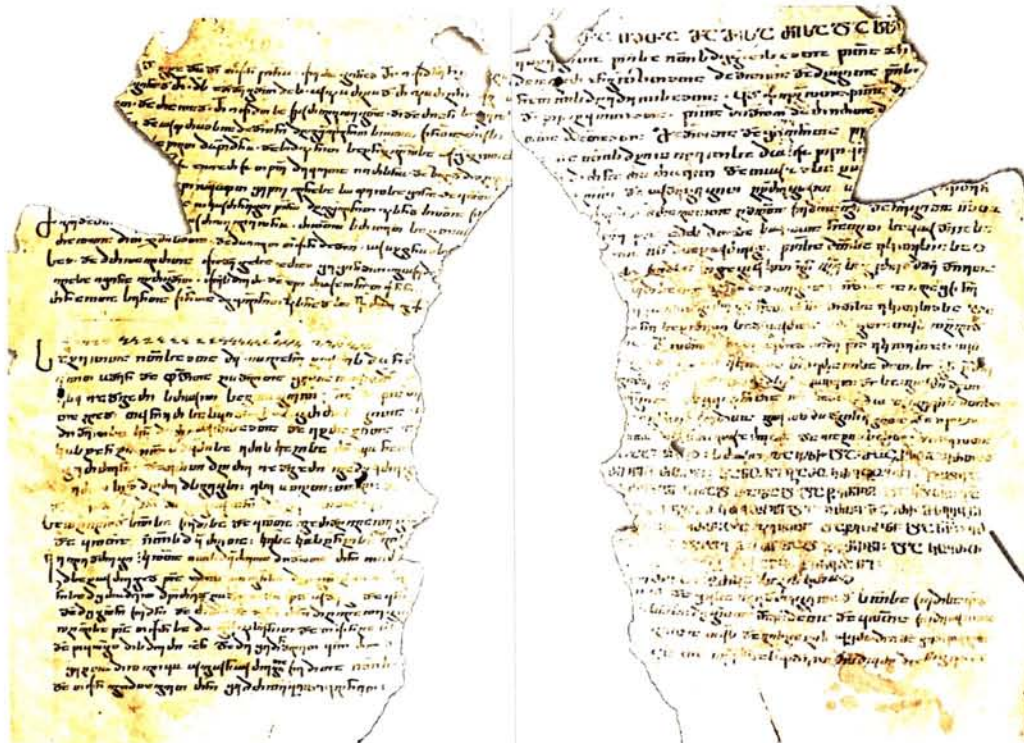
Εικ. 66-72. Εικόνες Μηνολογίου. (γύρω στο 1200).







Εικ. 73-75. Δίπτυχο Μηνολόγιο. (β' μισό 11^{ου} αιώνα).



Εικ. 76. Ο κολοφώνας του κώδικα Γεω.Ν.2. (μετά το 987).

<p>فما هو او اخرجوه خارج من المدينة واتوبه الى جانب الجبل الذي كان مد بينهم مبنية عليه ليردوه وما ما هو اخرج من سلكهم وذهب</p>	<p>ΚΑΝΑΣΤΑΝΤΕΣ ΕΞ ΕΒΑ ΛΩΝ ΑΥΤΩΝ ΕΞΩ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΚΗΓΑΓΟΝ ΑΥ ΤΩΝ ΕΩΣ ΟΦΡΥΘΟΥ Ο ΡΟΥΣ ΕΦΟΥΗ ΠΟΛΗΣ ΑΥ ΤΩΝ ΟΚΟΔΟΜΗΣ ΕΝ ΑΥ ΤΩΝ ΑΥΤΟΣ ΔΕ ΔΙΕΛΘΟ ΔΙΑΜΕΣΥ ΑΥΤΩΝ ΕΠΙ ΡΕΥΕΤΟ</p>
---	---

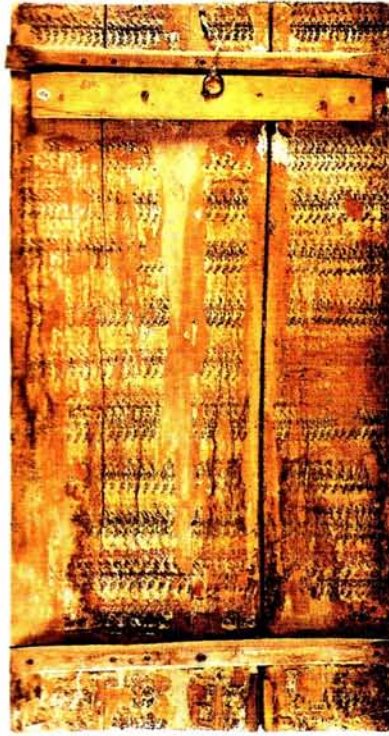


<p>ادكر بارب عبد الخاطي تحسن النفس بكونه سينا بركم طه الدمياكي كعبه لنفسه ولعن نرايه مرجه و هو سطر من نرايه ان بلور عليه وكتب في سنة خمس وثمانين وثلثمائة من سنن العرب</p>	<p>ΜΗΝΣΑΗΤΗΚΕΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΕΟΥ ΤΩ ΠΡΕ ΒΥΤΕΡΟΥ ΟΡΥΣΣΙΝΑΥΣ ΒΙΚΤΩΡΟΣ ΤΑΜΙΑΡΕ ΟΥ ΑΜΗΝ ΓΕΝΥΤΟ وتراهب في هذا الموضع في سناربع وسبعين و ثلثمائة من سنن العرب</p>
--	---

4

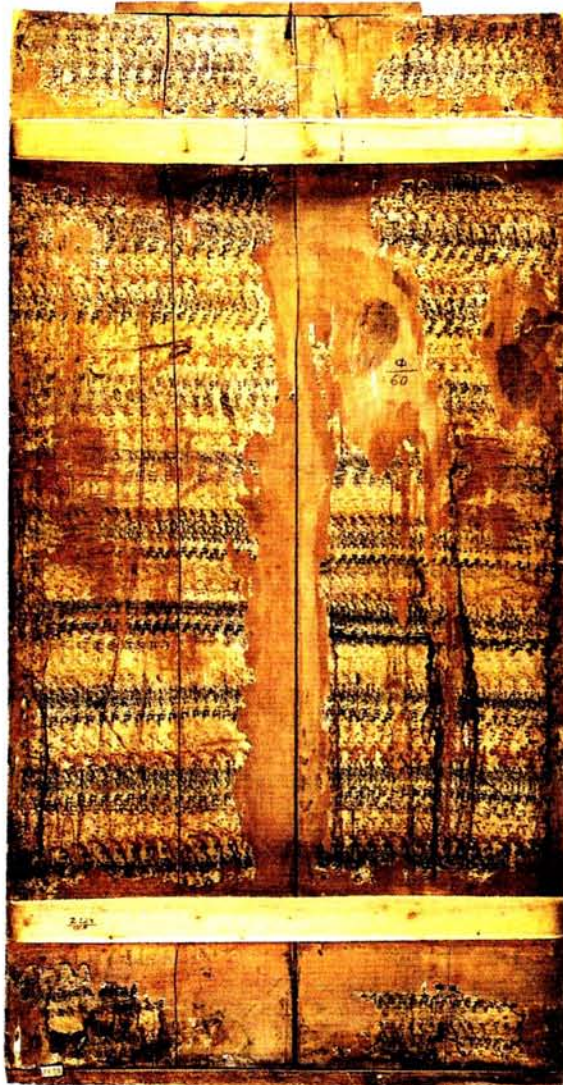
Εικ. 78. Ο κολοφώνας στα Ελληνικά και Αραβικά του κώδικα Αραβ.116. (995/6).





Εικ. 79-80. Ο προφήτης Ηλίας. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

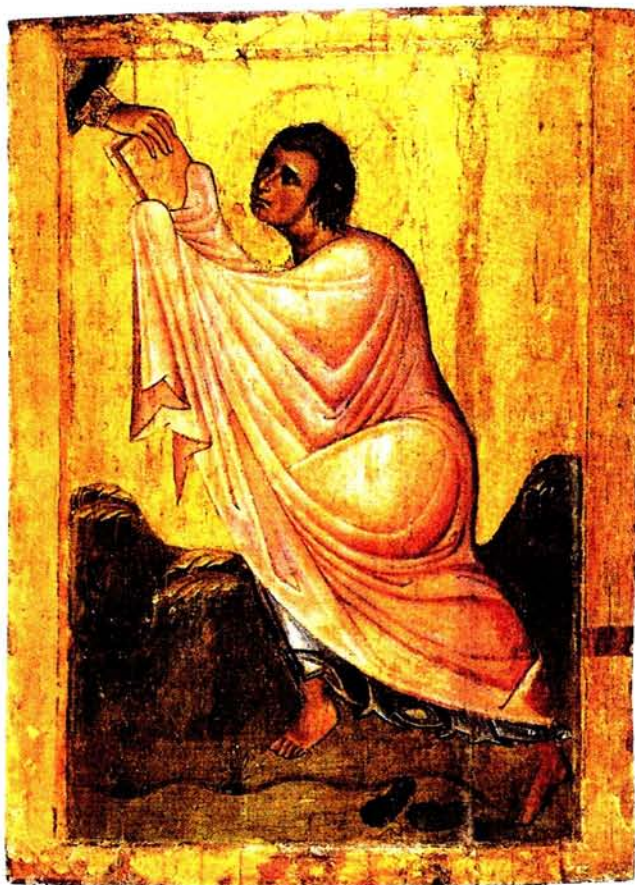




Εικ. 81-82. Ο προφήτης Μωσής. (αρχές 13^{ου} αιώνα).



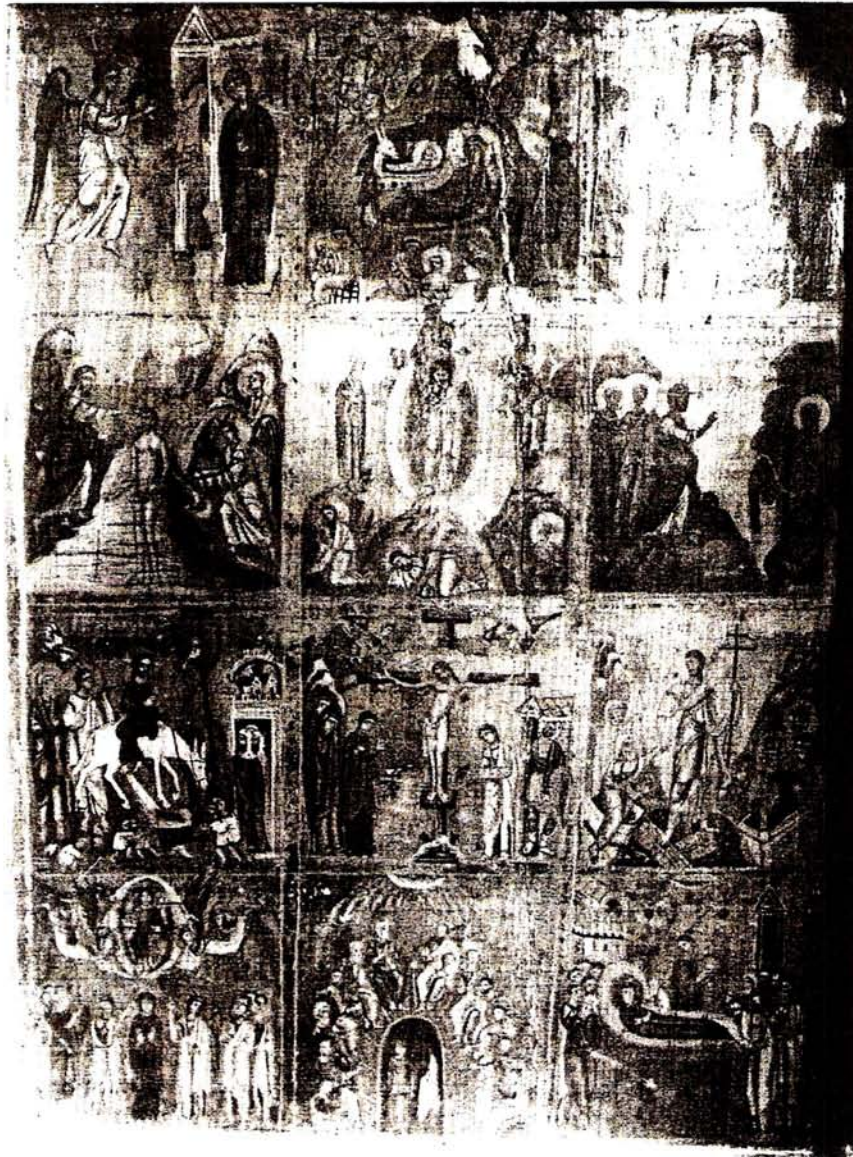
Εικ. 83-84. Ο προφήτης Μωσής και η Βάτος. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

