

Μανόλης Σ. Πατεδάκης

Άγιος Ιωάννης ο Ξένος, «hic fuit¹ ...»: Από τον Αντιφωνητή στην Κωνσταντινούπολη, στην Αντιφωνήτρια στην Κρήτη

ABSTRACT

ST JOHN XENOS, «HIC FUIT ...»: FROM CHRIST ANTIPHONETES IN CONSTANTINOPLE TO THE VIRGIN ANTIPHONETRIA IN CRETE

During the past decades literature and research on St. John Xenos and his cult has focused on existing testimonies from texts attributed to him, such as names of places and monuments preserved in the island of Crete. Apart from details in the preserved monuments, as well as documents that have offered further glimpses in the activity of Xenos, a shift to the relation between Crete and Constantinople, rather than a Cretan centered interpretation for his figure, might offer a better understanding both for Xenos himself as well as the use of his memory in the coming Venetian times of the island. The term *Antiphonetria*, which was used to name the main establishment of Xenos in Crete –also existing in 8th century Constantinople in order to call the Virgin of Blachernai–, can derive from Antiphonetes, the equivalent term in the masculine. This was widely used to name Christ, but originally meant the guarantor for a loan, as a jural term. According to byzantine contemporary sources, such as the *Chronography* of Michael Psellos and the *Synopsis chronike* of John Skylitzes, icons of Christ Antiphonetes and the Virgin of Blachernai had played an important role, as a divine animated figure that would correspond to the petitions of the Empress Zoe, or as a strange and miraculous administrator in the cult and the public life of Constantinople. These figures apart from occupying a significant part of the sacred space and creating their own *hierotopy*, were also present on the most significant means for the transfer of public power and image, such as the coinage of the times. Despite the fact that no icon of *Antiphonetria* from the second byzantine period of Crete was preserved in the establishment of John Xenos at Myriokephala, it is possible that such an icon of the Virgin constituted then not only a centre of cult but also an equivalent active correspondent (“antiphonetria”) in Crete which could have come from the eleventh century Constantinople.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Αργυρούπολη, Αντιφωνητής, Αντιφωνήτρια, Βλαχέρνες, Ζωή αυτοκράτειρα, Ιωάννης Σκυλίτζης, Κρήτη, Κωνσταντινούπολη, Μιχαήλ Ψελλός, Μυριοκέφαλα, Ξένος Ιωάννης, Ρωμανός Γ' Αργυρός

Ο άγιος Ιωάννης ο Ξένος έχει ήδη καταγραφεί από τη μέχρι τώρα έρευνα ανάμεσα σε άλλες μορφές αγίων κατά τον 10ο και τον 11ο αι. –εκτός των υπολοίπων παραμέτρων της δράσης

¹ Ο Ιωάννης Ξένος ως πρόσωπο με διαχρονική λατρεία κατά τους παρελθόντες αιώνες έχει δημιουργήσει αρκετές συμφωνίες και διαφωνίες για τους μελετητές των τελευταίων δεκαετιών με αφετηρία τα κείμενα που έγραψε, τους ναούς που έκτισε, τη δράση του γενικότερα. Στον τίτλο αυτής της μελέτης το «hic fuit» στα λατινικά, που μεταφράζεται ως «εδώ ήταν» ή «εδώ βρέθηκε», ή πιο ελεύθερα «από εδώ πέρασε», έχει αντληθεί ως μία κοινότυπη φράση από τον χώρο των χαραγμάτων στους ναούς και τις μονές της βενετοκρατούμενης Κρήτης (Τσουγκαράκης, Αγγελομάτη-

του– σε σχέση με τις μετακινήσεις του εντός και εκτός Κρήτης. Το ίδιο το προσωνύμιο Ξένος, παρόλο που στη σωζόμενη παραλλαγή της διαθήκης του δηλώνεται η εντοπιότητά του, ενδεχομένως φέρει επιπλέον συνδηλώσεις για την καταγωγή του ή για τη διαρκή αναχώρηση και αποξένωσή του από τον κόσμο –με τη μοναστική έννοια του όρου– μέσα από τους διαδοχικούς σταθμούς μετακίνησής του στο δυτικό τμήμα του νησιού (Mentzou 1964).² Τόσο ο ίδιος όσο και άλλοι σημαντικοί άγιοι της ίδιας περιόδου (όπως οι όσιος Λουκάς ο Στεριιώτης, Νίκων ο Μετανοείτε, Λάζαρος ο Γαλησιώτης, όσιος Χριστόδουλος), παρά τη σχέση διαρκούς αναφοράς τους στην Κωνσταντινούπολη και την ένταξη κάποιων από αυτούς στο Συναξάριο Κωνσταντινουπόλεως μετά το τέλος της ζωής τους –εν πολλοίς μέχρι και σήμερα–, συνδέθηκαν



Εικ. 1. *Hic fuit*: Άγ. Ιωάννης Ξένος, από τον ναό των Αγίων Ιωάννη Ξένου και Ευσταθίου (β΄ μισό 13ου αι.). Καβούσι Κισάμου.

Τσουγκαράκη 2015, 39): συχνά πρόσωπα της περιόδου έκαναν ένα χάραγμα με το όνομά τους πάνω στην εύπλαστη επιφάνεια του τοίχου –συνήθως σε τοιχογραφίες–, για να αφήσουν το ίχνος τους στον τόπο και τον χρόνο για τους επόμενους επισκέπτες ενός ιερού χώρου. (Ως παράδειγμα τέτοιων χαραγμάτων δίνεται η εικ. 1, με μία αρκετά πρώιμη σωζόμενη απεικόνιση του Ιωάννη Ξένου σε τοιχογραφία από τον ναό των αγίων Ιωάννη Ξένου και Ευσταθίου στο Καβούσι Κισάμου.) Το εν λόγω χάραγμα αποτελεί βεβαίως μία μεταγενέστερη συνήθεια των Βενετών του νησιού και δεν αφορά τους «Ρωμαιοκρητικούς» κατά τους προγενέστερους 10ο και 11ο αι. Σίγουρα δεν διαθέτουμε τέτοιου είδους τεκμήριο-χάραγμα από τον ίδιο τον Ιωάννη, όμως μεταφορικά με την ίδια έννοια που φέρουν τα χαράγματα –αλλά και κυριολεκτικά με την έννοια των σταθμών της ζωής του–, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε το «*hic fuit*», όχι χαραγμένο στον τοίχο αλλά στα κείμενα, κυρίως τη διαθήκη του, και τα μνημεία – τους ναούς που πιθανόν έκτισε ώστε να εντοπισθούν ισοδύναμες «υπογραφές» και να προσδιορισθεί με βάση όλες τις υλικές και άυλες μαρτυρίες η διαδρομή του. Το παρόν κείμενο αφιερώνεται στη μνήμη του μακαριστού μητροπολίτη Ιεραπύτνης και Σητείας κυρού Ευγενίου.

² Εκτός από τις ποικίλες σημασίες και χρήσεις του επιθέτου στη γραμματεία της βυζαντινής περιόδου αλλά και τις διάσπαρτες μεταγενέστερες αναφορές του στο όνομα (π.χ. για κάποιο Δημήτριο Ξένο βλ. Rhoby 2014, 587, αρ. TR41), αναρωτιέται κανείς για την ακριβή σημασία της επωνυμίας, αν πράγματι φέρει μοναστικές συνδηλώσεις ή ενδεχομένως αναφέρεται στην πιθανότητα ξενικής καταγωγής της οικογένειας του Ιωάννη από αξιωματούχους εγκαταστημένους στην Κρήτη μετά την ανακατάληψή της από τους Άραβες. (Για μία τέτοια περίπτωση βυζαντινού αξιωματούχου που ακολούθησε το μοναστικό βίο βλ. επίσης Rhoby 2014, 357-359, αρ. GR112, όπως και μια ακόμη γνωστή προσωπικότητα της ίδιας περιόδου, τον Συμεών Νέο Θεολόγο.)

σε μεταγενέστερους χρόνους και με τοπικές μνήμες και λατρείες (Morris 1995, 57-59· Nixon 2012, 198-200). Κατά κάποιο τρόπο, εξετάζοντας αυτή τη σύνθετη διάσταση εντοπισμού του αγίου και λαμβάνοντας υπόψη την έννοια της μετακίνησης στα τότε γεωγραφικά και πολιτιστικά συμφραζόμενα (Macrides 2002), η παρούσα μελέτη θα επιχειρήσει επίσης να ερμηνεύσει τη σχέση της με την τοπικότητα αλλά και το κέντρο, με βάση τα τεκμήρια που διαθέτουμε για τον Ιωάννη Ξένο και την εποχή του.