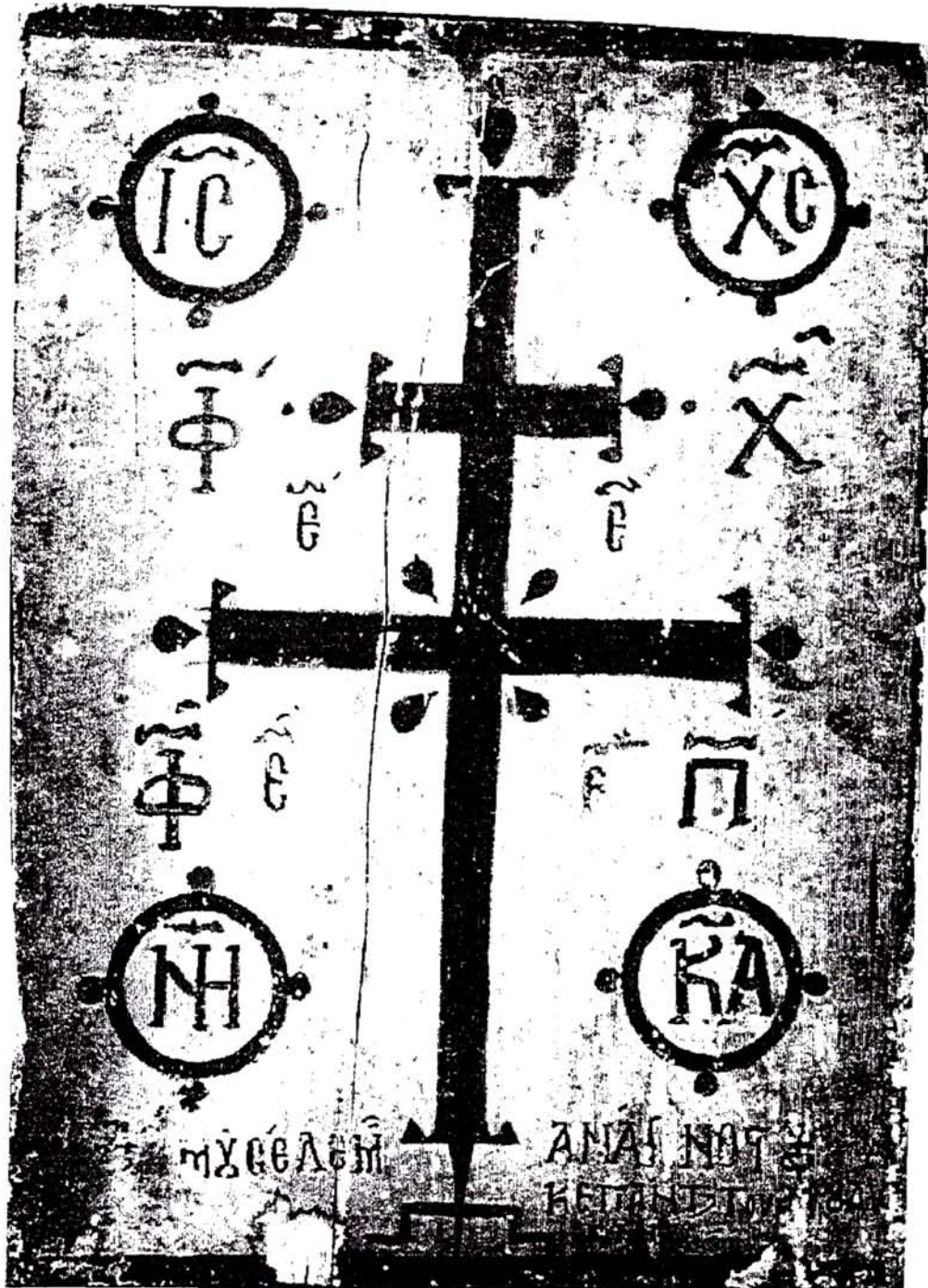


Εικ. 85. Ο προφήτης Μωσής λαμβάνει το Νόμο. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

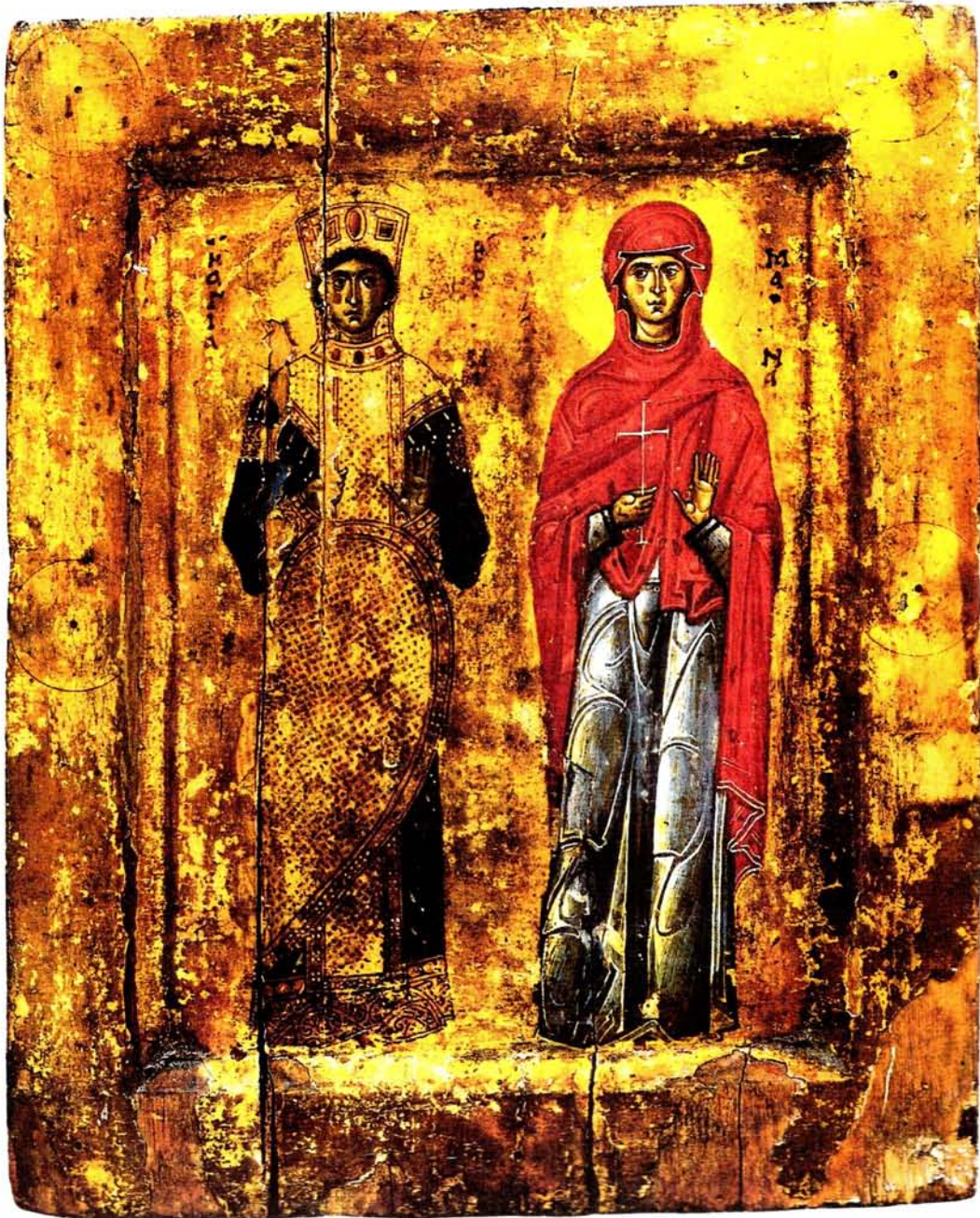


Εικ. 86. Vat.gr. 1613 (Μηνολόγιο Βασιλείου Β΄). Μικρογραφία με τον άγιο Συμεών τον Στυλίτη. Στα αριστερά του αγίου παριστάνονται Μελκίτες προσκυνητές. (τέλη 10^{ου} αιώνα).





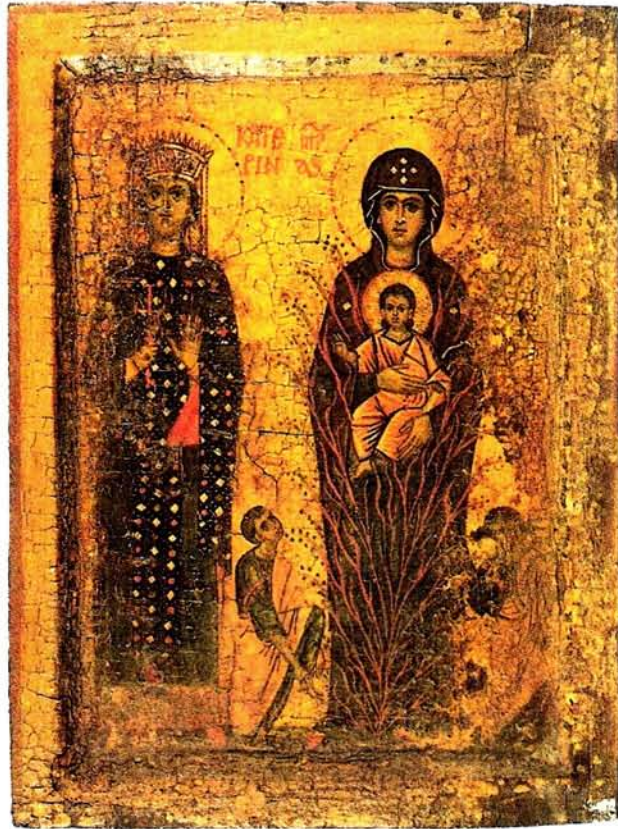
Εικ. 87-88. Δωδεκάορτο. (τέλη 12^{ου}-αρχές 13^{ου} αιώνα).



Εικ. 89. Οι αγίες Αικατερίνη και Μαρίνα. (11^{ος}-12^{ος} αιώνας).



Εικ. 90. Βιογραφική εικόνα της αγίας Αικατερίνης. (αρχές 13^{ου} αιώνα).



Εικ. 91. Η Παναγία της Βάτου, η αγία Αικατερίνη και ο προφήτης Μωσής. (1223-1230).

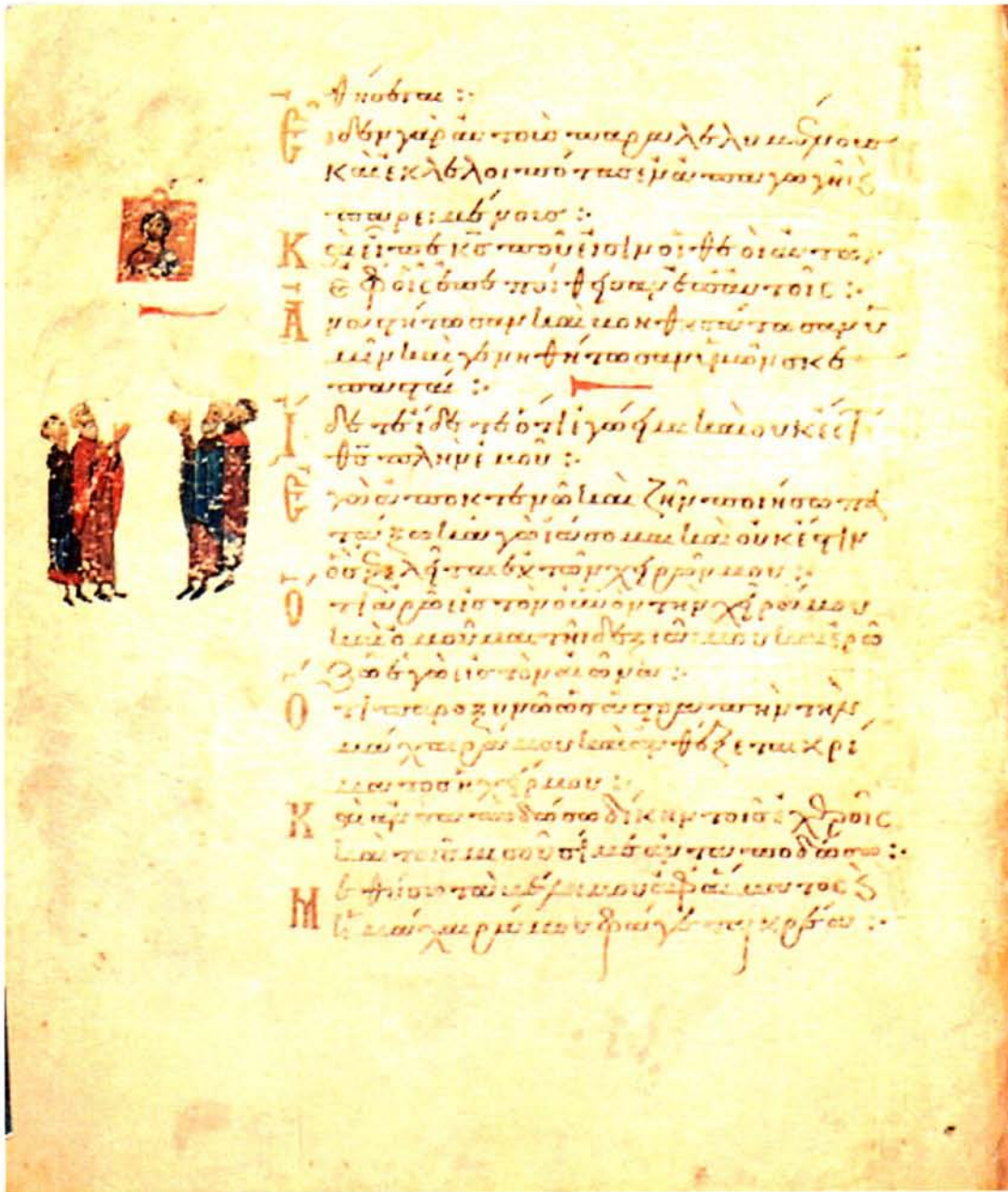


Εικ. 92. Οι άγιοι Παύλος, Ιάκωβος ο Αδελφόθεος, Στέφανος, Λαυρέντιος, Μαρτίνος της Τουρ και Λεονάρδος ντε Νομπλά. (β΄ μισό 12^{ου} αιώνα, ίσως πριν το 1187).



προσάρχη ἐστὶ. Καταμῶν τὴν αὐτὴν
ποιότητά. σμῦου σὶ αὐ καὶ θυω σισδν

Εικ. 93. Μικρογραφία του σιναϊτικῦ κώδικα 418 στην οποία παριστάνονται μοναχοὶ
τὴν ὥρα που προσεύχονται κάτω ἀπὸ τὶς εἰκόνες τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Παναγίας. (12^{ος}
αἰώνας).



Εικ. 94. Μικρογραφία του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου στην οποία εικονίζονται τέσσερις ανδρικές μορφές να προσεύχονται κάτω από την εικόνα του Χριστού. (1066).





Εικ. 95-96. Τμήματα τριπτύχου με τη Θεοτόκο από την παράσταση του Ευαγγελισμού και σκηνές του Βίου του αγίου Νικολάου. (11^{ος} αιώνας).



Εικ. 97. Ο Ευαγγελισμός. Ο Χριστός Βρέφος απεικονίζεται σε μονοχρωμία στο μαφόριο της Παναγίας. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 98. Η Παναγία της Βάτου και ο προφήτης Μωσής. (αρχές 13^{ου} αιώνα).



Εικ. 99. Ψηφιδωτή παράσταση της Παναγίας Βρεφοκρατούσας στην κόγχη του ιερού βήματος του ναού της Κοίμησης της Θεοτόκου στη Νίκαια. (β' μισό 9^{ου} αιώνα).



Εικ. 100. Η Παναγία Βρεφοκρατούσα και οι άγιοι Ερμόλαος και Παντελεήμων. (ά' μισό 10^{ου} αιώνα).



Εικ. 101. Η Παναγία Βρεφοκρατούσα και οι άγιοι Ιωάννης ο Πρόδρομος και Νικόλαος. (α΄ μισό 10^{ου} αιώνα).



Εικ. 102. Η Παναγία Βρεφοκρατούσα, ο άγιος Στέφανος και ο προφήτης Μωσής.
(τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 103. Η Παναγία Βρεφοκρατούσα και οι άγιοι Θεοδόσιος ο Κοινοβιάρχης και Θεόγνιος. (12^{ος} αιώνας).



Εικ. 104. Η Παναγία της Βάτου και τέσσερις σιναΐτες άγιοι. (μετά το 1223).



Εικ. 105. Εικόνα της Παναγίας Βρεφοκρατούσας μεταξύ του αγίου Θεοδοσίου και του αγίου Αντωνίου. (1288).



Εικ. 106. Μικρογραφία του *Φυσιολόγου* (Κωδ. 8) στην οποία απεικονίζεται ο Μουσής και η Βάτος. Πάνω από τη Βάτο εικονίζεται η Βρεφοκρατούσα Παναγία. (τέλη 11^{ου} αιώνα).



Εικ. 107. Ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου της πόλης Die με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 108. Ψάρια και οστρακόδερμα από το ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου της πόλης Die με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 109. Υδρόβια πτηνά από το ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου της πόλης Die με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



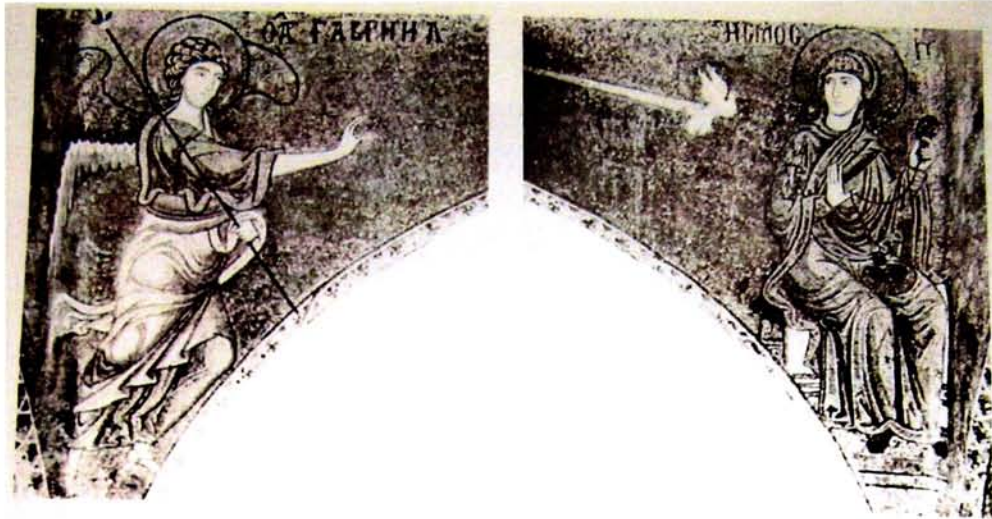
Εικ. 110. Πτηνά στις όχθες ποταμού από το ψηφιδωτό δάπεδο του επισκοπικού παρεκκλησίου της πόλης Die με τον κήπο της Εδέμ. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 111. Μικρογραφία από τον κώδικα G.I. 8 με τη δημιουργία των πτηνών και του υδάτινου κόσμου. (β' τέταρτο 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 112. Η Παναγία από την παράσταση του Ευαγγελισμού από το ναό της Παναγίας της Ασίνου στην Κύπρο. (αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 113. Ψηφιδωτό με την παράσταση του Ευαγγελισμού από την εκκλησία Martorana. (περί το 1146-1151).



Εικ. 114. Μικρογραφία του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου στην οποία εικονίζονται στα αριστερά ο Δαβίδ και ο Γεδεών ανάμεσα από μετάλλιο με τη Βρεφοκρατούσα Παναγία και στα δεξιά ο Ευαγγελισμός. (1066).



Εικ. 115. Μικρογραφία του κώδικα Vat. gr. 1162 με τον προφήτη Γεδεών και την προεικόνιση του πόκου. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 116. Μικρογραφία του κώδικα Παντοκράτορος 61 με τον Σολομόντα και τον Γεδεών εκατέρωθεν μεταλλίου με την Παναγία στην οποία απολήγει ακτίνα φωτός από το Άγιο Πνεύμα. (τέλη 9^{ου} αιώνα).



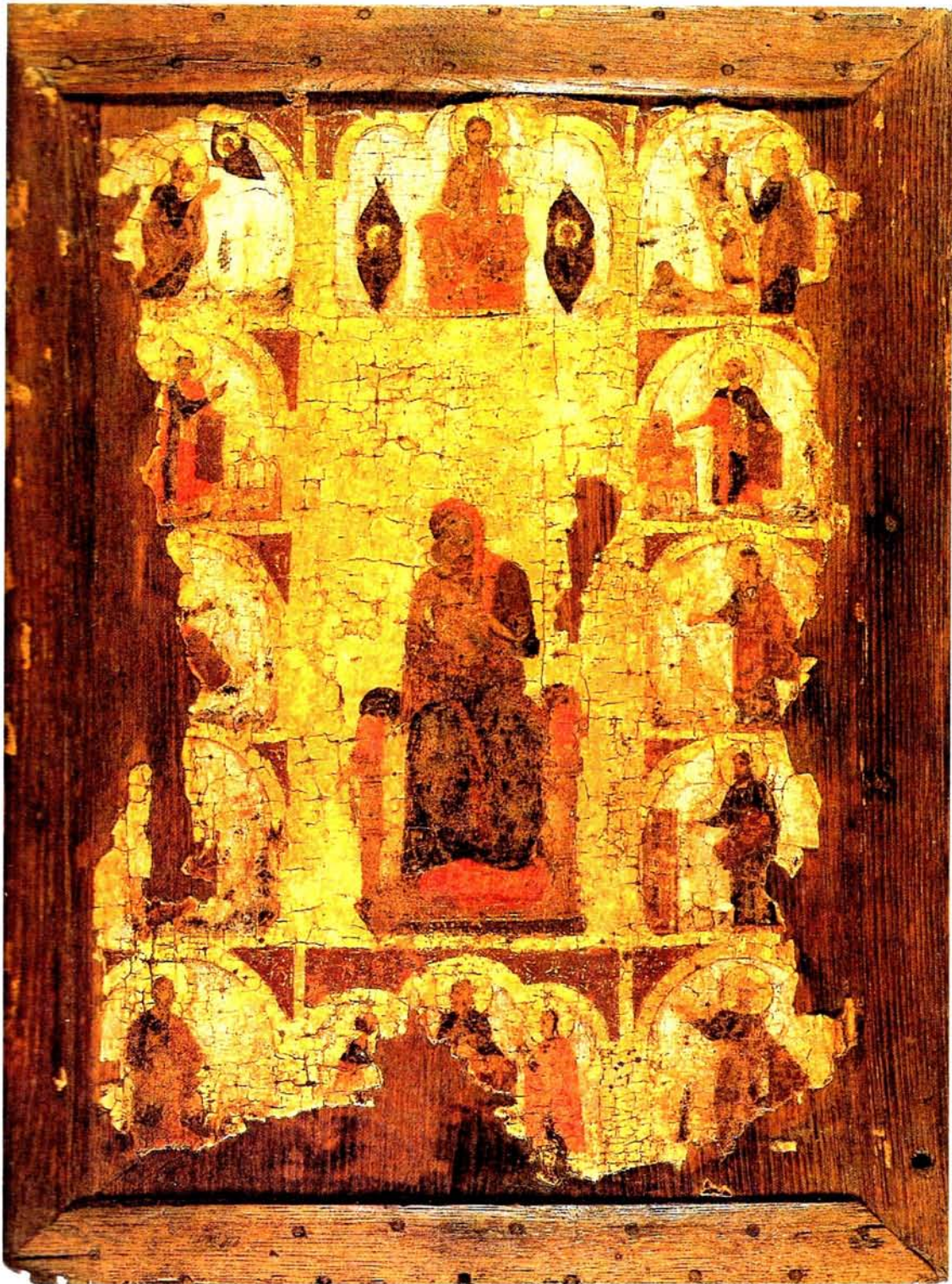
Εικ. 117. Μικρογραφία του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου στην οποία απεικονίζεται μετάλλιο με τη Βρεφοκρατούσα Παναγία στο οποίο απολήγει ακτίνα φωτός από το Άγιο Πνεύμα. (1066).



Εικ. 118. Η Παναγία Κυκκώτισσα ανάμεσα στον Χριστό σε δόξα, προφήτες, προπάτορες και αγίους. (α' μισό 12^{ου} αιώνα).



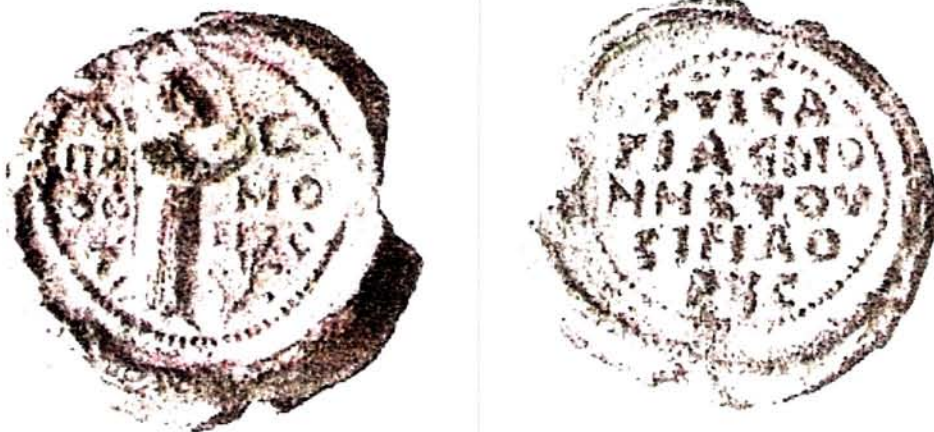
Εικ. 119. Αίγυπτος, Μονή των Σύρων (Dayr al-Suryan). Τοιχογραφία του Ευαγγελισμού. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



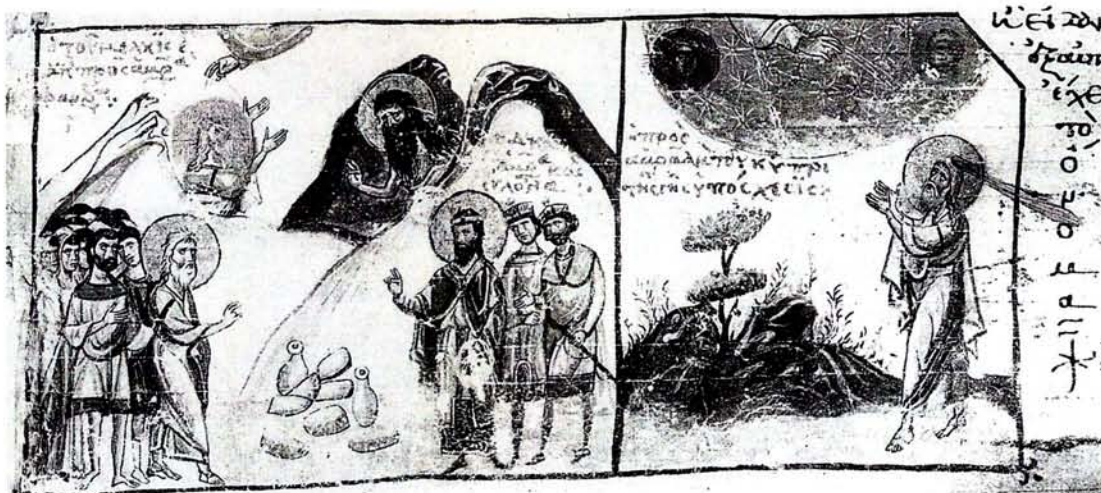
Εικ. 120. Εικόνα με την Παναγία Κυκκώτισσα στο κέντρο και προφήτες περιμετρικά.
(τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 122. Ο άγιος Αβράμιος σε μετάλλιο από ψηφιδωτή παράσταση του καθολικού της μονής του Οσίου Λουκά. (α΄ μισό 11^{ου} αιώνα).



Εικ. 123. Μολυβδόβουλλο της μονής του Σινά με την απεικόνιση του προφήτη Μωυσή και της Βάτου. (12^{ος} αιώνας).



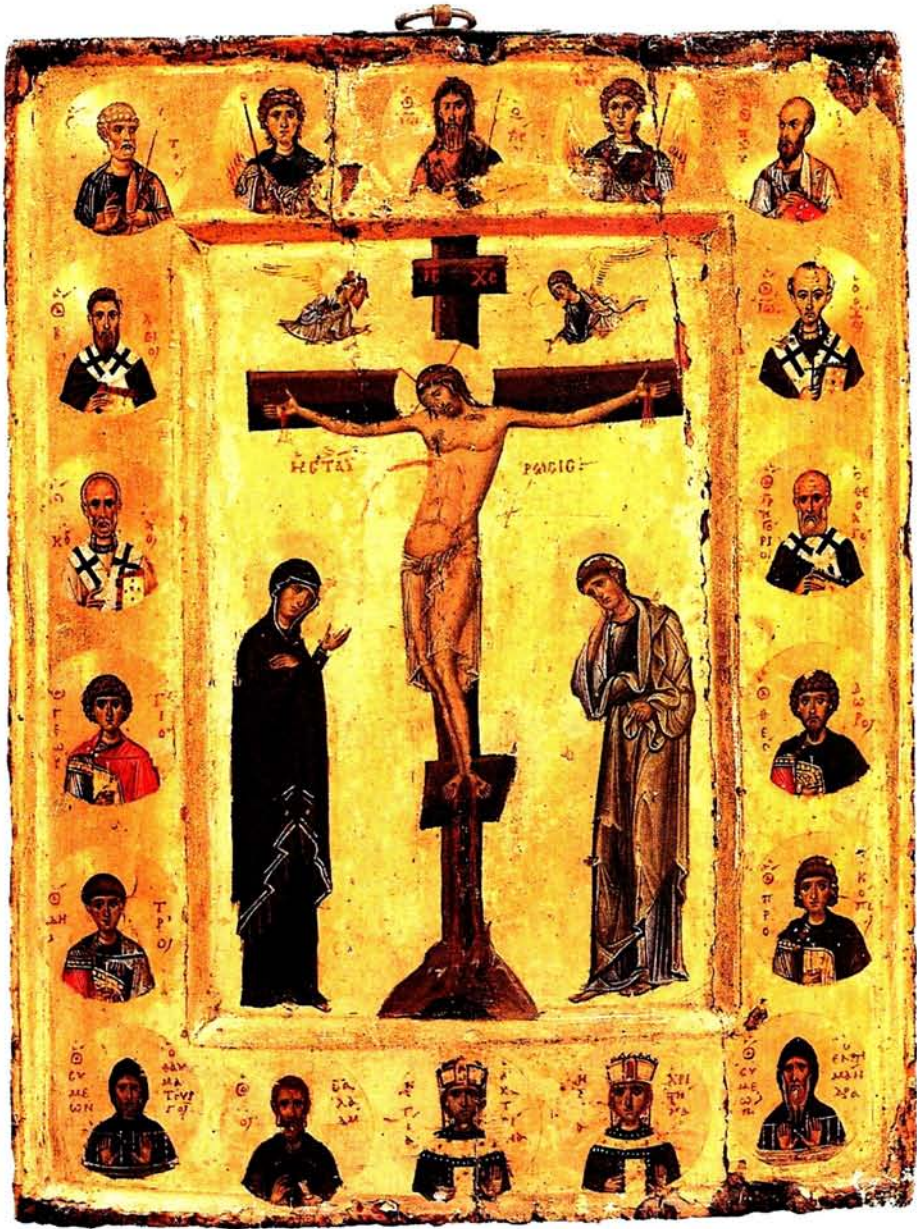
Εικ. 124. Μικρογραφία του χειρογράφου Vat. gr. 746 στην οποία παριστάνεται η συνάντηση του Αβραάμ και του Μελχισεδέκ. (μέσα 12^{ου} αιώνα).