Το χρονικό διάγραμμα της ζωής του Ιωάννη Ξένου (περ. 970-1040), με βάση τη σωζόμενη παραλλαγή της διαθήκης του (Τωμαδάκης 1948· Οικονομου 1999) –«autobiographical vita» την ονομάζει ο Kazhdan (1991)– θα μπορούσε εισαγωγικά να αντιστοιχηθεί με τους τόπους από τους οποίους πέρασε και τα τοπωνύμια του πρωτότυπου κειμένου, όπως έχουν συνδεθεί μέχρι σήμερα με πιθανές γεωγραφικές θέσεις, καθώς και ταυτισμένα ή αταύτιστα μνημεία: γεννήθηκε γύρω στα 970 στο χωρίον «τοῦ λεγομένου Σίβα» και αρκετά πρόωγα έκτισε ναό στο όρος «τῶν Λιθινῶν τοῦ λεγομένου τοῦ Ράξου», όπου και τα «δύο μνημεῖα ... Εὐτυχίου καὶ Εὐτυχιανοῦ»· οικοδόμησε ναούς πριν από το 1020 στην κορυφή «τοῦ ὄρους Μυριοκεφάλου», και αμέσως μετά στον τόπο «τοῦ λεγομένου τοῦ Μέλικο», τον τόπο «τὸν λεγόμενον Ἴριον [...] πλησίον τοῦ χωρίου τῆς Πηγῆς», όπως και «τὸ χωρίον τὴν Μουσέλαν»· ταξίδεψε στην Κωνσταντινούπολη, «τὴν Πόλιν» –όπως αναφέρεται στο κείμενο–, για να πάει «εἰς τοὺς ὀρθοδόξους ἡμῶν βασιλεῖς» και τον «ἀγιώτατον καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην»· στη δεκαετία του 1030 έκτισε ναούς στον τόπο «τοῦ λεγομένου Κουφοῦ», τον «ἔρημον τόπον ὀπίσω ἐν γιαλῶ», από εκεί «εἰς τὸν Ἄζωγυρέαν» και τέλος «εἰς ἕτερον τόπον ἔρημον [...] εἰς τὰ μέρη τῆς Κισάμου ἔξω εἰς τὴν Ἄκτῆν» (Borboudakis – Gallas – Wessel 1983· Bissinger 1995· Fiaccadori 2000· Φουρναράκης 2004· Andrianakis 2013· Δέσποινα Αθανασιάδου-Στεφανουδάκη 2013· Ανδριανάκης 2014· Ψιλάκης 2014· Γιαπιτσόγλου 2014· Ψυχογιός 2015).³ Οι περισσότερες μελέτες μέχρι σήμερα εστιάζουν κυρίως στην παρουσία, ιστορική και υλική, της διαδρομής του Ξένου στην Κρήτη με βάση τη διαθήκη του και αναζήτησαν τα ίχνη της προσπαθώντας να ταυτίσουν τα παλαιά τοπωνύμια με τα σωζόμενα μνημεία, δίνοντας έμφαση στον βίο του και θεωρώντας αξιόπιστες τις πληροφορίες του.⁴

³ Μετά από την έκδοση των κειμένων τις τελευταίες δεκαετίες έχουν δημοσιευθεί πλήθος μελετών σχετικά με την αμυδρά φωτισμένη προσωπικότητα του ὕστερου 10ου και των αρχών του 11ου αι., τον Ιωάννη Ξένο, τις πηγές και τα καθιδρύματα που έχουν συνδεθεί με τον ίδιο. Στις παραπάνω υπάρχει αναλυτική συζήτηση για τα βασικά ζητήματα της μέχρι τώρα έρευνας και η σχετική βιβλιογραφία. Η παρούσα εισαγωγική επισκόπησή τους δεν έχει σκοπό να υπεισέλθει ή να λύσει επί μέρους ζητήματα, αλλά να τα τοποθετήσει σε μία διαφορετική βάση, η οποία δεν θα έχει ως άξονά της μόνο την Κρήτη. Λιγότερο έχει μελετηθεί αυτός καθ' εαυτός ο σύντομος βίος-διαθήκη του· με βάση αυτό το κείμενο ο άγιος Ιωάννης ο Ξένος συγγέτο με τον άγιο Ιωάννη τον Ερημίτη (του α' μισού του 16ου αι.) –όσον αφορά την αγιολογική και υμνογραφική παράδοσή τους–, ενώ μεταγενέστερες μελέτες με την ίδια αφετηρία αλλά και αρχαιολογικά, αρχιτεκτονικά και ιστορικά δεδομένα, αποκατέστησαν τη διάκριση ανάμεσα στους δύο. Ταυτόχρονα η αναστήλωση, η δημοσίευση μνημείων και η τεκμηρίωση αρχαιολογικών και άλλων δεδομένων, όπως επιγραφές (βλ. για παράδειγμα Γιαπιτσόγλου 2014, 36), είναι δυνατόν να διαλευκάνουν περισσότερο το «θολό» τοπίο για την Κρήτη του 11ου αι. Ειδικότερα οι επώνυμοι άγιοι των ίδιων των μνημείων αλλά και ονόματα που περιέχονται σε νέες επιγραφές που ήλθαν προσφάτως στο φως, όπως στην παραπάνω δημοσίευση, συμφωνούν με τα αντίστοιχα ονόματα που απαντώνται στον βίο του Ιωάννη Ξένου, φέροντας μάλιστα έναν ιδιαίτερο συμβολισμό για την περίοδο μετάβασης από την αραβοκρατία στη δεύτερη βυζαντινή περίοδο.

⁴ Χωρίς να υπάρχουν λόγοι αμφισβήτησης για την ακρίβεια των πληροφοριών από τον βίο-διαθήκη του Ιωάννη του Ξένου απομένει να γίνει επιστάμενη μελέτη των γλωσσικών στοιχείων του σε σχέση με τον 11ο αι., όπως επίσης να ερευνηθεί το ζήτημα της εμφάνισης του κειμένου, καθώς και της αγιολογίας και λατρείας του αγίου κατά τους επόμενους αιώνες, μέχρι τον 15ο και 16ο. Αξίζει να μελετηθεί το πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο παλαιότερες

Ο άγιος Ιωάννης ο Ξένος, γεννημένος γύρω στα 970 μ.Χ., σύμφωνα με τις σωζόμενες παραλλαγές της αυτοβιογραφικού τύπου διαθήκης του, λίγα χρόνια μετά την ανακατάληψη της Κρήτης, στις πρώτες δεκαετίες της νέας βυζαντινής διοίκησης, σαν να ανέλαβε και ο ίδιος να εδραιώσει τη βυζαντινή κυριαρχία μέσα από την ανοικοδόμηση ναών στο νησί στο πλαίσιο –τρόπον τινά– ενός «αναπτυξιακού προγράμματος». Η λεπτομέρεια από το ίδιο κείμενο για τη μετακίνησή του στην Κωνσταντινούπολη, την πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας, μπορεί να θεωρηθεί ως μία πληροφορία «κλειδί» για την ερμηνεία τόσο της δημιουργίας αρκετών μοναστικών καθιδρυμάτων από τον ίδιο όσο και της ευρύτερης δράσης του, για την οποία ωστόσο δεν έχουν διασωθεί άλλες μαρτυρίες. Ξεκινώντας από την αφήγηση της διαθήκης του Ιωάννη του Ξένου, η περιήγησή του στον τόπο και τον χρόνο στα τέλη του 10ου και τις αρχές του 11ου αιώνα, στην Κρήτη αλλά και το Βυζάντιο, μπορεί να «αναγνωσθεί» στον τότε γνωστό κόσμο όχι μόνο σε σχέση με την τοπική διάσταση της δράσης του αλλά ταυτόχρονα κατανοώντας την μέσα στο παγκόσμιο πολιτισμικό πλαίσιο υπό τη σφαίρα επιρροής της Κωνσταντινούπολης (Tsougarakis 1988· Γάσπαρης 2001).⁵