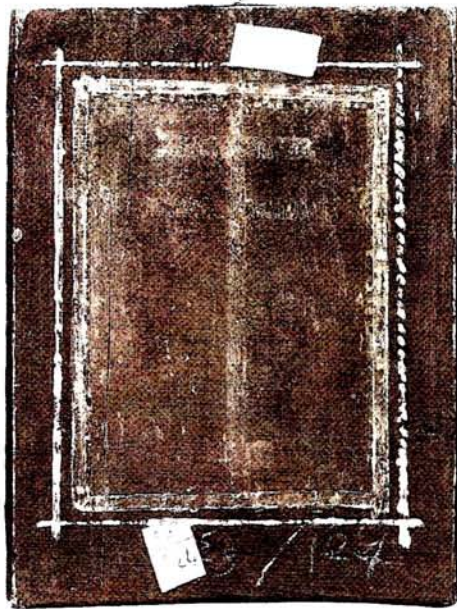


Εικ. 125. Μικρογραφία του χειρογράφου Par. gr. 20 στην οποία παριστάνεται ο προφήτης Δαβίδ να προφητεύει την έλευση του Χριστού, ο οποίος απεικονίζεται σε μετάλλιο. (9^{ος} αιώνας).

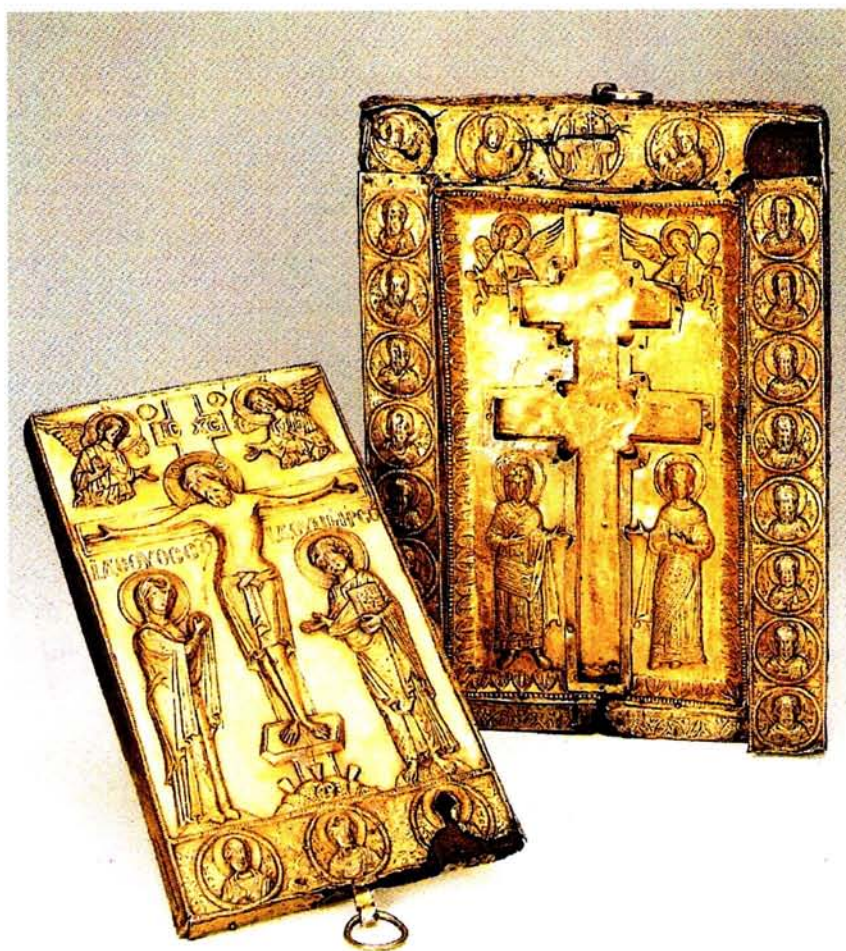


Εικ. 126. Μικρογραφία του χειρογράφου Par. gr. 20 στην οποία απεικονίζονται ο προφήτης Δαβίδ, ο Μελχισεδέκ και η Κοινωνία των αποστόλων. (9^{ος} αιώνας).





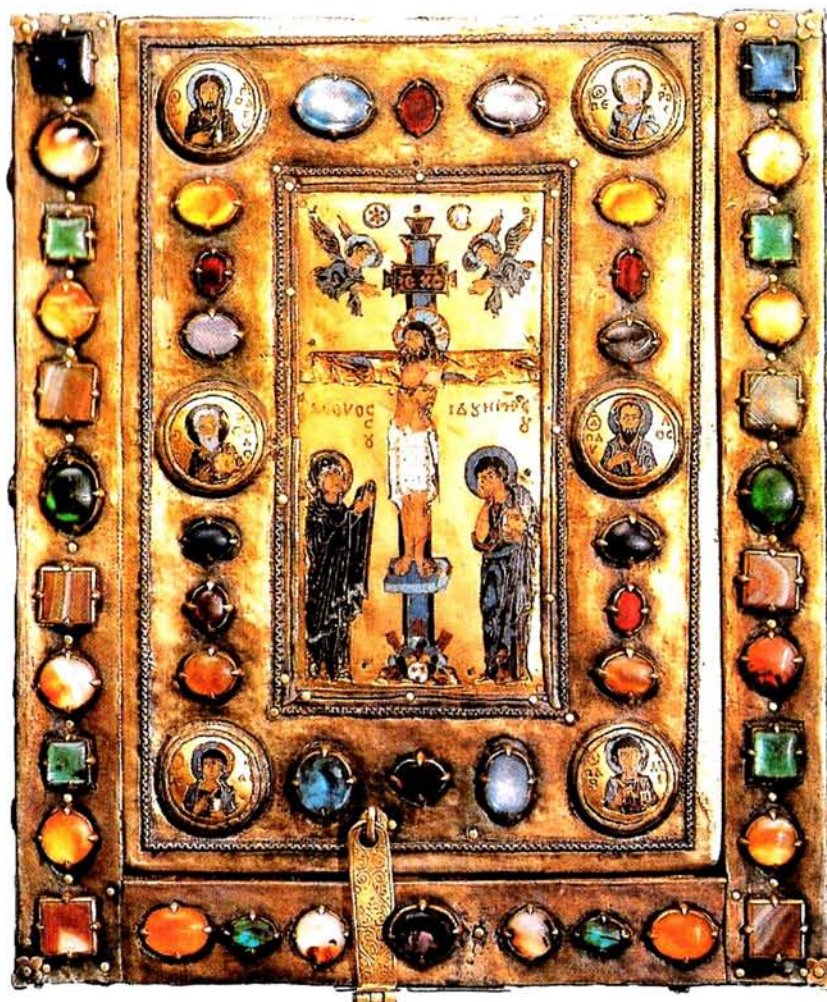
Εικ. 128-129. Η Σταύρωση και μετάλλια με προτομές αγίων στο πλαίσιο. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



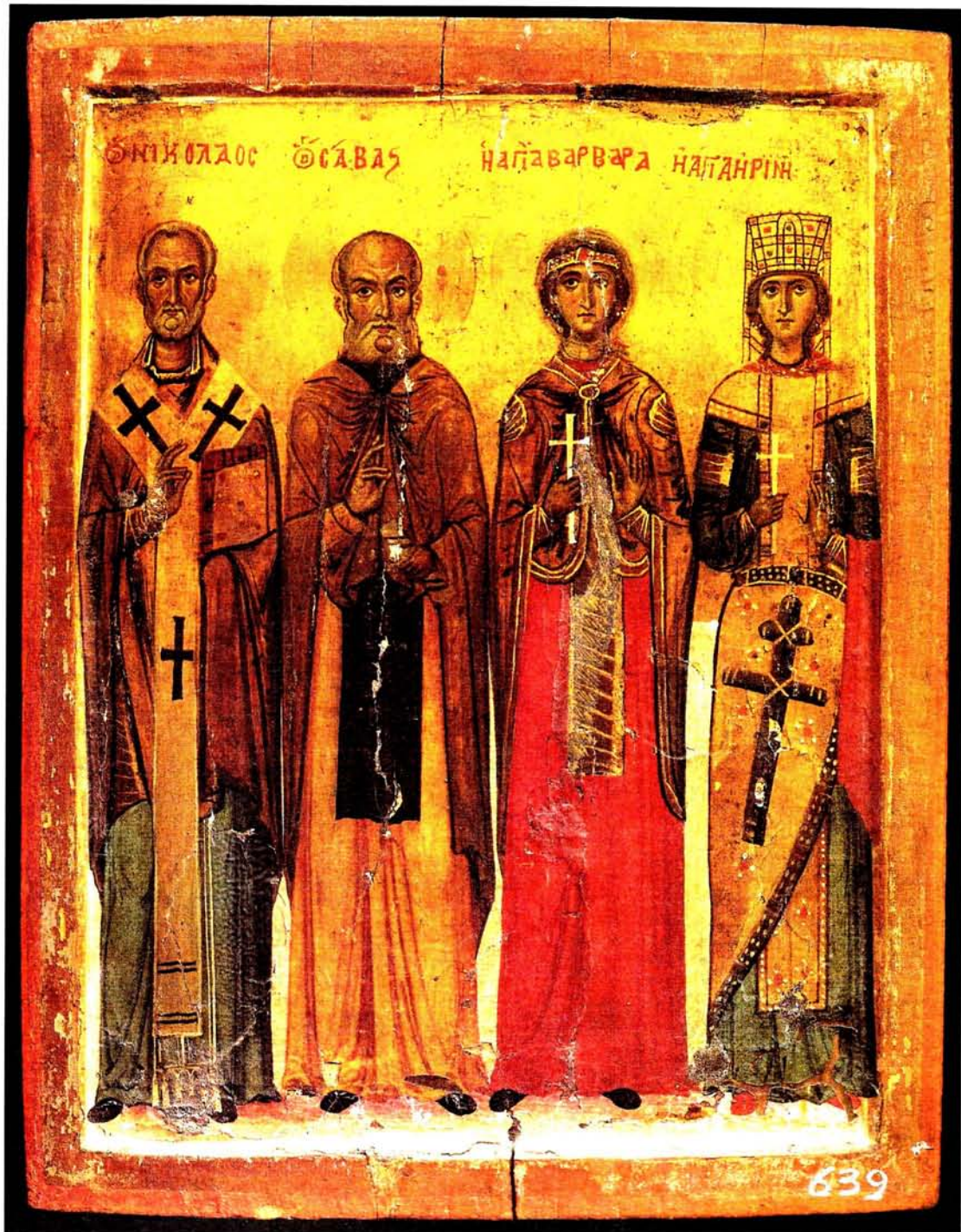
Εικ. 130. Μεταλλική σταυροθήκη στο κάλυμμα της οποίας απεικονίζεται η Σταύρωση και περιμετρικά μετάλλια με αγίους. (τέλη 11^{ου}-αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 131. Η μεταλλική σταυροθήκη Fieschi Morgan στο κάλυμμα της οποίας απεικονίζεται η Σταύρωση και περιμετρικά προτομές αγίων. (αρχές 9^{ου} αιώνα).

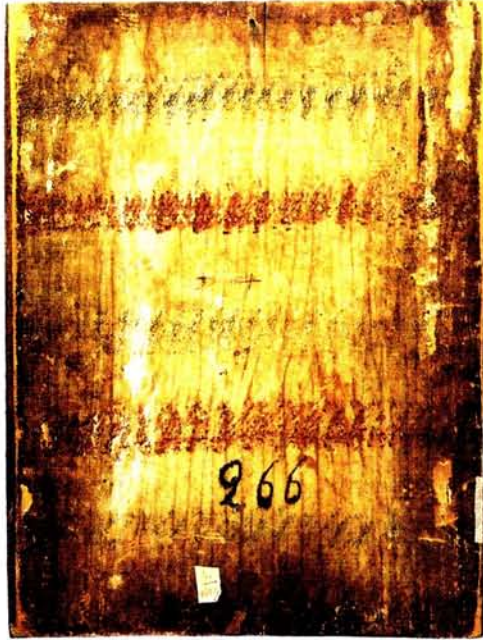


Εικ. 132. Μεταλλική σταυροθήκη στο κάλυμμα της οποίας απεικονίζεται η Σταύρωση και περιμετρικά μετάλλια με αγίους. (975-1025).



ΣΤΗΝ ΟΛΔΟΣ ΘΣΑΒΑΣ ΗΑΓΓΑΒΑΡΒΑΡΑ ΗΑΓΓΑΗΡΙΗ

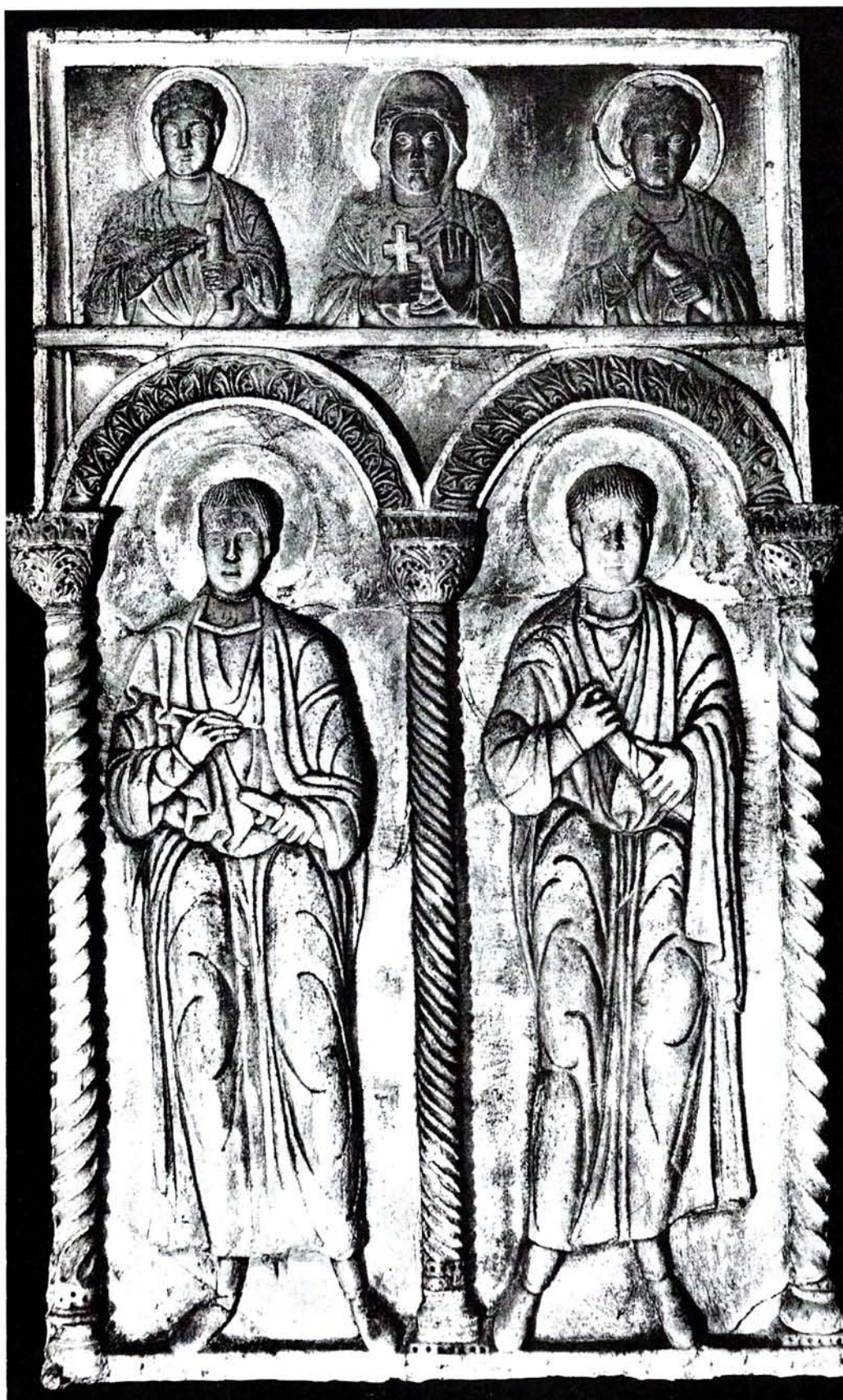
639



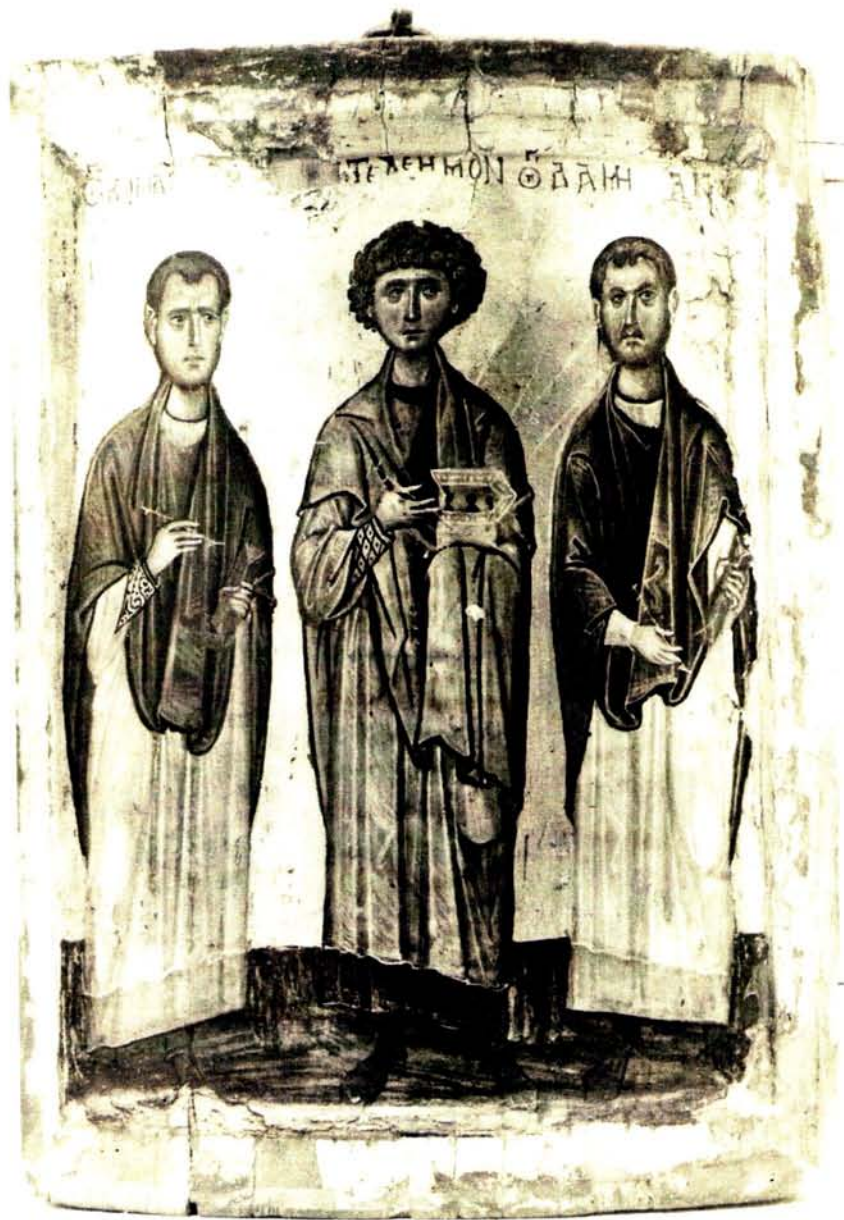
Εικ. 133-134. Οι άγιοι Νικόλαος και Σάββας και οι αγίες Βαρβάρα και Ειρήνη. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 135. Οι άγιοι Κοσμάς, Δαμιανός και Παντελεήμων και η αγία Θεοδότη. (τέλη 11^{ου}–αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 136. Οι άγιοι Κοσμάς και Δαμιανός και η αγία Θεοδότη. (β' μισό του 12^{ου} αιώνα).



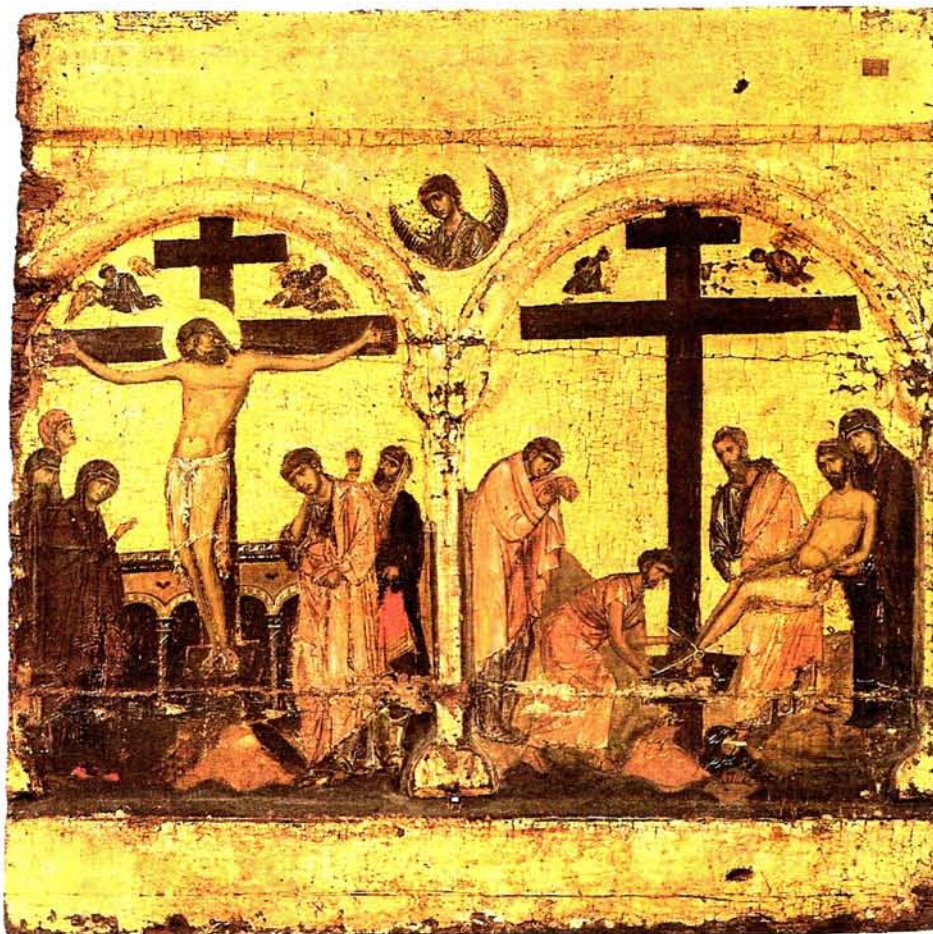
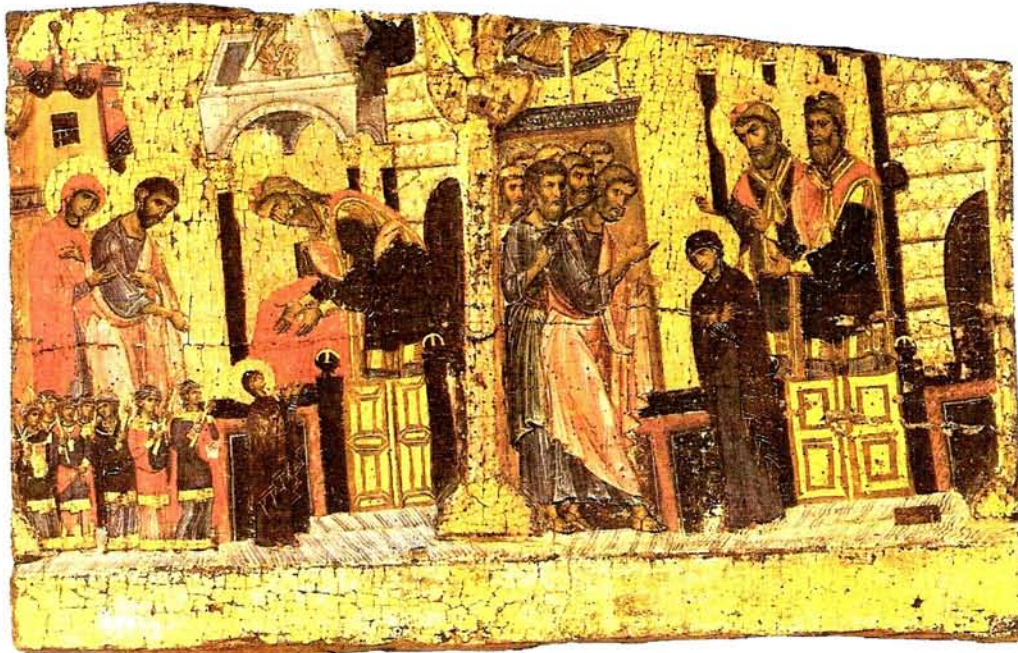
Εικ. 137. Οι άγιοι Κοσμάς, Παντελεήμων και Δαμιανός. (τέλη 12^{οο} αιώνα).



Εικ. 138. Οι άγιοι Ευστράτιος, Αυξέντιος, Μαρδάριος, Ευγένιος και Ορέστης. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 139. Εικόνα με τους αγίους Ευστράτιο, Αυξέντιο, Μαρδάριο, Ευγένιο και Ορέστη. (τέλη 11^{ου}-αρχές 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 140-141. Επιστύλιο τέμπλου με σκηνές του Βίου της Παναγίας και το Δωδεκάορτο. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 142. Τοιχογραφία με τη Γέννηση από τη μονή Μίροζ στο Ρσκον. (μέσα 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 143. Μικρογραφία του κώδικα Par. gr. 74 στην οποία εικονίζεται η Γέννηση του Χριστού. (11^{ος} αιώνας).



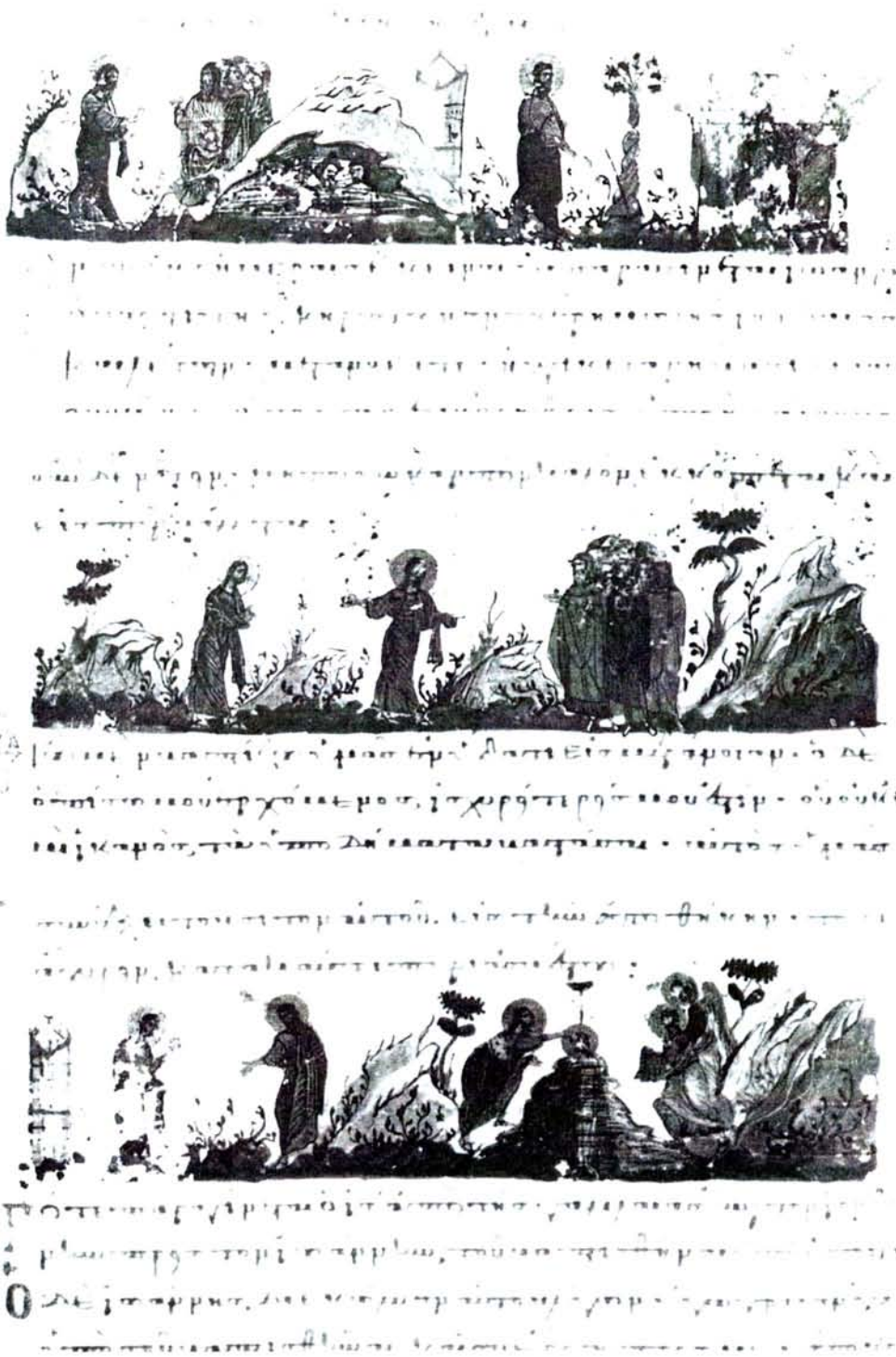
Εικ. 144. Μικρογραφία του κώδικα Par. gr. 74 στην οποία εικονίζεται η φυγή στην Αίγυπτο. (11^{ος} αιώνας).