Ας εστιάσουμε καταρχάς σε κάποιες αναπάντητες λεπτομέρειες από τα ίχνη της υλικής παρουσίας του Ξένου στην Κρήτη, θέτοντας επιπλέον ερωτήματα σε σχέση με το πρόσωπό του. Είναι άξιο απορίας αν η πανομοιότυπη μορφή με μακριά λευκή γενειάδα, που μοιάζει με μοναχό, σε δύο παραστάσεις από τον ναό της Παναγίας στα Μυριοκέφαλα, αυτές της Βαϊοφόρου –σε ένα παράθυρο κτίσματος– και της Προδοσίας του Χριστού –ανάμεσα στη «σπείρα»–,⁶ στο δεύτερο στρώμα των τοιχογραφιών του 12ου αι., μπορεί να συσχετισθεί με ανάμνηση για πορτραίτο του κτήτορα Ιωάννη Ξένου (Αντουράκης 1977, 95-96) (Εικ. 2.α-β). Επίσης παρά την ευρέως αποδεκτή αξιοπιστία των κειμένων για την ταύτιση των μνημείων, θα ήταν πολύ χρήσιμο να υπήρχε μεγαλύτερη σιγουριά κατά πόσον ο σύντομος βίος και η διαθήκη του Ιωάννη Ξένου, που σώζονται σε μεταγενέστερους κώδικες [έναν του 15ου (Οικονομου 1999, 102 κ.έ., ιδίως 116-118, 124, 129)⁷ και έναν του 19ου αι.] είναι παραλλαγές,

χριστιανικές ή βυζαντινές μνήμες (βλ. και Nixon 2012), όπως το μαρτύριο των αγίων Δέκα, οι άγιοι Ευτύχιος και Ευτυχιανός, ή ακόμη και ο αποκαλούμενος «μύθος για τα δώδεκα αρχοντόπουλα», επανεμφανίζονται με παρόμοιο τρόπο, όπως η φιλολογία για τον Ιωάννη Ξένο στην τέχνη και τις πηγές κατά την ίδια περίπου περίοδο (πρβλ. Πατεδάκης 2016, 332-332, 356-358). Αρκετά από τα παραπάνω ζητήματα πρόκειται να αποτελέσουν αντικείμενο ξεχωριστής μελέτης από τον γράφοντα.

⁵ Οι περισσότερες μελέτες επισημαίνουν τη μακρά περίοδο της Αραβοκρατίας κατά τους προηγούμενους αιώνες (827-961), τις αποτυχημένες στρατιωτικές επεμβάσεις ανακατάληψης του νησιού από τους βυζαντινούς τον πρώιμο 10ο αι., την επιτυχή έκβαση της επιχείρησης από τον Νικηφόρο Φωκά και την επαναφορά της Κρήτης υπό το *status quo* της Κωνσταντινούπολης κατά τη δεύτερη βυζαντινή περίοδο (από τον 9ο ως τον πρώιμο 13ο αι.). Ενδεικτική της νέας εποχής (961-1204) η διοικητική διαίρεση του νησιού σε τούρμες και αμέσως μετά κατά τη βενετοκρατία σε σεζτέρια και κασελλανίες (που «πατούσαν» ωστόσο πάνω στον βυζαντινό τρόπο διοίκησης). Εκτός από τη διοικητική αλλαγή, ήδη κατά την πολιορκία του Χάνδακα ο Νικηφόρος Φωκάς ανοικοδόμησε μεγαλοπρεπή τρουλαίο ναό της Θεοτόκου στα περίχωρα της πόλης (βλ. Ατταλειάτης [εκδ. Pérez Martín], 164.22-165.4), προαναγγέλλοντας τη συνέχεια της πολιτικής εκχριστιανισμού στο νησί κατά τον επόμενο αιώνα.

⁶ Μισοκαεστραμένη παράσταση Προδοσίας, που emphaticά αποδίδει παραμορφωμένη τη μορφή του Ιούδα, διασώζεται και σε ένα δεύτερο καθίδρυμα του Ξένου, τον Άγιο Παύλο κοντά στην Αγία Ρουμέλη στην ακτή του Φοίνικα.

⁷ Εντύπωση κάνουν ορισμένα κωδικολογικά στοιχεία του παλαιότερου χειρογράφου. Πέρα από τη χρονολόγησή του με βάση υδατόσημα του α΄ μισού και των μέσων του 15ου αι., την αναλυτική περιγραφή του περιεχομένου του –κυρίως με ψευδεπίγραφα κείμενα–, τη διάκριση δύο εμφανών μερών στα οποία χωρίζεται, αξίζει να τονισθούν το βιβλιογραφικό σημείωμα από τον μοναχό Βαρλαάμ (1535) στον Άγιο Γεώργιο στα Κρημνά στη Ζάκυνθο, καθίδρυμα που σχετιζόταν επίσης με τη μονή της Αντιφωνήτριας, και το γράμμα του Νικόλαου Κλάδιου, νοταρίου από το Ρέθυμνο,



Εικ. 2α-β. Λεπτομέρειες από τις παραστάσεις στις Βαϊοφόρου και της Προδοσίας.
Παναγία Αντιφωνήτρια, Μυριοκέφαλα.

περισσότερο ή λιγότερο πιστές, του αυθεντικού κειμένου του ίδιου του διαθέτη στον 11ο αιώνα. Θα ήταν επίσης χρήσιμο να υπήρχε δυνατότητα επιβεβαίωσης περισσότερων στοιχείων για την απήχηση, την αγιοποίηση και τη λατρεία του Ιωάννη του Ξένου πιο κοντά στην εποχή του, κατά τη δεύτερη βυζαντινή περίοδο, πριν την έναρξη της βενετοκρατίας στις αρχές του 13ου αι. και σίγουρα μέχρι και τον 15ο αι., περίοδο απ' την οποία διαθέτουμε τις πρώτες απεικονίσεις του σε τοιχογραφίες της περιόδου (Ανδριανάκης 2014), καθώς και τον πρώτο μάρτυρα της χειρόγραφης παράδοσης για τον βίο και τη διαθήκη του.

Οι παραπάνω δυνατές κατευθύνσεις της έρευνας, με τα όριά τους να παραμένουν εντός Κρήτης, θα ήταν χρήσιμο να συνεξεταστούν μαζί με τεκμήρια υπό το πρίσμα της κωνσταντινουπολίτικης οπτικής των πρώτων δεκαετιών του 11ου αι., αφήνοντας εν μέρει στην άκρη την αντίστοιχη κρητική ερμηνεία. Πιο συγκεκριμένα να αναζητηθεί αν απομένουν και άλλα στοιχεία να αποκαλυφθούν μέσω του περιβάλλοντος της Κωνσταντινούπολης του 11ου αιώνα, εκτός από τα προαναφερθέντα που ενδεχομένως υπάρχουν *in situ* στην Κρήτη. Στο πλαίσιο αυτού «του ταξιδιού με επιστροφή» από την Κρήτη στην Κωνσταντινούπολη θα προσπαθήσουμε να θέσουμε ορισμένα ερωτήματα, που ομολογουμένως δεν είναι εύκολο να απαντηθούν με ασφάλεια στο σύνολό τους.

Οι πληροφορίες του βίου-διαθήκης μιλούν για το ταξίδι του Ξένου στη βασιλεύουσα των πόλεων επί πατριάρχη Αλεξίου Α΄ Στουδίτη (1025-1043), άρα μετά το 1025, και στα χρόνια του αυτοκράτορα του Ρωμανού Γ΄ Αργυρού (1028-1034) (βλ. το λήμμα «Romanos III Argyros or Argyroroulos», *ODB*, τ. 3, σ. 1807), άρα τελικά μετά το 1028. Αναρωτιέται κανείς τι διασυνδέσεις είχε ο Ιωάννης Ξένος ώστε να πάει στην πιο μεγαλοπρεπή πόλη του τότε κόσμου για να δει τις εκκλησίες της, τα πολύτιμα κειμήλια και τα βιβλία της, καθώς και να αποκτήσει και να

γύρω στα 1465, στο φ. 122ν του κώδικα. Εύλογα αναρωτιόμαστε γιατί δεν έχει διασωθεί παλαιότερη ακολουθία για τον άγιο ή τι σχέση μπορεί να έχει αυτός ο κώδικας με τη λατρεία του Ξένου τον 15ο αι. Όσον αφορά το ομιλητικό έργο που αποδίδεται στον Ιωάννη Ξένο (Αθανασιάδου-Στεφανουδάκη 2013) τίθεται ζήτημα αυθεντικότητας για τα εν λόγω κείμενα, καθώς η ελάχιστη πρωτοτυπία τους (με χρήση παραθεμάτων από άλλους συγγραφείς στο σύνολο του έργου) δημιουργεί αμφιβολίες για τη γνησιότητά τους.