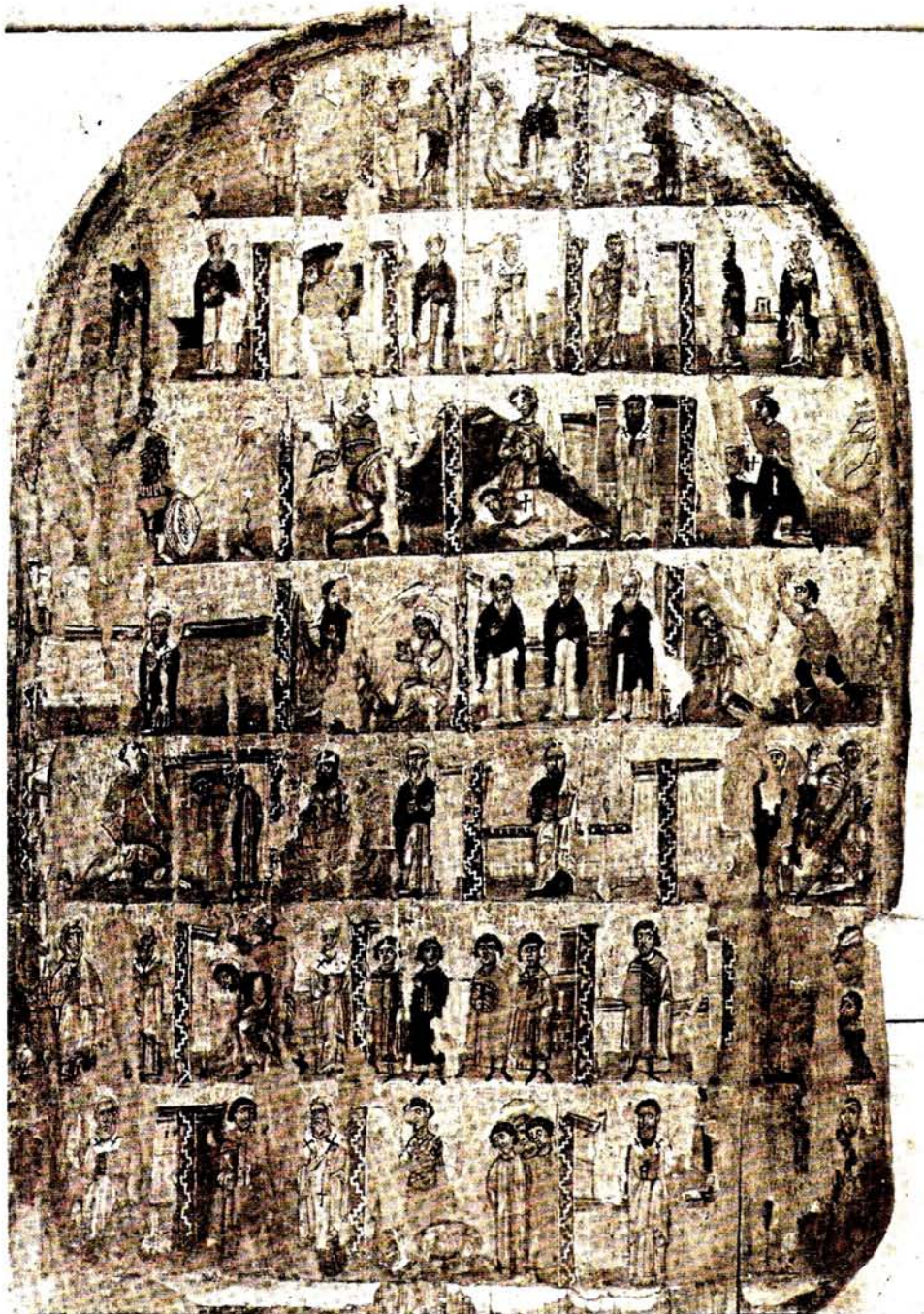
Εικ. 145. Μικρογραφία του κώδικα Par. gr. 74 στην οποία εικονίζεται η σφαγή των Νηπίων. (11^{ος} αιώνας).



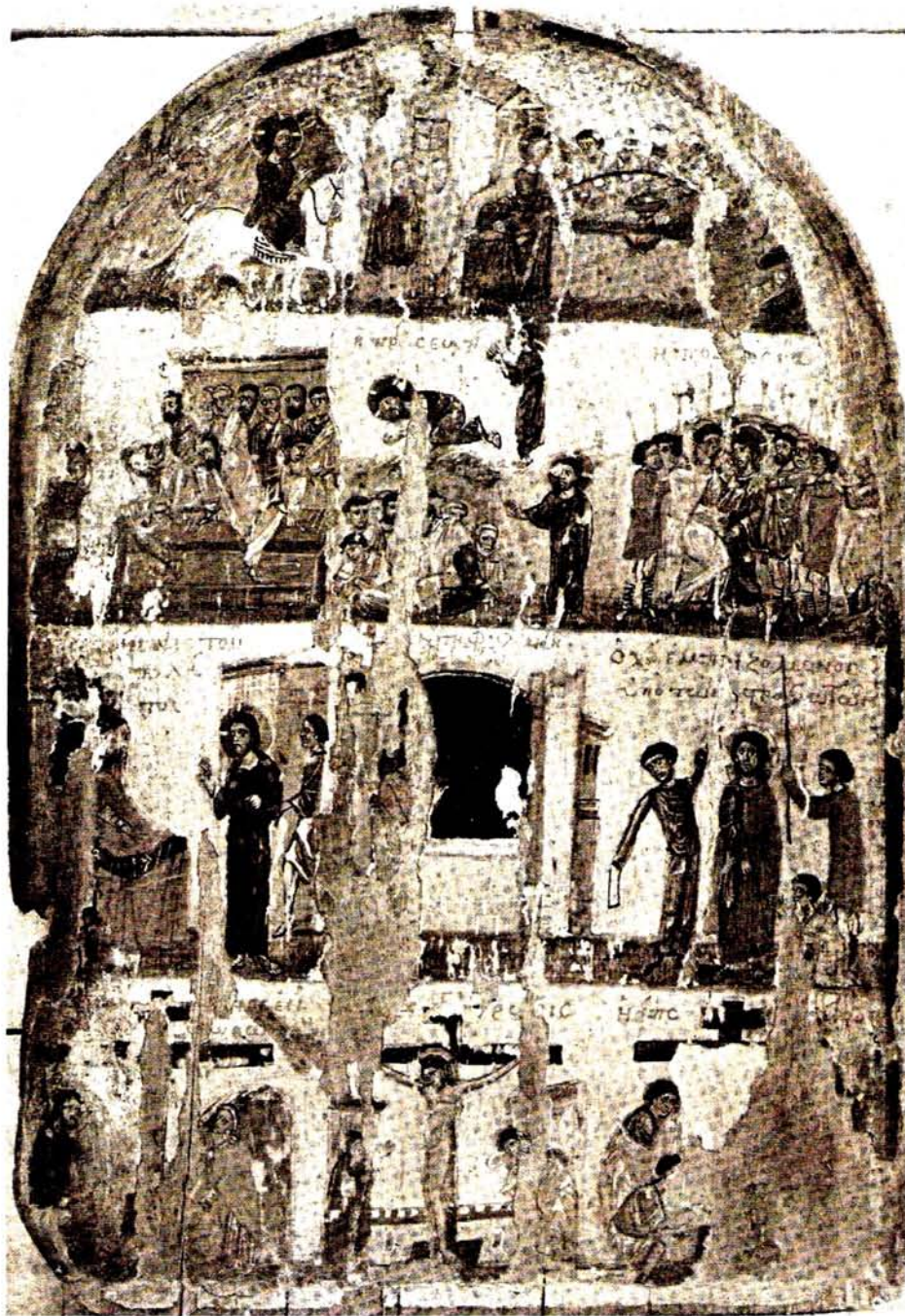
Εικ. 146. Μικρογραφία του Ψαλτηρίου του Θεοδώρου στην οποία παριστάνονται η άφιξη και η προσκύνηση των Μάγων. (1066).



Εικ. 148. Μικρογραφία του κώδικα Plut, VI, 23 στην οποία εικονίζονται ο άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος να κηρύττει και να βαπτίζει τα πλήθη, να προφητεύει για τον Χριστό καθώς και η Βάπτιση. (11^{ος} αιώνας).



Μηνολόγιο Φεβρουαρίου



Η άλλη όψη του μηνολογίου του Φεβρουαρίου με 11 σκηνές των Παθών του Χριστού.

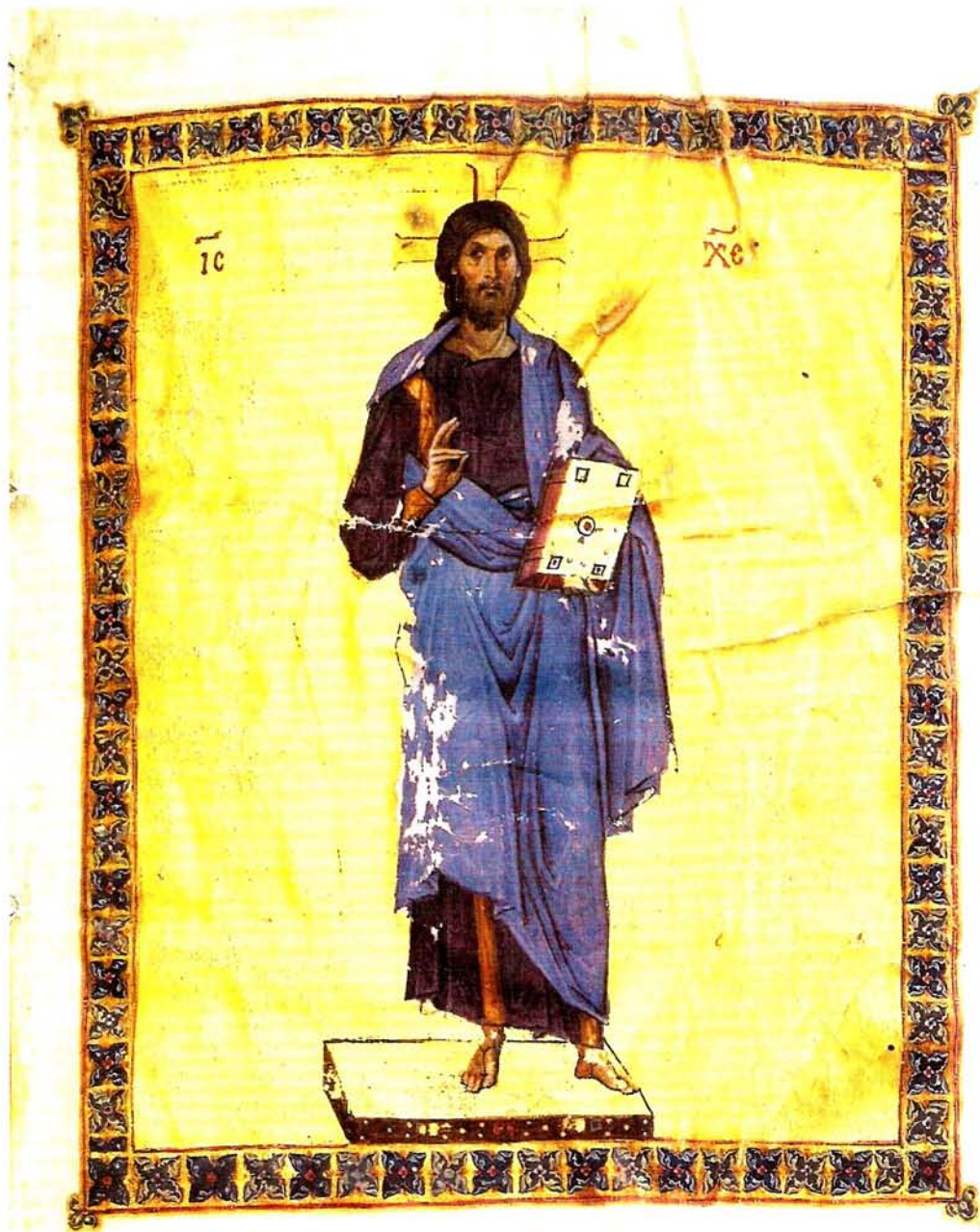
Εικ. 149-150. Εικόνες Μηνολογίου στη μία όψη. Στην άλλη όψη σκηνές από τα Πάθη του Χριστού. (α΄ μισό 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 151. Άγγελος από τον ψηφιδωτό διάκοσμο του ναού της Γεννήσεως στη Βηθλεέμ. Δίπλα στη μορφή του η λατινική επιγραφή: *Basilius pictor*. (1169).



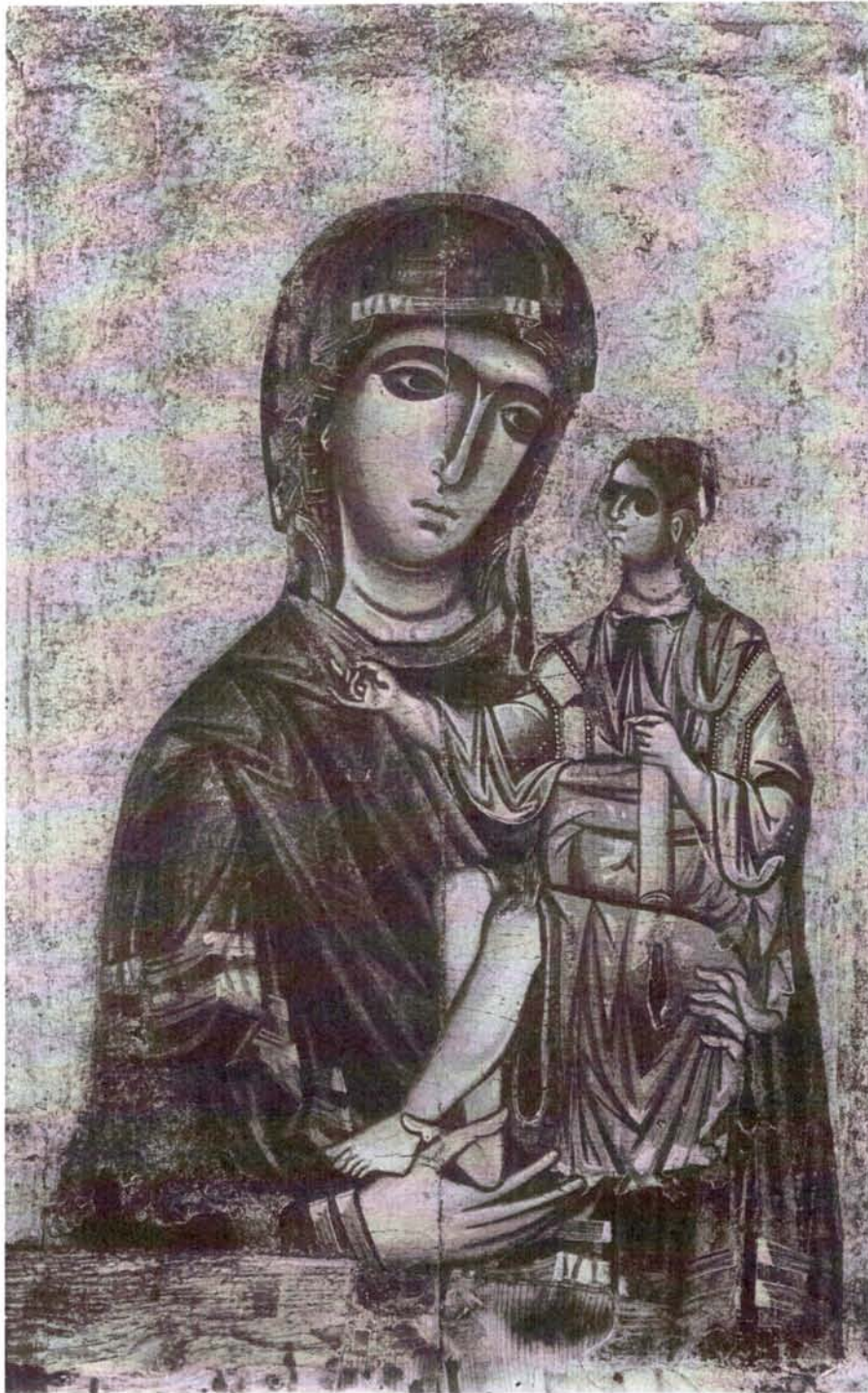
Εικ. 152. Εικόνα της Παναγίας Ελεούσας από την Εγκλείστρα του Αγίου Νεοφύτου στην Κύπρο. (τέλη 12^{ου} αιώνα).



Εικ. 153. Σινά. Μικρογραφία του σιναϊτικού κώδικα 204 στην οποία απεικονίζεται ο Χριστός, (περί το 975-1000).

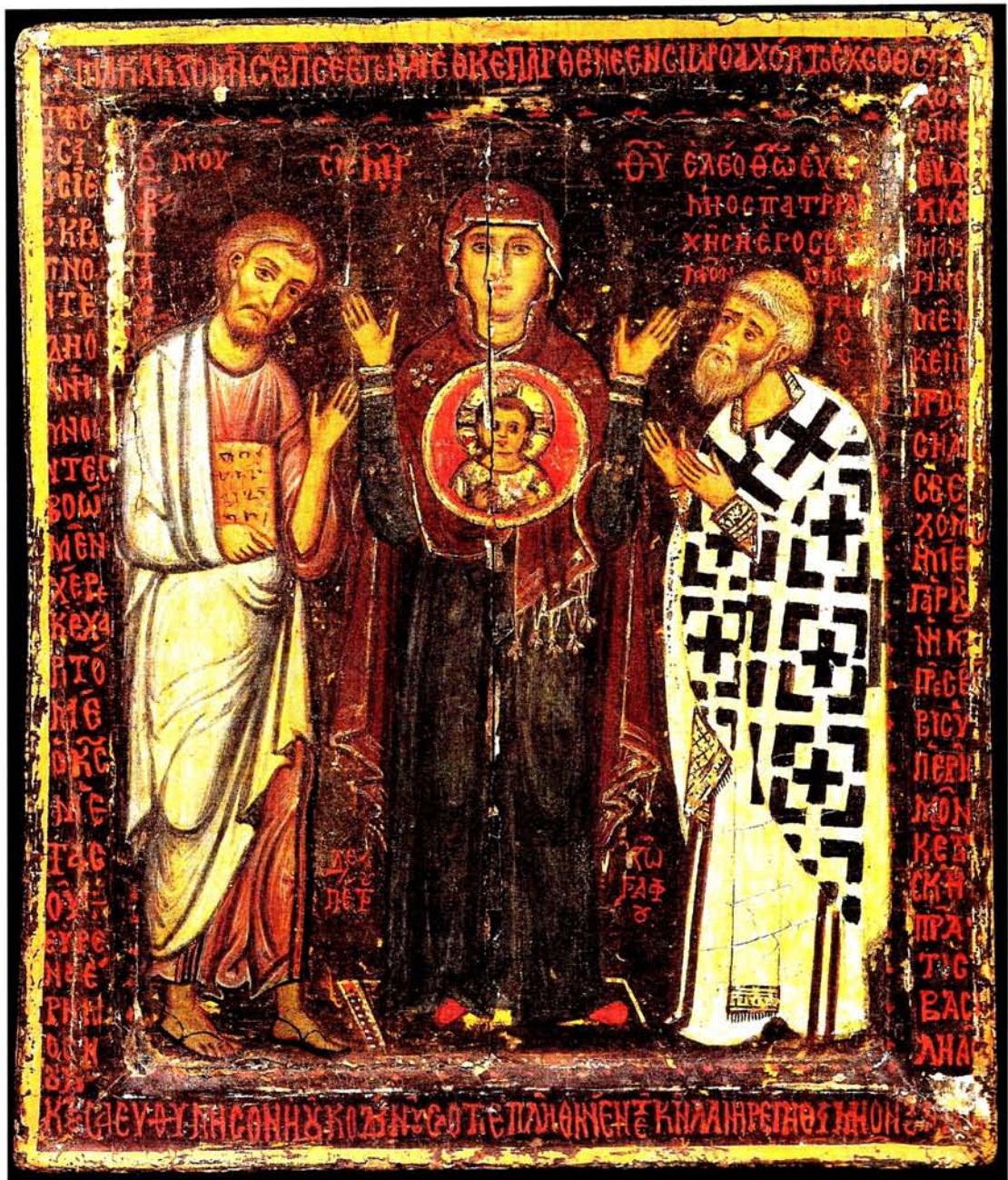


Εικ. 154. Εικόνα του Χριστού με μορφές αγίων στο πλαίσιο από την Παναγία του Άρακα στην Κύπρο. (1192).



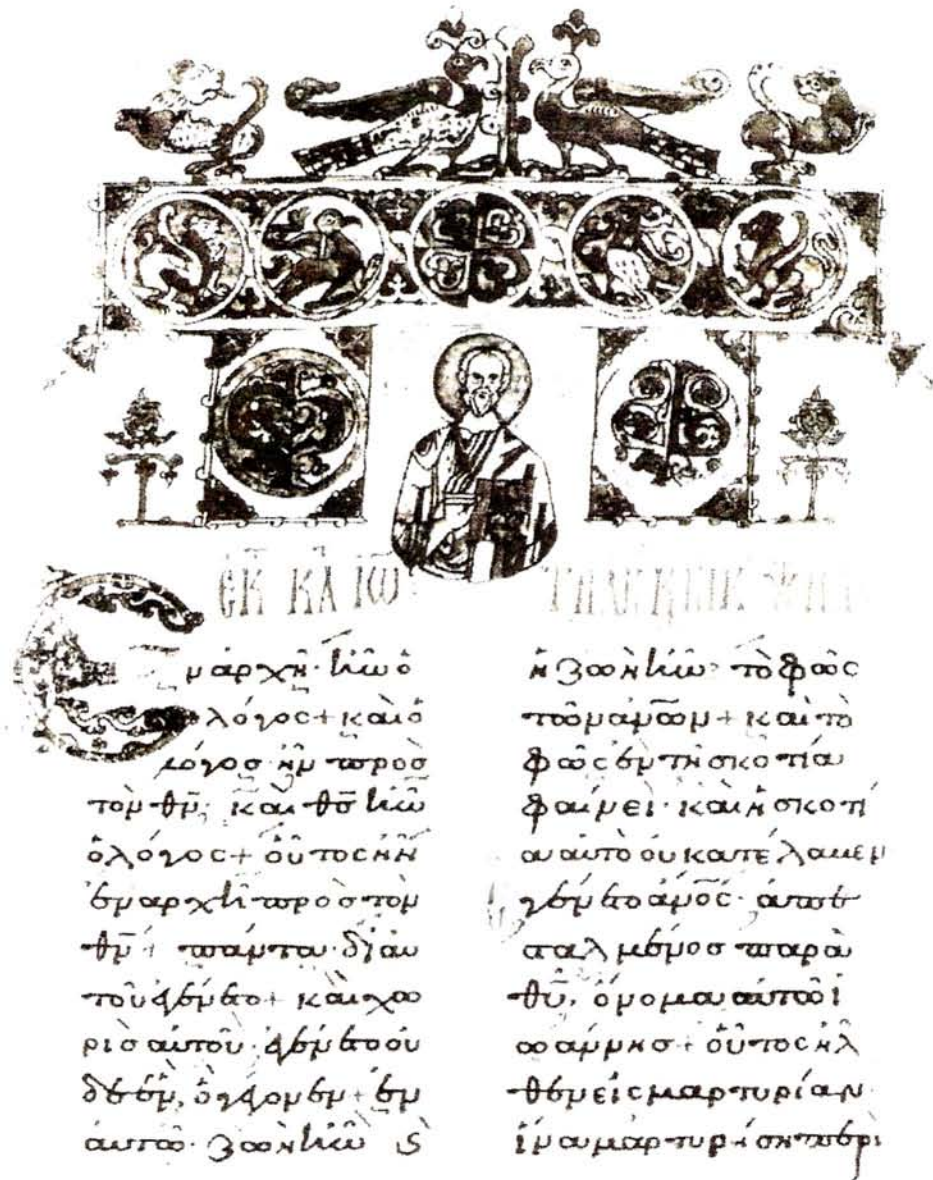


Εικ. 155-156. Εικόνα της Παναγίας Βρεφοκρατούσας στο Βυζαντινό Μουσείο Αθηνών. (αρχές 13^{ου} αιώνα).

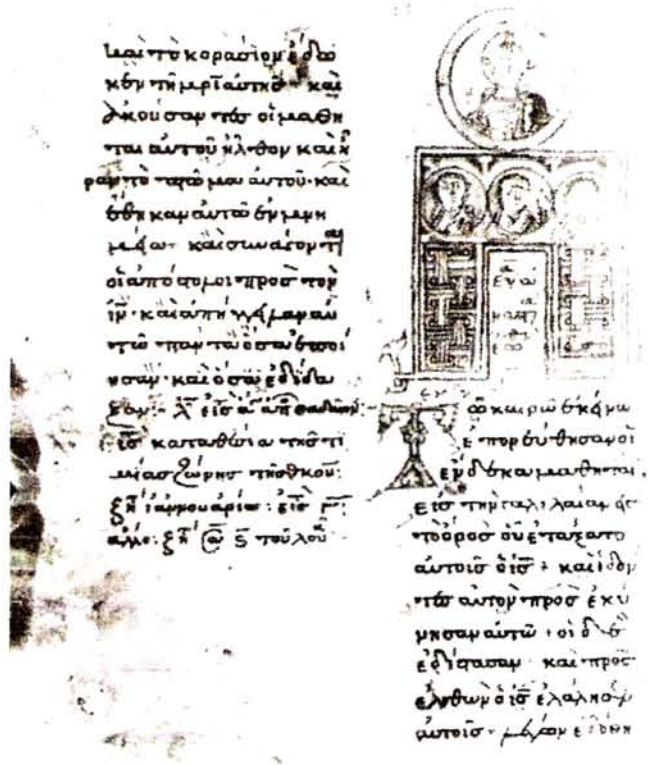




Εικ. 157-158. Η Παναγία με τον Χριστό σε μετάλλιο, ο προφήτης Μωσής και ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Ευθύμιος Β΄. (μετά το 1223).



Εικ. 159. Μικρογραφία του σιναϊτικού κώδικα 207 στην οποία απεικονίζεται ο άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος. (12^{ος} αιώνας).



Εικ. 160. Μικρογραφία του σιναϊτικού κώδικα 237 στην οποία απεικονίζεται μέσα σε μέταλλα ο Χριστός και τρεις απόστολοι. (12^{ος} αιώνας).



Εικ. 161. Ξύλινα ζωγραφισμένα φατνώματα της στέγης του παρεκκλησίου της Αγίας Μαρίνας. (14^{ος} αιώνας;).



Εικ. 162. Μικρογραφία του σιναϊτικού κώδικα 339 στην οποία απεικονίζεται ο άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός τη στιγμή που γράφει τις Ομιλίες του μέσα σε εκκλησία. (1136-1155).