μεταφέρει πίσω τα δικά του ιερά αντικείμενα· τότε που ζούσαν εκεί περίφημοι λόγιοι, όπως ο Ιωάννης Μαυρόπουλος και λίγο αργότερα ο Μιχαήλ Ψελλός, ενώ λίγο πριν είχαν αφήσει το στίγμα τους περίφημοι μοναχοί, όπως ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος. Πόσο πολύ άραγε επηρέαστηκε ο Ιωάννης Ξένος απ' αυτά που είδε και αυτούς που συνάντησε; Τι συζητήσεις είχε κάνει –εφόσον τους συνάντησε– με τον αυτοκράτορα και τον πατριάρχη; Επειδή ακριβώς με βάση τα διαθέσιμα στοιχεία δεν μπορούμε να εξακριβώσουμε τέτοιου είδους λεπτομέρειες για την παραμονή του εκεί, θα ήταν δυνατόν να διερευνηθεί πώς κάποια σημεία από τη δράση του στην Κρήτη συμβαδίζουν με τον πνευματικό πολιτισμό της Κωνσταντινούπολης στις αρχές του 11ου αι.

Το βασικό καθίδρυμά του, ο ναός της Παναγίας της Αντιφωνήτριας στα Μυριοκέφαλα –«ὄρους Μυριοκεφάλου» το τοπωνύμιο στο κείμενο–, εκτιμάται ότι ολοκληρώθηκε πριν από το 1020, κοντά στον οικισμό που σήμερα ονομάζεται Αργυρούπολη,⁸ και πριν το ταξίδι του Ξένου στην πρωτεύουσα του λεγόμενου Βυζαντίου. Αξίζει να επιμείνει κανείς στον σπάνιο για την Παναγία τίτλο *Αντιφωνήτρια*, που στον τύπο του αρσενικού αποτελούσε σχεδόν νομικό όρο και σήμαινε κάτι σαν τον πληρεξούσιο, τον εγγυητή, τον μεσολαβητή κατ' επέκταση, ενώ πολύ πιο οικεία είναι η χρήση του όρου στα συμφραζόμενα της ιστορίας της βυζαντινής τέχνης για τον εικονογραφικό τύπο του επονομαζόμενου Χριστού Αντιφωνητή. Ο όρος «Αντιφωνήτρια» στο θηλυκό γένος δεν συναντάται σε άλλο κείμενο εκτός από τη διαθήκη του Ξένου και από τον βίο του Στεφάνου του Νέου (713-764), αγίου με ιδιαίτερο συμβολισμό από τον 8ο αι. και την α' περίοδο της εικονομαχίας, και χρησιμοποιείται ως προσφώνηση σε εικόνα της Παναγίας των Βλαχερνών, στην οποία η άτεκνη μέχρι τότε και μεγάλη σε ηλικία μητέρα του αγίου αφιερώνει τον νεογέννητο γιο της κατά την ονοματοθεσία οκτώ μέρες μετά τη γέννησή του: «Δέχου, ὦ δέσποινα, τῆς μητρικῆς σου πρεσβείας τὸ βλάστημα. Δέχοιο, ἀντιφωνήτρια, τὸν πρὸ συλλήψεώς σου τεχθέντα μοι παῖδα. Δέχοιο, δανείστρια, τῶν χρεωστῶν τὸ δάνειον» [Βίος Στεφάνου του Νέου (έκδ. Αuzéry), Κεφ. 6, 22-25· βλ. και το λήμμα «Stephen the Younger», *ODB*, τ. 3, σ. 1955 για το εν λόγω αγιολογικό κείμενο από τον Στέφανο Διάκονο].⁹

Στο παραπάνω χωρίο η μητέρα φαίνεται ότι αντιμετωπίζει τη Βλαχερνίτισσα ως εγγυήτρια-μεσίτρια που με τη μεσιτεία της η ίδια πήρε το δάνειο της τεκνοποιίας· γι' αυτό της επιστρέφει

⁸ Αξίζει να επισημανθεί η ενδεχόμενη ερμηνεία του ονόματος του σημερινού οικισμού με βάση τη σχέση του με τον βυζαντινό οίκο των Αργυρών – Αργυρόπουλων (βλ. *ODB*, τ. 1, 165), καθώς μάλιστα οι αρκετά μεταγενέστεροι χειρόγραφοι μάρτυρες του λεγόμενου χρυσόβουλλου για τα δώδεκα αρχοντόπουλα, από τον αυτοκράτορα Αλέξιο Β' Κομνηνό (1180-1183) στα 1182, επίσης αναφέρουν ανάμεσά τους την οικογένεια των Αργυρόπουλων – Αγιοστεφανιτών, με τα όρια της περιοχής και της δικαιοδοσίας τους να έχουν ως εξής: «Οἱ δὲ ἄρχοντες καὶ στρατιῶται Ἀργυρόπουλοι Ἀγιοστεφανίταις, νὰ ἔχουν καὶ αὐτοὶ τὸ πρῶτον τῶς σύνορον, ἀπὸ τοῦ Διγενῆ τὸ Λιβᾶδι, νὰ ἔλθῃ εἰς τοῦ Χριστοῦ τὸ Γεράκι, νὰ ὑπάγῃ εἰς τὸ Σουγιανόν ἀυλάκι ἕως τοῦ Ἀζωγυρέα τὰ βουνά» (Τσουρδαλάκης 1995, 302-303· βλ. και Κασωτάκης 2006, 13, όπως επίσης και το ζήτημα της μεταφοράς της μητρόπολης Λάμπης που αφορά την ίδια περιοχή κατά την πρώιμη βενετική περίοδο στο Γκράτζιο 2009, 245-251). Μήπως δηλαδή ως σήμερα το όνομα της γειτονικής στα Μυριοκέφαλα Αργυρούπολης αντανάκλα την επιρροή της συγκεκριμένης οικογένειας στην περιοχή ήδη από τα χρόνια του Ιωάννη Ξένου και του Ρωμανού Αργυρού, μέχρι και την ύστερη βενετοκρατία απ' όπου και οι μαρτυρίες για τα δώδεκα αρχοντόπουλα;

⁹ Απεικονίσεις (τοιχογραφία και φορητή εικόνα) με τον ίδιο τίτλο λατρεύονται στις Μονές Βατοπεδίου και Κωνσταμονίου του Αγίου Όρους, με σωζόμενες μαρτυρίες για σύνδεσή τους επίσης με τον 11ο αι., όπως και η Αναφωνήτρια στη Ζάκυνθο, μία περιοχή απ' όπου, όπως είδαμε, είχε περάσει ο πιο σημαντικός μάρτυρας της χειρόγραφης παράδοσης, ο Βοδληγιανός κώδικας με τον βίο-διαθήκη του αγίου Ιωάννου του Ξένου.

το παιδί ως αφιέρωμα, αφού της το «χρωστά». Πραγματικά σε πολλά νομοθετικά κείμενα της πρώιμης και μέσης βυζαντινής περιόδου ο όρος «άντιφωνητής» έχει νομική διάσταση, με την έννοια του εγγυητή ή του μάρτυρα που πιστοποιεί την αλήθεια της σύμβασης ενός δανείου, ενώ επιστρέφει ο ίδιος το δάνειο σε περίπτωση που δεν καταφέρει ο δανειζόμενος· συναντάται πολύ συχνά στα νομικά κείμενα μαζί με τους όρους «μανδάτωρ» και «εγγυητής» και φαίνεται να έχει τη σημασία του μάρτυρα της αλήθειας αλλά και του εγγυητή της επιστροφής του δανείου. Στο «ιεροτοπικό περιβάλλον» (για τον όρο «ιεροτοπία» βλ. Lidon 2009 και Lidon 2004) ο όρος «Αντιφωνητής» για την ιερή εικόνα του Χριστού, πιθανόν στην περιοχή των Χαλκοπρατειών, όπου παρεμβαίνει θαυματουργικά ως πραγματικός *Αντιφωνητής* στην περίπτωση δανείου –για να πιστοποιήσει ότι το δάνειο πράγματι έχει επιστραφεί– μαρτυρείται ήδη στις πηγές, από τον 7ο αι. (το λήμμα «Christ Antiphonetes», *ODB*, τ. 1, σ. 439-440 και Μπορμπουδάκης 2011, 284-285).¹⁰ Ο εν λόγω τύπος εικόνας, εκτός την περίοδο της εικονομαχίας, αποκτά ιδιαίτερη σημασία στην αυτοκρατορική αυλή του 11ου αι., πολύ κοντά στην εποχή του Ιωάννη Ξένου· μάλιστα στη *Χρονογραφία* του Μιχαήλ Ψελλού υπάρχει η ακόλουθη αφήγηση για τη χήρα του Ρωμανού Γ΄ του Αργυρού (1028-1034), την αυτοκράτειρα Ζωή (978-1050), μερικά χρόνια μετά τον θάνατό του Ρωμανού και επί βασιλείας Κωνσταντίνου Μονομάχου (1042-1055):

«... Για τον Αντιφωνητή.

Είχε μάλιστα κατασκευάσει με τη μεγαλύτερη ακρίβεια έναν Χριστό κατάδικό της, αν μου επιτρέπεται η έκφραση, και, αφού τον στόλισε με τα λαμπρότερα υλικά, λίγο ακόμη και θα έδινε πνοή στο εικόνισμα· γιατί με τα χρώματά του έδινε απάντηση στις ερωτήσεις και με την απόχρωση που έπαιρνε, φανέρωνε τα μέλλοντα· και πολλά είχε προμαντέψει στη βασίλισσα, γι' αυτό κι εκείνη είτε ευχάριστο της συνέβαινε είτε λυπηρό, έτρεχε παρευθύς στην εικόνα είτε για να εκφράσει τις ευχαριστίες της είτε για να εξιλεωθεί. Εγώ ο ίδιος την είδα πολλές φορές σε δυσκολότατους καιρούς πότε να σφίγγει την αγία εικόνα στην αγκαλιά της και με το βλέμμα προσηλωμένο σε κείνην, να συνομιλεί μαζί της σαν να ήταν ζωντανή προσφωνώντας την με τις γλυκύτερες ονομασίες και πότε να στηθοκοπιέται ριγμένη καταγής και ποτίζοντας το δάπεδο με δάκρυα· κι αν έβλεπε το εικόνισμα να χλομιάζει, έφευγε γεμάτη αγωνία· αν όμως γινόταν ροδοκόκκινο και περιχυνόταν από αστραφτερό φως, έτρεχε αμέσως στον βασιλιά να του αναγγείλει την προφητεία. ...»

[μτφρ. Αλόη Σιδέρη, σ. 222-223 (έκδ. Reinsch, VI, 66)].

Στο απόσπασμα περιγράφεται η «φιλοθεΐα» της αυτοκράτειρας μέσα από την ιδιαίτερη σχέση λατρείας με μία εικόνα του Χριστού Αντιφωνητή, η οποία αντιμετωπίζεται ως ζωντανή, ανταποκρίνεται ως «έμπνους» στα αιτήματά της αλλάζοντας μορφή, και στην οποία η Ζωή αφιερώνει τις πολυτιμότερες αρωματικές ύλες. Η ιδιαίτερη λατρεία αυτής της εικόνας από την αυτοκράτειρα, όπως διακρίνεται μέσα από το απόσπασμα του Μιχαήλ Ψελλού, έχει απασχολήσει την έρευνα για τα έμψυχά της χαρακτηριστικά, με την αλλαγή στην όψη της, μέχρι την «αντιφωνική» στάση στα ερωτήματα της ίδιας για το μέλλον.

¹⁰ Για ειδική βιβλιογραφία σε σχέση με τη διάδοση του εικονογραφικού τύπου στην αυτοκρατορία, όπως επίσης και τη σύγκριση του –μοναδικού στην Κρήτη– Χριστού Αντιφωνητή στον τρούλο του Αγίου Νικολάου στα Κυριακασέλια με τον αντίστοιχο στα Μυριοκέφαλα.

Πράγματι η μορφή του Χριστού Αντιφωνητή φαίνεται ότι είχε κυριαρχήσει αυτήν την περίοδο, στο α΄ μισό του 11ου αι., σε χάλκινα νομίσματα της εποχής του Ρωμανού Γ΄ Αργυρού και των επόμενων αυτοκρατόρων, ή στον διάκοσμο εκκλησιών, όπως τον κατεστραμμένο σήμερα ναό της Κοίμησης στη Νίκαια. Η συγκεκριμένη μορφή σε συμφωνία και με τη νομική σημασία του όρου αποκτά ως «έμψυχη» εικόνα τα αντίστοιχα ιδιάζοντα στοιχεία του νομικού «εγγυητή» που καλείται να απαντήσει και απαντά, όταν του ζητηθεί· ίσως και εικονογραφικά για εκείνη την εποχή, η μορφή του Χριστού να είχε τη στάση και την κίνηση του σώματος, καθώς και την αντίστοιχη χειρονομία με το ευαγγέλιο στο χέρι που παρέπεμπαν συνολικά στις αντίστοιχες του νομικού «αντιφωνητή», όπως ακριβώς θα στεκόταν για να ορκιστεί και να εγγυηθεί για κάτι.

Στα χρόνια βασιλείας του ίδιου του Ρωμανού Γ΄ Αργυρού, στο δεύτερο βασικό ιστορικό κείμενο του 11ου αι., τη *Σύνοψη Ιστοριών* του Ιωάννη Σκυλίτζη, παρόμοια χαρακτηριστικά εμφανίζει άλλη μία εικόνα, της Θεοτόκου αυτή τη φορά, η οποία –με βάση την αφήγηση– αποκαλύφθηκε στις Βλαχέρνες κάτω από το επίχρισμα των τοίχων, κατά την ανακαίνιση του ναού από τον αυτοκράτορα:

« ... Επίσης τα κιονόκρανα της Μεγάλης Εκκλησίας και της Υπεραγίας Θεοτόκου στις Βλαχέρνες τα έντυσε με ασήμι και χρυσό και τα έκαμε να λάμπουν. Κι όταν ετοιμάζε τα ίδια στον Βλαχερνών το θυσιαστήριο, βρήκε να κρέμεται εικόνα παλαιά, που με δική του διαταγή αναπαλαιώθηκε. Και επειδή το επίχρισμα του τοίχου είχε χάσει τη λαμπράδα του, διέταξε να αφαιρεθεί και νέο να γίνει. Σαν όμως αφαιρέθηκε το επίχρισμα, ευρέθηκε εικόνα ζωγραφισμένη επί ξύλου με την παράσταση της Θεοτόκου που κρατεί στο στήθος της μια άλλη εικόνα με τον Κύριό μας και Θεό. Απείραχτη είχε μείνει απ' τον καιρό του Κοπρωνύμου μέχρι εκείνη την ημέρα, αφού επέρασαν τριακόσια τόσα χρόνια. ... »

[μτφρ. Δ. Ι. Μούσουρας, σ. 427 (έκδ. Thurn, 884.19-28)].

Άλλη μία λοιπόν εικόνα «αναδύεται» τον 11ο αι. Κι αυτή από την εποχή της εικονομαχίας όπως και ο Αντιφωνητής, στον τύπο της Παναγίας των Βλαχερνών –Βλαχερνίτισσα ήταν και η Αντιφωνήτρια από τον Βίο του Στεφάνου του Νεού–, η οποία επίσης κυριαρχεί εικονογραφικά τον 11ο αι. στα νομίσματα και σε άλλες σημαντικές παραλλαγές της, όπως αυτή της Νικοποιοῦ.