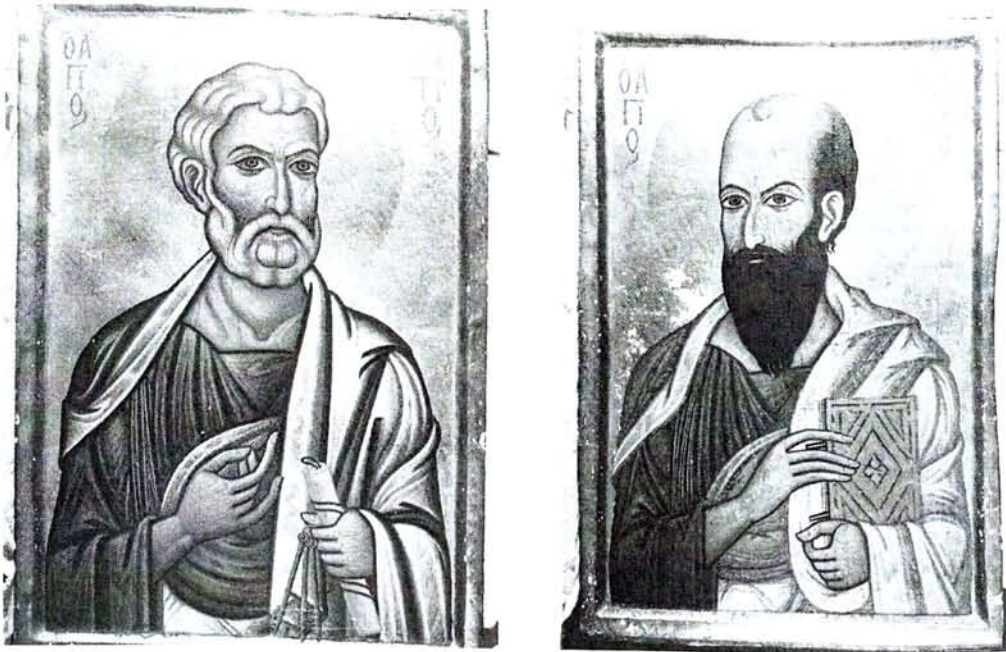
Εικ. 163. Η αψίδα του παρεκκλήσιου του Αγίου Ιακώβου του Αδελφόθεου στην οποία απεικονίζονται ο Χριστός σε δόξα, η Παναγία της Βάτου, ο προφήτης Μωσής, ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο Μέγας Βασίλειος και ο άγιος Ιάκωβος ο Αδελφόθεος. (α΄ τέταρτο 13^{ου} αιώνα).



Εικ. 164. Η Παναγία Πλατυτέρα από την αγίδα του παρεκκλήσιου του Μωυσή.
(α΄ τέταρτο 13^{ου} αιώνα).



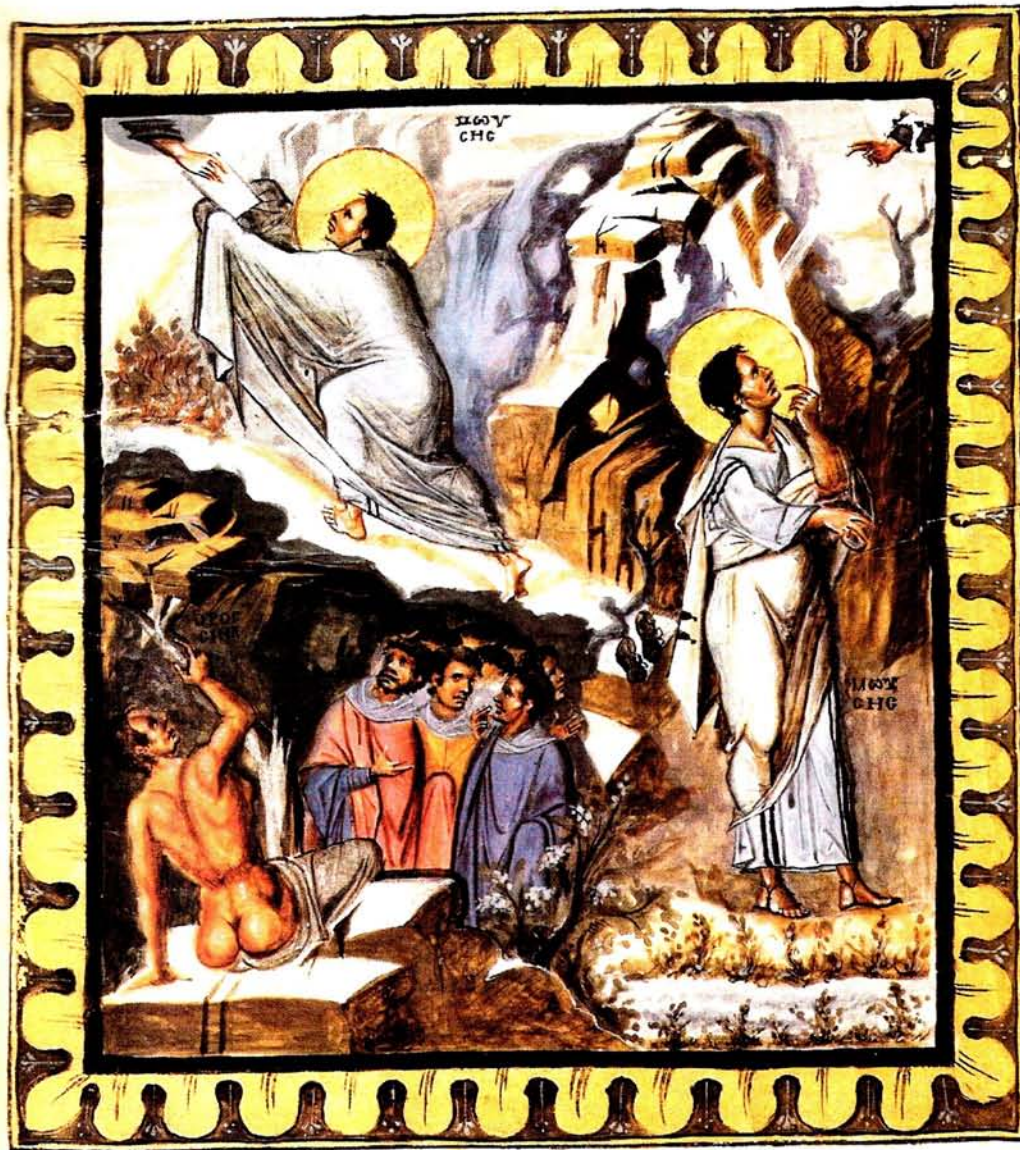




Εικ. 165-168. Οι αρχάγγελοι Μιχαήλ και Γαβριήλ και οι απόστολοι Πέτρος και Παύλος. (α' τέταρτο 13^{ου} αιώνα).



Εικ. 169. Ο άγιος Νικήτας. (αρχές 12^{ου} αιώνα).



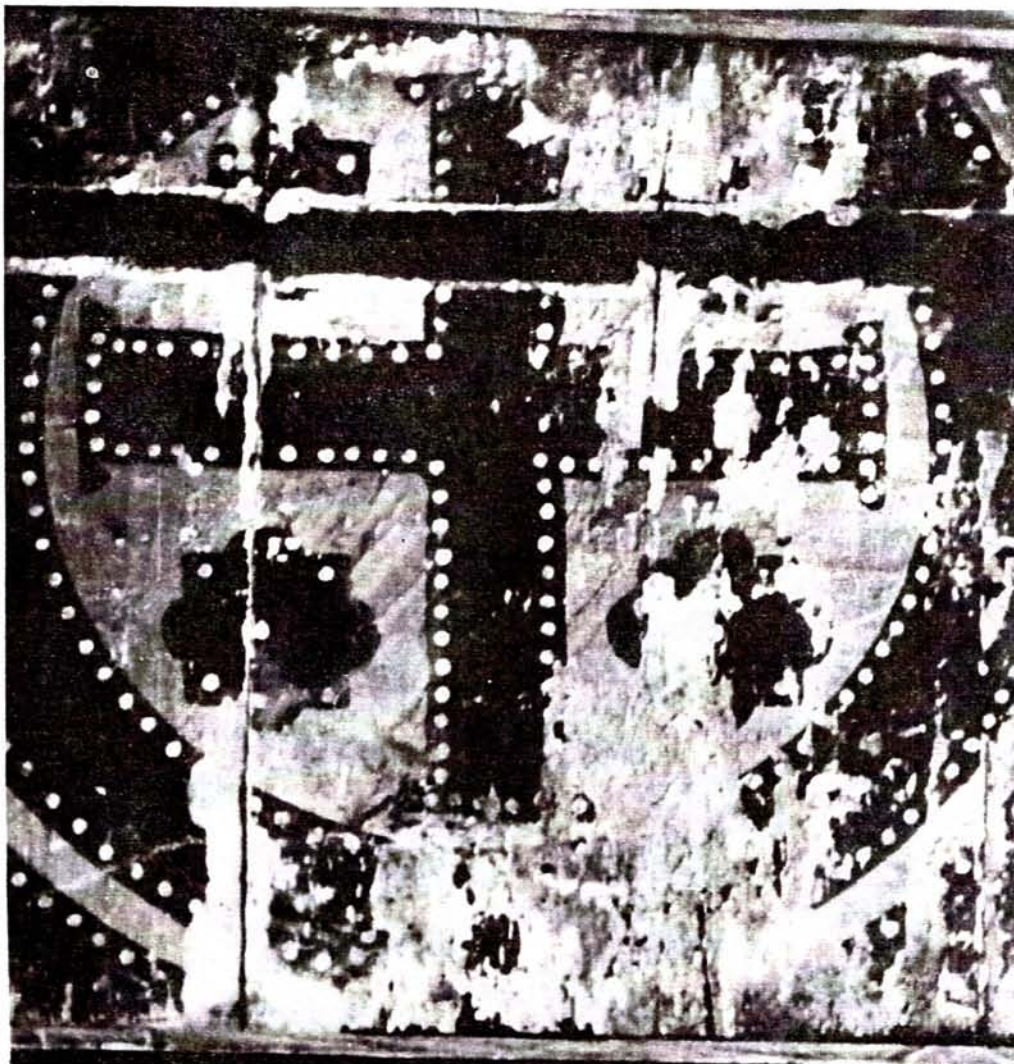
Εικ. 170. Μικρογραφία του κώδικα Par. gr. 139 στην οποία απεικονίζεται ο προφήτης Μουσής να λαμβάνει το Νόμο και η Βάτος. (β' μισό 10^{ου} αιώνα).



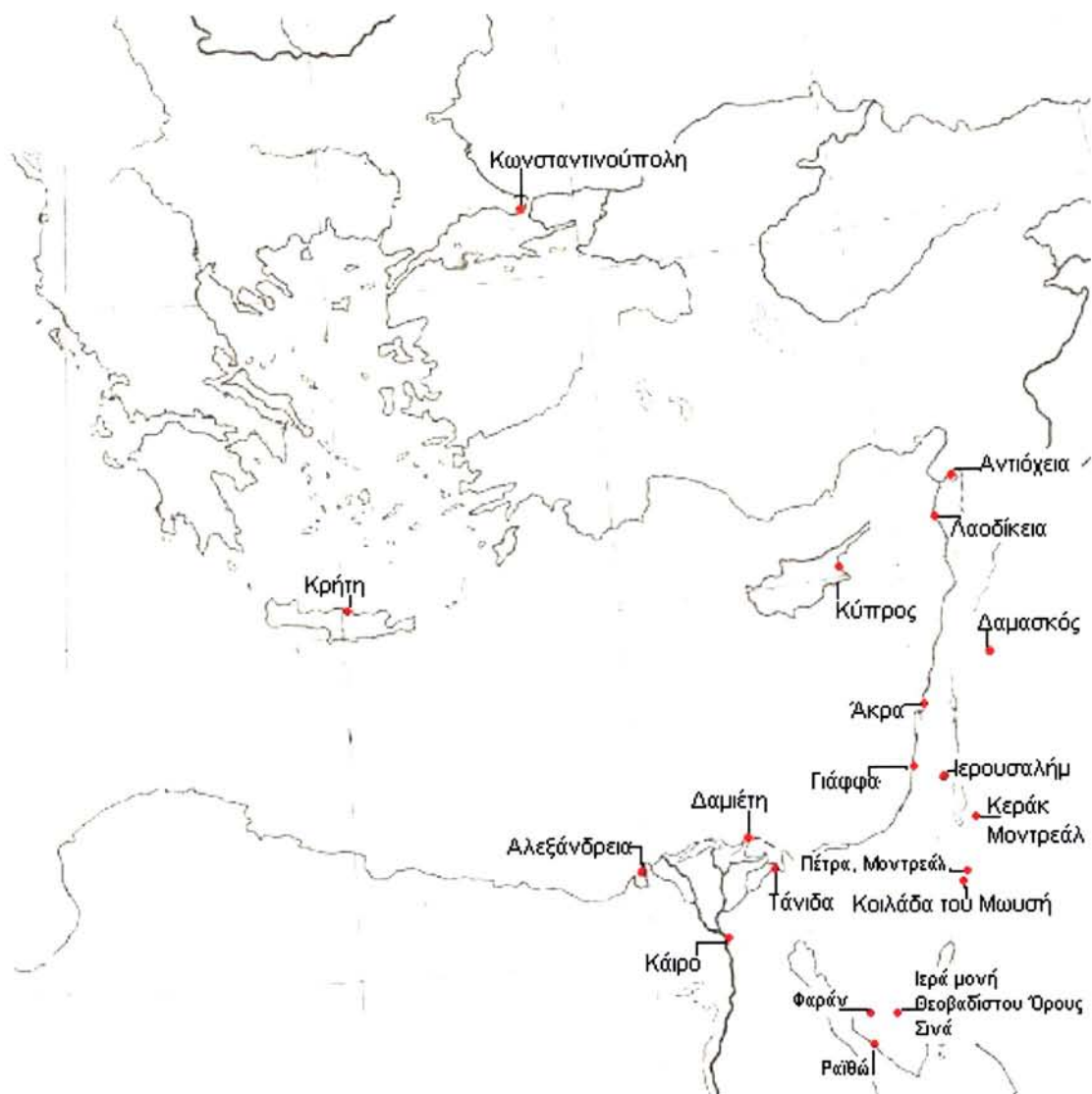
Εικ. 171. Μικρογραφία του κώδικα 1186 στην οποία απεικονίζεται ο προφήτης Μωυσής να λαμβάνει το Νόμο και η Βάτος. (αρχές 11^{ου} αιώνα).



Εικ. 172. Μικρογραφία του *Φυσιολόγου* (Κωδ. 8) στην οποία απεικονίζεται ο Μωυσής να λαμβάνει το Νόμο καθώς και η Βάτος. (τέλη 11^{ου} αιώνα).



Εικ. 173. Η πίσω όψη του επιστύλιο τέμπλου με σκηνές του Βίου της Παναγίας και το Δωδεκάορτο από τη μονή Βατοπεδίου του Αγίου Όρους. (β' μισό 12^{ου} αιώνα).



Χάρτης 2. Η ιερά μονή του Θεοβαδίστου όρους Σινά και τα μετόχια της κατά τον 12^ο-13^ο αιώνα.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ



004000139915