Πιθανόν αυτή τη δεύτερη εικόνα αφορά και η παρακάτω αφήγηση του Μιχαήλ Ψελλού για το λεγόμενο σύνηθες θαύμα (γύρω στα 1075) που λάμβανε χώρα σταθερά κάθε Παρασκευή, στον ναό των Βλαχερνών και το οποίο έχει γίνει αντικείμενο ευρείας συζήτησης τις τελευταίες δεκαετίες από τη νεότερη έρευνα (Papaioannou 2001· Lidov 2004· Pentcheva 2006· Barber 2007· Fisher 2012· Manroudi 2014):

« ... Μια εικόνα είναι κρεμασμένη και προσαρμοσμένη με ακρίβεια στο δεξί μέρος του ναού για όσους μπαίνουν προς την ανατολή, που δεν έχει ανάλογο στη μορφή, είναι ασύγκριτη στην ομορφιά, ασυναγώνιστη σε δύναμη· μπροστά της είναι κρεμασμένο ένα πέπλο υφαντό, που το περιτρέχει ένα πλήθος απεικονίσεων, φτιαγμένων από πολύτιμα υλικά· και σ' εκείνη την πλευρά βρίσκεται άλλο ένα θυσιαστήριο και της προσφέρονται όσες θεικές τελετουργίες συνηθίζουν ο κλήρος και ο λαός· κάθε λογής ύμνοι, ικετευτικές ευχές, ιερές προσφορές. Ξεχωριστό δε είναι αυτό που επιτελείται απ' αυτήν (την εικόνα) την έκτη μέρα της εβδομάδος (Παρασκευή) μετά τη δύση του ηλίου. Βγαίνουν τότε όλοι από τον ναό, όχι μόνο (όλοι) από τον κόσμο και

τα πλήθη αλλά και οι τυχόντες ιερείς και κληρικοί, και απ' αυτούς όχι μόνο όσοι περιφέρονται στον κυρίως ναό αλλά και όποιος βρίσκεται μέσα στο ιερό και ιεουργεί τη μυστική τελετή. Και μετά τι συμβαίνει; Κλείνουν ερμητικά όλες οι εξωτερικές πύλες του ναού, και ο κόσμος στέκει στον πρόναο του ναού κοντά στον χώρο πριν τις πόρτες· και αφού τελεστούν όσα συνηθίζουν οι ιεουργούντες, αμέσως είναι καθιερωμένο να ανοίγουν το ιερό ανάκτορο. Ανοίγουν λοιπόν οι πόρτες και επιτρέπεται η είσοδος σε όσους στέκονται μπροστά στον ναό και ενώ αυτοί μπαίνουν γεμάτοι με φόβο και χαρά μαζί, το πέπλο γύρω από την εικόνα παραμένει ψηλά στον αέρα σαν να το φυσάει κάποιος αέρας και το γεγονός είναι απίστευτο για όσους δεν το είδαν και γι' αυτούς που το είδαν πάλι είναι παράδοξο και αντίστοιχα σημάδι για την κάθοδο του θεϊκού πνεύματος. Και ενώ συμβαίνει αυτό μεταβάλλεται και η μορφή της Θεοτόκου στην εικόνα, που σαν να δέχεται τη ζωντανή παρουσία της και να δηλώνει καθαρά με αυτό που φαίνεται ό,τι είναι αόρατο. ...»

[Μιχαήλ Ψελλός, *Michaelis Pselli, Orationes Hagiographicae*, Λόγος επί τῷ ἐν Βλαχέρναις γεγονότι θαύματι, αρ. 4, 204.112-206.139 (έκδ. Fisher)].¹¹

Στη συνέχεια το μεγαλύτερο μέρος του λόγου αναλύει τη συμβολή της εικόνας στη λύση μίας δικαστικής υπόθεσης ανάμεσα στους διεκδικητές ενός νερόμυλου στη Θράκη,¹² επαναφέροντας κατά κάποιο τρόπο τον νομικό της ρόλο ως Αντιφωνήτρια. Πέρα από το παράδοξο του φαινομένου που περιγράφει ο Ψελλός ότι επαναλαμβάνονταν κάθε βδομάδα, στην παραπάνω περιγραφή η εικόνα επίσης αλλάζει μορφή και παρουσιάζεται να διέπεται από νόμους που υπερβαίνουν τους φυσικούς. Ο Ψελλός και σε άλλα κείμενά του έχει τεκμηριώσει αυτή τη νέα θεωρία για τις εικόνες που υπερβαίνουν τα φαινόμενα και αποκαλύπτουν τη νοητή φύση των πραγμάτων, την οποία δεν μπορούν να παρακολουθήσουν οι αισθήσεις, όπως στο απόσπασμα που ακολουθεί με την περιγραφή του σώματος του Εσταυρωμένου Χριστού:

«... Εδώ υπάρχει κάτι περισσότερο, ή μάλλον καλύτερα αυτό το ίδιο είναι το έργο της φύσεως, με τέτοιο τρόπο ώστε η ζωγραφική να μη θεωρείται αποτέλεσμα της τέχνης αλλά της φύσης· η κοιλιά λοιπόν προεξέχει λίγο από το υπόλοιπο σώμα και δεν είναι στο ίδιο ύψος με το στήθος όπως γίνεται με τα χρώματα (τη ζωγραφική), αλλά όπως είναι λογικό είναι φουσκωμένη· γιατί την σπρώχνουν τα σπλάγχνα που βρίσκονται από κάτω και το δέρμα το ίδιο έχει τεντωθεί στον αφαλό. Μήπως λοιπόν είναι κρυμμένα στον θεατή και η καρδιά και το συκώτι και όσα διακλαδώνονται από 'κει, οι αρτηρίες και οι πνεύμονες ή και τα δύο μέρη. Αλλά αν ακόμη δεν είχε κλείσει ήδη το άνοιγμα της πληγής στην πλευρά, ίσως και να βλέπαμε μέσα απ' αυτό σαν από διόπτρα αυτό που φανταζόμαστε· από τη στιγμή όμως που έχει κλείσει η πηγή, ποιος άρα τολμηρός μπορεί να περιγράψει το βάθος του σώματος; Και τα χέρια βέβαια έχουν χάσει λίγο τη φυσική τους ένταση, από την άλλη όμως η ζωγραφική με ακρίβεια μιμήθηκε τη φύση ...»

[Μιχαήλ Ψελλός, *Orationes Hagiographicae*, Λόγος εις τὴν σταύρωσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Michaelis Pselli*, 3β, 189.701-190.712 (έκδ. Fisher)· βλ. και Barber 2009, 72-74].¹³

¹¹ Η μετάφραση είναι του γράφοντος.

¹² Μεταξύ του στρατηγού και σπαθαρίου Λέοντα Μανδάλου και των μοναχών της Μονής του Καλλίου στη Θράκη.

¹³ Στο εν λόγω κείμενο από την ίδια συλλογή με τίτλο *Λόγος εις τὴν σταύρωσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ο συγγραφέας αποδίδει με ενάργεια τα φυσικά χαρακτηριστικά στο σώμα του εσταυρωμένου Ιησού, μέσα από ένα ανάλογο παράδειγμα μυστικής αποκάλυψης μέσω της εικόνας: «... Ἐνταῦθα δέ τι καὶ πλέον ἐστί, μᾶλλον δὲ αὐτό

Μέσα από τα παραπάνω παραδείγματα από το πνευματικό περιβάλλον της Κωνσταντινούπολης, αρκετά μεταγενέστερα ως προς την εικονομαχία, μπορεί να παρατηρήσει κανείς επιπλέον μετατοπίσεις στη θεωρία της εικόνας, η οποία καταρχήν σαν να αναλαμβάνει ένα σχήμα, θα λέγαμε, «αντιφωνικό», αποκτώντας ζωντανά χαρακτηριστικά και παρόμοια εικονογραφικά στάση, όπως ενδεχομένως θα έμοιαζε ο κάθε πολίτης της εποχής στην αντίστοιχη στάση υπεράσπισης που θα έπαιρνε, όταν ορκιζόταν ως εγγυητής· από την άλλη η εικόνα ως πολιτισμικό μέσο αναλάμβανε έναν ευρύτερο πνευματικό ρόλο, καθώς η παρουσία της στον ιερό χώρο –με την έννοια της «ιεροτοπίας»– δημιουργούσε έναν κώδικα για υπέρβαση των αισθητών ωστόσο μέσα από εικαστικά αισθητά μέσα. Με μελετημένους στη λεπτομέρειά τους αισθητικά όρους, όπως και υπαρκτές αντιστοιχήσεις με την τέχνη του λόγου και τη ρητορική, δημιουργήθηκε ένα νέο εικονικό περιβάλλον που υπερέβαινε τρόπον τινά τη θεωρία της εικονομαχίας περί σχέσης με το εικονιζόμενο πρωτότυπο, στο οποίο όχι μόνο απέδιδε τιμή αλλά σαν να το έφερνε ζωντανό, με σάρκα, μπροστά στο υποκείμενο της λατρείας ως μία ζωντανή λατρευόμενη εικόνα. Περίπου αυτό σημειώνει ο μελετητής Peers για τη στάση του Ψελλού απέναντι στο «σύνθηες θαύμα»: «Από αυτή την άποψη, (ο Ψελλός) παρέχει ένα τέλει παράδειγμα βυζαντινής πνευματικής συμφιλίωσης, μίας σύμφωνης με την ευσέβεια (ορθόδοξης) θεωρίας της εικόνας από τη μια –με την έννοια ότι η τιμή μέσα από την εικόνα «επί το πρωτότυπον διαβαίνει»– και από την άλλη μίας επαναλαμβανόμενης έμφυξης παρουσίας της» (Peers 2004, 56-57).

Χωρίς να έχουν διασωθεί υλικά τεκμήρια σήμερα μπορούμε να υποθέσουμε την ύπαρξη μίας παλαιάς φορητής εικόνας της Παναγίας Αντιφωνήτριας στα Μυριοκέφαλα, η οποία στην ουσία μαζί με άλλες ενίσχυε την παρουσία του «ιεροτοπικού» πολιτισμού των φορητών εικόνων στην Κρήτη της δεύτερης βυζαντινής περιόδου (Γκράτζιου 2008, ιδίως 44-45· Γκράτζιου 2009),¹⁴ πέρα από τα αρχιτεκτονικά, εικονογραφικά, επιγραφικά και άλλα στοιχεία των ναών που είχε ιδρύσει ο Ιωάννης Ξένος στο πλαίσιο του προγράμματος που είχε αναλάβει μετά το τέλος της Αραβοκρατίας. Προτείνουμε ότι η δράση του και το όνομα του κυριότερου καθιδρύματός του αντανακλά τον αντίστοιχο πνευματικό πολιτισμό της Κωνσταντινούπολης κατά την εν λόγω περίοδο και ειδικά κατά τα χρόνια του Ρωμανού Αργυρού, ενώ η έμφαση στην εικονολατρική

τοῦτο τὸ ἔργον τῆς φύσεως, ἵνα μὴ τέχνη ἀλλὰ φύσει ἡ γραφὴ νομισθῆ· ἐπαναβέβηκε γάρ τι τὸ λοιπὸν ἡ γαστήρ σῶμα καὶ οὐκ ἐξίσωται τοῖς στήθεσιν ὡσπερ ἐν χρώμασιν, ἀλλ' εἰκότως διώγκωτο· ἐξωθεῖ γὰρ αὐτὴν τὰ ὑποκείμενα σπλάγχνα, καὶ αὐτὸ δὲ τὸ σκῦτος τὴν ρίζαν εὐρύτερον πέπλασαι. μήποτε οὖν ὑποκέκρυπται τῷ ὀρωμένῳ καὶ καρδία καὶ ἥπαρ καὶ ὅσα ἐντεῦθεν ἀποφύεται, τὰ μὲν αἵματα, τὰ δὲ περιεκτικὰ πνεύματος ἢ ἀμφοῖν τοῖν μεροῖν. ἀλλ' εἰ μὲν μὴ τοῦ κατὰ τὴν πλευρὰν τραύματος τὸ στόμα ἤδη συμμέμικεν, ἴσως ἂν ἐκεῖθεν ὡσπερ ἐκ διόπτρας τὸ ὑπνοοῦμενον διωπτεύσαμεν· ἐπεὶ δὲ ἐμπέφρακται ἡ πηγὴ, τις ἄρα τολμητίας τὸ βάθος ἀναπτύξει τοῦ σώματος; οἶτε οὖν βραχίονες τὸ μὲν τι τῆς τάσεως ἐνδεδώκασιν, τὸ δὲ καὶ ἡ γραφὴ ἀκριβῶς τὴν φύσιν ἀπεμιμήσατο· ...»

¹⁴ Η πολύ σημαντική συζήτηση στις παραπάνω μελέτες για τη λατρεία των εικόνων κατά τη δεύτερη βυζαντινή περίοδο αναδεικνύει περαιτέρω παραμέτρους και σε σχέση με τη δική μας: α) ως μην διαφεύγει στον αναγνώστη ότι η δράση του Ξένου εμφανίζεται στην Κρήτη όχι μόνο σε μία περίοδο μετά την Αραβοκρατία, αλλά στην ουσία μετά από μία πρώτη βυζαντινή περίοδο που διεκόπη για το νησί πριν την οριστική διευθέτηση της εικονομαχίας. Άρα η επαναφορά των εικόνων αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την Κρήτη κατά τη δεύτερη βυζαντινή περίοδο· β) η λατρεία της Παναγίας Λαμπηνής και η μεταφορά από τη Λάμπη σε άλλες περιοχές στην ενδοχώρα, ως εκδήλωση αντίθεσης από τους ορθοδόξους κατά την πρώιμη βενετική περίοδο στη διάδοχη καθολική επισκοπή Καλαμώνος, όπως αναδεικνύεται στο δεύτερο άρθρο (ιδ. σ. 249-251), ενδεχομένως σχετίζεται και με το φαινόμενο της επαναφοράς της λατρείας του Ιωάννη Ξένου εν μέσω βενετοκρατίας στην Κρήτη, με κέντρο της μάλιστα μία περιοχή όπου ήδη έχουν εκδηλωθεί συσπειρώσεις έναντι των Βενετών με πυρήνα τους τη λατρεία εικόνων.



Εικ. 3. Λεπτομέρεια από το σωζόμενο πρόσωπο της Θεοτόκου (Αντιφωνήτριας;) στον τρούλο. Παναγία Αντιφωνήτρια, Μυριοκέφαλα.

παράδοση έφερε ιδιαίτερη σημασία τόσο την εποχή του Ιωάννη Ξένου όσο και την εποχή ανανέωσης της μνήμης του στα χρόνια της βενετικής κυριαρχίας στο νησί.

Μέσα από τις παραπάνω περιπτώσεις ξεχωριστών εικόνων στην Κωνσταντινούπολη του 11ου αιώνα, με τις ρίζες του φαινομένου και της ορολογίας να βρίσκονται ήδη στην πρώιμη εικονομαχία, επιχειρείται στο παρόν κείμενο να δοθεί μία ερμηνεία στον όρο «Αντιφωνήτρια», αλλά και να προσδιορισθεί τι νόημα είχε η χρήση του στην Κρήτη εκείνης της εποχής. Πιο συγκεκριμένα σε σχέση με τον όρο που μαρτυρείται για πρώτη και μοναδική φορά σε χωρίο που αναφέρεται σε μία πρώιμη εικόνα των Βλαχερνών, αν κρίνουμε και από την ευρεία διάδοση τον 11ο αι. του τύπου Χριστού Αντιφωνητή και τη θέση της αντίστοιχης εικόνας στη ζωή του παλατιού, αλλά και την ξεχωριστή αίσθηση που προκαλούσε κυριολεκτικά και μεταφορικά το λεγόμενο «σύνηθες θαύμα» από την εικόνα των Βλαχερνών, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο επαναπροσδιορισμός και η εισαγωγή του όρου *Αντιφωνήτρια* στο περιβάλλον της Κρήτης, αποτελεί ένα ενδιαφέρον αμάλγαμα και δεν μπορεί παρά να έφερε τις συνδηλώσεις τόσο του Χριστού Αντιφωνητή όσο και της Παναγίας Βλαχερνίτισσας. Κατ' επέκταση ο ναός των Μυριοκεφάλων αποτελούσε οίκο λατρείας για μία παλαιά φορητή εικόνα (πιθανόν στον τύπο της Βλαχερνίτισσας, με μόνο κατάλοιπο τη μορφή στον τρούλο, να συνομιλεί αντιφωνικά με τον Χριστό) (Εικ. 3), η οποία ενείχε τη λειτουργία μίας «έμψυχης» εικόνας, όπως άλλωστε ήταν διαδεδομένο στην Κωνσταντινούπολη της εποχής. Για μετακίνηση-μεταφορά-«ταξίδι» εικόνων άλλωστε έχει κάνει λόγο και ο βίος-διαθήκη του Ιωάννη του Ξένου.¹⁵ Ταυτόχρονα η εικόνα της Αντιφωνήτριας δημιουργούσε έναν «ιερό τόπο» στον συγκεκριμένο ναό, με την

¹⁵ Αυτή η αρχική εικόνα ενδεχομένως να έχει διασωθεί κάπου αλλού ή να έχει χαθεί οριστικά.

έννοια της «ιεροτοπίας», αποτελώντας το κέντρο σε ένα περιβάλλον λατρείας, μέσα από μία νέα θεώρηση και θεωρία της εικόνας, ικανή να έχει απήχηση για διαφορετικούς λόγους και κατά τους επόμενους αιώνες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Δέσποινα Αθανασιάδου-Στεφανουδάκη (2013), *Άγιος κυρ-Γιάννης ο Ξένος: βίος – έργο – ομιλίες*, Χανιά.
- Μιχάλης Γ. Ανδριανάκης (2014), «Ο Άγιος Ιωάννης ο Ξένος και η λατρεία του», *Άγκυρα Ελπίδος* Περίοδος Β΄, τχ. 83, 25-32.
- Γεώργιος Β. Αντουράκης (1977), *Αι μοναί Μυριοκεφάλων και Ρουστίκων μετά των παρεκκλησιών αυτών*, Αθήνα.
- Χαράλαμπος Γάσπαρης (2001), «Από τη βυζαντινή στη βενετική τούρμα (Κρήτη, 13ος-14ος αι.)», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 14, 167-228.
- Κώστας Γιαπιτσόγλου (2014), «Ανασκαφικά δεδομένα και παρατηρήσεις στην οικοδομική ιστορία του ναού του Αγίου Ευτυχίου στο Χρωμοναστήρι Ρεθύμνου. Προκαταρκτική παρουσίαση», Ελένη Προκοπίου – Νικολέττα Πύρρου (επιμ.), *Ευμάθιος Φιλοκάλης, Ανάδειξη βυζαντινών μνημείων Κρήτης και Κύπρου*, Ρέθυμνο, 28η ΕΒΑ – Τμήμα Αρχαιοτήτων Κύπρου, 24-41.
- Όλγα Γκράτζιου (2008), «Οι εικόνες στην Κρήτη κατά τη δεύτερη βυζαντινή περίοδο και αργότερα. Εκκλησιαστική πολιτική και λαϊκή λατρεία», Ιωάννης Βάσσης – Στέφανος Κακλαμάνης – Μαρίνα Λουκάκη (επιμ.), *Παιδεία και πολιτισμός στην Κρήτη, Βυζάντιο – Βενετοκρατία, Αφιέρωμα στον Θεοχάρη Δετοράκη*, Ηράκλειο, ΠΕΚ, 43-55.
- Όλγα Γκράτζιου (2009), «Παναγία η Λαμπηνή. Στα ίχνη μιας χαμένης μεσοβυζαντινής εικόνας από την Κρήτη», Όλγα Γκράτζιου – Χρήστος Λούκος (επιμ.), *Ψηφίδες, Μελέτες Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Τέχνης στη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Oekland*, Ηράκλειο, ΠΕΚ, 245-255.
- Γιάννης Χ. Κασωτάκης (2006), *Αργυρούπολη, Το χωριό μου, χωριό της Κρήτης*, Αθήνα.
- Μανόλης Μπορμπουδάκης (2011), «Ο ναός του Αγίου Νικολάου στα Κυριακοσέλια Αποκορώνου», *Πεπραγμένα Ι΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Χανιά 2006)*, τ. Β2, Χανιά, Φιλολογικός Σύλλογος «Ο Χρυσόστομος», 273-316.
- Μανόλης Σ. Πατεδάκης (2016), «Μία επιγραφή με ηγεμονική διάσταση: Επίγραμμα του Θεοδώρου Προδρόμου», *Βίβλος γενέσεως* (ευαγγ. Ματθαίου 1.1) από την Παναγία στον Μέρωνα», Μανόλης Σ. Πατεδάκης – Κώστας Δ. Γιαπιτσόγλου (επιμ.), *Μαργαρίται: Μελέτες στη Μνήμη του Μανόλη Μπορμπουδάκη*, Σητεία, Κοινωφελές Ίδρυμα «Παναγία η Ακρωτηριανή», 328-359.
- Δημήτρης Τσουγκαράκης, Ελένη Αγγελομάτη-Τσουγκαράκη (2015), *Σύνταγμα (corpus) χαραγμάτων εκκλησιών και μονών της Κρήτης*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού.
- Αλέξανδρος Ν. Τσουρδαλάκης (1995), «Ένα νέο χειρόγραφο για τα δώδεκα αρχοντόπουλα της Κρήτης», *Κρητολογικά γράμματα* 11, 287-303.
- Νικόλαος Β. Τωμαδάκης (1948), «Ο άγιος Ιωάννης ο Ξένος και η διαθήκη αυτού», *Κρητικά Χρονικά* Β΄, 47-72.
- Κωνσταντίνος Π. Φουρναράκης (2004), «Αφιέρωμα: Ο Άγιος Κυρ Ιωάννης ο Ξένος», *Χανιώτικα Νέα* (φύλλο 14.12.2004), 23-27.

- Νίκος Ψιλάκης (2014), «Ο Άγιος Ιωάννης ο Ξένος, ιδρυτής της Μονής Φαλάνδρας στη Φαιστό», Έφη Ψιλάκη – Μανώλης Δρακάκης (επιμ.), *Πρακτικά Συνεδρίου «Εν Γορτύνη και Αρκαδία εγένετο ...»*. *1ο Διεθνές Διεπιστημονικό Συνέδριο Γόρτυνας*, Ηράκλειο, Ιερά Μητρόπολις Γορτύνης και Αρκαδίας, 217-235.
- Κωνσταντίνος Ψυχογιός (2015) (επιμ), *Ο Άγιος κυρ Ιωάννης ο Ξένος, ο εν τη Κρήτη [ο Τζοβαέρης, ο εκ Σίβας]*, Σίβας & Ράξος.
- Michalis Andrianakis (2013), “Aghios Ioannis Xenos and his cult”, Euaggelia K. Hatjitrifonos (ed.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: history, monuments, people, pilgrimage perspectives; international symposium, Thessalonike 7-10/11/2007*, Θεσσαλονίκη, Ευρωπαϊκό Κέντρο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Μνημείων, 256-268.
- Charles Barber (2007), *Contesting the Logic of Painting: Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*, Leiden, Brill.
- Gianfranco Fiaccadori (2000) (μτφρ.), “8. John Xenos: Testament of John Xenos for the Monastery of the Mother of God Antiphonetria of Myriokephala on Crete”, John Ph. Thomas – Angela Constantinides (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents, A complete Translation of the Surviving Founders’ Typika and Testaments*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, τ. 1, 143-147.
- Elizabeth Fisher (2012), “Michael Psellos on the ‘Usual’ Miracle at Blachernae, the Law, and Neoplatonism, D. Sullivan”, Elizabeth Fisher – Stratis Papaioannou (eds.), *Byzantine Religious Culture*, Leiden-Boston, Brill, 187-203.
- Alexander Kazhdan (1991), το λήμμα « Xenos, John» στο *ODB*, τ. 3, 2209 = Alexander P. Kazhdan (εκδ.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1-3, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη.
- Aleksei Lidov (2004), “The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space”, Erik Thunoe – Gerhard Wolf (eds.), *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, Rome, 273-304.
- Aleksei Lidov (2009), *Hierotopy, Spatial Icons and Image – Paradigms in Byzantine Culture*, Moscow, Theoria.
- Ruth Macrides (2002) (ed.), *Travel in the Byzantine world: Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000*, Aldershot, Ashgate.
- Maria Mavroudi (2014), “Licit and Illicit Divination: Empress Zoe and the Icon of Christ Antiphonetes”, Veronique Dasen – Jean-Michel Spieser (eds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l’Antiquité à la Renaissance*, Firenze, 431-460.
- Maria Mentzou (1964), *Der Bedeutungswandel des Wortes “Xenos”: die byzantinischen Gelehrtengedichte und die neugriechischen Volkslieder über die Fremde*, Hamburg.
- Rosemary Morris (1995), *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge-New York, CUP.
- Lucia Nixon (2012), “Building Memory: The Role of Sacred Structures in Sphakia and Crete”, Beate Dignas – R.R.R. Smith (eds.), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford, OUP, 187-216.
- Sophia Oikonomou (1999), *The Life of Ioannes Xenos: critical edition and commentary*, Ph.D. diss., King’s College London, University of London.
- Sophia Oikonomou (2007), “John Xenos as a serial founder of monastic establishments”, Margaret Mullett (ed.), *Founders and Refounders of Byzantine monasteries*, Belfast, Belfast Byzantine Enterprises, 234-250.
- Eustratios N. Papaioannou (2001), “The ‘Usual Miracle’ and an Unusual Image: Psellos and the Icons of Blachernai”, *JÖB* 51, 177-188.

Glenn Peers (2004), *Sacred Shock: Framing visual experience in Byzantium*, University Park, Pa.: Pennsylvania State UP.

Bissera V. Pentcheva (2006), *Icons and Power: the Mother of God in Byzantium*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 145-163.

Andreas Rhoby (2014), *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung, Band 3, Teil II. Byzantinische Epigramme auf Stein nebst Addenda zu den Bänden 1 und 2*, Wien.

Dimitris Tsougarakis (1988), *Byzantine Crete: From the 5th Century to the Venetian Conquest*, Athens, Basilopoulos.